



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



ارشد
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

شرح فارسی

کفایہ الاصول

جلد ۱-۵

شارح

محمد حسن نجفی دولت آبادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

نویسنده:

محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

ناشر چاپی:

مolf

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست	۵
شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی	۳۸
مشخصات کتاب	۳۸
جلد ۱	۳۸
اشاره	۳۹
مقدمه	۴۱
اشاره	۴۱
خطبه	۴۲
امر اول: در موضوع و حد و غرض هر علمی است	۴۲
اشاره	۴۲
واسطه در عروض، واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات	۴۳
موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن	۴۴
اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع	۴۴
اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند	۴۶
تمایز علوم بغرض آن علم است نه بموضوع یا محمول	۴۷
هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد	۴۸
باطل بودن تمایز علوم بموضوع یا محمول	۴۹
قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد	۵۰
تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است	۵۱
ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد	۵۳
بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست	۵۴
مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن	۵۵
رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول	۵۶
موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است	۵۷

۵۹	وجوه اولویت تعریف مصنف بر قول مشهور
۶۰	بودن اصول عملیه از موضوع علم اصول
۶۱	اشکال بر تعریف قول مصنف
۶۲	امر دوم: در وضع است
۶۲	معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ
۶۲	دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست
۶۴	تقسیم وضع بر چهار قسم
۶۶	جواب اشکال بعض اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص
۶۷	امکان وضع خاص و موضوع له عام
۶۸	ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع
۶۹	رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه
۷۰	تصور و صوره ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست
۷۱	در اقسام سه گانه کلی
۷۲	اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن
۷۲	شرط کردن واضع در استعمال اسم و حرف
۷۳	اتحاد معنای خبر و انشاء
۷۵	وجود ذهنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد
۷۶	ملخص معانی اسمیه و حرفیه
۷۷	اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف
۷۸	امر سوم: تحقیق در معانی حرفیه و مختار آن
۷۸	اشاره
۷۹	در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما
۸۰	در عدد علاقه ها بیست پنج گانه مجاز لغوی
۸۱	امر چهارم: استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص
۸۱	اشاره
۸۲	اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی

- بیان اشکالات استعمال لفظ در لفظ - ۸۳
- جواب اشکال دو جزء بودن قضیه ۸۴
- در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد ۸۵
- در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را ۸۶
- اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را ۸۶
- اشکالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ ۸۷
- امر پنجم: دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود ۸۸
- اشاره ۸۸
- دلالت الفاظ بر معانی تصویریه است نه تصدیقیه ۹۰
- حکایت از شیخ الرئيس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ ۹۱
- دلالت تصدیقه الفاظ تابع اراده متکلم است ۹۲
- تحقیق در موضوع له الفاظ و آنکه دلالت تصدیقیه است ۹۳
- امر ششم: در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است ۹۴
- اشاره ۹۴
- در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن ۹۵
- امر هفتم: در معنای تبادر و اشکال در آن ۹۶
- اشاره ۹۶
- معنای تبادر و آنکه اصاله عدم القربینه در شک در مراد است ۹۷
- در عدم صحه سلب و فرق بین حمل ذاتی و حمل شایع صناعی ۹۹
- اشکال در صحه سلب و عدم آن ۱۰۰
- در اطراد و عدم آن و اشکال در آن ۱۰۱
- امر هشتم: احوالات پنجگانه برای لفظ ۱۰۳
- امر نهم: در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن ۱۰۴
- اشاره ۱۰۴
- در اشکالات بر وضع معاطاتی ۱۰۵
- در معنای تعیینی و تعینی و معاطاتی ۱۰۶

- در ثبوت حقیقت شرعیه و اشکال در آن ۱۰۷
- در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه ۱۰۸
- در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه ۱۰۹
- اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه ۱۰۹
- بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس ۱۱۱
- تعارض استصحابین با مثبتیت آن ۱۱۲
- امر دهم: صحیح و اعم ۱۱۳
- اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم ۱۱۳
- تصویر نزاع بنا بر قول عدم حقیقت شرعیه ۱۱۴
- تصویر نزاع قول باقلانی ۱۱۵
- اتحاد معنای صحیح نزد تمام علماء ۱۱۶
- صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند ۱۱۷
- لازم است قدر جامع برای دو قولین ۱۱۸
- اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط ۱۱۹
- عدم جریان براءت بنا بر جامع بسیط ۱۲۰
- در اشکالات بر جامع بسیط ۱۲۰
- در قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد بر جامع صحیحی ۱۲۲
- جامع اول اعمیها و رد آن ۱۲۳
- اشاره ۱۲۳
- اشکالات وارده بر جامع اول اعمیها ۱۲۳
- جامع دوم اعمیها و رد آن ۱۲۴
- جامع سوم اعمیها که موضوع له آن وضع اعلام شخصیه است ۱۲۶
- جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است ۱۲۷
- اشاره ۱۲۷
- در آنکه خصوصیات در صلاه معتبر است بخلاف معاجین ۱۲۸
- جامع پنجم اعمیها که موضوع له نظیر اوزان و مقادیر است ۱۲۹

- تحقیق در جامع اعمی و حق در آن ۱۳۰
- در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است ۱۳۱
- جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی ۱۳۲
- جواز تمسک باطلاق مقامی حتی بنا بر صحیحی ۱۳۳
- جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد ۱۳۴
- در آنکه اوامر روی صحیح موضوعات است و لو اعمی باشیم ۱۳۵
- جواب دو اشکال بر اعمیهها و انحلال علم اجمالی ۱۳۶
- ثمره بین صحیحی و اعمی و اشکال در آن ۱۳۷
- ادله صحیحیهها و رد آنها ۱۳۷
- دلیل اول صحیحیهها تبادر ۱۳۷
- دلیل دوم صحیحیهها صحت سلب لفظ از نوع فاسد آن ۱۳۸
- دلیل سوم صحیحیهها اخبار و آثار صحیح از آنها است ۱۳۸
- اشاره ۱۳۸
- جواب ادله صحیحیهها و مورد اصالة الحقیقه ۱۴۰
- دلیل چهارم صحیحیهها و رد آن ۱۴۰
- ادله اعمیهها از تبادر و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره ۱۴۱
- دلیل بر اعمیهها روایه بنی الاسلام علی الخمس ۱۴۲
- تمسک اعمیهها باخبار و رد آن ۱۴۴
- امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمی شود ۱۴۶
- در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود ۱۴۷
- در صحیح و اعم اسامی معاملات است ۱۴۸
- اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات ۱۴۹
- در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس ۱۵۰
- وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود ۱۵۲
- شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود ۱۵۳
- موضوع مرکب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد ۱۵۳

دخیل بودن اجزاء و شرایط در صدق موضوع	۱۵۵
استحباب بعضی اشیاء در واجب یا در مستحب	۱۵۶
در خصوصاتی که دخیل در موضوع صحیحی است	۱۵۶
امر یازدهم: در اشتراک است و تعیین موضوع آن	۱۵۸
اشاره	۱۵۸
در بیان امکان اشتراک لفظی است	۱۶۰
در عدم تناهی الفاظ و معانی	۱۶۱
امر دوازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنی	۱۶۲
اشاره	۱۶۲
وجه امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنی	۱۶۴
رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اکثر از معنی	۱۶۵
در حقیقت و مجاز تشبیه و جمع است	۱۶۶
اشکال هفت یا هفتاد معانی بر قرآن و رد آن	۱۶۸
اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان	۱۷۰
ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی	۱۷۱
امر سیزدهم: بحث در مشتق است	۱۷۳
اشاره	۱۷۳
انواع اتحاد مشتق با ذات	۱۷۴
عموم نزاع در مشتق و لو جامد یا عرضی باشد	۱۷۶
اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا	۱۷۷
فائده بحث مشتق در زوجه کبیره و صغیره	۱۷۸
در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است	۱۷۹
خروج افعال و مصادر از بحث مشتق	۱۸۱
دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین	۱۸۲
در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له	۱۸۶
قصد آلی و استقلالی در حرف و اسم از عوارض معنی است	۱۸۷

در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا	۱۹۰
مراد از حال، حال، تلبس است نه حال نطق	۱۹۲
اصل در مسئله مشتق نیست	۱۹۶
عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومی	۱۹۷
ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدأ	۲۰۰
اشکال بر صحه سلب و جواب آن	۲۰۶
ادله اعمیه از تبادر و جواب آن	۲۰۹
دلیل سوم اعمیه اخبار لا ینال عهدی الظالمین	۲۱۰
اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است	۲۱۱
لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت	۲۱۶
بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب	۲۱۷
معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق	۲۱۸
در آنکه ناطق فصل حقیقی نیست در منطق	۲۲۰
بیان وصف عنوانی بر ذات موضوع بقول شیخ و فارابی	۲۲۴
رد صاحب فصول که تمام قضایا را بضروریه برگردانیده	۲۲۵
در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است	۲۳۱
فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد	۲۳۳
رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبده	۲۳۶
ملاک حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است	۲۳۷
حمل صفات الهی بر ذات اقدس	۲۴۰
تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقیقت	۲۴۲
صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الا بی معنی است	۲۴۵
مقصد اول: در اوامر است و در آن چند فصل است	۲۴۹
فصل اول در چیزهائی است که متعلق به ماده امر است	۲۴۹
جهت اول: معانی لفظ امر	۲۴۹
اشاره	۲۴۹

اشتباه معانی ماده امر بمصدق آن	۲۵۱
جهه ثانیه: اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر	۲۵۶
جهه ثالثه: ادله حقیقت بودن ماده امر در وجوب	۲۵۸
جهه رابعه: در طلب و اراده است	۲۶۲
اشاره	۲۶۲
تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری	۲۶۳
در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا	۲۶۵
بیان اختلاف دواعی در انشاءات	۲۶۸
فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل	۲۶۹
در معنای کلام نفسی و مفاسد آن	۲۶۹
تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائیه	۲۷۰
ادله کلام نفسی اشاعره و رد آنها	۲۷۲
روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است	۲۷۵
در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها	۲۷۸
تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها	۲۸۳
تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن	۲۸۵
مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نافع قبل از آن	۲۹۰
ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی	۲۹۴
مدرك اختیاری بودن نفس اراده بر افعال	۲۹۶
رد ادله اول و دوم جبریها	۲۹۷
رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال	۲۹۹
دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن	۳۰۲
رد کسانی که می گویند ترجیح بلا مرجح محال است	۳۰۴
اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود	۳۰۵
علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان	۳۰۷
در بیان شبهه مفوضه و مفاسد آن	۳۰۹

در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند	۳۱۰
در معانی پنجگانه برای امر بین امرین	۳۱۲
ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین	۳۱۷
رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی	۳۲۲
قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن	۳۲۵
سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن	۳۲۹
وجوه عشره بر مفسد جبریها بغیر آنچه که ذکر شد	۳۳۲
در طلب و اراده است	۳۳۷
فهرست	۳۴۰
جلد ۲	۳۶۴
مشخصات کتاب	۳۶۴
ادامه مقصد اول	۳۶۴
اشاره	۳۶۵
فصل دوم: آنچه که مربوط به صیغه امر است	۳۶۷
اشاره	۳۶۷
بحث اول: معانی صیغه امر و بیان آنها	۳۶۷
اشاره	۳۶۷
دوای صیغه امر جزء معانی امر نیست و تحقیق در آن	۳۶۹
صیغه امر حقیقت در انشاء طلب و در غیره مجاز است	۳۷۰
تقسیم طلب انشائی بر هفت قسم و اختلاف آنها بر دوای می باشد	۳۷۱
بحث دوم: تحقیق در معنای انشاء و آنکه دوای جزء معنی نمی شود	۳۷۲
مبحث سوم: استعمال جمل خبریه در معنای انشاء و طلب	۳۷۵
بحث چهارم: وجوهی که گفته شده که ظهور صیغه در وجوب دارد و در آنها	۳۷۹
بحث پنجم: در وجوب تعبدی و توصلی و معنای آنها است	۳۸۰
اشاره	۳۸۰
اشکالات هشتگانه بر قصد امر در موضوع آن	۳۸۱

- تمسک باطلاق برای اثبات امر توصلی ممکن نیست ۳۹۵
- اطلاق و تقييد من باب عدم و ملکه نیست ۳۹۷
- رد ادله عامه بر تعبدی بودن تمام اوامر شرعیه ۳۹۸
- فرق بين اطلاق لفظی و اطلاق مقامی بسه وجه ۴۰۰
- شک در تعبدی بودن اوامر موجب اشتغال است عقلا ۴۰۱
- شک در اقل و اکثر مطلقا براءت است ۴۰۳
- براءت شرعیه جائی است وضع و رفع آن ممکن باشد شرعا ۴۰۵
- بحث ششم: اطلاق صیغه دال است که بر وجوب نفسی تعیینی عینی ۴۰۶
- اشاره ۴۰۶
- در بیان وجوب نفسی و وجوب تعیینی و وجوب عینی و مقابل آنها ۴۰۷
- بحث هفتم: امر عقیب حظر موجب وجوب است یا غیره و اقوال آن ۴۰۸
- بحث هشتم: صیغه امر دلالت بر مره و تکرار نیست و وجه آن ۴۱۰
- اشاره ۴۱۰
- مصدر اصل در مشتقات نیست بلکه آن صیغه مثل آنها است ۴۱۳
- مراد بمره و تکرار دفعه و دفعات است یا فرد و افراد ۴۱۵
- امتنال بعد الامتنال ممکن نیست در اوامر ۴۲۰
- در قول مصنف که امتنال بعد از امتنال را جایز می داند ۴۲۱
- بحث نهم: دلالت نداشتن صیغه امر بر فور و تراخی و در ادله آنها ۴۲۳
- اشاره ۴۲۳
- در بیان آیه مسارعت و استباق و فرق اوامر ارشادیه و غیره ۴۲۵
- مطلوب از صیغه امر وحدت مطلوب است یا تعدد ۴۲۷
- فصل سوم: باب اجزاء اوامر و بیان معنای کلمات آن ۴۲۸
- اشاره ۴۲۸
- اقتضاء در باب اجزاء بمعنی علیت است نه دلالت ۴۳۰
- اوامر ظاهریه و اضطراریه آیا علیت دارند بر سقوط امر واقعی یا نه ۴۳۱
- فرق بین مسئله اجزاء و مره و تکرار ۴۳۳

۴۳۵	اوامر واقعی و ظاهری و اضطراریه مجری از خود است عقلا
۴۳۹	اوامر اضطراریه با واقعی چهار صورت دارند در مقام ثبوت
۴۴۳	اشکال بر مصنف در تخییر اضطراری و اختیاری
۴۴۴	اوامر اضطراریه موجب سقوط تکلیف واقعی است با کشف خلاف
۴۴۵	اطلاق لفظی و مقامی و برائت موجب سقوط تکلیف واقعی است
۴۴۶	رد قول مصنف رد سقوط تکلیف واقعی باوامر اضطراریه
۴۵۰	ادله اوامر ظاهریه مجزی از واقعی است و حکومت آنها
۴۵۱	امتنال امر ظاهری مجزی از واقعی نیست نقضا و حلا
۴۵۲	حاکم و محکوم دو قسم است ظاهری و واقعی و بیان تضاد احکام
۴۵۴	اقوال ششگانه علما در اجزاء طرق و امارات از اوامر واقعی
۴۵۵	رد مجزی بودن طرق و امارات از واقع در کشف خلاف آنها
۴۵۸	اقوال سه گانه سببیت طرق و امارات در مقام اثبات
۴۶۰	حجیت طرق و امارات من باب طریقت است نه سببیت
۴۶۲	شک در طریقت و سببیت امارات سقوط تکلیف نمی کند
۴۶۵	شک در طریقت و سببیت امارات موجب قضاء نمی شود
۴۶۶	کشف خلاف در احکام شرعی بدون موضوعات مجزی نیست مطلقا
۴۶۷	قطع بحکمی یا به موضوعی با کشف خلاف آن مجزی نیست مطلقا
۴۶۸	تبدل رأی مجتهد بقطعی در حکم یا موضوع مجزی نیست
۴۶۹	فرق بین عمل مجتهد و مقلد در کشف قطعی خطاء نیست
۴۷۲	اجزاء در جهر و اخفات و قصر و اتمام و مدرکشان
۴۷۳	قول باجزاء در بعضی موارد اصول و امارات موجب تصویب نمی شود
۴۷۴	تقسیم احکام به چهار مرتبه اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی
۴۷۵	فصل مقدمه واجب
۴۷۵	اشاره
۴۷۵	بحث وجوب مقدمه واجب بحث اصولی است لا غیر
۴۷۸	بحث مقدمه واجب بحث عقلی است نه لفظی خلافا لصاحب المعالم

مراد از وجوب عقلی آنست که آیا عقل درک می کند وجوب شرعی را یا نه	۴۷۹
تقسیم مقدمه داخلیه و خارجیه و فرق بین آنها	۴۸۰
اشکال در مقدمه داخلیه و جواب از آن	۴۸۱
فرق بین هیولا و صورت و جنس و فصل	۴۸۲
مقدمه داخلیه خارج از بحث وجوب مقدمه است	۴۸۳
بیان وجه اجتماع امر و نهی و تعدد عنوان آن	۴۸۴
عنوان مقدمیت جهت تعلیلی است نه جهت تقییدی	۴۸۵
تقسیم مقدمه خارجیه بمقتضی و شرط و عدم مانع و معد	۴۸۸
تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه و معانی هر کدام	۴۸۹
تقسیم مقدمه به مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و علم	۴۹۱
تقسیم مقدمه بمؤخره و مقدمه و اشکال در اجزاء علت	۴۹۲
مواردی که حتما باید قائل بشرط متأخر باشیم واجبات تدریجیه است	۵۰۲
تقسیم واجب بمطلق و مشروط و آنکه آنها اضافی هستند	۵۰۶
ظهور قواعد عربیه آنست که قید به هیئت برگردد نه به ماده	۵۰۸
ادله مرحوم شیخ انصاری که قید به ماده برمی گردد نه به هیئت	۵۰۹
ادله وقوع واجب مشروط و آنکه بعض احکام غیر فعلی است	۵۱۶
فائده انشاء واجب مشروط نسبت مکلفین	۵۱۷
معنای قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار	۵۲۱
اطلاق واجبه مشروط و مطلق در معنای خود حقیقت یا مجاز است	۵۳۰
تقسیم واجب بمعلق و منجز و معنای آنها	۵۳۱
اتحاد معنای واجب معلق و مشروط بر قول شیخ ره	۵۳۳
اشکال کفایه بر صاحب فصول در واجب معلق	۵۳۴
اشکال بر واجب معلق و رد آن	۵۳۵
اراده منفک می شود از مراد در تمام احکام	۵۳۸
در تعمیم واجب معلق و جاهائی که شرط متأخر لازم است	۵۴۴
ادله وجوب مقدمه قبل زمان واجب	۵۴۸

موارد شک رجوع قید به هیئت یا به ماده است	۵۵۳
ادله لزوم رجوع قید به ماده در مقام شک علی قول شیخ ره	۵۵۵
رجوع قید به ماده یا هیئت یا قید متصل است یا منفصل است	۵۶۰
تقسیم واجب بنفسی و غیری و معنای آنها	۵۶۲
غرض و فائده هر شیء بسه قسمت تقسیم می شود	۵۶۷
شک در واجب نفسی و غیری و اصل در آن	۵۶۹
متعلق انشاء امر اعتباری است نه شیء خارجی	۵۷۲
لزوم احتیاط در بعضی موارد شک در واجب نفسی و غیری	۵۷۵
مقدمه واجب ثواب و عقاب فی نفسه ندارد	۵۷۷
ثواب اعمال تفضلی است نه استحقاق در آنها	۵۷۸
نقض از اشکال طهارات ثلث بدو وجه آنها	۵۸۵
عبادی شدن طهارات بدو واجب و جواب آنها	۵۸۸
عبادی شدن طهارات بقصد توصل به ذی المقدمه و لو بدون امر باشد	۵۹۰
رد کسانی که عنوان مقدمیت را لازم در امتثال می دانند	۵۹۱
فرق بین قول مصنف بوجوب مقدمه مطلقا و قول شیخ	۵۹۶
طرق وارد شدن در زمین غصبی و واجب و حرام آنها	۵۹۷
رد قول صاحب فصول بوجوب مقدمه موصله	۶۰۱
بیان غرضی هر شیء و غرض از وجوب مقدمه واجب	۶۰۲
رد قول مصنف که اراده اختیاری نیست و اقوال در آن	۶۰۵
سقوط تکلیف به یکی از سه چیز می شود	۶۰۶
اشکال دور و تسلسل در مقدمه موصله و رد آنها	۶۰۸
دو غرض در وجوب مقدمه می باشد	۶۰۹
بیان ادله صاحب فصول بر مقدمه موصله	۶۱۰
غرض از وجوب مقدمه علی قول مصنف و صاحب فصول	۶۱۳
رد مصنف ادله صاحب فصول را در مقدمه موصله	۶۱۴
عنوان موصلیت مقدمه را دو نوع نمی کند	۶۱۶

بیان اشکالات ششگانه بر صاحب فصول	۶۱۹
فرق بین جهت تعلیلیه و تقییدیه در مقدمه	۶۲۱
ثمره وجوب مقدمه موصله و غیر موصله در فقه	۶۲۴
اشکال مرحوم شیخ بر ثمره بحث و رد آن	۶۲۵
ملازمات شیء و مقارنات آن حکم آن شیء را ندارند	۶۲۷
تقسیم واجب به اصلی و تبعی و آثار آنها	۶۲۸
معنای واجب اصلی و تبعی در مقام ثبوت و اثبات	۶۳۲
ثمره بین وجوب مقدمه واجب و عدم وجوب آن	۶۳۳
جایز بودن اخذ اجرت در واجبات توصلیه	۶۳۶
رد اشکال گرفتن اجرت در واجبات تعبیه	۶۳۷
ثمره مقدمه واجب اجتماع امر و نهی است و رد آن	۶۳۹
رد مصنف که با عنوان تعلیلی مقدمه اجتماع امر و نهی نیست	۶۴۰
تاسیس اصل در وجوب مقدمه و برائت دو وجوب آن	۶۴۲
ادله وجوب مقدمه شرعا و رد آنکه وجوب ارشادی است	۶۴۶
بیان آنکه اوامر در اجزاء و شرائط ارشادی است نه مولوی	۶۴۸
رد ادله وجوب مقدمه در سبب و شرط شرعی و غیره	۶۴۹
رد وجوب شرعی مقدمه و لزوم دور در آن	۶۵۴
مقدمه مستحب، مستحب است بدون مقدمه حرام و مکروه	۶۵۵
امر به شیء اقتضاء نهی از ضد می کند یا نه و معنای اجزاء آن	۶۵۸
بیان مقدمه بودن ترک احد الضدین بر دیگری	۶۶۰
سه دلیل بر آنکه ترک یکی از ضدین مقدمه بر دیگری نیست	۶۶۱
رد دور در مقدمه بودن ترک احد ضدین بر دیگری از محقق خوانساری	۶۶۲
اجتماع دو مقتضی بر ایجاد ضدین ممکن نیست از یک نفر	۶۶۳
در معنای تمانع ضدین و معنای عدم مانع از اجزاء علت	۶۶۷
ترک احد ضدین یا وجود آن مقدمه بر دیگری نیست	۶۶۹
امر به شیء نهی از ضد عام نمی کند بمطلق دلالات	۶۷۳

۶۷۳ اشاره

۶۷۴ ثمره بحث امر به شیء نهی از ضد می کند یا نه

۶۷۵ کفایه رجحان فعل در عبادت بدون امر بان

۶۷۷ بیان ترتب دو امر بضدین با شرط متاخر

۶۷۸ جواب رد مصنف از ترتب به چهار دلیل نقضا و حلا

۶۸۰ امر ترتبی موجب طلب ضدین که محال است می باشد و جواب آن

۶۸۶ جواب امر ترتبی که در عرفیات است بدو وجه از مصنف

۶۸۷ اشکال مصنف در امر ترتبی بدو عقاب و جواب آن

۶۸۹ دو امر بضدین بدون ترتب در مثل صلاه و ازاله و رد اشکال آن

۶۹۱ بنا بر امکان امر ترتبی لازم است در مقام بوقوع آن

۶۹۲ تنبیهات ترتب و فرق بین باب تعارض و تزاحم و احکام آنها

۶۹۷ امر آمر با علم بانتفاء شرط جایز است یا نه

۶۹۹ احکام شرعیه که فعلیت پیدا نکرده تا ظهور امام عصر (عج)

۷۰۶ نسخ وجوب موجب حکمی از احکام می شود یا نه

۷۰۹ در وجوب تخییری و مقام ثبوت آن به چهار قسم

۷۱۲ رد مصنف که جامع ذاتی مأمور به است در وجوب تخییری

۷۱۷ تخییر بین اقل و اکثر استقلالی ممکن نیست

۷۱۸ در واجب کفائی و تحقیق آن

۷۱۹ زمانی که در واجب می باشد چند قسم است

۷۲۱ قضاء تابع اداء نیست مگر بعضی موارد

۷۲۳ امر بامر آمر است یا نه و اقسام سه گانه آن

۷۲۴ امر به شیء ثانیاً تأکید است یا تأسیس

۷۲۶ فهرست

۷۵۳ جلد ۳

۷۵۳ مشخصات کتاب

۷۵۳ ادامه مقصد دوم

۷۵۴	 اشاره
۷۵۶	 در صیغه و مادهٔ نهی و آنچه که در آن معتبر است
۷۵۷	 در آنکه متعلق نهی فعل است نه ترک فعل
۷۶۰	 متعلق نهی سه قسم تصویر می شود
۷۶۱	 در جواز اجتماع امر و نهی و اقوال در آن
۷۶۲	 فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادات
۷۶۲	 اشاره
۷۶۴	 رد قول مرحوم صاحب فصول در مقام
۷۶۶	 فرق بین تمام مسائل و علوم غرض است لا غیر
۷۶۷	 بحث اجتماع امر و نهی بحث اصولی است نه غیره
۷۶۹	 رد بعض اعلام در اجتماع امر و نهی
۷۷۰	 بحث اجتماع عقلی است نه لفظی و نه عرفی
۷۷۱	 بحث اجتماع تمام اقسام حرام و واجب را می گیرد
۷۷۳	 بحث اجتماع مندوحه لازم ندارد چون بحث عقلی است
۷۷۴	 بحث اجتماع مبتنی بر متعلق احکام طبایع و یا افراد باشد نیست
۷۷۷	 حق آنست که اگر متعلق احکام افراد باشد اجتماع ممکن نیست
۷۷۸	 باب اجتماع باب تراحم است نه باب تعارض
۷۷۹	 خصوصیات باب تعارض و تراحم و فرق بین آنها
۷۸۱	 بیان اثبات باب تعارض و تراحم و فرق بین آنها
۷۸۴	 سقوط امر بمجمع امر و نهی بناء علی جواز اجتماع
۷۸۵	 صحیح بودن عمل جاهل قاصر بدون مقصر در مقام
۷۸۶	 احکام شرعیه تابع علم بمصالح و مفاسد است یا نه
۷۸۸	 مدرک صحت عمل جاهل قاصر و امر شرعی آن
۷۹۰	 حق آنست که تعارض و تراحم احکام در حکم فعلی است
۷۹۲	 مقدماتی که مصنف بیان می کند برای امتناع اجتماع
۷۹۳	 بیان مراتب اربعه احکام اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی

۷۹۶	احکام شرعیه روی معنونات خارجیّه است نه عنوانات
۷۹۷	تعدد عناوین مختلفه موجب تعدد معنون خارجی نمی شود
۷۹۸	رد مصنف در عناوین مختلفه خارجیّه در واحد شخصی
۷۹۹	باب اجتماع توقف بر اصاله الوجود یا ماهیت ندارد
۸۰۲	فرق بین جنس و فصل و هیولا و صورت در خارج
۸۰۳	مدرک امتناعیها که واحد شخصی مورد امر و نهی نمی شود
۸۰۶	رد دلیل مجوزین اجتماع امر و نهی در واحد شخصی
۸۰۷	رد قول مرحوم صاحب قوانین که فرد مقدمه طبیعت است
۸۰۸	ادله مجوزین اجتماع امر و نهی مثل عبادات مکروه
۸۰۸	اشاره
۸۱۰	جواب نقضی و حلی از مجوزین اجتماع
۸۱۱	عبادات مکروه سه قسمت می شود
۸۱۱	اشاره
۸۱۶	مکروه بودن صلاه در حمام و کونها اقل ثوابا
۸۱۸	عباداتی که ثواب آنها مختلف است مکروه به نسبت دیگری نیست
۸۲۱	هر عبادت مکروه اقل ثوابا نیست
۸۲۴	ادله مجوزین اجتماع امر و نهی عرفا و رد آنها
۸۲۶	رد کسانی که قائل بتفصیل در باب اجتماع امر و نهی شده اند
۸۲۷	اضطرار در زمین غضبی آیا امر و نهی دارد یا نه
۸۲۹	خروج از دار غضبی بسوء اختیار نه امر شرعی دارد نه نهی
۸۳۰	جواب مرحوم صاحب فصول از وجوب شرعی خروج
۸۳۱	دو دلیل مرحوم شیخ بر وجوب شرعی خروج و رد آنها
۸۳۴	خروج از دار غضبی مثل شرب خمر برای نجات است
۸۳۶	خروج در جائی امر شرعی دارد که بسوء اختیار نباشد و منحصر باشد
۸۳۷	بیان آنکه تکالیف شرعیه مع الواسطه مقدور است
۸۴۱	رد قول شیخ که خروج وجوب شرعی دارد من باب مقدمه

۸۴۳	رد قول صاحب فصول که خروج مأمور به شرعی با معصیت است
۸۴۵	رد قول به آنکه خروج از دار غصبی مأمور و منهی عنه است شرعا
۸۴۷	رد قول کسانی که استدلال نموده به قاعده الامتناع بالاختیار
۸۵۰	صحت صلاه در دار غصبی بنا بر جواز اجتماع و عدم آن
۸۵۲	خصوصیات تعارض دلیلین و تراحم آنها
۸۵۴	صحت صلاه جاهل یا ناسی در دار غصبی بنا بر امتناع
۸۵۶	موارد ترجیح نهی بر امر و رد آنها
۸۶۰	رد صاحب قوانین در آنکه ترک واجب مفسده دارد
۸۶۲	ترک هر حرامی مقدم بر هر فعل واجب نیست
۸۶۴	رد استقراء آنکه نهی مقدم است بر فعل امر
۸۶۵	مدرك ایام استظهار حائض که واجب است ترک صلاه کند
۸۶۶	وجه وضوء به انائین مشتههین و روایت وارده در آن
۸۶۸	تعدد اضافات مثل تعدد عنوان و جهت می باشد در اجتماع
۸۶۹	باب نهی از شیء موجب فساد است یا نه
۸۷۰	این بحث عقلی است و شامل تمام انواع نهی می شود
۸۷۴	تقسیم عبادت بذاتی و غیر ذاتی و اشکال در آن
۸۷۷	محل بحث چیزهائی است که قابل صحت و فساد باشد
۸۸۱	اختلاف معنای صحت نذر فقیه و متکلم
۸۸۳	صحت و فساد جعل شرعی دادند در عبادات و معاملات یا نه؟
۸۸۵	متعلق در عبادات پنج قسم تصویر می شود
۸۹۰	مدرك در عبادات که موجب فساد است
۸۹۴	مدرك نهی در معاملات که موجب فساد نیست
۸۹۵	نهی از ثمن یا مئمن موجب فساد معامله است
۸۹۸	در روایتی که تمسک شده که نهی موجب فساد معامله است
۸۹۹	قول ابی حنیفه که نهی دلالت بر صحت معامله می کند
۹۰۰	مقصد سوم در مفاهیم و اقسام آن است

اشاره	۹۰۰
اثبات مفهوم شرط و غیره یا بوضع و یا به قرینه عامه است	۹۰۳
قضیه شرطیه با چهار شرط مفهوم دارد و بدون آنها ندارد	۹۰۵
رد تمسک باطلاق شرط برای مفهوم آن	۹۰۷
معنای حرف شرط جزئی است اطلاق و تقیید ندارد	۹۱۱
اطلاق معنای شرط با اطلاق معنای ماده آن دو سنخ است	۹۱۴
رد مدرک مرحوم سید مرتضی که شرط مفهوم ندارد	۹۱۷
رد مدرک اول و دوم کسانی که می گویند شرط مفهوم ندارد	۹۲۰
مراد از مفهوم انتفاء سنخ حکم است نه شخص حکم	۹۲۱
رد قول مرحوم شهید ثانی در مفهوم وصایا و اوقاف و نذور	۹۲۳
بیان تعدد شرط به چهار قسم تصرف و توجیه می شود	۹۲۹
بیان قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد و رد آن	۹۳۱
بیان لزوم تصرف یا در شرط و یا در جزء در تعدد شرط	۹۳۲
اسباب شرعیه آیا معرفاتند و یا مؤثرات	۹۴۱
رد قول مرحوم فخر المحققین در اسباب شرعیه و غیره	۹۴۲
رد قول مرحوم ابن ادریس و حلی در اختلاف شرط و اتحاد آن	۹۴۳
وصف مفهوم ندارد و رد ادله آنها	۹۴۶
رد قول مرحوم شیخ بهائی که وصف مفهوم دارد	۹۴۸
وصف و موصوف یکی از نسبت اربعه را دارند	۹۴۹
غایت حکم یا موضوع دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟	۹۵۲
آیا غایت داخل در مغتیا است یا نه	۹۵۴
استثناء دال بر مفهوم است و جواب ابی حنیفه از آن	۹۵۵
کلمه توحید دال بر مفهوم است و رد اشکالات آن	۹۵۷
از کلمات دال بر مفهوم کلمه انما و بل است	۹۵۹
عدد و لقب دلالت بر مفهوم ندارد	۹۶۳
المقصد الرابع فی العام و الخاص	۹۶۵

- اشاره ----- ۹۶۵
- در اقسام سه گانه عام استغراقی و مجموعه و بدلی است ----- ۹۶۷
- عامی که تخصیص خورده حجت است و رد مانعین ----- ۹۷۴
- الفاظ سه دلالت دارند تصویری و تصدیقیه جدیه و غیر جدیه ----- ۹۷۶
- خاص منفصل مجمل سرایت بعام نمی کند اجمال آن ----- ۹۸۰
- تمسک بعام در شبهه مصداقیه جایز نیست و رد مجوزین ----- ۹۸۳
- تمسک بعام در شبهه مصداقیه لبی جایز است ----- ۹۸۵
- بیان استصحاب عدم ازلی مثل عدم قرشی و اثبات فرد عام ----- ۹۹۰
- اشکال بر استصحاب عدم ازلی و جواب آن ----- ۹۹۱
- تمسک بعام در صحت نذر احرام قبل المیقات و جواب آن ----- ۹۹۳
- بر سه طریق روزه نذر در سفر و احرام قبل از میقات صحیح است ----- ۹۹۵
- تمسک بعام قبل از فحص مخصص جایز نیست ----- ۹۹۹
- مقدار فحص از مخصص و اختلاف آن بحسب مدرک ----- ۱۰۰۰
- خطابات شفاهیه آیا شامل غائبین می شود یا نه ----- ۱۰۰۴
- ادوات نداء و استفهام و تمنی و غیره وضع شدن برای طلب ایقاعی ----- ۱۰۰۸
- در قرائتی که دال است بر عمومات خطابات کتاب و اخبار ----- ۱۰۱۰
- ثمره عموم خطابات شفاهیه بر معدومین و رد آن ----- ۱۰۱۴
- اشاره ----- ۱۰۱۴
- ثمره اول عموم خطابات ----- ۱۰۱۴
- ثمره دوم عموم خطابات و رد آن و وجه اشتراک معدومین با موجودین ----- ۱۰۱۵
- ضمیری که عقب عام می آید آیا تخصیص می دهد آن را یا نه ----- ۱۰۱۹
- تخصیص عام بمفهوم مخالف و انواع مفهوم ----- ۱۰۲۳
- تعارض عام و خاص از جهت وضع و اطلاق ----- ۱۰۲۶
- استثناء عقب جملات به اخیره برمی گردد یا بتمام آنها ----- ۱۰۲۷
- استثناء و مستثنی منه یا متعدد است یا متحد ----- ۱۰۲۸
- تخصیص کتاب بخبر واحد و ادله آن ----- ۱۰۳۰

رد چهار دلیل بر آنکه جائز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد	۱۰۳۳
عام و خاصی که مختلفند ممکن است عام ناسخ باشد یا بالعکس	۱۰۳۵
معنای نسخ در احکام شرعیه و شرط نسخ	۱۰۳۹
رد ادله مانعین نسخ در احکام شرعیه	۱۰۴۱
معنای نسخ در تشریعیات و در تکوینیات	۱۰۴۲
اخبار قضاء و قدر و بداء و سه قسمت آنها	۱۰۴۴
ثمره بین تخصیص و نسخ در عام و خاص	۱۰۴۸
المقصد الخامس فی المطلق و المقید و المجمل و المبین	۱۰۴۹
اشاره	۱۰۴۹
در موضوع له اجناس و یکی از اعتبارات اربعه در آنها	۱۰۵۱
در مفرد معرف بالف و لام و هشت معنی بر آن	۱۰۵۳
در آنکه الف و لام مطلقا برای زینت است	۱۰۵۵
اشاره	۱۰۵۵
رد مصنف که الف و لام مطلقا برای زینت است	۱۰۵۸
اقسام چهارگانه نکره که دال است بر مطلق	۱۰۵۹
اطلاق هر کلامی احتیاج بسه مقدمه دارد	۱۰۶۳
رد مصنف در مقدمه قدر متیقن تخاطب	۱۰۶۵
لفظ مطلق ممکن است از جهتی مجمل باشد	۱۰۷۱
مطلق و مقید یا متنافیین و یا متوافقین می باشد	۱۰۷۲
در مستحبات حمل مطلق بر مقید نمی شود	۱۰۷۵
حمل مطلق و مقید فرقی نیست بین اینکه مثبت باشند یا منفی	۱۰۷۷
حمل مطلق بر مقید فرقی نیست بین حکم تکلیفی یا حکم وضعی	۱۰۷۸
مقدمات حکمت بعضی اوقات اقتضاء عموم بدلی دارد یا استیعابی	۱۰۷۹
فصل در مجمل و مبین و معنای آنها	۱۰۸۱
اشاره	۱۰۸۱
مجمل و مبین امور اضافی می باشند و اشکال در آن	۱۰۸۲

عنوان مدارک کتاب	۱۰۸۴
اشاره	۱۰۸۴
تالیفات مؤلف که چاپ شده	۱۰۸۵
فهرست مطالب	۱۰۸۶
جلد ۴	۱۰۹۹
مشخصات کتاب	۱۰۹۹
اشاره	۱۰۹۹
در خطبه کتاب و اول آن	۱۱۰۲
مقصد ششم در بیان امارات معتبره شرعا یا عقلا که حجت است بین مولی و عبد	۱۱۰۳
اشاره	۱۱۰۳
مختصر مقدمات چهارگانه انسداد	۱۱۰۵
اشکالات وارده بر مرحوم شیخ در تقسیم قطع و ظن و شک	۱۱۰۷
در اشکالات بر مرحوم شیخ و تحقیق در تقسیم ایشان	۱۱۰۹
در بعض احکام قطع	۱۱۱۱
امر اول در لزوم متابعت قطع است که آیا لزوم عقلی یا بناء عقلاء یا فطری است	۱۱۱۱
اشاره	۱۱۱۱
حجیت قطع ذاتی است نه جعل تکوینی و نه تشریعی دارد	۱۱۱۴
منع از قطع یا موجب اجتماع ضدین است حقیقتا و یا اعتقادا	۱۱۱۵
امر دوم اقوال ششگانه در تجری و عقاب آن	۱۱۱۸
اشاره	۱۱۱۸
مدرك آنکه متجری عقاب دارد بدون فعل آن	۱۱۲۰
فعل متجری به که مقطوع باشد غیر اختیاری مکلف است	۱۱۲۴
اقوال ثلاثه در حسن و قبح اشیاء و حق در آن	۱۱۲۶
جمع بین اخبار حرمت فعل تجری و حق در آن	۱۱۳۰
اشکال بر عقاب تجری جواب عقاب بر قصد و عزم تجری است نه بر فعل	۱۱۳۱
اطاعه و عصیان برگشت بذاتی است و الذاتی لا یعلل	۱۱۳۳

- جواب روايه الشقى شقى فى بطن أمة به روايت ديگر كه مفسر آن مى باشد ----- ۱۱۳۷
- مدرک حرمت فعل تجرى از مرحوم سبزواری و جواب آن ۱۱۴۲
- رد قول صاحب فصول كه تجرى با احكام واقعیه متزاحم مى شود ----- ۱۱۴۵
- اقسام ششگانه تجرى كه از قول مرحوم شيخ انصارى نقل شده ۱۱۴۶
- امر سوم قطع به تكليف چه به خطا برود يا ثواب عقلا استحقاق مدح و ثواب يا ذم و عقاب است ۱۱۴۷
- اشاره ۱۱۴۷
- اشكال بر مصنف كه قطع موضوعى طريقى ممكن نيست ۱۱۵۲
- طرق و امارات جاى قطع طريقى واقع مى شوند بلا اشكال ----- ۱۱۵۳
- مدرک آنكه قطع موضوعى جاى طرق و امارات واقع نمى شود بمجرد حجيت ----- ۱۱۵۴
- رد مدارك كسانى كه قائلند كه قطع موضوعى جاى طرق و امارات واقع مى شود ----- ۱۱۵۶
- مدرک واقع شدن قطع موضوعى جاى امارات به يك تنزيل ----- ۱۱۵۹
- اصول عمليه آيا جاى قطع واقع مى شوند چه قطع موضوعى يا طريقى ----- ۱۱۶۲
- امر چهارم: مواردى كه ممكن است قطع در متعلق خودش گرفته شود ۱۱۶۹
- اشاره ۱۱۶۹
- گرفتن ظن در حكم يا در موضوع شرعى مثل قطع سى و دو قسم است ۱۱۷۱
- مواردى كه ممكن است ظن گرفته شود در متعلق خود ----- ۱۱۷۳
- امر پنجم: امثال مأمور به آيا لازم دارد امثال قلبى را يا نه ----- ۱۱۷۷
- اشاره ۱۱۷۷
- وجوهى كه گفته شد در عدم جريان اصول در اطراف علم اجمالى ----- ۱۱۸۴
- امر ششم: در قطع قطاع و اقسام آن و مدرک حجيت آن مى باشد ----- ۱۱۸۵
- اشاره ۱۱۸۵
- مدرک اخباريين كه قطع از غير كتاب و سنت حجت نيست ----- ۱۱۸۹
- نقل مقدمات مرحوم محدث امينى در منطق و غيره ----- ۱۱۹۳
- احكام عقليه كه موجب حكم شرعى مى شود سه قسم است ----- ۱۱۹۵
- امر هفتم: علم اجمالى آيا علت تامه است براى تكليف يا نه و مدرک آن ۱۱۹۹
- اشاره ۱۱۹۹

- جریان اصول در اطراف علم اجمالی موجب مناقضه صدر و ذیل است - - - - - ۱۲۰۵
- امتنال تکلیف بعلم اجمالی در توصیلات و عبادیات - - - - - ۱۲۰۸
- وجوهی که گفته شده که امتثال اجمالی کافی نیست - - - - - ۱۲۱۱
- اشکال در عمل باحتیاط و تارک تقلید و اجتهاد است - - - - - ۱۲۱۶
- در اعتبار بعضی امارات ظنیه - - - - - ۱۲۱۸
- اشاره - - - - - ۱۲۱۸
- در امکان تعبد به اماره غیر علمیه شرعا و اقسام امکان آن - - - - - ۱۲۲۱
- لوازمات تعبد بظن از اجتماع مثلین یا ضدین و جمع بین مصلحت و مفسده - - - - - ۱۲۲۵
- در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و آنکه حکم ظاهری طریقی است - - - - - ۱۲۳۱
- دفع اشکال بر جریان اصول در احکام واقعیه - - - - - ۱۲۳۵
- وجوه جمعی که شده بین حکم ظاهری و واقعی از مرحوم شیخ و غیره - - - - - ۱۲۴۰
- وجوه جمعی که از مصنف شده در حکم ظاهری و واقعی و رد آنها - - - - - ۱۲۴۲
- تحقیق در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حق در آن - - - - - ۱۲۴۴
- شک در حجیت ظن تعبدی عدم آثار حجیت است بر آن - - - - - ۱۲۴۶
- دفع اشکال مصنف بر مرحوم شیخ و حق در آن - - - - - ۱۲۴۹
- در حجیت ظواهر - - - - - ۱۲۵۲
- ظنونی که از ظهور الفاظ پیدا می شود حجیت عقلانی دارد - - - - - ۱۲۵۲
- حجیت ظن لفظ نوعی است و ظن شخصی بوجود یا عدم شرط آن نیست - - - - - ۱۲۵۴
- رد مرحوم صاحب قوانین در ظهورات و ادله آن - - - - - ۱۲۵۵
- ادله اخباریین که ظهورات الفاظ قرآن حجت نیست - - - - - ۱۲۵۹
- اخباری که دال است بر جوع بقرآن در احکام شرعیه - - - - - ۱۲۶۳
- دلیل هفتم اخباریین بتحریف قرآن و جواب آن - - - - - ۱۲۶۹
- ادله بر عدم تحریف قرآن و حق در آن - - - - - ۱۲۷۱
- اختلاف در قرائت و عدم حجیت قول قراء - - - - - ۱۲۷۴
- قرائت در صلاه لازم نیست به یکی از قراء باشد - - - - - ۱۲۷۷
- مدرك اصالة الظهور در کلام متکلم و حجیت آن - - - - - ۱۲۷۹

مدرک حجیت قول لغوی و رد آن	۱۲۸۳
اجماع منقول	۱۲۹۰
در حجیت اجماع منقول و اقسام آن می باشد	۱۲۹۰
اقسام اجماع منقول دخولی و لطفی و حدسی و غیره	۱۲۹۱
از اجماع منقول تشرف خدمت امام عصر عجل الله فرجه است.	۱۲۹۴
حجیت اجماع منقول در سبب و مسبب اگر حسی باشد	۱۲۹۶
در قاعده لطف در حجیت اجماع مرحوم شیخ	۱۳۰۲
در تعارض اجماعات منقوله در سبب و مسبب	۱۳۰۶
در حجیت شهرت	۱۳۱۰
در حجیت شهرت و اقسام روایتی و عملی و فتوائی آن	۱۳۱۰
در مدارک حجیت شهرت فتوائی	۱۳۱۲
در حجیت خبر واحد	۱۳۱۴
در حجیت خبر واحد و آنکه اهم مسائل اصولیه است	۱۳۱۴
ادله کسانی که قائل بعدم حجیت خبر واحد می باشند	۱۳۱۸
رد ادله بر عدم حجیت خبر واحد از کتاب و سنت و غیره	۱۳۲۱
اثبات حجیت خبر واحد به ادله اربعه	۱۳۲۶
اشکالات آیه نبأ بر حجیت خبر واحد و رد آنها	۱۳۲۸
اثبات حجیت اقسام اربعه خبر واحد به آیه نبأ	۱۳۳۷
بیان آیه نفر بر حجیت خبر واحد و اشکالات آن	۱۳۳۸
آیه کتمان و آیه سؤال بر حجیت خبر واحد و اشکالات آنها	۱۳۴۴
تمسک به چهار دسته اخبار بر حجیت خبر واحد	۱۳۵۰
اشکال بر حجیت اخبار آحاد بر خبر واحد و رد آن اشکال	۱۳۵۳
تمسک باجماع بر حجیت خبر واحد و تقریر آن بسه وجه	۱۳۵۴
تمسک به سیره عقلاء بر حجیت خبر واحد و عمده بودن آن از ادله	۱۳۵۷
اشکال دور تمسک به سیره و رد آن به وجوهی	۱۳۵۹
تمسک بوجه ثلاثه عقلیه بر حجیت خبر واحد و رد آنها	۱۳۶۲

۱۳۷۲	 وجوه اربعه که آورده شده برای حجیت مطلق ظن
۱۳۸۱	 در مقدمات پنجگانه انسداد بر حجیت مطلق ظن
۱۳۸۱	 اشاره
۱۳۸۴	 اشکال در مقدمات انسداد و تمام نبودن آنها
۱۳۹۸	 نتیجه مقدمات انسداد ظن بواقع حجت است یا مطلقا
۱۴۱۲	 جواب از صاحب حاشیه که ظن بطریق فقط حجت است
۱۴۱۸	 سه وجهی که گفته شده فرق اوامر مولویه و ارشادیه
۱۴۱۹	 نتیجه مقدمات انسداد بنا بر کشف یا حکومت
۱۴۲۸	 ظن قیاسی از ظن انسدادی خارج است و مدرک آن
۱۴۳۶	 جوابهای مرحوم شیخ از ظن قیاسی و رد آنها
۱۴۳۹	 در ظن مانع و ممنوع و تحقیق در آن
۱۴۴۴	 اسقاط تکلیف بدلیل علم یا علمی می شود نه بظن انسدادی
۱۴۴۵	 در اصول دین علم لازم است و ظن کافی نیست
۱۴۴۵	 اشاره
۱۴۴۸	 وجوب معرفه الله برای اداء شکر منعم و دفع ضرر است
۱۴۵۰	 علم اجمالی در اصول دین کافی است
۱۴۵۱	 استدلال بر آیات و اخبار بر لزوم علم تفصیلی در اصول دین و رد آنها
۱۴۵۶	 احکام جاهل قاصر و مقصر در اصول دین و وجود قاصر در آن
۱۴۶۱	 ظنی که حجت نیست آیا جابر یا ضعف روایت دلالتا یا سنداً می شود
۱۴۶۳	 عمل قدماء اصحاب جابر ضعف روایت است و بالعکس
۱۴۶۹	 فهرست جلد چهارم شرح کفایه
۱۴۹۴	 جلد ۵
۱۴۹۴	 مشخصات کتاب
۱۴۹۴	 اشاره
۱۴۹۶	 مقدمه
۱۴۹۷	 مقصد هفتم اصول عملیه

۱۴۹۷	 اشاره
۱۴۹۷	 فصل در اصلت براءت
۱۴۹۷	 اشاره
۱۴۹۸	 فرق بين ورود و حكومت و تخصص و تخصيص در امارات
۱۵۰۴	 در وجوب شيء و حرمت آن در فقدان نص يا تعارض يا اجمال آن
۱۵۰۵	 استدلال به ادله اربعه بر براءت و تمسك بايات كتاب و جواب آن
۱۵۰۷	 جواب مصنف كه عدم عذاب اعم از استحقاق عذاب است
۱۵۰۸	 تمسك بسته بر براءت و حديث رفع عن امتي التسعه و معنای آن
۱۵۱۰	 در اشكال آنكه مؤاخذة امر عقلى است و ممكن نيست دفع آن شرعا
۱۵۱۲	 بيان معنای ما لا يعلمون و رفع آن تشریعا
۱۵۱۸	 عموم ما لا يعلمون شامل احكام تكليفیه و وضعیه و ضمنيہ می شود
۱۵۲۳	 روايت سوم بر براءت قوله عليه السلام كل شيء لك الحلال
۱۵۲۶	 روايت چهارم الناس في سعه ما لا يعلمون بر براءت و رد اشكالات آن
۱۵۲۸	 روايت پنجم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى بر براءت
۱۵۳۳	 تمسك باجماع بر براءت و رد آن و سه وجه در بيان اجماع
۱۵۳۵	 حكم عقل به براءت و تعارض آن با قاعده دفع ضرر محتمل
۱۵۳۶	 تحقيق در تعارض ادله اربعه و دو حكم عقل و دفع آن
۱۵۳۹	 غير ضرر اخروي، لازم نيست دفع آن عقلا و شرعا
۱۵۴۰	 مصالح و مفاسد احكام شرعيه موجب منفعت و ضرر شخصي نيست
۱۵۴۳	 استصحاب به براءت تكليف قبل از بلوغ و رد اشكالات آن
۱۵۴۵	 ادله اخباريها بر وجوب احتياط آيات و اخبار و عقل
۱۵۴۶	 جواب از آياتي كه تمسك شده است بر وجوب احتياط
۱۵۴۸	 بيان سه دسته اخباري كه تمسك شده است بر وجوب احتياط
۱۵۵۰	 جواب اخباري كه آورده شده بر احتياط در شبهه تحريميه
۱۵۵۵	 تمسك بحكم عقل بر لزوم احتياط در شبهه تحريميه و جواب آن
۱۵۵۸	 سه وجه برای حجيت طرق و امارات گفته شده

بیان انحلال علم اجمالی حکمی و حقیقی از مصنف	۱۵۶۲
تمسک بحکم عقل بحظر و منع در افعال رد وجوب احتیاط	۱۵۶۴
تمسک اخباریها به قاعده دفع ضرر محتمل بر وجوب احتیاط و رد آن	۱۵۶۶
شرط جریان براءت عدم اصل موضوعی است در آن	۱۵۶۸
شک در عدم تذکیه حیوان چهار قسم می شود	۱۵۶۹
اصل موضوعی که موجب قبول تذکیه است مقدم بر اصل حکمی است	۱۵۷۵
احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد در عبادات و غیرها	۱۵۷۶
اشکال در احتیاط عبادات که امر جزمی می خواهد و جواب آن	۱۵۷۷
اوامر احتیاط حمل بر استحباب شرعی می شود و بیان آن	۱۵۸۰
عبادی بودن واجب بسه قسم می شود	۱۵۸۲
بیان اخبار من بلغه الثواب و چهار احتمال در دلالت آنها	۱۵۸۸
دو اشکال بر اخبار من بلغ رد دلالت آنها و رد آنها	۱۵۹۰
اخبار من بلغ شامل فضائل و مصائب ائمه علیهم صلوات الله نمی شود	۱۵۹۵
براءت در شبهات موضوعیه مطلقا جاری نیست	۱۵۹۶
متعلق نواهی سه قسم است و جریان براءت در امر بسیط	۱۶۰۰
احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد چه در موضوعات و چه در احکام	۱۶۰۲
فصل در اصالت تخییر	۱۶۰۴
اشاره	۱۶۰۴
رد مصنف در براءت شرعیه بدون عقلیه در احتمال وجوب یا حرمت	۱۶۰۸
دوران بین وجوب یا حرمت چهار قسم می شود	۱۶۱۰
فصل در اصالت احتیاط	۱۶۱۳
اشاره	۱۶۱۳
شک در مکلف به و دوران بین متباینین	۱۶۱۳
لازم است موافقت علم اجمالی و لو اطراف غیر محصور باشد	۱۶۱۸
اضطرار چهار قسم می شود در اطراف علم اجمالی قبل از علم و بعد از آن	۱۶۲۳
ملاقای شبهه محصوره موجب اجتناب است یا نه	۱۶۳۱

۱۶۳۳	اقسام ملاقی شبهه محصوره قبل از علم و بعد از علم
۱۶۳۴	وجوه ثلاثه در سرایت نجس بمتنجس و حق در آن
۱۶۳۹	شک در اقل و اکثر ارتباطی و آنکه در امر بسیط جاری است
۱۶۴۰	سه قول در اقل و اکثر ارتباطی و حق در آن
۱۶۴۱	بیان اشکالاتی که وارد بر مدعی است و رد آنها
۱۶۴۵	اشکال سوم بر مدعی که تحصیل غرض مولی لازم است
۱۶۴۶	واجبات شرعیه الطافا در واجبات عقلیه و بیان آنها
۱۶۴۷	جواب مرحوم شیخ از لزوم تحصیل غرض مولی بدو وجه
۱۶۴۹	جواب مصنف از مرحوم شیخ به هشت وجه در عدم لزوم قصد وجه
۱۶۵۴	رد مصنف در لزوم تحصیل غرض و آنکه شک در آن براءت است
۱۶۵۵	اشکال در براءت در اقل و اکثر و جواب آن و استصحاب آن
۱۶۵۷	براءت نقلیه بقول مصنف در اقل و اکثر ارتباطی
۱۶۵۹	رد مصنف در جریان ادله نقلیه و عقلیه در اقل و اکثر
۱۶۶۱	عدم جریان براءت در اجزاء تحلیلیه عقلیه و وجه آن
۱۶۶۵	جریان براءت در طهارات ثلاث و لو مأمور به بسیط باشد
۱۶۶۸	بیان امکان خطاب به ناسی جزء یا شرط به وجوهی
۱۶۷۰	بیان شمول حدیث لا تعداد جاهل قاصر و مقصر را
۱۶۷۲	جریان براءت در جزء و یا شرط عدمی
۱۶۷۴	اقسام چهارگانه تشریع محرم در مأمور به
۱۶۷۶	صحه استصحاب صلاه در مشکوک المانع
۱۶۸۱	تمسک به قاعده میسور و اضطرار در وجوب باقیمانده مرکب
۱۶۸۶	روایت سوم قاعده میسور و اشکال سند و دلالت آن
۱۶۸۷	در میسور بقاء موضوع عرفی می خواهد و موارد آن
۱۶۹۰	خاتمه در شرائط اصول و آنکه احتیاط حسن است مگر بعض موارد
۱۶۹۰	اشاره
۱۶۹۱	اشکال در حسن احتیاط و جواب آن

در شرائط براءت عقلیه و نقلیه و لزوم فحص در احکام	۱۶۹۳
وجوب تعلم احکام به شش وجه بیان شده	۱۷۰۱
در صحه عمل جاهل قاصر و مقصر بحديث لا تعاد	۱۷۰۴
اشکال بعض اعلام بر حدیث لا تعاد و بیان جواب آن	۱۷۰۵
وجه صحت صلاه جاهل مقصر در جهر و اخفات و قصر و اتمام	۱۷۰۷
دو شرط دیگر برای جریان براءت از بعضی و رد آنها	۱۷۱۳
بیان قاعده لا ضرر و مدرک و معنای آن	۱۷۱۶
ادله لا ضرر شامل احکام اولیه ضریبه مثل خمس و غیره نمی شود	۱۷۲۵
تعارض لا ضرر و لا حرج با یکدیگر و حق در آن	۱۷۳۰
مراد از ضرر ضرر شخصی است نه ضرر نوعی بخلاف مصنف	۱۷۳۲
رد تخصیص اکثر در قاعده و آنکه تخصص است حدود و غیره	۱۷۳۴
فصل در استصحاب و حجیت آن اثباتا و نفیا	۱۷۳۹
اشاره	۱۷۳۹
تعریف استصحاب و بحث آن اصولی است نه فقهی	۱۷۴۱
لازم است در استصحاب اتحاد موضوع و محمول هر دو	۱۷۴۵
بقاء موضوع در استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل	۱۷۴۸
استصحاب در احکام شرعیه ردا علی قول مرحوم شیخ	۱۷۵۰
بیان قاعده کلما حکم به العقل حکم به الشرع و رد آن	۱۷۵۱
بیان اداء فقهاء در حجیت استصحاب و حق در آن و رد ادله دیگر	۱۷۵۴
وجه رابع اخبار مستفیضه در حجیت استصحاب منها صحیحه زراره	۱۷۶۱
اشکال در سند و دلالت روایت و بیان رد آنها	۱۷۶۲
وجه عموم استصحاب چه شک در مقتضی باشد و چه در مانع	۱۷۷۱
سه احتمال در مقتضی مراد شیخ در عدم حجیت استصحاب آن	۱۷۷۱
رد دلیل مرحوم شیخ در عدم استصحاب در مقتضی	۱۷۷۴
چهار مورد نقض بر مرحوم شیخ در جریان استصحاب مقتضی	۱۷۷۵
متعلق نقض در استصحاب چهار صورت دارد	۱۷۷۹

بیان روایت دوم زرارہ بر استصحاب و سؤال از چند جهت	۱۷۸۳
از شش جهت در صحیحہ زرارہ سؤال شدہ و بیان آنها	۱۷۸۶
اخبار استصحاب دلالت بر قاعدہ یقین ندارد و فرق بین آنها	۱۷۸۸
طہارت بدن و لباس آیا شرط صلاہ است یا مانع است	۱۷۸۹
اشکالات واردہ بر صحیحہ دوم زرارہ و جواب آنها	۱۷۹۱
دلالت صحیحہ سوم زرارہ بر استصحاب و اشکالات و رد آنها	۱۷۹۵
روایت چہارم و پنجم بر حجیت استصحاب بدون قاعدہ یقین	۱۸۰۰
تمسک بر حجیت استصحاب بقولہ علیہ السلام کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر	۱۸۰۴
ہفت احتمال در روایت کل شیء طاهر دادہ شدہ	۱۸۰۵
اشکالات بر تمسک مصنف بہ روایت کل شیء طاهر	۱۸۱۰
کلام در جعل احکام وضعیہ است کہ جعل دارند یا نہ	۱۸۱۳
احکام وضعیہ سہ قسم اند	۱۸۱۷
اشارہ	۱۸۱۷
قسم اول احکام وضعیہ جعل شرعی ندارند	۱۸۱۸
قسم دوم احکام وضعیہ جعل شرعی بالتبع دارند	۱۸۲۳
قسم سوم احکام وضعیہ جعل استقلالی دارند شرعا	۱۸۲۶
طہارت و نجاست از احکام وضعیہ جعل شرعی دارند یا نہ	۱۸۳۴
تنبیہات استصحاب	۱۸۳۶
تنبیہ اول: لزوم شک و یقین فعلی	۱۸۳۶
تنبیہ دوم استصحاب در جایی کہ شک در بقاء شیء باشد علی تقدیر ثبوت آن شیء	۱۸۳۸
تنبیہ سوم در استصحاب کلی و جزئی و اقسام کلی	۱۸۴۴
اشارہ	۱۸۴۴
اشکالات در استصحاب قسم دوم کلی و جواب آن	۱۸۴۶
استصحاب فرد مردّد و یا مفہوم مردّد صحیح نیست	۱۸۵۳
تنبیہ چہارم در استصحاب زمان و زمانیات و دفع اشکال آنها	۱۸۵۴
اشارہ	۱۸۵۴

- ۱۸۵۹ ----- استصحاب امر تدریجی سه قسم کلی در آن جاری است
- ۱۸۶۲ ----- اشکال در قید بودن زمان در موضوع مرکب شرعی و تحقیق در آن
- ۱۸۷۰ ----- تنبیه پنجم استصحاب جاری است در احکام شرعیه مشروط و معلق
- ۱۸۷۰ ----- اشاره -----
- ۱۸۷۵ ----- استصحاب تعلیقی معارض است و جواب آن
- ۱۸۷۷ ----- تنبیه ششم در استصحاب شرایع سابقه و اشکال و رد آن می باشد
- ۱۸۷۷ ----- اشاره -----
- ۱۸۸۱ ----- در عدم جریان استصحاب عدم نسخ شرایع مطلقا و جواب آن
- ۱۸۸۵ ----- تنبیه هفتم: بیان اصول مثبت شرعی و عادی و عقلیه و عدم حجیت آنها
- ۱۸۸۵ ----- اشاره -----
- ۱۸۸۷ ----- سه احتمال در اخبار استصحاب در اصل مثبت و حق در آن
- ۱۸۸۸ ----- چهار فرق بین حجیت لوازمات امارات و عدم حجیت آنها در اصول
- ۱۸۹۳ ----- تحقیق مصنف در عدم حجیت اصل مثبت در استصحاب و امثال آن
- ۱۸۹۴ ----- حجیت اصول مثبت در موارد خفاء واسطه بنظر عرف و غیره
- ۱۹۰۰ ----- تنبیه هشتم: استصحاب کلی برای فرد مثبت نیست و اقسام محمول موضوع
- ۱۹۰۰ ----- اشاره -----
- ۱۹۰۳ ----- استصحاب جزء و شرط مثبت نیست و همچنین عدم آنها
- ۱۹۰۶ ----- تنبیه نهم اصول مثبت حجیت ندارند
- ۱۹۰۸ ----- تنبیه دهم: لازم است اثر فعلی در مستصحب باشد نه تقدیری
- ۱۹۱۰ ----- تنبیه یازدهم استصحاب در تقدم و تأخر وجود شیء و یا عدم آن می باشد
- ۱۹۱۰ ----- اشاره -----
- ۱۹۱۲ ----- استصحاب مجهول التاريخ صحیح است در جائی که اثر برای یکی از آنها باشد
- ۱۹۱۵ ----- جریان استصحاب عدم ازلی در مفاد کان ناقصه در مجهول التاريخ
- ۱۹۲۰ ----- رد مصنف که در امور وجدانیه شبهه مصداقیه نیست بدون خارجیه
- ۱۹۲۵ ----- تعارض استصحاب طهارت و نجاست در تقدم و تأخر آنها و سقوط آنها
- ۱۹۲۶ ----- تنبیه دوازدهم: استصحاب اعتقادات و احکام شرایع سابقه

۱۹۲۶	 اشاره
۱۹۲۹	 معنای نبوت و آنکه در اصول دین علم لازم است
۱۹۳۲	 اشکال در نسخ احکام شریعت موسی و مدرک بقاء احکام اسلام
۱۹۳۴	 تنبیه سیزدهم در استصحاب حکم مخصص است و یا حکم عام و اقسام آن
۱۹۳۹	 تنبیه چهاردهم استصحاب حجت است و لو ظن بخلاف باشد
۱۹۴۳	 تتمه مبحث استصحاب
۱۹۴۳	 لزوم اتحاد موضوع و محمول و حکم در استصحاب
۱۹۴۶	 موضوع استصحاب یا مفاد کان تامه و یا ناقصه و اقسام موضوع
۱۹۴۸	 موضوع استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل آن
۱۹۵۲	 تقدم امارات بر استصحاب ورود و یا حکومت جمع عرفی است
۱۹۵۵	 معنای ورود و حکومت و تخصیص و تخص و حق آن در استصحاب
۱۹۵۸	 اخبار استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع نمی شود و رد ادله آنها
۱۹۵۹	 اخبار استصحاب شامل قاعده یقین نمی شود و معنای آن قاعده
۱۹۶۰	 خاتمه در نسبت بین استصحاب و سایر اصول عملیه می باشد
۱۹۶۲	 تعارض استصحابین و مقدم بودن سببی بر مسببی از آنها
۱۹۶۶	 جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی که مخالفت علمیه نباشد
۱۹۶۹	 قاعده تجاوز و فراغ و اصله الصحه مقدمی بر استصحاب و معنای آنها
۱۹۷۲	 تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و وجه آن
۱۹۷۴	 بیان اخبار تعدد قاعده فراغ و تجاوز و مورد آنها
۱۹۷۶	 قاعده تجاوز دخول در غیر لازم است و معنای غیر
۱۹۷۷	 در قاعده اصله الصحه و معنی و چهار مدرک آن
۱۹۷۹	 بیان چهار تنبیه در قاعده اصله الصحه در جریان آن
۱۹۸۱	 تعارض استصحاب با قاعده ید و تقدم ید و مدرک آن
۱۹۸۳	 تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و مدرک آن
۱۹۸۹	 فهرست جلد پنجم شرح فارسی کفایه الاصول
۲۰۱۲	 درباره مرکز

سرشناسه: نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور: شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی / تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر: [قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری: ۵ج. نمونه

یادداشت: ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد چهارم، ۱۳۶۳

یادداشت: کتابنامه

مندرجات: ج. ۱. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده. -- ج. ۲. از اول ماده امر تا آخر اوامر. -- ج. ۳. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه. -- ج. ۴. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی. -- ج. ۵. از اول ادله براءت و اصول عملیه تا آخر استصحاب. -- ج. ۶. در مباحث تعادل و ترجیح. --

عنوان دیگر: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸: ۳۳ک ۷۰۴۲۲۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۶۰۹

ص: ۱

جلد ۱

شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی

تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

ص: ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اضاء على مطالع العقول و الالباب و انار عليها بسواطع السنه و الكتاب فاحكم الفروع باصولها فى كل باب و الصلاه و السلام على من اوتى الحكمة و فصل الخطاب و على آله الطاهرين الاطياب و لعنه الله على اعدائهم من الآن الى يوم الحساب.

فبعد اين جزء اول شرح فارسى كفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانى است بانضمام مختصرى از اقوال علمای متأخرين از صاحب كفایه چون درس كفایه الاصول در مدرسه جعفریه دولت آباد گفته می شد لذا اين شرح بقلم يکى از محصلين مدرسه است با تصحيح اينجانب محمد حسين نجفى دولت آبادى اميد است که.

اولا مرضى عند الله و حامى شرع مبین امام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف و ذخيره يوم لا ينفع مال و لا بنون باشد.

ثانيا تذکر مباحث سابقه نجف اشرف برای حقیر و تسهیل بر محصلين مخصوصا برای کسانی که سطح کفایت می خوانند امید است که مرضی آنها هم باشد و اگر اشتباه لفظی یا معنوی بنظر آنان رسید بلطف خود تصحيح و عفو نمایند امید است که خدای تعالی توفیق فرماید و شرح جلدین كفایه را کما هو حقه باتمام برسانیم و علیه التوکل و به الاعتصام.

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على محمد وآله الطاهرين ولعنه الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين و بعد فقد رتبته على مقدمه و مقاصد و خاتمه اما المقدمه ففي بيان امور الاول ان موضوع كل علم

* شرح:

امر اول: در موضوع و حد و غرض هر علمی است

اشاره

و بعد بتحقيق مرتب كرديم ما اين كتاب را بر يك مقدمه و مقصدهايي و يك خاتمه اما المقدمه پس در بيان اموري است قوله الاول ان موضوع كل علم الى آخر چون متعارف است در هر علمی موضوع و حد و فايده علم ذكر بشود فرموده موضوع هر علمی آن چیزی است که بحث می شود از عوارض ذاتیه آن بلا واسطه در عروض و هر علمی مرکب است از موضوع و مسائل و مبادی.

اما موضوع آن چیزی است که ما در آن بحث می کنیم و محمول را بر آن حمل می کنیم مثل کلمه و کلام که موضوع علم نحو است و اعراب که محمول باشد بر آن حمل می شود با افعال مکلفین که موضوع علم فقه می باشد و احکام خمس و وجوب و حرام و غیره بر آن حمل می شود.

و اما مسائل عبارت است از موضوع و محمول هر دو مثل زید مرفوع.

ص: ۴

* شرح:

واسطه در عروض، واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات

در علم نحو و الصلاه واجبه در علم فقه و مبادى تقسيم مى شود بر دو قسم مبادى تصويريه كه تعريف موضوع و يا محمول و اجزاء آنها اگر مركب باشند و حدود آنها مى باشد مثل شناختن اجزاء نماز از تكبير و حمد و سوره و غيره كه اجزاء موضوع علم فقه است يا كلمه چيست يا مرفوع يعنى چه كه تعريف موضوع يا محمول در علم نحو است و اما مبادى تصديقيه عبارت است از دليلي كه اثبات مى كند محمول را بر موضوع مثل دليل وجوب صلاه چيست مثلاً مى گوييم آيه شريفه أَقِيمُوا الصَّلَاةَ و غيره يا چرا فاعل مرفوع است جواب آنكه استعمال عرب بر اينست قوله بلا واسطه فى العروض الخ يعنى بحث از عوارض ذاتيه موضوع بايد بشود و واسطه بر سه قسم است.

اول واسطه در عروض كه مصنف فرموده مثل الانسان ماش يا انه متحرك كه ماشى و حركت به واسطه حيوان حمل بر انسان شده كه اولاً حمل بر حيوان مى شود و بالعرض و مجاز حمل بر انسان مى شود.

دوم واسطه در ثبوت و آن چيزى است كه علت و سبب شود براى حكم مثل مصالح واقعيه كه علت شده كه صلاه واجب باشد و غيره از احكام شرعيه نه واسطه در اثبات.

سوم واسطه در اثبات كه در اشكال اربعه مى آيد مثل متغير كه واسطه است بين عالم و حادث مثل العالم متغير- و كل متغير حادث- فالعالم حادث كه اين متغير واسطه شد تا نتيجه العالم حادث بدست ما بيايد كه او را واسطه در اثبات مى نامند نه واسطه در ثبوت اگرچه واسطه در ثبوت هم ممكن است باشد بعض موارد.

قوله هو نفس موضوعات مسائله الخ- مخفى نماند كه موضوع هر علمى

* شرح:

موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن

همان موضوع مسائل علم می باشد نظیر کلی با جزئیاتش و طبیعی و افرادش مثلا موضوع علم نحو کلمه و کلام است ولی بعد از آنکه این کلمه و کلام اصنافی و افرادی پیدا می کند مثل آنکه می گوئیم الفاعل مرفوع و المفعول منصوب و المضاف الیه مجرور این هائی که ذکر شد مسائل علم نحو می باشد که مسائل عبارت است از موضوع و محمول ولی موضوعات این ها یعنی الفاعل و المفعول و المضاف الیه به تنهایی کلمه هستند یا با محمول کلام هستند.

که کلمه و کلام موضوع علم نحو است و مثلا موضوع علم فقه افعال مکلفین است ولی صلاه یکی از افعال مکلف است و حج همین طور و سایر موضوعات دیگر که تماما این ها افعال مکلفین هستند یعنی اصناف فعل یا افراد فعل مکلف می باشند.

قوله تغایر الکلی و مصادیقه و الطبیعی و افراده الخ و تغایر این ها تغایر کلی و جزئیاتش و طبیعی و افرادش می باشد و در هر حملی محمول با موضوع باید دوتا باشد مفهوما و تغایر داشته باشند ولی مصداقا و خارجا باید متحد باشند مثل زید قائم که مفهوم زید با قائم دوتا است و تغایر دارند ولی مصداق قائم با زید باید متحد باشند و الا حمل ممکن نیست قوله عن عوارضه الذاتیه الخ.

اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع

مخفی نماند اعراض که حمل می شوند بر معروض تقسیم نموده اند به نه قسم اگرچه بعضی بر هفت قسم تقسیم نموده اند.

اول آنکه آن عرض عارض می شود برای شیء بدون واسطه و بدون شیء دیگر و آن عارض یا مساوی معروض است مثل تعجب که مساوی انسان است و عارض بر انسان می شود می توانیم بگوئیم کل متعجب انسان و کل انسان متعجب

* شرح:

و یا آن عارض نسبت بمعروض اعم است مثل حیوانی که عارض بر ناطق بشود که می گوئیم الناطق حیوان که حیوان نسبت بناطق اعم است و یا آن عارض نسبت بمعروض اخص است و معروض اعم است مثل آنکه بگوئیم الحيوان ناطق چونکه حیوان که موضوع است اعم از محمول است و یا آنکه عرض که عارض بر معروض است با واسطه است واسطه هم یا داخلیه است یا خارجیه و آن واسطه داخلیه یا مساوی است با معروض مثل تکلم که عارض برای انسان است به واسطه آنکه انسان ناطق است و یا آن واسطه اعم از معروض است مثل اراده که عارض می شود برای انسان بواسطه ای که انسان حیوان است و اراده اعم از انسان است چونکه حیوانات هم اراده دارند و اما واسطه داخلیه اخص نداریم و یا آنکه آن واسطه خارجیه است و آن واسطه خارجیه یا مساوی است برای معروض مثل ضحک که عارض است برای انسان به واسطه تعجب که آن تعجب مساوی انسان است و یا آن واسطه اعم از معروض است مثل تحیز و مکان که عارض برای انسان می شود به واسطه آنکه انسان جسم است و تحیز و مکان اعم از انسان است و یا آن واسطه خارجیه اخص از معروض است مثل ضحک که عارض است برای حیوان به واسطه آنکه حیوان انسان است یعنی اگر گفتیم الحيوان ضاحک حقیقه آنست که بگوئیم الانسان ضاحک و بالعرض می گوئیم الحيوان ضاحک و یا آنکه واسطه با معروض مابینت دارد مثل حرارتی که عارض می شود برای ماء به واسطه نار که آن نار مابین ماء است مثل النار حاره.

و مخفی نماند بحث ما در عوارض و محمولات موضوع اعم از آنست که آن عارض وجود خارجی داشته باشد مثل جواهر و اعراض تسع و یا آنکه وجود

خارجی نداشته باشد مثل امور اعتباریه که عقلاء آنها را اعتبار دانسته اند مثل احکام تکلیفیه خمسه مثل وجوب و حرمة و سایر این ها که این ها وجود خارجی ندارند ولی امور اعتباریه است که عقلاء اعتبار دانسته اند و یا مثل زوجیت و و ملکیت که خود آنها وجود خارجی ندارند ولی منشأ اعتبار و انتزاع آنها وجود خارجی دارد.

اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند

مخفی نماند که مصنف فرمود موضوع هر عملی آنست که بحث می شود در او از عوارض ذاتیه آن اشکال شده است که این عوارض ذاتیه نیستند یعنی بدون واسطه نیستند بلکه با واسطه هستند مثل علم فقه که می گوئیم افعال مکلفین یا واجب است یا حرام مثلاً در حالی که همه افعال مکلفین واجب یا حرام نیست بلکه نوعی از افعال واجب است مثل نماز و روزه و حج و غیره و نوعی دیگر از افعال حرام است و همچنین موضوع علم نحو کلمه و کلام است و رفع و نصب و جر برای هر کلمه نیست بلکه رفع اولاً و بالذات حمل می شود برای فاعل و فاعل یک نوع از کلمه است و همچنین نصب و جر حمل بر همه کلمه نمی شود بلکه یک نوع از کلمه که مفعول باشد منصوب است و نوع دیگر که مضاف الیه باشد مجرور است کما آنکه اگر گفتیم الحيوان ضاحک این مجاز است و از اعراض غریبه است یعنی حقیقه ضحک عرض یک نوع حیوان خاصی است که آن نوع انسان باشد و حقیقه و اولاً- و بالذات ضاحک حمل می شود بر انسان و بر حیوان اگر حمل کردیم واسطه در عروض دارد و بالعکس هم اگر عرض که مخصوص موضوع عام است مثل ماش که حمل بر تمام حیوانات می شود اگر حمل بر انسان بخصوص کردیم واسطه در عروض دارد و این عرض غریب و مجاز است

حاصل آنکه در اکثر علوم عوارضی که حمل می شود بر موضوع آن علم واسطه در عروض دارد و عرض ذاتی نیست که مصنف فرمود باید بحث از هر

و المسائل عبارہ عن جملہ من قضایا متشتمتہ جمعہا اشتراكہا فی الدخل فی الغرض الذی لاجلہ دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل

* شرح:

موضوعی بحث عوارض ذاتیہ او باشد و بدون واسطہ در عروض باشد بلکہ اکثر بحثہا واسطہ عروض دارد.

تمایز علوم بغرض آن علم است نہ بموضوع یا محمول

جواب آنکہ اگرچہ قوم و علماء منطق و فلسفہ عالیہ بیان نمودہ اند کہ بحث از موضوع ہر علمی باید بحث از عوارض ذاتیہ آن علم باشد و واسطہ در عروض نداشتہ باشد ولی این مطلب را دلیل بر آن نداریم و بی مدرک است و بلکہ ہر عارضی کہ حمل می شود بر موضوع علم و دخیل در غرض آن علم باشد بحث از موضوع علم است سواء آنکہ این عرض ذاتی باشد یا غیر ذاتی واسطہ در عروض داشتہ باشد یا نداشتہ باشد.

قولہ: و المسائل الخ مراد مصنف آنست کہ مسائل ہر علمی از جملہ قضایایی است کہ این قضایا موضوعا و محمو لا متشتمت و مختلف است ولی جمع می کند آنہا را دخیل در غرض کہ این علم برای آن غرض نوشتہ شدہ است مثلا موضوع علم نحو کما آنکہ گذشت عبارہ بود از کلمہ و کلام ولی مسائل آن کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف الیہ مجرور این موضوعات مسائل کہ فاعل و مفعول و مضاف الیہ باشد ہر سہ با یکدیگر مخالفند و غیر دیگر ہستند کما آنکہ محمولات آنہا کہ رفع و نصب و جر باشد با یکدیگر مختلف و غیر دیگری می باشند ولی تمام این ہا چون دخیل در غرض واحد علم نحو می باشند کہ آن غرض واحد است ہمہ از این جہت متحد ہستند در اشتراک فی الغرض و تمام این ہا را مسائل علم نحو می نامند و لو مختلف و متشتمت باشند و کما آنکہ موضوع علم فقہ افعال مکلفین

ص: ۹

است ولی یک نوع از آن افعال صلاه است یا صوم یا حج است و غیره ذلک که این موضوعات با همدیگر مختلف هستند کما آنکه محمولات آنها هم از وجوب و حرمة و سایر احکام شرعیه مختلفند با این حال تمام این ها از مسائل فقه می باشند و ممکن است که یکی از قضایا جزء مسائل دو علم دیگر باشد مثل کلمه که جزء مسائل علم نحو و صرف و غیره است ولی در هرکدام غرض دارد که با غرض آن علم فرق می کند پس ممکن است که تداخل بعضی مسائل علوم در بعضی دیگر لفظا بشود نه غرضا.

قوله لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين الخ.

هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد

مخفی نماند که دو علمی که داریم یا در تمام مسائل با همدیگر متباین هستند و یا متساوی یا عام و خاص مطلق یا عام و خاص من وجهه اشکالی که مصنف فرمود در آنجا است که تمام مسائل مساوی و متلازم باشند اما سه قسم دیگر در آنها مانعی ندارد که هرکدام علم براسه باشد اگر کسی اشکال کند که اگر دو علم در تمام مسائل مثل هم بودند به طوری که باشد اینجا دو مهمان یعنی دو غرض متلازمان هستند با هم در ترتب که نشود انفکاک آنها یعنی نشود که جدا شوند.

در اینجا آیا آنها را دو علم می نامند یا یکی؟

قوله فانه يقال الخ- جواب اینکه مضافا به اینکه بعید است این مطلب بلکه عاده ممتنع است صحیح نیست که ما آنها را دو علم بنامیم و دو اسم برای آنها بگذاریم بلکه آنها را یک علم می نامیم و یک اسم برای آنها می گذاریم که بحث می شود در او بعض وقتها برای هر دو غرض و بعضی وقتها برای یکی از آنها

و البته این خلاف آنست که در بعضی از مسائل تداخل داشته باشند چونکه اگر در بعض تداخل داشته باشند معلوم است که آنها دو علم هستند ولی در یک مسئله مشترک هستند این مانعی ندارد چونکه این در آن علم غرض دارد که در این علم

مما كان له دخل في مهمين لاجل كل منهما دون علم على حده فيصير من مسائل العلمين لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما

* شرح:

آن غرض را ندارد و این مطلب از چیزهائست که مخفی نیست.

و قوله و قد انقذ بما ذكرنا ان تمايز العلوم الخ- و بتحقيق که ظاهر شد به واسطه آنچه که ما ذکر کردیم اینکه تعدد علوم به واسطه تعدد اغراض است نه به واسطه تعدد موضوعات و نه محمولات به این معنی که علوم به واسطه اینکه هر کدام غرضی دارند مختلف هستند نه اینکه به واسطه اختلاف موضوعات یا محمولات باشد مثلا علم صرف که موضوعی دارد و محمولی و این موضوع و محمول اختلاف دارند ولی به واسطه وحده غرض یک علم شده اند پس این اختلاف موضوعات و محمولات موجب تعدد علم نمی شود.

باطل بودن تمایز علوم بموضوع یا محمول

قوله و الا- كان كل باب الخ- یعنی اگر تعدد علوم باغراض نباشد و علوم به واسطه اختلاف موضوعات و محمولات متعدد بشود هر آینه هر بابی بلکه هر مسئله ای از هر علمی علم علی حده باشد با آنکه این مطلب واضح است مثلا محمولات علم نحو که سه عدد است اصولا که مرفوعات و منصوبات و مجرورات باشند و موضوعات که باب فاعل و مفعول و مضاف الیه باشند چون این ها همه مختلف هستند از حیث موضوع و محمول بلکه هر مسئله ای چون همه مرفوعات فاعل نیستند بلکه فاعل و مبتلا- و غیره هستند پس باید همه این ها علمی باشند چونکه تماما با هم مختلف هستند پس بنابراین باید مرفوعات علم بخصوصه و منصوبات همین طور علم بخصوصه و مجرورات هم علم بخصوصه باشند و حال آنکه با اختلاف این محمولات و موضوعات باز علم یکی است و متعدّد نیست به واسطه وحده

ص: ۱۱

فانه يقال مضافا الى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتها باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين و اخرى لاحدهما و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسئله او ازید فی جمله مسائلهما المختلفه لاجل مهمين مما لا يخفى

* شرح:

غرض پس نمی باشد اختلاف بحسب موضوع یا محمول موجب برای تعدد علم کما لا يخفى.

قوله کما لا یکون وحدتهما الخ یعنی:

همین طوری که وحده دو علم در یک موضوع مثلا- موجب برای وحده یک علم نمی شود مثل آنکه موضوع علم صرف و نحو کلمه و کلام است ولی با اینکه موضوع هر دو یکی است تعدد دارد علوم آنها بجهت اینکه غرض کلمه در نحو و صرف دو عدد است از این جهت که غرض متعدد است علوم هم متعدد است اگرچه وحده پیدا شده در یک موضوع دو علم.

قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد

مخفی نماند مصنف قائل به این شده است که وحده غرض باید وحده در موضوعات و محمولات باشد بنا بر اینکه در علم حکمت و فلسفه ثابت شده است که الواحد لا یصدر الا من الواحد یعنی شیء واحد از شیء واحد باید پیدا بشود نه از اشیاء مختلفه مثلا- حراره باید از نار پیدا بشود نه از آب و آتش که هر دو مختلف هستند کما آنکه رطوبت و تری از آب پیدا می شود نه از آب و آتش هر دو

و حاصل آنکه هر طبیعتی در عالم یک اثر باید داشته باشد و آثار مختلف در آن محال است-از این جهت باید در بین موضوعات و محمولات در هر علمی یک جهت واحده ای باشد که این غرض واحد از آن جهت واحده پیدا شود.

و جواب آنکه این قانون بر فرض اگر درست باشد در امور طبیعی و

و قد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعيه الى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات.

* شرح:

بدون اراده می باشد مثل طبایعی که در خارج هستند اما در آنجا که فاعل با اراده و اختیار باشد نخواهد آمد بنابراین غرض از علمی که پیدا می شود یا غرض شخصی است یا کلی و کلی هم یا جامع حقیقی است یا جامع انتزاعی و اعتباری اما اگر غرض شخصی باشد از یک علم.

این غرض شخصی پس بر تمام موضوعات و محمولات آن علم مترتب می شود نه بر فرد فرد مثل غرض از صلاه که مترتب می شود بر تمام آن از نیت و حمد و سوره و غیره و حتی اگر یک جزء از صلاه منتفی می شود باطل است بنابراین - قانون الواحد صحیح است چون یک موضوع شخصی و یک غرض شخصی است و اما اگر غرض کلی باشد کما آنکه حق همین است از هر بابی غرضی حاصل می شود که باب دیگر غرضی دیگری دارد و مختلف هستند مثلاً از باب مرفوعات غرضی حاصل می شود که غیر آن غرضی است که از منصوبات پیدا می شود اگرچه هر دو باب منصوبات و مرفوعات هر دو در امر انتزاعی و عنوانی شریک هستند که حفظ اللسان عن الخطاء فی المقال که غرض علم نحو می شود یا مثلاً غرضی که از اصول فقه که قدرت بر استنباط احکام شرعیه حاصل می شود در باب مباحث الفاظ غیر آن قدرت بر استنباط است که در ادله عقلیه حاصل می شود و لذا قائل بر تجزی شدیم ما یعنی مجتهد قدرت بر استنباط بعضی احکام را دارد و بعضی دیگری ندارد.

تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است

و حاصل آنکه چون موضوعات و محمولات در هر عملی مختلف و متباین هستند غرض از هر بابی ایضا مختلف و متباین می باشد ذاتاً اگرچه عنواناً به یک

ص: ۱۳

و الا كان كل باب بل كل مسئله من كل علم علما على حده كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتعدد.

* شرح:

عنوان واحدی ممکن است تعبیر بشود ولی ذاتا متباین می باشند و ایضا موضوع فقه بعضی از آنها از مقوله جوهر است مثل الماء طاهر و الدم نجس و بعضی دیگر از مقوله وضع است مثل قیام و رکوع و سجود و بعض دیگر از امور عدمیه است مثل چیزهائی که در باب صوم و حج باید انسان آنها را ترک بکند و در علم فلسفه ثابت شده است جامع ذاتی واحدی بین جواهر و اعراض ممکن نیست چه رسد جامع بین وجود و عدم.

جواب دیگر آنکه غرض قهرا مترتب می شود بر موضوعات و محمولات و نسبت بین آنها چونکه غرض مترتب است بر قضایای علم و قضایا مرکب از اجزاء سه گانه است ذکر شد و محال است جامع ذاتی بین عرض و معروض و و بین آنها کما لا یخفی

و اما اگر آن غرضی واحد عنوانی باشد که گرفته شده است از اغراض متعدده بتعدد موضوعات و محمولات کما آنکه در علم اصول قدرت بر استنباط احکام شرعیه این غرض گرفته شده است و مترتب است بر موضوعات و محمولات مختلفه در علم اصول کما آنکه حفظ اللسان از خطا در مقال که غرض علم نحو است آنهم گرفته شده است از مسائل مختلفه در باب علم نحو بنابراین آن قانونی که در علم حکمت ثابت شده است در عناوین منتزعه نمی آید بلکه در اشیاء حقیقی و ذاتیات است و بیان اختلاف موضوعات و محمولات قبلا گذشت.

مخفی نماند قول مصنف که تمایز علوم باغراض در اکثر علوم هست که غرض مترتب بر آن علم می شود اما بعض علوم که نفس معرفت آنها غرض از آنهاست

ص: ۱۴

کما لا یكون وحدتهما سببا لان یكون من الواحد.

* شرح:

مثل علم فلسفه که دانستن احوال موجودات می باشد یا مثل علم تاریخ که فقط دانستن آن مطلوب است و یا شناختن انسان است از حیث عوارض که بر آن عارض می شود عوارض جسمیه و روحیه در تمام این ها تمیز این علوم از علوم دیگر باید یا بموضوع باشد یا محمول چونکه غرض خارجی بر این ها مترتب نمی شود بلکه مجرد دانستن آنهاست و ممکن است بگوئیم اصلا علوم در عالم یک غرض دارد و آن تکمیل نفس است و احاطه آن نفس.

ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد

قوله ثم إنّه ربما لا- یكون لموضوع العلم الخ- یعنی ممکن است برای علمی موضوع خاصی و اسم مخصوصی نباشد مثل موضوع علم اصول که خصوص ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل نیست بلکه آن کلی است که متحد است با موضوعات مسائل آن یعنی انواع علم اصول معلوم است و لو جنس آن معلوم نباشد مثل بحث از ظواهر الفاظ یا بحث تعادل و تراجیح و بحث ضد و غیره که این ها تماما انواع موضوع علم اصول است ولی کلی آن بالخصوص معلوم نیست از آنجا است که اشکال می شود بر صاحب قوانین و صاحب فصول و مرحوم شیخ انصاری رحمه الله علیهم که آنها موضوع علم اصول را ادله اربعه گرفته اند کما آنکه اقوال آنها می آید.

قوله قد انقدح بذلك- مخفی نماند بر آنکه بحث از هر علمی بحث از مسائل آن علم و عوارض موضوع آن علم می باشد بعد از ثبوت موضوع و شناختن آن موضوع و محمول مثلا زید قائم در وقتی حمل می شود که زید و قائم را بدانیم ولی نسبت قیام را بزید نمی دانیم بنابراین مرحوم میرزای قمی (ره) موضوع علم اصول را ادله اربعه بما هی ادله گرفته که بحث از عوارض آن و بحث از

ص: ۱۵

دلیل آنها می شود این درست نیست چونکه غالب مسائل اصول مثل بحث از حجیت و دلیل ظواهر الفاظ و حجیت خبر واحد و حجیت اخبار در حال تعارض و حجیت مفهوم شرط و غیره تمام این ها بحث از اصل موضوع است و نزاع صغروی است یعنی بحث آنست که امر ظهور در وجوب مثلاً دارد یا نه بعد از آنکه اگر ظهور داشته باشد مسلم حجت است و نزاعی در کبری نداریم و همچنین مفهوم شرط و غیره و صاحب فصول ره چون دیده که این مباحث خارج است از موضوع علم اصول لذا موضوع علم را ذات ادله گرفته نه ادله بما هی ادله تا اشکال برایشان وارد نشود و غافل از آنکه باز اشکال وارد است چونکه مراد از سنت یا سنت واقعی است یا ظاهری یا اعم از آنها و هر کدام باشد اشکال وارد است کما آنکه ذکر می کند آنها را مصنف.

بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست

قوله ضروره ان البحث الخ. یعنی بعد از آنکه گفتیم موضوع علم اصول آن کلی است که منطبق می شود بر مسائل مختلفه آن و لو بالتفصیل ما آن موضوع را ندانیم پس خصوص ادله اربعه (کتاب و سنت و اجماع و عقل) بما هی ادله که قول میرزا است یا ذات ادله که قول صاحب فصول ره است نیست.

جواب از هر دو آنکه بحث از مسائل مهمه اصول مثل مباحث الفاظ و مفاهیم و غیره بحث از عوارض نیست بلکه بحث از اصل ثبوت موضوع است کما آنکه گذشت و این مطلب واضح است اگر مراد از سنت نفس قول معصوم (ع) یا فعل او و یا تقریر او باشد کما آنکه اگر گفتن قول معصوم یعنی قول واقعی او نه حاکی قول او که قول زراره مثلاً حاکی قول معصوم است نه نفس قول معصوم چونکه بحث تعادل و ترجیح بر آنست که آیا قول واقعی معصوم ثابت می شود به یکی از این خبرین یا نه و این بحث از اصل موضوع است نه عوارض موضوع

ثم إنّه ربما لا يكون لموضوع العلم و هو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص و اسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهه عدم دخل ذلك فى موضوعيته اصلا.

قد انقدح بذلك ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة لا خصوص الادله الاربعه بما هى ادله بل و لا بما هى هى ضروره ان البحث فى غير واحد من مسائله المهمه ليس من عوارضها و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم او فعله او تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث

فى كثير من مباحثها المهمه كعمده مباحث التعادل و التراجيح بل و مسئلة حجية الخبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الادله و رجوع البحث فيهما

* شرح:

و همچنين بحث خبر واحد بر آنست كه قول معصوم بخبر زرارۀ ثابت مى شود يا نه كه بحث از اصل موضوع است و اگر مراد از قول معصوم حاكى آن و ظاهر آن باشد يا اعم جواب آن مى آيد.

قوله و رجوع البحث فيهما الخ.

مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن

مرحوم شيخ انصارى (ره) چونكه ديده اشكال بر قول صاحب قوانين و صاحب فصول مى آيد فرموده بحث از حجيت خبر واحد بحث از مسائل اصول است و لو موضوع علم اصول را ذات ادله ندانيم بلكه بوصف دليليت بدانيم چونكه برگشت بحث بر آنست كه قول واقعى معصوم بخبر زرارۀ مثلاً ثابت مى شود يا نه و نزاع در اصل قول معصوم نداريم بلكه در علم كلام حجيت آن ثابت شده ولى ثبوت فعلى و عدم ثبوت از عوارض سنت است نه ذات سنت و همچنين بحث از تعادل و تراجيح كه بحث از حجيت خبر است در اين حال نه بحث از اصل خبر.

ص: ١٧

فی الحقیقه الی البحث عن ثبوت السنه بالخبر الواحد فی مسئله حجیه الخبر کما أفید و بای الخبرین فی باب التعارض فانه ایضا بحث فی الحقیقه عن حجیه الخبر فی هذا الحال غیر مفید فان البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد کان التامه لیس بحثا عن عوارضه فانها مفاد کان الناقصه لا یقال هذا فی الثبوت الواقعی و اما الثبوت

* شرح:

رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول

جواب مرحوم شیخ آنکه بحث از ثبوت موضوع که مفاد کان تامه می باشد بحث از اصل موضوع است نه بحث از عوارض که کان ناقصه است و حاصل آنکه ثبوت سنت واقعی ثابت نیست فعلا که بحث از عوارض آن می شود بلکه شک داریم که آیا وجود دارد یا نه پس بحث بازمی گردد به اصل وجود موضوع و اگر مراد سنت ظاهری باشد که خلاف آنست که سنت آیا مراد سنت ظاهری است یا واقعی بنا بر آنکه سنت ظاهری باشد که حاکی از سنت واقعی است مثل خبر زراره در اینجا بحث از عوارض است ولی عوارض حاکی است نه عوارض محکی و این معنی قول مصنف است فرموده:

لا یقال هذا فی الثبوت الواقعی

یعنی؛ ثبوت تعبیدی و ظاهری کما آنکه در تمام اخبار وارده از معصومین (ع) همین قسم ظاهری است چونکه واقع بدست ما نیست و در آنجا مفاد کان ناقصه است چونکه خبری مسلم بما رسید، ولی شک در حجیت آن داریم و اثبات حجیت از عوارض آن خبر می شود ولی این عوارض از حاکی و خبر ظاهری است نه عوارض خبر واقعی قوله فان الثبوت التعبیدی یعنی؛ اثبات حجیت برای اخبار رجوع می شود بوجوب عمل برطبق آنها مثل آنکه نفس خبر را از امام علیه السلام شنیده بودیم و آن محکی که حجیت آن قطعی بود این خبر ظاهری هم مثل آن

ص: ۱۸

التعبدی كما هو المهم فی هذه المباحث فهو فی الحقیقه یكون مفاد كان الناقصه فانه یقال نعم لكنه مما لا یعرض السنه بل الخبر الحاکی لها فان الثبوت

* شرح:

می شود ولی این حجیت عوارض حاکی می باشد نه عوارض محکی که خبر واقعی باشد.

قوله و بالجمله الثبوت الواقعی

حاصل آنکه ثبوت واقعی نیست از عوارض سنت و ثبوت تعبدی اگرچه از آن عوارض است ولی عوارض سنت نیست بلکه عوارض خبر ظاهری است کما لا یخفی.

قوله و اما اذا كان المراد

مخفی نماند بر اینکه اشکال ها و جوابها در جائی بود که مراد از سنت یا واقعی باشد یا ظاهری و اما اگر مراد از سنت اعم از ظاهری و واقعی باشد اگرچه بحث در این حال بحث از عوارض سنت است ولی باز اشکال وارد است بر آنکه مباحث الفاظ از اوامر و نواهی و عام و خاص و مطلق و مقید و غیره بحث ما بحث عام است و بنای عقلاء را در این موارد نظر داریم مثلاً اگر بحث کردیم که آیا امر ظهور در وجوب دارد یا نه می گوییم عقلاء وجوب از آن می فهمند در مقام استعمال بدون قرینه پس اوامر شرعیه را حمل بر وجوب می کنیم و همچنین سایر بحثها از مباحث الفاظ که ذکر شد قوله و جمله من غیرها مثل مباحث ادله عقلیه و ظنونی که معتبر است در بنای عقلاء که در تمام آنها بحث عام است و موضوع آنها هم عام نه خصوص ادله اربعه اگرچه مهم و غرض در معرفه احوال ادله اربعه می باشد.

موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است

قوله و يؤيد ذلك تعريف الاصول یعنی: تأیید می کند مطلب ما را که موضوع

ص: ۱۹

التعبدی يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنه المحكيه به و هذا من عوارضه لا- عوارضها كما لا يخفى و بالجمله الثبوت الواقعي ليس من العوارض و التعبدی و ان كان منها الا انه ليس للسنه بل للخبر فتأمل جيدا و اما اذا كان المراد من السنه ما يعم حكايتها فلان البحث في تلك المباحث و ان كان عن احوال السنه بهذا المعنى الا ان البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ و جمله من غيرها لا يخص الادله بل.

يعم غيرها و ان كان المهم معرفه احوال خصوصها كما لا- يخفى و يؤيد ذلك تعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحكام الشرعيه و ان كان الاولى تعريفه بانه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او

* شرح:

علم اصول خصوص ادله اربعة نسبت بلکه عام است تعريف نموده اند علم اصول را بانه العلم بالقواعد الممهده الى آخره و اين قواعد ممهده عام است و خصوص ادله اربعة ليست و اگر موضوع علم اصول ادله اربعة بود بايد تعريف آن باين نحو باشد بانه العلم بالادله الاربعه الى آخره اگرچه اولی آنست که بگوئيم بانه صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل چرا مصنف فرمود اولی و نفرمود حتما برای آنکه اين تعريفات اکثرا اگر همه نباشد شرح الاسم و شرح معنى است نه تعريف حقيقى که حد تام یا ناقص باشد بلکه بعدا ان شاء الله تعالى می رسد از مصنف در باب مشتق که شناخت حقيقت اشياء مخصوص ذات اقدس الهی است پس اگر قدری تعريف اعم یا اخص بشود مانعی ندارد و اما اشکالات که بر تعريف مشهور وارد می آيد من جمله آنکه صناعت و حرفه و فن و امثال آنها رديف و نظير يکديگر می باشند و علومى که در عالم می باشد يک

ص: ۲۰

التي ينتهي اليها في مقام العمل بناء على ان مسئلة حجيه الظن على الحكومه و مسائل الاصول العمليه في الشبهات الحكميه من الاصول كما هو كذلك ضروره انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات الامر الثاني الوضع هو نحو

* شرح:

قواعد كليہ است کہ بعضی اوقات انسان علم به آن قواعد دارد و بعض اوقات علم ندارد و جاهل است بآن مثلا علم نحو عبارت است از کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف اليه مجرور و سایر قواعد آنکہ علم نحو عبارت از همین قواعد است و تعریف مشہور علم را جزء قواعد قرار دادند و حال آنکہ خارج است جہہ دیگر اشکال بر تعریف مشہور قواعد عقليه در اصول کہ نافی حکم شرعی یا مثبت آن می شود شامل نمی شود چونکہ استنباط در آنها نیست و وجوہ دیگر ہم اشکال بر تعریف مشہور می شود کہ مصنف ذکر می نماید آنها را.

وجوہ اولویت تعریف مصنف بر قول مشہور

جہت دیگر صناعہ و حرفہ این ہا نظری ہستند مثل سایر علوم دیگر و باید تحصیل شوند.

جہت دیگر آنکہ باید در این قواعد ممارست و ملکہ ای حاصل شود تا شخصی دارای آن قواعد و آن علم باشد کما آنکہ در تمام صنایع عالم مجرد علم بہ آنها کافی نیست بلکہ ممارست و ملکہ در آنها معتبر است مثلاً اگر شخصی قواعد علم زراعت را حفظ کرد و علم بہ آنها پیدا کرد مجرد این ہا عالم بہ زراعت او را نمی نامند و نمی گویند کہ شخص زارع است بلکہ باید چندین مدت باید عمل کند تا ملکہ او بشود:

جہت دیگر آنکہ مصنف عدول کرد از تعریف مشہور آنکہ تعریف مشہور می رساند کہ در مقام احکام شرعیہ باید استنباط حکم شرعی شود و حال آنکہ از بعض

ص: ۲۱

اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فيه اخرى و بهذا المعنى صح تقسيمه الى التعينى و التعينى كما لا يخفى ثم ان الملحوظ حال الوضع اما ان يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تاره و لافراده و مصاديقه اخرى و اما ان يكون معنى خاصا لا يكاد يصح.

* شرح:

آنها حكم شرعى استنباط نمى شود و در مقام عمل بايد اين عمل را ناچار بنمايد مثل اصول عمليه كه استصحاب و براءت و تخير و احتياط است اين ها حكم شرعى را ثابت نمى كند ولى در مقام عمل بجای خود بايد عمل شود كما آنكه مص اشاره فرمود به آنها.

بودن اصول عمليه از موضوع علم اصول

بقوله و مسائل الاصول العمليه الخ

مصنف قيد شبهات را بالحكميه نمود چون اگر شبهه موضوعى شده مثل استصحاب خمر يا استصحاب وجوب ظهر تمام آنها از مسائل فقهيه مى باشند چون حكم كلى در تمام ابواب فقه جارى نيست از اين جهت از مسائل فقهيه مى باشند بخلاف مسائل اصوليه كه آن بايد حكم كلى فقه شود كما آنكه مى آيد فرق آنها و همچنين آنجائى كه حكم شرعى استنباط نمى شود حجيت ظن است بر حكومت چون انسداد بر دو قسم است كما اينكه ان شاء الله مى آيد در جلد دوم مفصلا كشفى كه كشف بكنيم حكم شرعى را به حكم عقل آن حكم شرعى استنباط است و مانعى ندارد و مثل انفتاح علم مى شود و اما بر اينكه كشف حكم شرعى نشود و فقط حكم عقل است كه عمل به ظن بايد كرد كما آنكه حكم عقل است عمل بقطع كردن اين ها استنباط حكم شرعى نيست ولى در مقام عمل بايد عمل شود و از اينجا است كه مسئله ظن بر حكومت و مسائل اصول عمليه تماما از موضوعات علم

الا- وضع اللفظ له دون العام فيكون الاقسام ثلاثه و ذلك لان العام يصلح لان يكون آله للحاظ افراده و مصاديقه بما هو كك فانه من وجوهها و معرفه وجه الشئ معرفته بوجه بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجها للعام و لا لسائر.

* شرح:

اصول خواهد بود بنا بر قول مصنف بخلاف تعریف مشهور که باید ملتزم بشوند که این مسائل استطرادی هست و از موضوعات علم اصول نمی باشد کما آنکه فرمود:

اشکال بر تعریف قول مصنف

ضروره انه لا وجه الخ مخفی نماند اشکالاتی که بر مرحوم میرزا و صاحب فصول و شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیهم شده در جایی وارد می شود که ما بحث از عوارض ذاتیه موضوع علم بنمائیم و این مطلب قبلا گذشت که ما ملزومی و دلیلی بر این مطلب نداریم و هرچه دخیل در غرض علم اصول است او از عوارض و موضوعات علم اصول خواهد بود چه بحث از ذات موضوع یا محمول باشد یا بحث از عوارض آن بلی بحث از ذات موضوع یا محمول که برگشت قول صاحب قوانین و فصول و شیخ انصاری رحمه الله علیهم باینها می شود بحث از مبادی علم است نه بحث از مسائل کما لا یخفی و قبلا گذشت ایضا که اجزاء علوم آنها موضوعات و مسائل و مبادی تصدیقیه و مبادی تصویری می باشد و مبادی تصویری حدود و تعریف موضوع علم است و محمولات آن پس جای اشکال در اینجا باقی نمی ماند فتامل و مخفی نماند که تعریف مصنف هم ایضا اشکال دارد چونکه غرض از علم اصول یک قسم از آنها استنباط احکام شرعیه است و یک قسمی در مقام عمل است و بدون استنباط می باشد و این دو غرض است یقینا کما آنکه استفاده می شود از تعریف ایشان و بهتر آنست که بگوئیم برای تعریف اصول که قواعد محصله ای است برای تعیین وظیفه فعلی در مقام عمل این جامع هر دو می شود و یک غرض خواهد بود.

الافراد فلا يكون معرفته و تصوره و معرفته له و لا لها اصلا و لو بوجه نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاما كما كان الموضوع له عاما و هذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص فان الموضوع له.

* شرح:

امر دوم: در وضع است

معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ

الامر الثاني الوضع الخ

امر دوم در وضع می باشد الفاظ را که وضع می کنیم برای معنی اول به آنست که آن لفظ را اختصاص بدهیم به آن معنی و باید بین این لفظ و معنی یک ارتباط خاص برقرار کنیم تا وقتی که ما لفظ را می گوئیم فوراً آن معنی در ذهن ما خطور کند مثل لفظ طیاره که وضع کرده اند برای این جنس که طیران می کند و این ارتباط هم مثل ارتباط مالکیت و مملوکیّت از امور اعتباریه است نه از جواهر که عبارت است از عقل و نفس و صوره و هیولا و ماده و نه از عوارض تسعه که این ها از موجودات خارجی می باشند.

دوم از معنای وضع آنست که لفظ وجود تنزیلی معنی است مثل آنکه نفس معنی را القاء نمودیم بطرف مخاطب و از آن جهت است که آثار معنی از حسن و قبح سرایت می کند بلفظ و لذا حرام است مثل مسّ اسماء الله بدون طهارت و بالعکس اسماء اعدائه.

سوم: از معنای وضع آنست که تعهد واضع و التزام او است به اراده معنی از لفظ و هروقت تکلم نمود متکلم بلفظ خاصی اراده نموده معنای خاصی را.

دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست

و ایضا اختلاف است که ربط بین لفظ و معنی چیست بعضی گفته اند که ذاتی است مثل ربط بین حراره و آتش و این هم درست نیست و الا لازم بود که تمام لغات دنیا را همه بدانند مثل سایر ذاتیات و ایضا بعضی گفته اند واضع الفاظ ذات تبارک و تعالی است به الهام آن الفاظ را به بندگان بجهت آنکه یک نفر ممکن او نیست

و هی الافراد لا- یکون متصورا الا- بوجهه و عنوانه و هو العام و فرق واضح بین تصور الشیء بوجهه و تصویره بنفسه و لو کان بسبب تصور امر آخر و لعل خفاء ذلك علی بعض الاعلام و عدم تمیزه بینهما کان موجبا لتوهم امکان ثبوت قسم رابع و هو ان الوضع خاصا مع کون الموضوع له عاما مع أنه واضح.

* شرح:

که یک لغت را وضع کند و احاطه بآن داشته باشد مثل الفاظ فارسی یا عربی و غیره پس چگونه ممکن است یک نفر واضع الفاظ باشد.

جواب آنکه: از روزی که آدم آمده به دنیا و افراد آن همه بتدریج واضع الفاظ بر معانی بوده و می باشند و الهامی که ایشان فرموده اند خصوصی در وضع الفاظ به معانی ندارد بلکه هدایت و الهام خدای تعالی هم یک قسم از آنها هدایت تکوینی است که نسبت ببنی آدم و حیوانات و جمادات خواهد بود و یک قسم دیگر هدایت تشریعی است که راجع به ارسال رسل و شرایع می باشد کما لا یخفی.

و ایضا وضع بر دو قسم است ۱- وضع شخصی و ۲- وضع نوعی:

اول وضع شخصی آنست که لفظ به ماده آن و هیئت هر دو وضع شوند برای معنی مثل زید و رجل در اعلام شخصیه و جوامد و وضع نوعی وضع هیئت تنها بدون ماده است مثل هیئت ضرب برای هر ماده ای مثل علم و نصر و حب و غیره یا وضع ماده بدون هیئت مثل ماده ضرب در هر هیئتی باشد مثل یضرب و ضارب و غیره.

و وضع بر دو قسم است:

اول وضع تعیینی که او آنست که لفظی را شخصا بر یک معنی وضع کنیم مثل لفظ مدرسه جعفریه که شخصا آن را وضع نموده ایم و حقیقت در اوست.

ص: ۲۵

لمن كان له ادنى تامل ثم إنه لا- ريب فى ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كوضع الاعلام و كذا الوضع العام و الموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس و اما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم انه وضع الحروف و ما الحق بها من الاسماء كما توهم ايضا ان المستعمل فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع.

* شرح:

دوم وضع تعینى که به واسطه کثرت استعمال وضع می شود مثل لفظ صلاه که اول برای دعاء بوده و بعد بجهت کثرت استعمال در ارکان مخصوصه تعینى در صلاه و حقیقت در آن شده.

و ایضا قسم دیگر تعینى می آید از مصنف در حقیقت شرعیه.

قوله؛ ثم ان الملحوظ حال الوضع الخ

تقسیم وضع بر چهار قسم

و بعد این وضع با موضوع له بر چهار قسم است:

اول وضع عام و موضوع له هم عام یعنی یک معنی کلی را تصور می کنند و این لفظ را بر همان معنی کلی وضع می کنند مثل اسماء اجناس مثل درخت کتاب فرش و غیره.

این معنای کلی آیا سریان و شیوع جزء معنی است که اگر در بعض افراد استعمال شد مجاز باشد استعمال لفظ در بعض معنای خود مجاز مرسل یا آنکه معنای عام لا بشرط قسمی که جامع بین تبدلی و سریانی است یا آنکه معنی ماهیه مهمله که مقسم از برای ماهیات است و بنابراین معنی اراده تمام افراد محتاج بمقدمات حکمت است و استعمال در بعضی افراد هم مجاز نیست چونکه بتعدد دال و مدلول است و حق اخیری است کما آنکه می آید ان شاء الله تعالی.

دوم وضع خاص موضوع له هم خاص مثل اعلام شخصیه که یک معنی

عاما و التحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق آن حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الاسماء و ذلك لان الخصوصية المتوهمه ان كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصص بها جزئيا خارجيا فمن الواضح ان كثيرا ما لا يكون المستعمل فيه كذلك بل كليا و لذا التجاء بعض الفحول الى جعله جزئيا اضافيا.

* شرح:

جزئی را واضح تصور می کند مثل معنای لفظ زید و این لفظ را بر همان معنی جزئی وضع می کند.

سوم وضع عام و موضوع له خاص مثل آنکه معنی کلی را تصور می کند واضح ولی لفظ را بر آن معنی کلی وضع نمی کند بلکه برای افراد آن وضع می کند مثل اسماء اشاره و موصولات و حروف کما سیأتی إن شاء الله

این قسم از وضع مثل مشترک لفظی می باشد چونکه یک لفظ است ولی وضع شده از برای معانی متباینه خارجیه و چون معانی ممکن نیست تصور آنها تفصیلا به واسطه عام تصور اجمالی پیدا می کند.

چهارم وضع خاص و موضوع له عام که این قسم چهارم ممکن نیست

پس سه قسم از این اقسام صحیح است و قسم دیگر صحیح نیست.

قوله: لان العام يصلح لان يكون آله للحاظ افراده الخ.

یعنی معنای افراد را باید تصور کنیم و لفظ را بر آنها وضع کنیم و تصور معنای افراد بتصور عام است برای اینکه عام صلاحیت دارد که باشد آلت و مرآه برای ملاحظه کردن افرادش پس به درستی که عام وجه و صوره خاص را نشان می دهد و شیئی را که می خواهند بدانند بصورت می شناسند پس بنابراین ما می توانیم صورت خاص را در عام ملا-حظه کنیم و عام معرف خاص بشود و لو فی الجملة ولی خاص این طور نیست چونکه خاص بما هو خاص نمی باشد وجه برای عام

ص: ۲۷

و هو كما ترى ان كانت هي الموجبه لكونه جزئيا حيث إنه لا- يكاد يكون المعنى حرفيا الا- اذا لوحظ حاله لمعنى آخر و من خصوصياته القائمه به و يكون حاله كحال العرض فكما لا يكون في الخارج الا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن الا في مفهوم آخر و لذا قيل في تعريفه بانه ما دل على معنى في غيره فالمعنى و ان كان لا محاله يصير جزئيا بهذا اللحاظ بحيث يبينه اذا لوحظ ثانيا كما لوحظ اولاً و لو كان اللاحظ واحداً.

* شرح:

يعني مرآه برای عام نیست و برای سایر افراد دیگر هم نیست پس نمی تواند خاص مرآه برای عام باشد و عام شناخته نمی شود در خاص و لو به وجه هم باشد یعنی حتی صورت عام را نمی توانیم در خاص بینیم.

بعضی از اعلام اشکال نموده اند در وضع عام و موضوع له خاص به آنکه همچنان که خاص بما هو خاص دال بر عام نیست و لو اجمالاً عام هم بما هو عام دال بر خاص نیست و لو اجمالاً و محال است که هر کدام دال بر دیگری باشند.

جواب اشکال بعضی اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص

جواب آنکه مفاهیم کلیه متاصله مثل جواهر و اعراض مثلاً انسان و حیوان یا بیاض و سواد و غیره اگرچه حاکی از غیر معنای خویش نیست ولی مثل عناوین انتزاعیه که از افراد و خصوصیات گرفته می شود مثل مفهوم فرد و شخص و مصداق بلا اشکال این ها حاکی از افراد می باشند و از همین قسم است قضیه حقیقیه که حکم بر افراد می شود به واسطه عنوان کما لا یخفی.

قوله: نعم ربما یوجب تصور الخ یعنی: چه بسا می شود که عام را در خاص مشاهده کنیم از جهت آنکه خاص یک قسم و یک حصه ای از عام را داراست آن وقت اگر ما نگاه به حصه عام بودن او کنیم می شود ولی و ما نحن فیه یعنی وضع عام و موضوع له هم عام می شود و

ص: ۲۸

الا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه و الا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهه ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ و هو كما ترى مع أنه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلي العقلي عليها.

* شرح:

این خلاف وضع عام و موضوع له خاص است پس به درستی که موضوع له یعنی افراد نمی باشند متصور در عام الّا بوجهه و عنوانه و فرق واضحی است بین تصور شیئی را بوجهه و تصور آن را بنفسه یعنی وضع عام و موضوع له عام را بنفسه و بوجهه دیده ایم بخلاف وضع عام موضوع له خاص که موضوع له که افراد باشند به واسطه عام دیده شده اند نه بنفسه.

قوله: ولو كان بسبب الخ یعنی افراد را به واسطه امر آخر که عام باشد دیده ایم نه بدون واسطه.

امکان وضع خاص و موضوع له عام

قوله: لعل خفاء ذلك و شاید که این مخفی بودن تصور شیء بوجهه و بنفسه برای بعض اعلام سبب شده که بگویند قسم چهارم هم ممکن است یعنی قسم وضع خاص موضوع له عام با اینکه این مطلب واضح است برای کسی که قدری تأمل و فکر بکند

وجه ممکن بودن قسم رابع آنست که اگر در خارج حیوانی را ببینیم ولی شک داریم که کدام قسم از حیوانات است انسان است یا بقر یا غنم یا غیره.

بلا- اشکال آنچه که در خارج دیده می شود جزئی حقیقی است و کلی نیست چونکه در خارج کل محال است وجود داشته باشد بناء علی هذا لفظی را وضع می کنیم برای نوع آن فرد یا صنف آن بنابراین وضع خاص است چونکه جزئی را دیده ایم و موضوع له عام چونکه معنای عام دیده شده به واسطه جزئی و فیه ما لا

حيث لا موطن له الا الذهن فامتنع امتثال مثل سر من البصره الا بالتجريد و القاء الخصوصيه هذا مع أنّه ليس لحاظ المعنى حاله
لغيره فى الحروف الا- كلاحظه فى نفسه فى الاسماء و كما لا- يكون هذا اللحاظ معتبرا فى المستعمل فيه فيها كذلك ذاك
اللحاظ فى الحروف كما لا يخفى.

* شرح:

يخفى.

قوله: ثم إنه لا ريب الخ.

بعد از اینکه شکی نیست در وضع عام و موضوع له عام مثل اسماء اجناس و وضع خاص و موضوع له هم خاص مثل اعلام
شخصیه.

اما اشکال در وضع عام و موضوع له خاص است در اینجا بعضی ها گمان کرده اند که وضع عام و موضوع له خاص در
حروف است و آنچه که ملحق به حروف شده از اسماء مبنیه مثل اسماء اشاره و موصولات و غیره چونکه در حروف وضع عام
است ولى موضوع له خاص.

ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع

قوله: كما توهم ايضا ان المستعمل فيه خاص الخ.

چونکه بعضی ها گفته اند در حروف وضع عام و موضوع له هم عام ولى مستعمل فيه خاص است لازمه این حرف آنست که
این حقیقتی است که هیچ وقت استعمال نمى شود مگر در مجاز ولى این حرف درست نیست چونکه اگر انسان دقیقا نظر کند
مى بیند که مستعمل فيه و موضوع له در این حروف مثل اسماء است يعنى موضوع له و مستعمل فيه هر دو عام هستند مثل سر
من البصره الى الكوفه که استعمال شده عام است چونکه معلوم نیست که از کجای بصره سیر بکند و از هر نقطه بصره سیر
بکند امتثال امر نموده و این معنی عام مى باشد و این گمان از دو حال خارج نیست چونکه شما که مى گوئید وضع عام
موضوع له عام و مستعمل فيه خاص با آنکه وضع عام و موضوع له خاص.

ص: ۳۰

و بالجمله ليس المعنى فى كلمة من و لفظ الابتداء مثلا الا الابتداء فكما لا يعتبر فى معناه لحاظه فى نفسه و مستقلا كذلك لا يعتبر فى معناها لحاظه فى غيرها و آله و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيه فليكن كذلك فيها ان قلت على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف.

* شرح:

بنابراین دو قول این خصوصیت از دو حال خارج نیست یا به واسطه خارج تخصیص داده شده است و خاص شده که اگر این مطلب باشد از واضحات است که در زیادی موارد مستعمل فيه در آنها کلی است مثل همین سر من البصره الى الکوفه.

رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه

قوله: و لذا التجأ بعض الفحول الخ.

از این جهت که کلی است مستعمل فيه. صاحب فصول گفته مستعمل فيه جزئى اضافى است ولى این هم درست نیست چونکه غیر از جزئى حقیقى باقی دیگر کلی هستند مثل همین جزئى اضافى درست است که نسبت به کلی او جزئى اضافى است ولى نسبت به جزئى حقیقى کلی است مثل انسان که نسبت به حیوان جزئى اضافى است ولى چون خودش افرادى دارد نسبت به خودش کلی است.

قوله: و ان كانت هى الموجبه لكونه جزئيا ذهنيا الخ.

و اگر باشد این خصوصیت و جزئى بودن ذهنی چونکه جزئى حقیقى یا خارجی است کما آنکه گذشت و یا ذهنی است که نمی باشد معنی حرفی الا زمانی که ملاحظه شود حالتی برای معنی دیگر یعنی حرف به تنهایی معنی مستقلى ندارد بلکه معنی حال آن مثل حال عرض است پس همان طوری که عرض نمی باشد در خارج الا در موضوع همچنین حرف هم نمی باشد در ذهن الا در مفهوم دیگری یعنی به واسطه مفهوم و معنی دیگری که در ذهن است معنی پیدا می کند مثل

ص: ۳۱

الوان مثل سفیدی و سیاهی که در خارج وجود استقلال دارند مگر آنکه جسمی باشد و این ها در ضمن جسم وجود پیدا بکنند و معنی حرف هم در ذهن همین طور است وجودی ندارند مگر یک معنی مستقلی در ذهن باشد که این ها بتبع آن معنی وجود پیدا بکنند و حالت از برای آن معنی مستقل باشند.

قوله: و لذا قيل في تعريفه الخ.

از این جهت گفته شده در تعریف حرف آن چیزی است که دلالت کند بر معنایی که آن معنی در غیر خودش باشد و آن معنی جزئی می باشد و لا بدو ناچار آن معنی جزئی حقیقی است.

قوله: بحيث يبينه الخ.

به این ملاحظه و لحاظ به حیثی که اگر شما باز ملاحظه کنید این ملاحظه مابین است با ملاحظه اول شما اگرچه لاحظ یکی باشد یعنی تصویری که اول گردید با آن تصور دومی دو چیز است و لو آنکه ذات متصور شیء واحد باشد ولی وجود آن دو وجود شده و لحاظ اول غیر لحاظ ثانی می باشد.

تصور و صوره ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست

قوله: ان هذا اللحاظ لا يكاد الخ.

در اینجا اشکالی پیش می آید که این تصور و لحاظ را که شما جزء مستعمل فیه گرفتید صحیح نیست چونکه شما یک ملاحظه و تصور نموده اید و وقتی که می خواهید استعمال کنید باز احتیاج به یک تصور دیگری دارید و محال است در آن واحد دو تصور در حال استعمال یعنی بالوجدان در حال استعمال یک لحاظ و یک تصور بیشتر نداریم مثلاً زید قائم موضوع و محمول هر کدام یک تصور دارند نه آنکه هر کدام دو تصور داشته باشند.

قوله: كما ترى مع أنه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلّي العقلي الخ.

* شرح:

دلیل بر اینکه این مطلب باطل است و صادق نیست بر خارجیات و ممکن نیست چونکه ممتنع است صدق کلی عقلی بر خارج چونکه کلی عقلی عبارت است از صفت با موصوف و ما نحن فیه عبارت است از ذات معنی و صورت ذهنیه آن و محال است صورت ذهنی در خارج پیدا بشود کما آنکه وجود خارجی محال است در ذهن بیاید بلکه صور آنها در ذهن می آید.

در اقسام سه گانه کلی

مخفی نماند که کلی بر سه قسم است اگر فقط کلی تنها را یعنی موصوف کلی تنها را ملاحظه کردیم که وجود خارجی دارد بنا بر مشهور مثل نفس انسان که وجود خارجی دارد آن را کلی طبیعی نامند و اگر آن کلی را با صفت که داراست مثل انسان با صفت کلی بودنش تصور کنیم آن را کلی عقلی می نامند و اگر همان صفت تنها را ملاحظه کنیم کلی منطقی می نامند از این جهت که ممتنع است در اینجا صدق کلی عقلی چون یک طرف او در ذهن است نمی شود در خارج وجود پیدا بکند چون جایگاه او فقط در ذهن است پس ممتنع است امتثال مثل سر من البصره چونکه یک طرف او صورت ذهنیه است و صورت ذهنی محال است در خارج محقق شود الا-اینکه او را برهنه و مجرد کنیم از آن صفت که در ذهن دارد و آن خصوصیت را از او الغاء کنیم.

قوله: هذا مع ان ليس لحاظ المعنى الخ، اشكال دیگر به اینکه اسم و حرف مثل هم هستند ولی صفات آنها فرق می کند صفت اسم آنست که مستقل است و صفت حرف آنست که مستقل نیست آن وقت شما که صفت حرف را جزء مستعمل فیه گرفته اید تا خاص بشود این کار

فی المعنی و لزم کون مثل کلمه من و لفظ الابتداء مترادفین صح استعمال کل منهما فی موضع الآخر و هكذا سایر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانیها و هو باطل بالضرورة كما هو واضح

* شرح:

را هم در اسم بکنید که او هم خاص معنی بدهد و استقلالی که در اسم است جزء معنی قرار بدهیم و اگر استقلال جزء معنی اسمی شد قهرا معنی اسمی هم جزئی می شود و حال آنکه در اسم چنین کاری نمی شود پس همان طور در اسم نمی شود صفت او را جزء مستعمل فیه گرفت در حرف هم نمی شود کما لا یخفی.

قوله و بالجملة الخ و حاصل آنکه نیست معنی کلمه من و لفظ ابتداء الا ابتداء یعنی هر دو معنی ابتداء کار را می دهند پس همان طوری که در لحاظ مستقلى در اسم موجب برای جزئی بودن او نمی شود همین طور هم می باشد در حرف یعنی لحاظ غیر مستقل در حرف هم سبب جزئی بودن او نمی شود.

اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن

قوله: ان قلت الخ اگر کسی اشکال کند بر اینکه معنی حرف که من است و اسم که ابتداء باشد یکی است یعنی هر دو معنی ابتداء دارند پس فرق بین اسم و حرف چیست چونکه اگر معنی آنها یکی شد یعنی آنها مترادف هستند و باید صحیح باشد استعمال هر کدام جای دیگری و حال آنکه بالضرورة باطل است که حرف را جای اسم بگذاریم و اسم را جای حرف کما هو واضح مثل آنکه ابتداء سیری را برداریم و عوض ابتداء من بگذاریم و بگوئیم من سیری.

شرط کردن واضع در استعمال اسم و حرف

قوله: قلت الخ جواب آنکه درست است معنی اسم و حرف یکی است ولی فرق در بین آنها آنست که در وضع آنها فرق می کند یعنی واضع در موضع وضع حرف را غیر مستقل وضع کرده یعنی حرف را وضع کرده تا در مواقع استعمال آله لغیره استعمال بشود و در موقع وضع اسم را مستقل وضع کرده یعنی در

قلت الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو في نفسه و الحرف ليراد منه معناه لا- كذلك بل بما هو حاله لغيره كما مرت الاشارة اليه في غير مره فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الآخر و ان اتفقا فيما له الوضع.

و قد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو اراده المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته و مقوماته.

* شرح:

حال استعمال معنی استقلالی از او اراده بشود و این دو آلیت و استقلالیت شرط استعمال هستند نه جزء موضوع له و نه جزء مستعمل فیه کما آنکه قبلا زیاد اشاره شده بسوی این مطلب پس به واسطه اختلاف در وضع اسم و حرف نمی شود استعمال نمود هر کلام را در جای دیگری و لو در آنچه که وضع شده اند اتفاق دارند مثلا در من معنی ابتداء می دهد و لفظ ابتداء هم معنی من را دارد ولی من مستقل نیست و لفظ ابتداء مستقل است در حال استعمال.

قوله: قد عرفت بما لا مزيد عليه الخ.

و بتحقیق که شناختی که نحو اراده معنی و چگونگی اراده معنی از خصوصیات و مقومات آن معنی نیست یعنی این نحو اراده معنی مستقل در اسم و نحو اراده معنی غیر مستقل در حرف از خصوصیات و مقومات آن معنی ابتداء نیستند.

اتحاد معنای خبر و انشاء

قوله: ثم الخ در اسم و حرف گفته شد که معنی هر دو یکی است ولی اختلاف آنها در استعمال است یعنی در حین استعمال معنی اسمی استقلالی اراده می شود و معنی حرفی آلیت و غیر استقلالی اراده می شود از این جهت اختلاف پیدا

ص: ۳۵

ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف من الخبر و الانشاء ايضا كذلك فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه و الانشاء ليستعمل في قصد تحققه و ثبوته و ان اتفقا فيما استعمالا فيه فتأمل.

ثم إنه انقدح مما حققناه انه يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في مثل اسماء الاشارة و الضمائر ايضا عام و ان تشخصه انما نشأ من قبل طور استعمالها حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها و كذا بعض الضمائر و بعضها ليخاطب بها المعنى و الاشارة و التخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى.

* شرح:

کرده بودند اما در اینجا هم بعید نیست که اختلاف در انشاء و خبر مثل اسم و حرف باشد یعنی معنی هر دو یکی است و موضوع له خبر و انشاء و مستعمل فيه هر دو یک معنی است الا آنکه در مقام استعمال در خبر قصد حکایت ثبوت آن معنی خبر می باشد ولی در انشاء قصد تحقق معنی است و اختلافی که در بین خبر و انشاء می آید از جهت استعمال است نه در موضوع له و نه در مستعمل فيه نظیر بعث انشائی و خبری که یک لفظ است ولی بعضی موارد قصد خبری می کنید و بعضی موارد قصد انشائی و نظیر قصد آلیت و استقلالیت در اسم و حرف می باشد که از خصوصیات استعمال است نه معنی و تحقیق معنای انشاء و خبر در باب کلام نفسی خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

قوله: ثم قد انقدح الخ.

بعد از اینکه ظاهر شد که ممکن است مستعمل فيه در اشاره و ضمائر عام باشند یعنی وقتی ما می گوئیم خذ هذا این عام است ولی تشخص اشاره از طرف استعمال است یعنی اسماء اشاره و تخاطب خود آنها استدعاء تشخص را می نماید

ص: ۳۶

فدعوی ان المستعمل فيه في مثل هذا او هو و اياك انما هو المفرد المذكور و تشخصه انما جاء من قبل الاشارة و التخاطب بهذه الالفاظ اليه فان الاشارة او التخاطب لا يكاد يكون الا الى الشخص او معه غير مجازفه فتلخص مما حققناه ان التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصا خارجيا كما في مثل اسماء الاشارة او ذهنيا كما في اسماء الاجناس و الحروف و نحوهما من غير فرق في ذلك اصلا بين الحروف و اسماء الاجناس.

* شرح:

پس بنابراین معلوم شد که اسماء اشاره وضع عام موضوع له عام و مستعمل فيه هم عام است ولی تشخص آنها به واسطه استعمال است یعنی وقتی که ما گفتیم خذ هذا موقع ایجاد باید تشخص داشته باشد چونکه شیء اگر تشخص پیدا نکند ایجاد نمی شود که آمده به عبارت الشیء ما لم یتشخص لم یوجد سواء كان ذهنيا او خارجيا که در حکمت ثابت شده این مطلب.

وجود ذهنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد

قوله: فدعوی ان المستعمل فيه الخ.

پس ادعاء اینکه مستعمل فيه در مثل هذا که مفرد مذكر از اسماء اشاره است و هو که مفرد مذكر مغایب از ضمائر است و ایاک که مفرد مذكر مخاطب است همانا او و تشخص هذا و ایاک از قبل اشاره و تخاطب باین الفاظ است یعنی وقتی که ما هذا را گفتیم به اشاره تشخص پیدا می شود پس به درستی که اشاره یا تخاطب نیست الا- اشاره و تخاطب بسوی شخصی اگرچه جمع هم باشد یعنی در مفرد که معلوم است هذا مثلا- که اشاره بشخص مفرد است و در جمع هم اشاره بفرد این جمع است چونکه جمع از مفرد مرکب شده پس مفرد در او هست و اشاره ما بسوی مفردات جمع است این حرف مجازفه و زورگوئی نیست یعنی وضع اسماء

ص: ۳۷

و لعمری هذا واضح و لذا ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصا فى الحرف عين و لا اثر و انما ذهب اليه بعض من تأخر و لعله لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع له او المستعمل فيه.

و الغفله عن ان قصد المعنى من لفظه على انحائه لا- يكاد يكون من شئونه و أطواره و الا فليكن قصده بما هو هو و فى نفسه كذلك فتأمل فى المقام فانه دقيق.

* شرح:

اشاره و ضمائر وضع اين ها عام و موضوع له اين ها هم عام است و خصوصيت در مقام استعمال پيدا مى شود و شرط استعمال است همچنان كه در حروف گذشت.

ملخص معانى اسميه و حرفيه

قوله: فتلخص مما حققناه الخ.

و ملخص آنچه كه ما تحقيق كرديم اينست كه تشخص كه ناشى از قبل استعمالات است موجب نمى شود تشخص مستعمل فيه را يعنى مستعمل فيه عام است سواء اينكه اين تشخص خارجى باشد مثل اسماء اشاره كه خارجا تشخص دارد و يا ذهنى باشد مثل اسماء اجناس كه در ذهن انسان تشخص دارد و بدون لحاظ و تصور ممكن نيست استعمال و لو معنى كلى باشد و يا مثل حروف و ضمائر و غيره بدون فرقى بين حروف و اسماء اجناس در معنى.

قوله: و لعمرى هذا واضح الخ.

و قسم بجان خودم كه اين مطلب واضح است و بديهى است از اين جهت نيست در كلام قدما كه موضوع له يا مستعمل فيه را خاص گرفته باشند در حروف اثرى و عيى از اين مطلب نيست ولى بعضى متأخرين مثل شيخ رضى (ره) رفته اند به اينكه موضوع له يا مستعمل فيه خاص است و شايد كه گمان كرده باشند كه

حرف در غیر خودش معنی می دهد و این از خصوصیات موضوع له یا مستعمل فیه است ولی غافل از اینکه قصد معنی از لفظ حرف بر اقسام استعمال او و انواع استعمال او نمی باشد از شئون موضوع له یا مستعمل فیه و الا اگر بنا باشد که قصد معنی از لفظ حرف بر اقسام استعمال او که دارد از شئون آن معنی حرف باشد باید قصد بما هو هو که مستقل است در اسم او هم از شئون مستعمل فیه یا موضوع له باشد پس باید تأمل نمود در این مطلب و حال آنکه در اسم جزء مستعمل فیه و موضوع له نمی گیرند و تأمل کن چونکه این مقام دقیق است و بتحقیق که اشتباه رفته اند در این مطلب زیادی از اهل تحقیق.

اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف

مخفی نماند فرمایش صاحب کفایه خلاصه آن شد که معانی اسمیه و حرفیه ذاتا متحد هستند ولی در مقام استعمال با هم فرق دارند این معنی که ایشان قائلند صحیح نیست بلکه حقیقت معنای اسمی و معنای حرفی با هم تفاوت دارند و متباینند و لو آنکه تعبیر معنی اسمی و معنی حرفی بلکه معنی فعلی هم تمام هر سه گانه با الفاظ اسمی تعبیر می شوند مثلا می گوئیم الاسم کلمه معناه مستقل فی نفسه و الحرف کلمه معناه غیر مستقل فی نفسه و الفعل کلمه معناه مقترن باحد الازمنه الثلاثه و امثال این تعبیرها و بیانها آیا ممکن است کسی بگوید که کلمه اسم و فعل و حرف هر سه یک معنی دارند بالضروره این طور نیست بلکه ذاتا با یکدیگر فرق دارند و اما دلیل صاحب کفایه که واضح شرط کرده است اسم را در معنی استقلالی استعمال بشود و حرف در معنی غیر استقلالی این شرط اولاً- چه کسی گفته است که لازم الوفا است و چه باعث لزوم است و بر فرض اگر مخالفت کردیم و معنی اسمی را در معنی حرفی استعمال نمودیم باید صحیح باشد و لو مجازا و حال آنکه غلط است مثلا صحیح نیست که بگوئیم زید فی الدار و فی

و قد زل فيه اقدام غير واحد من اهل التحقيق و التدقيق:

الثالث صحه استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع او بالطبع وجهان بل قولان اظهرهما انه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه.

و لا معنى لصحته الا حسنه.

* شرح:

را برداریم و جای او الظرفیه بگذاریم و بالعکس و حال آنکه قول ایشان این بود که ظرفیه و فی یک معنی دارند و اما آنچه را که حق است در معنی حرفی آنست که معانی حرفیه برای تضییق معانی اسمیه می باشد مثلاً یک وقت انسان می گوید سرت من مسافرت کردم این عام است و اطلاق دارد از حیث ابتداء و از حیث انتها تمام مواردی که ممکن باشد برای متکلم شامل می شود ولی اگر گفت سرت من البصره الی الکوفه دو قید زیاد کرده و معنی مسافرت که عموم داشت مضیق کرده او را و تعیین نمود ابتداء سیر خود را از کوفه تا بصره بهمین قسم است آن اسمائی که ملحق بمعانی حروف شده اند مثل اسماء اشاره و ضمائر و غیره و حاصل آنکه معانی حرفیه معانی هستند که حقیقت تضییق معانی اسمیه را می نمایند و واقع آنها را نه اینکه دلالت باین مفاهیم داشته باشند بجهت آنکه مفهوم تضییق و اطلاق و تقیید ایضا معانی اسمیه هستند و اگر معانی حروف همین معانی باشد باز برمی گردد بهمان مقاله ای که صاحب کفایه می گفت.

امر سوم: تحقیق در معانی حرفیه و مختار آن

اشاره

قوله: الثالث الخ هر لفظی در هر معنی که استعمال می شود یا حقیقت است یا مجاز و یا غلط.

اول حقیقت، و او آنست که لفظی را در معنی اصلیش استعمال کنیم مثل اسد

ص: ۴۰

در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما

دوم مجاز، و او آنست که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال کنیم که این مجاز احتیاج به علاقه و قرینه دارد و این مجاز بر دو قسم است.

۱- مجاز لغوی و او آنست که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال کنیم و اسناد مفردی او را بآن معنی بدهیم مثل رایت اسدا یرمی که این اسد جای رجل را گرفته و علاقه او با رجل در مشابَهت است و قرینه او هم یرمی است.

۲- مجاز عقلی در اینجا اسناد در مفرد نیست بلکه اسناد در کلام است ادعاء و تصرف در مصداق اسد می باشد نه در مفهوم آن یعنی موضوع له اسد را دو فرد برای او فرض می کنیم حیوان مفترس و رجل شجاع و اسناد اسد را بر رجل شجاع دعاء می دهیم چونکه اگر مجاز عقلی را فرد فرد کنیم همه در معنی حقیقی خودشان استعمال شده اند مثل انبت الربیع البقل یعنی بیرون آورد و سبز کرد بهار علفها را در اینجا ما عقلا می دانیم که ربیع بقل را بیرون نمی آورد بلکه خدا این کار را می کند پس در اینجا ربیع مجازا آمده است درحالی که هر کدام به تنهایی در معنای حقیقی خودشان استعمال شده اند و حقیقتند و باهم که مرکب شدند مجاز عقلی می شوند خلاصه این صحت استعمال لفظ در غیر ما وضع له که مجاز است آیا به واسطه وضع است یا طبع دو قول است اظهر آنها آنست که بطبع است بدلیل شهادت وجدان چونکه اگر طبع انسان نیکو دانست صحیح است استعمال لفظی را در معنی و لو واضع منع کرده باشد و برعکس و اگر بد می داند استعمال لفظی را در جائی که مناسبت با او ندارد و لو واضع رخصت داده باشد به اینکه ما استعمال کنیم این لفظ را در این معنی و تأیید می کند این مطلب را که علماء علم معانی و بیان اختلاف نموده اند در علائق مجاز بعضیها علائق را ۳۱ عدد نقل نموده اند

کما آنکه از سید نقل شده است بعضی دیگر ۲۶ عدد نوشته اند و بعضی ۱۵ عدد و بعضی دیگر ۱۳ عدد الی آخر اقوالی که گفته اند و اینکه می گوئیم صحیح است استعمال او یعنی نیکو است و ممکن است ما قائل بشویم که اصلاً مجاز لغوی نداریم و آنچه که مجازات لغوی می باشد بانواع و اقسام آنها تماماً مجاز عقلی می باشد کما آنکه سکاکی قائل است و بنابراین اصلاً نزاع برداشته می شود و

در عدد علاقه ها بیست پنج گانه مجاز لغوی

مشهور علاقه ها را که ذکر کرده اند از این قرار است:

۱-نامیدن شیئی باسم سببش ۲-نامیدن شیئی باسم مسببش ۳-نامیدن شیئی باسم جزئش ۴-تسمیه الشیء باسم کل ۵-تسمیه باسم ما کان ۶-تسمیه باسم ما یکون ۷-تسمیه باسم محله ۸-تسمیه باسم ما یحل فیه ۹-تسمیه باسم آلت ۱۰-تسمیه باسم مشبه به ۱۱-تسمیه باسم مطلق ۱۲-تسمیه المطلق باسم المقید ۱۳-اطلاق الاسم اللازم علی الملزوم ۱۴-اطلاق الاسم الملزوم علی اللازم ۱۵-ذکر الخاص و اراده العام ۱۶-ذکر العام و اراده الخاص ۱۷-حذف المضاف ۱۸-حذف المضاف الیه ۱۹-اطلاق الشیء و اراده ما یجری فیه ۲۰-ذکر المبدل و اراده البدل ۲۱-استعمال النکره المثبتة فی العموم ۲۲-استعمال المعرف باللام فی الواحد ۲۳-و الحذف فی غیر ما ذکر ۲۴-و الزیاده ۲۵-و استعمال الضد فی الضد و غیر ذلك مما ذکرها.

قوله: و الظاهر الخ.

و ظاهر اینست که صحت استعمال لفظ در نوع خودش یعنی لفظی را استعمال کنیم و اراده نوع او را کنیم مثل ضرب که نوع ضرب که فعل و نصر و غیره باشند و هر فعلی که دلالت بر گذشته می کند اراده کنیم و یا مثل او را اراده کنیم یعنی مثلاً ضرب را که استعمال کردیم اراده مثل و اقسامی که از ضرب است اراده کنیم

و الظاهر ان صحه استعمال اللفظ فى نوعه او مثله من قبيله كما يأتى الاشاره الى تفصيله.

الرابع لا شبهه فى صحه اطلاق اللفظ و اراده نوعه به كما اذا قيل:

ضرب مثلا فعل ماض او صنفه كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل اذا لم يقصد به شخص القول او مثله كضرب فى المثال فيما اذا قصد و قد اشرنا الى ان صحه الاطلاق كذلك.

و حسنه انما كان بالطبع لا بالوضع و الا كانت المهملات موضوعه لذلك لصحه الاطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

و اما اطلاقه و اراده شخصه كما اذا قيل زيد لفظ و اريد منه شخص

* شرح:

مثل ضرب كه من مى گويم يا ضرب كه شما مى گوييد يا غيره ظاهر اينست كه اين استعمال ها هم از روى طبع است كما آنكه زود است اشاره بشود بسوى اين مطلب

امر چهارم: استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص

اشاره

قوله:الرابع الخ شبهه اى ليست در صحت اطلاق لفظ و اراده نوع او مثل ضرب كه گذشت و يا صنف او مثل زيد كه بگوئيم صنف زيد در ضرب زيد فاعل است يعنى هر اسمى كه بعد از ضرب يياید و فاعل بشود او صنف اين زيد است مثل عمرو و بكر و خالد و غيره كه جاى زيد بنشينند زمانى كه قصد نكنيم شخص زيد را كما آنكه مى آيد باين زودى بيان اين مطلب مثل ضرب كه در مثال گذشت و بيان مثل هم گذشت و گفتيم كه صحت استعمال اين ها از روى طبع است نه وضع و الا اگر به واسطه وضع باشد بايد مهملات هم بوضع باشد و اگر كسى بگويد كه مهملات هم وضع شده اند براى بى معنى بودن درست نيست چونكه على الفرض واضع از ذوى العقول است و شخص عاقل لفظ بى فايده را وضع نمى كند پس مهملات را كه بى معنى هستند واضع وضع نكرده است در حالى كه مردم اعتنا

ص: ۴۳

نفسه ففی صحته بدون تأویل نظر لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول او ترکیب القضیه من جزءین كما فی الفصول.

بیان ذلک انه ان اعتبر دلالتہ علی نفسہ حیثئذ لزم الاتحاد و إلا لزم ترکیبها من جزءین لان القضیه اللفظیه علی هذا انما تكون حاکیه عن المحمول و النسبه لا الموضوع فتكون القضیه المحکیه بها مرکبه من جزءین مع امتناع التركيب الا من الثلاثه.

ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسین.

* شرح:

بآن می کند مثل زید و دیز که دیز لفظ مهمل و بی معنی است ولی مردم نمی گویند که غلط است و ایضا اگر مهملات وضع داشته باشند تقسیم لفظ بموضوع و مهمل غلط است چون هر دو وضع دارند و باید قرینه معینه بیاوریم نه قرینه مانعه كما اینکه این قرینه معینه در مشترک لفظی می آید.

اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی

قوله: و اما اطلاقه و اراده شخصی الخ مخفی نماند بر اینکه قضیه که داریم بر سه قسم است قضیه خارجیہ مثل ایستادن زید است در خارج و قضیه معقوله که ذهنیه است و قضیه لفظیه که در لفظ گفته می شود و هر سه این ها مرکب از سه جزء هستند یا جزا یا شرطا موضوع و محمول و نسبت بین این موضوع و محمول و در تمام این سه قضیه باید این سه جزء باشد و الا قضیه ممکن نیست و صادق نیست و این قضیه لفظیه هر جزء از آن دال بر آن قضیه ذهنیه است که آنهم دال بر خارج است بنابراین اگر لفظی را استعمال نمودیم و اراده شخصی او را نمودیم مثلا- زید لفظ را استعمال کردیم و اراده خود این زید را یعنی بخصوصه او را نمودیم این مطلب بدون تأویل مورد نظر است چونکه در اراده شخص لازم می آید اتحاد دال و مدلول یعنی مثلا در این

قلت يمكن ان يقال انه يكفى تعدد الدال و المدلول اعتبارا و ان اتحدا ذاتا فمن حيث إنه لفظ صادر عن لافظه كان دالا و من حيث ان نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً مع ان حديث تركب القضية جزئين لو لا اعتبار الدلاله فى البين انما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه و الا كان اجزاؤها الثلاثه تامه و كان المحمول فيها منتسبا الى شخص ؟؟؟ و نفسه.

غايه الامر انه نفس الموضوع لا الحاكي عنه فافهم.

* شرح:

زيد لفظ كه اراده شخص او را نموديم هم دال است و هم مدلول و ممكن نيست شيئي در آن واحد هم دال باشد و هم مدلول بر خودش يا مركب شدن قضيه از دو جزء محمول و نسبت بدون موضوع و اين اتحاد دال و مدلول يا تركب قضيه از جزئين در قضيه معقوله و ذهنيه است كما آنكه در مثال گفته شد.

بيان اشكالات استعمال لفظ در لفظ

قوله: بيان ذلك الخ بيان اين مطلب آنست كه اگر اعتبار برده شود در آن لفظي كه استعمال شده شخص او لازم مي آيد اتحاد و الا- لازم مي آيد مركب بودن او از دو جزء چونكه قضيه لفظيه بنا بر اين مي باشد حاكي از محمول و نسبت بدون موضوع چونكه قضيه لفظيه حاكي بايد باشد از قضيه ذهنيه و فرض آنست كه نفس خود زيد ملفوظ هم موضوع قضيه لفظيه است و هم موضوع قضيه ذهنيه است پس قضيه ذهنيه از دو جزء مركب شده و حال آنكه ممتنع است مركب شدن از دو جزء اين ضروري است كه بايد حتما در تمام قضايای خارجيه و لفظيه و ذهنيه بايد سه جزء باشد يعنى موضوع و محمول و نسبت كه اگر مثل اينجا بدون موضوع باشد بي فايده است چون مثلا در زيد لفظ كه ما استعمال نموديم حتما بايد يك موضوع ذهنيه قبل از تلفظ به اين زيد داشته باشد تا معنى بدهد آن وقت اگر بدون

ص: ٤٥

فانه لا يخلو عن دقه و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء بل يمكن ان يقال انه ليس ايضا من هذا الباب ما اذا اطلق اللفظ و اريد

* شرح:

موضوع شد بی معنی و بی فایده است و حاصل آنکه در قضیه ذهنیه لازم می آید که آن قضیه ذهنیه مرکب از محمول که لفظ باشد و نسبت بدون موضوع باشد که در مثال زید لفظ گذشت و ایضا لازم می آید موضوع قضیه لفظیه هم موضوع خودش باشد و هم موضوع قضیه ذهنیه و این محال است چونکه قبلا گفتیم که قضیه ذهنیه و لفظیه و خارجیه سه جزء که مناسب خود آنها باشد باید داشته باشد و در این مثال مذکور لازم می آید موضوع قضیه ذهنیه عین موضوع قضیه خارج لفظیه باشد و محال است وجودات خارجیه در ذهن بیایند بلکه آنچه که در ذهن است صور اشیاء خارجیه است نه خود آنها.

جواب اشکال دو جزء بودن قضیه

قوله: قلت جواب آنکه ممکن است در تعدد دال و مدلول اعتبارا باشد و اگرچه ذاتا یکی است پس لفظ زید مذکور در قضیه از حیثی که صادر شده از لافظ و از متکلم این لفظ از حیث دال است و از حیثی که شخصی همان لفظ مراد است و نفس او اراده شده است آن مدلول است پس نفس خود لفظ زید اگرچه ذاتا یک لفظ است ولی دو اعتبار در او برده شده است کما آنکه شخصی از طرف موجب و قابل و کالت داشته باشد اجراء عقدی را بنماید که ذاتا یک شخصی است ولی دو و کالت به او داده شده است و مثل علم خود انسان بذات خودش که عالم و معلوم اعتبارا متعدد است و امثال این ها که دو چیز اعتبارا و دو نفر حساب می شود قوله مع ان حدیث ترکیب القضیه من جزءین الخ.

با اینکه ترکیب قضیه من جزءین که گفتیم اگر در مثل زید لفظ اراده شخصی کردیم لازم می آید ترکیب من جزءین این در حالی است که ما از این زید اراده حاکی بودن را بکنیم و اراده کنیم از او محکی بودن را حاصل آنکه اشکالات در وقتی لازم می آید که دال و مدلول ما بخواهیم چونکه هر معنائی را که بخواهیم بمخاطب

به نوعه او صنفه فانه فردده و مصداقه حقیقه لا لفظه و ذاک معناه کی یکون مستعملا فيه استعمال اللفظ فی المعنی فیکون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجا.

قد احضر فی ذهنه بلا واسطه حاک.

و قد حکم علیه ابتداء بدون واسطه اصلا لا لفظه کما لا یخفی.

فلا یکون فی البین لفظ قد استعمل فی معنی بل فرد قد حکم فی القضیه علیه بما هو مصداق لکلی اللفظ لا بما هو خصوص جزئیه.

* شرح:

برسانیم یا به واسطه لفظ است غالبا یا غیره و اگر خود لفظ را بخواهیم بفهمانیم واسطه و حاکی نمی خواهد و الا دور یا تسلسل لازم می آید پس در آن حال قضیه سه جزء می شود و صحیح است در آن وقت نسبت بشخص لفظ و نفس او یعنی خود محکی عنه و نهایت امر آنست که این زید خود نفس موضوع است نه حاکی از موضوع پس بدان که این مطلب خالی از دقت نیست.

قوله: و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء الخ.

و بنابراین نیست اینجا استعمال لفظ در معنی.

در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد

قوله: بل یمکن ان یقال انه الخ یعنی ممکن است که بگوئیم استعمال لفظ در نوع یا در صنف از همین قبیل است و استعمال لفظ در معنی نیست پس این لفظ که ما استعمال کردیم نفس موضوع است که حاضر می کند بسوی مخاطب در خارج و الآن حاضر شده است در ذهن شما بلا واسطه حاکی و بتحقیق که حکم کردیم بر او ابتدا بدون واسطه اصلا یعنی حاکی دیگر برای او نیاورده ایم بلکه این لفظ خود محکی عنه است چنانکه مخفی نیست پس نمی باشد در بین لفظی که استعمال شده باشد در

معنی

نعم فيما اذا اريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى.

اللهم الا- ان يقال ان لفظ ضرب و ان كان فردا له الا انه اذا قصد به حكايته و جعل عنوانا له و مرأته كان لفظه المستعمل فيه و كان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله.

* شرح:

بلکه این لفظ ما یکی از افراد آن محکی کلی می باشد و حکم شده در قضیه بر او که این لفظ ضرب مصداق برای کلی لفظ است قوله بما هو خصوص جزئیه یعنی ما کار به اینکه خصوص بودن را برسانیم نداریم ما می خواهیم بگوئیم که این ضرب که اراده نوع یا صنف او شده در حال محکی بودن یکی از مصادیق آن حاکی کلی این ها می باشد.

در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را

قوله:نعم فيما اذا اريد الخ.

در اینجا اگر لفظی را که استعمال کردیم و فرد آخری را اراده کردیم در اینجا استعمال لفظ است در معنی و مثل سایر استعمالات دیگر می شود قوله اللهم الا- ان يقال الخ در همین جا استعمال لفظ ضرب اگرچه فردی از افراد ضرب است الا اینکه خود این فرد نوع است چونکه کلی طبیعی وجود دارد بوجود اشخاصه و چون حکم بر طبیعی نوع شده است و این ضرب هم فردی از نوع است قهرا حکم شامل همین فرد هم خواهد شد چونکه حکم بر طبیعی نوع حکم بتمام افراد است و این ضرب هم یکی از افراد است کما تقدم.

اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را

قوله و بالجمله الخ. و حاصل آنکه در این استعمالات دو قسم تصور می شود:

قسم اول: آنکه استعمال لفظ است به طبیعی معنی و در این قسم شامل خود

و بالجمله فاذا اطلق و اريد به نوعه كما اذا اريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى و ان كان فردا منه و قد حكم فى القضية بما يعمه و ان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه لا بما هو لفظه و به حكايته فليس من هذا الباب.

و لكن الاطلاقات المتعارفه ظاهرا ليست كذلك كما لا يخفى.

و فيها ما لا يكاد يصح ان يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما فى مثل ضرب فعل ماض.

* شرح:

همين قضيه شخصيه هم خواهد شد چونكه اين هم فردى از افراد طبيعت است و اگر استعمال لفظ را بر خود همين لفظ كرديم البته اينجا بر مى گردد به آنجاها كه استعمال لفظ را در لفظ كرده ايم و همان اشكالات در اين موارد لازم مى آيد مثل اتحاد دال و مدلول و غيره لكن اطلاقات متعارفه طورى است كه نفس خود قضيه ملفوظه را شامل نمى شود و اين معنى قول مصنف است كه فرمود: (و لكن الاطلاقات المتعارفه الخ) مثلا اگر كسى گفت كل خبرى صادق شامل نفس خود همين قضيه شخصيه نمى شود كما لا يخفى.

اشكالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ

قوله: و فيهما ما لا يكاد الخ.

از اين استعمالاتى كه ذكر شد يك قسم از آنها خارج مى شود مثل ضرب فعل ماض اگرچه اين ضرب نوع است و گفتيم كه شامل حال خود اين قضيه شخصيه هم خواهد شد الا آنكه اين ضرب نوع نيست چون اين ضرب اسم است براى آن نوع و از اين جهت مبتلا شده و فعل ماضى خبر اوست و در جائي شامل افراد مى شود كه نفس معنى فعل اراده بشود ولى مسلم اينجا اراده فعل نشده بلكه اسم است از براى آن نوع و از اين جهت شامل حال خود لفظ ضرب نمى شود

ص: ٤٩

الخامس لا ريب في كون الالفاظ موضوعه بازاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مراده للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من ان قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه

* شرح:

جواب آنکه لفظ ضرب اگرچه اسم نوع ضرب می باشد ولی از نوع بودن خارج نمی شود و ممکن است شامل نفس قضیه شخصیه هم بشود و حاصل اشکالات که در استعمال نفس قضیه شخصیه می شود بر خودش چند چیز است اول اتحاد دال و مدلول دوم ترکیب قضیه از دو جزء سوم موضوع قضیه ذهنیه موضوع قضیه لفظیه می شود و این هر سه اشکال گذشت چهارم لحاظ آلی و استقلاللی در یک شیئی واحد در آن واحد لازم می آید و آن محال است چونکه لحاظ بالفاظ و نظر به آنها در وقت استعمال در معانی لحاظ آلی و تبعی است مثلاً به آینه برای دیدن خود در وقت نظر نفس خود را التفات دادی و اصلاً نظر به آینده نداری مگر بالتبع کما آنکه در وقت دیدن آینه که آیا خوب است یا نه نظر به خود نداری و استعمال الفاظ در معانی نظر آلی به آنها می شود و نظر اصلی و استقلاللی بمعانی آنها می باشد اشکال پنجم در این استعمالات دور لازم می آید چونکه رتبه دال مقدم است بر رتبه مدلول نظیر علت بر معلول و رتبه مدلول مؤخر از رتبه دال نظیر رتبه معلول بر علت و شیء واحد هم علت بشود و هم معلول محال است تأمل کن که ببینی این اشکالها وارد شده یا نه

امر پنجم: دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود

اشاره

قوله:الخامس لا ريب الخ مخفی نماند کلامی که صادر می شود از متکلم برای او سه دلالت هست اول دلالت تصویری یعنی خطوط معنای لفظ بذهن انسان و لو آنکه این لفظ از هرچه پیدا بشود و لو متکلم ساهی یا غافل

ص: ۵۰

هذا مضافا الى ضروره صحه الحمل و الاسناد فى الجمل بلا تصرف فى الفاظ الاطراف مع أنّه لو كانت موضوعه لها بما هى مراده لما صح بدونه

بداهه ان المحمول على زيد فى زيد قائم و المسند اليه فى ضرب زيد مثلا هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان مع أنّه يلزم كون وضع عامه الالفاظ عاما و الموضوع له خاصا لمكان اعتبار خصوص اراده الالفاظين فيما وضع له اللفظ فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الاراده فيه كما لا يخفى

* شرح:

باشد که در اینجا باز معنی آن لفظ بذهن انسان می آید دوم دلالت تصدیقیه یعنی متکلم اراده کرده معنی کلامش را ساهی و غافل نبوده بلکه درصدد افاده و استفاده بوده است سوم دلالت تصدیقیه جدیه یعنی متکلم اراده کرده معنای کلام خودش را جدا و حتما نه آنکه این کلام برای غرض دیگری بوده است و این قسم سوم نظیر عمومات و مطلقات که وارد شده در شریعت مقدسه و مخصصات و مقیدات آنها بعد از زمانها بدست ما رسیده است و این قسم دلالت قبل از برخورد بمقیدات و مخصصات دلالت تصدیقیه بوده است الا آنکه متکلم اراده تصدیقیه جدیه در کلام خود نداشته است بلکه این عمومات و مطلقات را برای غرضی بیان فرموده است و مقیدات آنها را بعدا برای دلالت تصدیقیه جدیه آورده است و مخفی نماند که قیود منفصله نظیر مخصصات و مقیدات که بعد از عمومات و مطلقات می آید ظهور کلام قبلی را از بین نمی برد بلکه حجیه او را از بین می برد و ظهور او بحال خودش باقی است ولی بقرینه بعدی حجیت او از بین می رود و قسم سوم را که اگر خواسته باشیم اثبات مراد متکلم را بنمائیم جدا محتاج به امارات عقلائیه هستیم مثل اینکه متکلم غافل نبوده است و بیان مراد خود را می خواسته بیان کند و کلام بنحو اجمال از او صادر نشده است و غیر این ها از اصول عقلائیه آیا الفاظ بر معانی کدام یک از این سه معنی وضع شده اند مصنف قائل است

ص: ۵۱

و هكذا الحال في طرف الموضوع و اما ما حكى عن العلمين الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلاله تتبع الاراده فليس ناظرا الى كون الالفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده كما توهمه بعض الافاضل.

بل ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه اي دلالتها على كونها مراده للافظها تتبع ارادتها منها و يتفرع عليها تبعه مقام الاثبات للثبوت و تفرع الكشف على الواقع المكشوف فانه لو لا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات و الكشف و الدلاله مجال.

* شرح:

که الفاظ وضع شده اند برای دلالت تصویری که ذکر شد.

دلالت الفاظ بر معانی تصویری است نه تصدیقیه

قوله:الخامس الخ شکی نیست در اینکه الفاظ وضع شده اند برای ذات معانی نه معانی در حال مراد بودن چونکه شناختی در باب حروف که این قصد معنی بر انحائه او و اقسام او از کلی بودن معنی یا جزئی بودن او معنی استقلالی استعمال بشود یا معنی آلی و تبعی مراد باشد از این الفاظ یا غیر مراد تمام آنها از مقومات استعمال است یعنی عام و خاص و کلی و جزئی و غیره از شرائط استعمال است و هیچ دخیل در ذات معنی نیستند چون ذات معنی نه کلی است نه جزئی نه عام نه خاص نه غیره پس این قیود جزء و دخیل در مستعمل فیه نیستند.

قوله:هذا مضافا الى ضرورة صحة الحمل و الاسناد الخ.

ضروری است که حمل و اسناد در جمل بدون تصرف در اطراف جمله است یا اینکه اگر اراده جزء معنی باشد باید در قضایای حملیه اراده را برداریم و تصرف در موضوع و محمول بنمائیم و حمل کنیم محمول را بر موضوع چونکه بدون تصرف حمل ممکن نیست.

ص: ۵۲

و لذا لا بد من احراز كون المتكلم بصدد الافاده فى اثبات اراده ما هو ظاهر كلامه و دلالتة على الاراده و الا لما كانت لكلامه هذه الدلالة و ان كانت له الدلالة التصوريه اى كون سماعه موجبا لاختار معناه الموضوع له و لو كان من وراء الجدار او من لافظ بلا شعور و الاختيار.

ان قلت على هذا يلزم ان لا يكون هناك دلالة عند الخطاء و القطع بما ليس بمراد او الاعتقاد باراده شىء و لم يكن له من اللفظ مراد قلت نعم

* شرح:

قوله: بداهه الخ. بدیهى است که محمول بر زید در زید قائم و مسند الیه در ضرب زید مثلاً نفس قیام و ضرب است نه آنکه ضرب و قیام مراد باشد.

قوله: مع أنه يلزم كون وضع عامه الخ. و ايضا لازم می آید که وضع تمام الفاظ از اجناس و اعلام و حروف و افعال تماما وضع عام و موضوع له خاص باشند چونکه خصوص اراده لافظین جزء موضوع له می شود و معنی قهراً جزئی حقیقی می شود و حال آنکه قبلاً گذشت که وضع اسماء اجناس عام و موضوع له آنها هم عام است کما تقدم قوله:

حکایت از شیخ الرئيس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ

و اما ما حکى عن العلمين الخ. و اما آنچه که حکایت شده از علمین شیخ الرئيس (ره) و محقق طوسی (ره) که گفته اند دلالت تابع اراده است نیست اینکه الفاظ وضع شده اند برای معان بما هی مراده کما آنکه بعضی از افاضل این گمان را کرده اند بلکه مراد علمین از این کلام آنست که دلالت الفاظ بر معانیشان به دلالت تصدیقیه تابع اراده است یعنی در موقع تصدیق کلام اگر متکلم اراده داشته این لفظ دال بر آن معنی هست و الا اگر متکلم اراده نداشته است این لفظ دال بر آن معنی نیست مثل مثال متقدم در زید قائم یا ضرب زید که در دلالت تصدیقیه اگر متکلم اراده داشته این لفظ دال بر این معنی هست و الا نه.

لا- يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة و ضلاله يحسبها الجاهل دلالة و لعمرى ما افاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه و لا يكاد ينقضى تعجيبى كيف رضى المتوهم ان يجعل كلامهما ناظرا الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلا عن علم فى التحقيق و التدقيق السادس لا

* شرح:

قوله: و يتفرع عليها تبعيه مقام الاثبات للثبوت الخ.

و ديگر اينكه مقام اثبات تابع مقام ثبوت است و مقام كشف تابع مقام مكشوف است يعنى اگر در ثبوت و مكشوف اراده داشته متكلم و ثابت شده در مقام ثبوت و مكشوف اين لفظ دال بر آن معنى هست و الا اگر واقعا اراده نداشته دال بر آن معنى نيست.

دلالت تصديقه الفاظ تابع اراده متكلم است

قوله: و لذا لا بد من احراز كون متكلم بصدد الافاده الخ.

و از اين جهت ما مى گوييم كه وقتى متكلم كلامى را گفت به واسطه ظهور لفظ او اراده داشته است و عمل مى كنيم بحرف او چون اگر گفت مثلا جئنى بماء عقلا مى گويند اراده داشته و بايد عمل نمود بحرف او و الا اگر اراده نداشته باشد متكلم اين دلالت را ندارد اگرچه از دلالت تصويريه او پيدا مى شود اين معنى يعنى بموجب گفتن او كلامى را مفردات آن كلام در ذهن ما خطوط مى كند و لو آنكه از پشت ديوار گفته باشد و يا اين لفظ از بلا- شعور و بلا- اختيار باشد پس ملخص كلام علمين اين شد كه در مقام تصديق اگر متكلم اراده داشته اين لفظ را دال بر اين معنى هست و الا اگر اراده نداشته است دال بر اين معنى نيست.

قوله: ان قلت الخ اگر كسى اشكال كند كه شما كه مى گوييد لفظ تابع اراده است اگر متكلم لفظى را از روى خطا گفت مثلا گفت زيد اشتباها بجای عمرو يا يقين و اراده داشت ولى از لفظ او اراده معلوم نبود مثل عمومات كه وارد

ص: ۵۴

وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضروره عدم الحاجه اليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمر و بكرا شخصيا و بهيئاتها المخصوصه من خصوص اعرابها نوعيا و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعه لخصوصيات النسب و الاضافات بمزاياها الخاصه من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيا بداهه ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجه الى وضع آخر لها بجملتها مع استلزامه الدلاله على المعنى تاره بملاحظه وضع نفسها و اخرى بملاحظه وضع مفرداتها و لعل المراد من العبارات الموهمه لذلك هو وضع الهيئات على حده غير وضع المواد لا وضعها بجملتها

* شرح:

شده در شرع يا قطع داشت در واقع اراده نداشت مثل كنايات در اينجاها شما چه مي گوييد؟

تحقيق در موضوع له الفاظ و آنكه دلالت تصديقيه است

قوله: قلت الخ جواب اينكه بله در اينجاها دلالت تصديقيه ندارد بلكه جهاله و ضلالتی است كه گمان مي كرده مخاطب كه دلالت دارد و بجان خودم قسم كه اين حرفي كه علما زده اند از اينكه لفظ تابع اراده است در دلالت تصديقيه واضح است و راهي غير اين نيست و تعجب مي كنم من كه متوهم كه صاحب فصول باشد چطور گمان برده به كلام اين دو شخص كه شيخ الرئيس و شيخ طوسي باشند كه اين گمان را از شخص فاضلي سزاوار نيست بكنيم فضلا از اين ها كه علم در تحقيق و تدقيق هستند مخفي نماند كه حق آنست كه دلالت الفاظ بر معاني خود تابع اراده است بجهت آنكه غرض از وضع الفاظ براي معاني نيست مگر براي تفهيم و تفهم و اين معني در غير دلالت تصديقيه حاصل نمي شود و اما آنچه كه اشكالات صاحب كفايه است كه گذشت در وقتي لازم مي آيد كه اراده جزء معني باشد و موضوع له مركب باشد

ص: ۵۵

* شرح:

از معنی و اراده ولی این چنین نیست بلکه الفاظ وضع شده اند از برای معانی در حال اراده آن معانی و این الفاظ برای معانی مطلقه وضع نشده اند حتی در حال اشتباه یا نوم یا غیره چون در حال اشتباه و غیره تفهیم و تفهم حاصل نمی شود که غرض اصلی وضع الفاظ است و هر بحثی تابع غرض آن بحث است پس قهرا بحث وضع الفاظ اوسع از غرض لغو و بی فائده است و این معانی تصویری که در ذهن می آید از کثرت انس الفاظ است بر معانی و کثرت استعمال آنها و ممکن است بگوئیم الفاظ وضع شده اند از برای آن معانی آن حصه ای که ملازم اراده باشد بنا بر اینکه کلی طبیعی وجود دارد در خارج در انواع و اصناف و اشخاص و حصص آن کلی طبیعی بتعدد افراد وجود دارد.

امر ششم: در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است

اشاره

قوله: السادس لا وجه الخ ششم اینکه وجهی ندارد مفردات که وضع دارند مرکبات هم وضع داشته باشند یعنی مرکبات وضع ندارند و وضع مفردات را وضع شخصی می گویند و این ضروری است که احتیاج نداریم بوضع مرکبات بعد از آنکه وضع بمواد مفردات داریم در مثل وضع شخص زید یا قائم یا عمر و یا بکر یا غیره که مواد می باشد و همچنین به هیئتهای مخصوصه از خصوص اعرابهای آنها که این ها را وضع نوعی می گویند که این ها وضع دارد و یکی دیگر از خصایص وضع نوعی خصوص هیئات مرکبات هستند برای خصوصیات نسب و اضافات به مزایای خاصه از تاکید و حصر و غیره یعنی به واسطه آنکه یک کلمه را در مرکبات جلو و عقب ببریم حصر پیدا می شود مثل ایاک نعبد یا تاکید یا غیره که این هم از خصائص وضع نوعی است و این بدیهی است که وضع شخص و نوعی می فهماند مقصود را بما و ما احتیاج نداریم دیگر به اینکه یک وضع دیگری اضافه

المعنى من اللفظ و انسباقه الى الذهن من نفسه و بلا قرينه علامه كونه حقيقه فيه بداهه انه لو لا وضعه له لما تبادر لا يقال كيف يكون علامه مع توقفه على العلم بانه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار فانه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه فان العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر و هو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به لا التفصيلي فلا دور هذا اذا كان المراد به التبادر عند اهل المحاوره فالتغاير اوضح من ان يخفى ثم ان هذا فيما لو علم استناد

* شرح:

کنیم برای مرکبات چونکه اگر وضع دیگری اضافه کنیم باید یک معنی هم اضافه کنیم چون الآن یک وضع شخصی داریم و معنای وضع شخصی و یک وضع نوعی داریم که او هم معنی وضع نوعی دارد اگر باز یک وضع اضافه کنیم باید یک معنی هم اضافه کنیم و شاید که گمان کننده گمان کرده که وضع هیئات همان وضع مرکبات است نه وضع بخصوصه. و حاصل آنکه لا اشکال در اینکه مثل جمله زید قائم یک وضع ماده ای دارد مثل لفظ زید که وضع شده برای ذات زید و معنی قائم که لفظ قائم وضع شد. برای ذات قیام و یک وضع هیئات آنهاست که وقتی نسبت قیام را بزید می دهیم و می گوئیم زید قائم که این وضع هیئت آنهاست آیا علاوه بر این وضع ماده و هیئت وضع سوم هست که مجموعا سه وضع در این جمله باشد که مجموع زید قائم سه وضع داشته باشد صاحب کفایه فرمود که دو وضع بیشتر ندارد ولی ممکن است بگوئیم که همین زید قائم سه وضع دارد و یک وضع ماده زید و قیام و یک وضع هیئت قائم که هرچه وزن فاعل می آید در هر ماده ای این دو وضع دلالت تصویری دارند نه تصدیقی و یک وضع هیئت که نسبت قائم را بزید داده اند که این وضع سومی دلالت تصدیقیه است

در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن

و اشکالی شده است که فرق بین وضع شخصی و نوعی چیست اگر مراد

ص: ۵۷

الانسباق الى نفس اللفظ و اما فيما احتمل استناده الى قرينه فلا يجدى اصاله عدم القرينه في احراز كون الاستناد اليه لا اليه كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها الاستناد في احراز المراد لا الاستناد ثم ان عدم صحه سلب اللفظ

* شرح:

از وضع شخصی مثل ض-رب-که ماده ضرب است اگر مراد شخصی این باشد لا اشکال در اینکه این ماده در یضرب هست و ضارب و مضروب و اضرب و تمام صیغها که از ضرب صادر می شود پس در اینجا وضع شخصی با وضع نوعی فرقی ندارد زیرا که مثلا- هیئت فاعل در ضمن قائم پیدا می شود و در ضمن عالم پیدا می شود و ضارب و غیر این ها در هر ماده ئی که وزن فاعل پیدا بکند پس معیار و فرق بین وضع شخصی و نوعی چیست چونکه هیئت در هر ماده ای پیدا می شود و ماده هم در هر هیئتی که از او باشد پیدا می شود جواب آنکه وضع شخصی آن معنائی است که جامع بین اشخاص لفظ باشد مثل لفظ زید که وضع شخصی است یا آنکه وضع شخصی آن ماده ئی است که با هیئت آن وضع شود مثل زید یا رجل که وضع این ها ماده و هیئت با هم می باشد و وضع نوعی آن معنی است که جامع بین انواع باشد مثل هیئت فاعل که مشترک است بین زیادی از مواد مثل ضارب و قاتل و ضارب و امثال این ها.

امر هفتم: در معنای تبادر و اشکال در آن

اشاره

قوله:السابع الخ مخفی نماند تبادر که عبارت است از انسباق یک معنی از معانی دیگر در ذهن انسان بنفسه یعنی در حال بدون قرینه مثل اینکه بگویند رایت اسدا که چون در اینجا بدون قرینه است همان حیوان مفترس در ذهن می آید و یا قرینه داشته باشد که مراد با قرینه در ذهن می آید که آن تبادر با قرینه است مثلا رایت اسدا یرمی که تبادر آن در رجل شجاع به واسطه یرمی است نه از خود لفظ کما لا یخفی حاصل اینکه تبادر علامه حقیقت است یعنی وقتی ما از لفظ رأیت

ص: ۵۸

بمعناه المعلوم المرتکز فی الذهن اجمالا- كذلك عن معنى تكون علامه كونه حقيقه فيه كما ان صحه سلبه عنه علامه كونه مجازا فى الجملة.

و التفصيل ان عدم صحه السلب عنه و صحه الحمل عنه بالحمل الاولى

* شرح:

اسدا حيوان مفترس را فهميديم معلوم مى شود كه اين لفظ در اين معنى حقيقت است نه مجاز چون اگر حقيقى نبود اين معنى در ذهن ما نمى آمد بتبادر و اگر كسى اشكال كند كه در اينجا دور لازم مى آيد چونكه تبادر توقف دارد بر علم بوضع يعنى تا ما علم بوضع نداشته باشيم تبادر در ذهن ما نمى آيد و از طرف ديگر علم بوضع هم توقف دارد بتبادر يعنى چرا ما محتاج به تبادريم چون مى خواهيم به واسطه تبادر علم بوضع پيدا كنيم و اينجا دور لازم مى آيد چون تبادر توقف بر علم بوضع دارد و علم بوضع هم توقف بر تبادر دارد.

قوله:الموقوف عليه غير الموقوف عليه الخ يعنى علم تفصيلى تبادر توقف دارد بر علم اجمالى بوضع ولى علم اجمالى بوضع توقف بر علم تفصيلى تبادر ندارد بلكه از محل ديگر پيدا شده است يعنى قبل از تبادر علم داريم كه اين لفظ يك معنى حقيقى دارد ولى كدام از اينهاست نمى دانيم و به واسطه تبادر علم اجمالى ما مبدل بعلم تفصيلى مى شود پس دور لازم نمى آيد و بعد اين اشكال در موقعى پيش مى آيد كه خود انسان از اهل محاوره باشد و از خودش بفهمد ولى اگر از غير سؤال كرد يعنى خودش از اهل محاوره نبود اين اشكال پيش نمى آمد كما آنكه بعيد نيست كتب لغتى كه نوشته شده است بالخصوص لغه عربيه از اين قسم باشد كه بتبادر بين اهل باديه نشينان و اعراب را حجت مى گرفتند براى لفظ در معناى خودش.

معناى تبادر و آنكه اصاله عدم القرينه در شك در مراد است

قوله:ثم ان هذا الخ بعد اينكه اين تبادر كه گفتيم علامت حقيقت است

ص: ۵۹

الذاتی الذي كان ملاكه الاتحاد مفهوما علامه كونه نفس المعنى و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجودا بنحو
انحاء الاتحاد علامه كونه من مصاديقه و افراده الحقيقه كما ان صحه سلبه كذلك علامه انه ليس

* شرح:

در جائی است که از نفس لفظ پیدا بشود این انسباق یعنی بدون قرینه باشد کلام و اما اگر احتمال ببریم که در اینجا قرینه ای
بوده مثل قرینه حالیه یا مقالیه یا عقلیه آن تبادر علامت حقیقت نیست و نمی توانیم اصاله عدم القرینه را جاری کنیم که بگوئیم
این استناد بسوی نفس لفظ است نه قرینه چنانکه بعضی گفته اند که اصاله عدم القرینه را جاری می کنیم چونکه ما دلیلی
نداریم بر اینکه اصاله عدم القرینه را جاری کنیم الا در جائی که ما شک در مراد متکلم داریم و احراز مراد متکلم را نکرده
ایم در اینجا اصاله عدم القرینه را جاری می کنیم و اما اگر مراد متکلم معلوم است ولی نمی دانیم این لفظ حقیقت است در
این معنی یا مجاز مثل اینکه مراد از صلاه را ما می دانیم که الآن ارکان مخصوصه است ولی آیا با قرینه بوده که مجاز باشد یا
بدون قرینه که حقیقت باشد در اینجا اصاله عدم القرینه را جاری نمی کنیم زیرا که بناء عقلاء شک در مراد است که اصاله
عدم القرینه را جاری می کنیم نه در شک در استناد که آیا حقیقت است یا مجاز بلی اگر لفظی ظهور در معنای فعلی و تبادر
در آن معنی دارد ولی نمی دانیم اصل معنی همین بوده یا نقل شده به این معنی تبادر فعلی اثبات می کند که قبلا هم همین
معنی بوده باصاله عدم النقل کما آنکه در بحثهای آینده می آید و ایضا اشکال شده بر تبادر که لفظ در معنی خودش یا ظهور
دارد یا ندارد اگر ظهور دارد و لو ظهور در معنای مجازی باشد آن را می گیریم و محتاج بتبادر نمی شویم و اگر ظهور در
معنی ندارد به واسطه تبادر ظهور پیدا نمی شود.

ص: ۶۰

منهما و ان لم نقل بان اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمه بل من باب الحقيقه و ان التصرف فيه في امر عقلي كما صار اليه السكاكي و استعمال حال اللفظ و انه حقيقه او مجاز في هذا المعنى بها ليس على وجه دائر لما عرفت في التبادر من التغير بين الموقوف و الموقوف عليه بالاجمال و التفصيل او الاضافه الى المستعلم و العالم فتأمل جيدا ثم إنه قد ذكر

* شرح:

در عدم صحه سلب و فرق بين حمل ذاتي و حمل شايع صناعي

قوله: ثم ان عدم الخ باز يكي از علامات حقيقت عدم صحه سلب لفظ است از آن معنى كه در ذهن آمده كما اينكه صحه سلب لفظ از معنى علامت مجاز بودن آن لفظ است در آن معنى مثلا لفظ اسد را از زيد مى توانيم سلب كنيم و بگوئيم زيد ليس باسد ولى سلب اسد از حيوان مفترسى ممكن نيست پس دليل بر حقيقت آن مى باشد قوله: و التفصيل الخ و تفصيل اينكه عدم صحه سلب لفظ از معنى و صحه حمل بر آن لفظ كه بحمل اولي ذاتي مى باشد كه حمل اولي ذاتي ملاك آن اتحاد مفهومها است يعنى موضوع و محمول مفهوم و معنى آن دو يكي هستند مثل الانسان حيوان ناطق اين حمل ذاتي علامت اينست كه آن معنى نفس اين معنى است مثل انسان كه همان معنى حيوان ناطق است پس اين حمل اولي ذاتي دلالت بر حقيقت آن مى كند و يا بحمل شايع صناعي است كه حمل شايع صناعي ملاك آن اختلاف در مفهوم است كه همين فرق بين حمل ذاتي و حمل شايع صناعي است يعنى هر دو در خارج اتحاد دارند چون اگر در خارج اتحاد نداشته باشند حمل اصلا جايز نيست ولى در مفهوم و معنى در حمل ذاتي اتحاد هست ولى در حمل شايع صناعي در مفهوم و معنى اتحاد نيست مثل زيد قائم كه اين زيد قائم در خارج قيام با زيد متحد شده ولى در مفهوم قيام يك معنى بخصوصه است و زيد هم معنى بخصوص ديگري كه هيچ اتحادى در معنى با همدى ندارند و

ص: ٦١

* شرح:

بالجمله اگر حمل شایع صناعی شد علامت اینست که آن موضوع له از مصادیق آن کلی است و از افراد آن کلی است حقیقتا مثل زید در زید قائم که حقیقتا یکی از مصادیق کلی قائم است کما اینکه صحه سلب لفظ از معنی علامت اینست که آن لفظ در آن معنی مجاز استعمال شده و لو قائل نشویم که مجاز لغوی است بلکه مجاز عقلی است چون در رأیت اسدا یرمی مجاز لغوی ممکن است باشد و ممکن است مجاز عقلی باشد که اسد حقیقتا در معنای اصلی خودش که حیوان مفترس باشد استعمال نشده است ولی باین حال حقیقه لغوی و مجاز عقلی می باشد چون در رجل شجاع استعمال شده و مجاز عقلی مثل انبت الربیع البقل هر کدام از الفاظ در معانی حقیقی لغوی خودشان استعمال شده اند ولی در نسبت مجاز شده است ما در این مثال متقدم نسبت نبات را نباید بریعی بدهیم چون نسبت آن را بمصداق اصلی خودش نداده ایم که خدا باشد از این جهت مجاز عقلی شده کما آنکه سکاکی قائل بآن می باشد.

اشکال در صحه سلب و عدم آن

قوله: و استعمال حال اللفظ الخ ممکن است که کسی اشکال کند که در اینجا هم دور لازم می آید مثل تبادر یعنی شما باید اولاً معنای صلاه را بدانید یعنی علم بصحه سلب لفظ صلاه توقف دارد بر علم بوضع صلاه چونکه اگر وضع را ندانیم صحه سلب صحیح نیست و علم بوضع هم فرض ما اینست که توقف دارد بر عدم صحه سلب و این دور است و دور هم باطل است جواب آنکه مثل تبادر که گفتیم علم اولی ما علم اجمالی ارتکازی است و علم دوم که از عدم صحه سلب پیدا می شود علم تفصیلی است یعنی حقیقت و مجاز توقف دارد بر علم اجمالی که ما می دانیم اجمالاً- یکی از این دو معنی حقیقت است و بصحه سلب و عدم آن

المذكوره فى المجازات حيث لا يطرء صحه استعمال اللفظ معها و الا فبملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقه و زياده قيد من غير تاويل او على وجه الحقيقه و ان كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقه الا انه حينئذ لا يكون علامه لها الا على وجه دائر و لا يتأتى التفصلى عن الدور بما ذكر فى التبادر هنا ضروره انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقه لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد او بغيره الثامن انه للفظ احوال خمس و هى التجوز و الاشتراك

* شرح:

تعيين مى نمايم كه کدام حقيقت است ولى علم بوضع توقف دارد بر علم تفصيلى و دور لازم نمى آيد و اگر اشكال اضافه بسوى مستعلم باشد اصلا دور لازم نمى آيد چون عالم نيست و مى خواهد از ديگرى علم پيدا كند و سؤال مى كند كه تبادر در کدام مى باشد يا بغير سؤال كه گذشت پس تامل كن جيدا و ايضا اشكال شده است بر صحه سلب و عدم صحه سلب كه دلالت بر حقيقت و مجاز ندارند زيرا كه نهايت دلالت آنها حمل شئى است بر شئى سواء آنكه اين حمل اولى ذاتى باشد يا حمل شايع صناعى اين حمل مى رساند كه موضوع و محمول متحد هستند اما دلالت كند كه لفظ بر آنها حقيقت است يا مجاز اين جهت را دلالت ندارد چونكه استعمال اعم از حقيقت است و به عبارت ديگر صحه حمل و عدم آن راجع بعالم معنى و مدلول است و حقيقت و مجاز راجع بعالم لفظ و دال مى باشد و بين اين دو مسافت زيادى هست بلى اگر بدانيم دلالت لفظ بر معنى از خود لفظ است نه از قرينه اينجا اثبات حقيقت مى شود ولى برگشت بتبادر است نه عدم صحه سلب.

در اطراد و عدم آن و اشكال در آن

قوله؛ ثم إنه قد ذكر الاطراد الخ بعد يكي ديگر از علامات حقيقت و مجاز را اطراد گفته اند و اطراد اينست كه ما شئى را بر ديگرى حمل كنيم و سبب حمل آن را بدانيم آن وقت مى گوييم هر شئى ديگر كه اين سبب را داشت

ص: ۶۳

و التخصيص و النقل و الاضمار لا يكاد يصار الى احدها فيما اذا دار الامر بينه و بين المعنى الحقيقي الا بقرينه صارفه عنه اليه و اما اذا دار الامر بينها فالاصوليون و ان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها الا انها استحسانيه لا اعتبار بها الا اذا كانت موجب ظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى التاسع انه اختلفوا

* شرح:

حمل می کنیم بر آن و آن حقیقت است مثلاً- زید انسان که حمل شده می دانیم که جهت اینکه او انسان است اینست که حیوان ناطق است پس هر جا که حیوان ناطق شد پس او انسان است این اطراد را گفته اند اگر در لفظی آمد علامت حقیقت بودن آن است و صحیح است اطلاق انسان بر هر فردی از افراد انسان و اگر نیامد مجاز است مثلاً اعتق رقبه صحیح است اما جاء رقبه و ذهب رقبه و غیره صحیح نیست و لذا اطراد ندارد و شاید که در مجاز اطراد آن به واسطه نوع علائق که ذکر شده قبلاً باشد چونکه در مثل زید اسد که می دانیم به واسطه علائق مشابهت آن با اسد است در شجاعت و به واسطه شجاعت لفظ اسد دارد هر فردی که شجاع باشد می توانیم استعمال کنیم و اطراد دارد و در غیر این علاقه جایز نیست لفظ اسد را در او استعمال کنیم و لو شباهت باشد داشته در بدبویی یا پشم داشتن و غیره و از اینجا معلوم شد که اطراد در مجاز در صنف علاقه می باشد ولی در نوع نیست کما آنکه ذکر نمود مصنف و زیاد کردن قید من غیر تأویل در مجاز عقلی و علی وجه الحقیقه در مجاز لغوی اگرچه موجب اختصاص اطراد می شود به حقیقت و مجاز ولی دور لازم می آید چون وقتی گفتیم علی وجه الحقیقه مثلاً یعنی ما می دانیم که حقیقت است آن وقت دیگر احتیاج باطراد نداریم و فراری هم از این دور نیست و جواب در تبادر را هم در اینجا نمی توانیم بدهیم. دو علامت دیگر برای حقیقت بیان کرده اند یکی تنصيص واضع و خود واضع معین کند که این لفظ حقیقت در این معنی است

ص: ۶۴

فی ثبوت الحقیقه الشرعیه و عدمه علی اقوال و قبل الخوض فی تحقیق الحال لا بأس بتمهید مقال و هو ان الوضع التعینى كما يحصل بالتصریح بانشاءه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له كما اذا وضع له بان یقصد الحکایه عنه و الدلاله علیه بنفسه لا بالقرینه و ان كان لا بدح من نصب قرینه الا انه للدلاله علی ذلك لا علی اراده المعنى كما فی المجاز

* شرح:

و اما کتب لغت که معانی الفاظ را بیان می کنند آنها استعمالاتی را بیان می کنند سواء آنکه استعمال در معنی حقیقی باشد یا مجازی دوم از علامه حقیقه و مجاز استعمال لفظ است در معنی بدون عنایت و قرینه کما اینکه این مطلب مکرر است در مطالب مصنف در کتاب مثلاً می گوئیم صلاه حقیقت در ارکان مخصوصه است فعلاً چونکه بالوجدان این معنی فهمیده می شود از لفظ صلاه.

امر هشتم: احوالات پنجگانه برای لفظ

قوله؛ الثامن الخ هشتم اینکه برای لفظ پنج حالت هست: ۱- حقیقت و مجاز ۲- اشتراک و غیر اشتراک البته اشتراک لفظی ۳- تخصیص و عام یا مطلق یا مقید ۴- نقل و عدم نقل ۵- اضممار و عدم اضممار و اگر دائر شد امر بین یکی از این ها و حقیقت حقیقت مقدم است به معنای اینکه اگر دائر شد امر بین حقیقت و مجاز اصاله الحقیقه معتبر است و عدم مجاز و یا دائر شد بین اشتراک که اشتراک بر دو قسم است ۱- اشتراک لفظی یعنی یک لفظ در حالی که چند معنی داشته باشد مثل لفظ عین که یک لفظ است ولی قریب ۷۰ معنی دارد این اشتراک لفظی است که در هر معنی احتیاج به قرینه معینه دارد ۲- اشتراک معنوی که عمومات تماماً و اسماء اجناس مثل حجر و شجر و غیره اشتراک معنوی هستند یعنی یک معنی هستند و افراد زیادی دارند و مراد ما در اینجا اشتراک لفظی است که اگر امر دائر شد بین مشترک لفظی و عدم مشترک اصاله عدم مشترک معتبر است و یا امر دائر شد بین عام و خاص یا

ص: ۶۵

مطلق و مقید که باز در اینجا اصاله عدم التخصیص معتبر است یا اصاله عدم التقیید معتبر است و لفظ عام در عموم و لفظ مطلق در مطلق خود اراده می شود و یا امر دائر شد بین اینکه این لفظ از اول بر این معنی وضع شده یا جای دیگری بوده و نقل داده اند از آن محل باین محل که باز در اینجا اصاله عدم النقل معتبر است و یا امر دائر شد بین اینکه لفظ تقدیر دارد یا نه اصاله عدم تقدیر مقدم است و حاصل آنکه در تمام مذکورات اصاله الحقیقه مقدم است مگر قرینه قطعیه برخلاف داشته باشیم و اما اگر امر دائر شد بین خود این ها اگرچه اصولیین یک وجوهی را ذکر کرده اند که ما به واسطه آن وجوه یکی از این ها را بر دیگری مقدم کنیم و لکن این حرفها و دلیلهای استحسانی است و دلیل قطعی برای ما نمی شود الا آنکه یکی از آنها ظهور در معنی داشته باشد آن وقت آنکه ظهور دارد مقدم است چون ما دلیل قطعی بر اینکه مقدم کنیم یکی را بر دیگری از این ها نداریم کما لا یخفی.

امر نهم: در ثبوت حقیقت شرعی و عدم آن

اشاره

قوله: التاسع الخ نهم اینکه اختلاف شده در ثبوت حقیقت شرعی و عدم آن بر اقوالی که بعضی گفته اند حقیقت شرعی داریم و بعضی می گویند نداریم و ما قبل از آنکه وارد این بحث بشویم مانعی ندارد که یک مقاله ای در این بابت بیان کنیم و آن اینست که وضع لفظ بر معنی همچنان که تعیین می کند واضح آن را بر معنی حقیقی همچنان استعمال می کند لفظ را در غیر ما وضع له مثل آنکه بر آن وضع شده بود و این را وضع معاطاتی هم گفته می شود و آن آنست که استعمال لفظ را می کنیم در معنای دومی به یک استعمال که هم وضع نموده لفظ را بر معنای دومی و هم استعمال نموده و البته این قسم استعمال قرینه می خواهد ولی قرینه مجاز نیست بلکه قرینه برای استعمال لفظ است در معنای دومی حقیقتا و این معنی مراد مصنف است که می فرماید:

فافهم و کون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعات ما اعتبر في المجاز فلا يكون بحقيقه و لا مجاز غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستنكره و قد عرفت سابقا انه في الاستعمالات الشائعه في المحاورات

و الدلاله عليه بنفسه لا- بالقرينه و ان كان لا- بد حينئذ من نصب قرينه الا- انه للدلاله على ذلك لا على اراده المعنى كما في المجاز.

* شرح:

قوله: و کون استعمال اللفظ فيه كذلك الخ.

در اشکالات بر وضع معاطاتی

اشکال شده که استعمال لفظ در معنای خودش یا حقیقی است یا مجازی و ما نحن فيه نه حقیقت است و نه مجاز چون وقتی که لفظی را در غیر ما وضع له استعمال نمودیم و در معنای اصلی خودش استعمال نمودیم و مراعات مجاز بودن او را هم نمودیم چون وقتی که لفظ در غیر ما وضع له استعمال شد قهرا باید مجاز باشد آن وقت این لفظ نه حقیقت است و نه مجاز.

جواب آنکه این لفظ صحیح است چونکه طبع انسان قبول می کند استعمال چنین الفاظی را و انکار هم نمی شود این مطلب را نمود و بتحقیق که شناختی سابقا که گفتیم ما در استعمالات که شایع است بعضی از آنها است که نه حقیقت است و نه مجاز درحالی که صحیح هم هست استعمال آنها مثل الفاظ مهمله و استعمال لفظ در شخصی و مثل و نوع که گفتیم دلیل صحیح بودن استعمال آنها قبول طبع است اشکال دوم بر این نحو استعمال آنست که انشاء لفظ برای معنی چه وضع امر اعتباری باشد یا امر انتزاعی بقولی مانعی و اشکالی ندارد چونکه انشاء خفیف المعونه است و اما انشاء بفعل در بین عقلا مسلم نیست الا در موارد خاصه از اینجا است که اختلاف نموده اند علماء «رضوان الله تعالی علیهم» بر اینکه معاطاه بیع است یا نه بعد از آنکه انشاء بیعی بلفظ هیچ اشکالی ندارد جواب

ص: ۶۷

آنکه صحت استعمال بطبع است نه بوضع کما تقدم اشکال سوم در این استعمال لازم می آید جمع بین لحاظ آلی و استقلال در آن واحد و آن محال است چون که وضع احتیاج دارد تصور لفظ و معنی را استقلالاً و استعمال لفظ در معنی لازمه دارد تصور لفظ آلی و بالتبع و در ما نحن فیه لازم می آید تصور لفظ را استقلالاً برای وضع و تصور همان لفظ را آلی و بالتبع در استعمال لفظ در معنی و این هر دو در آن واحد محال است جواب آنکه گذشت که صحت استعمال لفظ در معنای خودش بطبع است نه بوضع و اشکالی ندارد در اینکه از برای شخص اگر فرزندی پیدا شود و اسم بر او وضع نکرده باشد استعمال کند که مثلاً حسن من را بیاورید و در همین استعمال هم لفظ را وضع نموده برای معنی هم استعمال نموده لفظ را در معنی ولی بتعدد دال و مدلول و قرینه کمالاً یخفی و ممکن است که بگوئیم لحاظ الفاظ در وقت استعمال همان لحاظ معانیست که استقلالاً ملحوظ می شود و از این جهت است که متکلم التفات دارد بخصوصیات الفاظ و اینکه این لغتی که می گوید عربی است یا فارسی یا غیره پس لازم نمی آید جمع بین لحاظ آلی و استقلال در لحاظ واحد.

در معنای تعینی و تعینی و معاطاتی

مخفی نماند: وضع یا تعینی است یا تعینی وضع تعینی باز بر دو قسم است یک قسم از آن آنست که واضع بگوید این لفظ را برای این معنی وضع کرده ام و بعد از وضع استعمال کند لفظ را در معنی این قسم از وضع مسلم در شریعت مقدسه نیست چونکه اگر شارع مقدس این طور وضع نموده بود باید بما رسیده باشد قسم دوم از وضع تعینی همین قسمی است که صاحب کفایه می فرماید و بعید نیست که حقیقت شرعیه بهمین قسم ثابت شود یعنی به یک استعمال واحد هم وضع شود لفظ بر معنی و هم استعمال شود با قرینه کما تقدم مثل آنکه

ما ليس بحقيقه و لا مجاز اذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا قريه جدا و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً و يدل عليه تبادل المعانى الشرعيه منها فى محاوراته و يؤيد ذلك انه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه و اللغويه فإى علاقه بين الصلاه شرعاً و الصلاه بمعنى الدعاء و مجرد اشمال الصلاه على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما كما لا يخفى

* شرح:

بفرماید صلوا كما رأيتموني أصلي.

در ثبوت حقیقت شرعیه و اشکال در آن

قسم سوم از وضع تعینی است و آن استعمال لفظ است در معنای مجازی و بکثره استعمال وضع تعینی پیدا می کند که اینک الفاظ در معانی شرعیه استعمال می شود در اصطلاح حقیقت متشرعه می نامند بنا بر اینکه مثل صلاه و صوم در اوائل شریعت مقدسه در معنای مجازی استعمال شده است و بکثره استعمال فعلاً حقیقت متشرعه بلکه حقیقت شرعیه در زمان صادقین(ع) واقع شده است.

قوله: اذا عرفت هذا الخ گفتیم که قسم دوم از وضع تعینی آنست که واضع همان وقت که لفظ را استعمال می کند هم وضع می کند لفظ را در معنی و هم استعمال می کند آن لفظ را در معنی آن وقت دعوی وضع تعین که همین مطلب باشد در الفاظی که در لسان شارع آمده است جدا و قریب بذهن است بلکه اگر کسی ادعاء قطع بنماید زورگوئی نیست و دلالت می کند بر این مطلب ما تبادل معانی شرعیه از این الفاظ در محاورات یعنی مکالمات زمان پیغمبر ولی اشکال شده بصاحب کتاب که بتبادل ثابت نشده برای ما یعنی ما نمی دانیم که تبادل زمان شرع این طور بوده است یا نه و باید الآن تبادل داشته باشد و استصحاب قهقری کنیم و استصحاب قهقری در تمام ظواهر کتاب و سنت می آید یعنی بمجرد ظهور فعلی لفظ در معنی و

ص: ۶۹

هذا كله بناء على كون معانيهما مستحدثه في شرعنا و اما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضيه غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ الْخ.

و قوله تعالى وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ و قوله تعالى وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا الى غير ذلك فالفاظها حقايق لغويه لا شرعيه و اختلاف

* شرح:

يا تبادر آن در معنی دلالت نمی کند که در زمان شارع مقدس این معنی بوده مگر باستصحاب قهقري مذکور و تأیید این حقیقت شرعی را می نماید که آمده در شرع که علاقه معتبره بین معانی شرعی و لغویه نیست مثلاً در صلاه که شرعاً برای ارکان مخصوصه است و لغه برای دعاء چه علاقه بین صلاه شرعی و لغوی است و مجرد اینکه نماز شامل دعاء است ثابت نمی شود که بگوئیم علاقه آن علاقه جزء و کل است چنانکه جزء که علاقه شد باید از اجزاء رئیسه باشد و این جز که در نماز است یعنی دعاء که در نماز است از اجزاء رئیسه نیست و به عبارت دیگر استعمال جزء در کل شرطش آنست که بانتفاع جزء کل هم از بین برود و جزء اعضاء رئیسه کل باشد مثل رقبه که جزء انسان است و استعمال در کل انسان است و استعمال در کل انسان شده در مثل اعتق رقبه.

در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

قوله: هذا كله بناء الخ این مطالب که گفتیم یعنی حقیقت شرعی داریم یا نداریم بنا بر اینست که این معانی شرعی مثل صلاه و صوم و حج و غیره حادث باشد و اما اگر گفتیم در زمان قبل از اسلام این معانی شرعی در شرایع سابقه بوده است کما آنکه زیادی از آیات قرآن دلالت بر این دارد که صوم و حج و صلاه در زمان سابق بوده است کما آنکه آیه شریفه می فرماید كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ الْخ وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ وَ آیه دیگر وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ الخ آیات

ص: ۷۰

الشرائع فيها جزء و شرطاً لا- يوجب اختلافها في الحقيقه و الماهيه اذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات
كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى.

* شرح:

بنابر این الفاظ در این معانی شرعیه حقایق لغویه می باشند نه مجاز و شارع مقدس همان معانی لغویه را آورده است و این
الفاظ را در آنها استعمال نموده است.

در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه

قوله: و اختلاف الشرائع فيها الخ و اما اگر کسی اشکال کند که معانی صلاه در شرع مقدس زکاه و حج و غیره با آن معانی
سابق قبل از اسلام این ها دو حقیقتند و با هم اختلاف دارند چطور ممکن است این ها حقائق لغویه باشند با این اختلاف که
دارند.

جواب آنکه این معانی در زمان سابق اسلام بعضی از این معانی جزء یا شرطاً با معنی شرعیه فرق نمی کنند این اختلاف
موجب اختلاف در حقیقت نمی شود بلکه حقیقت یک شیء واحد است و اختلاف اجزاء و شرائط حقیقت را عوض نمی کند
بجهت آنکه ممکن است این اختلاف نظیر اختلاف در مصادیق حقیقت باشد کما آنکه مثلاً- فرش یک حقیقتی است ولی
مصادیق آن مختلف است فرش پنبه ای یا پشمی یا کوچک یا بزرگ و همچنین مصادیق حقایق دیگر مثلاً شجر یک حقیقتی
است ولی افراد مختلفی دارد کوچک و بزرگ و میوه دار و غیر میوه دار و غیره و اختلاف مصادیق سبب اختلاف حقیقت نمی
شود.

اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

قوله: کاختلفها بحسب الحالات الخ.

یعنی: همچنین در نمازها که در شرع مقدس وارد شده است بحسب حالات مثلاً نماز صبح با مغرب و عشاء و سفر و حضر و
صلاه میت و غیره همه این ها یک حقیقتند ولی افراد آن مختلف است جواب از این آیات شریفه آنست که و لو ما

ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعيه و لا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه و منه انقدح حال دعوى الوضع

* شرح:

قبول بکنیم که این معانی شرعیه همان معانی لغویه است که شارع مقدس استعمال نموده است ولی اشکال ما در آنست که الفاظی که در این معانی شرعیه استعمال می شود مثل صلاه و صوم و غیره آیا حقیقت شرعیه هستند یا نه اما مجرد بودن این معانی در زمان سابق دلالت ندارد چونکه زبانهای سابق با عربی مختلف بوده کما آنکه گفته اند در زمان حضرت عیسی لغت سریانی بوده و در زمان حضرت موسی لغت عبرانی بوده و همچنین غیر لغات دیگر و حقیقت بودن این الفاظ عربی در وقتی ثابت می شود که لغات قبل از اسلام هم عربی بوده و همان الفاظ عربی در این معانی استعمال می شده و این اول دعوی ماست.

قوله: ثم الخ مخفی نماند بر تو که بعد از اینکه ما گفتیم این معانی شرعیه قبل از اسلام هم بوده است مثل نماز و حج و غیره بنابراین حقیقت لغوی هستند نه حقیقت شرعیه با این احتمال نمی تواند کسی ادعاء وثوق کند که من اطمینان دارم حقیقت شرعیه هست فضلا از قطع و یقین و ممکن است کسی اشکال کند که ما به واسطه وجوهی که گفته شده برای ثبوت حقیقت شرعیه می توانیم اطمینان پیدا کنیم که حقیقت شرعیه داریم ولی جواب اینست که اگر ما قبول کنیم که این وجوه ثابت می کند که حقیقت شرعیه را بعد از این احتمال که حقیقت لغویه داریم این وجوه کنار می روند و دلالت بر حقیقت شرعیه ندارند.

قوله: و منه انقدح الخ یعنی با احتمال معنی لغوی بگوئیم وضع تعیین دارد الفاظ در معانی شرعیه یعنی بکثره استعمال تدریجا این الفاظ در معانی

ص: ۷۲

التعینی معه و مع الغض عنه فالانصاف ان منع حصوله فی زمان الشارع فی لسانه و لسان تابعیه مکابره نعم حصوله فی خصوص لسانه ممنوع فتأمل و اما الثمره بین القولین فتظهر فی لزوم حمل الالفاظ الواقعه فی کلام الشارع بلا قرینه علی معانیها اللغویه مع عدم الثبوت و علی معانیها الشرعیه

* شرح:

شرعیه حقیقت شده اند و از اینجا معلوم شد که وضع تعینی بآن نحو که مصنف بیان نمود و وضع تعینی که بکثره استعمال حاصل می شود هیچ کدام را وثوق به آنها نداریم با احتمال معنی لغوی.

بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس

قوله: مع الغض الخ اگر ما چشم پوشی کنیم از این حرفها و انصاف بدهیم که اصلا در زمان شارع حقیقت شرعیه بوده یا نه اینست که اگر کسی منع کند حصول حقیقت شرعیه را در زمان شارع مقدس در لسان شارع و تابعین و و کسانی که در آن زمان بوده اند این منع صحیح نیست یعنی با این احتمالات ما حقیقت شرعیه داشته ایم در زمان شارع.

قوله: نعم حصوله الخ بلی حقیقت شرعیه در لسان خود پیغمبر (ص) به تنهایی محل اشکال است یعنی وقتی پیغمبر می فرموده لفظی را حقیقت شرعیه نبوده ولی بعد از کثره استعمال حقیقت شرعیه شده است بعد از زمان پیغمبر (ص)

قوله: فتأمل الخ شاید مراد مصنف این باشد لفظی که مثل صلاه مثلا- قریب بیست سه سال استعمال بشود در لسان شارع مخصوصا شبانه روزی پنج مرتبه چگونه ممکن است که حقیقت شرعی نشده باشد کما آنکه نظائر آنها را در بین عقلاء داریم مثلا شخصی را به واسطه یک عملی یک لقبی برای او گذاشته شود این لقب کم کم برای او حقیقت و علم می شود و معنای لغوی اصلا دیگر در ذهن نمی آید.

ص: ۷۳

على الثبوت فيما اذا علم تأخر الاستعمال و فيما اذا جهل التاريخ ففيه اشكال و اصاله تأخر الاستعمال مع معارضتها باصاله تأخر
الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدا الا على القول بالاصل المثبت و لم يثبت بناء العقلاء على التأخر مع الشك و اصاله عدم النقل
انما كانت معتبره فيما اذا شك في اصل النقل لا في تأخره فتأمل.

* شرح:

تعارض استصحابين با مثبتیت آن

قوله: و اما الثمره بين القولين الخ

و اما نتیجه بین این دو قول که یک قول قائل بر ثبوت حقیقت شرعیه بود و یک قول قائل نبود نتیجه اینست که لازم است ما
حمل کنیم الفاظی را که واقع شده در کلام شارع و بدون قرینه است حمل کنیم بر معانی لغویه آنها در جایی که ثابت نشده
باشد برای ما حقیقت شرعیه و اگر ثابت شده باشد حقیقت شرعیه حمل بر حقیقت شرعیه می کنیم این دو حال در جایی است
که بدانیم ما تأخر استعمال شارع را از استعمال لغوی یعنی بدانیم حتما استعمال آیه یا روایت بعد از حقیقت شرعیه بوده اما اگر
جاهل بتاریخ استعمال شدیم که نمی دانیم آیا نقل مقدم بوده یا وضع در اینجا محل اشکال هست مثل اینکه ما یقین بطهاره
سابق داریم ولی شک می کنیم در اینکه حدث صادر شده در لاحق یا نه استصحاب طهاره سابق را می کنیم اما اگر می دانیم
که یک حدثی پیدا شده و یک طهارتی اما مقدم و مؤخر آنها را نمی دانیم در اینجا اشکال است و اگر کسی هم بگوید اصاله
تأخر استعمال را می کنیم و اثبات می کنیم حقیقت شرعیه را صحیح نیست چونکه اصاله تأخر استعمال با اینکه معارض با
اصاله تأخر وضع است دلیل بر اعتبار آن تعبدا نداریم الا- بنا بر قول بر اصل مثبت مثلا اگر زید چندین مدت غایب بود
استصحاب حیوه او را می کنیم که اثرش آنست که اموالش تقسیم نمی شود اما آثار دیگر غیر شرعی مثل

العاشر انه وقع الخلاف في ان الفاظ العبادات اسام لخصوص الصحيحه او الاعم منها و قبل الخوض في ذكر ادله القولين يذکر امور منها انه لا شبهه في تاتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه و في جريانه على

* شرح:

آثار عقليه و عرفيه مثل آنکه محاسن او هم درآمده اين ها ثابت نمی شود پس تعبدا نمی توانیم ثابت کنیم اصاله تأخر استعمال را یعنی ما اصل نقل را می توانیم ثابت کنیم ولی مقدم و مؤخر آن را که از فروعات آن است نمی توانیم ثابت کنیم و ایضا ثابت شده است از عقلاء بنا بر اصل تأخر مادامی که شک داریم یعنی عقلاء نگفته اند وقتی شک می کنیم در اینجا مثلا بنا را بر تأخر بگذاریم و باصاله عدم نقل ثابت کنیم معنای لغوی را و در جائی معتبر است که ما شک در اصل نقل بکنیم در آنجا می گوئیم اصل عدم نقل است ولی وقتی ما می دانیم نقل شده و استعمال هم شده ولی در مقدم و مؤخر آن شک داریم نمی توانیم اصاله عدم النقل را جاری کنیم چون وابسته باین مطلب نیست مثلا اگر امر فعلا ظهور در وجوب دارد و شک می کنیم که آیا معنای لغوی همین است یا نقل شده در اینجا اصاله عدم النقل را جاری می کنیم کما اینکه می آید در زیادی از موارد و اثبات می کنیم معنای لغوی را.

امر دهم: صحیح و اعم

اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم

قوله:العاشر انه وقع الخلاف الخ.

دهم از امور اینکه واقع شده است خلاف در الفاظ عبادات مثل صلاه یا صوم یا حج یا غیره آیا اسم گذارده شده اند برای خصوص صحیحه این ها یا اعم از صحیحه یعنی مثلا اسم صلاه وضع شده و استعمال شده برای نماز صحیح و تام الاجزاء و الشرائط یا برای اعم از صحیح و غیره که حتی فاسد از صلاه هم صلاه نامیده شود و ما قبل از اینکه بیان بکنیم ادله قولین را ذکر می کنیم اموری را در اینجا که از آن امور است اول اینکه شبهه ای نیست در اینکه اگر قائل ثبوت حقیقت

ص: ۷۵

القول بعدم اشكال و غايه ما يمكن ان يقال في تصويره ان النزاع وقع على هذا في ان الاصل في هذه الالفاظ المستعمله مجازا في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحه او الاعم بمعنى ان ايها قد اعتبرت العلاقه بينه و بين المعاني اللغويه ابتداء و قد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبه كي ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويه و عدم قرينه

* شرح:

شرعيه بشويم اين خلاف پيش مي آيد ولي در جائي كه ما قائل بعدم حقيقت شرعيه بشويم و بگوئيم الفاظ عبادات در معاني شرعيه مجازا استعمال شده اين خلاف در آنجا محل اشكال است.

تصوير نزاع بنا بر قول عدم حقيقت شرعيه

قوله: و غايه ما يمكن ان يقال الخ.

و نهايت چيزي كه ممكن است گفته شود اينست كه نزاع واقع شده بنا بر اينكه حقيقت شرعيه نداشته باشيم نزاع در اينست كه اصل در اين الفاظي كه استعمال شده مجازا در كلام شارع آيا اين استعمال در خصوص صحيحه آنها يا اعم از صحيح مي باشد بمعنى اينكه کداميك از اين صحيح يا اعم اعتبار برده شده علاقه بين آن و بين معاني لغويه آن ابتداء و در ديگري كه فرع بشود و بتبع و بمناسبت ديگري استعمال شده يعني قرينه مانعه از معنای لغوی می خواهیم در هر دو معنی چه معنی صحيحه يا غير صحيحه ولي اگر اصل استعمال در صحيحه باشد هر كجا شك كرديم حمل بر صحيحه مي كنيم و استعمال در اعم قرينه مي خواهد و بالعكس اگر اصل استعمال در اعم باشد براي صحيحه قرينه مي خواهيم چون صحيحه شباهت دارد به اعم از اين جهت براي آن قرينه مي خواهيم و اين را سبك مجاز از مجاز مي نامند يعني مجاز بايد يك علاقه اي بمعنی حقیقی داشته باشد و اين معنی مجازی بمعنی مجاز دیگری علاقه داشته باشد آن را سبك مجاز از مجاز

ص: ۷۶

اخرى معينه للآخر و انت خير بانه لا يكاد يصح هذا الا اذا علم ان العلاقة انما اعتبرت كذلك و ان بناء الشارع فى محاوراته استقر عند عدم نصب قرينه الاخرى على ارادته بحيث كان هذا قرينه عليه من غير حاجه الى قرينه معينه اخرى و انى لهم باثبات ذلك و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب على الباقلانى و ذلك بان يكون النزاع فى ان قضيه القرينه المضبوطه التى لا يتعدى عنها الا بالاخرى الداله على اجزاء المامور به و شرائطه هو تمام الاجزاء و الشرائط او هما فى الجملة فلا تغفل و منها

* شرح:

مى نامند و ممكن است طورى معنى كنيم كه سبك مجاز نيايد يعنى استعمال در هر كدام صحيح يا اعم علاقه اى با معنى لغوى داشته باشد و لحاظ آن معنى با اصل معنى لغوى باشد نه معنى مجازى با مجاز ديگر.

قوله: و انت خير بانه لا- يكاد الخ و تو دانائى به اينكه اين مطالب صحيح نيست الا اينكه بدانيم كه علاقه حتما يا بر صحيح اعتبار شده است كه غير صحيح قرينه بخواهد يا براى اعم اعتبار شده كه اراده صحيحه قرينه بخواهد و تمام اين ها در مقام ثبوت است ولى در مقام اثبات اين طور نيست يعنى در مقام ثبوت ممكن است ولى در مقام اثبات دليلى بر آنها نداريم كه اثبات كند كدام يك علاقه اعتبار شده.

تصوير نزاع قول باقلانى

قوله: و قد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على ما نسب الى الباقلانى الخ.

و بتحقيق كه ظاهر شد به آنچه كه ذكر كرديم ما تصوير نزاع را بر آنچه كه نسبت داده اند به باقلانى كه گفته است حقيقت شرعيه نداريم و الفاظ مستعمله در لسان شارع همان معانى لغويه خود كه دعا باشد دارد ولى فروع آن زياد شده

ص: ٧٧

ان الظاهر ان الصحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه و تفسيرها باسقاط القضاء كما عن الفقهاء او بموافقه الشريعه كما عن المتكلمين او غير ذلك انما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الانظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطراب الى غير ذلك كما لا يخفى.

* شرح:

است يعنى دعا با اجزاء و شرائط ديگر با قرينه ولى باز به اين شخص هم مى گوييم بنا بر حرف شما که معانى لغويه داشته باشند باز اين اشکال پيش مى آيد که اين لفظ صلاه مثلاً که آورديد آيا تمام الاجزاء و شرائط است که صحيح باشد يا فى الجملة که اعم باشد و حاصل آنکه قول باقلانى با کسانى که قائل بعدم حقيقت شرعيه اند چندان فرقى ندارد و هر کدام اصل شد ديگرى قرينه مى خواهد اگرچه اصل هم قرينه مى خواهد ولى قرينه عامه كما لا يخفى.

اتحاد معنای صحيح نزد تمام علماء

قوله: و منها ان الظاهر ان الصحه عند الكل بمعنى واحد الخ.

گفتيم که استعمال الفاظ در لسان شارع آيا در خصوص صحيحه است يا اعم حال معنای صحه چيست ظاهر اينست که لفظ صحه نزد همه علماء يك معنى دارد و آن تماميت است و لا اشکال بر آنکه تماميت شامل اجزاء و شرائط مى شود يعنى مثل صلاه که واجد اجزاء و شرائط بود صحيح مى نامند و اما اگر عدم المزاحم و عدم المانع مثل آنکه اهمى مزاحم آن نشود و نهى تعلق بآن نگرفته باشد محل خلاف است و حق آنست که ممکن است اين ها جزء مسمى قرار داده شود مثل اجزاء و شرائط و محال نيست مثل آنکه علت و معلول با هم اسم قرار داده شود ولى وقوع ندارد و ممکن است بگوئيم بنا بر صحيحى آنها هم معتبر است چون که صحيح نزد شارع بايد اعتبار کنيم نه صحيح نزد ما و صحيح نزد شارع تمام

ص: ٧٨

و منه ينقدح ان الصحه و الفساد امران اضافيان فيختلف شيء واحد صحه و فسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حاله و فسادا بحسب اخرى

* شرح:

این ها باید باشد که مسمی است و بعد از تحقق مسمی اسم بر آن بگذاریم و اگر نهی تعلق گرفت به صلات قهرا باطل است و مسمی نیست کما لا یخفی.

و تفسیر معنای صحت را علماء فقه گفته اند باسقاط قضاء و اعاده و علماء اصول دین که متکلمین باشند گفته اند معنی صحه یعنی به موافقت شریعت می باشد و غیر از این ها از معانی که نموده اند برای صحه که این معانی که ذکر شده همه از لوازمات صحه هستند نه خود معنی صحه یعنی اگر عملی تمام شد لازمه دارد که به اسقاط قضاء باشد و موافق شریعت باشد و غیر ذلک چون معلوم است اختلاف پیدا می کند تعبیر صحه بحسب اختلاف انظار ولی این اختلاف انظار موجب تعدد معنی نمی شود مثل اینکه موجب نمی شود اختلاف انظار اختلاف معنی صحه را از نماز سفر و حضر و اختیار و اضطرار الی غیر ذلک یعنی مثل صلاه مسافر و صلاه حاضر و صلاه در حال اختیار و اضطرار هر کدام از این ها اختلاف دارند ولی با این حال اختلاف در معنی صحه نمی آورد و تمام صحیح است در جای خود...

صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند

قوله: و منه ينقدح ان الصحه و الفساد امران اضافيان الخ.

و از این جهت ظاهر می شود که صحه و فساد دو امر اضافی هستند پس اختلاف پیدا می کند شیئی واحد صحه و فسادا بحسب حالات آن شیء پس آن شیء بحسب حالتی تام و همان شیء بحسب حالت دیگری فاسد مثل صلاه که در سفر باید قصر خواند و صحیح است ولی اگر همین صلاه قصر را در حضر خواندیم فاسد است و همچنین اگر صلاه اضطراری را بخوانیم بجای اختیاری فاسد است و

ص: ۷۹

فتدبر جیدا و منها انه لا بد علی کلا القولین من قدر جامع فی البین کان هو المسمى بلفظ کذا و لا اشکال فی وجوده بین الافراد الصحیحه و امکان الاشاره الیه بخواصه و آثاره فان الاشتراک فی الاثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد یؤثر الکل فیہ بذاک الجامع فیصح تصویر المسمى بلفظ الصلاه مثلا بالناهیة عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما و الاشکال فیہ

* شرح:

در جای خود صحیح است پس تدبر کن جیدا.

لازم است قدر جامع برای دو قولین

قوله: و منها انه لا بد علی کلا القولین من قدر جامع الخ.

بنا بر هر دو قول صحیح و اعم باید قدر جامعی باشد که آن قدر جامع آن مسمى باشد و اسم صلاه بر آن قدر جامع گذارده شود و اگر قدر جامع تمام نشد قهرا مشترک لفظی خواهد بود چونکه افراد و اصناف صلاه متباین می باشند- در خارج کما لا یخفی و اشکالی در این مطلب نیست در اینکه این قدر جامع وجود دارد بین افراد صحیحه و ما به واسطه خواص آن و آثار آن می توانیم بگوئیم که هست قدر جامع چونکه می بینیم تمام اثرات یکی است مثل اینکه می گوید الصلاه معراج المؤمن یا تنهی عن الفحشاء و المنکر و غیره و در علم حکمت ثابت شد که اثر واحد باید از یک شیئی واحد پیدا بشود و ما چون می بینیم همه یک اثر دارند می فهمیم که یک قدر جامعی هم دارند پس می توانیم بگوئیم که قدر جامع بین صلاه آن مسمائی هست که شامل این آثار مثل معراج المؤمن و غیره می باشد و لو بعلم تفصیلی ندانیم آن جامع را.

قوله: و الاشکال فیہ الخ در اینجا اشکال شده که این قدر جامع از دو حال خارج نیست یا مرکب است یا بسیط اگر مرکب باشد نمی تواند جامع باشد چون که مرکبی که جامع باشد ممکن است در حالی فاسد و در حالی صحیحی باشد

ص: ۸۰

بان الجامع لا- یکاد یکون امرا مرکبا اذ کل ما فرض جامعاً یمكن ان یکون صحیحاً و فاسداً لما عرفت و لا امراً بسیطاً لانه لا یخلو اما ان یکون هو عنوان المطلوب او ملزوماً مساویاً له و الاول غیر معقول لبدايه استحاله اخذ ما لا؟؟؟ یتأتی الا من قبل الطلب فی متعلقه مع لزوم الترادف بین لفظه الصلاه و المطلوبه و عدم جریان البراءه مع الشک فی اجزاء العبادات و شرائطها لعدم الاجمال ح فی المأمور به فیها و انما الاجمال فیما یتحقق به و فی

* شرح:

مثل صلاه حاضر که چهار رکعت برای او صحیح است و برای حاضر باطل و فاسد است و همچنین باقی حالات صلاه اختیاری و اضطراری و غیره و اگر آن قدر مشترک جامع امر بسیطی باشد باز اشکال دارد چون این امر بسیط یا عنوان مطلوب است و یا ملزومی که مساوی با آن مطلوب است.

قوله: و الاول الخ اگر عنوان مطلوب باشد صحیح نیست چونکه بدیهی است که محال است گرفتن آنچه که پیدا نمی شود الا از قبل طلب گرفته شود در متعلق خود یعنی هر شیئی باید اولاً موضوع آن ثابت باشد و بعد از ثبوت موضوع و اسم حکم برای آن موضوع قرار بدهیم آن وقت نمی شود آن حکمی که بعد پیدا می شود و رتبه آن از موضوع متأخر است جزء موضوع کنیم چون دور لازم می آید مثل اینکه اول باید واضح بداند خود موضوع صلاه را و بعد از آن امر کند که بجا بیاورد اگر این امر صلاه را که مطلوب است دخیل در موضوع آن گرفتیم دور لازم می آید و چون باید این عنوان مطلوب هم وجود داشته باشد در حین موضوع و هم وجود نداشته باشد چون فرض اینست که بعد از موضوع امر می آید و پیدا می شود دور لازم می آید.

اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط

قوله: و عدم جریان البراءه مع الشک الخ و ایضا اشکال دیگری لازم می آید بنا بر بسیط بودن که برائت جاری نشود

ص: ۸۱

مثله لا مجال لها كما حقق في محله مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها و بهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ايضا مدفوع بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات

* شرح:

در شك در اجزاء و شرائط چونكه در اصل تكليف اجمالى نيست در اين حال و اجمال و شك در امثال و مكلف به است و در مثل اين موارد راهى براى براءت نيست و بايد حتما احتياط كنيم و براءت در اصل تكليف است نه در مكلف به مثلا اگر مولا امر فرمود اكرام كنيد ده نفر از علما را و بعض آنها را اگر ما شك داريم كه آيا عالم هست يا نه امثال امر باین مشكوك نمى شود و بايد حتما احتياط كنيم و افرادى كه يقين داريم عالم هستند اكرام كنيم چون كه اشتغال يقينى براءت يقينى مى خواهد و در ما نحن فيه تكليف ما بامر بسيط مطلوب است و شك در محقق آن و در امثال آن است حتما بايد احتياط كنيم و براءت جارى نمى شود با اينكه مشهور كه قائل بصحيح هستند قائل هستند به براءت در شك جزء يا شرط براءت جارى مى كنند.

عدم جريان براءت بنا بر جامع بسيط

قوله: و بهذا يشكل الخ همین اشكال وارد است اگر آن مسمى و جامع امر بسيطى باشد كه ملزوم مطلوب باشد نه خود مطلوب چونكه باز تكليف معلوم است و شك در مكلف به داريم.

در اشكالات بر جامع بسيط

قوله: مدفوع الخ مدفوع خبر براى و الاشكال فيه مى باشد اين اشكالها كه شد بر اينكه نمى توانيد شما براءت جارى كنيد در قسم دوم و سوم كه گفته شد اين امر جامع مشترك يا ملزومى است كه مساوى با عنوان مطلوب است و لازم مى آيد ترادف بين مطلوب و لفظ صلاه و چون شك در مأمور به داريد نمى توانيد براءت جارى كنيد جواب اينكه اين حرف شما دفع شده بجهت آنكه جامع

المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد و في مثله يجرى البراءه و انما لا تجرى فيما اذا كان المامور به امرا واحدا خارجيا مسببا عن مركب مردد بين الاقل و الاكثر كالطهاره المسببه عن الغسل و الوضوء فيما اذا شك في اجزائهما.

* شرح:

مشترك آن مفهوم واحدی است که گرفته شده از این مرکبات که مختلف هستند بحسب زیادتی و نقيصه و غيره که این مفهوم واحد با مرکبات متحد هستند مثل کلی با افرادش که منطبق با هم هستند هر جا که افراد کلی باشد حصه ای از آن کلی هست و سبب و مسبب در کلی و افراد آن نیست و دو چیز نیستند بلکه در خارج شیئی واحد می باشد اینجا هم در اجزاء مرکبات این مفهوم واحد هست و چون مفهوم با مرکبات متحد هستند و یکی هستند می توانیم ما براءت را جاری کنیم مثل اینکه بگویند خطی را بکشید و نمی دانیم آیا چقدر است تا آنجا که یقین داریم خط را می کشیم و باقی دیگر را که نمی دانیم براءت جاری می کنیم و حاصل آنکه مامور به ما نفس منشأ انتزاع عنوان مطلوب است نه خود مطلوب و در منشا اگر شك کردیم براءت جاری می کنیم چونکه اقل و اکثر ارتباطی است و بعد از انحلال علم اجمالی مکلف به نفس اجزاء و شرائط می باشد و در مشکوک آن براءت جاری می کنیم بلکه تمسک باطلاق هم می کنیم کما آنکه می آید در نتیجه بحث و براءت در جائی جاری نمی شود که مأمور به یک امر واحد خارجی باشد که سبب خارجی داشته باشد و ما شك در اقل و اکثر مامور به بکنیم باید در آنجا احتیاط کنیم و براءت در آنجا نمی آید مثل طهاره که مسبب از غسل و وضوء است چون غسل و طهاره متحد با هم نیستند و مترتب هستند از این جهت اگر شك در اجزاء غسل یا وضوء نمودیم باید احتیاط کنیم چون اشتغال یقین ما در طهاره به واسطه احتیاط رفع می شود چون شك در محصل است این مطلب که جاری نمی شود براءت در وقتی است که مامور به

ما نفس طهاره باشد که از وضوء و غسل حاصل بشود و اما اگر مأمور به خود این افعال باشند البته برائت جاری می شود در مشکوک این ها مخفی نماند که اثر واحدی که مصنف بیان نمود مثل فحشاء از منکر این مطلب بنا بر اینست که آن قاعده فلسفیه که اول کتاب گذشت در غرض از علوم که الواحد لا یصدر الا من الواحد صحیح باشد و جواب این قاعده داده شده قبل و برای توضیح دیگر مخفی نیست که فحشاء از امور متعدده تضادی پیدا می شود مثلا غیبت یکی از فحشاء از آن پیدا می شود و همچنین کذب و زنا و شرب خمر که این عنوان فحشاء از امور مختلفه پیدا می شود با این حال چگونه ممکن است این امور متضاده در بین آنها یک جامع واحدی باشد که این فحشاء از آن امر واحد پیدا بشود و ایضا نفس صلاه مرکب است از امور متباینه وجدانا کمقوله الوضع و الکیف و غیره و چگونه ممکن است جامع ذاتی بین تضاد باشد و ثانی این اثر واحدی که از یک طبیعت واحده پیدا می شود باید الغاء خصوصیات کنیم و خصوصیات افراد آن طبیعت را الغاء کنیم و این خصوصیات دخیل در غرضی نباشند مثل خط یک زرعی و دو زرعی در جائی که اصل خط مأمور به باشد و خصوصیات دخیل در غرض نباشد و اصل خط که مأمور به است می آوریم و در زاید آن برائت جاری می کنیم ولی در ما نحن فیه مثل صلاه خصوصیت دخیل است در آن امر واحد مثلا نماز صبح بقید دو رکعتی با تسلیم می باشد و همچنین نماز مغرب و نماز آیات و غیره که تمام این ها خصوصیات آنها دخیل در غرض هستند که اگر خصوصیات آنها الغاء بشود قهرا ناهی از فحشاء نیستند و ثالثا این جامعی که مأمور به است و اسم برای آن جامع گذارده شده است این یک معانی است که اکثر اهل عرف التفات بآن ندارند و لو از طریق آثار آن از فحشاء و منکر باشد و چگونه ممکن است چیزی را که اکثر عرف درک

هذا على الصحيح و اما الاعم فتصوير الجامع في غايه الاشكال و ما قيل في تصويره او يقال وجوه احدها ان يكون عباره عن جمله من اجزاء العباده كالاركان في الصلاه مثلا و كان الزائد عليها معتبرا في المأمور به لا في المسمى و فيه ما لا يخفى فان التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها.

ضروره صدق الصلاه مع الاخلال ببعض الاركان بل و عدم الصدق عليها مع الاخلال به ساير الاجزاء و الشرائط عند الاعمى مع أنه يلزم ان يكون الاستعمال فيما هو المأمور به باجزائه و شرائطه مجازا.

* شرح:

نمی کنند مأمور به بشود و غیر این ها از اشکالهائی که برای مصنف شده است این مطلب بنا بر اینست که صحیحی باشیم و اما بنا بر اعمی پس تصویر جامع در غایه اشکال است و فقط برای اعم پنج قول هست در جامع مشترک بین صحیح و اعم.

جامع اول اعمیها و رد آن

اشاره

قوله: احدها الخ اول اینکه گفته شده مفهوم آن عبارت است من جمله از اجزاء عبادت مثل ارکان در صلاه یعنی در صلاه مثلا مسمى آن فقط ارکان است و زاید بر ارکان آنها معتبر در مأمور به هستند نه جزء مسمى پس اجزاء غیر رکنی و شرائط در صلاه مثلا اجزاء مسمى نیستند و زیادی آورده شده بدلیل دیگر و دلیل خارج.

قوله: فيه ما لا يخفى فان التسميه الخ.

اشکالات وارده بر جامع اول اعمیها

سه اشکال باین مطلب است اول اینکه نامیدن نماز را به ارکان فقط حقیقتا دائر مدار آن نیست یعنی هر جا که صلاه باشد لازم نیست تمام ارکان باشد چون در نمازی که یکی از ارکان ها را نیاورد سهوا پس باید نماز نباشد بنا بر حرف شما چون شما گفتید صلاه نامیده شده فقط برای ارکان و حال آنکه با

و كان من باب الاستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب اطلاق الكلى على الفرد و الجزئى كما هو واضح.

و لا يلتزم به القائل بالاعم فافهم.

* شرح:

عدم بعضى ارکان هم صلاه ناميده مى شود.

قوله: و عدم الصدق عليها مع الاخلال الخ.

اشکال دوم اینکه شما اجزاء و شرائط را جزء مسمى نگرفتيد و گفتيد معتبر در مأمور به هستند و حال آنکه اگر به ساير اجزاء و شرائط اخلال بشود و نياورند اصلا نماز بآن نمى گویند نزد اعمیها.

قوله: مع أنه يلزم ان يكون الاستعمال الخ.

و اشکال سوم اینکه شما لفظ صلاه را فقط برای ارکان آوردید و حقیقت دانستید در آنها على الفرض پس لازم مى آید از حرف شما که اگر صلاه را در اجزاء و شرائط و ارکان با هم استعمال نمودند باید مجاز باشد نزد اعمیها من باب علاقه جزء و کل نه کلی و فرد آن چون مى باشد این مطلب از باب استعمال لفظی که وضع شده برای جزء که ارکان فقط باشد در کل که همه اجزاء و شرائط صلاه باشد نه از باب اینکه شما استعمال کرده باشید لفظ کلی را در فرد یا جزئى وجه آن آنست که لفظ صلاه اگرچه کلی است افرادی دارد و اصنافی الا آنکه ترکیب صلاه از اجزائش شده است مثل تکبیر و حمد و سوره و غیره که تمام این ها اجزاء صلاه مى باشند نه جزئى از صلاه کما اینکه واضح است این مطلب در حالی که قائل به اعمى نمى گویند در این مورد که مجاز است فافهم.

جامع دوم اعمیها و رد آن

قوله: ثانيها الخ دوم از اقوالی که برای اعمیها گفته شده در بابت جامع اینست که گفته شده که جامع واحد مشترک آن معظم اجزاء است که دائر مدار آن

ثانیها آن تكون موضوعه لمعظم الاجزاء التى تدور مدارها التسميه عرفا فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه مضافا الى ما اورد على الاول اخيرا انه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسمى فكان شىء واحد داخلا فيه تاره و خارجا اخرى بل مرددا بين أن يكون هو الخارج او غيره عند اجتماع تمام الاجزاء و هو كما ترى.

سيما اذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

* شرح:

اسم است عرفا يعنى مى گویند ما بخصوصه ارکان را نمى گوئیم بلکه هرچه را که عرفا صلاه مى گویند و دائر مدار اسم مى دانند آن اجزاء است که ما به واسطه همین که دائر مدار آن اسم است کشف مى کنیم وجود مسمى را همچنین هر جا که صدق نشد کشف از عدم مسمى مى کند.

قوله: و فيه مضافا الى ما اورد على الاول اخيرا انه عليه تبادل الخ.

يعنى اشكال سومى که در قبل گذشت که لازم مى آید مجاز در اینجا هم همان اشکال مى آید چون وضع شده در معظم اجزاء از این جهت لازم مى آید استعمال در همه اجزاء مجاز باشد و علاوه بر این اشکال، اشکال دیگری هم لازم مى آید و آن اینست که معظم اجزاء را که معتبر دانستید در مسمى تبادل مى شود پس بعضی معظم این اجزاء بعض اوقات داخل در حقیقت و بعض اوقات خارج از حقیقت مى شود مثل صلاه حاضر در ظهر که چهار رکعت است حتما در حالی که دو رکعت آن در نماز مسافر حتما خارج است و بالعکس نسبت بمسافر و نمى شود چیزی که قوام شىء است بعضی اوقات داخل باشد و بعض اوقات خارج باشد مثل ناطق که فصل است برای انسان بگوئیم بعضی اوقات فصل است بعض اوقات فصل

ص: ۸۷

ثالثها ان يكون وضع الاعلام الشخصيه كزيد فكما لا يضر في التسميه فيها تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الكبر و نقص بعض الاجزاء و زيادته كذلك فيها.

و فيه ان الاعلام انما تكون موضوعه للاشخاص و الشخص انما يكون بالوجود الخاص و يكون الشخص حقيقه باقيا ما دام وجوده باقيا و ان تغيرت عوارضه من الزياده و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات فكما لا يضر اختلافها في الشخص لا يضر اختلافها في التسميه و هذا بخلاف مثل الفاظ العبادات مما كانت موضوعه للمركبات و المقيدات و لا يكاد يكون موضوعا له الا ما كان جامعا لشتاتها و حاويا لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها.

* شرح:

نست اين قوام كه شما گفتيد كه معظم اجزا باشد ما مردد هستيم كه داخل است يا خارج در مثل كسى كه نمى داند مسافر شده يا نه مردد است كه نماز را قصر بخواند كه خارج باشد بعضى معظم اجزاء يا نماز حاضر بخواند كه داخل باشد معظم اجزاء و اين مطلب واضح است بخصوص اگر ملاحظه كنيد اختلاف فاحش در عبادات را بحسب حالات آنها مثلا در نماز چند حالت دارد حضر و سفر و اختياري و اضطراري و غيره از حالاتى كه بر آن وارد است.

جامع سوم اعميها كه موضوع له آن وضع اعلام شخصيه است

قوله: ثالثها الخ قول سوم كه گفته شده است از براى جامع واحد براى اعمى اينست كه گفته اند كه وضع عبادات مثل وضع اعلام شخصيه است مثل زيد همان طور كه ضرر نمى زند تبادل حالات مختلفه از صغر و كبر و نقص و زياده در اعلام شخصيه به تسميه آنها عبادات هم همچنين است جواب آنكه اعلام شخصيه وضع شده اند براى اشخاص و تشخص آنها بوجود خارجى خاص است و مادامى كه حقيقت او وجود داشته باشد آن شخص هم وجود دارد اگرچه تغيير پيدا كند عوارض او از زياده و نقصان و غيره از حالات ديگر و كيفيات همان طور

ص: ۸۸

رابعها ان ما وضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء و الشرائط الا ان العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا- له منزله الواجد فلا- يكون مجازا في الكلمه على ما ذهب اليه السكاكي في الاستعاره.

بل يمكن دعوى صيروره حقيقه فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعه او دفعات من دون حاجه الى الكثره و الشهرة للانس الحاصل من جهه المشابهه في الصوره او المشاركه في التأثير كما في اسامي المعاجين الموضوعه ابتداء لخصوص مركبات واجده لاجزاء خاصه حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صوره و المشارك في المهم اثرا تنزيلا او حقيقه.

* شرح:

که اختلاف حالات او ضرر بشخص او نمی زند به تسمیه او هم نمی زند بخلاف مثل الفاظ عبادات چون آنها وضع شده اند برای مرکبات و مقیدات و صحیح نیست که موضوع باشد برای آن معنی الا- زمانی که باشد جامع برای حالات آن و حاوی برای متفرقات آن کما اینکه شناختی در صحیح یعنی خصوصیات و حالات معتبر است در عبادات و دخیل در تسمیه است بخلاف در وضع اعلام که خصوصیات دخیل نیست.

جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است

اشاره

قوله:رابعها الخ و قول چهارم اینکه گفته شده است آنکه وضع شده است بر آن الفاظ ابتداء آن صحیح تمام اجزاء و شرائط الا آنکه عرف تسامح می کنند کما اینکه عادت آنها اینست و استعمال می کند همان لفظی را که بر تام الاجزاء وضع شده بود برای ناقص آن و آن را مثل واجد الشرائط و تام الاجزاء می دانند و این استعمال آنها مجاز در کلمه و مجاز لغوی نیست بلکه مجاز عقلی است که

ص: ۸۹

و فيه انه انما يتم في مثل اسامي المعاجين و سائر المركبات الخارجيه مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا خاصا و لا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت ان الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات و كون الصحيح بحسب حاله كما لا يخفى فتأمل جيدا.

* شرح:

رفته است بسوی او سکاکی در استعاره و گذشت معنای مجاز عقلی بلکه ممکن است که بگوئیم حقیقت است در ناقص بعد از استعمال یا به یک استعمال در آن یا زیادتر از یک مرتبه و احتیاج به قرینه کثرت و شهرت کما آنکه در مجاز مشهور است نداریم چونکه یک انس حاصل شده از جهة مشابهت بین آن تام الاجزاء و این ناقص الاجزاء در صوره یا اینکه در اثر هر دو شریک هستند کما اینکه در معاجین هست که وضع شده اند اول برای خصوص مرکبات واجد برای تمام اجزاء و شرائط مثل ماشین یا طیارات و غیره که مرکب می باشند از اجزاء مختلفه مثل آهن و چوب و لاستیک و غیره درحالی که با نقصان و زیاده باز صحیح است استعمال آنها بهمان اسم اولی برای مشابهت در صوره یا مشارکت در اثر تنزیلا یا حقیقتا و جواب در اینجا هم اینست که درست است این مطلب در معاجین و مرکبات خارجیه که موضوع در آن ابتداء مرکب خاص است که تام و ناقص آن را به یک اسم می خوانند ولی این مطلب در بابت عبادات صحیح نیست چون در عبادات بنا بر صحیحی آن عبادت به یک حالتی صحیح است و به یک حالتی فاسد و اثر هر کدام غیر دیگری است که در صحیح آنها اختلاف هست مثلا سکنجین صحیح آن یک مرتبه بیشتر ندارد که مرکب است از ترشی و شیرینی بخلاف صحیح صلاه که بحسب حالات مختلف می شوند صحیح بودن آن در چند مرتبه فاسد کما آنکه گذشت.

خامسها ان يكون حالها حال اسامي المقادير و الاوزان مثل المثلث و الحقه و الوزنه الى غير ذلك مما لا شبهه في كونها حقيقه في الزائد و الناقص في الجمله.

فان الواضع لاحظ مقدارا خاصا الا انه لم يضع له بخصوصه بل للاعم منه و من الزائد و الناقص او انه و ان خص به اولاً الا انه بالاستعمال كثيرا فيهما بعنايه انهما منه قد صار حقيقه في الاعم ثانيا و فيه ان الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زياده و نقيصه فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الاعم فتدبر جيدا.

* شرح:

جامع پنجم اعمیها که موضوع له نظیر اوزان و مقادیر است

قوله: خامسها الخ پنجم از اقوال اعمیها از برای جامع واحد مشترک در بین صحیح و اعم آنست که گفته شده که حال آن جامع واحد حال اسامی مقادیر و اوزان است مثل مثلث و حقه و وزن الی غیر ذلک از چیزهایی که شبهه ای نیست در بودن آنها که حقیقت هستند در زاید و ناقص فی الجمله یعنی همان طور که در وزن فی الجمله کم و زیاد بشود باز استعمال آن حقیقت است حال جامع هم همین طور است اگر قدری کم و زیاد بشود باز حقیقت در آن است پس واضح اگرچه ملاحظه کرده مقدار خاص را در وزن الا اینکه وضع نکرده لفظ را برای آن مقدار بخصوصه بلکه برای اعم از آن وضع کرده است که شامل زاید و ناقص می شود یا اینکه اگرچه وضع کرده برای وزن خاص نه کم و نه زیاد ولی به واسطه کثره استعمال در زیاد و ناقص بعنايه اینکه این زیاد و ناقص از همان وزن خاص هستند این لفظ در آن معنی اعم حقیقت شده است.

قوله: و فيه ان الصحيح الخ جواب اینکه این حرف در بابت مطالب ما صحیح نیست چونکه صحیح تنها اختلاف دارد به واسطه زیاده و نقيصه چون

در صلاه مثلاً صحیح تنها از آن ۳ رکعتی و ۴ رکعتی و ۲ رکعتی است و حال آنکه در اوزان یک صحیح دارد و آن مقدار مخصوص است پس در اینجا آنچه که ملاحظه شده از زائد و ناقص بقیاس بر اوزان نمی شود تا وضع شده باشد برای اعم پس تدبیر کن جیدا و لا یخفی بر اینکه هر شیء یکی از ۳ اعتبار در آن می شود ۱ لا بشرط ۲ بشرط لا ۳ بشرط شیء مثلاً در صلاه بشرط شیء آن آنست که بشرط سلام یا غیره است و بشرط لا آن آنست که مانعی نداشته باشد و لا بشرط آن آنست که اشیائی که شرط نیست در صلاه یعنی بیاوریم آنها را یا نیاوریم صلاه صحیح است آنها لا بشرط است بنابراین اگر آن جامع را لا بشرط بگیریم شامل اعم و صحیح می شود چون اگر لا بشرط گرفتیم شامل صلاه صحیح و فاسد و اختیاری و اضطراری و سفر و حضر و دو رکعتی و سه رکعتی و غیره می شود نظیر خانه ای که اقلاً یک اطاق داشته باشد و صدق خانه بکند ولی اگر چندین اطاق دیگر یا حمام و غیره در آن باشد یا نباشد ضرر بصدق خانه نمی زند و اما تبدل قوام شیء که بعض اوقات داخل باشد و بعض اوقات خارج کما آنکه گذشت در مرکبات حقیقه ممکن نیست مثل جنس و فصل و اما در مرکبات اعتباریه مانعی ندارد مثل همین خانه که مثل زدیم و از اینجا است که جامع صحیح همان جامع اعمی است غایه الامر تبدل صفت شده و صلاه صحیح همان صلاه ناقص و باطل می باشد مثل آنکه وضوء نداشته باشد مصلی یا غیره همان صلاه است و تبدل صفت شده است کما آنکه فرش صحیح همان فرشی است که معیب می شود و تبدل صفت شده است و کذا غیره از امثله و از اینجا است که صحیح و فاسد از امور عدم و ملکه می باشند که بر یک موضوع وارد می شوند بلکه ممکن است نماز واحد نزد بعضی صحیح است و نزد بعض دیگر فاسد هر دو صفت بر یک موضوع وارد شده اند و حاصل آنکه بعد از آنکه جامع صحیحی را ما باطل دانستیم کما آنکه گذشت قهراً باید قائل بجامع

اعمى بشویم و صدق صلاه بر صحیح و فاسد مسلم است و عدم صحه سلب دارد از فاسد آن پس کشف می شود موضوع له صلاه یک جامعی است که بین صحیح و فاسد می باشد کما لا یخفى.

در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است

قوله: و منها الخ قبلا- گفتیم ما که قبل از آنکه وارد بحث بشویم چند امور را بیان کنیم و این امر، امر سوم است که می فرماید مصنف ظاهر اینست که وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است چونکه قبلا- گفتیم که وضع یا عام است یا خاص و موضوع له هم یا عام یا خاص که چهار وجه می شود و یک قسم که وضع خاص و موضوع له عام باشد ممکن نبود و یک قسم دیگر قسمی که وضع خاص و موضوع له هم خاص باشد اختلاف در آن نیست مثل اعلام شخصیه و کسی در اینجا نگفته است و در آن دو قسم دیگر که وضع عام و موضوع له هم عام و وضع عام و موضوع له خاص باشد محل کلام ما در این اسامی عبادات در این دو قسم است از این جهت اگر در اینجا وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام باشد شامل همه تعریفات صلاه می شود و اگر موضوع له خاص باشد لازم می آید

و منها ان الظاهر ان يكون الوضع و الموضوع له في الفاظ العبادات عامين و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا لاستلزامه كون استعمالها في الجامع في مثل الصلاه تنهى عن الفحشاء و الصلاه معراج المؤمن و عمود الدين و الصوم جنبه من النار مجازا. او منع استعمالها فيه في مثلها و كل منهما بعيد الى الغايه كما لا يخفى على اولى النهي و منها ان ثمره النزاع اجمال الخطاب على قول الصحيحى و عدم جواز الرجوع الى اطلاقه في رفع ما اذا شك في جزئيه شىء للمامور به و شرطيته اصلا لاحتمال دخوله في المسمى كما لا يخفى.

* شرح:

که در مثل الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنکر و الصلاه معراج المؤمن و عمود الدين و الصوم جنبه من النار و غيره که وارد شده برای عبادات باید یا مجاز باشد استعمال در اینجا و یا غلط چونکه استعمال در جامع صلاه است نه بخصوصه صلاه واحد و این آثار از طبیعی صلاه و از کلی آن می باشد نه از فردی از افراد صلاه و هیچ کدام از این ها نیست یعنی نه غلط است و نه مجاز بلکه حقیقت است در همه این ها پس معلوم می شود که وضع عام و موضوع له هم عام است و شامل همه این ها می شود کما اینکه مخفی نیست این مطلب.

جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی

قوله: و منها الخ مخفی نماند بر اینکه بنا بر صحیحی ایضا تمسک باطلاق می توانیم بکنیم چونکه مامور به ما نفس اجزاء و شرائط خارجیه است چه آنکه مامور به امر بسیط باشد که متحد است با آنها خارجا مثل اتحاد کلی طبیعی با افرادش یا امر انتزاعی که مامور به منشأ انتزاع است نه امر انتزاعی و بنا بر انحلال علم اجمالی شک در باقی را تمسک باطلاق لفظی می کنیم بلی اگر مامور به امر خارجی بسیط باشد و با سبب دو چیز باشد نمی توانیم چونکه شک در محصل است و ایضا باطلاق مقامی و حالی هم جایز است کما آنکه می آید.

یکی دیگر از اموری که گفتیم می بایست ذکر کنیم در بابت نتیجه و فایده بحث است و آن اینست که خطاب مجمل است بنا بر قول صحیحیها یعنی بنا بر قول صحیحیها اصلاً قدر متیقن نداریم و جایز هم نیست بر صحیحیها تمسك باطلاق در جائی که شك بکنند در شیئی که آن جزء یا شرط است در مأمور به یا نه چون در جائی می تواند انسان تمسك باطلاق کند که قدر متیقن را بدانند و دیگر برای اینکه احتمال دارد که این شیء که آنها شك درباره آن دارند داخل در مسمی باشد پس نمی توانند تمسك باطلاق کنند مثل اینکه مولی امر نمود اکرم عالماً و در مقام امتثال شخصی را که مسلم می دانید عالم است ولی شك می کنیم که آیا عالم عادل را گفته یا هاشمی یا مطلق اصل عالم بودن او مسلم است و شك در خصوصیات را که عادل باشد یا هاشمی باشد تمسك به اطلاق می کنیم و اما اگر شخصی را ما اکرام می کنیم که در اصل علم او شك داریم مسلم تمسك به اطلاق نمی توانیم بکنیم چون قدر متیقن در بین نداریم بنا بر قول صحیحی شك در جزء یا شرط برگشت بصدق مسمی است و مثل همان عالم است که اصلاً شك داریم که عالم است یا نه و نمی توانیم تمسك باطلاق کنیم کما اینکه مخفی نیست این مطلب مخفی نماند بر آنکه اطلاق بر دو قسم است اطلاق لفظی مثل لفظ رقبه که اگر امر به رقبه شد با مقدمات اطلاق تمسك باطلاق می کنیم و اما اطلاق مقامی و اطلاق حالی آن چیزی که بعد از تمام شدن کلام متکلم اگر در جزئی یا شرطی شك کنیم تمسك باطلاق مقامی و حالی می کنیم و می گوئیم اگر شیئی دیگر دخیل در غرض متکلم بود باید بیان کند و چون بیان نکرده دخیل نیست و اطلاق مقامی و حالی برای صحیحی ایضا ممکن است و جایز است برای اعمیها که تمسك باطلاق لفظی کنند کما اینکه گذشت الا اینکه شك در ارکان و مقوم شیء بنمایند چون اگر شك در ارکان بکنند مثل صحیحیها می شوند و شك در صدق مسمی دارند و این معنی قول مصنف است.

و جواز الرجوع الیه فی ذلک علی قول الاعمی فی غیر ما احتمال دخوله فیہ مما شک فی جزئیه او شرطیه.

نعم لا- بد فی الرجوع الیه فیما ذکر من کونه واردا مورد البیان کما لا بد منه فی الرجوع الی سایر المطلقات و بدونہ لا مرجع ایضا.

* شرح:

قوله: فی غیر ما احتمال دخوله فیہ الخ.

بلی لابد در اعمیها که رجوع باطلاق کنند در زمانی که مولا در مقام بیان بوده باشد چون آن شیء که ما شک در آن داریم اگر جزء یا شرط بوده و مولا- در مقام بیان است و نصب قرینه هم نکرده است و قدر متیقن هم در بین داشته باشیم و چون نگفته است ما می توانیم به واسطه تمسک باطلاق برداریم آن را و این در مقام بیان را لابدیم در همه رجوع باطلاقات و اگر مولا- در مقام بیان نبود یا یکی دیگر از قیود نبود نمی توانیم تمسک باطلاق کنیم و چاره ای نداریم الا اینکه برائت را جاری کنیم یا اشتغال که اینجا هم اختلاف است در مسئله دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطین یعنی در تکلیفی که ارتباطی باشد تمام اجزاء آن مثل نماز یا روزه اختلاف است در اینکه می توانیم برائت را جاری کنیم یا نه.

جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد

قوله: قد انقدح الخ: بتحقیق که ظاهر شد باین مطلب که رجوع برائت یا اشتغال در مواردی که خطاب مجمل است برای هر دو قول صحیحی و اعمی هست پس جهتی ندارد که بگویند اعمی برائت جاری می کند و صحیحی اشتغال چون صحیحی ها قدر متیقن ندارند می بایست در هرچه که شک کنند اصاله اشتغال بنمایند و اعمیها چون قدر متیقن دارند قدر متیقن را می گیرند و در جایی که شک دارند برائت جاری می کنند حاصل قول مصنف آنست که چون آیات و اخبار در صلاه و سایر عبادات مجمله است و در مقام بیان نبوده از این جهت اعمیها مثل صحیحها رجوع به برائت یا اشتغال می کنند و مثل هم می باشند و صحیحها از دو جهت

الا- البراءه او الاشتغال على الخلاف في مسئلة دوران الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين و قد انقذح بذلك ان الرجوع الى البراءه و الاشتغال في موارد اجمال الخطاب او اهماله على القولين فلا- وجه لجعل الثمره هو الرجوع الى البراءه على الا-عم و الاشتغال على الصحيح مع ذهابهم الى الصحيح

* شرح:

كلام مولی بر آنها مجمل است از جهت شك در صدق مسمى و عدم بیان و جواب آنكه همچنان كه تمسك باطلاق احل الله البيع می كنیم و به كتب عليكم الصيام تمسك می كنیم و فرقی بین آنها نیست و آنچه كه در شرع مقدس یقینا رسیده عمل می كنیم و مشکوك را باطلاق برمی داریم بلکه ثمره مسئلة اصولیه امکان آن كافی و لو عملی نباشد كما آنكه بحثهای اصولیه از همین قرار است.

در آنكه اوامر روی صحیح موضوعات است و لو اعمی باشیم

قوله: و لذا ذهب المشهور الخ از این جهت است كه مشهور با اینکه صحیحی هستند برائت جاری می كنند شك در جزء یا شرط را جواب آنكه مشهور تمسك باطلاق مقامی و اطلاق حالی می كنند نه اطلاق لفظی كما لا یخفى اگرچه اطلاق لفظی هم ما گفتیم ممكن است كما آنكه گذشت اشكال شده بنا بر قول اعمی ایضا تمسك باطلاق نمی توانیم بكنیم مگر آنكه انحلال علم اجمالی بشود بتفصیلی چونكه دوران بین اقل و اكثر ارتباطیین است و ما می دانیم اجمالا یا مكلف به مثل صلاه ده جزء است یا نه جزء و در واقع یکی از اینهاست و اگر منحل علم اجمالی به نه جزء شد در باقی مشکوك تمسك باطلاق می توانیم بكنیم و اگر علم اجمالی منحل نشد قهرا اعمیها مثل صحیحها نمی توانند و ممكن نیست تمسك باطلاق برای آنها و ایضا اشكال شده بر اعمیها كه و لو آنكه آن امر روی موضوعات اعم رفته است ولی در خارج مسلم است كه مأمور به صحیح را مولا خواسته است و یقینا فاسد را نخواست است بنابراین باز اعمیها تمسك باطلاق نمی توانند بكنند و مثل صحیحیها مجمل می شود خطاب جواب از دو اشكال آنكه بعد از آنكه

ص: ۹۷

و ربما قيل بظهور الثمره فى النذر ايضا.

قلت و ان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم فى البر فيما لو اعطاه لمن صلى و لو علم بفساد صلاته لاخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الاعم و عدم البر على الصحيح الا انه ليس بشمره لمثل هذه المسأله الاصوليه هي ان يكون نتيجهها واقعه فى طريق استنباط الاحكام الفرعيه فافهم.

و كيف كان فقد استدل للصحيحى بوجوه.

* شرح:

علم اجمالى منحل شد در اقل و اكثر ارتباطين كما اينكه مى آيد ان شاء الله تعالى و صحت و فساد منتزع از آن مأمور به است كه ما بياوريم و بعد از آنكه آن تكليف يقينى را آورديم صحت از آن منتزع مى شود و شك در اجزاء و شرائط ديگر تمسك باطلاق مى كنيم و حاصل آنكه صحت امرى است منتزع و متأخر از اصل تكليف و اصل تكليف متيقن را كه ما انجام داديم قهرا صحت هم بر آن مترتب است جواب ديگر آنكه مأمور به آن حصه ملازم صحت است كما آنكه كرارا نظير آن گذشت پس قيد كه صحت باشد و تقيد كه نسبت باشد هر دو خارج هستند از مأمور به و نفس حصه مأمور به مى باشد كه ملازم صحيح مى باشد نه فاسد چونكه اهمال در واقع محال است كما لا يخفى.

جواب دو اشكال بر اعميها و انحلال علم اجمالى

قوله:ربما قيل الخ و نتيجه گفته شده كه در نذر پيدا مى شود قوله:

قلت الخ جواب اينكه اگرچه ظاهر مى شود نتيجه اگر نذر كرديم به كسى كه نماز مى خواند درهمى بدهيم پس اگر عطاء كرديم به او و مى دانيم كه اخلال در نماز كرده است در اينجا بنا بر اعميها فرمان بردارى و وفاء بنذر شده چون نماز با اخلال را هم نماز مى نامند ولى بنا بر صحيحيتها فرمان بردارى نشده چون به واسطه اخلال ديگر در نزد صحيحيتها صدق صلاه نمى كند و مخفى نماند كه اين مسئله نذر اصلا ربط به نتيجه بحث ما ندارد و رجوع بقصد ناذر بايد كنيم كه قصد صحيح نموده

ص: ۹۸

احدها التبادر و دعوى ان المنسبق الى الازهان منها هو الصحيح و لا منافاه بين دعوى ذلك و بين كون الالفاظ على هذا القول مجملات فان المنافاه انما تكون فيما اذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبينه بوجه و قد عرفت كونها مبينه بغير وجه.

* شرح:

يا اعم.

ثمره بين صحيحى و اعمى و اشكال در آن

قوله: الا انه ليس بثمره الخ. الا اینکه این نتیجه ما نیست بر مثل این مسئله چونکه شناختی قبلا از اینکه نتیجه این مسئله اصولیه همانا کبری مسئله فقهیه است در طریق استنباط احکام فرعیه یعنی ما به واسطه نتیجه مسئله اصولیه می توانیم احکام فرعیه را استنباط کنیم مثل اینکه در اصول ثابت کردیم که مقدمه واجب واجب است که این کبری است و اینجا کارهائی که قبل از حج بجا می آوریم مثل سیر و غیره را واجب می دانیم چون این ها مقدمه حج هستند که این صغری است و مقدمه واجب واجب است پس نتیجه می گیریم سیر و غیره واجب است یعنی بشکل اول می گوئیم السیر فی الحج مقدمه الواجب و کل مقدمه الواجب واجب فالسیر فی الحج واجب به هر حال ادله ای را بر صحیحها ذکر کرده اند به چند وجه.

ادله صحیحها و رد آنها

دلیل اول صحیحها تبادر

قوله: احدها الخ اول تبادر است و ادعاء شده که آن معنائی که منسبق است بذهن معنای صحیح نماز است نه اعم از صحیح در اینجا اشکال شده که منسبق بذهن که معنای صحیح است معلوم می شود که خطاب در نزد شما معلوم است درحالی که قبلا گفتیم در نزد صحیحها معنای صحیح مجمل است و افراد مختلفه ای دارد کما تقدم و چگونه این ها بذهن می آید.

قوله: فان المنافاه الخ. جواب اینکه این اشکال رد می شود چون در آنجا هم که گفتیم در نزد ما معنای صحیح مجمل است نه مجمل بتمام معنی بلکه باین طور یعنی مثل تبادر معلوم نبود ولی اجمالا تا حدی معلوم بوده مثل الصلاه

ثانیها صحه السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض اجزائه او شرائطه بالمداقه و ان صح الاطلاق علیه بالعنايه.

ثالثها الاخبار الظاهره فی اثبات بعض الخواص و الآثار للمسمیات مثل الصلاه عمود الدین او معراج المؤمن و الصوم جنه من النار الی غیر ذلك او نفی ماهیتها و طبایعها مثل لا صلاه الا بفاتحه الكتاب و نحوه مما كان ظاهرا فی نفی الحقیقه بمجرد فقد ما يعتبر فی الصحه شطرا او شرطا و اراده

* شرح:

معراج المؤمن و قربان کل تقی و تنها عن الفحشاء و المنکر و غیره که از آثار آنها یک معنای مجملی ما می دانستیم از آن و بتبادر علم اجمالی ما علم تفصیلی می شود اشکال دیگری شده بر آنکه این تبادر تبادر معنای صحیح فعلی اول دعوا می باشد و لذا صحیح نیست سلب لفظ صلاه از صلاه فاسده و بگوئیم که صلاه نیست و با تسلیم به تبادر فعلی اثبات نمی کند صحت معنای صحیح را در زمان شارع مقدس الا بالاستصحاب قهقری کما آنکه گذشت در حقیقت شرعیه.

دلیل دوم صحیحها صحت سلب لفظ از نوع فاسد آن

قوله: ثانیها الخ دلیل دوم که برای صحیحها آورده شده است آنست که صحیح است سلب کنیم لفظ صلاه را از معنایی که فاسد شده بسبب اخلال ببعض اجزاء آن یا شرائط بدقت عقلیه و اگرچه صحیح است اطلاق آن لفظ معنی فاسد بالعنايه و المجاز یعنی اگر بدقت عقلیه نگاه کنیم معانی که بسببی اخلال فاسد شده صحیح نیست بر آن همان لفظ اول را بگوئید اگرچه مجازا گفته می شود بآن مثل نماز که اگر جزئی یا شرطی از آن اخلال شد بدقت عقلیه نماز نیست درحالی که مجازا بآن نماز می گویند و جواب این دلیل در دلیل دوم گذشت که صحت سلب ندارد حقیقتا.

دلیل سوم صحیحها اخبار و آثار صحیح از آنها است

اشاره

قوله: ثالثها الخ دلیل سوم که صحیحها آورده اند اینست که گفته اند اخبار

ص: ۱۰۰

خصوص الصحيح من الطائفة الاولى و نفى الصلحه من الثانيه لشيوع استعمال هذا التركيب فى نفى مثل الصلحه او الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه مع عدم نصب قرينه عليه.

* شرح:

ظهور دارد در اثبات بعضی خواص و آثار برای مسمیات صحیح یعنی چون اخباری که خواص صلاه را بیان می کنند در مثل الصلاه عمود الدین صلاه صحیح را مراد است و یا الصلاه معراج المؤمن که این هم صلاه صحیح مراد است و الصوم جنه من النار که صوم صحیح مراد است و غیره از اخباری که دال بر آثار صحیح است و در ثانی نفی ماهیت و طبیعت آن مسمی را می نماید در مثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب که می گوید اگر فاتحه الکتاب که جزء از اجزاء نماز است نباشد اصلا حقیقت و طبیعت نماز نیست و غیره از مثالهایی که وارد شده و می فهماند- که اگر جزئی یا شرطی را نداشته باشد اصلا آن مسمی نیست چونکه اصل لا حقیقت در نفی جنس است و نفی حقیقت است نغیره و اگر کسی اشکال کند که در اولی یعنی اثبات بعضی خواص و آثار در آنجا اراده خصوص صحیح شده یعنی گفته است الصلاه معراج مؤمن آن صلاه صحیح است نه اینکه اگر معراج مؤمن نشد اصلا صلاه نیست بلکه مراد مسمی صلاه هست ولی صلاه صحیح اراده شده برای معراج مؤمن و در ثانی که نفی ماهیت باشد در آنجا هم نفی مسمی و ماهیت صلاه را نمی کند در مثل لا صلاه الا بفاتحه الکتاب بلکه می گوید صلاه اگر بدون فاتحه الکتاب شد صحیح نیست نه اینکه اصلا مسمی نماز نمی باشد چونکه از این استعمالاتها که گفته شد نماز نیست و در واقع مراد صحیح یا کامل یا غیره می باشد زیاد است این حرف خلاف ظاهر است چونکه اگر مراد همین حرف شما می بود هر آینه می بایست قرینه ای بیاورد و چون بدون قرینه است خلاف ظاهر کلام است

ص: ۱۰۱

بل و استعمال هذا التركيب فى نفى الصفه ممكن المنع حتى فى مثل لا صلاه لجار المسجد الا فى المسجد مما يعلم ان المراد نفى الكمال بدعوى استعماله فى نفى الحقيقه فى مثله ايضا بنحو من عنايه لا على الحقيقه و الا لما دل على المبالغه فافهم.

رابعها دعوى القطع بان طريقه الواضعين و دیدنهم وضع الالفاظ

* شرح:

جواب ادله صحيحها و مورد اصله الحقيقه

قوله: بل و استعمال هذا التركيب الخ بلکه استعمال این ترکیب در نفی صفت که صحیح باشد ممکن است منع آن حتی در مثل لا صلاه لجار المسجد الا فى المسجد از چیزهائی که دانسته می شود که مراد از لا صلاه لجار المسجد لا صلاه کامله الا فى المسجد می باشد که اینجا هم این نیست که ماهیت نماز نیست بلکه مراد صلاه کامله نیست که در اینجا ادعاء نفی حقیقت شده ولی مجازا می باشد نه بر نحو حقیقت و الا اگر نفی بر حقیقت نکند و لو ادعاء دال بر مبالغه نمی باشد و حاصل آنکه زید اسد و زید شجاع بسیار فرق دارد چون که مبالغه در اول نیست مگر حمل اسد بر زید و لو ادعاء و بغیر آن مبالغه را نمی رساند فافهم و مخفی نماند که استعمال مثل لفظ صلاه و صوم در این آثاری که ذکر شد مسلم و یقینا اراده صحیح شده است و اما این استعمال آیا حقیقت است یا مجاز بعد از آنکه مراد معلوم است اصل عقلانی بر اینکه این استعمال حقیقت است و مجاز نیست نداریم و آن اصله الحقيقه که بناء عقلاء بر آن است در جائی است که شک در مراد داشته باشیم نه در اینجا که یقین در مراد داریم و شک در خصوصیت استعمال که آیا حقیقت است یا مجاز کما اینکه گذشت این مطلب و آنکه استعمال اعم از حقیقت است.

دلیل چهارم صحیحها و رد آن

قوله: رابعها الخ قول چهارم از اقوال صحیحها آنست که گفته شده که ما قطع داریم که واضعین دنیا عادت آنها آنست که وضع می کنند الفاظ را برای

ص: ۱۰۲

للمركبات التامه كما هو قضيه الحكمه الداعيه اليه و الحاجه و ان دعت احيانا الى استعمالها في الناقص ايضا.

الا انه لا يقتضى ان يكون بنحو الحقيقه بل و لو كان مسامحه تنزيلا للفاقد منزله الواجد.

و الظاهر ان الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقه.

و لا يخفى ان هذه الدعوى و ان كانت غير بعيدة الا انها قابله للتأمل.

* شرح:

مركبات تامه و صحيح كما آنكه حكمت وضع الفاظ برای معانی آثاری است که از معانی پیدا می شود و آثار معانی از صحيح پیدا می شود نه فاسد اگرچه احيانا این لفظی که بر تام الاجزاء و صحيح وضع شده است در ناقص هم استعمال می کنند الا اینکه این استعمال در ناقص بر نحو حقیقت نیست بلکه این مسامحه ای است که نازل کرده اند فاقد و ناقص را جای واجد الشرائط یعنی این ناقص را جای صحيح گذاشته اند و این بر نحو حقیقت نیست و ظاهر اینست که شارع مقدس هم از این راه واضعین عقلاء راه دیگری را اختیار نکرده است و مثل واضعین دنیا استعمال نموده الفاظ را در معانی صحيح و تام الاجزاء پس معلوم می شود که وضع الفاظ بر معانی صحيح آنها است مخفی نماند که این ادعاء اگرچه غیر بعید است یعنی درست است و لکن قابل بر اشکال هم هست که یکی از اشکالها بر این جهت اینست که قطع او برای ما حجه نمی شود فتأمل.

ادله اعمیها از تبادل و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره

قوله: و قد استدلل للاعمی ايضا بوجوه منها الخ و بتحقیق که دلیل آورده اند برای اعمیها مثل صحیحیها به چند وجه وجه اول اینکه گفته اند اعم بتبادر در ذهن می آید و جواب آنها آنست که آن معانی که به واسطه آنها تبادل در ذهن می آید در بابت آنها اشکال داشتیم و جامع برای اعمیها ممکن نشد و چگونه آن جامع تبادل بذهن می آید و جواب آن گذشت.

ص: ۱۰۳

و قد استدل للاعمى ايضا بوجوه منها تبادل الاعم و فيه انه قد عرفت الاشكال فى تصوير الجامع الذى لا بد منه فكيف يصح معه دعوى التبادل

و منها عدم صحه سلب عن الفاسد و فيه منع لما عرفت.

و منها صحه التقسيم الى الصحيح و السقيم و فيه انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعه للصحيح.

و قد عرفت فلا بد ان يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعناية و منها استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الاخبار فى الفاسده كقوله عليه الصلاه و السلام بنى الاسلام على الخمس الصلاه و الزكاه و الحج و الصوم و الولايه و لم يناد احد بشيء كما نودى بالولايه

* شرح:

قوله: و منها الخ وجه دوم اینکه گفته شده که عدم صحه سلب لفظ صلاه از مسمى براى فاسد آن علامت اعم است و اين را هم جواب داديم قبلا که گفتيم اصلا مسمى را ما نمى دانيم چه رسد بعدم صحه سلب لفظ از آن و جواب هم داده شد که صحت سلب ممکن نیست از صلاه و لو فاسد باشد.

قوله: و منها صحه التقسيم الخ وجه سوم اینکه گفته شده صحيح است تقسيم کنیم آن مسمى را به صحيح و فاسد و چون صحيح است استعمال بر صحيح و فاسد پس شامل هر دو مى شود و حقيقت در هر دو است جواب اين ها هم اينست که اگر ما دليل قطعى بر اینکه وضع الفاظ در اول براى صحيح وضع شده است نداشتيم حرف شما صحيح بوده ولى ما مى دانيم قطعا که وضع شده بر صحيح اولاً- پس لابديم که در فاسد مجازا استعمال کنیم علاوه بر اینکه استعمال اعم است و دلالت بر حقيقت ندارد که ممکن است در مقام تقسيم مجازا استعمال شده باشد کما اینکه گذشت مرارا.

دليل بر اعميها روايه بنى الاسلام على الخمس

قوله: و منها استعمال الصلاه و غيرها الخ.

دليل چهارم اینکه گفته اند استعمال شده صلاه و غيره از عبادات در زيادى

فاخذ الناس بالاربع و تركوا هذه.

فلو ان احدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه فان الاخذ بالاربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تاركى الولايه الا اذا كانت اسامى للاعم.

و قوله(ع)دعى الصلاه ايام اقرائك.

ضروره انه لو لم يكن المراد منها الفاسده لزم عدم الصحه النهى عنها لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها.

و فيه ان الاستعمال اعم من الحقيقه مع ان المراد فى الروايه الاولى هو خصوص الصحيح بقرينه انها مما بنى عليها الاسلام.

* شرح:

از اخبار در فاسد مثل قول امام عليه السلام كه مى فرمايد بنى الاسلام على الخمس الصلاه و الزكاه و الصوم و الولايه و الحج و هيچ کدام از اين ها مرتبه آنها از ولايه بالاتر نيست پس اهل تسنن چهار عدد را گرفته اند غير از ولايه پس اگر كسى از اهل تسنن تمام روزها را روزه بگيرد و تمام شبها را احياء بدارد و ولايه را نداشته باشد نه روزه هاى او و نه نمازهاى او هيچ کدام قبول نمى شود كه نماز اين شخص كه ولايه ندارد آيا اصلا مسمى نماز نيست يا نماز هست ولى فاسد است قهرا نماز هست ولى فاسد است و روايت دوم گفته شده كه امام(ع) مى فرمايد دعى الصلاه ايام اقرائك يعنى در ايام عادت اى زن نماز نخوان كه ضرورى است كه در اينجا اگر مراد صلاه فاسد نباشد لازم مى آيد كه اصلا نهى در اينجا صحيح نباشد چون حائض قبل از نهى قدرت بر نماز نداشته است و چون قدرت نداشته نماز او فاسد است باز نهى آمده كه اين نمازى را كه قدرت ندارى صحيح بجا بياورى نياور معلوم مى شود كه مى تواند بجا بياورد ولى فاسد

ص: ۱۰۵

و لا- ینافی ذلك بطلان عباده منکر الولاية اذ لعل اخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لا حقیقه و ذلك لا یقتضی استعمالها فی الفاسد او الاعم.

و الاستعمال فی قوله فلو ان احدا صام نهارة الخ کان كذلك ای بحسب اعتقادهم او للمشابهة و المشاکله و فی الروایة الثانية النهی للارشاد

* شرح:

آن را که امام می فرماید حتی فاسد را هم بجا نیاورد پس استعمال صلاه در فاسد شده است و جواب هم داده شد که در روایت اول که گفتیم استعمال اعم از حقیقت است و حال آنکه می دانیم ما در روایت اول خصوص صحیح اراده شده به قرینه اینکه می فرماید اسلام بنا شده بر آن و ما می دانیم عقلا که اسلام بر نماز یا صوم فاسد بنا نهاده نشده است یعنی بر صحیح از این عبادات استعمال می شود و منافاه هم ندارد این مطلب با اینکه بگوئیم عبادت منکر ولایه باطل است یعنی مسمی عباده هست ولی فاسد است چونکه اهل تسنن که فقط همان چهار عدد را گرفته اند بدون ولایه اعتقاد دارند که صحیح است نه حقیقتا و این اعتقاد آنها اقتضاء نمی کند که استعمال شده باشد در اول در اعم و استعمال در اینکه روزها را روزه باشد و شبها احیاء بدارد بدون ولایه قبول نیست از او آن هم مثل این مطلب است یعنی بحسب اعتقاد آنها یا مشابیهت و مشاکلتی که دارد نماز فاسد با نماز صحیح از این جهت استعمال شده در آن.

تمسک اعمیها باخبار و رد آن

قوله: فی روایة الثانية الخ و در روایة دوم که می فرمود دعی الصلاه ایام اقراک نهی در اینجا برای ارشاد است و عدم قدرت بر صلاه صحیح است چون نهی بر دو قسم است یکی نهی تحریمی که انسان اول قدرت بر آن دارد مثل شراب خوردن که نهی می کند و حرام هم می شود بر انسان و یکی نهی ارشادی است که مثل اینجا از اول قدرت بر بجا آوردن آن ندارد مثل همین نماز حائض

ص: ۱۰۶

الى عدم القدره على الصلاه و الا كان الاتيان بالأركان و ساير ما يعتبر فى الصلاه بل بما يسمى فى العرف بها و لو اخل بما لا يضر الاخلال به بالتسميه عرفا محرما على الحائض ذا تاوان لم تقصد به القربه و لا اظن ان يلتزم به المستدل بالروايه فتأمل جيدا.

و منها انه لا- شبهه فى صحه تعلق النذر و شبهه بترك الصلاه فى مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعلها و لو كانت الصلاه المنذور تركها خصوص الصحيحه لا يكاد يحصل به الحنث اصلا لفساد الصلاه المأتى بها لحرمتها كما لا يخفى.

* شرح:

چون قدرت بر طهاره ندارد و نهى مى رسد بر او که این نهى ارشادى است کما اینکه گذشت معنای مفصل آن و از اوامر ارشادیه است امر باجزاء و شرائط موضوع عبادت مثل لا صلاه الى بفاتحه الكتاب يا لا صلاه الا بطهور و غيره مثل لا تصل فيما لا- يؤكل لحمه در اول مى رساند فاتحه الكتاب يا طهارت جزء يا شرط صلاه است کما آنکه دوم مى رساند مانع است و وجوب و حرمت از آن استفاده نمى شود بلکه احکام وضعيه استفاده مى شود يعنى جزئيت يا شرطيت يا مانعيت کما لا يخفى.

قوله: كان الاتيان بالاركان الخ و الا لازم دارد آوردن ارکان نماز و ساير آنچه که معتبر است در صلاه بلکه آنچه که دخیل در مسمى است در نزد اهل عرف و لو اینکه اخلال هم کرده باشد تا آنجا که ضرر بمسمى نرزد لازم بود که این ها هم حرام باشد ذاتا بر حائض اگرچه قصد قربه هم نکرده باشد و ما گمان نمى کنیم که کسی قائل باین بشود که نفس این ارکان حرام باشد فتأمل جيدا.

قوله: و منها انه لا شبهه الخ مخفى نماند که هر حکمى که از احکام خمس وارد بر موضوع مى شود تغییر موضوع نمى دهد اگر موضوع و متعلق حکم مقدور

ص: ۱۰۷

بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها و لا تكاد تكون معه صحيحه و ما يلزم من فرضي وجوده عدمه محال.

قلت لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحه تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا مع ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحه متعلقه فلا يلزم من فرضي وجودها عدمها.

* شرح:

مكلف است قبل از تعلق حكم بايد بعد از تعلق حكم هم مقدور باشد و نفس خود حكم موضوع را غير مقدور سازد محال است كما آنكه حكم صفتي مثل صحه يا فساد براي موضوع اثبات نمي كند مثلا اگر گفتي زيد قائم قيام اثبات نمي كند كه زيد مريض است يا صحيح و غير آن از اوصاف ديگر را و اين مقدمه براي دليل پنجم است كه ذكر مي شود.

پنجم از ادله اعميها اينست كه گفته شده است كه شبهه اي نيست در اينكه صحيح است تعلق بگيرد نذر يا عهد يا يمينا به اينكه ترك كند انسان نماز را در مكاني كه كراهت دارد و حاصل مي شود مخالفت به اينكه بجا بياورد نماز را در آن مكان و اگر باشد صلاه كه نذر شده بر ترك او در مكاني كه كراهت دارد اگر خصوص صحيحه باشد نمي تواند انسان مخالفت با نذر كند و بجا بياورد نماز را چونكه به واسطه نذر حرمت تعلق گرفته به نماز و نهي در عبادات موجب فساد است.

امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمي شود

قوله: بل يلزم المحال الخ بلکه اين نذر سبب شده كه محال لازم بيايد چونكه نماز صحيح بعد از اين نهي كه به واسطه نذر به او رسيده است محال است چونكه نذر حسب الفرض تعلق گرفته بصحيح از اين نماز و بعد از نهي نماز صحيح ممكن نيست و آنچه كه لازم مي آيد از آن محال محال است و آنچه كه وجود قدرت انسان را معدوم كند محال است ايضا پس لابديم كه اعمي بشويم

ص: ۱۰۸

و من هنا انقدح ان الحصول الحث انما يكون لاجل الصحه لو لا تعلقه.

نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاه المطلوب بالفعل لكان منع حصول الحث بفعالها بمكان من الامكان بقى امور.

* شرح:

تا بتوانیم مخالفت با نذر کنیم.

در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود

قوله: قلت لا يخفى انه لو صح ذلك - الخ جواب اینکه اگر صحیح باشد این مطلب شما که آنچه که وجود قدرت را معدوم می کند محال است اقتضاء نمی کند مگر آنکه متعلق نذر را اعم بگیریم چونکه صلاه صحیح ممکن نیست برای آنکه صلاتی که نذر تعلق گرفته به آن و الآن حرام است با حرام فعلی او نمی توانیم بجا بیاوریم صحیح آن را و همین معنی قول مصنف است که گفته نعم لو فرض تعلقه نه آنکه بگوئیم وضع شده لفظ نماز بر اعم شرعا این مطلب را نمی رساند با اینکه فساد از قبل نذر منافاه ندارد صحه متعلق او را یعنی فساد نذر نمی تواند صحه موضوع را تغییر دهد کما آنکه گذشت این مطلب آنفا پس لازم نمی آید از فرض وجود فساد از قبل نذر عدم صحه موضوع و از اینجا است که ظاهر شده اینکه حصول مخالفت با نذر یعنی بجا آوردن همان نمازی است که قبل از نذر کردن مطلوب بوده و قدرت بر او داشته است و الآن هم قدرت بر او دارد بله اگر فرض کنیم تعلق گرفته نذر بترك صلاه که الآن مطلوب است یعنی آن نماز که مطلوب قبل از نذر بود با نهی که الآن از طرف نذر رسیده با هم فرض کنیم در اینجا نمی توانیم بجا بیاوریم نماز صحیح را مخفی نماند که قبلا گذشت که صحیح است جامع برای اعمی چونکه جامع صحیحی ممکن نبود قهرا وضع برای اعمی خواهد بود و گذشت ایضا مثل نذر و امثال آن ثمره مسئله اصولی نمی شود چونکه نذر و امثال آن تابع قصد ناذر است و ثمره مسئله

الاول ان اسامی المعاملات ان كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للنزاع فی كونها موضوعه للصحيحة او الاعم لعدم اتصافها بهما كما لا يخفى بل بالوجود تاره و بالعدم اخرى.

و اما ان كانت موضوعه للاسباب فللنزاع فيه مجال لكنه لا- يبعد دعوى كونها موضوعه للصحيحة ايضا و ان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثركذا شرعا و عرفا.

* شرح:

اصولى آن كلى است كه كبرى مسئله فقه بشود و مسئله صحيح و اعم از مبادى تصويريه و از حدود موضوعات اصول است نه از مسائل اصول چونكه ثمره آن مثلا اثبات مى كند وضع صلاه موضوع له آن اعم است يا صحيح و اين از تعريف و حدود موضوع است نه از عوارض آن كما لا يخفى.

در صحيح و اعم اسامى معاملات است

قوله:بقى امور الاول الخ بعد از آنكه در عبادات اختلاف بود كه اسامى عبادات وضع شده اند براى صحيح يا اعم اشكالها و جوابها از طرفين داده شده بعد چند امورى است كه گفته مى شود اول اينكه اسامى معاملات براى اعم است يا صحيح در اين بابت گفته شده كه اگر اسامى معاملات براى مسببات وضع شده باشند كه مسببات عبارتند از آن نتيجه اى كه از اسباب مثل بيعت و اشتريت پيدا مى شود كه ملكيت است و اثرى كه از ايجاب و قبول پيدا مى شود كه آن اثر امر بسيط و غير مركب است كه يا وجود دارد يا ندارد كه اگر اسامى معاملات براى اين نتيجه ها كه مسببات باشند وضع شده باشد نزاعى نيست در بابت او كه بگوئيم براى صحيح است يا اعم چون مسببات در معاملات يا وجود دارند يا وجود ندارند و وجودات مختلفه اى از حيث كم و كيف ندارند كه بگوئيم در يك مرتبه وجود دارد و در يك مرتبه ديگر وجود ندارد مثل عبادات نيست كه بگوئيم اگر ركنى از او ساقط شد مثل صلاه يا حج يا غيره از عبادات

ص: ۱۱۰

و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في تأثير العقل لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئه الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم.

* شرح:

هست و لیکن فاسد است و اما اگر این اسامی معاملات وضع شده باشند برای اسباب که ایجاب و قبول باشد مثل اشتریت و بعت و غیره یا ایقاع باشد مثل صیغه طلاق یا عتق و غیره اگر اسامی معاملات برای این اسباب وضع شده باشد در اینجا مجالی هست برای اینکه اشکال و اختلاف بشود در او لکن بعید نیست که ادعاء کنیم در اینجا وضع اسامی معاملات بر اسباب برای صحیح است چون نتیجه که مسببات باشند از اسباب صحیح بدست می آید نه فاسد و بمعنی دیگر آن قصد و سببی که عقد مؤثر باشد برای اثری شرعا و عرفا او صحیح است که لفظ وضع شده برای صحیح آن و دلیل بر اینکه وضع شده اند برای صحیح همان ادله ای است که برای صحیح در عبادات آوردیم از تبادل و صحه سلب و غیره.

اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات

قوله: و الاختلاف بين الشرع و العرف -الخ و بعد از این اختلافی که در بین شرع و عرف هست مثلا شرع می گوید بیع ربوی بیع نیست و عرف می گوید بیع است یا نجاسات مثل خمر و غیره بیع نمی شود شرعا درحالی که عرف بیع می داند این اختلاف در مصداق خارجی است و موجب اختلاف در مسمی و معنی نمی شود یعنی بیع را هر دو قبول دارند ولی در این مصداق خارجی شرع می گوید بیع نیست و عرف بیع می داند و تخطئه کرده است شرع عرف را در اینکه عرف خیال می کند اگر فلان شرط نباشد باز بیع

ص: ۱۱۱

صحیح است و شرع فرموده که این بیع مثلاً بدون فلان شرط صحیح نیست مثل شرط قبض در بیع صرف و غیره و این اختلاف در مصادیق در تمام عمومات می آید و بین عقلاء موجود است مثل آنکه مایع خارجی را شما می گویی بول است و دیگری منکر است و یا فلان شیء مسکر است و دیگری منکر است با آنکه در اصل نجس بودن بول و مسکر نزاعی نیست کما اینکه مختص نیست باین مطلب فافهم

در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس

و لا- یخفی بر اینکه ممکن است ما تمسک به اطلاقات ادله معاملات بنمائیم حتی بنا بر اینکه مثل بیع وضع شده است از برای آن نتیجه ای که از بعث و اشتريت پیدا می شود که مسبب آن اسباب می شود و ظاهر ادله احل الله البيع و اوفوا بالعقود از آیات و اخباری که دال است بر معاملات ظهور در مسببات است که بقا و دوامی دارد عرفاً و اسباب مثل بعث و اشتريت بعد از وجودشان معدوم می شوند و اطلاق احل الله البيع می رساند بهر سببی و مسببی که نزد عرف بیع نامیده می شود همان سبب و مسبب نزد شرع هم هست و تخصیص سبب خاص اگر معتبر بود باید شارع مقدس بیان کند و به اطلاق سبب و مسبب ثابت می کنیم که هرچه را نزد عرف بیع است نزد شارع مقدس هم بیع است و شک در بعض اجزا و شرائط تمسک باطلاقات می کنیم مثل سایر اطلاقات دیگر و حاصل آنکه امضاء سبب امضاء است و بالعکس و ممکن نیست امضاء احدهما بدون آخر چون معقول نیست انفکاک منشأ از انشاء بلکه عرفاً هم یک چیز می نامند و اما آنکه اگر اسامی معاملات وضع شده باشند برای مسببات قابل صحت و فساد نیستند چونکه یا موجود هستند یا معدوم آنهم صحیح نیست چونکه سبب و مسبب هر دو فعل مکلف می باشند و لو مع الواسطه در مسبب باشد همچنان که صحیح است بگوئیم صیغه عربیه مثلاً صحیح است یا صیغه فارسی فاسد است

همچنان صحیح است بگوئیم بیعی که صادر شده از عاقل بالغ صحیح است و بیع صبی فاسد است پس نفس مسبب که بیع باشد متصف به صحت و فساد شد پس تمسک باطلاقات حتی بنا بر آنکه وضع اسامی برای مسببات است صحیح است بالاخص با تباین اسباب مختلفه مثلاً صیغه فارسی غیر صیغه عربی است و کذا ترکی و غیره و کذا منشأ هر کدام غیر دیگری است پس اطلاق احل الله شامل تمام اسباب و مسببات می شود الا- آنکه تقييد بشود مثل نکاح و طلاق و غیره و اما بنا بر تحقیق که انشاء و منشأ یک چیز باشند پس تمسک باطلاقات بسیار واضح است بیان آن آنست که بعث انشائی چیزی از آن موجود نشده که مشهور می گویند ایجاد معنای بیع از آن لفظ شده و بیع از آن لفظ موجود شده چونکه موجودات یا موجود خارجی می باشند و یا موجود اعتباری موجودات خارجیه موجود می شوند- مثل آتش که از کبریت ایجاد می شود و غیره و اما موجودات اعتباریه آن اعتبار نفسانی است که در نفس خود اعتبار می نماید مثل اعتبار معنای بیع را متکلم در ذهن خود نموده و لفظ بعث مظهر آن اعتبار است و حاصل آنکه معنی بیع اعتبار نفسانی است در ذهن متکلم بمجرد اعتبار و اراده او آن معنی در ذهن او ایجاد می شود و مظهر آن لفظ بعث و سایر صیغه هائی است که دلالت بر آن دارد پس معنای انشاء و منشأ مرکب شد از دو چیز نفس اعتبار نفسانی و ابراز آن و اظهار آن بلفظ که غالباً بآن می باشد و یا به کتابت و اشاره و فعل پس اصلاً سبب و مسببی در بین نیست که ما بگوئیم آیا اسامی عبادات وضع شده اند برای سبب یا مسبب و مجرد قصد تنها بدون مظهر انشاء و بیع نیست کما آنکه مظهر مثل بعث بدون قصد هم انشاء نیست بلکه هر دو باید با هم باشند اعتبار نفسانی یا مظهر لفظی یا غیر لفظی از کتابت و غیره تا اینجا اشکالات و رد آنها بنا بر اطلاق

الثانی ان کون الفاظ المعاملات اسامی للصحیحہ لا یوجب اجمالها کالفاظ العبادات کی لا یصح التمسک باطلاقها عند الشک فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعا.

و ذاک لان اطلاقها لو کان مسوقا فی مقام بیان ينزل على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف و لم یعتبر فی تأثیره عنده غیر ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه اطلاق کلام غیره حیث إنه منهم.

و لو اعتبر فی تأثیره ما شک فی اعتباره کان علیه بیان و نصب القرینہ علیه و حیث لم ینصب بان عدم اعتباره عنده ایضا.

و لذا یتمسکون بالاطلاق فی ابواب المعاملات مع ذهابهم الی کون

* شرح:

لفظی می باشد و اما اطلاق مقامی و حالی کما آنکه در صحیحی عبادات گذشت پس اشکالی بر آن نیست حتی بنا بر قول مصنف

وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود

قوله:الثانی الخ دوم از آن امور اینست که الفاظ معاملات وضع شده اند برای صحیح و این وضع برای صحیح موجب اجمال کلام نمی شود مثل الفاظ عبادات که ما تمسک باطلاق نتوانیم کنیم در موقعی که شک می کنیم در اعتبار شیئی که آیا او تأثیر دارد شرعا یا نه و این مطلب بجهت آنست که مطلق گذاردن کلام اگر در مقام بیان بوده باشد و شارع چیزی نگفته باشد معلوم می شود هرچه که عرف قبول دارد شارع هم قبول دارد و هرچه که در نزد عرف مؤثر نیست شارع هم امضاء نکرده او را.

قوله:کما ينزل عليه اطلاق کلام غیره الخ یعنی مثل اینکه اگر یک نفر از اهل عرف لفظ مطلق را بگوید ما هرچه را که باقی عرف می فهمند همان معنی را از کلام شارع می فهمیم و حمل بر آن می کنیم چون شارع از عرف است و قبول دارد و چونکه شارع در مقام بیان بوده

ص: ۱۱۴

الفاظها موضوعه للصحيح نعم لا شك في اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك باطلاقها في عدم اعتبارها.

بل لا بد من اعتبارها لاصاله عدم الاثر بدونه فتأمل جيدا.

* شرح:

است و بیان نکرده و نصب قرینه ای هم ننموده است می فهمیم که آنچه را که در نزد عرف معین است قبول دارد و لذا علما تمسک به اطلاق نموده اند در ابواب معاملات با اینکه رفته اند به اینکه الفاظ در معاملات وضع شده اند برای صحیح

شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود

قوله: نعم لو شك الخ بله اگر شك كنيم در اينكه اين شيء نزد عرف معتبر است يا نه در اینجا نمی توانیم تمسك باطلاق كنيم چونكه شك در مسمى داریم نه مأمور به كه لابدیم در این موقع معتبر بدانیم این شيء را چون اگر شك كنيم مأمور به بدون این شيء مؤثر است یا نه اصل اینست كه بدون او مؤثر نیست پس لابدیم معتبر بدانیم او را مثل اینکه شك كنيم كه حشرات آیا بیع به آنها صحیح است عرفا یا نه چونكه در بیع مالیت معتبر است و حشرات را شك داریم كه اصلا مال است نزد عرف یا نه در اینجا اصاله عدم النقل و انتقال می رساند كه بیع باطل است كه اینجا نمی توانیم تمسك باطلاق بنمائیم چونكه شك در اصل بیع داریم نه در خصوصیات او مخفی نماند بر آنكه موضوع مأمور به و مسمای آن یا بسیط است مثل طهارت بنا بر آنكه نفس طهارت مأمور به باشد در صلاه و یا آنكه موضوع حكم مركب از اشیاء وجودی یا عدمی است كه تفصیل آن خواهد آمد.

موضوع مركب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد

قوله: الثالث-الخ سوم دخیل بودن شیئی وجودی یا عدمی در مأمور به بر دو قسم است اول این كه داخل در مأمور به است و مأمور به از او و غیر او تشکیل شده است و امر كه صادر می شود روی مأمور به مركب می رود كه این

ص: ۱۱۵

الثالث ان دخل شيء وجودي او عدمي في المأمور به تاره بان يكون داخلا فيما يأتلف منه و من غيره و جعل جملته متعلقا للأمر فيكون جزء له و داخلا في قوامه و اخرى بان يكون خارجا عنه.

لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذ فيه بدون كذا اذا اخذ شيء مسبوقا او ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للأمر فيكون من مقدماته لا مقوماته.

و ثالثه بان يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه و ربما يحصل له بسببه مزيه او نقيصه و دخل هذا فيه ايضا طورا بنحو الشرطيه و اخرى بنحو الشرطيه.

* شرح:

شيئي که داخل در مأمور به شده جزء مأمور به است و داخل در قوام و پایه های اصلی مأمور به است مثلا ارکان نماز و اجزاء آن چه جزء عدمی باشد یا وجودی که عدمی مثل تروک در نماز و یا تروک در حج و غیره دوم اینکه آن شیء وجودی یا عدمی داخل نیست در مأمور به بلکه خارج از اوست و لکن مأمور به بدون او حاصل نمی شود که شرط مأمور به است این شیء خارجی یا قبل از مأمور به است و یا بعد از مأمور به و یا مقارن با اوست مثل غسل در صوم زن مستحاضه که قبل از صوم باید بکند یا بعد از صوم مثل اغسال لیلیه برای صوم قبلی و مقارن که در روز باید بنماید اگرچه اختلاف در بعضی هست و این شیء خارجی از مقدمات مأمور به است نه از مقومات چون مقومات داخل هستند و جزء هستند و فرق بین مقدمه و مقوم اینست که امر بر روی مقدمه تبعی است نه اصلی یعنی اول امر روی مقوم که مأمور به باشد رفته و بعد بالتبع روی مقدمه رفته است بنا بر آنکه مقدمه واجب واجب باشد شرعا و ایضا فرق بین جزء و شرط آنست که شرط تقیید عقلی دارد و جزء عقلی دارد برای مأمور به و نفس خود شرط

فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحوين في حقيقه المأمور به و ماهيته موجبا لفساده لا محاله.

بخلاف ما له الدخل في تشخصه و تحققه مطلقا شرطا كان او شطرا.

حيث لا- يكون الاخلال به الا- اخلالا- بتلك الخصوصية مع تحقق الماهيه بخصوصيه اخرى غير موجب لتلك المزيه بل كانت موجبہ لنقصانها كما اشرنا اليه كالصلاه في الحمام.

* شرح:

از مأمور به خارج است سوم اینکه آن شیء وجودی یا عدمی نه مقدمه است و نه مقوم حقیقت است بلکه از خصوصیات فردیه است و تشخص مأمور به است یعنی به واسطه این شیء که ممکن است داخل بشود ممکن است خارج هم بشود و مأمور به مزیه و نقصان می دهد که این شیء متشخص ممکن است جزء مأمور به هم بشود مثل نماز در آن چهار مکانی که می شود صلاه قصر را تمام بخواند که آن دو رکعتی که اضافه می کنیم جزء صلوه شده و صلاه را هم مزیه و فضیلتی داده است بنا بر امکان تخییر شرعی بین اقل و اکثر و یا آن شیء تشخص شرط می شود مثل نماز که با جماعت خواندن شرط مزیه و فضیلت نماز است.

دخیل بودن اجزاء و شرایط در صدق موضوع

قوله: فيكون الاخلال به الخ یعنی آن چیزی که جزء یا شرط مأمور به باشد شیئی وجودی یا عدمی داخل یا خارج باشند اگر اخلال به آنها نمودیم مأمور به فاسد است درحالی که اگر بقسم سوم یعنی شیئی تشخص اخلال نمودیم ماهیت مأمور به موجود است ولی مزیه و یا نقصانی در او شده است کما اینکه اشاره نمودیم به او مثل صلاه در حمام که نقصان در فضیلت نماز است.

مخفی نماند بر آنکه شیء عدمی یا جزء شود یا شرط بنا بر قول مصنف این قول مسامحه در تعبیر می باشد چونکه آثار تماما برای شیئی موجود است نه معدوم

ص: ۱۱۷

ثم إنّه ربما يكون الشّیء مما یندب الیه فیہ بلا دخل اصلا لا شطرا و لا شرطا فی حقیقته و لا فی خصوصیه و تشخصه بل له دخل ظرفا فی مطلوبیته بحيث لا یكون مطلوبا الا اذا وقع فی اثناؤه.

فیکون مطلوبا نفسیا فی واجب او مستحب کما اذا کان مطلوبا کذلک قبل احدهما او بعده فلا یكون الاخلال به موجبا للاخلال به ماهیه و لا تشخصا و خصوصیه اصلا.

اذا عرفت هذا کله فلا شبهه فی عدم دخل ما ندب الیه فی العبادات

* شرح:

یعنی وجود آن مضر است کما آنکه عدم مانع که از اجزاء علت است بهمین معنی است.

استحباب بعض اشیاء در واجب یا در مستحب

قوله: ثم الخ بعد از اینکه بعضی از اشیاء هست که مستحب است آوردن آن در آن موضوع حکم و مسمای حکم و او هیچ دخیل در حقیقت و ماهیت نیست نه شرطا نه جزء و نه در خصوصیت آن ماهیت یعنی افراد حقیقت بلکه این شیئی است که جای او در مأمور به است به حیثی که نمی باشد مطلوب الا زمانی که در اثناء مأمور به واقع بشود این شیء مطلوب نفسی است در واجب یا مستحب نفس است مثل قنوت که در نماز مستحب است ولی هیچ دخیل در حقیقت یا افراد مسمی نماز نیست و این شیء ممکن است قبل از این واجب یا مستحب مطلوب باشد یا بعد از این ها مثل لا اله الا الله که در غیر از دهه ذی حجه هم مستحب است پس نمی باشد اخلال به این شیء موجب اخلال بمأمور به و نه تشخص او یعنی نه موجب اخلال به حقیقت او می شود و نه موجب اخلال بافراد او.

در خصوصیاتى که دخیل در موضوع صحیحى است

قوله: اذا عرفت هذا کله زمانی که شناختی این مطالب را تماما پس شبهه ای نیست در اینکه دخیل نیست این شیء مستحب در عبادات نفسیه در تسمیه آنها یعنی دخیل نیست آنچه که مستحب است و ظرفش در موضوع حکم

ص: ۱۱۸

نفسيا في التسميه باساميها و كذا في ما له دخل في تشخيصها مطلقا.

و اما ما له الدخل شرطاً في اصل ماهيتها فيمكن الذهاب ايضا الى عدم الدخل في تسميته بها مع الذهاب-الى دخل ما له الدخل جزء فيها فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها دون الاخلال بالشرط

لكنك عرفت ان الصحيح اعتبارهما فيها.

الحاد يعشر الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحه السلب بالنسبه الى معينين او اكثر للفظ الواحد.

* شرح:

است و همچنين اشيائي كه به واسطه آنها گفتيم تشخص و افراد مأمور به مزيه يا نقصاني پيدا مي كند هم دخيل در مسمي نيستند چه جزء باشند و چه شرط و آنچه كه دخيل است شرطاً آن در اصل ماهيت ممكن است كه بگوئيم آنها هم دخيل در تسميه و مسمي نيستند يعنى شرائط صلاه مثل طهاره دخيل در مسمي صلاه نيست و صلاه بدون شرط هم صلاه است با اينكه بگوئيم دخيل است آن چيزي كه جزء است در مسمي در تسميه پس اخلاص باين جزء اخلاص به ماهيت است بدون اخلاص بشرط يعنى به واسطه شرط مثل طهارت كه اخلاص بشود تسميه اخلاص نمي شود و صحيح است به او صلاه گفت مثلاً لكن شناختي كه حق اينست كه شرط و جزء معتبر است در مسمي و هر دو بايد باشند و بدون آنها مسمي صادق نيست مخفي نماند بنا بر اعميها كما آنكه حق آن بود كه اسامي براي اعم وضع شده اند ممكن است بگوئيم شرائط و بعضي از اجزاء غير اركان كه نباشد باز هم تسميه صحيح است و اما بنا بر صحيحها اجزاء و شرائط كه بايد باشند علاوه بر آن نهي در عبادات كه موجب فساد است يا اهم ديگري در صلاه نبايد باشد چونكه اگر نهي باشد يا اهم ديگري بنا بر آنكه امر به شئ نهي از ضد مي كند و صلاه باطل است چون صلاه صحيح آن صلاتي است كه نزد شارع مي باشد نه صلاتي كه بنظر ما باشد و

و ان احاله بعض لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الاخلال او لامكان الاتكال على القرائن الواضحه و منع كونه مخلا بالحكمه.

* شرح:

حاصل آنکه اگر ما صحیحی شدیم قهرا صحیح نزد شارع معتبر است نه صحیح بنظر ما پس باید در مثل صلاه نهی هم نداشته باشد کما لا یخفی.

امر یازدهم: در اشتراک است و تعیین موضوع آن

اشاره

قوله:الحاد یعشر الخ در اول کتاب گفتیم که مقدمه بر چند امور هست یازدهمین از امور در بابت اشتراک می باشد و مخفی نماند که اشتراک بر دو قسم است اول اشتراک معنوی مثل اسماء اجناس که افراد زیاد دارند مثل حجر و شجر و غیره که یک وضع دارند مثل این ها مشترک معنوی است دوم اشتراک لفظی و او لفظی را می گویند که دو یا زیادتر از یک معنی داشته باشد مثل اعلام شخصیه مثل حسن و حسین و غیره که هزاران وضع دارند یا لفظ عین که قریب هفتاد معنی دارد که مراد ما در اینجا اشتراک لفظی است و استعمال لفظ در اکثر از معنی عام استغراقی را شامل نمی شود مثل اکرم کل عالم و همچنین عام مجموعی که همه یک اراده روی آنها؟؟؟ و اجزاء آنها رفته است و اجزاء آن جزء موضوع می شود مثل امری که روی تمام اجزاء صلاه رفته است و همچنین مطلق شمولی یا مقدمات حکمه آنها محل نزاع ما نیست و همچنین عموم مجاز که یک معنایی که شامل حقیقت بشود و هم مجاز آنها محل نزاع ما نیست بلکه محل نزاع همان قسمی است که ذکر می شود که در این بابت چند قول هست که مصنف بیان کرده یک مراد صاحب کفایه باشد اینست که گفته حق اینست که واقع است اشتراک در بعضی از جاها به چند دلیل اوّل نقل که همان لغات باشد که جواب از نقل اینست که لغات فقط استعمالات را بیان می کنند و حقیقت و مجاز را ثابت نمی کنند

ص: ۱۲۰

ثانيا لتعلق الغرض بالاجمال احيانا كما ان الاستعمال المشترك فى القرآن ليس بمحال.

كما توهم لاجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن و الاجمال فى المقال لو لا الاتكال عليها.

و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى.

و ذلك لعدم لزوم التطويل فى ما كان الاتكال على حال او مقال اتى به لغرض آخر و منع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض.

و الا لما وقع المشتبه فى كلامه.

و قد اخبر فى كتاب الكريم بوقوعه فيه قال الله مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ .

* شرح:

دليل دوم صاحب كتاب تبادر است که بتبادر اشتراك داريم دليل سوم عدم صحه سلب لفظ از معانى که دارد مثلا لفظ عين که مى گوييم عين جاريه و عين ذهب صحيح نيست بگوئيم ليس بعين جاريه و عين ذهب اين عدم صحه سلب لفظ عين بر جاريه و ذهب يا زيادتر اثبات مى کند اشتراك لفظ عين را اگرچه بعضى محال دانسته اند اين اشتراك لفظى را که اين قول دوم است دليل آنها که مى گویند محال است اشتراك اينست که مى گویند چون مقصود از وضع لفظ بر معنى تفهيم و تفهم است و قرينه آن ممکن است مخفى باشد پس اشتراك محال است.

قوله: لمنع الاخلال الخ ولى جواب اين ها داده شده اولاً که اخلال نمى شود چون ممکن است واضع اتكال کرده باشد بر قرينه واضحه و باز جواب ديگرى آنها داده شده که اخلال نمى شود چونکه در بعضى از جاها بخصوصه مجمل آورده شد چون غرضى بر مجمل آوردن دارد کما اينکه قول سومى را براى اين لفظ مشترک آمده که مى گویند استعمال لفظ مشترک در قرآن محال مى باشد و دليل

ص: ۱۲۱

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لاجل عدم تناهي المعاني و تناهي الفاظ المركبات.

فلا بد من الاشتراك فيها فهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهیة.

و لو سلم لم يكذب يحدی الا فی مقدار متناه مضافا الى تناهی

* شرح:

او آنست که گفته اگر در لفظ مشترک قرینه نیاورند موجب اجمال کلام می شود و اگر با قرینه باشد کلام طولانی می شود بدون فائده و هر دو این ها در بابت خدای تعالی غیر لائق است ولی جواب این ها هم داده شده بر اینکه اولاً کلام طول نمی کشد اگر واضع اتکال بر قرینه حالیه نموده باشد چون قرینه حالیه موجود است و در کلام هم نیست که موجب طول کلام بشود یا اتکال کرده باشد بر قرینه مقالیه مثل استعاده هم معنی اصلی خودش مراد است و هم به کنایه از او معنای دیگری هم پیدا می شود مثلاً- زید کثیر الرماد معنی اصلی او آنست که زید خاکسترهای او زیاد است ولی به کنایه فهمیده می شود که زید جود و سخاوت دارد و جواب دیگر داده شده بر اینکه می گویند اگر قرینه لفظ مشترک را نیاورند موجب اجمال کلام می شود جواب داده شده که در بعضی از جاها اجمال کلام غرض است و الا نباید در قرآن کلمات متشابه آمده باشد در حالی که خدای تعالی خبر می دهد که در قرآن کلمات متشابهه وجود دارد مثل آیه مِنْهُ آیَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ

در بیان امکان اشتراک لفظی است

و قول چهارم در بابت مشترک لفظی آنست که گفته اند واجب است وقوع لفظ مشترک در لغات چونکه معانی غیر متناهی است یعنی معانی بی شمار می باشد و الفاظ مرکبه شماره دارد و متناهی است پس لابد هر لفظی باید چند معنی داشته باشد و اشتراک باشد و الا الفاظ مطابق با معانی نمی شود و این حرف فاسد است

ص: ۱۲۲

چونکه جواب این ها هم داده شده بر اینکه معانی غیر متناهی است دعاء دارد وضعهای غیر متناهی را مثل خودش و این هم محال است و دیگر اینکه اگر تسلیم شدیم ما معانی غیر متناهی را فائده ندارد مگر به اندازه متناهی و حاصل آنکه الفاظ متناهی را به اندازه معانی متناهی که احتیاج داریم وضع می شود مضافا به اینکه معانی کلیه متناهی هستند و اگرچه جزئیات و افراد این کلمات غیر متناهی هستند در این موقع ما الفاظ را وضع می کنیم برای کلیات و وقتی که الفاظ برای کلیات وضع شد ما مستغنی هستیم از اینکه الفاظی را برای افراد آن کلیات وضع کنیم کما اینکه مخفی نیست این مطلب و باز جواب دیگری اینکه هر جا وضع ندارد شما مجازا استعمال کنید چون باب مجاز واسع می باشد فافهم.

در عدم تناهی الفاظ و معانی

مخفی نماند که از کلمات مصنف استفاده می شود که دو چیز را تسلیم نمود و اقرار به آنها نمود یکی متناهی بودن کلیات معانی اگرچه افراد آنها غیر متناهی است دوم آنکه الفاظ ایضا متناهی می باشند ولی در هر دو اشکال هست و درست نیست اما اول کلیات اگر مراد از مفاهیم عامه باشد مثل مفهوم شیئی و ممکن و امر و همچنین اجناس که در منطق ذکر شده است مثل حیوان و جسم نامی و جسم مطلق و جوهر و غیر این ها البته این ها محصور هستند و متناهی می باشند و اما اگر مراد کلیات که بخواهیم مطالب را برسانیم مراتبه نازله ئی از آنها باشد مثل انسان و حیوان و شجر و حجر و مدر و اجزاء آنها از جنس و فصل و عوارض لازمه و مفارقه و حصص و اصناف آنها در این حال بلا اشکال این معانی کلیه بلامتناهی می باشند مثلا عشر یک مرتبه ای است واحد و عشر هم یک مرتبه ای است و همچنین بالاتر ولی تطبیق آنها را بر انواع خارجی و کلی الی غیر نهایی می باشد و لذا عدد غیر متناهی است و اما دوم که الفاظ متناهی هستند البته اگر مراد الفاظ متعارفه که معمول

المعانی الکلیه و جزئیاتہا و ان کانت غیر متناهیہ الا ان وضع الالفاظ بازاء کلیاتہا یغنی عن وضع اللفظ بازائها کما لا یخفی مع ان المجاز باب واسع فافہم.

الثانی عشر انه قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ فی اکثر من معنی علی سبیل الانفراد و الاستقلال بان یراد منه کل واحد کما اذا لم یستعمل الا فیہ علی اقوال اظهرها عدم جواز الاستعمال.

فی الاکثر عقلا و بیانہ ان حقیقہ الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامہ لارادہ المعنی بل جعلہ وجہا و عنوانا لہ

* شرح:

است بین عقلاء ممکن است بگوئیم کہ آنها متناهی هستند و اما ترکیباتی کہ از الفاظ مرکب می شود و لو استعمال نمی شود مثلا- حسن کہ سه حرفی هست ہر سه حرف را بضمہ یا بکسرہ یا بہ اختلاف بخوانیم و همچنین اگر یک حرف دیگر بہ او منضم بشود باز بہمان قسم کہ در ثلاثی گفته شدہ است و کذا می رسد الی ما لا نہایہ لہ از اینجا است کہ اصول کلمات لغت عقلاء دنیا بیست و ہشت حرف یا قدری زیادتہر یا کمتر است ولی تمام لغات بہ اختلاف آنها از عربی و عجمی و ترکی و غیرہ روی ہمین اصول مرکب می شود و این نظیر اعداد می باشد کہ از یک گرفته تا دہ الا آنکہ ترکیب از این ہا بہ یک عددہای غیر متناهی می شود.

امر دوازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنی

اشارہ

قولہ:الثانی عشر الخ دوازدهم در استعمال لفظ واحد و ارادہ اکثر از معنی واحد می باشد در اینجا اختلاف نمودہ اند علماء در جایز بودن استعمال لفظ و ارادہ زیادتہر از معنی واحد بر سبیل انفراد و استقلال بہ اینکہ آیا می شود در لفظی کہ ارادہ انفرادی و استقلالی برای یک معنی می کنیم بر همان لفظ دو ارادہ انفرادی و استقلالی بنمائیم در دو معنی اقوالی در این بابت گفته شدہ است اظہر اقوال اینست کہ جایز نیست استعمال لفظ واحد در زیادتہر از یک معنی عقلا و ثبوتا و بیان

ص: ۱۲۴

بل بوجه نفسه كانه الملقى و لذا يسرى اليه قبحه و حسنه كما لا يخفى و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنى واحد ضروره ان لحاظه هكذا فى اراده معنى ينافى لحاظه كذلك فى اراده الآخر حيث ان لحاظه كذلك لا يكاد يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانما فيه فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون و معه كيف يمكن اراده معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال

و بالجمله لا يكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظه وجهها لمعنيين و فانما فى الاثنين الا ان يكون اللاحظ احوال العينين فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا مفردا كان او غيره فى اكثر من معنى بنحو الحقيقه او المجاز و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فان اعتبار الواحد فى الموضوع له واضح المنع و كون الوضع فى حال وحده المعنى و توقيفيه.

* شرح:

اين مطلب اينست كه حقيقت استعمال لفظ در معنى فقط مجرد قرار دادن لفظ علامه براى اراده معنى نيست كه اگر لفظ علامت براى معنى باشد ممكن است يك شئى علامت چند چيز باشد كما لا يخفى بلكه اين لفظ را قرار داده ايم وجه و صوره و عنوان براى آن معنى بلكه خود صوره معنى است چون لفظ يك صوره دارد و يك معنى و خود معنى هم يك صوره دارد و يك معنى و لفظ براى معنى خود صوره معنى است و وقتى لفظى را مى گوييم مثل اينست كه معنى را بگوئيم و القاء کرده ايم معنى را بطرف مخاطب و از اين جهت است كه سرايت مى كند قبح و حسن معنى در لفظ يعنى اگر معنى بدو قبيح باشد از لفظ او هم انسان بدش مى آيد مثل يزید چون بد بوده از اسم او هم انسان بدش مى آيد و يا على چون او خوب بوده از اسم او هم انسان خوشش مى آيد چنانكه مخفى نيست اين مطلب و ممكن نيست كه لفظ را باين تعريف كه نموديم براى او دو معنى قرار بدهيم در آن واحد ضرورى است كه با اين ملاحظه كه تعريف او را نموديم در اراده معنى كه دو اراده بكنيم منافاه دارد در اراده ديگرى چونكه ملاحظه نمودن بتعريف قبل نمى باشد لفظ الا به تبع لحاظ معنى

ص: ۱۲۵

لا يقتضى عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحده قيدا للوضع و لا للموضوع له كما لا يخفى.

ثم لو تنزلنا عن ذلك فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقه فى

* شرح:

يعنى اين تعريف كه نموديم براى لفظ در معنى آنست كه لفظ فانى است در معنى نحو فانى بودن صوره در ذى الصوره و عنوان در معنون با اين حال چطور ممكن است اراده معنى ديگرى را هم بنمائيم در استعمال واحد با آن معنى اول با اينكه لازمه دارد لحاظ ديگرى غير لحاظ اول باشد در اين حال.

وجه امتناع استعمال لفظ در اكثر از معنى

قوله: و بالجمله الخ و حاصل اينكه ممكن نيست در استعمال واحد ملاحظه كنيم لفظ را كه صوره براى دو معنى باشد و فانى در دو معنى باشد الا- اينكه لاحظ و متكلم احوال العينين باشد پس ظاهر مى شود به اين مطلب كه ممتنع است استعمال لفظ مطلقا چه مفرد باشد يا تشبيه يا غيره در زيادتر از يك معنى به نحو حقيقت يا مجاز و اگر اين امتناع ما نبود دليلهاى ديگر بر اين مطلب صحيح نيست چونكه آن شخص كه دليل آورده براى عدم جواز استعمال لفظ و اراده دو معنى گفته چون استعمال به قيد وحده مى باشد كه اين مطلب منع شده است يعنى وحده قيد موضوع له نيست و يا اينكه گفته شده وضع در حال وحده معنى وضع شده است و وضع توقيفيه است يعنى از طرف واضع اگر اجازه هست استعمال مى كنيم و الا- نه اين هم نمى توانست جلوى اين استعمال و اراده دو معنى را بگيرد بعد از آنكه وحدت نه قيد براى وضع بوده و نه قيد براى موضوع له كما لا يخفى.

و حاصل آنكه لفظ وضع شده است براى معنى لا بشرط و وحده و كثره و تمام خصوصياتى كه براى معنى وارد مى شود هيچ کدام از آنها نه قيد وضع است و نه قيد موضوع له بلكه اين خصوصيات از استعمال پيدا مى شود.

ص: ۱۲۶

التثنيه و الجمع و على نحو المجاز فى المفرد مستنداً على كونه بنحو الحقيقة فيهما لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ و بنحو المجاز فيه لكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمل فى الأكثر لزم الغاء قيد الوحدة.

فيكون مستعملاً فى جزء المعنى بعلاقة الكل و الجزء فيكون مجازاً و ذلك لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعه الا لنفس المعانى بلا ملاحظه قيد الوحدة و الا لما جاز الاستعمال فى الأكثر لان الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل يباينه مباينه الشئ بشرط شئ و الشئ بشرط لا كما لا يخفى

* شرح:

رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اكثر از معنى

قوله: ثم الخ - اگر ما دليل خودمان را کنار بگذاريم دليلی که آورده شده در اینجا صحيح نیست چونکه صاحب معالم تفصيل داده است به اینکه در تثنيه و جمع استعمال در زيادتر از واحد حقيقت است و در مفرد مجاز و دليل آورده است به اینکه در تثنيه و جمع حقيقت است چونکه تثنيه و جمع به منزله تکرار لفظ است و در مفرد مجاز است برای اينست که لفظ وضع شده برای معنى با قيد وحده يعنى موضوع له لفظ که معنى باشد مرکب است از معنى و وحدت پس زمانی که استعمال در اکثر بنمائيم لازم می آيد که قيد وحده را الغاء کنیم و بيندازيم پس در اين حال لفظ استعمال شده در جزء معنى کل و چون در غير ما وضع له استعمال شده پس مجاز است.

قوله: و ذلك لوضوح يعنى اين حرفها و دليلها صحيح نیست چونکه الفاظ وضع نشده اند الا برای نفس معانى يعنى شما که گفتيد الفاظ برای معانى با وحده وضع شده اند وحده اصلاً دخيل در وضع نیست و خصوصياتی که عارض بر معانى است از قله و کثره و آليت و استقلاليت تمام اين ها از شئون استعمال است و از عوارض معنى است نه خود معنى کما آنکه در باب معانى حروف گذشت و الا اگر دخيل در وضع می بود جایز نبود استعمال در اکثر.

ص: ۱۲۷

و التثنيه و الجمع و ان كانا بمنزله التكرار فى اللفظ الا ان الظاهر ان اللفظ فيهما كانه كرر و اريد من كل لفظ فرد من افراد معناه
لا انه اريد منه معنى من معانيه فاذا قيل مثلا جئنى بعينين اريد فردان من العين الجاريه لا العين الجاريه و العين الباكيه و التثنيه و
الجمع فى الاعلام انما هو بتاويل المفرد الى المسمى بها.

مع أنه لو قيل بعدم التاويل و كفايه الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقه بحيث جاز اراده عين جاريه و عين باكيه من تثنيه
العين حقيقه لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الاكثر لان هيئتها انما تدل على اراده المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون
استعمالهما و اراده المتعدد من معانيه استعمالا لهما فى معنى واحد كما اذا استعمالا و اريد المتعدد عن معنى واحد منهما كما لا
يخفى.

* شرح:

قوله: لان الاكثر يعنى چونكه اكثر نيست جزئى كه مقيد به وحده باشد.

يعنى در ردیف هم نيستند بلکه اكثر و وحده مباین همدیگر هستند و مباینیت آنها بشرط شیء كه بشرط وحده باشد در وحده
است و بشرط لا كه بشرط عدم وحده باشد در اكثر می باشد چنانكه مخفی نيست.

در حقیقت و مجاز تثنيه و جمع است

قوله: و التثنيه و الجمع الخ و تثنيه و جمع اگرچه به منزله تكرار دو لفظ هستند الا- اينكه ظاهر اينست كه لفظ در تثنيه و جمع
تكرار شده و اراده شده از هر فرد تكرارى از معنى آن يعنى افراد تثنيه در معنى باهم بايد متحد باشند همچنان كه در لفظ
متحد هستند نه اينكه دو فرد با همدیگر متباين باشد مثلا زمانى كه شما بگوئيد جئنى بعينين اراده شده دو فرد از عين جاريه نه
يکى از عين جاريه و يکى از عين باكيه باشد كه تباین معنوی دارند و تثنيه و جمع در اعلام شخصیه مثل زيد و عمرو و غيره
تاويل برده شده است مفرد بمسمى اين زيد و عمرو و غيره چونكه اگرچه لفظ در هر دو متحد هست ولى در معنى دو زيد در
خارج متباين هستند

ص: ۱۲۸

نعم لو ارید مثلاً- من عینین فردان من الجاریه و فردان من الباکیه کان من استعمال العینین فی المعنیین الا ان حدیث التکرار لا یکاد یجسدی فی ذلک اصلاً فان فیہ الغاء قید الوحده المعتبره ایضاً ضروره ان التثنيه عنده انما تكون لمعنین او لفردین بقید الوحده و الفرق بینها و بین المفرد انما یکون فی انه موضوع للطبیعه و هی موضوعه لفردین منها او معنیین کما هو اوضح من ان یخفی.

* شرح:

که آن زید ابن حسن و این زید بن علی است که در خارج تباین دارند.

قوله: مع أنه لو قيل الخ و یا آنکه اگر گفته شود که تأویل هم نمی بریم و کافی است فقط اتحاد در لفظ داشته باشند در استعمالشان حقیقتاً به حیثی که جایز باشد از تثنيه عین حقیقه عین جاریه و عین باکیه یعنی همین قدر که اتحاد در لفظ داشته باشند بس است می توانیم اراده اکثر کنیم در حالی که باین نحو نمی باشد از باب استعمال لفظ در اکثر چون خود هیئت تثنيه و جمع دال بر اراده متعدد هستند از مفردشان نه اینکه ما اراده متعدد کرده باشیم مثل الف در حال رفع در تثنيه و و او در جمع در حال رفع و یاء در هر دو در حال نصب و جر که دال بر تثنيه و جمع است پس می باشد استعمال این تثنيه و جمع و اراده متعدد از معانی استعمال خود تثنيه و جمع در معنی واحد است کما آنکه اگر استعمال بشوند این تثنيه و جمع در آنجائی که مقصود است و معنی افراد هم یکی است چنانکه مخفی نیست.

و حاصل آنکه در تثنيه و جمع اتحاد لفظی کافی است و لو در معنی مختلف باشند کما آنکه ذکر کرد مصنف در عین جاریه و عین باکیه.

قوله: نعم الخ- بله اگر اراده کنیم مثلاً- از عینین دو فرد از جاریه را و دو فرد از باکیه را که چهار عدد بشود در این حال می باشد از استعمال تثنيه عینین در

ص: ۱۲۹

و هم و دفع لعلک تتوهم ان الاخبار الداله على ان للقرآن بطونا سبعة او سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه و لكنک غفلت عن انه لا دلالة لها اصلا على ان ارادتها کان من باب اراده المعنى من اللفظ فلعله کان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ كما اذا استعمل فيها.

* شرح:

دو معنى ولى اين حديث تکرار لفظ در تشبيه و جمع که شما گفتيد استعمال تشبيه و جمع در اکثر از باب تکرار لفظ است اين تکرار لفظ در اينجا اصلا فايده ندارد در حقيقت بودن تشبيه و جمع آن. چون در اينجا قيد وحده الغاء شده. مثل مفرد چونکه ضرورى است که تشبيه نزد صاحب معالم برای دو معنى يا دو فرد از يك معنى است با قيد وحده يعنى يکى از دو تا که وقتى شما تشبيه را در چهار تا استعمال نموديد اين يکى که قيد وحده باشد الغاء شده است و افتاده است و فرق بين مفرد و تشبيه اينست که در مفرد لفظ وضع شده بود برای نفس طبيعت بقيد وحده و در تشبيه لفظ وضع شده برای دو فرد از آن طبيعت يا دو معنى از آن طبيعت با قيد وحده چنانکه اين مطلب واضح است.

اشکال هفت يا هفتاد معانى بر قرآن و رد آن

قوله: و هم و دفع الخ (اشکال و جواب).

شايد که شما گمان کنى اخبارى که دال است بر اينکه برای قرآن هفت يا هفتاد بطن و معنى دارد دلالت مى کند بر واقع شدن استعمال لفظ در اکثر از معنى واحد فضلا از جواز او يعنى به اثبات هم رسیده فضلا از ثبوت او.

قوله: و لكنک غفلت الخ: و لکن تو غافلى از اينکه دلالت ندارد اين اخبار برای آن معنى اصلا بر اينکه اراده شده باشد از باب اراده معنى از لفظ يعنى در قرآن استعمال نشده لفظ در زيادتر از معنى واحد و شايد که اراده

ص: ۱۳۰

او كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ و ان كان افهامنا قاصره عن ادراكها.

* شرح:

زیادتر در نزد خود متکلم است در حال استعمال نه از لفظ مثلا در نماز، آمد اهدنا الصراط المستقیم متکلم اهدنا را استعمال می کند ولی در قلب اراده زیادتر را می کند از باب اینکه مرا هدایت کن که شامل اشیاء مختلفه ای می شود و لفظ در این معانی استعمال نشده است و فقط معنی را اراده کرده بدون دلالت بر او مثل آنکه این لفظ در آن معنایی که اراده کرده است در ذهن خود استعمال شده و وضع لفظ بر آن معانی استعمال شده است.

یا جواب دیگر اینکه مراد از بطون لوازم یک معنی واحد است که استعمال شده لفظ در آن معنی اگرچه فهم ما قاصر است از ادراک آن لوازم مثلا همان اهدنا الصراط المستقیم بنا بر اینکه انشاء در قرائت جایز باشد یعنی خدایا مرا هدایت کن و هدایت من لوازمات طولی و عرض دارد چون قهرا من باید حیات داشته باشم که هدایت بشوم و حیات و زنده بودن من لوازماتی دارد از خوراک و پوشاک و مسکن و باز هر کدام از آنها لوازماتی دارد عرضا و طولاً الی ما لا نهاییه له.

و اما جواب از این آیات قرآنی که مصنف داده است قسم دوم صحیح است و مانعی ندارد و اما قسم اول که این معانی را متکلم در ذهن خودش بیاورد بدون دلالت لفظ بر آنها این جهت منافات با اعجاز قرآن و فصاحت و بلاغه آن دارد و این معنی را ما هم ممکن است که اراده کنیم در ذهن یک لفظی در معنی خودش بلکه استعمال لفظ مهمل در آن هم ممکن است اراده بشود بلکه اصلاً این معنی اجنبی است و معانی قرآن ربطی به آن معانی ندارد و مخالف صریح روایات بر فضیلت و عظمت قرآن است و از اینجا است که اخباری

ص: ۱۳۱

که ذکر می کنیم در باب فضیلت و عظمت قرآن استفاده می شود که هفت یا هفتاد عدد من باب مثل بوده که در اخبار شریفه ذکر شده است بلکه معانی ما لا نهاییه له از قرآن شریف طولاً و عرضاً استفاده می شود و مانعی ندارد که چند روایت از اخبار را که در عظمت و فضیلت قرآن است ذکر کنیم منها قوله علیه السلام:

إذا التبت علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن فانه شافع مشفع الی ان قال و له ظهر و بطن فظاهره حکم و باطنه علم ظاهره انیق و باطنه عمیق و له تخوم و علی تخومه تخوم لا تحصی عجائبه و لا تبلی غرائب

اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان

و منها انه (ع) قال: ان القرآن لا یموت و انه یجری کما یجری اللیل و النهار و کما تجری الشمس و القمر و یجری علی آخرنا کما یجری علی اولنا

و منها قوله (ع) ان القرآن حی لا یموت و الآیه حیة لا تموت فلو كانت الآیه اذا نزلت فی الاقوام و ماتوا ماتت الآیه لمات القرآن و لکن هی جاریه فی الباقین کما جرت فی الماضین.

و منها قوله (ع) لو ان الآیه اذا نزلت فی قوم ثم مات اولئک ماتت الآیه لما بقی من القرآن شیء و لکن القرآن یجری اوله علی آخره ما دامت السموات و الارض و لكل قوم آیه یتلوها هم منها من خیر او شر و غیر ذلک از اخباری که در عظمت و بزرگی قرآن رسیده است از ائمه اطهار «علیهم السلام».

مخفی نماند استعمال لفظ در معنی بر سه قسم بیان کرده اند

اول آنکه استعمال لفظ در معنی همان قسمی است که صاحب کفایه فرمود که لفظ فانی در معنی و صوره معنی شود و در این حال ممکن نیست یک صوره واحده که لفظ است برای دو ذی الصوره و دو شیء بشود کما آنکه اجسام خارجییه هر کدام یک صورتی دارند و یک صوره برای دو جسم محال است بنا

بر این قول البته استعمال لفظ در معنی همان طوری است که صاحب کفایه فرمود عقلا و مقام ثبوت محال است تا چه رسد به مقام اثبات.

قسم دوم استعمال لفظ در معنی لفظ علامت است برای معنی چونکه متکلم می خواهد معنی را برساند بمخاطب و یک علامتی در بین باشد که معنی رسیده شود بمخاطب و لذا در اکثر آن علامت الفاظ است بین عقلا دنیا اگرچه ممکن است به اشاره یا به کتاب یا بفعل آن معنی را برسانیم بمخاطب.

بنابراین قسم دومی البته استعمال لفظ در اکثر از معنی ممکن بلکه وقوع هم دارد کما آنکه بعد ذکر می کنیم ولی خلاف ظاهر است و محتاج به قرینه قطعی است قسم سوم از معنی وضع تعهدی است از طرف واضع بطرف مخاطب و اینکه هروقت معنای آب را یا نان را مثلا بخواهد اراده کند لفظ هریک آنها را می آورد و آن معنی که قصد کرده در ذهن خود مظهر آن معنی آن لفظ است غالبا اگرچه باز ممکن است به کتابت یا اشاره یا بفعل خارجی بیان کند آن معنی را

و حق آنست که استعمال الفاظ در معانی همان تعهدی است بین متکلم و مخاطب که هروقت معنایی را اراده کرد لفظ آن معنی را برای اظهار آن معنی می آورد و به واسطه لفظ، چیزی ایجاد نمی شود و لو موجود اعتباری باشد کما آنکه مشهور می گویند که انشاء ایجاد معنی است بلفظ بلکه لفظ مظهر معنی است کما آنکه گذشت و بنا بر قول تعهد البته باز استعمال لفظ در اکثر از معنی ممکن است بلکه وقوع هم دارد ولی باز خلاف ظاهر است و بنا بر قول اول هم که صاحب کفایه قائل است که محال است بلکه می گوییم ممکن است و وقوع هم دارد.

ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی

دلیل اول آنکه وضع عام و موضوع له خاص که در باب حروف گذشت برگشت آن بوضع خاص و موضوع له خاص می شود و آنکه معنی لفظ جزئی

حقیقی است ولی فرقی که دارند آنکه اعلام شخصیه چون معانی آنها محصور است البته هر معنایی یک وضعی دارد بخلاف باب حروف که چون افراد و جزئیات آن غیر محصور است لذا از خود مصنف گذشت که عام وجه برای افراد و جزئیات خارجیه ممکن است شود و از این جهت متأخرین می گویند وضع عام موضوع له خاص در حروف و امثال آن آنست که:

سؤال می کنیم در اینجا آیا عام یک معنی است و یک لفظ و یک صوره است که برای افراد ما لا نهایی له وجه شده است و عنوان شده است بلا اشکال یک اراده است و یک وجه است چگونه ممکن است بنا بر قول مصنف این یک وجه برای اشیاء مختلفه وجه آنها بشود.

و حاصل همچنان که گذشت فرق بین اعلام شخصیه و وضع عام موضوع له خاص نیست مگر رسیدن به آن افراد به واسطه عام و این وجه عام یک معنی بیشتری نیست و یک لفظ بیشتر نیست و یک اراده هم روی آن بیشتر نرفته است هرچه را که اینجا جواب دادیم جواب استعمال لفظ در اکثر از معنی هم جواب بدهیم.

بهمین قسم ممکن است عام استغراقی را بگوئیم مثل عالمون مثلاً علامت جمع و او است و چگونه ممکن است این و او را فرض کنید وجه هزاران نفر افراد شخصیه بشود در یک استعمال چونکه فرض آنست که و او یک کلمه و یک لفظ بیش نیست.

دلیل دوم زید قائم که گفتیم و هر محمولی را که بر موضوع حمل کردیم قهراً باید تصور موضوع و محمول استقلالاً بشود پس در آن واحد دو اراده استقلالی روی دو شیئی که موضوع و محمول بلکه نسبت هم شده است.

و حاصل آنکه متکلم در حین اینکه حکم می کند مثل زید قائم یا غافل است یا ملتفت بموضوع و محمول و نسبت و ثالثی هم ندارد و چونکه غافل بودن او غیر

الثالث عشر انه اختلفوا في ان المشتق حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال او فيما يعمه و ما انقضی عنه علی اقوال بعد الاتفاق علی كونه مجازا فيما يتلبس به في الاستقبال و قبل الخوض في المسأله و تفصيل الاقوال فيها و بیان الاستدلال علیها ینبغی تقدیم امور.

* شرح:

معقول است پس معین است حتما که التفات دارد التفات استقلالی به موضوع و محمول و نسبت در آن واحد و همین معنی است که می گویند لازمه دارد حمل و حکم جمع بین لحاظین استقلالین در هر حکمی

دلیل سوم ممکن است انسان در آن واحد چندین کار را بکند مثل اینکه کلامی را بگوید برای معانی و حرکت بدهد دستش را برای معنی دیگر با اینکه دو معنی دو اراده استقلالی می خواهد و در آن واحد هم ایجاد شده آن دو اراده کما لا یخفی.

امر سیزدهم: بحث در مشتق است

اشاره

قوله:الثالث عشر الخ سیزدهم از اموری که گفتیم در مقدمه باید گفته بشود در بابت مشتق است در اینجا اختلاف نموده اند در اینکه مشتق حقیقت است فقط در خصوص آن چیزی که تلبس به مبدأ می شود در حال یعنی موقع تلبس ذات به مبدأ و نسبت یکی باشد مثلا زید ضارب است در زمان گذشته یا ضارب است در زمان آینده و یا ضارب هست الآن که اگر مطابق با زمان نسبت و زمان تلبس ذات به مبدأ باشد حقیقت است یا عام است مثلا اگر زید دیروز ضارب بود آیا صحیح است الآن بگوئیم به او ضارب حقیقتا یا الآن مجاز است که نسبت را الآن به او بدهیم چونکه دیروز ضارب بوده و الآن ضارب نیست در این بابت اختلاف نموده اند علماء بر اقوالی-بعد از اینکه اتفاق دارند بر مجاز بودن مشتق اگر ذات متلبس به آن بشود آینده و در زمان استقبال مثلا بگویند زید ضارب است الآن در حالی که در واقع زید فردا ضارب است این مجاز است و قبل از آنکه وارد

ص:۱۳۵

احدها ان المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات.

بل خصوص ما يجرى منها على الذوات مما يكون مفهومه مترعا من الذات بملاحظه اتصافها بالمبدا و اتحادها معه بنحو من الانحاء كان بنحو الحلول او الانتزاع او الصدور او اليجاد كاسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات.

بل و صيغ المبالغه و الاسماء الأزمنه و الامكنه و الآلات كما هو ظاهر العنوانات و صريح بعض المحققين مع عدم صلاحيه ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض الا- التمثيل به و هو غير صالح كما هو واضح فلا وجه لما زعمه بعض الاجله من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق بها و خروج ساير الصفات و لعل منشئه توهم كون ما ذكره لكل منها من المعنى مما اتفق عليه الكل.

و هو كما ترى و اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعليه و الشأنيه و الصناعه و الملكه حسبما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً في في المهم من محل النزاع هاهنا كما لا يخفى.

* شرح:

در مسئله بشویم و در تفصیل اقوال و بیان دلیل بشویم سزاوار است که چند اموری را مقدم کنیم:

انواع اتحاد مشتق با ذات

قوله: احدها الخ اول اینکه مراد بمشتق در اینجا نیست مطلق مشتقات حتی فعل و مصدر را هم بگیرد بلکه فقط شامل خصوص آن مشتقاتی می شود که جاری می شود از آنها بر ذوات و محمول واقع می شود از چیزهایی که می باشد مفهوم آنها گرفته شده باشد از ذات یعنی حمل بر آنها جایز باشد مثلاً نمی شود گفت زید ضارب ولی جایز است بگوئیم زید ضارب یعنی: آن مبدأ با ذات خودش متحد باشد لفظ ضارب با زید متحد باشند و این اتحاد یا بنحو حلول است

ص: ۱۳۶

مثل ابیض که اتحاد ذات بر بیاض حلولی است و یا انتزاعی که منشأ انتزاع او وجود دارد بدون منتزع مثل ملکیت و فوقیت و تحتیت و اسماء ذات اقدس الهی که متحده هستند با ذات مثل علیم و قدیر یا اتحاد او بر نحو صدور یا وقوع است که مثل ضرب که از انسان صادر می شود و یا بر انسان واقع می شود و آن مشتقاتی که گفتیم مفهوم آنها گرفته شده باشد از ذات مثل اسم فاعل و مفعول و صفات مشبیه بلکه صیغه های مبالغه مثل ضراب و اسماء زمان و مکان مثل مقتل و مشرب و اسم آلت مثل مخیط که اینها او ظاهر عنوانات است و تصریح نموده اند بعضی محققین به اینکه صلاحیت ندارد که اختصاص نزاع بشود به بعضی الا-اینکه آن مثالها را از باب تمثیل آورده باشند که اینها واضح است این مطلب و دلیلی بر صاحب فصول نیست که گمان کرده فقط بحث مختص با اسم فاعل و آنچه که بمعنی فاعل است از صفات مشبیه و آنچه که ملحق به اسم فاعل می شود مثل امور انتزاعیه و سایر صفات دیگر را مثل اسماء زمان و مکان و آلت را خارج کرده است از بحث و شاید صاحب فصول برای اینکه این مثالها چون متفق علیه همه علماء است از این جهت گمان کرده که بحث فقط برای این امثال است و این را چنانکه می بینی صحیح نیست قوله و اختلاف انحاء الی آخره یعنی و اختلاف اقسام تلبسات حسب تفاوت مبادی مشتقات با ذات سبب نمی شود که خارج شود باقی و تفاوت مشتقات چند قسم می شود یا بحسب فعلیت است مثل درخت که الآن میوه دارد یا بحسب شأن او است مثلاً همان درخت در حالی که میوه ندارد ولی به او می گویند درخت میوه دار یا صناعه مثل بقال و عطار و غیره یا بحسب ملکه است مثل عالم و نجار و غیره بحسب آنچه که اشاره می شود به اینکه اختلاف در مشتقات به این قسمی که ذکر شد موجب اختلاف بحث ما نمی شود بلکه بحث ما در تمام اینهاست و اختلاف در مواد مشتقات که آنکه گذشت اختلاف در هیئت مشتق نمی شود.

ثم إنه لا- يبعدان يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه و معناه جاريا على الذات و منتزعا عنها بملاحظه اتصافها بعرض او عرضي و لو كان جامدا كالزوج و الزوجه و الرق و الحر فان ابيت الا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه فهذا القسم من الجوامد ايضا محل النزاع كما يشهد به ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسئله من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيره ما هذا لفظه تحرم المرضعه الاولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين.

* شرح:

عموم نزاع در مشتق و لو جامد يا عرضي باشد

قوله ثم انه الخ بعد بعيد نيست که اراده کنيم از مشتق در محل نزاع مطلق آنچه را که می باشد مفهوم او و معنايش جاری بر ذات و گرفته شده باشد از آن ذات يعنی هر ذاتی که صفتی داشته باشد آن صفت در مشتق است يا بعرض باشد يا عرضي و آن صفت از آن ذات گرفته شده باشد او مشتق است و محل نزاع ماست اگرچه جامد هم باشد مثل زوج و زوجه و رق و حریت قوله بعرض او عرضي و مخفی نماند که عرض مثل اعراض تسعه است مثل سفیدی و سیاهی و غیره ولی عرضي آنست که وجود خارجی ندارد منشأ او وجود دارد مثل زوجیت و ملکیت که امور اعتباریه هستند.

بعد اگر شما امتناع نمودید و گفتید محل نزاع ما فقط آن مشتقی است که از لفظ مشتق فهمیده می شود یعنی از دیگری گرفته شده است مثل ضارب و مضروب و غیره و این جوامد مثل زوجیت و حریت و غیره را کنار گذارید جواب می دهیم که این جوامد اگرچه از جهت موضوع داخل نیستند ولی حکما داخل در محل نزاع هستند یعنی موضوعا این ها جزء مشتقات نیستند که داخل باشند در محل نزاع ولی حکما چون احتیاج به آنها داریم و غرض ما مترتب بر این ها

ص: ۱۳۸

و اما المرضعه الآخره ففى تحريمها خلاف فاختر والدى المصنف و ابن ادریس تحریمها لان هذه یصدق علیها ام زوجته لانه لا یشرط فى المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا و ما عن المسالك فى هذه المسأله من ابتناء الحكم فیها على الخلاف فى مسئله المشتق فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظه اتصافها بالصفات الخارجه عن الذاتیات كانت

* شرح:

می شود داخل می شوند در محل نزاع کما اینکه شهادت به این مطلب می دهد کتاب ایضاح در باب رضاع در مسئله کسی که دو زن کبیره دارد که هر دو آنها زن صغیره و کوچک این مرد را شیر بدهند با دخول بکبیرتین آن وقت آن زن که اول شیر داده با بچه حرام می شوند برای آن مرد چون زن صغیره یا ربیه آن مرد می شود اگر شیر آن زن از مرد دیگری باشد یا بچه اش می شود اگر شیر از همان مرد باشد.

اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا

در اینجا اشکال شده است بر همان زوجه اولی بنا بر اینکه مشتق حقیقت است در متلبس به مبدأ بالفعل نه اعم.

اشکال شده است بر اینکه زوجه بودن صغیره به واسطه تحقق رضاع مرتفع می شود پس چگونه این زن ام الزوجه می شود چون الآن زوجیت ندارد.

و حاصل آنکه زمانی که محقق می شود رضاع و تمام می شود همان زمان ارتفاع زوجیت است و همان زمان هم عنوان ام الزوجه برای همان کبیره باید ثابت بشود بنا بر اینکه ارتفاع زوجیت شده دیگر ام الزوجه ثابت نمی شود و هر سه عنوان در یک زمان حاصل می شود تحقق رضاع و تحقق ام الزوجه و ارتفاع زوجیت.

ص: ۱۳۹

عرضا او عرضيا كالزوجيه و الرقيه و الحريه و غيرها من الاعتبارات و الاضافات كان محل النزاع و ان كان جامدا و هذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات و الذاتيات فانه لا نزاع في كونه حقيقه في خصوص ما اذا كانت الذات باقيه بذاتياتها.

* شرح:

فائده بحث مشتق در زوجه كبره و صغيره

قوله: اما مرضعه الاخرى ولى در زن دومى كه شير داده اختلاف هست كه آيا حرام مى شود براى آن مرد يا نه پس در ايضاح گفته والد من مصنف و ابن ادریس گفته اند كه حرام مى شود چونكه اين زن هم به او ام الزوجه گفته مى شود و شرط نيست در مشتق بقاء مشتق منه يعنى در اين بچه شرط نيست كه الآن زوجه آن مرد باشد تا اين زن ام الزوجه آن مرد بشود بلكه چون زمانى زوجه بوده است و الآن بنت رضاعى اين مرد است كافى است و آنچه كه در مسالك آورده شد كه مبتنى است حكم در اين مسئله كه آيا حرام است يا نه زن دومى برخلاف در مسئله مشتق است بنابر اين هرچه كه مى باشد مفهوم او منتزع از ذات به ملاحظه اينكه او يك صفتى داشته باشد كه خارج از ذاتيات او باشد كه آن صفت يا عرض باشد يا عرضى «گذشت معنى و بيان عرض و عرضى» مثل زوجه و رقيه و حريه و غيره از اعتبارات و اضافات مى باشد محل نزاع ما و اگرچه جامد هم باشد يعنى آن ذاتى كه متصف به يك صفتى بشود و لو صفت اعتبارى باشد و آن صفت از او گذشته باشد و ذات باقى باشد آن محل نزاع ماست و اگر جامد هم باشد كما اينكه گذشت و اين بخلاف آن وقتى است كه مفهوم او منتزع از مقام ذات و ذاتيات باشد يعنى يا ذات او برود مثل انسان كه هر دو جزء او برود كه حيوان و ناطق باشد يا آنكه بعضى از ذاتيات او برود مثل اينكه يك جزء انسان كه حيوان است برود يا ناطق او پس به درستي كه نزاعى نيست در اينكه محل

ص: ۱۴۰

ثانیها قد عرفت انه لا وجه لتخصیص النزاع ببعض المشتقات الجاریه علی الذوات الا انه ربما یشکل بعدم امکان جریانه فی اسم الزمان لان الذات فیهِ و هی الزمان بنفسه ینقض و ینصرم فکیف یمکن ان یقع النزاع فی ان الوصف الجاری علیه حقیقه فی خصوص المتلبس بالمبدأ فی الحال او فیما یعم المتلبس به فی المضى و یمکن حل الاشکال بان انحصار مفهوم

* شرح:

نزاع ما در آنجائی است که ذات یا ذاتیات باقی باشد و صفت آنها رفته باشد نه خود ذات برود یا بعضی ذاتیات آنها مثل انسانی که انسانیت او برود و خاک بشود یا کلبی که در نمک زار نمک بشود اگرچه ماده و هیولای او باقیست ولی چون حقیقت او از بین رفته است و حقیقت هر شیئی بصوره نوعیه اوست و چون صورته نوعیه او تبدیل شد و شیئی دیگر شد در این موارد محل نزاع ما نیست چون حقیقت عوض شده است نه اینکه حقیقت باقی است و صفت او رفته باشد مثل زوجیت و رقیت.

در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است

قوله: ثانیها قد عرفت الخ بتحقیق شناختی که وجهی نیست بر اینکه نزاع مختص بشود ببعض مشتقات که جاری است بر ذوات چونکه گفتیم هرچه که از ذات گرفته شده باشد و آن ذات دارای صفتی از عرض یا عرضی باشد او مشتق و محل نزاع ماست.

ولی اشکال می شود در اسم زمان چون در اسم زمان ذات او که زمان باشد آن بآن منقضی می شود و ما گفتیم صفت او برود ولی ذات او باقی بماند در اینجا که ذات او رفته است چطور ممکن است که واقع بشود نزاع در اینکه وصفی که جاری است بر ذات حقیقت است در خصوص متلبس به مبدأ یا عام و شامل ذاتی که منقضی شده از آن مبدأ می شود

ص: ۱۴۱

عام بفرد كما في المقام لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام و الا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك و تعالى.

ثالثها ان من الواضح خروج الافعال و المصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جاريه على الذوات ضروره ان المصادر المزيد فيها كالمجرد في الدلاله على ما يتصف به الذوات و يقوم بها كما لا يخفى

* شرح:

قوله و يمكن حل الاشكال ولى ممكن است حل اشكال به اينكه مفهوم عامى كه در خارج منحصر بفرد است موجب نمى شود كه وضع كنيم لفظ را در مقابل فرد بدون عام بلكه مى توانيم براى عام وضع كنيم و الا اگر نشود وضع بر عام كنيم واقع نشده بود خلافى در جائي كه وضع شده لفظ الله براى ذات اقدس الهى چونكه اختلاف است كه لفظ الله علم است براى ذات اقدس الهى كما اينكه حق همين است و يا علم نيست كه گفته اند الف و لام الله الف و لام معرفه است و اله خودش نكره است به واسطه الف و لام معرفه شده است مثل الرجل يا اينكه لفظ واجب الوجود وضع شده براى مفهوم عامى كه در خارج فقط منحصر بفرد و به خداى تبارك و تعالى است و افراد ديگر او ممتنع است يا ممكن مثل لفظ شمس يا قمر.

و جواب ديگر آنكه مثل مقتل كه اسم زمان و مكان و مصدر ميمى است او مشترك معنوى است براى هر سه اين ها و اگر بعضى افراد آنها ممتنع شد اين سبب نمى شود كه وضع بر عموم نباشد.

و جواب ديگر آنكه بقاء زمان اگر ما او را گرفتيم آنچه كه بين حدين است از مبدأ و منتها مثل شهر و يوم و سنه لا اشكال در اينكه اين ها باقى است و از اينجا است كه در ماه رمضان استصحاب نفس زمان را مى كنيم با اينكه زمان

ص: ۱۴۲

ان الافعال انما تدل على قيام المبادى بها قيام صدور او حلول او طلب فعلها او تركها منها على اختلافها.

* شرح:

منقضى است و زمان دوم غير زمان اول است و اين موضوع هيچ اشكالى ندارد در بين عقلاء و دقت عقلی فلسفی را در او اعتبار نمی دانند كما آنكه استصحاب تكلم و استصحاب حيض و غير اين ها می شود از چیزهائی كه عرفا يك موضوع گفته می شود و لو عقلا جزء قبلی غير جزء بعدی می باشد و آنا به آنا منقضى می شود ان اجزاء كما لا يخفى.

قوله: ثالثها ان من الواضح الخ سوم اينكه از واضحات است كه خارج است افعال و مصادرير مزيد فیه از محل نزاع چونكه افعال و مصادر جاری بر ذات نیستند يعنى نمی توانيم مصدر را حمل بر ذات كنيم مثلا نمی توانيم بگوئيم زيد اكرام يا زيد ضرب يا غيره چونكه ضرورى است كه مصدرهاى مزيد فیه مثل مصادر مجرد هستند در دلالت بر آن ذاتی كه متصف به اين مصادر هستند مثلا- زيد متصف به الا- كرام يا زيد متصف بالضرب صحيح است ولى صحيح نیست حمل بكنيم اين ها را بر زيد و بگوئيم زيد اكرام يا زيد ضرب.

خروج افعال و مصادر از بحث مشتق

قوله: ان الافعال الخ و اينكه افعال همانا دلالت می كنند بر قيام مبادى به آن ذوات كه قيام صدور می شود بعض اوقات مثل اكل و ضرب و غيره و يا حلولی مثل موت و مرض و چیزهائی كه انسان اختیاری او نیست و يا طلب فعل است مثل اوامر و يا طلب ترك فعل را است مثل نواهی بانواع اختلافی كه دارند و حاصل آنكه افعال يك مبادى و مصاديری دارند كه قيام آنها بذوات است و از ذات پیدا می شود مثلا- اگر گفتيم ضرب زيد ماده ضرب كه ضرب باشد قيام بزید دارد اين قيام او قيام صدوری است و يا حلولی و غيره كه ذات متصف است باين ماده كما اينكه در مصدر گذشت.

ص: ۱۴۳

ازاحه شبهه قد اشتهر فی السنه النحاه دلالة الفعل علی الزمان حتی اخذوا الاقتران بها فی تعریفه و هو اشتباه.

ضروره عدم دلالة الامر و لا النهی علیه بل علی انشاء طلب الفعل

* شرح:

و هیئت ضرب دلالت دارد بر نسبت ضرب را بزید از این جهت افعال مثل مصادر می شوند که حمل در آنها ممکن نیست و مواد آنها معانی مصادر است که گذشت و هیئت افعال فقط نسبت مواد را بذات می دهد کما آنکه گذشت در ضرب زید.

دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین

قوله: ازاحه شبهه الخ بتحقیق که مشهور است در زبان نحویها که فعل دلالت بر زمان می کند حتی اینکه در تعریف فعل می گویند که مقترن به یکی از ازمنه ثلاثه است و این حرف اشتباه است.

مخفی نماند که فعل یک ماده ای دارد و یک هیئتی و لا اشکال در اینکه ماده دلالت بر زمان نمی کند و موضوع له او طبیعت لا بشرط مقسمی است و هیچ خصوصیتی در او گرفته نشده است و اما هیئت وضع آنها وضع حروف است کما تقدم و هیچ دلالت بر زمان ندارد و بلکه نسبت ماده را بذات می دهد مثلا ضرب زید دلالت می کند هیئت بر اینکه ماده ضرب منتسب است بزید قبل از تکلم کما آنکه یضرب زید هیئت آن دلالت می کند بر وقوع نسبت ضرب بزید از حین تکلم الی ما بعد و همچنین فعل امر دلالت دارد طلب آن نسبت را از زید کما آنکه نهی هم دلالت بر ترک طلب و هیچ کدام از این ها دلالت بر زمان ندارند نه دلالت مطابقه و نه تضمن و نه التزام.

قوله: ضروره عدم دلالة الخ و ضروری است که امر و نهی دال بر زمان نیستند بلکه فقط دلالت بر انشاء طلب فعل یا طلب ترک فعل را می کنند و نهاییه امر

ص: ۱۴۴

او الترك غايه الامر نفس الانشاء بهما في الحال كما هو الحال في الاخبار بالماضي او المستقبل او بغيرهما كما لا يخفى.

بل يمكن منع دلالة غيرهما من الافعال على الزمان الا بالاطلاق و الاسناد الى الزمانيات و إلا لزم القول بالمجاز و التجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان و المجردات.

* شرح:

آنست که نفس انشاء به امر و نهی در حال است کما اینکه اخبار به ماضی یا به مستقبل یا بغير از این ها در حال واقع می شود یعنی لفظ نهی را الآن ایجاد و تکلم می کنیم مثل لفظ ماضی یا مضارع که تکلم لفظ او را الآن می کنیم ولی زمان آینده یا حال یا گذشته را از لفظ امر یا نهی نمی فهمیم

قوله: بل يمكن منع دلالت غيرهما: یعنی ماضی و مضارع هم دلالت بر زمان ندارند و ممکن است منع کنیم غير امر و نهی از افعال را هم بر دلالت بر زمان الا- آنکه این ماضی یا مضارع اسناد داده بشوند بسوی زمانیات چون یک زمان داریم و یک زمانیات و زمان ظرف زمانیات است مثلاً زید در هر حالی یک زمانی دارد خود زید مظلوف است و زمان او ظرف آن وقت اگر گفتیم مثلاً ضرب زید یا يضرب زید زمان از زید فهمیده می شود چون زید احتیاج به زمان دارد نه ضرب یا يضرب یا غیره بدلیل اینکه اگر فعل دال بر زمان باشد باید در جایی که نسبت می دهیم این فعل را به نفس زمان مثلاً گفتیم سیاتی زمان یا ماضی الزمان یا اینکه نسبت به مجردات دادیم مثلاً گفتیم علم الله یا كان الله یا غیره چون در نفس زمان و مجردات زمان نیست باید این فعل مجازاً آورده شده باشد و چون در هر دو یعنی در زمانیات و مجردات آوردن فعل و استعمال او حقیقت است در حالی که در یکی زمان دارد و یکی زمان ندارد

ص: ۱۴۵

نعم لا يبعد ان يكون لكل من الماضى و المضارع بحسب المعنى خصوصيه اخرى موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى و فى الحال او الاستقبال فى المضارع فيما كان الفاعل من الزمانيات.

و يؤيده ان المضارع يكون مشتركا معنويا بين الحال و الاستقبال و لا معنى له الا ان يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما لا انه يدل على مفهوم زمان يعمها كما ان الجملة الاسميه كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الازمنه مع عدم دلالتها على واحد منها اصلا فكانت الجملة الفعليه مثلها:

* شرح:

معلوم مى شود که در هر دو حقيقت است و معلوم مى شود که فعل دال بر زمان نيست

قوله: نعم الخ بله بعيد نيست که برای ماضى و مضارع يك خصوصيتى باشد چون ممکن است بگوئيد حال که هر دو معنای آنها يکى است و دال بر زمان نيستند پس چه فرق بين ماضى و مضارع است.

جواب اينکه يك خصوصيتى هست بين ماضى و مضارع و آن اينست که زمان قبل از تکلم خصوص ماضى است و حين تکلم و بعد از تکلم مختص به مضارع است البته در جائي که فعل ماضى يا مضارع فاعل آن از زمانيات باشند نه مجردات مثل ضرب زيد يا يضرب زيد قوله: و يؤيد ان المضارع الخ و تأييد مى کند مطلب قبلى را که گفتيم فعل دال بر زمان نيست اينکه فعل مضارع مى باشد مشترک معنوى بين حال و استقبال ولى دلالت نمى کند بر مفهوم زمانى که عام باشد و شامل حال و استقبال بشود بلکه يك معنى است که منطبق مى شود به حال و استقبال مثل جمله اسميه در مثل زيد ضارب که يك معنى است و صحيح است که منطبق بشود بر حال يا گذشته يا آينده البته در حالى که امس يا الآن

ص: ۱۴۶

و ربما يؤيد ذلك ان الزمان الماضى فى فعله و زمان الحال او الاستقبال فى المضارع لا يكون ماضيا او مستقبلا حقيقه لا محاله بل ربما يكون فى الماضى مستقبلا حقيقه و فى المضارع ماضيا كذلك و انما يكون ماضيا او مستقبلا فى فعلهما بالاضافه كما يظهر من مثل قوله يجيئنى زيد بعد عام و قد ضرب قبله بايام و قوله جاء زيد فى شهر كذا و هو يضرب فى ذلك الوقت او فيما بعده فيما مضى فتامل جيدا

ثم لا باس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه

* شرح:

يا غدا داشته باشد منطبق هر سه زمان مى شود و بدون قيد ظهور حال را مى رساند ولى وقتى كه كه امس مثلا داشت شامل گذشته مى شود فقط و فعل هم همین طور است يك معنى است كه شامل حال و استقبال مى شود كه براى حال لام بر سرش مى آوريم مثل ليضرب و براى استقبال سين يا سوف مثلا سيضرب يا سوف يضرب.

قوله و ربما يؤيد ذلك الخ و تأييد مى كند اين مطلب را كه بعض اوقات زمان ماضى در فعل ماضى يا حال يا استقبال در مستقبل ماضى و مستقبل حقيقى نيستند بلكه چه بسا ماضى در مستقبل حقيقى مى شود و مستقبل در ماضى البته به اضافه خودشان يعنى ماضى نسبت بمستقبل كه در همان كلام است حقيقى مى شود نه در حقيقت خارجى مثلا مى گويى مى آيد پيش من زيد يك سال ديگر كه قبل از آمدنش فلانى را زده است اين ماضى است كه زمان مستقبل آمده است يا آمد پيش من زيد در ماه فلان كه در آن وقت فلانى را مى زد اين مستقبل است كه در زمان گذشته استعمال شده است پس تامل كن جيدا.

ثم لا باس الخ بعد مانعى ندارد كه چون كلام به اينجا رسيد چون مناسبست دارد مقام كلام ذكر كنيم امتياز حرف را از اسم و فعل چون كه اسم و فعل را

ص: ١٤٧

بما یناسب المقام لاجل الاطراد فی الاستطراد فی تمام الاقسام فاعلم انه و ان اشتهر بین الاعلام ان الحرف ما دل علی معنی فی غیره و قد بیناه فی الفوائد بما لا مزید علیه الا انک عرفت فیما تقدم عدم الفرق بینہ و بین الاسم بحسب المعنی و انه فیہما لم یلحظ فیہ الاستقلال بالمفہومیہ و لا عدم الاستقلال بہا و انما الفرق هو انه وضع لیستعمل و ارید منه معناه حالہ لغیرہ و بما هو فی الغیر و وضع غیرہ لیستعمل و ارید منه معناه بما هو

* شرح:

گفتیم حرف را ہم بگوئیم در حالی کہ این جملہ اصلا ما نحن فیہ نیست ولی بمناسبت مقام آورده شدہ است.

در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له

فاعلم: پس بدان کہ مشہور بین علماء آنست کہ حرف دلالت می کند بر معنی در غیر خودش و بیان کردیم ما در کتاب فوائد در بابت حرف آنچه را کہ بیشتر نمی شد بگوئیم در بابت حرف الا اینکه قبلا در ہمین کتاب شناختی کہ فرقی نیست بین اسم و حرف بحسب معنی چون من ابتداء را می رساند و خود لفظ ابتداء کہ مصدر و اسم است ہم ابتداء را می رساند و در این معنی استقلال و عدم استقلال ملاحظہ نشدہ است و جزء معنی گرفته نشدہ است ولی فرقی کہ هست بین اسم و حرف آنست کہ در استعمال واضع اسم را وضع کردہ تا ارادہ بشود از او معنای استقلالی ولی حرف را وضع کردہ کہ ارادہ بشود از او معنی آلیت و این فرق از جهت استعمال است نہ مستعمل فیہ تا اینکه فرق از جهت معنی باشد بلکہ فرق از جهت معنی نیست پس لفظ ابتداء اگر استعمال شد در معنی آلیت و حالہ لغیرہ و من استعمال شد در معنی استقلالی نباید مجاز باشد چون معنای ہر دو یکی است و استعمال در غیر ما وضع لہ نشدہ اند و بلکہ حقیقت است اگرچہ خلاف قانون استعمال نمودہ ایم و نسبت بقانون استعمال مجاز است قولہ فالمعنی فی کلیہما

ص: ۱۴۸

و عليه يكون كل من الاستقلال بالمفهوميه و عدم الاستقلال بها انما اعتبر في جانب الاستعمال فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى فلفظ الابتلاء لو استعمل في المعنى الآلى و لفظه من فى المعنى الاستقلالى لما كان مجازا و استعمالا له فى غير ما وضع له و ان كان بغير ما وضع له فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين و مقيدا باللاحظ الاستقلالى او الآلى كلى عقلى و ان كان بملاحظه ان لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيا ذهنيا فان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد و ان كان بالوجود الذهنى فافهم و تأملا فيما وقع فى المقام من الاعلام من الخلط و الاشتباه

* شرح:

پس معنى در اسم و حرف فى نفسه كلى طبيعى است مثل ذات انسان كه كلى طبيعى است و صفت ذات كه لفظ كلى باشد كلى منطقى است و اگر اين صفت را با موصوف با هم گفتيم كلى عقلى مى شود اينجا هم ذات معنى اسم و حرف كلى طبيعى است كه صدق مى شود بر كثيرين كه استقلالى و غير استقلالى باشد و اين ذات معنى اسم و حرف را با ملاحظه استقلالى و يا آلى با هم كل عقلى مى نامند اگر آن معنى را با صفت استقلالى يا آلى ملاحظه كنيم و هر كدام از اين قيدها را اگر جزء معنى قرار بدهيم در ذهن جزئى حقيقى است چون جزئى حقيقى دو قسم است خارجى و ذهنى چون الشئ ما لم يتشخص لم يوجد چونكه اگر شئى جزئى نشود وجود پيدا نمى كند و لو وجود او وجود ذهنى باشد مثل اينجا فافهم.

قصد آلى و استقلالى در حرف و اسم از عوارض معنى است

قوله: فافهم و تأمل فيما وقع الخ.

گفتيم كه حرف به ملاحظه وجود ذهنى او جزئى ذهنى شد پس بفهم و تأمل كن چونكه واقع شده در مقام از اعلام خلط و اشتباه كه هر كدام جزئى بودن

ص: ۱۴۹

و توهم کون الموضوع له او المستعمل فيه في الحروف خاصا بخلاف ما عداه فانه عام و ليت شعري ان كان قصد الاليه فيها موجبا لكون المعنى جزئيا فلم لا يكون قصد الاستقلالیه فيه موجبا له.

و هل يكون ذلك الا لكون هذا القصد

ليس مما يعتبر في الموضوع له و لا- المستعمل فيه بل في الاستعمال فلم لا يكون فيها كذلك كيف و الا لزم ان يكون معاني المتعلقة غير منطبقه على الجزئيات الخارجيه لكونها على هذا کلیات عقلیه و الکلی العقلی لا موطن له الا الذهن.

* شرح:

حرف را يك نوع گفته اند مثلا گمان کرده اند که موضوع له یا مستعمل فيه در حروف خاص است بدون ما عداه یعنی بدون اسم و فرق بین موضوع له خاص و مستعمل فيه خاص آنست که آنهائی که گفته اند در اینجا اگر موضوع له خاص شد استعمال حقیقی است یعنی وضع عام و موضوع له خاص است و در ما وضع له که استعمال بشود حقیقت است ولی آنهائی که می گویند مستعمل فيه ایضا عام است در اینجا استعمال در ما وضع له نشده است اصلا چونکه ما وضع له عام است و ما خاص استعمال نمودیم پس مجاز است و این حقیقتی است که هیچ وقت در معنی خودش استعمال نمی شود و قهرا بی فائده است و ای کاش می دانستم من که اگر قصد آلیت در حرف موجب جزئی بودن معنی بشود پس چرا در اسم قصد استقلالی موجب جزئی بودن او نمی شود در حالی که اسم و حرف هر دو یک معنی دارند ولی شما آلیت را در حرف جزء معنی گرفته اید ولی در اسم استقلالا را جزء نگرفته اید و آیا می باشد این حرف بجهت اینکه شما در اسم قصد جزئی بودن را معتبر ندانسته اید در موضوع له و نه در مستعمل فيه بلکه در استعمال معتبر دانسته اید چرا پس برای حرف نمی گوئید این مطلب را قوله و الا لزم ان

ص: ۱۵۰

فالسیر و البصره و الکوفه فی سرت من البصره الی الکوفه لا تکاد تصدق علی السیر و البصره و الکوفه لتقیدها بما اعتبر فيه القصص فتصیر عقلیه فیستحیل انطباقها علی الامور الخارجیه و بما حققناه یوفق بین جزئیة المعنی الحر فی بل الاسمی و الصدق علی اکثرین.

* شرح:

یکون الخ یعنی اگر غیر این باشد لازم می آید که معانی متعلقات بحرف منطبق بر جزئیات خارجیه نشوند چونکه بنابراین می باشد کلیات عقلیه چونکه صفت با موصوف کلی عقلی است و کلی عقلی هم مکان ندارد غیر از ذهن و امورات ذهنیه را نمی توانیم منطبق بر خارجی کنیم چونکه بقید وجود ذهنی محال است در خارج واقع شود پس سیر و بصره و کوفه که متعلقات حرف هستند در سرت من البصره الی کوفه صدق نمی کند بر سیر و بصره و کوفه خارجی چونکه مقید شده اند آنها به معانی حرفیه که قصد و لحاظ جزء معانی حرفیه هستند از این جهت این ها کلیات عقلی می شوند و محال است منطبق کردن عقلیات را یعنی ذهنیات را بر امورات خارجیه بقید ذهنی بودن آنها

قوله: و بما حققناه الخ و به آنچه که ما تحقیق کردیم موفق شدیم که جمع کنیم بین جزئی بودن معنای حرفی بلکه می توان گفت اسمی و بین صدق بر اکثرین یعنی اگر کسی گفت معنی حرفی و اسمی هم کلی است و هم جزئی می گوئیم صحیح است ولی مکان آنها متعدد است چونکه جزئی بودن این ها باعتبار اینست که مقید کنیم معنی را بلحاظ ذهنی در موارد استعمال آلیا یا استقلالیا یعنی جزئی بودن آنها در مورد استعمال است چه حرف باشد چه اسم و کلی بودن آنها به ملاحظه کردن نفس معنی است یعنی اگر نفس معنی را ملاحظه کردیم کلی است چه اسم باشد چه حرف و از اینجا ظاهر شد که اشکال مختص

ص: ۱۵۱

و ان الجزئیه باعتبار تقييد المعنى باللحاظ فى موارد الاستعمالات آليا او استقلاليا و الكلّيه بلحاظ نفس المعنى و منه ظهر عدم اختصاص الاشكال و الدفع بالحرف بل يعم غيره فتأمل فى المقام فانه دقيق و مزال الاقدام للاعلام.

و قد سبق فى بعض الامور بعض الكلام و الاعاده مع ذلك لما فيها من الفائدة و الإفاده فافهم.

* شرح:

بحرف نیست فقط بلکه شامل اسم هم می شود چونکه معنای اسم هم بقید ذهنی جزئی می شود و ممکن نیست در خارج واقع شود مثل معنای حرف پس تأمل کن در مقام چونکه اینجا دقیق است و لغزنده است برای علماء و قبلا هم این مطالب را گفتیم در اینجا هم باز اعاده کردیم چونکه فائده و استفاده در او می باشد.

و مخفی نماند جواب مصنف در بابت معنی حروف در باب حرف گذشت و آنچه که متبادر است از معانی حرفیه تبادر معانی جزئیه است و تبادر علامت حقیقت است کما آنکه گذشت و گذشت ایضا که اصلا کلمه حرف را مثل من صحیح نیست که جای ابتداء اسمی بگذاریم و استعمال کنیم کیف به اینکه حقیقت باشد بنا بر حرف مصنف و حاصل آنکه جواب گذشت کما لا یخفى.

در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا

قوله: رابعها الخ چهارم اینکه اختلاف مشتقات در مبادی و ماده موجب اختلاف در هیئت که محل نزاع ما می باشد نمی شود و مشتقات بر سه قسم می شود یک اینکه مبدأ در بعضی به واسطه حرفه و صنعت است مثل نجار و بقال و غیره که چون می توانند نجار یا بقالی کنند در همه موقع نجار یا بقال می توان گفت به آنها و لو در حال نوم باشند دوم اینکه در بعضی به واسطه قوه و ملکه است مثل عالم که ملکه علم را داراست اگرچه الآن اجتهاد نمی کند ولی چون ملکه علم را داراست

ص: ۱۵۲

رابعها ان اختلاف المشتقات فى المبادى و كون المبدأ فى بعضها حرفه و ضاعه و فى بعضها قوه و ملكه و فى بعضها فعليا لا يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئه اصلا و لا تفاوتاً فى الجبهه المبحوث عنها كما لا يخفى

غايه الامر انه يختلف التلبس به فى الماضى او الحال فيكون التلبس به فعلا و يكون مما مضى او يأتى لو اخذ فعليا فلا يتفاوت فيها انحاء التلبسات و انواع التعلقات كما اشرنا اليه.

خامسها ان المراد بالحال فى عنوان المسأله هو حال التلبس لا حال النطق.

* شرح:

مى توان الآن هم به او گفت عالم سوم اينكه مبدأ بالفعل هستند مثل آكل و افعال ديگر خارجيه كه فقط در موقع اكل به او مى شود آكل گفت نه غيره.

این سه اختلاف موجب اختلاف در هیئت نمی شود اگرچه از حیث ماده و مبدأ اختلاف دارند كما اینکه سه قسم آن گذشت قوله فيكون التلبس به يعنى نهايه امر آنست كه اختلاف تلبس به مبدأ در ماضى و يا در حال مختلف مى شود مثلا تلبس ذات به مبدأ فعلى است اگر آن تلبس را حرفه و ملكه بگويم مثل شاعر و كاسب و صانع و غيره اين ها مادامى كه حرفه و ملكه را دارند متلبس به مبدأ هستند و لو در حال نوم باشند يا مشغول به آن صنعت نباشند همين ها را اگر مراد فعلى گرفتيم كه افعال خارجيه از آنها صادر بشود قهرا بر مى گردد به ما مضى يا ما يأتى چونكه فعلا كاتب و صانع و شاعر نيستند و لو آنكه قبلا متلبس بودن يا متلبس مى شوند پس تفاوتى در اين مشتقات كه انحاء تلبسات و انواع تعلقات دارد نيست.

قوله:خامسها الخ مخفى نماند كه هر قضيه اى مثل زيد ضارب سه

ص: ۱۵۳

ضروره ان مثل كان زيد ضارباً امس او سيكون غداً ضارباً حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب في الامس في المثال الاول و متلبساً به في الغد في الثاني فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس و ان مضى زمانه في احدهما و لم يات بعد في الآخر كان حقيقة بلا- خلاف و لا- ينافيه الاتفاق على ان مثل زيد ضارب غداً مجاز فان الظاهر انه فيما اذا كان الجرى في الحال كما هو قضيه الاطلاق و الغد انما يكون لبيان زمان التلبس فيكون الجرى و الاتصاف في الحال و التلبس في الاستقبال.

* شرح:

حالت برای او می باشد حالت نطق و تلفظ و حالت جری و نسبت و سوم حالت تلبس و فعلیه اگر این سه حالت متفق بشوند اشکالی نیست که مشتق حقیقت است در معنی خود و اگر اختلاف پیدا بکنند آن مطلبی است که مصنف فرمود.

مراد از حال، حال تلبس است نه حال نطق

پنجم اینکه مراد به حال که می گوئیم در عنوان مسئله حال تلبس و عمل است نه حال نطق یعنی زمان عمل ضرب را می گوئیم که الآن حکایت از ضرب دیروز می کنیم ضروری است که در مثل زيد دیروز ضارب بود یا فردا ضارب است چون نسبت بزمان تلبس گذشته یا آینده بدهیم حقیقت است پس جری مشتق جائی که باشد بلحاظ حال تلبس یعنی نسبت بزمان عمل بدهیم اگرچه عمل او گذشته باشد یا بیاید بعداً این حقیقت است و اختلافی در او نیست ولی اگر نسبت مبدأ را بحال نطق فعلی دادیم مثلاً گفتیم زيد که دیروز ضارب بود می توانیم - بگوئیم الآن هم ضارب است این محل نزاع ماست و با اینکه گفتیم که زيد آینده ضارب است حقیقت است.

می توانیم بگوئیم مجاز هم می باشد چونکه اگر نسبت جری و ضرب را بزید الآن دادیم یعنی گفتیم الآن ضارب است مجاز است اتفاقاً قوله كما هو قضيه الاطلاق

ص: ۱۵۴

و من هنا ظهر الحال فى مثل زيد ضارب امس و انه داخل فى محل الخلاف و الاشكال و لو كانت لفظه امس او غدا قرينه على تعيين زمان النسبه و الجرى ايضا كان المثالان حقيقه.

و بالجمله لا- ينبغى الاشكال فى كون المشتق حقيقه فيما اذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس و لو كان فى الماضى او الاستقبال و انما الخلاف فى كونه حقيقه فى خصوصه او فيما يعم ما اذا جرى عليها فى الحال بعد ما انقضى عند التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازا فيما اذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التلبس فى الاستقبال.

* شرح:

يعنى اگر قضيه را قيد امس يا غدا برآى آن نياوريم و بگوئيم زيد ضارب اطلاق آن مى رساند که الآن ضارب است كما آنکه غير از مشتق هم همين قسم است.

و اين غدا که آمده برآى اينست که برساند زيد متلبس به مبدأ مى باشد در زمان آينده پس مى باشد جرى و نسبت دادن الآن ولى زمان تلبس و عمل در استقبال است

قوله: و من هنا ظهر الحال الخ و از اينجا ظاهر شد حال در مثل زيد ضارب امس و اينکه اين مثال داخل در محل خلاف و اشكال مى باشد اگر لفظ امس يا غدا قرينه باشد بر تعيين زمان نسبه و جرى يعنى نسبت را به زمان عمل بدهد در هر دو مثال حقيقت است كما اينکه اگر ما گفتيم زيد که ضارب بود امس الآن ضارب است اين محل خلاف ماست.

قوله: و بالجمله الخ سزاوار نيست اشكال بشود در اينکه مشتق زمانى که جارى بشود بر ذات بلحاظ حال تلبس حقيقت است يعنى نسبت را به زمان تلبس بدهيم و لو زمان تلبس گذشته يا استقبال باشد و همانا خلاف در اينست که آيا مشتق فقط در جائى که نسبت را بزمان تلبس بدهيم حقيقت است يا نه شامل

ص: ۱۵۵

و يؤيد ذلك اتفاق اهل العربيه على عدم دلالة الاسم على الزمان و منه الصفات الجاريه على الذوات و لا ينافيه اشتراط العمل فى بعضها بكونه بمعنى الحال او الاستقبال ضروره ان المراد الدلاله على احدهما بقرينه كيف لا و قد اتفقوا على كونه مجازا فى الاستقبال.

* شرح:

غيره هم مى شود يعنى اگر زمان تلبس گذشته باشد و جارى كنيم صفت را بر ذات و نسبت او را بحال نطق بدهيم او هم حقيقت است يا نه بعد از فراغت از اينكه قبول دارند كه اگر زمان تلبس استقبال باشد و ما نسبت را به حال نطق داديم مجاز است اتفاقا مثل زيد ضارب غذا كه ما بخواهيم ضارب بودن زيد را الآن كه زمان نطق است اثبات كنيم مجاز است در حالى كه اگر نسبت ضرب را به فردا بدهيم حقيقت است.

و تأييد اين مطلب را مى كند اتفاق علماء اهل عربيه مثل نحويتها و صرفيتها و غيره كه اتفاق دارند اسم دال بر زمان نيست آن وقت اين صفات كه جارى مى شود بر ذات مثل اسم فاعل و مفعول اين ها هم از اسماء هستند پس دال بر زمان نيستند و مطلق هستند مثلاً زيد ضارب نمى رساند كه ديروز يا فردا يا الآن ضارب است چون اسم دال بر زمان نيست اگرچه در اسم فاعل و مفعول شرط دانسته اند كه اگر عمل نصبى بخواهند بكنند بايد بمعنى حال يا استقبال باشند ولى ضرورى است كه اين دلالت كردن اسم فاعل يا مفعول بر حال يا استقبال به واسطه قرينه است.

چطور صحيح است كه صفات دال بر زمان باشند در حالى كه اتفاق دارند بر اينكه استعمال در استقبال كه نسبت او را به حال نطق بدهيم مجاز است كما آنكه گذشت.

لا- يقال يمكن ان يكون المراد بالحال في العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند اطلاقه و ادعى انه الظاهر في المشتقات اما لدعوى الانسباق من الاطلاق او بمعونه قرينه الحكمه لانا نقول هذا الانسباق و ان كان مما لا ينكر الا انهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق لا تعيين ما يراد بالقرينه منه.

* شرح:

قوله: لا يقال يمكن الخ و كس اشكال نکند که ممکن است مراد بحال که می گوئیم حال نطق باشد نه حال تلبس ذات به مبدأ كما آنکه اسمی را مطلق گذاردیم مثلاً گفتیم زید ضارب یا ناطق بلکه مطلق اسماء مثل زید انسان یا جسم یا غیره در حال نطق دارد كما اینکه بعضی ادعاء این مطلب را کرده اند و دلیل آنها هم یا اینست که این حال نطق به واسطه تبادل اطلاق در ذهن می آید یا به واسطه قرینه حکمت است که چون قرینه غذا یا امس برای او نیافرید الآن را شامل می شود.

كما آنکه گذشت ولی ما جواب می گوئیم که اگرچه این انسباق و تبادل را نمی توان انکار کرد ولی در این عنوان ما می خواهیم معین کنیم ما وضع له مشتق را و معنای آن را معین کنیم که مشتق فقط حقیقت در متلبس به مبدأ است یا شامل غیره هم می شود نه اینکه آنچه از قرینه مراد معلوم می شود ما معین کنیم چون آنجا که قرینه دارد محل نزاع نیست محل نزاع ما در ما وضع له مشتق است فقط مثلاً اگر متعارف در محلی آب شیرین مصرف می شود به آنکه آب غیر شیرین هم موجود است اگر مولى گفت قدری آب بیاورید بدون قرینه و آب شیرین آوردند دلالت ندارد اطلاق بر آب شیرین که موضوع له آب فقط آب شیرین است بلکه موضوع له مطلق آب است و لو انصراف دارد به آب شیرین.

ص: ۱۵۷

سادسها انه لا اصل في نفس هذه المسألة يقول عليه

عند الشك و اصله عدم ملاحظه الخصوصيه مع معارضتها باصالة عدم ملاحظه العموم لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له و اما ترجيح الاشتراك المعنوی على الحقیقه و المجاز اذا دار الامر بينهما لاجل الغلبه.

* شرح:

اصل در مسئله مشتق نیست

قوله:سادسها الخ بعد از آنکه دلیلی برای اثبات احد الطرفين نداشته باشیم اصلی هم نداریم در نفس این مسئله که اعتماد بر آن کنیم در موقع شک یعنی حال ما شک در موضوع له مشتق داریم دلیل و اصلی نداریم که یک طرف را ترجیح بدهد و دیگر اینکه گفته اند اصل عدم ملاحظه خصوصیت است یعنی واضح که وضع کرده مشتق را آیا خصوص تلبس را وضع کرده یا نه اصل اینست که عدم ملاحظه خصوصیت است و این اصل صحیح نیست چونکه معارض با عدم خصوصیت عموم است و حاصل آنکه اراده عام یا خاص هر کدام خصوصیتی است که اصل عدم اعتبار این ها است با آنکه اگر اصل عدم خصوصیت متلبس به مبدأ را جاری کنیم لازمه آن اثبات عموم است و بعد از اثبات عموم ظهور در عموم پیدا می کند و بعد از ان حکم شرعی می آید و تمام این ها اصول مثبت است که حجیت ندارد و بالعکس اگر اصل عدم عموم را جاری کنیم مثبت است و اما اصل عقلائی گذشت که شک در مراد حجه است نه شک در موضوع له.

قوله:اما ترجیح الاشتراك المعنوی الخ و اگر گفتید که پس اشتراك معنوی باشد مثل فعل مضارع که گفتیم مشترك معنوی است بین حال و استقبال در اینجا هم بگوئیم مشترك معنوی است که لازمه آن اینست که اگر مراد عام شد در همه جا حقیقت است ولی در خاص اگر اراده شد فقط حقیقت در خاص است و در عام مجاز است چون حقیقت زیادت از مجاز

ص: ۱۵۸

فممنوع لمنع الغلبه اولاً- و منع نهوض حجه على الترجيح بها ثانياً و اما الاصل العملی فیختلف فی الموارد فاصله البراءه فی مثل اکرم کل عالم يقتضى عدم وجوب اکرام ما انقضی عند المبدأ قبل الايجاب كما ان قضیه الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء.

* شرح:

است پس حقیقت را اراده کنیم و ترجیح بدهیم اشتراک معنوی را

این حرف ممنوع است چونکه اولاً- حقیقت غلبه ندارد بر مجاز بلکه مجاز زیادتراً از حقیقت استعمال می شود و زیادی از کلمات در معانی اصلی خودشان استعمال نمی شوند و دیگر اینکه ما دلیل بخصوصی نداریم بر اینکه حقیقت را مقدم کنیم کما آنکه گذشت در تعارض احوال لفظ

قوله: و اما الاصل العملی الخ و اما اصول عملیه را جاری کنیم که او در مواردش اختلاف دارد مثلاً در شخصی که علم داشت و علم او رفت بعد از منقضی شدن علم او امر آمد که اکرم کل عالم ما شک می کنیم که اکرام بکنیم باین شخصی بانه اینجا براءت جاری می کنیم چونکه شک در تکلیف دادیم اگرچه بهتر استصحاب عدم وجوب اکرام است ولی اگر علم داشت و امر اکرام هم آمد بعد علم او منقضی شد اینجا استصحاب علمش را می کنیم و اکرام می کنیم به او چون ما تکلیفی پیدا کردیم قبلاً و الآن شک می کنیم که تکلیف ما مانده یا نه استصحاب آن تکلیف را می کنیم و ما اکرام می کنیم او را اشکال شده در این استصحاب چونکه شبهه مفهومی است و استصحاب در شبهات مفهومی نه حکماً و نه موضوعاً جاری است.

عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومی

اما اولاً- بر اینکه استصحاب خصوصیت مثل اینجا خصوص تلبس معارض است بعدم خصوصیت عام چونکه شک در سعه مفهوم مشتق دادیم و اصل عدم

ص: ۱۵۹

فاذا عرفت ما تلونا عليك.

فاعلم ان الاقوال فى المسأله و ان كثرت الا- انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فى المعنى او بتفاوت ما يعتريه من الاحوال.

و قد مرت الاشاره الى انه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصددده و يأتى له مزيد بيان فى اثناء الاستدلال على ما هو المختار و هو اعتبار التلبس فى الحال وفاقا لمتأخرى الاصحاب و الاشاعره و خلافا لمتقدميهم و المعتزله و يدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال و صحه السلب مطلقا عما انقضى عنه كالتلبس به فى الاستقبال.

و ذلك لوضوح ان مثل القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات.

* شرح:

سعه آن است و در شبهات مفهومييه هميشه استصحاب معارض است با آن جهت مخالفش نظير مفهوم مغرب كه ما شك داريم كه آيا مفهوم مغرب و معنى آن استتار قرص است يا ذهاب حمرة مشرقيه و بعد از آنكه ما در اصل مفهوم و معنى شك داريم استصحاب حكم نمى شود كه بگوئيم وقت صلاه ظهر و عصر باقى است براى آنكه اگر مغرب استتار قرص باشد يقينا رفته است و ما شك در آن نداريم.

و اگر ذهاب حمرة باشد يقينا نيامده است هنوز و باز شك در آن نداريم پس استصحاب حكم موضوع مى خواهد و چون موضوع نداريم نه استصحاب موضوع مى شود و نه استصحاب حكم و ايضا بايد اتحاد موضوع و محمول در قضيه متيقنه سابق و قضيه مشكوك لاحق متحد و يكي باشد و اگر احتمال دو تا شد استصحاب جارى نيست و در اينجا قضيه متيقنه و قضيه مشكوكه متحد نيست و لذا استصحاب جارى نيست.

ص: ١٦٠

لا- يصدق على من لم يكن متلبسا بالمبادى و ان كان متلبسا بها قبل الجرى و الانتساب و يصح سلبها عنه كيف و ما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها فى الازهان يصدق عليه.

ضروره صدق القاعده عليه فى حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى.

* شرح:

بلى استصحاب نفس حكم برای شخص مانعی ندارد چونکه يك ساعت قبل مثلا واجب بود برای من صلاه ادائی و شك در آن استصحاب می كنم یا وجوب روزه الآمن استصحاب وجوب آن را می كنم نظیر وجوب اكرام عالم عادل بعد از وجوب عدالت او برود استصحاب وجوب اكرام را می كنم بر آن شخصی و می گوئیم فعلا اكرام واجب است چون قبلا واجب بود.

قوله: فاذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم الخ بدان به درستی كه اقوال در مسئله مشتق اگرچه زیاد است الا اینکه حادث شده این كثره بین متأخرین بعد از آنكه در بین متقدمین دو قول است كه آن متلبس به مبدأ یا اعم بعد از این در بین متأخرین اقوال زیاد شده چون گمان کرده اند كه مشتق كه مبادی او مختلف شده در معنی بعضی بحرفه و فن گرفته شده و بعضی به ملكه و بعضی به فعلیت یا عوارض و احوال آن مثل موضوع و مبتداء شدن آن مشتق یا غیره خیال کرده اند كه وقتی مبادی و عوارض مشتق مختلف شد بحث در مشتق هم مختلف می شود در حالی كه ما قبلا گفتیم اختلاف در مبادی مشتق موجب اختلاف در ما نحن فيه نمی شود و می آید در بین اثناء استدلال مزید بیانی و مختار ما اعتبار تلبس فی الحال است مثلا در زید قائم باید الآن تلبس به مبدأ داشته و متأخرین از اصحاب با اشاعره موافق این مطلب هستند ولی متقدمین با معتزله مخالف هستند و دلیل بر اینکه در مثل زید قائم باید تلبس به مبدأ در حال

ص: ۱۶۱

و قد یقرر هذا وجها علی حده و یقال لا ریب فی مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادی المتضاده علی ما ارتکز لها من المعانی فلو کان المشتق حقیقه فی الاعم لما کان بینها مضاده بل مخالفه لتصادقها فیما انقضی عنه

* شرح:

داشته باشد.

ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدأ

اول اینست که دلالت بر این مطلب می کند تبادر چون در زید قائم بتبادر زید الآن قائم است.

دلیل دوم سلب مطلقا از کسی که گذشته است از او مبدأ مثل صحه سلب از کسی که متلبس می شود آینده که دومی اجماعی است مجاز آن یعنی زید که قائم نیست و شما گفتید قائم است اینجا صحیح است سلب قائمیت از او و این مطلب واضح است چونکه در مثل قائم و ضارب که مشتق فعلی هستند و عالم که مشتق ملکه ای است در حالی که ملکه او منقضی بشود و آنچه که مرادف اینهاست از سایر لغات مثل کاتب و غیره این ها صادق نیست بر کسی که متلبس به مبادی این ها نباشد مثلا کسی که زمانی عالم بوده و الآن ملکه او رفته است یا ضارب یا قائم بوده و الآن منقضی شده از آنها صادق نیست که قائم باشند یا ضارب یا عالم اگرچه قبل از نسبت دادن ما از زمان جری این ها متلبس به این مبادی بوده اند و صحیح است الآن سلب از آنها.

و دلیل سوم اینکه وقتی صادق نشد قائم صادق می شود ضد او که قاعد باشد بحسب آن معنائی که در ذهن صادق است و ضروری است که صادق است قاعد بر او در حالی که متلبس به قعود است و نمی شود هر دو در آن واحد صادق باشند بحسب آنچه که ثابت است معانی این ها در ذهن یعنی تضاد بین این ها کما اینکه مخفی نیست و می شود اثبات کرد که این قسم وجهی و دلیلی علی حده است و دلیل سوم

ص: ۱۶۲

المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر و لا یرد علی هذا التقرير ما اورده بعض الاجله من المعاصرين من عدم التضاد علی القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازها بينها كما فی مبادیها.

ان قلت لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط قلت

* شرح:

است و گفته می شود شکی نیست که صفات متقابلہ ضد یکدیگر هستند بنا بر آنچه که در ذهن ثابت است معانی آنها پس اگر مشتق حقیقت در اعم است در بین قائم و قاعد مثلاً تضادی نبایست باشد بلکه مخالف هم نباید باشند تا اینکه صادق باشد آن معنی ضد او مثلاً قائم در حالی که منقضی شده از او قیام و الآن متلبس به مبدأ دیگری یعنی قعود است باید هر دو صادق باشد ولی ممکن نیست قوله: و لا یرد علی هذا التقرير ما اورده بعض الاجله الخ.

و ایراد نشود بر این تقریر که ما گفتیم بدلیل سوم که تضاد است ولی بعضی اجله از معاصرین اشکال کرده اند که تضاد نیست بنا بر اینکه قائلند به عدم اشتراط تلبس یعنی می گویند مشتق در عام است وقتی که ما وضع له مشتق عام شد تضادی واقع نمی شود مثلاً در زید قائم لازم نیست که الآن قائم باشد ولی این مطلب صحیح نیست چونکه شناختی از اینکه تضاد ثابت است بین مشتقات همان طور که در مبادی آنها تضاد است یعنی در آن واحد زید هم قائم باشد و هم قاعد ارتکازی است که جمع نمی شود کما آنکه مبدأ آنها هم قیام و قعود در یک محل در آن واحد جمع نمی شود.

ان قلت اگر اشکال بشود که این انسباق تلبس از مثل زید قائم یا ضارب یا غیره به واسطه اطلاق کلام است نه از اشتراط یعنی به واسطه اینست که شما کلام را مطلق استعمال نمودید تلبس در ذهن می آید نه اینکه در تلبس وضع شده باشد مثلاً می گوید

ص: ۱۶۳

لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن باكثر ان قلت على هذا يلزم ان يكون في الغالب او الاغلب مجازا و هذا بعيد و ربما لا يلائمه حكمه الوضع.

لا يقال كيف و قد قيل بان اكثر المحاورات مجازات فان ذلك لو

* شرح:

آب بياور اگر آب شیرین آورد نمی رساند که لفظ آب در آب شیرین وضع شده است بلکه به واسطه اینست که شما لفظ آب را مطلق استعمال کردید و لو استعمال لفظ آب در شیرین بیشتر می شود کما آنکه گذشت نظیر آن اگر این اشکال بشود. جواب می گوئیم که این مطلب صحیح نیست چونکه استعمال مشتق در انقضاء تلبس زیاد است بلکه می توانیم بگوئیم بیشتر از حقیقت استعمال می شود.

ان قلت و باز اشکال می شود بنابراین که مشتق در مجاز زیاد استعمال می شود لازم می آید که غالبا یا اغلب مجاز باشد و این هم بعید است چونکه اصلا ملائم با حکمه وضع نیست چون وضع نموده اند الفاظ را تا حقیقت استعمال بشود و الا اگر مجاز زیاد بود لازم نبود وضع کنند الفاظ را بلکه استعمال هر لفظی در هر معنائی جایز بود.

و اشکال نشود که بگوئید اکثر استعمالات مجاز است چونکه اگر ما قبول کنیم زیاد بودن مجاز را این زیاد بودن مجاز به واسطه تعدد معانی مجاز است به نسبت بمعنی حقیقی واحد یعنی یک معنی حقیقی یک معنی مجاز دارد ولی این معنی مجاز متعدد می شود مثلا لفظ اسد یک معنی حقیقی دارد که حیوان مفترس است ولی معنای مجازی او زیاد است در رجل شجاع مجازا استعمال می شود یا در صورت شیر مجازا است یا مجسمه ای بشکل اسد درست کنند

ص: ۱۶۴

سلم فانما هو لاجل تعدد المعانى المجازيه بالنسبه الى المعنى الحقيقى الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبه الى معنى مجازى لكثيره الحاجه الى التعبير عنه لكن اين هذا مما اذا كان دائما كذلك فافهم.

قلت مضافا الى ان مجرد الاستبعاد غير ضائر.

بالمراد بعد مساعدته الوجوه المتقدمه عليه ان ذلك انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس.

* شرح:

آنهاهم مجاز است و امثال اين ها كه مجازات آنها متعدد است بله بعضى اوقات اتفاقا مجاز به نسبت به حقيقت زيادتر است ولى اين خيلى كم است لكن اينكه بعضى اوقات مجاز زيادتر از حقيقت است دائمي نيست بلكه اتفاقي است و بيشتر حقيقت زيادتر است پس بدان.

قوله: قلت الخ جواب مى گوئيم كه اضافه بر اينكه مجرد بعيد بودن حقيقت در ذهن شما نمى رساند كه حقيقت كم است بعد از آنكه ما سه دليل آورديم براى اينكه مشتق حقيقت در تلبس به مبدأ است علاوه بر اين اگر لازم بيايد كه نشود استعمال نمود در جائي كه منقضى شده و نسبت را به حال تلبس ندهيم آن وقت حرف شما صحيح مى باشد ولى ممكن است كه اين استعمال را ما بنمائيم و بگوئيم از جاء الضارب يا شارب كه منقضى شده است از آن ذات ضرب و شرب بگوئيم جاء الذى كان ضاربا و شارباً قبل مجيئه كه نسبت ضرب و شرب را بزمان قبل داده ايم و در اين حال حقيقت هست كه حال تلبس قبل از آمدن اوست نه الآن و بعباره ديگر اينكه ما نمى گوئيم كه اين شخص الآن ضارب است بواسطه اينكه قبلاً ضارب بوده بلكه مى گوئيم ضارب بوده در زمان قبل و ضرورى است كه اگر مشتق براى اعم باشد بايد حقيقت باشد در هر دو استعمال و صحه سلب فعلى ممكن نبايست باشد و حال آنكه فعلاً صحه سلب دارد و آن علامت مجاز بودن مشتق است در ما انقضى

ص: ۱۶۵

مع أنه بمكان من الامكان فیراد من جاء الضارب او الشارب و قد انقضی عنه الضرب و الشرب جاء الذی كان ضاربا و شاربا قبل مجیئه حال التلبس بالمبدا لا- حینه بعد الانقضاء کی یكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجیئه.

ضروره انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالین.

و بالجمله كثره الاستعمال فی حال الانقضاء تمنع عن دعوی انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق اذ مع عموم المعنی و قابلیته كونه حقیقه فی المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظه حاله اخرى كما لا یخفی.

بخلاف ما اذا لم یكن له العموم فان استعماله حیث مذ مجازا بلحاظ

* شرح:

قوله: و بالجمله كثره الاستعمال الخ و بالجمله زیاد بودن استعمال در حال انقضاء كه بعضی اوقات حقیقت می بود و بعضی اوقات مجاز مانع می شود از اینکه ادعا کنید كه انسباق حال تلبس از اطلاق كلام است و حاصل آنكه زیاد است استعمال مشتق در من قضی كما آنكه متلبس ذات به مبدأ آنهم زیاد است و از این جهت كه هر دو زیاد است استعمالشان و خصوص حال تلبس از جهت اطلاق نیست بلکه از جهت حقیقت است چونكه با عام بودن معنی و قابل دو فرد تلبس و من قضی كه هر دو حقیقت باشد بنا بر قول شما وجهی ندارد حال گذشته را ملاحظه نمائیم بلکه مطلقا باید بگوئیم حقیقت است.

قوله: بخلاف ما اذا لم یكن له العموم الخ بخلاف اینکه اگر مشتق عام نباشد آن وقت استعمال در جائی كه منقضی شده تلبس مجاز می باشد مثلا- زید ضارب بوده قبلا- ولی الآن می گوئیم زید ضارب است بالنسبه بحال نطق مجاز است الا اینکه این استعمال را اگر نسبت او را به

حال الانقضاء و ان كان ممكنا الا- انه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكان من الامكان فلا وجه لاستعماله و جريه على الذات مجازا و بالعنايه و ملاحظه العلاقه و هذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه كما لا يخفى فافهم.

* شرح:

زمان جری و تلبس دادیم ممکن است که بگوئیم حقیقت است پس چرا ما نسبت را به حال نطق بدهیم که مجاز بشود بلکه نسبت را بزمان تلبس می دهیم و می گوئیم حقیقت است.

قوله و هذا غير استعمال اللفظ الخ

یعنی این وجهی را که بیان نمودیم که ممکن بود حقیقت باشد و ممکن بود مجاز غیر از آنجائی است که فقط مجاز صحیح است و حقیقت صحیح نیست مثل رأیت اسدا یرمی فافهم

قوله: ثم الخ بعد بر دلیلی که ما آوردیم برای صحت سلب فی من انقضی اشکال شده که این صحه سلب اگر مطلقا باشد صحیح نیست چون در مثل زید ضارب صحه سلب او که زید ضارب نیست اگر مطلق باشد یعنی زید در هیچ کدام از زمانهای ثلاثه ضارب نبوده اگر این طور بشود صحیح نیست چونکه در زمان قبل متلبس بوده و قید در قضیه سالبه سه احتمال دارد مثلا در زید لیس بضارب فی الحال لفظ فی الحال که قید است احتمال دارد قید موضوع یعنی زید باشد که معنی او می شود زید در حال حاضر ضارب نیست و احتمال دارد قید محمول یعنی قید ضارب باشد که معنی او می شود زید نیست متلبس بضرب حالی، و احتمال دارد که قید نسبت باشد که معنی او می شود ضارب نبودن زید الآن متحقق است پس اگر اراده بشود که صحه سلب مقید باشد فقط بزمان مخصوص این هم صحیح نیست چونکه علامه مجاز صحه سلب مطلق است نه بخصوصه مثلا اگر شک

ص: ۱۶۷

ثم إنه ربما اورد على الاستدلال بـصحة السلب بما حاصله انه ان اريد بـصحة السلب صحته مطلقا فغير سديد.

و ان اريد مقيدا فغير مفيد لان علامه المجاز هي صحة السلب المطلق و فيه انه ان اريد بالتقيد تقيد المسلوب الذي يكون سلبه اعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه و ان لم تكن علامه على كون المطلق مجازا فيه.

* شرح:

داريم که لفظ اعمی وضع شده از برای خصوص کسی که چشم دارد و کور است یا آنکه وضع شده از برای اعم و لو ممسوح و جای چشم هم نداشته باشد و صحة سلب اعمی از کسی که چشم دارد و کور است دلالت ندارد که لفظ بر اعم هم وضع نشده است چونکه صحة سلب مقید دلالت ندارد بر صحة سلب مطلق

اشکال بر صحة سلب و جواب آن

قوله: و فيه انه ان اريد بالتقييد الخ گفتیم که صحة سلب یا مطلق است یا مقید مطلق را گفتیم نمی شود و مقید هم یا قید موضوع یا محمول یا نسبت است

اگر قید که منقضي باشد قید مسلوب یعنی قید محمول گرفتیم و سلب آن اعم از سلب مطلق است

مخفی نماند که هر جا عام و خاص مطلق شد مثل انسان و حیوان نقیض خاص عام است و نقیض عام خاص است که یک طرف صحیح است حمل و طرف دیگر صحیح نیست مثلا کما لیس بانسان لیس بحیوان صحیح نیست ولی عکس او صحیح است که کما لیس بحیوان لیس بانسان صحیح است پس اگر قید را برای محمول گرفتیم صحة سلب او دلالت بر مجاز بودن او نمی کند چونکه سلب اخص و سلب مقید لازمه ندارد سلب اعم را مثلا اگر شیئی انسان نشد لازمه ندارد که حیوان هم نباشد کما آنکه گذشت بلکه صحة سلب مجاز باید مطلق باشد

ص: ۱۶۸

الا ان تقييده ممنوع و ان اريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامه ضروره صدق المطلق على افراده على كل حال مع امكان منع تقييده ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى عليها المشتق فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جدا.

ثم لا يخفى انه لا يتفاوت في صحه السلب عما انقضى عنه المبدأ بين

* شرح:

الا اینکه این تقييد محمول را ما قبول نداريم چونکه يك قيد داريم يا بموضوع می دهيم يا محمول يا نسبت و دليلی ندارد که مختص باشد و اگر اراده کنیم که قيد را يعنى منقضى را قيد سلب يعنى قيد نسبت بگيريم پس در اینجا می توان گفت که مجاز است چونکه بايد صادق باشد مطلق و عام بر تمام افرادش بر هر حالی مثل اینجا که يك حالت او حال منقضى يعنى الآن است با اینکه ممکن است منع کنیم تقييد برای نسبت را به اینکه ملاحظه کنیم حال انقضا را برای موضوع و قيد موضوع قرار دهيم که جاری است بر او مشتق آن وقت در این حال صحيح است سلب از او و مجاز می شود مثل اینکه بگوئيم زیدى که منقضى شد از او ضرب الآن ليس بضارب كما اینکه اگر ملاحظه کنیم حال تلبس را يعنى زمان گذشته را صحيح نیست سلب از او و حقیقت در آن زمان است پس تدبر کن جيدا.

مخفی نماند قیدی که در کلام منفی می باشد مثل حال انقضاء سواء آنکه قيد مسلوب و موضوع باشد یا قيد محمول یا قيد سلب که نسبت باشد در تمام حالات صحه سلب دال بر مجازیه آن کلمه است و همین طوری که از مصنف گذشت که لفظی که در تمام حالات اگر حقیقت باشد در تمام حالات هم صحه سلب باید جایز نباشد و صحه سلب در بعضی موارد دلیل بر مجاز بودن آن مورد است.

قوله: ثم لا يخفى الخ: بعد مخفی نماند که تفاوتی نیست در صحه سلب

ص: ۱۶۹

كون المشتق لازما و كونه متعديا لصحه سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب و كان متلبسا به سابقا.

و اما اطلاقه عليه فى الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال كما عرفت و ان كان بلحاظ الحال فهو و ان كان صحيحا الا انه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال اعم منها كما لا يخفى.

* شرح:

از کسی که منقضی شده از او مبدأ بین اینکه آن مشتق لازم باشد یا متعدی یعنی مشتق چه لازم باشد و چه متعدی اگر منقضی شد از او مبدأ صحیح است سلب خلافا برای قول صاحب فصول که گفته است اگر مشتق متعدی باشد مثل ضارب حقیقت فیمن انقضی است ایضا و رد بر او اینست که مصنف می فرماید صحه سلب دارد از کسی که منقضی است از او چونکه صحیح است سلب ضارب از کسی که فعلا غیر متلبس است بضرب اگرچه در سابق متلبس بوده و اما استعمال ضارب بر کسی که قبلا ضارب بوده اگر بلحاظ حال تلبس باشد صحیح است و حقیقت در اوست و اشکالی در او نیست كما عرفت.

و اما اگر بلحاظ حال نطق یعنی الآن باشد استعمال او الآن دال بر حقیقت نیست چون استعمال اعم است شامل حقیقت می شود و شامل مجاز هم می شود و عام دال بر خاص نیست كما لا يخفى كما اینکه تفاوتی نیست در صحه سلب از کسی که منقضی شده از او مبدأ که الآن متلبس بضد باشد یا نباشد چونکه گفته شده اگر متلبس بضد مبدأ باشد حقیقت در متلبس به مبدأ است و اگر متلبس بضد مبدأ نباشد در الآن هم حقیقت است ولی ما جواب می گوییم شناختی که واضح است صحه سلب در حال عدم تلبس اگرچه با تلبس بضد واضح تر است مثلا جسمی که ایض بوده و فعلا بیاض از او رفته است صحه سلب دارد و صحیح

ص: ۱۷۰

كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ و عدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس ايضاً و ان كان معه اوضح و مما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل

حجه القول بعدم الاشتراط وجوه:

الاول التبادر و قد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس.

* شرح:

است به او بگوئيم ليس بابيض اگرچه متلبس به سواد و سیاہی شده باشد بیشتر دال است و از آنچه که ذکر کردیم ما، ظاهر شد حال زیادی از تفصیل و ما اینجا طول نمی دهیم کلام را که بخواهیم ذکر کنیم آنها را بر تفصیل.

ادله اعمیها از تبادر و جواب آن

قوله: حجه القول بعدم الاشتراط وجوه الاول الخ:

کسانی که قائلند بعدم اشتراط یعنی می گویند فی من قضی عنه المبدأ حقیقت است دلیلهائی آورده اند اول اینکه گفته اند تبادر یعنی می گویند بتبادر در ذهن می آید که لازم نیست تلبس به مبدأ و جواب اینست که ما گفتیم تبادر در خصوص حال تلبس است.

الثانی: دوم اینکه گفته اند عدم صحه سلب در مضروب و مقتولی که منقضی شده از او مبدأ یعنی شخصی که قبلاً مضروب بوده یا مقتول الآن نمی شود گفت مضروب نیست یا مقتول نیست.

و جواب این ها هم اینست که عدم صحه سلب در اینجا بجهت اینست که اراده شده از آن مبدأ معنائی یعنی یک اثری از آن مبدأ مانده که الآن هست مثل بقال و عطار و بجهت آن اثر و معنی می گوئیم مضروب است یا مقتول و لو مجازاً بگوئیم و صحه سلب ندارد و بتحقیق که ظاهر شد از بعضی مقدمات اینکه تفاوتی نیست در محل بحث و کلام و مورد نقض و ابرام اختلاف در آنچه که اراده می شود از مبدأ در حقیقت یا مجاز یعنی مختلف بودن مبدأ که بعضی اوقات حرفه و بعضی

ص: ۱۷۱

الثاني عدم صحه السلب في مضروب و مقتول عمن انقضی عنه المبدأ و فيه ان عدم صحته في مثلهما انما هو لاجل انه ارید من المبدأ معنی يكون التلبس به باقيا في الحال و لو مجازا.

و قد انقدح من بعض المقدمات انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الابرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقه او مجازا و اما لو ارید منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت لا بلحاظ الحال ايضا لوضوح صحه ان يقال انه ليس بمضروب الآن بل كان.

الثالث استدلال الامام عليه الصلاه و السلام تأسيا بالنبي صلوات الله

* شرح:

اوقات ملكه و بعضی اوقات فعلی می بود موجب اختلاف در بحث نمی شود بلکه همه در یک مورد هستند در اینکه حقیقت هستند یا مجاز و اما اگر اراده بشود از مضروب و مقتول نفس آنچه که واقع شده بر ذات و آنچه که صادر شده از فاعل یعنی خود قتل و ضرب نه اثر او اگر این اراده بشود و ملاحظه حال تلبس و وقوع باشد صحیح نیست سلب او و ما هم قبول داریم حقیقت است که عرفت که گفتم زید مضروب یا مقتول سابقا ولی اگر بلحاظ حال نطق که الآن باشد ملاحظه بنمائیم مجاز است و صحیح است سلب از او چونکه صحیح است بگوئیم بر مضروب لیس به بمضروب الآن بل کان یعنی الآن مضروب نیست بلکه قبلا مضروب بوده.

دلیل سوم اعمیها اخبار لا ینال عهدی الظالمین

قوله:الثالث الخ دلیل سوم اعمیها اینست که استدلال نموده اند بقول امام علیه الصلاه و السلام که تأسی بنبی(ص)نموده و در اخبار زیاد آمده که قرآن می فرماید لا ینال عهدی الظالمین که می فرماید عهد من به کسانی که ظالم هستند نمی رسد کنایه از کسانی است که عبادت صنم و وثن را می نموده اند لیاقت منصب

ص: ۱۷۲

عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله لا ينال عهدي الظالمين على عدم لياقه من عبد صنما او وثنا لمنصب الامامه و الخلافه تعريضا بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مده مديده و من الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للاعم.

و الا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه.

و الجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعا لخصوص المتلبس و توضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمه و هي ان الاوصاف العنوانيه التي تؤخذ في موضوعات الاحكام تكون على اقسام.

احدها ان يكون اخذ العنوان لمجرد الاشاره الى ما هو في الحقيقه موضوع للحكم لمعهوديته.

* شرح:

خلافت را ندارند چونکه این ها مده زیادی را عبادت بت می نمودند و از واضحات است که توقف دارد این آیه صحه او بر اینکه مشتق موضوع برای اعم باشد چونکه این ها بعد که مسند خلافت را گرفتند متلبس بظلم نبودند پس اگر مشتق برای اعم شد فعلا و زمان خلافت هم این ها ظالم هستند و الا اگر موضوع برای اعم نباشد صحیح نیست تعريض و مذمت آنها چونکه منقضی شده تلبس آنها بظلم و عبادت آنها صنم را در زمان گذشته بوده است و در حین تصدی برای خلافت این ها ظالم نبودند و عبادت صنم را نمی کردند.

اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است

قوله: و الجواب الخ و جواب اینکه ما منع می کنیم که این آیه توقف داشته باشد بر اینکه مشتق برای اعم باشد بلکه ما ثابت می کنیم استدلال آیه را و لو مشتق موضوع برای خصوص تلبس باشد و توضیح این مطلب توقف دارد بر تمهید مقدمه ای که آن مقدمه آنست که اوصاف عناوین که در موضوعات احکام گرفته می شود بر سه قسم است.

احدها: اول اینکه ما چون حقیقت موضوع را نمی دانیم یک اشاره ای

بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به فی الحكم اصلا

ثانيها ان يكون لاجل الإشارة الى عليه المبدأ للحكم مع كفايه مجرد صحه جرى المشتق عليه و لو فيما مضى

ثالثها ان يكون لذلك مع عدم الكفايه بل كان الحكم دائرا مدار صحه الجرى عليه و اتصافه به حدوثا و بقاء اذا عرفت هذا فنقول ان الاستدلال بهذا الوجه انما يتم لو كان اخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو الاخير

* شرح:

به او مى كنيم تا مراد ما معلوم شود مثلا چند نفر نشسته اند يکى از آنها را به اشاره صدا مى زنيم مثلا کسى که فلان لباس دارد و اين عنوان اشاره اى شد براى حقيقت موضوع و هيچ دخيل در اتصاف موضوع به اين صفت نيست بلکه چون موضوع مبهم بوده اين اشاره معلوم مى کند او را.

ثانيها الخ دوم اينکه عنوانى که مى آوريم براى موضوع بجهت اينست که اين عنوان علت براى حکم است و اين حکم ثابت شده براى او و لو فيما مضى باشد مثل سارق که يک آن صدق سارق بر او بکند حکم سارق ثابت مى شود بر او و به او سارق مى گویند و لو حکم او را بعدا جارى کنند و همچنين در تمام حدود از همين قسم است.

سوم اينکه مى باشد حکم دائر مدار صحه جرى بر آن مشتق يعنى تا زمانى که مشتق جارى است بر او مبدأ اين حکم هم ثابت است مثلا تا زمانى که زید کاتب است متحرک الاصابع است ولى بعد از کاتب بودن نمى رساند که باز هم متحرک الاصابع باشد.

زمانى که شناختى اين عنوانها را پس مى گوييم که استدلال باين آيه وقتى صحيح است که بنا بر عنوان اخير بگيريم که حتى در زمان خلافت هم اين ها ظالم

ص: ۱۷۴

ضروره انه لو لم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدا ظاهرا حين التصدى فلا بد ان يكون للاعم ليكون حين التصدى حقيقه من الظالمين و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم

و اما اذا كان على النحو الثانى فلا- كما لا يخفى و لا قرينه على انه على النحو الاول لو لم نقل بنهوضها على النحو الثانى فان الآيه الشريفه فى بيان جلاله قدر الامامه و الخلافه و عظم خطرهما و رفعه محلها و ان لها خصوصيه من بين المناصب الالهيه و من المعلوم ان المناسب لذلك هو ان لا يكون المتقمص بها متلبسا بالظلم اصلا كما لا يخفى

ان قلت نعم و لكن الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو

* شرح:

باشند ضرورى است كه اگر نباشد مشتق براى اعم اين ها بعد از آنكه متلبس نيستند به مبدأ پس ظالم هم نيستند پس لابديم كه براى ثبوت اينكه اين ها بعد از منقضى شدن تلبس به مبدأ و حين خلافت هنوز ثابت است حكم براى آنها و ظالم هستند بگوئيم مشتق براى اعم است.

و اما اگر بر نحو عنوان دومى گرفتيم يعنى مثل سارق و زانى پس اين طور نيست و قرينه اى هم نداريم بر اينكه برساند بر نحو اول است يعنى قسم سومى اگر ما نگوئيم بر دومى است بلکه قرينه براى قسم دوم داريم چونكه آيه شريفه در بيان جلاله و قدر امامه و خلافت است و بزرگ بودن خطر آن و بلند بودن مرتبه آن و اينكه براى آن خصوصيتى هست از بين منصبهاى الهى و از معلومات است كه مناسب بر چنين كارى كسى است كه متلبس بظلم نشده باشد اصلا يعنى هيچ زمانى متلبس بظلم نشده باشد و لو گذشته هم باشد كما لا يخفى.

قوله: ان قلت نعم الخ اگر اشكال بشود كه ظاهر اينست كه امام عليه السلام دليل آورده به آيه شريفه و قول امام ظهور در حقيقت دارد نه به قرينه مقام كه مجاز باشد

ص: ۱۷۵

قضیه ظاهر العنوان وضعاً لا بقرینه المقام مجازاً فلا بدّ ان يكون للاعم و الا لما تم.

قلت لو سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني كونه

* شرح:

بلکه حقیقت است و ما لابدیم که مشتق را برای اعم بگیریم تا حقیقت بشود قول امام و الا- اگر اعم نباشد تمام نمی شود استدلال و ناتمام می ماند.

قوله: قلت الخ جواب می گوئیم که اگر اشکال شما را قبول کنیم جواب می گوئیم که جاری شدن مشتق بر نحو الثاني از سه قسم عنوان است که گذشته مثل سارق و زانیه که یک آنی اگر متلبس شده باشند حکم ثابت می شود اگر مشتق را بر این قسم گرفتیم لازم نمی آید که مجاز باشد بلکه حقیقت است اگر بلحاظ حال تلبس باشد چون قبل متلبس بوده اند الآن این حکم ثابت می شود کما عرفت پس می باشد معنی آیه «و الله العالم» اینکه کسی که ظالم باشد و لو یک آن در زمان سابق نمی رسد عهد من بسوی او و از واضحات است که اراده این معنی مستلزم نیست استعمال لا بلحاظ حال تلبس را یعنی اگر باین قسم دوم گرفتیم لازم نیست الآن متلبس باشد و لو زمان سابق متلبس باشد کافی است از برای استعمال حقیقت کما لا یخفی و از بیانات قبلی ما ظاهر شد آنچه که در استدلال تفصیل داده اند بین محکوم علیه یعنی مبتداء و محکوم به یعنی خبر که گفته اگر مشتق مبتداء شد عام است و اگر مشتق خبر شد عام نیست و خاص است بدلیل آیه حد سارق و سارقه و و زانی و زانیه که الآن متلبس نیستند ولی حکم ثابت است بر آنها عموماً چونکه در این موارد مبتداء واقع شده اند و این مطلب بجهت آنست که ظاهر شد که گفتم منافاه ندارد اراده خصوص حال تلبس گذشته را بنمائیم و ثابت بشود قطع و جلد مطلقاً و لو بعد از انقضاء مبدأ و بعد از سرقت او باشد یعنی در قسم دوم از عناوین

مجازا بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت فيكون معنى الآيه و الله العالم من كان ظالما و لو آنا في الزمان السابق لا ينال عهدي ابدا

و من الواضح ان اراده هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس و منه قد انقذ ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الاول بآيه حد السارق و السارقه و الزاني و الزانيه و ذلك حيث ظهر انه لا ينافي اراده خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع و الجد مطلقا و لو بعد انقضاء المبدأ

مضافا الى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوما عليه او به كما لا يخفى

* شرح:

گفتیم که تلبس ذات به مبدأ و لو یک آن باشد سبب ثبوت حکم می شود و لو حکم او بعدا بشود مثل آیه سارق و زانی که گذشت.

قوله: مضافا الى وضوح الخ مضافا به اینکه باطل است تعدد وضع بحسب اینکه محکوم علیه بشود یا محکوم به یعنی مشتق چه مبتداء بشود و چه خبر یک وضع دارد و بنابراین تفصیل لازمه او آنست که اگر مشتق موضوع و مبتداء بشود یک وضع دارد و آن وضع عام است و اگر خبر بشود آن وضع خاص است و قهرا مشترک لفظی می شود و بدیهی است که این مطلب درست نیست و مشتق یک وضع دارد لا یخفی و از مطالب گذشته ما در اینجا و در مقدمات مشتق ظاهر شد حال سائر اقوال و آنچه که دلیل آورده اند و اشکال کرده اند ولی اینجا محلی ندارد که ما بیان کنیم تفصیل آنها را هرکس اراده اطلاع آنها را دارد بمطولات رجوع کند.

مخفی نماند بر آنکه قضیه حملیه باعتبار موضوع آن تقسیماتی دارد قسمتی جمله از تقسیمات آنست که قضیه بر سه قسم می شود ذهنیه و خارجیه و قضیه

ص: ۱۷۷

و من مطاوی ما ذکرنا هاهنا و فی المقدمات ظهر حال سائر الاقوال و ما ذکر لها من الاستدلال و لا یسمع المجال لتفصیلها و من اراد الاطلاع علیها فعليه بالمطولات

* شرح:

ذهنیه آنست که موضوع آن در ذهن باشد و در خارج نباشد مثل اجتماع نقیضین محال است یا شریک الباری ممتنع و امثال این قضایا که موضوع آنها در ذهن است و اما قضیه خارجیّه آن قضیه ای است که موضوع او در خارج باشد و لو در گذشته یا آینده مثل اکرم کل عالم بنا بر اینکه قضیه خارجیّه باشد.

سوم قضیه حقیقه است و قضیه حقیقه آنست که موضوع او مقدر باشد مثل قضیه اکرم کل عالم که برگشت باین می شود کل انسان وجد فی الخارج و کان عالما یجب اکرامه

که الآن آنچه که موجود است در خارج از موضوعات شامل می شود و بعدا هم الی یوم القیمه هر فردی که موجود باشد از عالم شامل او خواهد شد و آیه؛ لا ینال عهْدی الظالمین و همچنین آیه سرقت و زنا و سایر احکام تماما در قضایای حقیقه است و ربطی بمشتق ندارد و بحث مشتق در قضایای خارجیّه می آید که اگر عالم علم از او منقضی شد آیا باز هم صادق است بر او عالم یا نه

اما قضایای حقیقه مجرد ثبوت موضوع حکم هم بر او ثابت است و محال است که حکم تخلف کند از موضوع بله بحث دیگری هست که بعد از ثبوت موضوع آنها ما برای ثبوت حکم کافی است و لو حکم آینده باشد نظیر موضوع حدود کما آنکه در آیه سرقت و زنا گذشت یا نه باید مادامی که موجود است متصف بآن وصف هم باشد

لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت

در بحث خلافت و امامت از روایات و از قرائن ثابت می شود که یک آن ما اگر کسی متلبس بظلم و عبادت بت نمود این شخص قابلیت ندارد و لو از او گذشته باشد کمال آنکه گذشت و تأکید می کند این مطلب را در عده از روایات وارده

بقی امور الاول ان مفهوم المشتق علی ما حققه المحقق الشریف فی بعض حواشیه بسیط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ و
اتصافها

* شرح:

در امام جماعت: امامی که حد شرعی خورده باشد یا مجذوم باشد یا ابرص باشد یا ولد الزنا باشد یا اعرابی باشد پشت سر آنها
نماز نخوانید با اینکه این عیوبی که ذکر شد جزئی از جزئیات معاصی است

و از اینجا می توانیم به اولویت قطعی حکم کنیم بر کسی که متلبس بظلم بوده چندین سال و عبادت بت می نموده است اولی
است بعدم لیاقت و سزاوار منصب امامت و خلافت را ندارد چونکه این منصب، منصب بزرگی است کما تقدم

بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب

قوله: بقی امور الاول الخ باقی مانده است چند امری که متعلق بمشتق است ذکر می شود

اول آنکه مشتق بنا بر آنچه را که تحقیق نموده او را محقق شریف در بعض حواشی بسیط است و این معنای بسیط گرفته شده
است از ذاتی که متلبس است به مبدأ مشتق و اتصاف آن ذات بآن مبدأ است و این معنی را گفته است بسیط است و مرکب
نیست.

مخفی نماند الفاظ مفرده را که به تنهایی تصور کنیم معنی آن بذهن انسان بسیط است و غیر مرکب بذهن می آید و لو بنظر
ثانوی ممکن است آن معنی مرکب باشد مرکب خارجی مثل خانه و مدرسه و حمام و امثال این ها که بنظر ثانوی مرکب و
اجزاء خارجییه پیدا می کنند مثل خانه که مرکب از اطاق و دیوار و غیره است و یا مرکب عقلی باشد بنظر ثانوی نظیر انواع که
این ها و لو در تصور اولیه معنی بسیط و غیره مرکب بذهن می آید ولی بنظر ثانوی انواع مرکب هستند ترکیب عقلی بجنس و
فصل مثل انسان که معنی اولی او که بذهن می آید بسیط است و بنظر ثانوی و تحلیل عقلی مرکب است انسان از حیوان و
ناطق.

ص: ۱۷۹

به غیر مرکب و قد افاد فی وجه ذلك ان مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً و الا لكان العرض العام داخلاً فی الفصل.

* شرح:

و کلام ما در اینست که در مشتق مثل ناطق آیا بنظر ثانوی ذاتی است که متلبس باشد به مبدأ یعنی ذاتی که متلبس بنطق باشد که بتحلیل عقلی سه چیز در ذهن می آید

ذات و مبدأ که نطق باشد و نسبت بین ذات و مبدأ نسبت ناقصه یا یک چیز در ذهن می آید که بسیط باشد و لو معانی دیگر برای مرکب و بسیط ذکر نموده اند که رجوع بمطولات باید بشود

معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق

و دلیل آورده محقق شریف بر اینکه معنی مشتق بسیط است گفته است که در مفهوم مشتق اگر مرکب باشد لابد یا مفهوم شیء در او گرفته شده است یا مصداق شیء اگر مفهوم شیء گرفته شده باشد مثل اینکه در ناطق بگوئیم معنی ناطق شیء ثبت له النطق است که اگر مفهوم شیئی را بگیریم در ناطق لازم می آید عرض عام جزء ذاتی بشود و این محال است چونکه شیء مفهوم آن عام است و تمام ممکنات و ممتنعات بلکه ذات اقدس الهی را شامل می شود که در روایات داریم خدای تعالی که او شیء لا مثل الاشیاء است

و حاصل آنکه ناطق در علم منطق ثابت شده است که فصل و ذاتی انسان است در تعریف انسان که می گوئیم الانسان حیوان ناطق و مفهوم شیئی اگر جزء معنی ناطق بشود لازم می آید عرض عام جزء ذاتی بشود همین طوری که گذشت و در علم میزان و منطق ثابت شده است کلیات خمس که سه عدد آنها نوع و جنس و فصل باشد ذاتیات شیء هستند و عرض عام مثل ماشی و عرض خاص مثل ضحک خارج از ذاتیات شیء هستند و ممکن نیست که عرض داخل در ذات بشود یا ذات داخل در عرض بشود.

ص: ۱۸۰

و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت ماده الامكان الخاص ضروره فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيء لنفسه ضرورى.

* شرح:

قوله: و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء الخ و اگر مصداق شیئی را گرفتیم در ناطق منقلب می شود قضیه ممکنه خاصه بضروری یعنی ضحك که برای انسان ممکن خاصه بود یعنی ممکن بود باشد و ممکن بود نباشد برای انسان ضروری و حتمی می شود که در مثال الانسان ضاحك می گوئیم الانسان انسان ثبت له الضحك که این ضروری است نمی شود لفظ انسان را از انسان سلب نمود

پس ثبوت شیء لنفسه ضروری است برای اینکه آن شیء که در خارج ضحك برای او ثابت است فقط انسان است نه بقر و نه ابل و نه غنم و غیره از حیوانات پس نه مفهوم شیئی را می توان گرفت در ناطق چون لازم می آید داخل شود عرض در ذات و نه مصداق شیئی را می توان گرفت چون لازم می آید ضروری شدن ممکنه خاصه

این ملخص آنچه است که محقق شریف گفته بود

و صاحب فصول در کتابش ذکر نموده این مطلب را بعد صاحب فصول اشکال نموده بمحقق شریف که ما شق اول را اختیار می کنیم یعنی مفهوم شیئی را جزء مشتق می گیریم و اشکالی که شما فرمودید لازم می آید که عرض داخل در ذات بشود ما دفع می کنیم به اینکه ناطق را منطقیین فصل قرار داده اند و او را مجرد برهنه از ذات نموده اند چونکه در لغت معنی ناطق ذات ثبت له النطق می باشد و منطقیین ذات او را مجرد نموده اند و مجاز شده است پس ناطق ذات نیست که لازم بیاید داخل شدن عرض در ذات

ولی صاحب کفایه ردی بر صاحب فصول نموده و فرموده است که ما قطع

ص: ۱۸۱

هذا ملخص ما افاده الشريف على ما لخصه بعض الاعاظم و قد اورد عليه في الفصول بانه يمكن ان يختار الشق الاول و يدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات و ذلك لا يوجب وضعه لغه كذلك و فيه انه من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه اصلا بل بماله من المعنى كما لا يخفى.

و التحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل و اظهر خواصه و انما يكون فصلا مشهوريا منطقيا يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم كما حقق في محله و لذا ربما يجعل لازمان مكانه

* شرح:

داريم که منطقيين معنى ناطق را کم و زياد نموده اند يعنى همان معنى لغوى او را در معنى فصل منطقى استعمال مى کنند و هيچ کم و زياد نموده اند كما لا يخفى.

در آنکه ناطق فصل حقيقى نيست در منطق

قوله: و التحقيق ان يقال الخ جواب دوم صاحب كفايه اينست که فرموده است ناطق فصل حقيقى انسان نيست چونکه فصل حقيقى آنست که اگر برود ذات هم برود ولى ما مى بينيم که اگر اين فصل از انسان سلب شود باز انسان به حقيقت خودش باقى است چون ناطق يک معنى او نطق است يعنى كيف مسموع است که اگر کسى يک عمر نطق نکرد باز انسان است و يا معنى ديگر ناطق که ادراک کلیات است يعنى كيف نفسانى که در اينجا هم مى بينيم که اگر کسى يک عمر ادراک نمود مثل اشخاص ديوانه باز هم انسان است پس هر دو اين معنى از عوارض انسان است نه ذاتى انسان و اين ناطق جزء ذات نيست که اگر برود ذات هم برود بلکه اين ناطق لازمه آن فصل حقيقى است و اظهر خواص آن ذات است.

و همانا در پيش منطقيين اين ناطق مشهور است بفصل مجازى

اذا كان متساويي النسبه اليه كالحساس و المتحرك بالاراده في الحيوان و عليه فلا باس باخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق فانه و ان كان عرضا عاما لا فصلا مقوما للانسان الا انه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من اظهر خواصه.

* شرح:

را جای حقیقی گذارده اند چونکه فصل حقیقی را نمی توان دانست که چیست بلکه حقیقت خارجی هر شیء را نمی توان دانست چون هر شیء که در خارج است عکس او در ذهن می آید و ما درک عکس او را می کنیم نه ذات خارجی او را و اسماء وضع شده اند برای ماهیات اشیاء و ماهیت امر اعتباری و صور ذهنیه اشیاء می باشند نه خود آنها و محال است حقیقت وجودات خارجیه در ذهن بیایند و الا- لانقلب قضایا پس اینجا هم ما فصل حقیقی را نمی توانیم درک کنیم و بفهمیم لابدیم یک فصل مجازی جای آن حقیقی بگذاریم.

از این جهت است که قرار داده اند دو شیء که لازمه همدیگر هستند بجای حقیقت شیء در حالی که آن دو شیء متساوی النسبه باشند بسوی ذات شیء یعنی وقتی که نمی توانند ذات شیء را معرفی کنند دو عدد از صفات او را معرفی می کنند مثل حساس و متحرك بالاراده در جواب الحيوان ما هو در حالی که این حساس و متحرك بالاراده ذاتی حیوان نیستند پس مانعی ندارد که مفهوم شیئی را در مثل ناطق بگیریم چون ناطق جزء ذات نیست که رفتن ناطق سبب بشود که ذات هم برود و عرض جزء ذات نمی شود اگرچه مفهوم شیء عرض عام است نه فصل که مقوم برای انسان باشد الا اینکه این مفهوم شیئی اگر مقید شد با ناطق و متصف با ناطق شد یعنی گفتیم.

الشئ الذى ثبت له النطق هو الانسان

این از بهترین خواص انسان است یعنی بهترین معرف کننده انسان

ص: ۱۸۳

و بالجمله لا- يلزم من اخذ مفهوم الشئ في معنى المشتق إلا- دخول العرض في الخاصه التي هي من العرض لا- في الفصل الحقيقي الذي هو من الذات فتدبر جيدا.

ثم قال إنه يمكن ان يختار الوجه الثاني ايضا و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشئ و الذات مطلقا بل مقيدا بالوصف و ليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا انتهى.

* شرح:

می باشد.

قوله: و بالجمله الخ حاصل آنکه لازم نمی آید گرفتن مفهوم شئی و معنای شئی را در مشتق الا دخول عرض عام در عرض خاص نظیر ماشی و ضاحک که این ها عرض خاص و عام انسانند آن خاصه ای که به اصطلاح منطقیین عرض است و نه آنست که عرض عام در فصل حقیقی داخل بشود آن فصلی که ذاتی می باشد چونکه ما گفتیم قبلا که ناطق فصل حقیقی و ذاتی نیست برای انسان بلکه عرضی است از عوارض خاصه انسان پس تدبر کن جيدا

قوله: ثم قال الخ بعد از این مطلب صاحب فصول فرموده است ممکن است ما وجه ثانی را اختیار کنیم یعنی بگوئیم مصداق شئی و ذات شئی گرفته شده است در ناطق و اینکه شما گفتید که قضیه اگر این قسم باشد لازم می آید که اصل قضیه که ممکنه خاصه بود برگردد به قضیه ضروریه کما آنکه گذشت.

جواب از این مطلب آنست که محمول در قضیه الانسان انسان ثبت له النطق انسان دومی تنها محمول نیست و مطلقا محمول نیست بلکه مقید بانه ثبت له النطق است و قید و مقید و صفت و موصوف هر دو محمولند و چون آنها با هم محمول می باشد این محمول بتمامه برای انسان ضروری نیست چونکه قیدی که در این جمله می باشد و او نطق یا ضحک ضروری انسان نیست و چون ضروری

ص: ۱۸۴

و يمكن ان يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا- يضر بدعوى الانقلاب فان المحمول ان كان ذات المقيد و كان القيد خارجا و ان كان

* شرح:

نیست ممکن است برای انسان ضروری بشود و ممکن است ثابت نباشد از این جهت قضیه ممکنه به قضیه ضروریه انقلاب پیدا نکرد بلکه بحال خودش که ممکنه بود باقی است.

قوله: و يمكن ان يقال الخ صاحب كفايه از صاحب فصول جواب می دهد و می فرماید ثابت نبودن قید و ضروری نبودن او برای موضوع ضرر به انقلاب ندارد بلکه قضیه ممکنه منقلب می شود بضروریه اگر ما ذات شیء و مصداق شیء را در مفهوم ناطق بگیریم بجهت آنکه محمول الانسان انسان ثبت له الضحك اگر محمول ذات انسان و ذات مقید باشد و قید که ضحك باشد خارج از محمول باشد اگرچه تقید داخل است بآن معنائی که معنای حرفی و معنای نسبی هست بجهت آنکه هر چیزی که شرط برای شیء دیگری شد مثلا- مثل قبله یا طهارت که این ها شرط صلاه است و امثال این ها اگرچه این ها داخل در اجزاء خارجیه نماز نیستند و مقدمات نماز می باشند و لکن تقید آنها جزء نماز و اجزاء عقلیه نماز می باشد یعنی نماز مطلقا مطلوب نیست و مامور به نیست بلکه نمازی که مقید بطهاره باشد آن مطلوب است.

بنابراین قضیه ما برگشت بآن می شود که الانسان انسان ثبت له النطق و اگرچه این نطق خارج از محمول است ولی الانسان انسان ضروری است ممکن نیست سلب شیء از نفس خودش بشود و اگر قید و مقید و صفت و موصوف هر دو محمول بشود و قید داخل در محمول باشد پس قضیه الانسان ناطق منحل می شود در واقع و در حقیقت بدو قضیه

اول از آنها اینکه الانسان انسان این قضیه مسلم ضروریه است و ممکن

التقييد داخلا- بما هو معنى حرفى فالقضية لا- محاله تكون ضروريه ضروره ضروريه ثبوت الانسان الذى يكون مقيدا بالنطق للانسان و ان كان المقيد بما هو مقيد على ان يكون القيد داخلا فقضيه الانسان ناطق تنحل فى الحقيقه الى قضيتين إحداهما قضيه الانسان انسان و هى ضروريه و الاخرى قضيه الانسان له النطق و هى ممكنه.

و ذلك لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها تكون اوصافا فعقد الحمل ينحل الى القضية كما ان عقد الوضع ينحل الى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و قضيه ممكنه عند الفارابى فتامل.

* شرح:

نست انسانيت انسان را از انسان سلب كنيم و سلب شىء از نفس خودش محال است قضيه دوم الانسان له النطق است كه اين قضيه ممكنه است يعنى ممكن است نطق بر انسان ثابت باشد و ممكن است ثابت نباشد و علت اينكه قضيه الانسان ناطق برگشت به دو قضيه مى شود.

اول اينكه اوصاف قبل از اينكه علم به آنها داشته باشيم اخبارند يعنى نمى دانيم زيد ضارب است يا كاتب است مى گوييم زيد ضارب يا كاتب كه اين محمولات و اوصافى كه حمل بر موضوع مى شود قبل از علم به آنها تماما اخبارا

بيان وصف عنوانى بر ذات موضوع بقول شيخ و فارابى

اما بعد از اينكه علم بآن اوصاف پيدا كرديم در اينجا همان خبر وصف بر آن موضوع مى شود و مى گوييم زيد الضارب جاعلى پس بعد از علم به اخبار اين اخبار اوصافى براى موضوع مى شوند گفتيم قوله فعقد الحمل يعنى الانسان ناطق منحل بدو قضيه شد كما آنكه الوضع يعنى موضوع هر قضيه اى منحل مى شود به قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و به قضيه ممكنه نزد فارابى

مثلا شيخ مى فرمايد آنچه در عالم موجود شد يا هست الآن يا مى باشد بعدا

لكنه قدس سره تنظر فيما افاده بقوله و فيه نظر لان الذات الماخوذه مقيدة بالوصف قوه او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة و الا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوه او بالفعل كاتب بالضرورة انتهى.

و لا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه مقيدا واقعا به لا يصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية ضروره صدق الايجاب بالضرورة

* شرح:

و صدق انسان برآن بشود او ناطق است اما عقد وضع نزد فارابی آنست که هرچه که ممکن باشد صدق انسانیت بر او ناطق است یا کاتب است مثلا و این قضیه در منطق مشهور است که وصف عنوانی برای ذات موضوع مطلقه عامه است یعنی در یک زمانی باید واقع بشود یا ممکنه عامه که همین قدر ممکن باشد وجود پیدا کند و لو واقع هم نشود کافی است

رد صاحب فصول که تمام قضایا را بضروریه برگردانیده

قوله: لكن قدس سره تنظر فيما افاده بقوله و فيه نظر الخ لكن صاحب فصول اشكال نموده به قولش که می گوید و فيه نظر چونکه ذات موضوع که گرفته شده مقید بوصف قوه بنا بر قول فارابی یا فعلا بنا بر قول شیخ اگر باشد مقید به آن وصف واقعا صدق می کند ایجاب را بالضرورة یعنی موضوع که با صفت باشد واقعا مثلا زید واقعا کاتب باشد این ضروری است و برعکس هم اگر واقعا صادق نباشد وصف برای موضوع صادق است سلب ضروره مثلا نمی شود گفت زید کاتب بالضرورة است ولی می شود گفت زید الکاتب بالقوه او بالفعل کاتب بالضرورة انتهى قول صاحب فصول

قوله و لا يذهب عليك یعنی گمان نکنید که صدق ایجاب بالضرورة بشرط اینکه مقید باشد موضوع بوصف واقعا تصحیح می کند دعوی انقلاب را به ضروریه یعنی این مطلب نمی رساند که قضیه ضروریه است چونکه هر قضیه ای اگر بشرط

بشرط المحمول فی کل قضیه و لو كانت ممکنه كما لا یکاد یضربها صدق السلب كذلك بشرط عدم کونه مقیدا به واقعا لضروره السلب بهذا الشرط

و ذلك لوضوح ان المناط فی الجهات و مواد القضايا انما هو بملاحظه ان نسبه هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهه باى جهه منها و مع أیه منها من نفسها صادق لا- بملا-حظه ثبوتها له واقعا او عدم ثبوتها له كذلك و الا كانت الجهه منحصره بالضروره ضروره صیوره الايجاب او السلب بلحاظ الثبوت و عدمه واقعا ضروريا و یکون من باب الضروره بشرط المحمول.

* شرح:

محمول شد و لو ممکنه هم باشد ضروری است همین طور که اگر قضیه ای بشرط عدم محمول شد واقعا سلب او ضروری است

مخفی نماند بر آنکه مواد قضایا و واقع آنها لابد به یکی از جهاتی که ذکر می شود از جهات پانزده گانه می باشد و لفظی که دال بر ماده قضیه می باشد آن را جهت قضیه می نامند مثل ضروریه یا ممکنه و غیر این ها چونکه مناط در جهات و مواد قضایا همانا اینست که ما بدانیم نسبت این محمول باین موضوع بکدام جهت است، آیا ممکنه عامه است یا ممکنه خاصه یا ضروری یا غیره نه اینکه فرض کنیم ثبوت محمول را بر موضوع واقعا یا عدم ثبوت او را واقعا و الا اگر بنا باشد که واقع را فرض کنیم پس جهاتی که گفته شده برای موضوع و محمول که ۱۵ قسم می شود که ۸ عدد قضایا بسیطه است و ۷ عدد هم مرکب کما آنکه در منطق ذکر شده است پس این ۱۵ قسم بی فایده است فقط باید منحصر بشود بضروری چونکه اگر واقع را فرض کنیم چه موجهه چه سالبه ضروری است و می باشد از باب ضروره بشرط محمول یعنی اگر فرض کنیم ثبوت محمول را بر موضوع و قید موضوع قرار دهیم این ضروری است.

ص: ۱۸۸

و بالجمله الدعوى هو انقلاب ماده الامكان بالضروره فيما ليست مادته واقعا فى نفسه و بلا شرط غير الامكان

و قد انقدح بذلك عدم نهوض ما افاده (ره) بابطال الوجه الاول كما زعمه قدس سره فان لحوق مفهوم الشئ و الذات لمصاديقهما انما يكون ضروريا مع اطلاقهما لا مطلقا و لو مع التقيد الا بشرط تقيد المصاديق به ايضا.

* شرح:

قوله: و بالجمله حاصل آنکه دعوى اينکه قضيه ممکنه ضرورى مى شود در جائى است که ماده او واقعا ضرورى نباشد و بدون شرط باشد يعنى بشرط محمول نباشد غير از امکان يعنى ذاتا ممکنه باشد تا آنکه بتواند ضرورى بشود و در اين مواردی که قضایا برگشت بضرورى مى شود تمامش بشرط محمول بود حتى قضيه واقعيه و جواب آن گذشت

قوله: و قد انقدح الخ و بتحقيق که ظاهر شد به اين مطلب عدم نهوض آنچه که افاده داده است صاحب فصول به ابطال وجه اول چونکه صاحب فصول قدس سره گفته که در وجه اول که گفتيم اگر مفهوم شئ را گرفتيم در مشتق لازم مى آيد داخل شود عرض در ذات گفته آنجا هم ضرورى است همان طور که در مصداق ضرورى مى شود در مفهوم هم ضرورى است پس على کل حال چه مفهوم شئ را و چه مصداق شئ را بگيريم در مشتق هر دو ضرورى مى شود.

و جواب همان جوابی است که ما گفتيم چونکه اطلاق شئ و ذات برای مصاديق خودش در جائى ضرورى مى شود که مطلق باشد يعنى فقط شئ تنها باشد قيد ديگرى نداشته باشد که بگوئيم الانسان شئ نه اينکه اگر با قيد هم آمد ضرورى باشد چونکه اگر گفتيم الانسان شئ ثبت له النطق ضرورى نيست الا بشرط تقييد مصاديق يعنى بشرط محمول اگر گرفتيم آن وقت ضرورى مى شود و بتحقيق شناختی که گفتيم اگر بنا باشد بشرط محمول بگيريم موضوع را لازم مى آيد که

ص: ۱۸۹

ثم إنّه لو جعل التالى فى الشرطيه الثانيه لزوم اخذ النوع فى الفصل ضروره ان مصداق الشئ الذى له النطق هو الانسان كان اليق بالشرطيه الاولى بل كان اولى لفساده مطلقا و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى ضروره بطلان اخذ الشئ فى لازمه و خاصته فتامل جيدا.

* شرح:

همه قضيه ها ضرورى باشد و اين درست نيست.

قوله: ثم بعد صاحب كفايه مى فرمايد اگر قرار داده بود صاحب فصول تالى در شرطيه ثانى را يعنى آنجائى كه گفت اگر مفهوم شئ را در ناطق بگيريم لازم مى آيد عرض عام در ذاتى اگر گفته بود مصداق شئ را كه انسان باشد لازم مى آيد داخل شود نوع در فصل يا در عرض و اين اولى بود براى آنكه ضرورى است كه مصداق شئ كه ثابت است براى او نطق او انسان است و غير انسان نطق براى او ثابت نيست بلكه حتما بايد اين را بگيريم و اگر گرفتيم مطلقا فاسد و باطل است و لو آنكه مثل ناطق فصل حقيقى نباشد بلكه يك لازمى از لوازمات فصل حقيقى باشد

و حاصل آنكه اگر ما ناطق را سواء آنكه فصل حقيقى بگيريم يا از عوارض فصل بگيريم در اينجا اگر مشتق مركب باشد لازم مى آيد كه انسان كه نوع است داخل در جزء خودش باشد اگر ناطق فصل حقيقى باشد يا داخل در عرضى خودش باشد اگر ناطق عرضى باشد و در هر حال باطل است

و قبلا گذشت كه كليات خمس كه عبارت از ذاتى و ذاتيات بود هيچ کدام داخل در ديگرى نمى شود و محال است فتامل جيدا.

ممکن است جواب از مصنف بدهيم از اشكال اخذ نوع در فصل چه فصل حقيقى باشد چه مجازى به اينكه قبلا گذشت همچنان كه ناطق فصل حقيقى نيست

ثم إنه يمكن ان يستدل على البساطه بضروره عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب و لزومه من التركب و اخذ الشئ
مصادقا او مفهوما في مفهومه

ارشاد لا يخفى ان معنى البساطه بحسب المفهوم و حدته ادراكا و تصورا بحيث لا يتصور عند تصوره الا شئ واحد لا شيان و
ان انحل بتعمل من العقل الى شيئين كانهلحل مفهوم الحجر و الشجر الى شئ له الحجريه او الشجريه مع وضوح بساطه
مفهومهما

* شرح:

بلکه جنس و نوع هم که از ذاتیات شئی می باشند این ها هم حقیقتا ذات حقیقی نیستند و حقیقت اشیاء را گفتیم معرفت آنها
منوط بذات اقدس الهی است و انسان نوع حقیقی نیست کما آنکه قبلا گذشت بلکه عارض و خاصه نوع ممکن است باشد
کما لا يخفى کما

قوله: ثم إنه يمكن ان يستدل الخ ممكن است که ما دليل بیاوریم بر بسیط بودن مشتق به اینکه ضروری است عدم تکرار
موصوف در مثل زيد الكاتب یعنی وقتی که ما می گوییم زيد الكاتب تکراری در او نیست که بگوئیم زيد زيد ثبت له الكتابه
یا زيد شئی ثبت له الكتابه این طور نیست بلکه در تصور ما الآن یکی است فقط زيد الكاتب است و تکراری نیست و هیچ
یک از مصداق یا مفهوم شئی در مفهوم الكاتب نیامده است پس بنابراین مشتق بسیط است.

قوله: ارشاد مخفی نماند که ما که می گوییم مشتق بسیط است بحسب مفهوم از وحده ادراکی و تصویری است یعنی در تصور
ما که الآن می گوییم زيد الكاتب این یکی است و تکراری در او نیست یعنی دو شئی نیست که بگوئیم زيد زيد ثبت له
الکتابه اگرچه بتعمل عقلی دو چیز است یعنی عقلا- حساب کنیم مرکب است همان طور که اگر هرچه را بتعمل عقلی فرض
کنیم مرکب است

ص: ۱۹۱

و بالجمله لا ینثلم بالانحلال الی الاثنینیه بالتعمل العقلی وحده المعنی و بساطه المفهوم کما لا یخفی

* شرح:

حتی آنهائی که اتفاق بر او دارند که بسیط است مثل حجر و شجر که همه قبول دارند بسیط است ولی بتعمل عقلی مرکب است که شیء ثبت له الحجریه است یا شیء ثبت له الشجریه است با اینکه واضح است و همه قبول دارند که مفهوم این ها بسیط است پس ما که می گوئیم بسیط است در حال تصور ادراک می گوئیم بسیط است و تکراری نیست نه در حال تعمل عقلی

قوله: و بالجمله و حاصل آنکه این مرکب بودن مشتق بتعمل عقلی و تکرار او از جهت تصور عقلی وحده معنی و بسیط بودن مفهوم تصور ادراکی ما را از بین نمی برد یعنی اگرچه در تعمل عقلی مشتق مرکب است ولی نمی رساند که در تصور ادراکی هم مرکب باشد بلکه در تصور ادراکی ما مشتق بسیط است کما لا یخفی.

و به واسطه همین بساطه و ترکیب است که رجوع می شود باجمال و تفصیل که فرق می گذارند بین محدود و حد یعنی در مثل الانسان ما هو که محدود است و اجمال است در تعریف او و حد او می گوئیم حیوان ناطق اگرچه معنی محدود و حد متحد هستند با هم ذاتا چونکه حمل بر همدیگر می شوند می توانیم بگوئیم الانسان حیوان ناطق ولی در موقع اجمال انسان بسیط است و در موقع تفصیل مرکب است پس بتعمل عقلی اجتماع را که انسان باشد تحلیلش می کنند یعنی تقسیم می کند او را به جنس و فصل که وقتی تفصیل نمودیم او را مرکب می شود از جنس که حیوان باشد و از فصل که ناطق باشد و می گوئیم حیوان ناطق بعد از آنکه ما گفتیم همین انسان در موقع تصور و ادراک امر واحد است و یک فرد است نه مرکب پس تحلیل موجب می شود باز کردن آن مجمل را و جمع را

ص: ۱۹۲

و الى ذلك يرجع الاجمال و التفصيل الفارقان بين المحدود و الحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالعمل يحلل النوع و يفصله الى جنس و فصل بعد ما كان امرا واحدا ادراكا و شيئا فاردا تصورا فالتحليل يوجب

* شرح:

مخفی نماند بر اینکه بحث ما در مشتق که آیا بسیط است یا مرکب نظر اولیه و صوره ذهنیه ای که ابتدا از هر لفظی در ذهن می آید آن نیست بلکه اول بحث گفتیم که معنای هر لفظ مفردی که در ذهن می آید بسیط است و مرکب نیست اگرچه بعدا آن را باجزاء ذهنیه یا خارجیه تحلیل نمائیم و این معنی که صوره اولیه در ذهن می آید بسیط است و محل بحث و ایراد نیست و اگر هم باشد مرجع آن عرف است که آیا چه معنایی در ذهن می آید بسیط یا مرکب و مدرک بر اینکه بحث ما در مرکب معنای ثانوی است یعنی مشتق مرکب از ذات است یا بدون ذات دلیل بر آن آنست که اشکال کرده اند بر تعریف فکر که بانه ترتیب امور معلومه لتحصیل امر مجهول اشکال کرده اند که در تعریف ایضا ممکن است بحد ناقص یا رسم ناقص گفته شود مثلا- در تعریف انسان بگوئیم انه ضاحک یا ناطق اشکال بر او شده است که ضاحک یا ناطق هر کدام امر واحدی هستند و مرکب نیستند.

جواب داده اند که ناطق و ضاحک منحل می شود عقلا- الى ذات ثبت له النطق و ثبت له الضحک پس بنابراین و لو لفظ ضاحک و ناطق مفرد است ولی در معنی مرکب است و اقل جمع منطقی دو فرد است که شامل این ها می شود

در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است

و اشکال محقق شریف بر این مطلب است که مفهوم شیء و ذات یا مصداق آن را ممکن نیست در معنی ناطق یا ضاحک گرفته شود و همان اشکالاتی که صاحب فصول و صاحب کفایه رد بر همدیگر نموده اند و ما ذکر نمودیم پس از اینجا معلوم می شود که بحث ما در مرکب بودن در تحلیل عقلی و معنای واقعی

ص: ۱۹۳

* شرح:

مشتق است که آیا مشتق واقعا در او مفهوم شیء یا مصداق شیء گرفته شده است یا نه.

و از اینجا است که صاحب کفایه خلط بین بحثین نموده است و واقعا قائل بترکیب معنای مشتق است کما آنکه از کلمات او در می آید ولی در ظاهر قائل به بساطت می باشد و حق آنست که مشتق مرکب است از مفهوم شیء بدون مصداق شیء اما دلیلی که مرکب است از مفهوم شیء و حتما باید مفهوم شیء را در معنی مشتق بگیریم آنست که اگر مفهوم شیء در مشتق گرفته نشود حمل آن مشتق بر ذات ممکن نیست مثلا زید ضاحک یا ناطق باید بگوئیم زید شیء ثبت له النطق و اگر مفهوم شیء را از معنی مشتق گرفتیم قهرا معنای مشتق همان مبدأ مشتق و مصدر می شود و باید بگوئیم زید ضحک یا نطق و این حمل درست نیست و لو آنکه اعتبار کنیم در او معنای لا- بشرط را که بعضی از اعلام قائلند به اینکه فرق بین مشتق و مبدأ آنست که در مشتق لا بشرط گرفته شده است و معنای آن بسیط است و از این جهت که لا بشرط است حمل می شود ولی معنی بسیط که ایشان قائل است که نفس مبدأ باشد بدون اخذ شیء در او ممکن نیست حمل او و لو هزار مرتبه معنای لا بشرط در او گفته شود و اشکالی دیگر شده که اگر مفهوم شیء در مشتق گرفته شود لازم می آید که مشتق معنای حرفی داشته باشد و مشتق مبنی شود چون شباهت بحرف دارد و احتیاج به آن نسبت ناقصه دارد و در کلام زید ناطق لازم دارد که دو نسبت در عرض هم باشد.

جواب از این اشکال آنست که نسبت اصل همان نسبت محمول است به موضوع و لو نسبت های ناقصه در متعلقات موضوع یا در متعلقات محمول باشد منافاتی ندارد مثل آنکه بگوئیم زید الضارب ابوه قائم.

الثانی الفرق بین المشتق و مبدئه مفهوما انه بمفهومه لا یابی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدأ و لا یعصى عن الجری علیه لما هما
علیه من

* شرح:

اشکال دیگری که صاحب کفایه نموده است که اگر شیء را در مفهوم مشتق بگیریم لازمه دارد تکرار موضوع در قضیه مثل
زید قائم لازم دارد بگوئیم زید شیء ثبت له القیام و این تکرار است جواب آنکه اگر گفتیم الانسان کاتب یا زید کاتب مثل
آنست که بگوئیم زید ثبت له النطق یا الانسان ثبت له النطق و این تکراری در او نیست کما لا یخفی و اما آنکه مصداق شیء
در مفهوم مشتق گرفته نشده است و مفهوم شیء گرفته شده است بر اینست که مصداق شیء در خارج بلا اشکال متباین
هستند و لذا گفتیم مصداق شیء بر ممکنات و ممتنعات بلکه بر ذات اقدس الهی شامل است بلکه اگر دو فردی از یک طبعی
باشند باز هم افراد خارجی و مصداق شیء با یکدیگر متباین هستند مثل آنکه بگوئیم زید قائم و عمرو قائم و الجدار قائم و
غیر این ها که بلا اشکال افراد و مصداق شیء چون متباین هستند لازم دارد که اگر مصداق شیء را در معنی مشتق گرفتیم
لازمه دارد که وضع عام و موضوع له خاص باشد در مشتقات مثل حروف که گذشت و این خلاف اتفاق همه است که وضع
در مشتقات مثل اسماء اجناس می ماند یعنی وضع عام و موضوع له عام است کما لا یخفی.

فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد

قوله:الثانی الفرق بین المشتق و مبدئه الخ دوم اینکه فرق بین مشتق و مبدئش یعنی مصدرش چیست گفته شده که فرق بین آنها
اینست که مشتق بمفهومه و بمعنی خودش امتناع ندارد از حمل شدن بر آن ذاتی که متلبس به مبدأ است و مانعی ندارد که
مشتق را حمل کنیم بر آن ذات مثل اینکه بگوئیم زید ناطق یا قائم یا غیره چونکه این ذات که زید باشد با مشتق خارجا متحد
هستند و یکی هستند و این اتحاد یا صدوری است یا وقوعی و غیره

ص: ۱۹۵

نحو عن الاتحاد بخلاف المبدأ فانه بمعناه يابى عن ذلك بل اذا قيس و نسب اليه كان غيره لا هو هو و ملاك الحمل و الجرى
انما هو نحو من الاتحاد و الهوهويه و الى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول فى الفرق بينهما من ان

* شرح:

كما اينكه گذشت بخلاف مبدأ يعنى مصدر چونكه مبدأ مشتق مانع است از حمل شدن بلکه اگر قياس كنيم و نسبت بدهيم
آن مبدأ را بذات مى باشد غير او يعنى يكي نمى شود با ذات بلکه اين مبدأ متحد نيست با ذات خارجا پس اگر گفتيم زيد
ضرب يا نطق متحد نيست چون زيد غير ضرب است و ضرب هم غير زيد است و ملاك حمل كردن اتحاد خارجى است و
اگر متحد خارجى شد مثل مشتق حمل جايز است و اگر متحد خارجى نشد مثل مبدأ حمل جايز نيست.

قوله: و الى هذا يرجع ما ذكره اهل المعقول الخ و بهمين مطلب كه ما ذكر نموديم رجوع مى شود اهل معقول كه اهل حكمه
باشند گفته اند فرق بين مشتق و مبدئش اينست كه مشتق لا بشرط است يعنى امتناع ندارد از حمل شدن بر ذات و مبدأ بشرط
لا است يعنى امتناع دارد از حمل شدن كه اين فرق از دو جهت مى شود يا ذاتا و يا عوارضا و در اينجا مراد فرق ذاتى است نه
عوارض ولى صاحب فصول گمان كرده كه اهل معقول مى گويند فرق بين مشتق و مبدأ بلحاظ طواري و عوارض خارجيه
است با حفظ مفهوم واحد يعنى گمان كرده كه اهل معقول مى گويند مشتق و مبدأ ذاتا يكي هستند ولى از جهت عوارض
خارجيه اختلاف دارند و از اين جهت اشكال نموده صاحب فصول بر اهل معقول به اينكه گفته اين فرقى كه شما گذارده ايد
صحيح نيست چونكه اگر عوارض او را برداريم باز هم حمل جايز نيست اگرچه معتبر بدانيم در او لا بشرط را مثل زيد علم و
حركت كه حمل جايز نيست و ممكن نيست و غافل شده از اينكه مراد آنچه است كه ما ذكر كرديم يعنى گفتيم فرق آنها از
جهت

ص: ۱۹۶

المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا ای يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل و مفهوم المبدأ يكون آبيا عنه.

* شرح:

ذات است نه بعوارض كما اینکه این مطلب ظاهر می شود از کلام اهل معقول که فرق گذارده اند بین جنس و فصل و بین ماده و صوره که فرق در اینجا از جهت ذات است نه عوارض مثلا- جنس حمل بر فصل می شود و می توانیم بگوئیم الناطق حیوان یا الانسان حیوان و لكن حمل ماده بر صوره یا صوره بر ماده ممکن نیست که بگوئیم المادة صوره و یا الصوره ماده

و حاصل آنچه که از فرمایش فلاسفه و حکما در می آید آنست که جنس و فصل و ماده و صوره در خارج یک شیء واحد هستند و موجودان بوجود واحد و وجود آنها وجود اتحادی است یعنی وجود جنس در خارج عین وجود فصل است نه آنکه جنس و فصل موجود باشند بدو وجود که وجود انضمامی باشد بلکه وجود آنها وجود اتحادی است ولی از برای جنس و فصل لا- بشرط ملاحظه شده است از این جهت است که حمل جنس بر فصل جایز است و می توانیم بگوئیم الناطق حیوان یا الانسان حیوان ناطق که هر دو آنها را حمل بر انسان بکنیم بخلاف ماده و صوره که حمل هر کدام بر دیگری ممکن نیست و جایز نیست بگوئیم المادة صوره یا الصوره ماده چون بشرط لا در آنها اخذ شده است و لو آنکه ماده با جنس در خارج یک شیء هستند و صوره و فصل ایضا در خارج یک شیء هستند ولی حمل ماده بر صوره و صوره بر ماده گفتیم ممکن نیست.

و جواب از آنها كما آنکه اولاً گذشت فرق بین مشتق و مبدأ او آنست که در مشتق ذات ملاحظه شده است و اگر ذات را در مفهوم مشتق نگیریم حمل آن ممکن نیست و لو آنکه هزاران لا بشرط در او اعتبار شود كما آنکه گذشت پس فرق بین مشتق و مبدأ آنست که در مبدأ ذات معتبر نیست ولی در مشتق ذات

ص: ۱۹۷

و صاحب الفصول ره حیث توهم ان مرادهم انما هو بیان التفرقه بهذین الاعتبارین بلحاظ الطواری و العوارض الخارجیه مع حفظ مفهوم واحد اورد علیهم بعدم استقامه الفرق بذلك لاجل امتناع حمل العلم و

* شرح:

معتبر است.

و ثانیاً در مثل مشتق و مبدأ وجود عرض با معروض خودش دو وجود هستند و وجود آنها وجود اتحادی نیست بلکه وجود انضمامی است و لذا وجود خود زید با وجود زدن زید دو شیء هستند در خارج ولی بخلاف جنس و فصل که گفتیم این ها وجود اتحادی دارند.

و ثالثاً این مطلب تمام نیست در مشتقات اعتباریه مثل امکان و وجوب و ملکیت و امثال این ها که امور اعتباریه می باشند و فقط وجود خارجی آنها منشأ اعتبار آنهاست نه خود آنها و خود آنها وجود خارجی ندارند تا آنکه بگوئیم وجود آنها با منشأ اعتبارشان وجود اتحادی دارند یا انضمامی

و رابعاً این مطلب اگر درست باشد در مثل اسماء آلت و اسم زمان و مکان ممکن نیست چونکه فعلی که واقع شده است در یک زمانی یا در یک مکانی عین وجود آن زمان و مکان نیست آن فعل و مختلف هستند بلا اشکال کما لا یخفی

رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبدئ

مطلب دیگر آیا مبدأ مشتقات اسم مصدر است یا خود مصدر یا افعال او یا آنکه هر کدام اصلی برآسه هستند و هیچ کدام مبدأ برای دیگری ممکن نیست بشود و مخفی نماند ما اگر شیء را مبدأ اشیاء دیگری گرفتیم قهراً باید ماهیت مهمله از حیث هیئت و صوره و ماده گرفته شود و هیچ خصوصیتی نه در هیئت و نه در ماده گرفته شود مثلاً اگر گفتیم منشأ درب و پنجره و تخت و - صندلی و غیر این ها چوب است قهراً باید چوب لا بشرط باشد از حیث تمام هیئات و صوری که بر او وارد می شود و این معنی نه در اسم مصدر است و نه در

ص: ۱۹۸

الحركة على الذات و ان اعتبر لا بشرط و غفل عن ان المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين المادة و الصورة فراجع.

الثالث ملاك الحمل كما اشرنا اليه هو الهويه و الاتحاد من وجه

* شرح:

مصدر و فرق بين مصدر و اسم مصدر كما آنكه گذشت آنست كه مصدر نفس حدث است با نسبت ناقصه مثل ضرب يعنى زدن كسى و اسم مصدر نفس حدث است بدون نسبت مثل غسل و غسل چونكه هر كدام از اين ها باشد بايد هيئت و صوره او لا بشرط باشد و همچنين ماده او از حيث ماهيت مهمله مثل اسماء اجناس و از اين جهت است كه احتياج در اطلاق بمقدمات حكمه هستيم و حال آنكه اگر هر كدام از اين ها اصل براى باقى مشتقات باشد بايد هيئت و ماده لا بشرط باشند و حال آنكه اين چنين نيست بلكه مصدر و اسم مصدر به هيئت و معنى خودش هر كدام با يكديگر فرق دارند و هر كدام از اين معانى ممكن نيست در ساير مشتقات ملاحظه شود و آنچه كه ممكن است بگوئيم ضاد و راء و باء مبدأ تمام مشتقاتى است كه از ماده ضرب پيدا مى شود و اين حروف ثلاثه در تمام صيغ آنها معتبر است و لو معنى و هيئت و لفظ مختلف باشند و البته اين وضع وضع نوعى مى شود براى ماده مشتقات كما آنكه هيئت فاعل و فعل و يفعل اين هيئت هم وضع نوعى دارد براى تمام مواد و لو آنكه ماده ها مختلف باشند مثل ضارب و قائم و آكل و غيره پس حروف ثلاثه كه ضاد و راء و باء باشد اين ماده نه مصدر هستند و نه اسم مصدر و نه افعال ديگر بلكه مواد تمام مشتقات ديگر مى باشند كما لا يخفى

ملاك حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است

قوله:الثالث الخ سوم اينكه ملاك حمل كما اينكه اشاره نموديم قبلا بسوى او اينست كه موضوع همان محمول باشد و محمول هم همان موضوع باشد در خارج مثل الانسان حيوان ناطق و بين اين موضوع و محمول از جهت خارجى

ص: ۱۹۹

و المغایره من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات و لا- يعتبر معه ملا-حظه التركيب بين المتغایرين و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحدا بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغایره بالجزئیه و الكلیه و من الواضح ان ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع و المحمول

مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات و سایر القضايا فى طرف

* شرح:

باید اتحاد باشد از انواع اتحادات صدوری یا حلولی یا انتزاعی یا غیره و از جهت مفهومی تغایر كما اینکه این مطلب هست در بین مشتقات که حمل می شوند بر ذوات مثل زید قائم که مفهوما معنای زید غیر قائم است و معنی قائم هم غیر زید است و تغایر دارند ولی در خارج زید با قائم متحد شده اند و یکی شده اند در اینجا مصنف جواب صاحب فصول را داده است که او گفته ما اولاً- در هر حملی موضوع و محمول را جمع می کنیم و مرکب می کنیم آنها را و اعتبار می کنیم مجموع این موضوع و محمول را شیء واحد و بعد از او حمل می کنیم مصنف جواب می دهد که این ملاحظه کردن ترکیب بین متغایرین و اینکه معتبر بدانیم مجموع آنها را یعنی موضوع و محمول که متغایر هستند اول جمع کنیم آنها را و یک جمله حساب کنیم صحیح نیست بلکه این ملاحظه ترکیب جمعی مخل است چونکه لازم می آید مغایره پیدا کند مغایره جزء و کل که جزء حمل بر کل نمی شود و صحیح نیست بگوئیم زید ید و بالعکس و از واضحات است که آنکه ملاك حمل ملاحظه کردن اتحاد است بین موضوع و محمول از اقسام اتحاداتی که ذکر شد

قوله مع وضوح عدم لحاظ ذلك با اینکه واضح است که این ملاحظه ترکیب جمعی صحیح نیست در تحدیدات که متشکل از حد تام و حد ناقص است و سایر قضایا که حمل شایع صناعی باشد این ترکیب جمعی صحیح نیست نه در طرف موضوع آنها و نه در طرف محمول آنها بلکه فقط ما ملاحظه نفس معنای

ص: ۲۰۰

الموضوعات بل لا يلحظ في طرفها الا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها الا بملاحظه ما هما عليه من نحو الاتحاد مع ما هما عليه من المغايره و لو بنحو من الاعتبار.

فانقذح بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام و في كلامه

* شرح:

لغوى موضوع و محمول را مى كنيم و حمل مى كنيم و اين حمل موضوع و محمول نمى باشد الا- به ملاحظه اينكه از جهتي اين موضوع و محمول اتحاد دارند و از جهتي تغاير دارند و مغايره آنها اعتبارى باشد يعنى در مفهوم اعتبارا تغاير داشته باشد محمول با موضوع مثل الانسان حيوان ناطق كه معنى حيوان ناطق اعتبارا با انسان تغاير دارند و لو در ماهيت شىء واحد هستند

پس بنا بر اين بايد در هر حملى هم اتحاد باشد و هم تغاير چونكه اگر فقط اتحاد باشد و هيچ تغايري نداشته باشد او حمل شىء بر نفسه است مثل الانسان انسان كه فائده در آن نيست مگر بتغاير مفهومي و اگر فقط تغاير داشته باشد از جميع جهات و هيچ اتحادى نداشته باشد او سلب حمل است چونكه موضوع و محمول با هم تضاد و مباني هستند مثل الانسان ليس بحجر كه از هر جهتي تغاير دارند پس بايد هم اتحاد باشد و هم تغاير و اين اتحاد و تغاير كه ما گفتيم در قضايای موجهه است و اما قضايای سالبه در آنها اتحاد شرط نيست بلكه اتحاد در آنها مغل است

و باين مطلبى كه ما ذكر كرديم براى ملاك حمل ظاهر شد كه حرف صاحب فصول صحيح نيست و در كلام صاحب فصول اشكالهاى ديگرى هم هست كه اگر مطالب او را بدقت بررسى كنيم براى ما ظاهر مى شود من جمله از آنها اينكه ذكر کرده اند كه قرار داده است صاحب فصول ناطق و حساس را متحدين المعنى حقيقتا و متغايرند اعتبارا با اينكه بين ناطق و حساس بحسب معنى تغاير دارند

ص: ٢٠١

الرابع لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجري المشتق عليه

* شرح:

و یکی از این ها خاص است که ناطق باشد و حساس عام است که شامل غیر ناطق هم می شود یک جهت دیگری کما آنکه ذکر شد قرار داده است محمول را جزء و حال آنکه جزء حمل بر کل نمی شود کما آنکه گذشت یک جهت دیگر قرار داده است انسان را مرکب از بدن و نفس و حال آنکه این چنین نیست جهت دیگر قرار داده است بین جسم و بدن و بین نفس و ناطق لا بشرط و بشرط لا با آنکه جسم اعم از بدن است و همچنین نفس هم اعم از ناطق است کسی خواسته باشد رجوع کند بکتاب فصول و این مطالب از آنجا بیان شده است.

حمل صفات الهی بر ذات اقدس

قوله:الرابع لا- ريب في كفايه الخ چهارم اینکه در حمل مشتق کافی است که مبدأ با آن ذاتی که مشتق بر او حمل می شود مغايره مفهومی داشته باشند اگرچه در خارج با هم متحد باشند و عینیت داشته باشند مثل صفات ذاتی که هست برای ذات اقدس الهی که در خارج عینیت دارند یعنی ذات اقدس الهی با قدرت او با علم او یکی است در خارج و دو تا نیستند مثل علم و قدرت ما که در خارج دو چیز هستند.

ولی این صفات در مفهوم با هم مغايره دارند یعنی در معنی علم با عالم دو معنی دارند و همچنین قدرت و قادر و کذا البواقی پس صدق صفات اقدس الهی مثل صفات ذاتی مثل عالم و قادر از صفات کمال و جلال که این ها را صفات ثبوتیه هم می نامند مقابل صفات سلبيه مثل عدم شریک و عدم نظیر و غیره و لو صفات جلال که مصنف ذکر نموده از صفات سلبيه است نه صفات ثبوتیه.

و حاصل آنکه صفات ثبوتیه مثل عالم و قادر بنا بر آنچه که اهل حق قائلند عینیت خارجیه دارند در ذات اقدس الهی و مبدأ در این ها که قدرت و علم باشد

مفهوما و ان اتحدا عینا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم الی غیر ذلک من صفات الکرمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب

* شرح:

در خارج عین ذات اقدس الهی است الا- آنکه در مفهوم تعدد و دو تا هستند چونکه مفهوم قدرت با قادر دو تا هستند و همچنین علم با عالم.

از اینجا ظاهر می شود حرف صاحب فصول که گفته: چون اتفاق داریم که مبدأ با ذات خارجا باید مغایره داشته باشند و صفات اقدس الهی چون در خارج متحد هستند پس در اینجا که می گوییم مغایره دارند یا بنقل است یعنی حقیقت متشرعه هستند که از معنی لغوی خودشان نقل داده شده اند باین معنی و یا مجاز هستند یعنی همان معنی است ولی در غیر ما وضع له استعمال شده اند

و جواب او اینست که همین طور که شناختی ما گفتیم اگر مغایره مفهومی داشته باشند کافی است و اتفاق بر بیشتر از این نداریم اگر بگوئیم که اتفاق داریم که بیشتر از این نمی خواهیم کما لا یخفی و بتحقیق که شناختی ثبوت مغایره بین ذات و مبادی صفات اقدس الهی را در اینجا که گفتیم مغایره مفهومی کافی است در حمل بلکه در بعض موارد ممکن آنست که بگوئیم به مغایره مفهومی هم اصلا محتاج نیستیم مثل الوجود موجود و الضوء مضيء که مبدأ در وجود و موجود و همچنین ضوء و مضيء مبدأ یکی است و تغایر مفهومی هم ندارند کما لا یخفی.

مخفی نماند که صاحب کفایه خلط کرده است بین صفات ذاتی اقدس الهی و صفات فعل و البته صفات ذات عین مبدأ هستند در خارج در ذات اقدس الهی مثل عالم و قادر و حیوه و سمیع و بصیر که مراد از سمیع و بصیر علم خاص است بمسموعات و مبصرات کما اینکه ما ذکر کرده ایم این ها را در کتاب زبده

ص: ۲۰۳

إليه أهل الحق من عينيه صفاته يكون على الحقيقة فإن المبدأ فيها و إن كان عين ذاته تعالى خارجا إلا أنه غير ذاته تعالى مفهوما.

و منه قد انقذ ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز في الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من عينيه لعدم المغايرة المعتره بالاتفاق و ذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوما و لا اتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى.

و قد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات و مبادئ الصفات.

الخامس أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت

* شرح:

العلوم در صفات ثبوتیه الهی و اما صفات فعلیه که مبدأ با ذات اقدس الهی مغایره دارد خارجا مثل خالق و رازق و متکلم و مرید و رحیم و کریم و آنچه که نظیر آنهاست که مبدأ در این افعال با ذات اقدس الهی دو چیز هستند مثلا خلق که مبدأ خالق است و رزق که مبدأ رازق است و غیر این ها با ذات اقدس الهی مغایره دارند و دو چیز هستند که لا یشفی و صاحب کفایه صفات رحیم و کریم را از صفات ذات گرفته است و حال آنکه این ها از صفات فعل هستند.

تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقیقت

قوله:الخامس الخ پنجم اینکه اختلاف واقع شده است در بین علماء در آنکه آیا لازم است حمل مشتق بر ذات که ذات متلبس به مبدأ باشد یا نه حقیقه بعد از آنکه اتفاق دارند که تغایر باید بین ذات و مبدأ مشتق باشد آنها که قائلند به اینکه متلبس به مبدأ معتبر نیست دلیل آورده اند به اینکه صادق است ضارب و مولم بر ذات با اینکه ضرب و الم بر مضروب واقع شده است قبلا مثلا زید ضارب عمرو با اینکه مضروب عمرو است و مضروب متلبس به مبدأ است یا زید مولم عمرو که الم متلبس است بعمر و که مفعول است در این موارد اسم فاعل متلبس به مبدأ نیست پس تلبس ذات به مبدأ معتبر نیست.

ص: ۲۰۴

بین المبدأ و ما یجری علیہ المشتق فی اعتبار قیام المبدأ به فی صدقه علی نحو الحقیقه.

و قد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المولم مع قیام الضرب و الالم بالمضروب و المولم بالفتح.

و التحقیق انه لا- ینبغی ان یرتاب من كان من اولی الالباب فی انه یعتبر فی صدق المشتق علی الذات و جریه علیها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص علی اختلاف انحائه الناشئه من اختلاف المواد تاره و اختلاف الهيئات اخرى من القيام صدورا او حلولا او وقوعا علیه او فیه او انتزاعه عنه مفهوما مع اتحادہ معه خارجا کما فی صفاته تعالی علی ما اشرنا الیه آنفا او مع

* شرح:

جواب اجمالی آنکه منافاه ندارند که هم اسم فاعل متلبس به مبدأ باشد و هم اسم مفعول اسم فاعل متلبس است از جهت صدوری؟؟؟ و اسم مفعول از جهت وقوعی و تحقیق اینست که سزاوار نیست شک بکند کسی که صاحب عقل است در موقعی که صادق است مشتق بر ذات و حمل بکنیم مشتق را بر آن ذات باید آن ذات متلبس به مبدأ باشد بنحو خاص از اقسام از اختلاف مواد مشتقات که بعض اوقات ملکه است و بعض اوقات حرفه یا فن و یا اختلاف هیئات از جهت قیام صدوری مثل زید ضارب یا حلولی مثل مات زید یا وقوع علیه مثل زید مضروب یا وقوع فیه مثل اسماء زمان و مکان یا اینکه انتزاعی بگیریم آن مشتق را از آن مبدأ مفهوما یعنی مبدأ با مشتق در خارج اتحاد دارند و یک موجود هستند مثل صفات خدای تعالی که اشاره نمودیم بسوی او آنفا یا اینکه مشتق در خارج وجود خارجی ندارد الا منشأ انتزاع او یعنی آن محلی که این مشتق از آن گرفته می شود مثل اضافات و اعتبارات مثل ملکیت و زوجیت که از امور اعتباریه هستند که در خارج مصداق ندارند الا محلی که انتزاع می شود از آنها.

ص: ۲۰۵

عدم تحقق الا للمنتزع عنه كما في الاضافات و الاعتبارات التي لا تتحقق لها و لا يكون بحذائها في الخارج شيء.

و تكون من الخارج المحمول لا المحمول بالضميمه ففي صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايرا له تعالى مفهومها و قائما به عينا لكنه بنحو من القيام لا بان يكون هناك اثنييه و كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد و العينييه و كان ما بحذائه عين الذات و عدم اطلاع العرف على مثل

* شرح:

قوله: و تكون من الخارج المحمول الخ يعني مثل اين اضافات و اعتبارات را خارج محمول می نامند اصطلاحا و اگر در خارج مصداق داشته باشند محمول به ضميمه می نامند.

و حاصل آنکه اين مشتقات يا وجود خارجي دارند يا ندارند آنکه وجود خارجي ندارد خارج محمول می نامند مثل زوجيت و ملکيت و آنچه که در خارج وجود خارجي دارند محمول بالضميمه می نامند مثل ضارب و آكل و غيره پس در صفاتي که جاري است بر خدای تعالى که می باشد مبدأ در آنها مغاير با ذات اقدس الهی از جهت مفهوم مثل مفهوم عالم و قادر دو چیز است ولی خارجا و در مصداق همان ذات است و قائم است اين مشتق بآن مبدأ عينا و خارجا لکن به نحوی از قیام عينيت دارد نه اینکه بنحو قیام صدورى يا حلولى يا غيره باشد و دو تا باشد ذات با مبدأ.

بلکه اين صفات تعالى بنحو اتحاد و عينيت است با ذات و در خارج همان ذات هستند و اشکال بر اینکه عرف اطلاعى ندارد از اين مصداقها اين ضرر نمی زند بصدق اين مفاهيم بر ذات تعالى بر نحو حقيقه زمانى که مفهومی که صادق باشد بر خدای تعالى حقيقه و لو به تامل و تعمل از عقل باشد و لیکن عرف مرجع است برای تعيين مفاهيم و معانى لغويه و در هر معنائى اگر شك کردیم رجوع

ص: ۲۰۶

هذا التلبس من الامور الخفيه لا- يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقه اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو به تامل و تعمل من العقل و العرف انما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.

و بالجمله يكون مثل العالم و العادل و غيرهما من الصفات الجاريه عليه تعالى و على غيره جاريه عليها بمفهوم واحد و معنى فارد و ان اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد و كيفيه التلبس بالمبدا حيث إنه بنحو العينه فيه تعالى و بنحو الحلول او الصدور في غيره فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجاريه عليه تعالى عما هي عليها من المعنى كما لا يخفى.

كيف و لو كانت بغير معانيها العامه جاريه عليه تعالى كانت صرف

* شرح:

به آنها می نمایم که اینک گذشت در تبادر و صحت سلب و غیره و اما تطبیق معنی و مفهوم لفظ را بر مصادیق معنی و بر مفهوم آن عقلی است و ربط بعرف ندارد

صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الابی معنی است

قوله: و بالجمله و حاصل می باشد مثل عالم و عادل و غیره از صفاتی که جاری است بر خدای تعالی و بر غیر خدای تعالی بمفهوم واحد و معنی فارد یعنی یک معنی لغوی است که بر هر دو استعمال می شود بر ذات اقدس الهی و غیره اگرچه اختلاف پیدا می کنند در جاری شدن بر ذوات اگر نسبت به خدای تعالی گرفتیم متحد است ذات با مبدأ و عینیت دارد و اگر نسبت بغير به خدای تعالی گرفتیم یا حلولی می شود یا صدورى یا غیره پس وجهی ندارد که صحیح باشد حرف صاحب فصول اینکه گفته صفات خدای تعالی یا بنقل است یا مجازند بلکه مفاهیم آنها یکی است ولى نسبت به خدای تعالی عینیت دارد و نسبت بغير او تعدد دارد قوله: كيف و لو كانت بغير معانيها الخ گفتیم که ما این معانی را از عرف می گیریم و مصداق آنها بدست عقل

ص: ۲۰۷

لقلقه اللسان و الفاظ بلا معنى فان غير تلك المفاهيم العامه الجاريه على غيره تعالى غير مفهوم و لا معلوم الا بما يقابلها.

ففى مثل ما اذا قلنا إنه تعالى عالم اما ان معنى انه من ينكشف لديه الشئء فهو ذاك المعنى العام او انه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى

* شرح:

ماست نه عرف اگر غير اين معانى عامه را گرفتيم يعنى غير عالم و عادل و غيره از صفاتى كه جاريست بر خدای تعالى اگر غير اين ها را بخواهيم بگيريم صرف لقلقه لسان است و الفاظ بدون معانيست چونكه غير اين مفاهيم عامه كه جاريست بر خدای تعالى غير مفهوم و بدون معنى است چونكه بايد مقابل اين معانى را بگيريم يعنى مقابل قادر كه عاجز است و مقابل عالم كه جاهل است بگيريم نعوذ بالله و هر معنى را مقابل او را بگيريم كه اين صحيح نيست.

مثلا در مثل الله عالم يا بايد همان معنى عام او را بگيريم يعنى كسى كه مكتشف است نزد او شىء پس اين همان معنى عالم است كه بر غير خدای تعالى هم شامل مى شود و اينكه مصداقى كه مقابل عالم است بگيريم يعنى بگوئيم الله جاهل نعوذ بالله كه اين صحيح نيست چونكه خدای تعالى پاك و منزّه است از اين معانى و يا اينكه هيچ معنى را در نظر نگيريم كه اين صرف لقلقه لسان است و الفاظى است كه هيچ معنى از او اراده نشده است پس سه نحو مى توانيم بگوئيم يا همان معنى عام كه همه مردم استعمال مى كنند و يا ضد آن معنى را و يا هيچ معنى را نگيريم كه هر دو معنى يعنى ضد معنى عام و يا هيچ معنى صرف لقلقه لسان است لابديم همان معنى عام را بگيريم كما لا يخفى

مخفى نماند كه قبلا گذشت كه اختلاف ذات و مبدأ مشتق لازم نيست در مثل الوجود موجود و الضوء مضىء و اطلاق مشتق بر اين موارد اولى است از اطلاق او بر غيرش بجهت آنكه موجود بالذات اولى است از موجود بالعرض

ص: ۲۰۸

عن ذلك علوا كبيرا.

و اما ان لا نعني شيئا فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقه و كونها بلا معنى كما لا يخفى.

و العجب انه جعل ذلك عله لعدم صدقها في حق غيره و هو كما ترى و

* شرح:

چون هر شیئی موجود است بوجود و نفس وجود وجودش بالذات می باشد نه بغیر و از همین قسم است صفات ذاتیه ای که جاری می شود بر ذات اقدس الهی چون ما بالعرض باید منتهی بشود الی ما بذات

و از این جهت است که گفته ایم حجیت هر شیئی بقطع است و حجیت قطع ذاتیست و در این موارد که علماء بیان نموده اند که مبدأ با ذات باید مختلف باشند شاید مراد این باشد که ذات واجد این صفت باشد مقابل آنکه ذات واجد نباشد بعضی موارد شیئی واجد است صفتی را که مغایر است با آن شیء وجودا و مفهوما کما در غالب مشتقات

و بعضی موارد واجد است آن صفت را خارجا و عینا مثل واجدیت ذات اقدس الهی صفات ذاتیه خود را که مغایرت مفهومی دارد فقط بدون وجودی قسم سوم شیئی واجد است آن صفت را که متحد است با او مفهوما و مصداقا کما در مثال الوجود موجود و در این موارد واجدیت شیء لنفسه اولی و اتم است از واجدیت شیء لغیره چونکه وجدان شیء لنفسه ضروری است

و ممکن است از این جهت باشد بعضی روایات وارد شده است ان الله تبارک و تعالی «علم کله و قدرت کله و حیوه کله» و مراد صاحب فصول شاید همین باشد کما لا يخفى.

قوله: والعجب انه جعل ذلك عله الخ و عجب اینجاست که صاحب فصول گفته باید معنی عام را بگیریم علت

ص: ۲۰۹

بالتامل فیما ذکرنا ظهر الخلل فیما استدل من الجانبین و المحاکمه بین الطرفين فتامل:

السادس الظاهر انه لا يعتبر فی صدق المشتق و جریه علی الذات حقیقه التلبس بالمبدأ حقیقه و بلا واسطه فی العروض كما فی الماء جاری بل

* شرح:

قرار داده است بر اینکه این معانی بر خدای تعالی صادق نیست چونکه معنای مشتق و ذاتی که حمل می شود مشتق بر او تعدد مفهومی و مصداقی دارند و این مطلب را همین طور که می بینی اگر تامل و دقت کنی ظاهر می شود خلل در کلام او چونکه استدلال نموده از جانبین و حکم نموده بین طرفین به یک طرف فتامل.

قوله: السادس الظاهر انه لا يعتبر الخ ششم ظاهر اینست که معتبر نیست در صدق مشتقی که جاری می شود بر ذات حقیقتا باید حتما بلا- واسطه در عروض باشد كما اینکه در ماء جاری هست این- مطلب بلکه اگر متلبس به مبدأ باشد و لو مجازا و با واسطه هم صحیح است كما اینکه می گوئیم المیزاب جار که اسناد جریان آب را بمیزاب داده ایم که در این المیزاب جار اگرچه اسناد جار را بغیر ما هو له داده ایم و مجازا استعمال نموده ایم ولی مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه یعنی مجاز عقلی است نه مجاز لغوی.

چونکه در مجاز عقلی الفاظ در معانی خودشان استعمال می شوند حقیقتا ولی نسبت را بغیر ما هو له می دهیم مثل انبت الربیع البقل که هر کدام در معنی خودشان استعمال شده اند ولی نسبت نبات را بر بیع داده ایم مجازا و تصرف در مصداق معنی کرده ایم نه خود معنی كما اینکه گذشت پس المیزاب جار مشتق در ما هو له استعمال شده و در معنی حقیقی لغوی استعمال شده اگرچه مبدأ اسناد جار را بمیزاب داده ایم به واسطه ماء که در اسناد مجازی استعمال نموده ایم

ص: ۲۱۰

يكفى التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطه كما فى الميزاب الجارى فاسناد الجريان الى الميزاب و ان كان اسنادا الى غير ما هو له و بالمجاز الا انه فى الاسناد لا فى الكلمه فالمشتق فى مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل فى معناه الحقيقى و ان كان مبدؤه مسندا الى الميزاب بالاسناد المجازى و لا منافاه بينهما اصلا كما لا يخفى.

و لكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقه و كانه من باب الخلط بين المجاز فى الاسناد و المجاز فى الكلمه و لهذا صار محل الكلام بين الاعلام و الحمد لله و هو خير ختام.

* شرح:

مقصد اول: در اوامر است و در آن چند فصل است

فصل اول در چیزهائى است كه متعلق به ماده امر است

جهت اول: معانى لفظ امر

اشاره

المقصد الاول فى الاوامر و فيه فصول الاول فيما يتعلق بماده الامر من الجهات و هى عديده الاولى انه قد ذكر

* شرح:

و اين صحيح است و منافاه ندارد كه حقيقت لغوى باشد و مجاز عقلى كما لا يخفى.

قوله: و لكن ظاهر الفصول الخ و لكن ظاهر كلام صاحب فصول بلكه صريح مطلب او اينست كه گفته در صدق مشتق بايد اسناد حقيقى باشد بلا- واسطه يعنى گفته در مجاز عقلى مشتق صادق نيست حقيقتا مثل اينكه فرقى بين مجاز عقلى و مجاز لغوى نگذارده است از اين جهت در مثال مذکور گردیده محل كلام در بين اعلام و الحمد لله و هو خير ختام.

قوله: المقصد الاول فى الاوامر و فيه فصول الخ مقصد اول در اوامر است و در او چند فصل هست الاول در چیزهائى است كه متعلق به ماده امر است از جهاتى و آنها چند جهت است جهت اول اينكه بتحقيق ذكر شده است براى لفظ ماده امر چند معنى.

۱- معنى طلب مثل امره كذا يعنى طلبه كذا

۲- شأن مثل شغله امر كذا يعنى شغله شأن كذا

للفظ الامر معان متعدده منها الطلب كما يقال امره بكذا و منها الشأن كما يقال شغله امر كذا و منها الفعل كما في قوله تعالى وَ
مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ وَ

* شرح:

۳- بمعنی فعل می آید مثل قوله تعالى وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ یعنی و ما فعل فرعون برشید.

۴- بمعنی فعل عجیب می آید مثل قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا یعنی فلما جاء فعل عجیبا.

۵- بمعنی شیء می آید مثل رایت اليوم امرا عجیبا یعنی رایت اليوم شیئا عجیبا.

۶- بمعنی حادثه می آید مثل همین رأیت امرا عجیبا یعنی حادثه عجیبا

۷- بمعنی غرض می آید مثل جاء زید لامر كذا یعنی لغرض كذا

اشتباه معانی ماده امر بمصداق آن

و مخفی نماند که گفتیم ماده امر باین هفت معنی می آید بعضی معانی این ها اشتباه مصداق است بمفهوم یعنی غرض این ها هر کدام از افراد عامشان هستند مثل جاء زید لامر كذا یعنی لغرض كذا اگر مفهوم غرض گرفتیم یعنی زید هیچ غرض دیگری ندارد غیر از این غرض و اگر مصداق غرض گرفتیم یعنی زید غرضهای متعدده ای دارد که این یک فرد از آن افراد است پس این ها مصداق هستند نه مفهوم پس در جاء زید لامر كذا امر استعمال نشده در معنی غرض بلکه لام لامر دال بر غرض است بله می باشد مدخول او مصداق غرض و از افراد آن یعنی لام لامر برای مفهوم غرضی است که یکی از مصداقهای آن غرض این امر است نه مفهوم غرض فافهم.

و همچنین حال در قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا می باشد این امرنا مصداق برای تعجب است نه اینکه استعمال شده باشد در مفهوم تعجب چون خدای تعالی افعال عجیبه زیادی دارد که اینجا یکی از آن افعال عجیب است و یکی از

منها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا و منها الشيء كما تقول رأيت اليوم امرا عجيبا و منها الحادثه و منها الغرض كما تقول جاء زيد لامر كذا

و لا يخفى ان عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ضروره ان الامر في جاء زيد لامر كذا ما استعمل في معنى الغرض بل اللام قد دل على الغرض نعم يكون مدخوله مصداقه فافهم و هكذا الحال في قوله تعالى فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا يكون مصداقا للتعجب لا مستعملا في مفهومه و كذا في الحادثه و الشأن

و بذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الامر حقيقه في

* شرح:

مصاديق آن امر عجيب است و همچنين است حال در حادثه و شأن.

قوله: و بذلك ظهر ما في دعوى الفصول الخ

و به واسطه همين مطلب ظاهر مي شود ادعائي كه نمود صاحب فصول از اينكه گفته لفظ امر حقيقه در دو معنى اولي است يعنى طلب و شأن و در ديگران مجاز است و بعيد نيست ادعاء بكنيم كه حقيقت است در طلب في الجملة يعنى نه مطلق طلب بلكه با شرائط آن و در شىء اين معنى كه گفتيم بحسب عرف و لغه است و اما بحسب اصطلاح نقل شده از علماء اتفاق و اجماع بر اينكه آن امر حقيقت است در قول مخصوص و مجاز است در غير او.

مخفى نماند بنا بر اينكه ماده امر حقيقت باشد در قول مخصوص و بنا بر آنچه كه ذكر شد ممكن نيست اشتقاق از او يعنى ماضى و مضارع و اسم فاعل و امر و غيره در اين حال چونكه اگر ماده امر حقيقت باشد در قول مخصوص برگشت باين مى كند كه آن قول مخصوص مثل جمله است كه از اين ها اشتقاق ممكن نيست چون معنای حدثی ندارند و اشتقاقات در معنای حدثی است و در

ص: ۲۱۳

المعنيين الاولين و لا يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجملة و الشئ هذا بحسب العرف و اللغة اما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على انه حقيقه فى القول المخصوص و مجاز فى غيره و لا يخفى انه عليه لا يمكن منه الاشتقاق فان معناه حينئذ لا يكون معنا حديثا مع ان الاشتقاقات منه ظاهرا تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر

و يمكن ان يكون مراد هم به هو الطلب بالقول لا نفسه تعبيرا عنه

* شرح:

افعالى است که صادر می شود از فاعل و معنای جامد مثل معنای حجر و شجر و امثال این ها اشتقاق از این ها ممکن نیست با اینکه اشتقاقاتی که داریم از ماده امر بهمان معنای مصطلح است بین علماء نه معنای دیگر که بگوئیم از اول معنی اشتقاقی نداشته است و نقل داده ایم به معنای اشتقاقی

قوله: و يمكن ان يكون الخ و ممكن است مراد علماء این باشد که ماده امر حقیقت در قول مخصوص نیست بلکه حقیقت در طلب است بقول مخصوص نظیر آنکه بگوئیم ضرب زید عمروا بالخشب معنای ضرب نه خشب باشد بلکه به واسطه خشب همان معنای ضرب پیدا می شود و این تعبیر در قول مخصوص مسامحه است بله قول مخصوص که صیغه امر باشد یعنی مثل صل و زک و صم و امثال این ها اگر شخصی عالی به آنها طلب کند از مصادیق امر است یعنی امر مولا بانواع و اقسامی ممکن است بشود یکی از آنها به ماده خود امر یکی دیگر بهمین صیغه هائی که ذکر شد یکی دیگر به کتابت و اشاره و غیر این ها که تمام این ها انواع طلب و مصادیق آن طلب می شوند یا آنکه دلالت این ماده امر یا بر طلب مطلق باشد اعم از وجوب و غیر یا طلب مخصوص که وجوب باشد و علی کل حال امر سهل است اگر ثابت بشود نقل

و لا مشاحه و بحثی در اصطلاح نداریم بلکه مهم ما معنای ماده امر است

ص: ۲۱۴

بما يدل عليه نعم القول المخصوص ای صیغه الامر اذا اراد العالی بها الطلب يكون من مصادیق الامر لكنه بما هو طلب مطلق او مخصص

و كيف كان فالامر سهل لو ثبت النقل و لا مشاحه فی الاصطلاح و انما المهم بیان ما هو معناه عرفا و لغه ليحمل عليه فيما اذا ورد بلا- قرينه و قد استعمل فی غير واحد من المعانی فی الكتاب و السنه و لا- حجه على انه على نحو الاشتراك اللفظی او المعنوی او الحقیقه و المجاز

و ما ذكر فی الترجيح عند تعارض هذه الاحوال لو سلم و لم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به فلا بد مع التعارض من الرجوع الى الاصل

* شرح:

عرفا و لغه تا اینکه حمل بکنیم آن لفظی که وارد شده است در آیات و روایات و قرینه ای هم بر یک طرف نداشته باشیم حمل کنیم ماده امر را بر آن معنی

و بتحقیق که استعمال شده است در زیادی از معانی در کتاب و سنه نظیر آن معانی اول بحث ذکر کردیم شأن و فعل و امثال این ها که گذشت و دلیلی و حجتی بر اینکه استعمال ماده امر در این معانی اشتراك لفظی باشد یعنی هر کدام از این معانی وضع مستقلی دارند یا اشتراك معنوی باشد یعنی يك معنایی که شامل تمام این معانی بشود یا اینکه بعضی اعلام گفته اند بعضی معانی حقیقت و بعضی دیگر مجاز است دلیل بر این ها نداریم

قوله: و ما ذكر فی الترجيح الخ و آنچه را که ذکر نموده اند در ترجیح این موارد در وقت تعارض احوال لفظ اگر ما تسلیم بشویم و قبول کنیم و معارضی نباشد بمثل خودش دلیل بر ترجیح یکی از این ها بخصوصه نداریم و بناء عقلاء بر ترجیح یکی از این ها نداریم کما اینکه اول کتاب گذشت در تعارض احوال لفظ و در وقت تعارض رجوع باصول عملیه می شود

ص: ۲۱۵

فی مقام العمل نعم لو علم ظهوره فی احد معانیه و لو احتمل انه کان للانسباق من الاطلاق فلیحمل علیه و ان لم یعلم انه حقیقه
فیه بالخصوص او فیما یعمه

كما لا یبعد ان یکون كذلك فی المعنی الاول

* شرح:

بله ممکن است اگر این ماده امر ظهور در یکی از معانی داشته باشد و لو احتمال بدهیم که این ظهور من باب انسباق بذهن
است چون بعضی موارد بعض افراد زودتر بذهن انسان می آید مثل جائی که گفته شود جثنی بماء و استعمال آب در آب
شیرین بیشتر استعمال می شود کما آنکه گذشت در این موارد حمل بر این معانی که ظهور لفظ در آن معنی دارد می نماییم و
لو آنکه ندانیم آیا حقیقت در خصوص این معنی است و باقی افراد مجاز است یا آنکه حقیقت در اعم است مثل همان مثال
آبی که گذشت ولی انسباق بعضی افراد زودتر بذهن می آید

و بعید نیست که بگوئیم در معنای اول که طلب باشد حقیقت در آن است یعنی طلب بالقول کما لا یخفی.

قوله: کما لا- یبعد ان یکون كذلك فی المعنی الخ این مطلب با اول بحث که مصنف فرمود که بعید نیست ماده امر حقیقت
باشد در طلب فی الجملة و الشّیء هر دو این منافات دارد چون قبلا اقرار نمود که ماده امر حقیقت در طلب و الشّیء می باشد
ولی اینجا فرمود حقیقت است در طلب فقط

مخفی نماند که حق آنست که ماده امر حقیقت است در طلب و شّیء آن شّیء که به معنای صفات و افعال باشد نه مطلق شّیء
کما آنکه اگر گفتی رایت انسانا یعنی رایت امرا صحیح نیست بلکه شّیء به معنای صفات و افعالی که به معنای

ص: ۲۱۶

الجهة الثانية الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر فلا يكون الطلب من السافل او المساوى امرا و لو اطلق عليه كان بنحو من العناية
كما ان الظاهر

* شرح:

اسم مصدری داشته باشند نه مصدر و فرق بین مصدر و اسم مصدر آنست که مصدر دلالت بر حدث می کند ولی حدثی که نسبت به شیئی باشد نسبت ناقصه

و اسم مصدر دلالت بر نفس خود معنای حدث می کند بدون نسبت مثل غسل و غسل و علی کل دلیل بر این مطلب آنست که امری که بمعنی طلب می آید اشتقاق از او صحیح است بهمان معنای لغوی مثل ماضی مضارع امر و نهی و غیره لذا در این موارد امر جمع بسته می شود به او امر در این معنی

ولی در معنائی که بمعنی شیء بیاید ماده امر اشتقاق از او ممکن نیست کما آنکه گذشت و جمع او هم بر امور می آید و همینها دلیل هستند بر اینکه ماده امر مشترک لفظی است در دو معنی نه آنکه مشترک معنوی باشد که بعضی از اعلام فرموده اند و گفته است جامع بین این معانی آن واقعه ای است که اهمیت داشته باشد و این معنای جامع شامل تمام معانی می شود

جواب از این مطلب گذشت که جمع آنها دو قسم است و در معنی طلبی اشتقاق ممکن است و غیر طلب که شیء باشد اشتقاق از او ممکن نیست علاوه بر این ها ممکن است آن واقعه ای که اهمیت دارد متصف شود به صفت ضد خود و بگوئیم امری است که اهمیت ندارد

و بنابراین لازمه دارد در این حال که آن معنای جامع وضع شده باشد بر دو شیئی که ضد همدیگر و نقیض همدیگر هستند و این ممکن نیست.

جهه ثانیه: اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر

قوله: الجهة الثانية الخ ظاهر اینست که کسی که امر می کند باید علو و برتری داشته باشد پس اگر شخص سافل یعنی زیر دست طلب کند از بزرگتر از خودش

ص: ۲۱۷

عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالی امرا و لو كان مستخفضا بجناحه.

و اما احتمال اعتبار احدهما فضعیف و تقبیح الطالب السافل من العالی المستعلی علیه و توبیخه بمثل انک لم تأمره انما هو علی استعلائه لا علی امره حقیقه بعد استعلائه

و انما یكون اطلاق الامر علی طلبه بحسب ما هو قضیه استعلائه و کیف

* شرح:

یا از کسی که مساوی است با او، امر نیست بلکه خواهش است اگر هم طلب شخص سافل را امر حساب کنیم عنایه و مجاز است و دیگر اینکه شخص عالی لازم نیست باعتبار استعلاء و اظهار بزرگی امر کند بلکه اگر خود را کوچک هم بشمارد و طلب کند طلب او امر است چون واقعا علو دارد.

قوله: و اما احتمال اعتبار احدهما الخ و اما احتمال اعتبار سافلی که خود را عالی حساب کند یا عالی که خود را کوچک حساب کند که بگوئیم امر است یعنی یکی از این ها باشد کافی است در طلب امر کما آنکه بعضی گفته اند این قول ضعیف است اما کسی که واقعا علو دارد و لو استعلاء نداشته باشد آن امر است کما اینکه گذشت.

و فقط اشکال بر اینست که شخص سافلی خودش را بزرگ حساب کند و از شخص عالی طلب کند آیا اینجا امر است حقیقتا یا نه و قبیح می شمارند اگر سافلی طلب کند از عالی که بر آن سافل برتری دارد و سرزنش کند عالی را که بگوید چرا امر کردی که این سرزنش بر استعلاء اوست نه بر اینکه امر کرده او را حقیقتا بعد از آنکه عالی برتری داشته بر سافل

قوله: و انما یكون اطلاق الامر علی طلبه الخ و اطلاق امر بر طلب این سافل حقیقه نیست بلکه مجاز هست یا مجاز

ص: ۲۱۸

كان ففى صحه سلب الامر عن طلب السافل و لو كان مستعليا كفايه

الجهه الثالثه لا يبعد كون لفظ الامر حقيقه فى الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه و يؤيده قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ و قوله

* شرح:

عقلی یا لغوی باعتبار اینکه اظهار بزرگی کرده است و امر نموده است و همانا طلب را جائی امر می گویند که شخص آمر استعلاء داشته باشد و کیف کان و علی کل استعمال اعم از حقیقه است پس در صحه سلب امر از طلب سافل که خود را بزرگ حساب کند می کند کافی است که امر نیست حقیقه چون صحه سلب علامه مجاز است.

جهه ثالثه: ادله حقیقت بودن ماده امر در وجوب

قوله:الجهه الثالثه الخ جهت سوم در اینست که لفظ امر آیا دال بر وجوب هست یا نه مصنف می فرماید لفظ امر حقیقت در وجوب است بدلیل اینکه امری اگر آمد و مطلق بود انسباق در وجوب دارد و تایید این مطلب را می کند قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ که معلوم می شود امر دال بر وجوب است چون حذر کردن از مخالفت برای وجوب است نه مستحب پس امر دال بر وجوب است.

و دیگر قول پیغمبر(ص) که می فرماید«لو لا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک» که مشقت مختص بوجوب است نه مستحب و دیگر قوله(ص) برای بریره که سؤال می کند«أ تأمرنی یا رسول الله قال لا بل انما انا شافع» و الی غیر ذلک از احادیث که دلالت می کند بر اینکه امر دال بر وجوب است و دیگر اینکه صحیح است احتجاج و مؤاخذه کنند عقلاء عبد را بر مخالفت امر مولایش و او را سر- زنش کنند بر مجرد مخالفت چنانکه در قوله تعالى هست «ما مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» که مؤاخذه برای وجوب است نه مستحب پس امر مطلق دال بر وجوب است نه استحباب

ص: ۲۱۹

صلى الله عليه و آله لو لا- ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك و قوله (ص) لبريره بعد قوله أ تأمرني يا رسول الله لا بل انما انا شافع الى غير ذلك و صحه الاحتجاج على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه امره و توبيخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ

و تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب انما يكون قرينه على اراده المعنى الاعم منه فى مقام تقسيمه و صحه الاستعمال فى معنى اعم من كونه على

* شرح:

چرا فرموده مصنف و يؤيده و نفرموده و يدل عليه چونکه استعمال در وجوب شده است در اين موارد بلا اشكال ولى استعمال اعم از حقيقت و مجاز است و شايد علت در وجوب اين موارد همان طوري است که ذکر کردیم ماده حذر باشد و مشقت که اين ها در مستحب نمی آيد.

و همچنين در سوم مقابله امر به شفاعت که قرينه خارجيه هستند که دال بر وجوب است نه از حاق لفظ.

قوله: و تقسيمه الى الايجاب و الاستحباب الخ گفتيم لفظ امر حقيقت در وجوب است عده ای گفته اند که لفظ امر اعم است و دليل آنها هم اينست که تقسيم می شود لفظ امر بسوی ايجاب و استحباب مثل آنکه بگوئيم الامر اما ايجابی و اما استحبابی مثل آنکه بگوئيم الكلمه اما اسم و اما فعل و اين تقسيم علامت حقيقت است که يک معنای جامعی است در هر دو قسم.

و جواب آنکه صحه استعمال در معنى اعم است از اينکه باشد بر نحو حقيقه يا مجاز يعنى استعمال اعم از حقيقت و مجاز است و تقسيم در جائی دلالت بر حقيقت می کند که از خود لفظ باشد نه از قرينه خارجيه و ما اینجا نفهميدیم که از خود لفظ باشد کما لا يخفى.

ص: ۲۲۰

نحو الحقیقه کما لا یخفی.

و اما ما افید من ان الاستعمال فیهما ثابت فلو لم یکن موضوعا للقدر المشترك بینهما لزم الاشتراک او المجاز فهو غیر مفید لما مرت الاشاره الیه فی الجہہ الاولى و فی تعارض الاحوال فراجع

و الاستدلال بان فعل المندوب طاعه و کل طاعه فهو فعل المأمور به فیہ ما لا یخفی

* شرح:

قوله: و اما ما افید الخ و اما آنچه کہ فائده داده اند از اینکه استعمال ماده امر در ایجاب و استحباب ثابت است پس اگر این ماده امر موضوع برای قدر مشترک نباشد کہ آن جامع مشترک معنوی می شود لازم می آید اشتراک لفظی کہ بر ایجاب یک وضع داشته باشد و بر استحباب هم یک وضع داشته باشد یا لازم می آید کہ در ایجاب حقیقت باشد و در استحباب مجاز و این صحیح نیست چونکہ قبلا- اشاره نمودیم بسوی او در آخر جہت اولی در ماده امر و در تعارض احوال و در امر هشتم در احوالات لفظ کہ ما دلیل عقلائی بر ترجیح یکی بر دیگری نداریم الا آنکہ ظهوری در یک طرف پیدا بشود چون مراد معلوم است ولی آیا اشتراک است یا حقیقه و مجاز این را دلیل بر او نداریم و اصول عقلائیه در جایی است کہ شک در مراد داشته باشیم پس صحیح نیست.

قوله: و الاستدلال بان فعل المندوب طاعه الخ دستہ دیگر گفته اند کہ لفظ امر حقیقت در وجوب و استحباب است بدلیل اینکه بشکل اول آورده اند و گفته اند فعل مندوب طاعه است و هر طاعتی او فعل مامور به است پس مندوب فعل مامور به است.

ما این را قبول نداریم چونکہ کبری این ها صحیح نیست چون نگفته اند هر طاعتی فعل مامور به است حقیقتا و اگر اراده کنند از مامور به معنای حقیقی اول دعوی است کہ دلیل شما چیست و اگر هم مامور به حقیقه نباشد فائده نمی دهد-

ص: ۲۲۱

* شرح:

بمدعی شما پس حرف شما صحیح نیست.

مخفی نماند که ماده امر کما آنکه در صیغه امر هم می آید هر دو دلالت بر وجوب دارد ولی نه اینکه موضوع له لغوی او باشد بلکه امری که از طرف مولا صادر می شود چه به واسطه ماده امر باشد یا صیغه امر یا غیر آنها این امر دال بر وجوب است عقلا- باین معنی که عقل حکم قطعی دارد که لازم است اطاعت مولا در اوامر و نواهی و بعد از اینکه اطاعت مولا واجب شد لازم است فرمایش او را حمل بر وجوب کنیم مادامی که قرینه برخلاف و ترخیص از طرف مولا نرسیده باشد و از اینجا است که دلالت ماده امر یا صیغه آن بر ندب و مستحب مجاز نیست کما آنکه از قول مصنف ظاهر می شد که فرمود ماده امر حقیقت در وجوب دارد.

و حاصل آنکه مدرک اوامر مولا- که حمل بر وجوب می کنیم نه برای آنست که موضوع له آنها وجوب باشد یا غیره بلکه قرینه عامه عقلیه داریم که اطاعت مولا لازم است و این موارد مصادیق اطاعت مولا می شود و امر مطلقا دال بر وجوب است و شاید همین معنی را مصنف اراده کرده که فرموده و صحه الاحتجاج الی آخره و از اینجا حل اشکال هم می شود در مثل اغتسل للجمعه و الجنابه در اینکه استعمال امر در اکثر از معنی استعمال شده است

جواب آنکه کلام مولا- را حمل بر وجوب باید نمود عقلا- و اگر در بعضی موارد مثل غسل جمعه قرینه بر ترک او داریم استعمال لفظ در اکثر از معنی نیست بلکه بتعدد دال و مدلول است و همچنین باز معلوم می شود که معنی وجوب مرکب از طلب الفعل با منع من الترتک نیست کما آنکه استحباب را گفته اند طلب فعل

الجهة الرابعة الظاهر ان الطلب الذى يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعى بل
الطلب

* شرح:

است با اذن در ترك و بلکه معنى وجوب همان اطاعت مولا است و مصاديق آن اطاعت است و اين معانى بقرائن خارجيه و از
لوازمات معنى است كما لا يخفى.

بعضى از اعلام قائلند به آنكه ماده امر دال بر وجوب است ولى باطلاق به اين معنى كه طلب وجوبى آن طلب تام است كه
نقصان و ضعفى در آن نيست بخلاف طلب استحبابى كه محدود است بحد ناقص و ضعف و مرتبه اى از طلب است و از اين
جهت طلب وجوبى محتاج به شئى نيست بخلاف طلب استحبابى كه محتاج بحد است و طلب مطلق را بايد حمل باعلا مراتب
طلب نمود كه وجوب است بخلاف استحباب كه احتياج بقيد دارد جواب آنكه اگر طلب از طرف عالى باشد قهرا برگشت به
آنچه كه ما گفتيم مى شود و اگر مجرد طلب باشد و لو از غير عالى باشد ففيه ما لا يخفى

جهه رابعه: در طلب و اراده است

اشاره

قوله: الجهة الرابعة الخ لا- يخفى بر اينكه لفظ طلب و اراده مفهوما و انشاء و مصداقا آيا متحد هستند يا مختلف نظر مصنف
آنست كه متحد هستند هر دو و لو بعضى نسبت ببعض معانى انصراف دارند كما آنكه از مطالب آينده ظاهر مى شود- گفتيم
كه لفظ امر معانى زيادى دارد يكي از آنها طلب است حال اين معنى امر طلب حقيقى است يا غيره مصنف مى فرمايد معنى
امر نيست طلب حقيقى بلكه طلب انشائى است و نسبت بحمل شايع صناعى طلب

و گفتيم حمل بر دو قسم است حمل اولى ذاتى كه موضوع و محمول مفهوما و مصداقا يكي هستند مثل الانسان حيوان ناطق
كه هر دو يكي هستند و حمل

ص: ۲۲۳

الانشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا انشائیا سواء انشأ بصیغه افعال او بماده الطلب او بماده الامر او بغيرها

و لو ابیت الا عن کونه موضوعا للطلب فلا اقل من کونه منصرفا الی

* شرح:

بر همدیگر می شوند و دیگر حمل شایع صناعی که امر آنست که موضوع و محمول مفهوما مغایره دارند ولی مصداقا و خارجا متحد هستند مثل زید قائم که در مفهوم زید غیر قائم است و قائم غیر زید ولی مصداقا متحد شده اند که می گوئیم زید قائم.

تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری

در اینجا معنی امر طلب حقیقی نیست که مراد از آن اراده حقیقی باشد بلکه طلب انشائی است که نمی باشد باین حمل طلب مطلقا بلکه طلب انشائی است که معتبر است در نزد عقلاء سواء اینکه این انشاء از صیغه افعال پیدا بشود یا از خود ماده طلب یا ماده امر یا غیره مثل اشاره و کتابت و غیره مخفی نماند موجودات یا موجود ذهنی هستند یا موجود خارجی و خارجی هم یا حقیقی است.

مثل جواهر و اعراض تسع که وجود حقیقی و واقعی دارند و یا امر اعتباری مثل احکام خمس از وجوب و حرمت و غیره و مثل زوجیت و ملکیت و غیره که منشأ ایجاد آنها امر تکوینی است مثل بعث و اشتریت و او امری که در شرع مقدس هست و منشأ آنها و آنچه که از این صیغه ها ایجاد می شود آن امر اعتباری است و وجود خارجی ندارد و نه از جواهراند و نه از اعراض تسع بلکه اموری هستند که عقلاء آنها را معتبر می دانند و از این جهت است که منشأ آنها خفیف المئونه است و به یک لفظ انشائی ایجاد می شود اگرچه ما قبلا گفتیم که آن منشأ بلفظ ایجاد نمی شود بلکه لفظ بعث یا انکحت مظهر آن معنائی است که متکلم اراده کرده است

ص: ۲۲۴

الانشائي منه عند اطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب ايضا و ذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي كما ان الامر في لفظ الاراده على عكس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند اطلاقها هو الاراده الحقيقيه

و اختلافهما في ذلك الجاء بعض اصحابنا الى الميل الى ما ذهب اليه الاشاعره من المغايره بين الطلب و الاراده خلافا لقاطبه اهل الحق و المعتزله من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق

* شرح:

قوله: و لو ابيت الا- عن كونه الخ و اگر اشكال بكنيد كه امر حقيقت در طلب است مطلقا چه حقيقي و چه انشائي جواب مي گوييم كه صحيح است كه بر هر دو حقيقت است ولي انصراف در طلب انشائي دارد در موقعي كه مطلق باشد كما اينكه اگر لفظ طلب را هم استعمال كنيم انصراف در انشائي دارد و اين انصراف در انشائي بجهت كثره استعمال در طلب انشائي است كما اينكه امر در لفظ اراده برعكس لفظ طلب است يعني انصراف در اراده حقيقيه دارد در موقعي كه اطلاق دارد.

و اين اختلاف اراده و طلب كه اراده انصراف در اراده حقيقيه دارد و طلب انصراف در طلب انشائي دارد موجب شده است كه بعض اصحاب ما ميل پيدا كنند بسوي آنچه كه رفته اند اشاعره كه مي گويند طلب و اراده مغايره دارند با همدگر مفهوم و مصداقا خلافا براي قاطبه اهل حق كه شيعيان باشند و معتزله كه قائل باین هستند كه طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوم و مصداقا

پس مانعي ندارد كه ما رها كنيم عنان كلام را بسوي بيان آنچه كه حق است اگرچه تحقيق نموديم ما قبلا در بعض فوائدمان الا اينكه اگر حواله بدهيم به اينكه برويد و پيدا كنيد خالي از محذور نيست و ديگر اينكه اگر اعاده كنيم بدون فائده و استفاده نيست پس مناسب است دارد كه ما در اینجا باز بگوئيم و متعرض اين

ص: ۲۲۵

فی المقام و ان حققناه فی بعض فوائدها الا ان الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه و الاعاده ليست بلا فائده و لا افاده كان المناسب هو التعرض هاهنا ايضا

فاعلم ان الحق كما هو عليه اهل وفاقا للمعتزله و خلافا للاشاعره هو اتحاد الطلب و الاراده بمعنى ان لفظيهما موضوعان بازاء مفهوم واحد و مابازاء احدهما فی الخارج يكون بازاء الآخر و الطلب المنشأ بلفظه

* شرح:

مطلب بشویم ايضا

در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا

قوله: فاعلم ان الحق كما هو عليه الحق الخ گفتیم که طلب انصراف دارد در طلب انشائی و اراده انصراف دارد در اراده حقیقی و این اختلاف موجب شده بود که اختلاف پیدا بشود در بین عدلیه و معتزله با اشاعره که عدلیه و معتزله می گویند اراده و طلب متحد هستند با هم ولی اشاعره می گویند طلب و اراده اختلاف دارند با هم

ولی مصنف در اینجا می فرماید حق همان است که اهل حق یعنی عدلیه و معتزله رفته اند که طلب و اراده متحد هستند با هم خلافا برای اشاعره که قائلند به اینکه اراده و طلب اختلاف دارند با هم و معنای اتحاد آنست که اراده و طلب دو لفظی هستند که وضع شده اند در مقابل یک معنی مثل انسان و بشر و آنچه که در خارج برای یکی از این ها هست برای دیگری هم هست این اتحاد مصداق است و طلب انشائی که پیدا می شود بلفظ خود طلب یا بغیر از ماده امر و صیغه امر و غیره همان اراده انشائی است که اینجا اتحاد انشائی دارند.

و بالجمله طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوما و انشاء و خارجا نه اینکه طلب انشائی که از انصراف طلب مطلق پیدا می شود کما آنکه گذشت آن طلب انشائی اگر طلب مطلق متحد باشد با اراده حقیقی که از انصراف اراده مطلق پیدا

ص: ۲۲۶

و بالجمله هما متحدان مفهوما و انشاء و خارجا لا ان الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الاراده الحقيقيه التي ينصرف اليها اطلاقها ايضا ضروره ان المغايره بينهما اظهر من الشمس و ايين من الامس فاذا عرفت المراد من حديث العينيه و الاتحاد ففى مراجعه الوجدان عند طلب شىء و الامر به حقيقه كفايه فلا يحتاج الى مزيد بيان و اقامه برهان فان الانسان لا يجد غير الاراده القائم بالنفس صفه اخرى قائمه بها يكون هو الطلب غيرها سواء ما هو مقدمه تحققها عند خطوط الشىء و الميل و هيجان الرغبه اليه و التصديق لفائده و هو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لاجلها

و بالجمله لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة و الاراده هناك صفه

* شرح:

مى شود اين ضرورى است كه طلب انشائى با اراده حقيقى مغايره بين اين ها اظهر از شمس است و ايين از امس است پس زمانى كه شناختى معنى اتحاد و عينيت طلب و اراده را رجوع به وجدان خودت بكن ببين وقتى كه طلب مى كند شىئى را و امر مى كند بآن شىء حقيقه غير طلب و اراده است يا نه بلكه متحد هستند پس كافى است همين و احتياج به مزيد بيان ندارد و اقامه برهان چونكه انسان پيدا نمى كند غير اراده كه قائم است بنفس صفت ديگرى كه او طلب باشد و غير اراده باشد بلكه هر دو يكي هستند اگرچه اراده در موقع تحقق يافتن يك مقدماتى دارد كه آنها اينست كه

اولا خطوط مى كند شىئى در نزد او يعنى تصور او را مى كند و بعد ميل پيدا مى كند بسوى آن شىء و بعد ميل او زياد مى شود و بعد تصديق مى كند آن شىء را و او جزم و قطع اوست و هرچه مقدمات آن شىء باشد فراهم مى كند و اين ها مقدمه اراده مى شوند.

قوله: و بالجمله الخ و حاصل آنكه غير صفات معروفه مثل تمنى و ترجى

اخرى قائمه بها يكون هو الطلب فلا محيص الا عن اتحاد الاراده و الطلب و ان يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى اراده فعله بالمباشره و المستتبع لامر عبيده به فيما لو اراده لا كذلك مسمى بالطلب و الاراده كما يعبر به تاره و بها اخرى كما لا يخفى

و كذا الحال فى ساير الصيغ الانشائية و الجمل خبريه فانه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمه بالنفس من الترجى و التمنى و

* شرح:

و غيره اراده در اينجا صفت ديگرى كه قائم بنفس انسان باشد و آن را طلب بناميم چيزى ديگر نيست پس چاره اى نيست جز اينكه بگوئيم طلب و اراده متحد هستند مفهوما و خارجا و انشاء و چاره اى نيست ايضا كه بگوئيم اين شوقى كه مؤكّد و تحريك مى كند عضلات را كه بجا بياورد يا بمباشره يعنى خودش بجا بياورد و يا به مستتبع يعنى امر كند برايش بجا بياورند لا كذلك يعنى به اراده تشريعيه اين شوق همان طلب است كما آنكه بعض اوقات بآن مى گویند اراده و بعض ديگرى طلب كما لا يخفى.

قوله: و كذا الحال الخ و همچنين است حال در باقى صيغه هاى انشائيه مثل صيغه امر مثل صل و زك و غير اين ها كه تماما معانى اين صيغه ها مثل معانى ماده امر كه گذشت و لفظ طلب مى باشد يعنى همين صيغه هاى انشائيه معنای مفهومی دارند و معنى انشائي دارند و مصداق خارجى و معانى صيغ انشائيه و جمل خبريه را در ذيل مطالب مصنف تحقيق در معانى آنها را بيان خواهيم نمود و همچنين جمل خبريه را

قوله: فانه لا يكون غير الصفات الخ يعنى حاصل مطالب مصنف اين شد كه ما غير از صفت اراده و طلب كه انشاء

ص: ۲۲۸

* شرح:

می شوند باین صیغ انشائی که ذکر نمودیم و همچنین ماده امر و لفظ طلب که باز انشاء می شود معانی آنها و همچنین صفات معروفه دیگر از ترجی و تمنی و علم و غیر این ها که معروف است صفت دیگری نداریم که دلالت بر آن صفت بکند این الفاظ و آن معنی را اسمش را کلام نفسی بگذاریم و این الفاظ دال بر آن کلام نفسی باشد کما آنکه گفته شده است.

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

مخفی نماند که از عبارات مصنف اول معنی طلب و اراده استفاده شد که طلب و ماده امر و صیغ انشائی مثل صل و زک و غیره تمام این ها انصراف و ظهور در معنی انشائی دارند و داعی بر این انشاء البته مختلف است بعض اوقات داعی طلب حقیقی است یا تعجیز یا تحدید و غیره است

و برای روشن شدن این مطلب مثلی بیان می کنیم مثلا اگر شخصی یک کیلو برنج خرید البته اراده جدی برای خرید دارد ولی داعی بر خرید آن و غرض از آن بعض اوقات ممکن است برای خوراک خودش باشد بعض اوقات ممکن است برای مهمان باشد بعض اوقات ممکن است به یک فقیری بدهد و غیره این ها دواعی و غرض از خریدن برنج می شود همچنین انشاءات که در شرع مقدس رسیده است تماما در معنی انشائی استعمال شده است ولی اغراض مختلف است

و بهمین معنی است انشاءاتی که در ترجی و تمنی استعمال می شود یک وقت حقیقتا غرض اصلی و داعی تمنی و ترجی است یک وقت داعی دیگری یعنی غرض دیگری از این معانی استعمال می شود کما لا یخفی

بیان اختلاف دواعی در انشاءات

مخفی نماند اختلاف اشاعره با معتزله و عدلیه که امامیه باشد اختلاف

و قد دل اللفظ عليها كما قيل ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

* شرح:

آنها کما آنکه ذکر شده است در این جهت است که آیا قرآن شریف و همچنین صحف دیگر آسمانی آیا این ها از صفات ذاتیه الهیه هستند که قدیم باشند یا از صفات فعلند که حادث باشند

فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل

و حق آنست که اول ما فرق بین صفات ذاتیه الهی را و صفات فعل را و فرق آنها را بیان کنیم تا بعدا ببینیم آیا قرآن شریف و صحف دیگر از صفات ذاتیه هستند و یا صفات فعلند که حادث باشند

اما صفات ذات آن صفاتی است که ذات اقدس الهی متصف بضد آنها و نقیض آنها در هیچ حالی نشود مثلا علم و قدرت و حیوه که این ها صفات اقدس الهی می باشند ممکن نیست سلب آنها و متصف بضد آنها و بگوئیم خدای تعالی نعوذ باللّه در وقتی عالم نبود یا قادر نبود و یا حیوه نداشت

«فان الله تبارك و تعالی و تقدس لم یزل و لا یزال عالما قادرا حیا» و محال است ذات اقدس الهی بضد آنها متصف شود کما لا یخفی

و اما صفات فعلیه آن صفتی است که بضد آنها ذات اقدس الهی متصف شود مثل خلق و رزق و غیر این ها مثل آنکه بگوئیم خدای تعالی بندگان را خلق کرده است و خلق نکرده فلان شیء را و همچنین رزق داده به فلانی و به آن شخص دیگر اولاد نداده و همچنین رزق نداده و از اینجا به خوبی معلوم می شود که تکلم از صفات فعل است نه از صفات ذات چون می توانیم بگوئیم کلم الله موسی و لم یکلم فرعون و لا شدادا

در معنای کلام نفسی و مفاصد آن

و آنچه که نقل شده از اشاعره بر اینست که اتفاق دارند بر وجود نوع آخری از کلام غیر نوع کلام لفظی که آن را کلام نفسی می نامند و اختلاف کرده اند در

خود آن کلام دسته دیگر قائلند بمغایره کلام نفسی با کلام لفظی و می گویند دلالت کلام لفظی بر کلام نفسی غیر وضعیه است بلکه دلالت او عقلیه است نظیر دلالت افعال اختیاریه بر اراده فاعل و علم فاعل و حیوه فاعل

مثلا اگر شخصی صنعتی را درست کرد آن مصنوع دلالت دارد عقلا که فاعل آن مصنوع عالم بوده است و زنده بوده است و غیره مثل طیاره و غیره و معروف بین اشاعره آنست که کلام نفسی قدیم است و فاضل قوشجی نسبت داده به بعضی اشاعره که گفته اند حتی جلد قرآن و غلاف قرآن هم ایضا قدیم است.

ولی از طرف دیگر همین اشاعره اتفاق دارند بر حدوث قرآن و اینکه قرآن قدیم نیست و این قرآن کلمات پروردگار است که کلماتی است که حادث است مثل کلمات تکوینیه خدای تعالی یعنی مخلوقات که تماما حادث هستند و این مسئله کلام نفسی چندان فائده ای در اصول دین یا فروع دین ندارد الا- آنکه چون صاحب کفایه مجمل او را بیان فرموده است ما هم اختصارا تبعیت علماء می نماییم و مختصری از ادله آنها و رد بر آنها را بیان می کنیم.

کلام مخفی نماند که تالیف می شود از حروف هجائیه که تدریجا وجود پیدا می کند این کلام چه خبر باشد و چه انشاء این کلام حادث است و قدیم نیست بالوجدان و محال است ذات اقدس الهی متصف به او بشود قدیما و خلاف در اینست که آیا سنخ دیگری و قسم دیگری از کلام داریم که غیر از این حروف و کلمات باشد و آن کلام نفسی باشند.

تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائی

کما آنکه اشاعره گفته اند و از صفات ذاتیه الهی باشد یا غیر از این کلام نفسی کلام دیگری نداریم و کلام منحصر است در لفظی و ما برای تحقیق این مسئله تشریح و تجزیه می کنیم کلام را چه کلام خبری باشد چه انشائی تا ببینیم آیا کلام

نفسی از این ها در می آید یا نه اما جمله خبریه وقتی ما تفحص کنیم در اجزاء و هیئت آن می بینیم نه چیز در جمله خبریه وجود دارد چه ثبوت شیء لشیء باشد یا سلب شیء از شیء باشد مثلا جمله زید قائم در این کلام لفظی نه چیز وجود دارد.

اول مفردات جمله و ماده آن و هیئت آنکه خود زید باشد و قائم باشد.

دوم معانی مفردات و مدلول الفاظ که معنی زید فرد خارجی است و معنی قائم هم آن شیء که ثابت است بر او قیام

سوم هیئت ترکیبیه جمله که البته زید مقدم باشد و قائم مؤخر

چهارم آن چیزی که و آن معنائی که دلالت می کند بر آن هیئت ترکیبیه یعنی نسبت قیام را بزید دادن که این معنای جمله ترکیبیه است.

پنجم تصور مخبر و متکلم ماده جمله و هیئت آن را یعنی تصور مفردات آنها ششم تصور مخبر ایضا معنی را به ماده جمله و هیئت جمله یعنی بتمامه را مجموعا.

هفتم مطابق بودن نسبت این جمله لفظیه در خارج یا مطابق نباشد در خارج

هشتم علم متکلم و مخبر به مطابقه این جمله در خارج یا علم بعدم آن در خارج یا شک او که مطابق هست یا نه.

نهم اراده متکلم و مخبر است برای ایجاد جمله در خارج که این اراده ایجاد مقدماتی دارد که به تصور فائده و مقدمات دیگر آن و اشاعره قائلند که کلام نفسی هیچ کدام از این امور نه گانه که ما از جمله بیان کردیم نیست و کلام نفسی غیر اینهاست.

و اما جمله انشائیّه آنست که اجزاء آن هفت قسم می شود از اقسامی که ذکر

کردیم و دو قسم آنها را ندارد که هفتم و هشتم باشد اما هفتم را ندارد چونکه مطابقت نسبت جمله بود در خارج یا عدم آن و جمله انشائیة امر خارجی ندارد و هشتم را ندارد بر اینست که باز متکلم علم پیدا بکند که نسبت آن جمله در خارج هست یا نه باز برگشت بآن است که جمله خبریه است که ما فی الخارج دارد و جمله انشائیة ما فی الخارج ندارد و از اینجا است که وقتی ما بررسی کردیم و تجزیه نمودیم آن کلام نفسی که اشاعره می گویند نه در جمله خبریه پیدا می شود و نه در جمله انشائیة و با این حال استدلال کرده اند اشاعره بر وجود کلام نفسی برای خدای تعالی به وجوهی

ادله کلام نفسی اشاعره و رد آنها

وجه اول آنکه هر متکلمی مرتب می کند کلام را در نفس خود و ترتیب می دهد مثلاً اول مبتدا را و ثانی خبر را و فایده آن را و آنچه را که مترتب بر کلام لفظی می شود تمام آنها را اولاً ترتیب می دهد در نفس خود و کلام لفظی خارجی کاشف از آن کلام نفسی است که در ذهن انسان و در نفس انسان می باشد و هر متکلمی بالوجدان اولاً کلام نفسی دارد باین معنی که گفتیم و بعد از آن کلماتی که در لفظ می گوید و آن کلام لفظی کاشف آن کلام نفسی هست که در ذهن هر متکلمی می باشد و بهمین معنی اشاره کرده است شاعر که گفته است.

ان الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

جواب از این وجه قبلاً گذشت که تصور کلام و احضار او و فوائد او که وجود ذهنی انسان است این عام است و هر شخص مختاری هر عملی را که بخواهد ایجاد کند چه بقول باشد یا بفعل قهراً این تصورات را دارد مثلاً شخص بنا اولاً نقشه بناء را در ذهن خودش تصور می کند و خصوصیات آن را و بعداً آن معانی که در ذهن هست در خارج پیاده می کند و این مخصوص بلفظ نیست و کلام ذهنی

دلیل دوم آنها گفته اند که خدای تعالی توصیف نموده ذات خودش را بتکلم و فرموده است کلم الله موسی تکلیما و تکلم صفتی از اوصاف خدای تعالی است و چون ذات اقدس الهی قدیم است محال است که صفت او حادث باشد و چاره ئی نداریم ما مگر اینکه بگوئیم یا خدای تعالی نعوذ بالله حادث است و اینکه محال است بلا اشکال یا بگوئیم کلام قدیم است و چونکه کلام لفظی امر حادثی است تدریجا حادث می شود جزء او و معدوم می شود جزء دیگری پس لابد ما باید ملتزم بشویم که کلام نفسی غیر این کلام لفظی است که متداول است بین مردم و قهرا کلام نفسی باید قدیم باشد همچنان که موصوف او که ذات اقدس الهی است قدیم است.

جواب از این مطلب را قبلا گفتیم که صفاتی که قدیم برای ذات اقدس الهی است آنها صفات ذاتیه هستند مثل علم و قدرت و حیوه از جهتی که این ها عین ذات هستند و متصف بضد آنها ممکن نیست خدای تعالی بشود و اما صفات فعلیه خدای تعالی آنها معتبر نیست که قدیم باشند بلکه قدیم بودن آنها محال است مثل خلق و اماته و رزق و امثال این ها پس معنی ندارد بگوئیم خدای تعالی متصف باین صفات بوده است در قدیم و صفت تکلم صفت فعل است نه صفت ذات و لذا متصف به ضدش می شود کما آنکه گفتیم کلم الله موسی و لم یکلم شداد و چه محذوری دارد که خدای تعالی ایجاد کند کلام را کما آنکه سایر بندگانش ایجاد می کنند کلام را بله قدرت بر ایجاد که قدرت از صفات ذاتیه است کما آنکه گذشت قدیم است و متحد با ذات است و نفس خود کلام حادث است کما در کلام باقی مخلوقات

سوم آنکه اطلاق تکلم بر خدای تعالی صحیح است و اینکه خدای تعالی متکلم است بلا اشکال و این هیئت اسم فاعل است که وضع شده است از برای ذاتی که مبدأ به او قیام وصفی داشته باشد کما اینکه قبلاً گفتیم و از این جهت اطلاق نمی شود و استعمال نمی شود متحرک و ساکن و نائم الا بر کسی که متلبس به حرکت است یا متلبس بسکون یا متلبس بنوم است و کسی که ایجاد بکند حرکت و سکون را یا نوم را اطلاق بر او نمی شود.

و این مطلب واضح است که کلام لفظی ممکن نیست خدای تعالی متصف به او بشود چون ذات اقدس الهی قدیم است و اتصاف او بامر حادث مثل کلام لفظی محال است پس چاره ای نداریم مگر آنکه بگوئیم کلام قدیم است و همچنان که خود ذات اقدس الهی قدیم است صفت او هم قدیم است جواب آنکه مبدأ در صیغه متکلم کلام نیست بجهتی آنکه مبدأ قائم بمتکلم نیست مثل قیام صفت به موصوف خودش مثل ضارب و قائم و غیره حتی در غیر خدای تعالی بجهت آنکه کلام کیفیتی است که عارض می شود صوت را و آن صوت هم از تموج هوا پیدا می شود و کلام قائم به هوا است نه بمتکلم و مبدأ در صیغه او تکلم است و تکلم همچنان که گذشت ایجاد کلام است چه از برای خالق و چه از برای مخلوق.

و اما اینکه هیئت اسم فاعل را گفتید وضع شده است برای قیام مبدأ بالذات مثل قیام وصف بموصوف خودش این اشتباه و غلط است بجهت آنکه در باب مشتق قبلاً گذشت که هیئت نسبت می دهد مبدأ را بذات نسبت ناقصه و قائم است مبدأ بذات نحوی از قیام و اما خصوصیات قیام مبدأ به ذات ایجاد

باشد یا حلولی یا غیر این ها این مطالب از هیئت استفاده نمی شود بلکه از ماده مشتق و موارد آن استفاده می شود و قاعده کلی در این باب نداریم ما از این جهت است که عالم و نائم اطلاق نمی شوند بر کسی که موجد علم است و موجد نوم است لکن قابض و باسط که اسم فاعل هستند و نافع اطلاق می شوند بر کسی که موجد این مبادی است.

پس بنابراین متحرک که اطلاق نمی شود بر ذات اقدس الهی بلکه اطلاق می شود بر شخصی که موجد حرکت است مستلزم نیست که اطلاق متکلم هم بر- خدای تعالی نشود و حاصل آنکه کلام نفسی که اشاعره می گویند امر خیالی است هیچ دلیلی بر او از وجدان یا برهان نداریم دلیل چهارم آنها بر کلام نفسی برای خدای تعالی که آن کلام قدیم است آیات شریفه در قرآن شریفه است مثل قوله تعالی فَاسْرِّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَ إِن تَبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ وَ غیر از این آیات و مثالهای عرفیه مثلاً می گویم من که در نفس خودم و در ذهن خودم کلامی دارم که می خواهم اظهار کنم آن را و این ها کلام نفسی است که همه داریم.

روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است

جواب از این مطلب هم گذشت که این ها تماماً کلام ذهنی است و بلکه خصوصیت بکلام هم ندارد و هر امری را و فعلی را خواسته باشیم ایجاد کنیم تصور و فائده آن لازم است کما آنکه گذشت و آیات شریفه هم هیچ ربطی بکلام نفس ندارد بلکه در مقام بیان صفات است کما لا یخفی و مناسبت دارد روایتی که از امام صادق علیه السلام روایت شده در این موضوع نقل کنیم (روی الشیخ الكلینی (ره) باسناده عن ابی بصیر قال سمعت ابا عبد الله (ع) يقول لم یزل الله

و قد انقدح مما حققناه ما فى استدلال الاشاعره على المغايره بالامر مع عدم الاراده كما فى صورتى الاختبار و الاعتذار من الخلل

فانه كما لا- اراده حقيقته فى الصورتين لا- طلب كذلك فيهما و الذى يكون فيهما انما هو الطلب الانشائى الايقاعى الذى هو مدلول الصيغه او الماده و لم يكن بينا و لا مبينا فى الاستدلال مغايرته مع الاراده الانشائيه

و بالجملة الذى يتكفله الدليل ليس الا الانفكاك بين الاراده الحقيقه و الطلب المنشأ بالصيغه الكاشف عن مغايرتهما و هو مما لا محيص عن الالتزام به كما عرفت و لكنه لا يضر بدعوى الاتحاد اصلا لمكان هذه المغايره و الانفكاك بين الطلب الحقيقى و الانشائى كما لا يخفى

* شرح:

عز و جل ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع و البصر ذاته و لا مبصر و القدره ذاته و لا مقدور فلما احدث الاشياء و كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدره على المقدور قال:قلت فلم يزل الله متحركا قال:فقال تعالى الله عن ذلك ان الحركة صفه محدثه بالفعل قال:فقلت فلم يزل الله متكلم قال:فقال ان الكلام صفه محدثه ليست بازليه كان الله عز و جل و لا متكلم)«اصول الكافى باب صفات الذات» ص ٥١

قوله:و قد انقدح مما حققناه الخ گفتيم طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوم و مصداقا حقيقتا و انشاء در هر سه مرحله متحد هستند و لكن اشاعره مخالفت نمودند و گفته اند كه طلب و اراده مغاير همدیگرنند و حال دليل اشاعره را بيان می كنیم و او اینست كه:

اشاعره گفته اند در دو صوره طلب هست ولى اراده حقيقى نیست

يكى در صوره اختبار يعنى امتحان در جائى كه امر می كنیم بشخصى كه كارى را انجام دهد ولى ما اراده حقيقى بر كار او نداریم بلكه غرض ما امتحان

ص: ٢٣٧

و صوره دوم اینکه در صوره اعتذار از خلل است یعنی برای عذر آوردن مثلاً مولائی امر می کند به انجام کاری درحالی که اراده بر آن کار ندارد و فقط غرض او بر اینکه عذر داشته باشند از عیدش که بر تأدیب او عذر داشته باشد که اشاعره می گویند در این دو صورت طلب هست ولی اراده نیست و در این موارد گفته شده است که کلام نفسی هست ولی اراده حقیقی نیست.

قوله: فانه كما لا اراده الخ جواب اینکه همان طوری که اراده نیست حقیقه در این دو مثال طلب حقیقی هم نیست همچنین در این دو مثال و فقط چیزی که هست در این دو مثال همان طلب انشائی ایقاعی است که پیدا می شود از مدلول و معنای صیغه امر یا ماده امر یا از خود لفظ طلب و در استدلال بر مغایره ظاهر نشده است و ظاهر هم نکرده اند که طلب انشائی با اراده انشائی مغایره داشته باشند.

قوله: و بالجمله الخ و حاصل آنکه آنچه که دلیل اشاعره دربر دارد اینست که انفکاک و جدائی می اندازد بین اراده حقیقه و طلب انشائی که این طلب پیدا می شود بصیغه امر که کاشف است از مغایره اراده حقیقی با طلب انشائی و ما هم ناچاریم که قبول کنیم این حرف را و قبلاً گذشت که این ها مغایره دارند با همدیگر اما این دلیل اشاعره بر مغایره طلب و اراده ضرر نمی زند به دعوای اتحاد ما که گفتیم طلب و اراده متحد هستند با هم در مفهوم و وجود حقیقی و انشائی چونکه مکان اراده حقیقی با طلب انشائی مغایره دارد و یکی نیست.

ثم إنه يمكن مما حققناه ان يقع الصلح بين الطرفين و لم يكن نزاع في البين بان يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينه مفهوما و وجودا حقيقيا و انشائيا و يكون المراد بالمغايره و الاثنيه هو اثنيه الانشائي من الطلب كما هو كثيرا ما يراد من اطلاق لفظه و الحقيقي من الاراده كما هو المراد غالبا منها حين اطلاقها فيرجع النزاع لفظيا فافهم

* شرح:

قوله: ثم إنه يمكن الخ بعد از آنچه که تحقیق نمودیم در معنی طلب و اراده ممکن است صلح بدهیم بین طرفین اشاعره و عدلیه و معتزله و کاری کنیم که اصلا نزاعی در بین نباشد به اینکه بگوئیم مراد از حدیث اتحاد از آنچه که شناختی این بود که طلب و اراده مفهومی و وجود حقیقی و وجود انشائی متحد هستند در این سه مورد و مراد از مغایره و دو معنی بودن طلب و اراده در اینست که طلب انشائی که از اطلاق لفظ و ظهور لفظ طلب پیدا می شود کما آنکه گذشت با اراده حقیقی که او هم از اطلاق و ظهور لفظ اراده پیدا می شود مغایره دارند که ما هم قبول داریم این مطلب را پس رجوع می شود بنزاع لفظی فافهم.

در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها

مخفی نماند که طلب و اراده دو لفظی می باشند با دو معنای متباین و معنای طلب و مفهوم آن عمل خارجی است مثل طلب ماء یعنی کسی که دنبال آب بگردد و طلب کسی که مال او را برده اند کسی را می گویند که گردش کند و دنبال طلبکارش بگردد و همچنین طلب ضاله و گم شده بهمین معنی است چه آنکه طلب شخصی و سعی خود انسان باشد یا طلب از غیر و سعی غیر را طلب کند و این جهاتی که ذکر نمودیم تماما صفت افعال خارجی است که معنای طلب است و صفت فعل است بخلاف اراده که از صفات نفسانیه است و کم فرق بینهما و اراده ای که تعبیر شده است به او بشوق مؤکد با مقدماتش اول پیدا می شود و بعد از آن طلب است و اراده و طلب علت و معلول می باشند و علت و معلول بلا اشکال دو شیء خارجی می باشند

و از اینجا معلوم شد که کلام مصنف که فرمود طلب و اراده اتحاد دارند

دفع وهم: لا- يخفى انه ليس غرض الاصحاب و المعتزله من نفى غير الصفات المشهوره و انه ليس صفه اخرى قائمه بالنفس
كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظي كما يقول به الاشاعره ان هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام:

ان قلت فما ذا يكون مدلولا عليه عند الاصحاب و المعتزله.

قلت اما الجمل خبريه فهى داله على ثبوت النسبه بين طرفيها او نفيها فى نفس الامر من ذهن او خارج كالانسان نوع او كاتب

و اما الصيغ الانشائية فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا موجد

* شرح:

مفهوما و انشاء و خارجا در هر سه حال صحيح نيست و ممكن نيست چونكه اراده را ممكن نيست آن را انشاء بكنيم بجهت
آنكه اراده از امور خارجيه است و موجودات خارجى كما آنكه مى آيد ايجاد آنها باسباب خاصه آنهاست نه بانشاء كما لا
يخفى.

قوله: دفع وهم الخ مخفى نماند بر اينكه غرض اصحاب و معتزله كه نفى صفات غير مشهوره نموده اند و قائل باين شدند كه
صفاتى كه انسان دارد از علم و تمنى و ترجى و اراده و غير اين ها از صفات مشهوره انسان است و غير از اين صفات صفت
ديگرى نداريم كه آن صفت قائم بنفس باشد و آن را كلام نفسى بناميم و مدلول و معنای كلام لفظى باشد كما آنكه اشاعره
باين كلام نفسى قائل بودند و مى گویند اين صفات مشهوره مدلولات و معانى كلام لفظى مى باشند ولى اصحاب و معتزله
منكر هستند و مى گویند مدلولات كلام و معانى كلام انشائيه يا خبريه معانى ديگرى است كه ذكر خواهيم نمود و اين صفات
مشهوره نيستند.

قوله: ان قلت الخ اگر كسى اشكال كند كه بنا بر گفته شما صفات مشهوره مثل اراده و ترجى و تمنى كما آنكه گذشت اگر
اين ها معانى جمل خبريه يا انشائيه نباشند نزد اصحاب و معتزله پس معانى كلام خبريه و انشائيه چيست

ص: ۲۴۰

* شرح:

قوله: قلت الخ جواب آنکه اما جمل خبریه پس معنای آن ثبوت نسبت است بین دو طرفش که موضوع و محمول باشد یا نفی آن نسبت در نفس امر و واقع و دال بر نسبت بین طرفینش می باشد چه نسبت ثبوتیه باشد یا سلبیه و آن نسبتی که در نفس امر می باشد یا در ذهن است و خارجی نیست مثل الانسان نوع که نوع یکی از کلیات خمس است و وجود آنها ذهنی است نه خارجی یا آن نفس امر خارجی است مثل الانسان کاتب که کتابت وجود خارجی دارد مثل سایر اوصاف خارجی انسان.

قوله: و اما الصیغ الانشائية الخ مخفی نماند که موجودات بر دو قسم هستند موجود ذهنی و موجود خارجی و موجودات خارجیه هم بر دو قسم هستند موجود حقیقی و موجود اعتباری اما موجودات حقیقیه خارجیه وجود آنها ممکن نیست بانشاء و بلفظ موجود بشوند بلکه وجود آنها باسباب خارجیه است مثل جواهر خمس و اعراض تسع جواهر مثل عقل و نفس و جسم و صوره و ماده و اعراض تسع مثل الوان و غیره که این ها وجود خارجی دارند و موجود شدن آنها بلفظ و انشاء ممکن نیست بلکه وجود آنها باسباب خارجیه است.

مثلا اگر ما نان خواستیم یا آب خواستیم آب و نان یا کتاب و غیره بمجرد لفظ پیدا نمی شود بلکه اسباب خارجیه و مقدمات خارجیه دارند که به واسطه آنها موجود می شود خارجا اما غیر موجودات خارجیه حقیقیه از امور اعتباریه آنها ممکن است ایجاد بشود بانشاء و بلفظ مثلا لفظ بعث و اشتریت که این ها امور خارجیه و حقیقیه می باشند ولی به واسطه انشاء باینها یک امر اعتباری عقلائی پیدا می شود.

از این دو لفظ که آن را ملکیت می نامند و همچنین زوجیت و وجوب و حرمة و سایر احکام شرعیه و عقلائیّه مثل این ها که ذکر نمودیم وجود خارجی حقیقی ندارند بلکه آنها وجود اعتباری دارند که عقلاء آنها را معتبر می دانند و آثاری هم بر آنها مترتب می شود یعنی مثلاً بعت و اشتريت که گفتیم ملکیت کتاب مثلاً متعلق بشما بوده قبلاً و الآن متعلق بمن می باشد.

و همین معنی است که مصنف می فرماید «ربما یکون هذا منشأ» یعنی این امور اعتباریه اگر از منشأ اعتبارش ایجاد بشود مثلاً صیغه از شخص عاقل بالغ و غیره از شرائط آن ایجاد بشود نه از هرکس این امر اعتباری احکام شرعیه یا عرفیه بر آنها مترتب می شود و این امور اعتباریه اسباب آنها بعض موارد اختیاریه است مثل مثلثایی که زدیم مثل ملکیت و زوجیت و غیره.

و بعض موارد اسباب غیر اختیاریه دارند و بلا- اختیار ایجاد می شود مثلاً موت میت سبب می شود که وارث او مالک شوند اموال میت را ولی مالک شدن آنها با اختیار وارث و مورث نبوده است و همچنین تلف مال مردم موجب ضمان می شود و این مفهوم ضمان امر اعتباری است که بعض موارد بدون اختیار ایجاد می شود مثل اتلاف مال غیر بدون اراده و اختیار مثل آنکه سهوا و بلا- اختیار مال غیر را تلف نمود و این امور اعتباریه بلا- اشکال اسباب آنها مثل بعت و اشتريت و غیر این ها وجود خارجی حقیقی دارند و آیا خود این امور اعتباریه هم وجود خارجی دارند یا نه محل خلاف است بین اعلام

و بعضی از اعلام قائلند به اینکه این ها هم امور حقیقیه می باشند ولی ادعاء موجود می شوند که انشاء آنها اعتباریست نه منشأ آنها و این جهت هم باز اشکال

ای قصد ثبوت معانیها و تحقیقها بها و هذا نحو من الوجود و ربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا او عرفا آثار
كما هو الحال فی صیغ العقود و الایقاعات.

* شرح:

ندارد و اتفاقیست که بعد از وجود امور اعتباریه آثار حقیقیه بر آنها مترتب می شود- مثلا بعد از ایجاد ملکیت برای زید آثار حقیقیه بر ملکیت مترتب می شود مثل اکل و شرب و سایر تصرفات خارجیه که مترتب می شود بر ملکیت و همچنین حلیت و طی مترتب می شود بر زوجیت و غیره.

قوله: ای قصد ثبوت معانیها الخ معنای انشاء و خبر یکی است که آن ایجاد معنی است نظیر لفظ بعث انشائا یا خبرا که ماده آن دال بر معنای طبیعت لا بشرط است و هیئت آن دال بر نسبت ماده است بمتکلم علی نحو الحکایه در خبر و بر نحو ایجاد ماده است در انشاء و قصد انشاء یا خبر نظیر قصد آلیت و استقلالیت است در باب اسم و حرف که گذشت که این ها از شئون استعمال است نه معنی و نه مستعمل فیه بلکه از شرائط استعمال است

ولی فرقی که دارند آنست که جمله خبریه دال بر ثبوت نسبت است بین موضوع و محمول یا عدم ثبوت نسبت و صیغ انشائیه بنا بر آنچه که ما تحقیق نمودیم در بعض فوائده درباره او صیغ انشائیه ایجاد می کنند معانی را در نفس امر یعنی صیغ انشائیه قصد به آنها می کنند ثبوت معانی را و تحقق پیدا کردن آن معانی را در واقع بنا بر آنچه که داعی انسان باشد که دواعی مختلف است بنابراین مثلا- صیغه امر یا ماده آن یا لفظ طلب استعمال در معنای انشائی می شود ولی دواعی مختلف است نه معنای صیغه کما آنکه گذشت و می آید در صیغه های امر ان شاء الله تعالی.

ص: ۲۴۳

نعم لا مضایقه فی دلاله مثل صیغه الطلب و الاستفهام و الترجی و التمنی بالدلاله الالتزامیه علی ثبوت هذه الصفات حقیقه اما لاجل وضعها

* شرح:

بعض اوقات می شود که این امور اعتباریه را شرعا یا عرفا آثاری برای آنها مترتب می شود کما آنکه گذشت مثل صیغ عقود که دو طرف می خواهد مثل بیع و عقد نکاح و صیغه های ایقاعات که یک طرف می خواهد مثل عتق و طلاق و غیره و همچنین اوامر و نواهی که یک امر اعتباری از این ها ایجاد می شود مثل ملکیت و زوجیت و این امور اعتباریه آثاری بر آنها مترتب می شود شرعا یا عرفا اگر با شرائطش تحقق پیدا بکند

قوله: نعم الخ بله مضایقه نداریم ما در اینکه صیغه طلب و استفهام و ترجی و تمنی که از صفات نفسانیه می باشند این ها به دلالت التزامیه دال بر این صفات نفسانیه حقیقه هستند و اما دلالت مطابقی این ها همان ایجاد معنی است که گفتیم.

تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها

قوله: و اما لاجل وضعها الخ ظاهر لاجل وضعها منافات دارد معنای انشاء و اخبار با آن معنائی که در باب اسم و حرف گذشت ولی با قرائن کلام اینجا معلوم می شود همان معنای قبلی است و حاصل آنکه این دلالت کردن بر این صفات نفسانیه یا بجهت وضع آنهاست برای این معانی اگر داعی ما ثبوت این صفات باشد و یا اینکه وضع آنها عام است و انصراف دارد بر این معانی در حال اطلاق مثل لفظ آب که در حال اطلاق انصراف در آب شیرین دارد در حالی که در آبهای شور و غیره هم حقیقت است و مجاز نیست.

پس بنابراین صیغه های طلب و استفهام یا غیره مطلق بودن این ها و بدون قرینه بودن دال بر صفات نفسانیه هستند یا بوضع و یا به اطلاق که انصراف

ص: ۲۴۴

* شرح:

داشته باشند در آن معانی مخفی نماند بر اینکه معنای انشاء و اخبار که مصنف فرموده است برای آنها صحیح نیست کما آنکه در مطالب قبلی ما ذکر نمودیم و بیان آن ثانیاً بدون فائده و استفاده نیست و حق آنست که معنای انشاء ایجاد معنی بلفظ نیست برای آنکه موجودات خارجیه یا حقیقی می باشند و تکوینی مثل حجر و مدر و نان و آب و غیر این ها که به واسطه لفظ این ها موجود نمی شوند بلکه اسباب خارجیه و مقدماتی دارند که به واسطه آنها موجود می شوند

و لفظ علت برای ایجاد آنها نیست بلکه ممکن است اراده تکوینیه الهیه سبب از برای ایجاد آنها بشود و اما موجود اعتباری مثل ملکیت و زوجیت و رقیت و وجوب و حرمة و امثال این ها وجود آنها بنظر معتبر است و به اراده متکلم است که اگر اراده کرد در نفس خودش و در ذهن خودش این ها موجود می شوند و لفظ علت برای ایجاد آنها نیست بلکه این معانی که در ذهن متکلم است و اراده نموده آنها را مخاطب خبر از آنها ندارد و مظهری می خواهند مظهر آن معنای نفسانی یا لفظ است که اکثر مطالب خارجیه بین متکلم و مخاطب به واسطه الفاظ بیان می شود و الفاظ مظهر آن معانی می باشند و لو به کتابت و اشاره و غیر این ها

ممکن است آن معانی بیان بشود و اظهار بشود ولی الفاظ مظهر معانی می باشند و چون مظهر معانی هستند غالباً حسن و قبح معانی سرایت می کند بالتبع پس آنچه که مشهور قائلند و مصنف که الفاظ انشائیّه موجد معنی می باشد و معانی به واسطه الفاظ

الی هذه الصورة فلو لم تكن هناك قرينه كان انشاء الطلب او الاستفهام او غيرهما بصيغتها لاجل قيام الطلب و الاستفهام و غيرهما بالنفس وضعا او اطلاقا.

* شرح:

پیدا می شوند این مطلب اصلی ندارد و بدون مدرک است

تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن

و اگر بنا باشد صیغه انشاء ایجاد معنی به واسطه او بشود جمله خبریه هم بهمین قسم است و باید ایجاد معنی از جمله خبریه هم بشود بلکه مفردات هم همین طور باید ایجاد معنی بشود و حال آنکه در جمله خبریه و مفردات نمی گویند مثل لفظ زید و قائم و عمرو و غیره و بلا اشکال مشهور در جمله خبریه و مفردات نمی گویند که ایجاد معنی می شود.

و حاصل آنکه این معانی اعتباریه بدون مظهر و بدون لفظ عقلا اعتباری بر آنها نمی کنند و آثاری بر آنها مترتب نمی نمایند بلکه باید معانی با مظهر لفظی باشد لفظ بدون معنی مثل آنجا که قصد این معانی را نکند متکلم اعتباری ندارد نزد عقلا کما آنکه مجرد معنی بدون لفظ و بدون مظهر اعتباری ندارد نزد عقلا- و امضاءات شرعیه که در باب معاملات و غیره داریم بر امضاءات عقلانی که آثاری بر معانی مترتب می کنند معانی با الفاظ است نه معانی تنها بدون لفظ و نه لفظ بدون معانی کما لا یخفی.

بیان معنای جمله انشائی گذشت اما جمل خبریه صحیح آنست که معنای جمل خبریه دلالت می کنند بر قصد حکایه و قصد اخبار از ثبوت یا نفی شیئی در واقع و جمل خبریه وضع نشده است بر ثبوت نسبه فی الواقع یا نفی نسبه فی الواقع بلکه فقط قصد حکایه آن شیء را می رساند و این مطلب بدو دلیل ثابت می شود

دلیل اول آنکه جمل خبریه بنفسه و با قطع نظر از حال مخبر و قطع نظر از قرائن خارجیه دال بر ثبوت نسبه خارجی یا عدم ثبوت نسبه خارجی و لو ظنا

ص: ۲۴۶

نیست با اینکه بنا بر قانون وضع الفاظ بر هر معنائی که وضع شده اند جدا از آن معنی نمی شوند چونکه اگر لفظی را استعمال نمودیم ولی دال بر موضوع له خودش نبود وضع بدون فائده است.

مثلا گفتیم آب بیاور ولی لفظ آب معنی آب را نداد بلکه یک معنای دیگری داد این وضع لفظ آب بر موضوع له او بی فائده بوده است و وقتی که فرض کردیم ما جمله خبریه بما هی هی یعنی بنفسه دال بر تحقق نسبت در واقع نیست و کاشف نیست از واقع اصلا حتی ظنا هم دال بر واقع نیست پس معنی و موضوع له این جمله خبریه چیست بلکه این وضع لغو است و بی فائده است و از واضع حکیم صادر نمی شود چنین وضعی و این جمل خبریه اگرچه موقع اطلاق موجب تصور ثبوت شیء یا تصور نفی شیء در واقع می باشد.

ولی این معنی و مدلول جمل خبریه نیست چونکه تصور نمی باشد معنی و مدلول برای جمله تصدیقیه بالضروره بلکه کلام معنای آن فائده تامه ای است که صحیح باشد سکوت بر او و این معانی که از جمل خبریه فهمیده می شود غیر از معانی تصوریه بیش از این نیست و حال آنکه جمله خبریه معنای او معنای تصدیقیه است نه تصوریه

و حاصل اینکه هر لفظی بر هر معنائی که وضع شد قانون وضع می گوید این لفظ نمی تواند تخلف از این معنی کند در موقع استعمال نظیر مفردات مثل زید و عمرو و بکر و آب و نان معانی مفرده آنها که معنای تصوریه باشد بلا اشکال در ذهن می آید و منفک از لفظ نمی شود پس اگر جمل خبریه وضع شده بودن برای دلالت کردن بر نسبه خارجی هرآینه می بایست دال بر آن معنی باشد لا محاله

و منفک از آن معنی نشود مثل معانی مفرده که گذشت و چون جمله خبریه دال بر نسبه خارجیه نیست پس وضع بر او هم ندارد بلکه وضع آن همان قصد حکایت از واقع است که گذشت

دلیل دوم اینکه وضع بنا بر آنچه که ما اختیار نمودیم در باب آن اینست که وضع عبارت است از تعهد و التزام نفسانی و معنای تعهد اینست که هر متکلمی از هر لغتی وقتی که خواست معنایی را بفهماند لفظ مخصوص برای آن معنی استعمال می کند و این لفظ او مفهوم معنی است و دال بر اینست که متکلم اراده نموده آن معنی را بنا بر قانون وضع پس تعهد این شد که تعهد و التزام کند انسان

مثلا اگر فلان شیء را خواستم بفلان اسم استعمال می کنم آن را و از واضحات است که تعهد و التزام متعلق بفعل اختیاری هستند یعنی انسان اگر مجبور باشد تعهدی اختیاری نمی تواند بدهد چونکه مجبور است و چونکه ثابت شدن نسبت یا نفس شیء در واقع خارج از اختیار ماست یعنی ثابت شد امر واقع بدست ما نیست پس تعهد و التزام متعلق بثبوت نسبت یا نفی نسبت در واقع می باشد یعنی وضع نشده است

جمله خبریه برای اثبات واقع چونکه واقع اختیاری ما نیست از این جهت وضع بر آنها ندارد نظیر آنکه کسی تعهد بدهد که هر علمی من پیدا می کنم تمام علم من مطابق واقع است و خلافتی در آن واقع نمی شود و حال آنکه مطابق بودن علم با واقع اختیاری شخص نیست و لو در حین علم خلاف واقع را نمی داند و آنچه که ممکن است تعلق بگیرد تعهد و التزام بآن قصد حکایت در اخبار است چونکه قصد حکایت امر اختیاری است و می تواند جمله خبریه وضع بر آن

بشود پس آنچه را که باختیار متکلم است ابراز و اظهار قصد حکایت است در جمل خبریه و ابراز و اظهار امر نفسانی است در انشاء و این هر دو امر اختیاری متکلم است

موقعی که متکلم خبری را می دهد این جمله خبریه به مقتضای تعهد واضح دلالت می کند که غرض متکلم قصد حکایت همان معنای جمله است و این معنای جمله بنفسه می باشد مصداق برای حکایت باین معنی که براه های دیگر مثل اشاره و کتابت و غیره می تواند قصد حکایت از واقع بکند و این معنی جمله منفک از جمله نمی شود حتی اگر متکلم اراده قصد حکایت هم نداشته باشد.

البته در جائی که نصب قرینه برخلاف آن نکند نهاییه امر اینست که متکلم خلاف مقتضای تعهد و التزام نموده چونکه به مقتضای تعهد اینست که قصد حکایه داشته باشد ولی چون بدون قصد بوده و قرینه هم نیاورده خلاف بناء عقلاء نموده ولی باین حال که قصد نداشته متکلم باز کلام متکلم آن معنی را در بر- دارد و این ظهور کلام متکلم حجت است بر آن معنی به واسطه بناء عقلا از جهة التزام و تعهد

بله اگر نصب قرینه نمود برخلاف کلامش دلالت این عوض می شود مثلاً- قرینه آورد بر اینکه مراد او از زید عالم ارشاد یا سخریه یا استهزاء یا هزل یا در مقام تعداد جمله بوده یا در کلام مثل می خواسته بزند و گفته زید عالم دیگر دلالت بر معنای قصد حکایه واقع را ندارد بلکه می رساند که غرض متکلم ایجاد معنای دیگری بوده غیر قصد حکایه و دیگر اینکه جمله خبریه متصف بصدق و کذب نیست کما اینکه مشهور و مصنف می گفتند و آنچه را که متصف بصدق و

کذب است معنی و مدلول جمله است و قصد حکایه در هر دو حال موجود است سواء آنکه این معنای جمله صادق باشد یا کاذب

مثلا اگر گفتیم زید عادل دلالت می کند بر اینکه متکلم در مقام قصد حکایه از ثبوت عدالت برای زید است اما آیا واقعا هم زید عادل است یا نه این حرف دیگری است و از اینجا ظاهر می شود که فرق نیست بین جمل خبریه و بین جمل انشائیه در دلالت وضعیه

پس همچنان که جمله انشائیه متصف بصدق و کذب نمی شود بلکه معنای آن ابراز امری است از امور نفسانی همچنین جمله خبریه آنهم متصف بصدق و کذب نمی شود بلکه مبرز قصد حکایت از واقع است اثباتا یا نفیا و آنچه که متصف بصدق و یا کذب است آن قصد حکایت و معنی است که اگر مطابق واقع شد صادق است و اگر مخالف شد کاذب است و در دو حالت صدق و کذب معنای جمله خبریه موجود است.

و از اینجا معلوم شد که اگر جمله را گفتیم متصف بصدق و کذب می شود مجازا می باشد و حقیقتا معنای جمله احتمال صدق و کذب دارد و مراد از نفس الامر وجود ذهنی یا خارجی نمی باشد بلکه اعم از این ها است چونکه قضایای ما شامل واجب و ممکن و ممتنع و امور اعتباریه می باشد و این محمولات است که اعتبار وجود آنها نه وجود خارجی است که جواهر و اعراض باشد و نه وجود ذهنی بلکه امور اعتباریه ای است که عقلاء آنها را معتبر می دانند نظیر ملکیت بر زوجیت که گذشت

و از آنچه را که ما بیان نمودیم در معنای جمله انشائیه و خبریه معلوم شد

که معنای جمله خبریه و انشائیه دو چیز می باشند و تفاوت دارند با هم نه آنکه یک معنی باشد هر دو و به واسطه دواعی مختلف شوند کما آنکه مصنف بیان کرد بلکه با هم مختلف هستند معانی آنها و از جاهائی که دلالت می کند بر اینکه معنای جمله خبریه غیر انشائیه است صحیح نیست جمله اسمیه خبریه را در جای جمله فعلیه خبریه استعمال کنیم

مثلا در بعضی روایات رسیده است که شخصی در نماز خود منافی نماز را بجا آورده است امام می فرماید یعید صلاته این جمله فعلیه خبریه استعمال در جمله انشائیه شده است و باید بفرماید فلیعید صلاته ولی باین حال جمله اسمیه خبریه را جای جمله فعلیه استعمال کنیم و بکنیم معید صلاته یا در جاهای دیگر

مثلا- جمله زید قائم را در مقام طلب قیام استعمال کنیم و بگوئیم زید قائم بجای ليقم زید و این از موارد غلط است و اصلا صحیح نیست چه برسد به اینکه جمله خبریه و انشائیه یک معنی باشد بله در بعض موارد استعمال شده است جمله اسمیه در جمله انشائیه مثل در عتق رسیده است «مثلا انت حرّ فی وجه الله» یا در مقام طلاق «هند طالق» و این موارد موارد خاصه ای است که قیاس به همه جا نمی توانیم نمود کما لا یخفی

مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نافع قبل از آن

مخفی نماند بر اینکه بمناسبت مطالب مصنف که در طلب و اراده می آید و مسئله جبر در اعمال بندگان که بعضی گفته اند ما سه مطلب را بیان می کنیم اول مسئله جبر در اعمال بندگان و ادله آنها را بر طرفین دوم تفویض در اعمال بندگان سوم امر بین الامرین اما مسئله جبر مقدمه مسئله ای را ذکر می کنیم و آن آنست که اموراتی که بر انسان وارد می شود و تمیز خوب و بد آنها را می خواهد

بفهمد و از یکدیگر جدا کند آنها را به واسطه قوه ای است که خدای تعالی به انسان عطا فرموده است که آن قوه ممیز بین خوب و بد اشیاء می باشد و به واسطه آن قوه بشر برتری دارد بر حیوانات و آن قوه اسمش را وجدان می خواهی بگذار یا فطرت یا عقل هرچه که خواهی بگذار چون فعلا در صدد اصطلاح نیستیم بلکه می خواهیم بگوئیم به واسطه این قوه بشر خدا را می شناسد و معاد و غیره از اصول دین و فروع دین را و تمیز می دهد به واسطه این قوه دینهای حقه و دینهای باطله را.

مثلا طبیعیهها می گویند این عالم مخلوق کسی است که عقل و شعور و اراده ندارد انسان با فطرت و عقل و وجدان می گوید تمام این ها باطل و کذب محض است چونکه آن قوه ای که در انسان است قبول نمی کند این ها را و می گویند خلقت این عالم از طبیعت بی شعور و بی اراده و بی عقل محال و باطل است از این جهت است که ما در ادله عقلیه توحید در کتاب زبده العلوم «عربی» بیان نمودیم که اگر کسی منکر وجدانیات و منکر عقل و فطرت خود شد و پا روی آنها گذاشت لیس له الا الجحیم التی اعدت للجاحدین و المنکرین بعد از این مقدمه فعلا ما می خواهیم بدانیم آیا افعالی که انسان در خارج بجا می آورد و آن افعال از انسان صادر می شود از خوردنیها آشامیدنیها و زدن و کشتن و حرفه ها و صنایع و تمام اعمال انسان آیا این ها را به اختیار بجا می آورد و با اختیار این افعال از او صادر می شود یا آنکه مجبور و بلا اختیار است در افعال

مثلا اگر کسی دست او فلج است و دست او حرکت می کند و اختیار آن را ندارد که نگاه بدارد آن را و هرچه سعی می کند که خود را نگاه بدارد ممکن

او نیست آیا تمام اعمال بشر که صادر می شود از او مثل ید افلیجی است که اختیار در آنها ندارد یا فرق دارد بالوجدان و بالفطره و عقل این قوه حاکم است که فرق دارد اگرچه بعضی قائلند به اینکه افعال انسان بلا اختیاری است و مثل ید افلیج می ماند و هیچ اختیاری انسان در اعمال خود ندارد که آن را جبر می نامند و پیروان آن را مذهب جبریه می نامند که آنها اشاعره از اهل سنت می باشند

ولی آن قوه انسان که گذشت می گوید تمام این ها کذب محض است و بلکه تمام اعمال بشر به اختیار خود صادر می شود و مجبور در اعمال نیست بلی ممکن است بعض موارد شخصی انسان را مجبور کند به یک فعلی یا در بعض اعمال مجبور باشد و بلا- اختیار آن فعل را بجا بیاورد ولی مثل این مورد خارج از بحث ماست و ما هم قبول داریم که در این موارد مجبور است ولی سایر موارد دیگر بلا اشکال با اختیار خود انسان است ممکن است ایجاد کند آن فعل را و ممکن است ایجاد نکند و اختیار در فعل یا ترک آن را دارد و دلیل بر این مطلب همان وجدان و فطرت و عقل است که حاکم است که انسان در تمام حالات فعلی را که می خواهد بجا بیاورد اختیار بر آن فعل یا ترک آن را در تمام حالات دارد

مثلا اگر شخصی اراده کرد حیوانی را ذبح کند قبل از آنکه این عمل را بجا بیاورد اختیار در فعل و ترک آن دارد و همچنین وسط آن عمل که مثلا کاردی بدست گرفته و می خواهد الآن آن حیوان را ذبح کند و کذا تا آخر این عمل از اول که اراده نداشته و بعد از آنکه اراده می آید و در حین عمل تمام این افعالی که از او صادر می شود و سبب ذبح این حیوان می شود تمام این اعمال با اختیار انسان

است می تواند در اول یا وسط یا آخر ترک کند و می تواند بجا بیاورد و معنای اختیاری که گفتیم در افعال همین است یعنی در هیچ کدام از این مقدمات ذبح مجبور نبوده است.

بله افعالی که از او صادر شده و گذشته فرضاً قدری رگهای حیوان را بریده در حین بریدن اختیار دارد ولی بعد از بریدن البته فعل واقع شده است و این مورد هم محل بحث ما در جبر نیست فقط بحث ما در آنست که اول فعل و وسط فعل آخر فعل تمام حالات انسان اختیار دارد بر فعل ذبح و بر ترک آن و حاصل آنکه شوق مؤکد که آن را اراده می نامند علت تامه برای افعال خارجیه نیست بجهت آنکه بالوجدان و بالفطره و بالعقل ما می دانیم بین اراده و فعل یک اختیاری داریم که واسطه است بین اراده و فعل و لو آن اراده و شوق به اعلا- مراتب باشد برای اینکه اختیار معنای آن طلب خیر است و از باب افتعال است و باب افتعال در آن طلب می باشد.

مثلاً اکتساب طلب کسب است استعلام طلب علم است اختیار طلب خیر است و معنای آن در اینجا اعمال قدرت است در فعل یا در ترک یعنی مکلف می تواند فعل را بجا بیاورد و می تواند ترک کند آن فعل را به واسطه آن قوه ای که خدای تعالی به او عطا نموده است که اختیار باشد و بدیهی است که اختیار باین معنی فعلی از افعال نفسی است و شوق مؤکد که آن را اراده می نامند صفتی از اوصاف نفس است مثل سایر اوصاف نفس مثل علم و شجاعت و سخاوت و غیره.

و ما قبلاً گفتیم که فرق است بین کسی که ید افلیجی دارد که ید او حرکت

می کند و ممکن نیست که اختیار او را داشته باشد و جلوی حرکت او را بگیرد و بین افعال دیگری که از انسان صادر می شود و اگر شوق مؤکد علت تامه باشد از برای فعل البته تخلف معلول از علت ممکن نیست و حال آنکه بالوجدان ما بیان کردیم که بعد از شوق مؤکد و اراده انسان اختیار دارد در فعل و ترک آن

ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی

مخفی نماند که فلاسفه و حکماء و ظاهر کلمات صاحب کفایه کما آنکه می آید در این کتاب قائلند به اینکه شوق مؤکد که اراده باشد علت تامه است از برای افعال انسان و بعد از اراده اختیار از انسان بیرون می رود و ممکن نیست فعلی که اراده کرده است آن فعل از اراده او تخلف پیدا بکند و جواب این ها قبلاً داده شد در مثل ذبح حیوان که قبل از اراده و وسط فعل و آخر آن و حاصل در تمام حالات انسان اختیار دارد در فعل و در ترک فعل و هیچ موردی نیست که ملجأ و مجبور شود در فعل کما آنکه مثل آن گذشت چون اراده را علت تامه از برای افعال می گیرند اختیاری فعل را چون مسبوق به اراده است و قبلاً باید انسان اراده کند و بعد فعل را بجا بیاورد از این جهت می گویند افعال اختیاری است چون مسبوق به اراده است ولی نفس خود اراده که شوق مؤکد باشد آن اراده اختیاری انسان نیست چون اگر مسبوق به اراده دیگری باشد یا دور لازم می آید و یا تسلسل و هر دو این ها باطل است پس بنابراین نفس اراده غیر اختیاری انسان است.

و ممکن است ما جواب بدهیم از اینکه اراده غیر اختیاری انسان است و بگوئیم تمام افعال اختیاری بودن آنها به واسطه مسبوق به اراده است و هر فعلی که اگر اختیاری انسان بخواهد بشود باید به اراده باشد و بدون اراده آن فعل

اختیاری انسان نیست همچنان که می گویند و چگونه ممکن است نفس خود اراده بدون اختیار خود انسان باشد مگر نه این است که در حکمت ثابت شده است و خود فلاسفه و حکما قبول دارند ما بالعرض باید منتهی الا ما بالذات بشود

مثلا اگر چربی برنج یا دست یا غیره پیدا بشود

می گوییم از چربی روغن است و چربی روغن ذاتی است و همچنین در باب حجج و ادله ذکر نمودیم که هر حجت و دلیلی باید منتهی بقطع بشود و حجت قطع ذاتی است و همچنین سایر اعراضی که منتهی بما بذات می شوند و اگر فعلی اختیاری شد به واسطه اراده قهرا و ناچار خود اراده هم باید اختیاری باشد و اگر اراده غیر اختیاری باشد پس قهرا فعل هم غیر اختیاری می شود چون علت اگر غیر اختیاری شد معلول هم غیر اختیاری می شود و افعال معلول اراده می باشند.

و ما بیان نمودیم در ذبح حیوان که در تمام حالات ذبح قبل از اراده و حین اراده و بعد از آن اختیار دارد انسان در فعل و ترک آن و عبارت خودآموز کفایه دال بر این مطلب است که ما گفتیم و آن عبارت اینست:

مخفی نماند که این مطلب ضرر بتکالیف و صحه آنها ندارد زیرا که ما بالوجدان خود را در افعال و اراده آن افعال قادر بر فعل و ترک می بینیم و هر عاصی خود را در حین عصیان بالوجدان قادر می داند و این مقدمه بالنسبه بفعل بدیهی و بالنسبه به اراده اگرچه محل کلام است ولی وجدان هر عاقلی شاهد صدق این مدعی است «و من شاء فلیراجع الی وجدانه فی الافعال و ارادتها یری نفسه فیها مختارا ای قادرا علی فعلهما و ترکهما مع ما هو علیه من صفاته النفسانیه و

مدرك اختیاری بودن نفس اراده بر افعال

این عبارت از مرحوم آیه الله آقای آشیخ عبد الکریم خوئینی که یکی از شارحین کفایه الاصول است بنام خود آموز کفایه و شاهد مثال ما در کلام ایشان آنست که می فرماید این مقدمه یعنی اختیاری بودن فعل بدیهی است

و بعد می فرماید و بالنسبه به اراده یعنی آیا اراده هم اختیاری است یا نه اگرچه محل کلام است ولی وجدان هر عاقلی شاهد صدق این مدعا است الی آخر کلام ایشان که ذکر نمودیم و ایضا شارح مذکور در باب تعبدی و توسلی که آیا ممکن است قصد امر جزء موضوع گرفته شود یا نه می فرماید عبارت ایشان اراده بالوجدان اختیاری است انسان قادر است بر فعل و ترک آن و اختیاری اشیاء به اراده است و اختیاری او بنفسه است نه بمسبوق بودن به اراده دیگری تا تسلسل شود و خود مصنف در بحث تجری اذعان نموده که اراده و عزم اختیاریست و لهذا بر آنها عقاب ملتزم شده در بحث تجری و انقیاد و من شاء فلیراجع منتهی کلام مرحوم شارح.

پس وجدان هر عاقلی دال است بر اینکه نفس خود فعل و اراده هر دو اختیاری می باشند اگرچه در اراده که شوق مؤکد باشد ممکن است در بعض موارد انسان بعض اشیاء را طبعاً میل و اراده ندارد ولی به واسطه مرور زمان می تواند بعض اشیائی را که اراده و شوق بآن نداشته است پیدا کند کما آنکه در معتادین مثل تریاک و شراب و غیره این ها معلوم می شود.

و علی کل حال کسانی که می گویند اراده علت تامه فعل مکلف است و اراده اختیاری مکلف نیست در محذور عقاب واقع شده اند که عقاب بچه جهت است و چطور مولی حکیم عقاب می کند مذنبین را که اعمال آنها قهراً یعنی جبراً

صادر شده است چون علت عمل آنها که اراده باشد اختیاری نبوده است و کسی که افعال اضطراری از او صادر شود مستحق عقاب نیست کما اینکه عدم اطاعت چون اراده نداشته معصیت نیست و بنابراین اگر مولی عقاب کند کسی را که اختیار نداشته است در فعلش، این ظلم است و مؤاخذه بدون عذر است و خدای تعالی پاک و منزّه است از این کارها.

رد ادله اول و دوم جبریها

جواب داده اند از این مطلب عده ای اول آنها رئیس اشاعره ابو الحسن بصری گفته که ثواب و عقاب بجهت کسب عبد و اکتساب عبد است نه بجهت فعل خارجی او و استناد نموده بقوله تعالی «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» این جواب را داده ابو الحسن بصری

و ما می خواهیم بدانیم که اکتساب و فعل آیا دو چیز هستند یا یکی که ابو الحسن گفته عقاب بجهت کسب است نه فعل در اینجا جواب اینست که اگر اراده کرده باشد ابو الحسن بصری از اینکه کسب و اکتساب اختیار داشتن عبد است فعل را و اعمال قدرت است در آن فعل یعنی می تواند فعل را انجام دهد و یا انجام ندهد این حرف مناقض جبر است چونکه در اول گفته بود فعل اختیاری مکلف نیست و اینکه عبد اختیار بر فعل ندارد پس چطور می تواند اراده کند که کسب این است که مکلف اختیار فعل را داشته باشد و اگر اراده کرده باشد که کسب و اکتساب شیء هستند که مغایر با فعل خارجی هستند پس این خلاف وجدان است چونکه کسب و اکتساب با فعل خارجی یک شیء هستند در خارج اگرچه فعل اعم از کسب است و اگر این اراده را نموده باشد.

جواب او اینست که این کسب یا اختیاری است و یا اختیاری نیست اگر

اختیاری باشد اکتساب پس فرقی بین اکتساب و فعل نیست که شما بگوئید اکتساب اختیاری هست و فعل اختیاری نیست بلکه هر دو مثل هم هستند و اگر اراده کرده باشد که اکتساب اختیاری نیست پس مصحح عقاب چیست چونکه فعل را می گوید اختیاری نیست و کسب را هم می گوید اختیاری نیست پس مولا عقاب کند بجهت فعلی که اختیاری نبوده.

دلیل دوم جبریهها آنچه است که ذکر کرده باقلانی از اینکه گفته عقاب و ثواب بجهت اطاعه و عصیان است اگرچه فعل از خدا پیدا می شود و اختیاری نیست و مخفی نماند که اطاعه و عصیان از دو حال خارج نیستند یا اطاعه و عصیان دو امر انتزاعی و وصفی هستند که تابع موصوف هستند و تابع محل انتزاعشان هستند اگر مأتی به یعنی آن فعلی که ما در خارج می آوریم مطابق شد با آن امری که مولا گفته است اطاعت از این فعل انتزاع می شود و اگر مطابق نشد فعل خارجی با امر مولا عصیان از او پیدا می شود این معنای اول

و یا اینکه اطاعه و عصیان دو امری هستند که ربطی بفعل ندارند و اصلی و مستقل هستند پس اگر اطاعه و عصیان بنا بر اول، ناچاریم که بگوئیم اطاعه و عصیان اختیاری نیستند چونکه منشأ انتزاع آنها که فعل باشد اختیاری ما نیست و این ها صفتی هستند تابع موصوف و چون موصوف اختیاری نیست این ها هم اختیاری نیستند بنا بر قول آنها

و اگر بنا بر معنای دوم شد که این ها مستقل هستند و ربطی بفعل ندارند از دو حال خارج نیستند یا اینکه این ها را خدای تعالی ایجاد نموده و اختیاری ما نیست که اگر این طور باشد باز محذور متقدم برمی گردد که پس مصحح عقاب

چیست و یا اینکه این ها بدست عبد است و اختیاری مکلف است پس اعتراف بصواب نموده اید چونکه ما هم می گوئیم این ها بدست مکلف است و اختیاری اوست و همچنین مثالهای دیگر از افعال خارجی آنها هم مثل اطاعت و عصیان هستند.

سوم از ادله جبریهها اینست که انکار حسن و قبح عقلین نموده اند و گفته اند هرچه که صادر می شود از خدای تعالی ظلم نمی باشد چونکه محال است ظلم پیدا بشود از خدای تعالی بجهت آنکه معنای ظلم عبارت است از تصرف در ملک غیر و چونکه هر شیء ملک خدای تعالی است پس تصرف در ملک غیر محال است تحقق پیدا کند و تصرف خدای تعالی در ملک خودش است.

پس اگر یکی از انبیاء را خدای تعالی در آتش قرار دهد یا یک شقی را در بهشت قرار دهد نعوذ بالله مرتکب فعل قبیح نشده است چون تصرف در عبد و ملک خودش نموده و ظلم نیست پس برای خدای تعالی است که هر کاری را بخواهد بجا بیاورد و سؤالی از فعل او نمی شود و اما آیاتی که نفی ظلم می کنند از خدای تعالی مثل «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» یا غیر از این آیات این ها بجهت اینست که ظلم از خدای تعالی محال است پیدا بشود نه اینکه می تواند ظلم کند ولی بجهت قبیح بودن ظلم بجا نمی آورد و اضافه بر این چطور می شود که خدای تعالی محکوم بندگانش قرار بگیرد و بندگان حکم بر او بکنند و معنی ندارد که عقل حکم بکند که ظلم از خدای تعالی صادر نمی شود چون گفتیم خدای تعالی محکوم هیچ شیء واقع نمی شود.

رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال

و جواب اینکه ظلم بمعنی اعوجاج و عدم استقامت در عمل است یعنی

اگر شیء را در محل خودش قرار ندهیم ظلم است کما اینکه عدل هم استوار در عمل است یعنی هر شیء را در محل و جای خودش قرار دادیم عدل است و ظلم کردن فقط مختص بتصرف در ملک غیر نیست بلکه اگر کسی مال خودش را در غیر موضع خودش بگذارد و صرف بکند این ظلم است و از همین جا است که اگر کسی تجاوز در نفس خودش یا قصور در حفظ جاننش بکند می گویند ظلم به خودش نموده در حالی که تصرف در مال غیر هم نیست.

پس بنابراین اگر مولا عبد مطیعش را عقاب کند و عبد عاصیش را ثواب به او بدهد این ظلم است اگرچه ملک خودش می باشد و تصرف در ملک غیر نیست چونکه عقل سلیم درک می کند که ثواب دادن عبد مطیع و مؤاخذه نمودن عبد عاصی دو امری هستند که در محل خود واقع شده اند پس ظلم منحصر بتصرف در ملک غیر نیست بلکه غصب پیدا نمی شود از خدای تعالی چونکه غصب عبارت است از تصرف در ملک غیر بدون رضایت مالک آن و چون ما سوا الله ملک خدای تعالی است و غیر او مالکی نیست غصب از او تحقق پیدا نمی کند.

ما گفتیم ظلم قبیح است بر خدای تعالی و شما اشکال نمودید که خدا را محکوم قرار می دهید.

جواب اینکه معنای بودن ظلم قبیح است بر خدای تعالی حکم نیست بر خدا که خدا را محکوم قرار داده باشیم بلکه معنای او آنست که عقل ما درک می کند که ظلم مناسبت با خدای تعالی ندارد و درک می کند که سزاوار نیست ظلم از خدا صادر بشود و این حکم بر خدای تعالی نمی باشد پس اشکال نکنید که محال است خدا محکوم بندگانش قرار بگیرد و مضافا بسوی این مطلب ظلم اگر جایز باشد بر خدای تعالی

بنا بر قول شما پس دلیل فرستادن پیامبران و نازل کردن کتابهای آسمانی و اینکه مردم را بخوانند بسوی اطاعت خدا چیست و چرا پیامبران مردم را بترسانند از مخالفت خدا بنا بر حرف شما فرستادن پیامبران و نازل کردن کتب آسمانی هر دو لغو و بی فائده است چونکه بنا بر حرف شما هریک از مطیع و عاصی احتمال دارد عقاب بشود کما اینکه احتمال هم دارد ثواب به او داده شود پس احتیاج به اطاعت نداریم چون ممکن است یک عمر اطاعت نموده باشد شخصی و بعد عقاب بشود بنا بر حرف شما چون شما جایز می دانید که عاصی را ثواب بدهد و مطیع را عقاب کند و یا یک عمری تمام معاصی را بجا بیاورد و بعد به بهشت برود.

و ایضا لازم می آید از این حرف شما که تمام موالی که در بین عقلاء هستند و به زیر دستان خود و بعید خود آنچه که وعده به ثواب و اجر و مزد و احسان به آنها می دهند و همچنین خوف عذاب و آنچه که آنها را می ترساند از جزای بد هیچ کدام از این ها ترتیب اثری در بین عقلاء داده نشود چون در جائی که خدای تعالی که مولای حقیقی است و کذب بر او نعوذ باللّه جایز باشد و خلف وعده موالی مجازیه بطریق اولی این عمل را دارا می باشند و حال آنکه بالضروره و بالوجدان خلاف آن ثابت است

و اگر اشکال کنید که خدای تعالی وعده داده که مطیعان را ثواب بدهد و مخالفان را عذاب بدهد جواب می گوئیم که بنا بر حرف شما ما از کجا اطمینان بحرف خدا پیدا کنیم چون شما قبیح نمی دانستید کذب را بر خدا «نعوذ باللّه» و همچنین خلف وعده را قبیح نمی دانید بر خدای تعالی و خدای تعالی پاک و منزّه

و حاصل اینکه جایز دانستن اینکه خدای مرتکب ظلم بشود از حرفهائی است که از بین می برد اساس شرایع و ادیان را و حرف بیهوده ای است و ملخص ما تقدم این شد که کسانی که ملتزم هستند به اینکه اراده که شوق مؤکد باشد این اراده علت تامه باشد برای صدور افعال خارجیه صحیح نیست با این لوازماتی که بیان کردیم که مترتب بر آن می شود از خلاف اجماع تمام انبیاء و عقلاء دنیا و خلاف ضروره است کما لا یخفی

دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن

ادله قائلین بجبر چند چیز است که استدلال کرده اند بر مدعای خودشان که اعمال بشر و افعال آنها اختیاری نیست

اول از دلیلهای آنها آنست که هر فعلی در خارج مادامی که واجب نشود آن فعل یافت و ایجاد نمی شود و استناد کرده اند به قاعده مسلمة که در علم حکمت و در علم فلسفه گفته اند الشَّیْءُ مَا لَمْ یَجِبْ لَمْ یُوجَدْ و این قانون را در تمام اعمال و افعال جاری می کنند و فعل خارجیه که از انسان صادر می شود چون آن فعل یکی از ممکنات است و هر ممکنی احتیاج به علت دارد در مقام وجود خودش و علت تامه آن فعل اراده است و این اراده یا منتهی بذات می شود که از خود انسان پیدا می شود این اراده و یا به اراده دیگری است که آن اراده هم لازم می آید از او اراده دیگر که یا دور یا تسلسل لازم می آید و هر دو باطل است.

و از این جهت اراده غیر اختیاری است و ذاتی انسان می شود و الذاتی لا یعلل و یا آن فعل خارجیه منتهی به اراده ازلیه الهی می باشد و آن اراده ازلیه غیر اختیاری ما است و هر دو اراده یعنی اراده انسان و اراده ازلیه هر دو غیر

اختیاری انسان می باشد و چون افعال از آن دو اراده یا از یکی این ها پیدا می شود آن افعال هم غیر اختیاری انسان است.

جواب از این قاعده مذکور آنست که افعال خارج از اختیار انسان است قبول داریم ما در مثل احراق نار که سوزاندن آتش به اختیاری انسان نیست و بعد از اینکه علتش تمام شد اثر خود را می بخشد از اینجا است که می گوئیم الشیء ما لم یجب لم یوجد که علت آن بلا شعور می باشد اما این قاعده نسبت بافعال اختیاری انسان که تمام این افعال تحت قدرت انسان است آن قاعده را قبول نداریم و درست نیست چونکه افعال خارجیه انسان لازم بحد و جوب ندارد بلکه افعال توقف دارد بر فاعل و فعل خارجی بدون فاعل محال است و بتحقیق که اشاره نموده است بآن خدای تعالی در قرآن مجید بقوله ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون پس ثابت نموده خدای تعالی که فعل خارجی محتاج بفاعل و خالق است.

و اما فاعل افعال خارجیه نفس انسان است که اعمال قدرت می کند در طرف ایجاد فعل یا ترک فعل و قبلا گذشت که بعد از اراده قدرت اختیار بدست خود انسان است می تواند بجا بیاورد فعل را و می تواند ترک کند و بلکه اعمال قدرت توقف ندارد بر اراده و شوق مؤکد و ما قبلا در ذبح حیوان مثل زدیم که بالوجدان انسان اختیار دارد در فعل و ترک آن ذبح قبل از اراده و وسط اراده و بعد از آن در تمام حالات قدرت دارد که ترک کند یا بجا بیاورد.

پس علت از برای افعال قدرت انسان است در فعل بله غالباً در ترجیح افعال در اینکه بیاوریم یا نیاوریم نفس شوق ممکن است، و بعد از شوق

مؤكد كه آن را اراده مي نامند بالوجدان فعل يا ترك از اختياري انسان خارج نمي شود و در تمام حالات باختيار انسان است.

رد كساني كه مي گویند ترجیح بلا مرجح محال است

و اينكه گفتيم كه غالبا براي فعل يا ترك آن مرجحي مي خواهد رد بر آن كساني است كه مي گویند ترجیح بلا مرجح قبیح است يعني مي گویند اگر در فعل خارجي كه لازم است يكي از آنها را ايجاد كند انسان بدون مرجح محال است و اين حرف غلط و اشتباه است و ما يك مثلي براي شما مي زنيم وجدانا كه ببينيد آيا اينجا مرجحي دارد يا نه

مثلا اگر شخص گرسنه اي يا تشنه اي رسيد بسر چند قرصه نان و همچنين چند ظرف آب كه همه نانه‌ها اندازه هم و مثل هم هستند و همچنين كاسه آبها هيچ کدام مرجحي و مزيتي بر ديگري ندارند آيا اين شخص عاقل در اين بين چون مي بيند اين نانه‌ها و آبها مرجح و مزيتي بر ديگري ندارند آيا از گرسنگي و تشنگي مي ميرد اينجا و اگر فرضا آمد و نه نان خورد و نه آب آيا عقلاء او را مدح مي كنند يا ذم بلا اشكال اگر ترك فعل كرد مذمت آن را مي كنند و يكي آنها را بلا مرجح عمل كرد مدحش مي كنند.

و همچنين اگر كسي از شيري فرار كرد و بر جاده دو راهي رسيد و هيچ کدام بر ديگري مزيتي ندارد بلا اشكال و بالوجدان يكي از اين دو راه را مي گيرد و مي رود و خودش را حفظ مي كند و كذا نظائر آنها و خلاصه آنكه انسان زماني كه براي او شوق مؤكد حاصل شد كه آن شوق مؤكد را اراده مي نامند آن اراده و شوق مؤكد علت تامه از براي افعال خارجيه انسان نمي باشد بلكه اختيار كه قوه اي است كه خداي تعالي بانسان عطا فرموده است آن قوه در تمام حالات موجود است و

هر فعلی را می تواند بجا بیاورد و می تواند ترک آن کند و مدرک این مطلب وجدان و فطرت و عقل است کما آنکه گذشت و باز مثل دیگری را ما بیان کنیم اگرچه نظائر آن گذشت و آن مثلا آنست که اگر انسان اراده طریقی را نمود یکی از آنها مایل بطبع انسان است و میل دارد که بآن طرف برود و دیگری میل ندارد و ملائم طبع او نیست آیا آن طریقی را که مطابق طبعش می باشد و مطابق میلش هست و آن را اختیار کرد آیا مجبور باین طریق است که ممکن نیست آن دیگری را برود و یا آنکه بالااختیار است و بالوجدان هر طریقی را که برود و دیگری را ترک کند باختیار خود عمل کرده است کما لا یخفی

اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود

دلیل دوم جبریهها که می گویند اعمال بشر اختیاری بشر نیست و مجبور در افعالش می باشد آنست که بیان کردیم فعل خارجی یا به اراده انسان است و اراده هم اختیاری انسان نیست و بیان آن و جواب آن گذشت و یا به اراده ازلیه الهی است یعنی در ازل خدای تعالی اراده نموده است

مثلا- این فعل را من بجا بیاورم اگر این فعل را من بجا آورم قهرا فعل خارجی مطابق اراده ازلیه الهی می باشد و مطلوب ما هم همین است و اگر بنده و عبد مخالف اراده ازلیه نموده و خدای تعالی اراده فعل را نموده بود و این بنده آمد و اراده ترک آن را نمود لازم می آید از این مطلب که نعوذ باللّه خدای تعالی عاجز باشد در این عمل و عبد قدرت خودش را برخلاف اراده ازلیه خدا نموده است و از این عمل لازم می آید نعوذ باللّه خدای تعالی قدرت نداشته باشد و عاجز باشد در افعال خارجیّه تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا

جواب از دلیل آنها آنست که اراده ازلیه الهی نسبت به افعال خارجیه بشر و آن اعمالی که از انسان صادر می شود هیچ ربطی ندارد بوجود آنها یا عدم آنها بلکه خدای تعالی قدرتی بانسان عطا فرموده است که اختیار در فعل و در ترک دارد و بیان نموده است خدای تعالی طرق صحیحه را از فاسده بارسال رسل و انزال کتب و عقل انسان و بجا آوردن عبد هر یک از فعل یا ترک را باختیار و اراده خود عبد است

بله بعض موارد ممکن است موانع خارجیه پیدا بشود مثل آنکه انسان عملی را در خارج می خواست بجا بیاورد و مانعی پیدا شد از آن عمل مثل نزول باران و غیره البته در این موارد فعل خارجی از اختیار انسان بیرون است و مثل اینجاها از محل کلام ما خارج است ما فقط در آن مواردی بحث داریم که تمام خصوصیات فعل بقدرت انسان است

علاوه بر این ها می گویند اراده ازلیه است و اراده را از صفات ذاتیه می گیرند و از صفات فعل قرار نمی دهند این مطلب صحیح نیست چونکه معنای اراده اعمال قدرت است در آن شیء که می خواهد آن را ایجاد کند و این معنی حادث است از او صفات فعل است و بیان این مطلب آنست که قبلا گذشت که فرق بین صفات فعل و صفات ذات اقدس الهی آنست که هر صفتی را اگر متصف بضد آن ممکن باشد آن صفت صفت فعل است نه صفت ذات و اگر ممکن نباشد متصف بضد آن صفات ذات است

مثلا قدرت و علم از صفات ذات است و ممکن نیست بگوئیم ان الله لم یکن قادرا یا لم یکن عالما قادرا اما صفت اراده ممکن است متصف بضد

آنکه بگوئیم خدای تعالی اراده نموده حیوه زید را و اراده نموده است حیوه عمرو را و همچنین در باقی افعال

پس معلوم می شود که اراده صفت فعل است از افعال الهی نه از صفات ذات و اما اگر رجوع کنیم باخبری که در این باب وارد شده است می بینیم اخبار وارده بیان می کند که اراده از صفات فعل است نه صفات ذات که ازلی باشد چونکه وارد شده است ان الله کان عالما و قادرا و لم یکن مریدا فاراد

و در بعض روایات بیان شده است که حکم بکفر کسی که ادعا دارد که اراده ازلی است و اراده از صفات فعل نیست مخفی نماند بر آنکه اگر اراده الهی را یک نوع از علم گرفتیم کما آنکه متقدمین از علما علم کلام گفته اند و ما هم در صفات ثبوتیه در کتاب زبده العلوم عربی بهمان قائل شدیم قهرا اراده بصفات ذاتیه برمی گردد و جواب آن در دلیل سوم جبریها داده می شود.

و اما اگر قائل شدیم به آنکه اراده از صفات فعل است کما آنکه حق همین است پس جواب آن ایضا داده شد کما لا یخفی.

علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان

دلیل سوم جبریها آنست که گفته اند علم ازلی خدای تعالی تعلق گرفته است به افعال عبودش و موقعی که علم خدای تعالی متعلق به افعال بندگان شد محال است بندگان کاری برخلاف آنچه که خدا می داند انجام دهند چونکه اگر بندگان کاری انجام دهند که غیر ما هو المعلوم عند الله باشد لازم می آید که خدای تعالی جاهل باشد به اعمال بندگان و این هم محال است

پس بنابراین چون خدای تعالی علم دارد بر افعال بندگان اختیار ندارند بر افعال، جواب از این دلیل سوم آنست که علم خدای تعالی ربطی به اراده

تکوینیه برای افعال خارجیه بندگان ندارد و علت برای فعل بندگان نمی شود و ممتنع نیست تعلق گرفته باشد علم خدای تعالی به فعلی که عبد بجا می آورد یا ترک آن می کند و واقع افعال و اعمال بشر از خدای تعالی معلوم و واضح است و علم نسبت بمعلوم خودش نیست مگر انکشاف واقع و ظاهر شدن واقع برای عالم

مثلا اگر یکی از ماها علم داریم که زید فردا فلان عمل را بجا می آورد یا ترک می کند آیا این علم ما علت شده است برای بجا آوردن زید آن فعل را یا ترک آن فعل را یا آنکه علت آن فعل یا ترک آن فعل بدست خود زید است فقط قبل از علم ما نمی دانستیم چه می کند و بعد از علم ظاهر شد برای ما یک طرف فعل زید عمل آن یا ترک آن ولی آن فعل یا ترک آن علتش خود زید است نه علم ما.

و حاصل آنکه علم ذات اقدس الهی مثل علم بندگان است به سایر اشیاء و علم علت از برای ایجاد یا ترک فعل نمی باشد بالضروره و بالوجدان

و باز مثل دیگری بزنیم اگر شخصی در شب وارد در یک اطاقی شد ولی اشیائی که در اطاق هست نمی بیند آنها را اگر چراغی حاضر کرد و آنها را بچشم دید آیا این چراغ یا دیدن شما علت شده است که این اشیاء در اطاق باشد یا نباشد بعض اشیاء دیگری و یا بلکه علت وجود آن اشیائی که در اطاق هست یا بعض چیزهای دیگری که در اطاق نیست علت آنها چیز دیگری است و فقط چراغ برای ما روشن نموده وجود آنها را یا عدم آنها علم هم کشف واقع است برای انسان یا برای ذات اقدس الهی و این ها هیچ کدام علت از برای

وجود خارجی منکشف نمی شوند کما اینکه مخفی نیست این مطلب.

و حاصل آنکه اشاعره نفی کرده اند وجود سلطنت عبد را در افعال خارجیّه برای اینکه صفتی از برای خدا اثبات کنند صفات کمال که خدای تعالی تمام موجودات عالم بید اوست و فعل و ترک حتی افعال انسان به اراده او است.

و گفته اند انسان هیچ قدرتی در افعال خود ندارد و تمام بندگان مثل آلتی می باشند بدست کسی که قدرت بر اعمال دارد و از این جهت واقع شده اند در خلاف ضرورت و خلاف بنای عقلای دنیا و نفی عدالت از ذات اقدس الهی نموده اند و عقاب بندگان را بر افعالی که باختیار آنها نیست صحیح دانسته اند و ظلمی که بالاترین ظلمها هست حاکم برای خدای نعوذ باللّه ثابت نموده اند و عقل و فطرت و وجدان را اصلاً حاکم نمی دانند و حکم فرما نمی بینند بلکه حسن و قبح اشیاء را به امر و نهی مولا می دانند و تمام این ها اجمالاً رد آنها و باطل بودن آنها بالضروره و بالوجدان ثابت شد کما لا یخفی.

در بیان شبهه مفوضه و مفاسد آن

التفویض در اینجا شبهه دیگری هست و آن اینست که مفوضه قائلند به اینکه خدای تعالی قدرت را بدست بندگان داده و آنها استقلال در عمل دارند که هرچه را خواستند بجا بیاورند بدون اینکه خدای تعالی قدرت بر اعمال آنها داشته باشد ولی چون قدرت بدست بندگان داده بجا آوردن عمل هم بدست آنهاست که عمل خوب بجا بیاورند یا عمل بد و عقابی که خدا می کند آنها را بجهت آنست که اختیار داشته اند و عمل قبیح انجام داده اند اگرچه مفوضه قائلند به عدالت خدا چون می گویند خدا هر عملی که بنده انجام دهد جزاء آن عمل را می دهد

ولی مفوضه در اشکال و محذور واقع شده چونکه نفی سلطنت نموده اند

از خدای تعالی چون می گویند قدرت بدست بنده است و از این جهت لازم دانسته اند بوجود شریک برای خدای تعالی یعنی افعال خارجی را مستقلا بجا می آورند بدون قدرت خدا در آن

و از همین جهت هست که روایات بر لعن مفوضه و مذمت آنها وارد شده و روایات وارد شده که مجوس امت اسلام همین مفوضه هستند چون امت مجوس قائل به دو خدا هستند و می گویند که اعمال خوب را خدای خیر که یزدان نام دارد انجام می دهد و اعمال بد را خدای شر که اهریمن نام دارد انجام می دهد و این مفوضه هم چون قائلند به اینکه قدرت را خدا بانسان داده و انسان هر عملی را ایجاد می کند قائلند بتعدد الله بتعدد بشر یعنی انسان و الله هر دو خالق هستند و نهاییه امر آنکه می گویند که الله خالق انسان است و انسان خالق افعال متعدد دیگر.

و این مفوضه بعد از آنکه رد نموده اند جبری ها را دلیل برای تفویض خودشان آورده اند و گفته اند که ممکنات در موقع حدوث احتیاج به علت موجد دارند ولی بعد از وجود در بقا آنها احتیاج به علت ندارند.

پس بنابراین بندگان بعد از آنکه وجود پیدا کردند دیگر احتیاج به علت ندارند در بقایشان و بنابراین اعمال بندگان مستند به خود آنها است نه مستند به علت محدثه و موجود که از خدا بانها می ترسد و بنابراین لازم می باشد که سلطنت خدای تعالی بر بندگان نفی بشود و خدا قدرت بر اعمال بندگان نداشته باشد

در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند

و جواب این مفوضه اینست که ممکنات همان طور که در موقع حدوث احتیاج به علت موجد دارند در بقاء هم احتیاج به علت بقاء دارند که آنها را نگهداری

کند چونکه بعد از وجودشان امکان ذاتی باقی هست و معنای امکان یعنی احتیاج ذاتی در تمام حالات هست قبل از وجود و بعد از وجود و الا اگر ایجاد بشوند و علت بقا نداشته باشند معدوم می شوند

مثل عرفی مثل اینکه یک کارخانه در موقع حدوث احتیاج به علت موجد دارد و بعد از وجود هم احتیاج بشخص دارد که او را نگهداری کند و الا معدوم می شود و از بین می رود پس چطور می شود که این ممکنات عالم در بقاء آنها هیچ علتی نباشد و هیچ کسی نباشد که آنها را نگهداری کند ممکن است کسی اشکال کند بر آنکه ممکن در بقاء خود محتاج به علت نیست با آنکه ما می بینیم در عالم صناعی است که بعد از وجود آن محتاج به کسی که نگاه دارد آنها را ندارد و نظائر آن زیاد است در عالم مثل بناهای قدیمه و عمارات و پلها و وسائل نقلیه و غیرها.

جواب آنکه این صنایع و عمارات یک عملی در آنها بیش نشده و فقط تالیف در آنها شده نه ایجاد ماده و آن اثری که در ماده گذارده شده اگر برداشته شود قهرا از بین می رود نظیر آهن ربا که اگر از آن گرفته شود آن قوه مثل سایر آنها می شود و حاصل آنکه اشیاء موجود را خدای تعالی یک قوه ای به نسبت به خود آنها در آنها قرار داده که اگر آن قوه برداشته شود از بین می رود کما لا یخفی.

و کیف کان هر دو قول یعنی جبریها و تفویضیها غیر صحیح است چونکه جبریها نفی عدالت می کنند از خدای تعالی و اثبات می کنند که خدا سلطنت بر بندگان دارد و اعمال بندگان بدست او است و مجبورند بندگان و تفویضیها نفی سلطنت می کنند از او و می گویند خدا قدرت بر اعمال بندگان ندارد و اثبات

عدالت می کنند که خدا جزاء هر عمل انسانی را مطابق عملش می دهد و ما لابدیم که یک راه وسطی را اختیار کنیم که نه جبری باشد و نه تفویضی بل امر بین الامرین کما آنکه در اخبار وارد شده کما لا یخفی.

در معانی پنجگانه برای امر بین الامرین

مطلب سوم که گفتیم سه مطلب را بیان می کنیم بمناسبت طلب و اراده کتاب و مطلب امر بین الامرین است و از برای امر بین الامرین معانی زیادی بیان نموده اند علماء رضوان الله تعالی علیهم و حاصل مطلب آنها در معنای امر بین الامرین آنست که خدای تعالی انسان را بوجود آورده و قدرتی هم به او عطا فرموده است چون ممکنات در موقع حدوث و در بقاء وجود هر دو احتیاج به علت دارند پس خدای تعالی می باشد موجد مقتضی در شخص و از این جهت هم هست که قدرت انسان مستند به خدای تعالی است همان طور که عمل هم مستند به عبد است باعتبار اینکه افعال عبد از روی اختیار خود او بوده است و قدرت خود را عبد در عمل بد و قبیح صرف نموده است کما اینکه می توانست قدرت را در عمل حسنه و خوب صرف کند چونکه خدا مانع او نشده در عملش و قدرت عبد را خدا محدود نکرده است در اعمال خاصه ای که خیر باشد فقط یا در شر فقط بلکه قدرتی که خدای تعالی بانسان داده است عام است عبد می تواند در عمل خوب صرف کند و می تواند در عمل بد و قبیح صرف کند و لکن سوء اختیار عبد باعث شده که مرتکب عمل قبیح بشود پس جزای او عقاب است.

و خدای تعالی اگرچه می توانست جلوی عبد را بگیرد که مرتکب این عمل بد نشود مثلاً مانعی برای او ایجاد کند مثل آن پادشاه که دست برد بسوی زن ابراهیم و قصد سوء داشت که خدای تعالی بامر تکوینی جلوی او را گرفت

و دست او خشک شد ولی اکثراً خدای تعالی جلوی عبد را نمی گیرد که به اختیار عمل خود را اختیار کند چون اگر جلوی او را بگیرد عقابی ندارد چون مجبور بوده است پس خدای تعالی قدرت را بانسان داده است و می دهد در هر آنی و جلوی او را هم نمی گیرد که بنده اعمال را با اختیار خود اختیار کند و خدا هم جزای آن عمل را به او می دهد و این راهی است که نه جبری هست و نه تفویضی که به آن امر بین الامرین می گویند که این مسیر عدلیه یعنی شیعه است و به این معنی سلطنت خدای تعالی را محفوظ داشته ایم و در تمام اعمال انسان، خدای- تعالی قدرت دارد جلوی اعمال را بگیرد بخلاف مفوضه که می گفتند قدرت خدا در اعمال بشر راهی ندارد و تمام اعمال خارجیه بقدرت خود انسان است بدون سلطنت الهی و همچنین محفوظ داشته ایم عدالت خدا را چونکه اصل قدرت بید خدای تعالی است ولی در اعمالش ما عمل می کنیم چه خیر باشد و چه شر و از این جهت خیر و شر اعمال نسبت بما داده می شود.

و حاصل آنکه اشاعره که جبریه باشند می گویند هیچ عملی بید قدرت عبد نیست و بندگان خدا نسبت باعمال خارجیه آنها یک آلتی می باشند در خارج و تمام اعمال خیریه یا شریه از خدای تعالی ایجاد می شود به آلت دست عبد که تالی فاسد آن را بیان کردیم و مفوضه قائلند به اینکه بعد از آنکه خدای تعالی بندگان را خلق نمود و ایجاد کرد اعمال خارجیه آنها ربط به خدای تعالی ندارد و خدای تعالی سلطنت و قدرت بر اعمال بندگان ندارد و تمام اعمال بقدرت خود انسان است این را هم جواب دادیم که البته قدرت خدای تعالی در تمام اعمال بندگان وجود دارد و ممکن است جلوی آن را بگیرد و به عبارت دیگر جواب از

مفوضه هر ممکنى بعد از حدوث و بعد از وجودش متساوى الطرفين است از حيث وجود و عدم و بعد از آنکه وجود پیدا کرد محتاج به علت دیگری مى باشد که علت بقاء او باشد و علت محدثه علت بقاء او ممکن نیست باشد از این جهت است که همچنان که در اصل وجود انسان احتیاج به قوه الهی و افاضه وجود مى باشد همچنان در بقاء انسان و بقاء افعال انسان آنها به آنها افاضه قدرت باید از طرف خدای تعالی به او بشود و الا معدوم مى شود کما آنکه گذشت این مطلب قبلا و مثل آن در مصنوعات خارجی است که علت محدثه از برای آن مصنوعات علت مبقیه نیست بلکه آنها علت دیگری مى خواهند که نگهدار آنها باشد.

مخفی نماند بر آنکه برای امر بین الامرین معانی دیگری ذکر نموده اند علماء من جمله از معانی مرحوم علامه شبّر در حق الیقین ذکر نموده ما هم اجمال آنها را برای اتمام کلام ذکر مى کنیم.

اول اینکه جبری که نفی شده از آن آنچه است که مجبره و اشاعره بسوی آن رفته اند و در اخبار نفی این معنی شده است و تفویض که نفی شده از آن اینست که مى گویند مفوضه که عبد مستقل است در فعل یعنی قدرت اعمال بدست عبد است و خدا نمى تواند او را منع کند از افعالش کما اینکه معتزله مسلک آنها همین است ولی امر بین الامرین اینست که خدای تعالی قرار داده بندگان را مختار در فعل و ترک که اختیار در دست بندگان داده در حالی که مى تواند بندگان را از چیزی که اختیار نموده اند منع کند و مى تواند آنها را مجبور کند بفعلى که نمى خواهند بجا بیاورند ولی این کار را نکرده است بلکه آنها را مختار قرار داده است.

دوم آنچه است که شیخ مفید «ره» در شرح بر اعتقادات گفته که بعد از قول

صدوق قول امام صادق(ع) را نقل کرده که حضرت فرموده اند نه جبر است در اعمال بندگان و نه تفویض بلکه امر بین امرین است که عباره منقول شیخ مفید اینست که جبر آنست که بندگان را مجبور و مضطر کنند بر عملی بقهر و غلبه و حقیقت جبر آنست که خدای تعالی اعمال را خلق نموده در میان بندگان بدون اینکه بندگان قدرتی داشته باشند که جلوی آن عمل را بگیرند و امتناع بورزند از آن و یک تعبیر دیگری هم شده و آن آنست که اعمالی که بندگان بجا می آورند به واسطه قدرتی است که خدا به آنها داده ولی بر وجه اکراه و مجبورا آن عمل را بجا می آورند که آن عمل را الجاء و تخويف نموده است خدا برای آنها و اصل در جبر آن است که اعمال را بندگان بجا می آورند بدون اینکه قدرت بر امتناع آن داشته باشند حسب آنچه که ما گفتیم و اذا تحقق القول فی الجبر علی ما وصفناه کان مذهب الجبر هو قول من یزعم ان الله تعالی خلق الطاعه فی العبد من غیر ان یكون للعبد قدره علی ضدها و الامتناع منها و خلق فیهم المعصیه كذلك فهم المجبره حقا و الجبر مذهبهم علی التحقیق و التفویض هو القول برفع الخطر عن الخلق فی الافعال و الاباحه لهم ما شاءوا من الاعمال و هذا قول الزنادقه و اصحاب الاباحات و الواسطه بین هذین القولین ان الله اقدر الخلق علی افعالهم و ملکهم من اعمالهم و حد لهم الحدود فی ذلك و رسم لهم الرسوم و نهاهم عن القبائح بالزجر و التخويف و الوعد و الوعيد فلم یکن بتمکینهم من الاعمال مجبرا لهم علیها و لم یفوض الیهم الاعمال لمنعهم من اکثرها و وضع لهم الحدود فیها و امرهم بحسنها و نهاهم عن قبیحها فهذا هو الفصل بین الجبر و التفویض علی ما بیناه

سوم از معنای امر بین امرین آنست که اسباب قریبه مثل رفتن آمدن خوردن و غیره بقدره عبد است و اسباب بعیده مثل آلات و ادوات و جوارح و اعضاء و قوای بدن و غیره بقدرت خدای تعالی است و این امر بین امرین است

چهارم از معنای امر بین امرین آنست که بعض اشیاء مثل افعال تکلیفیه بدست عبد است و بعضی اشیاء دیگر مثل صحه و مرض و نوم و غیره مثل این ها بدست خدای تعالی است

پنجم از معنای امر بین امرین آنست که تفویض که نهی شده و نفی شده از آن آنست که انسان قائل باین بشود که خدای تعالی خلق و رزق و تدبیر عالم را به بندگان واگذار نموده است کما اینکه غلام این نسبت را به ائمه علیهم السلام می دهند که می گویند خدا تمام امورات را به ائمه واگذار نموده و مفوضه هم همین را می گویند و تأیید می کنند این مطلب را کما اینکه روایت کرده صدوق در عیون از یزید ابن عمیر که می گوید داخل شدم بر علی ابن موسی الرضا(ع) در مرو و عرض کردم یا ابن رسول الله روایتی از امام صادق(ع) بما رسیده که حضرت فرموده اند لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین معنای این جمله چیست حضرت فرمود معنای آن آنست که کسی که گمان کند خدای تعالی افعال ما را بجا می آورد و بعد عذاب می کند ما را مثلاً معصیتی را در بین ما بجا می آورد و بعد ما را عذاب می کند او قائل بجبر است و جبری می باشد و کسی که گمان کند خدای تعالی امورات خلق و رزق را واگذار نموده به حجج خودش و کارها بدست حجت‌های او است آن شخص قائل بتفویض است که قائل بجبر کافر است و قائل بتفویض مشرک است بعد می گوید عرض کردم یا ابن رسول الله معنای امر بین امرین چیست

فرموده امر بین امرین آنست که راهی پیدا کنیم ما که آنچه را که خدای تعالی امر فرموده به آنها بجا بیاوریم و آنچه را که نهی فرموده ترک کنیم الی آخر روایت

ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین

قول ششم در بابت امر بین امرین آنچه است که علامه مجلسی (ره) اختیار نموده و مطابق است بر آن اکثر اخبار در این باب و او اینست که جبری که نهی شده از آن قول اشاعره و جبریه است کما عرفت و تفویض که نفی شده از آن قول معتزله است که می گویند خدای تعالی ایجاد نموده بندگان را و قدرت داده به آنها بر اعمالشان و اختیار اعمال را و گذار نموده بندگان و بندگان مستقل هستند در ایجاد عمل بر وفق مشیتشان و قدرتشان و خدای تعالی هیچ دخالتی در اعمال آنها ندارد اما امر بین الامرین فهو ان لهدایته تعالی و توفیقاته مدخلا فی افعالهم بحیث لا یصل الی حد الالجاء و الاضطرار کما ان لخذلانہ سبحانہ مدخلا فی فعل المعاصی و ترک الطاعات لکن لا بحیث ینتہی الی حد لا یقدر معہ علی الفعل و التکرک و هذا امر یجده الانسان من نفسه فی احواله المختلفه و هو مثل ان یأمر السید عبده بشیء یقدر علی فعله و فهمه ذلک و وعده علی فعله شیئا من الثواب و علی ترکہ قدره من العقاب فلو اکتفی بتکلیف عبده بذلک و لم یزد علیہ مع علمه بانه لا یفعل الفعل بمحض ذلک لم یکن ملوما عند العقلاء لو عاقبه علی ترکہ و لا ینسب عندهم الی الظلم و لا یقول عاقل انه أجبره علی ترک الفعل و لو لم یکتف السید بذلک و زاد فی ألطافه و الوعد باکرامه و الوعد علی ترکہ و اکد ذلک یبعث من بحثه علی الفعل و یرغبه فیہ و یحذرہ علی التکرک ثم فعل ذلک بقدرته و اختیاره فلا یقول عاقل انه أجبره علی الفعل الی آخره و فی الصحیح عن الصادق (ع) قال ان الناس فی القدر علی ثلاثه اوجه رجل یزعم ان الله تعالی

اشکال و دفع: اما الاشکال فهو انه يلزم بناء على اتحاد الطلب و الارادة فى تكليف الكفار بالايمان بل مطلق اهل العصيان فى العمل بالاركان اما ان لا يكون هناك تكليف جدى ان لم يكن هناك ارادة حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقى و اعتباره فى الطلب الجدى ربما يكون من البديهى و ان كان هناك ارادة فكيف تتخلف عن المراد و لا يكاد يتخلف اذا اراد الله شيئا يقول له كن فيكون

* شرح:

اجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم الله فى حكمه فهو كافر و رجل يزعم ان الامر مفوض اليهم فهذا قد وهن الله فى سلطانه فهو كافر و رجل يقول ان الله كلف العباد ما يطيقون و لم يكلفهم ما لا يطيقون و اذا احسن حمد الله و اذا اساء استغفر الله فهو مسلم بالغ.

قوله: اشكال و دفع الخ گفتيم كه طلب و اراده متحد هستند با هم مفهوم و انشاء و حقيقتا يعنى طلب انشائى با اراده انشائى و طلب حقيقى با اراده حقيقى و طلب مفهومى با اراده مفهومى متحد هستند از اين جهت اشكال مى شود كه اراده و طلب كه متحد هستند با هم تكليف كفار در ايمان نشان چيست بلكه مطلق اهل عصيان در عمل باركان كه آيا خدا اراده داشته ايمان داشتن و عصيان نكردن بندگان را يا نه اگر بگوئيم كه خدا تكليف جدى بر ايمان اطاعت نداشته چون اراده نداشته است و طلب حقيقى نبوده است اين صحيح نيست در بابت خداى تعالى چون طلب جدى داشتن خداى تعالى بر آنكه بندگان عصيان نكنند و اطاعت بكنند از بديهيّات و از واضحات است پس اراده جدى داشته است و بنا بر اينكه خدا اراده داشته كه اطاعت بكنند و عصيان نكنند پس چطور تخلف از مراد مى كنند و ممكن نيست تخلف اراده خدا از مرادش اذا اراد الله

ص: ۲۷۹

و اما الدفع فهو ان استحاله التخلّف انما تكون في الارادة التكوينية و هو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الارادة التشريعية و هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف و ما لا محيص عنه في التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية فاذا توافقا فلا بد من الاطاعة و الايمان و اذا تخالفتا فلا محيص عن ان يختار الكفر و العصيان

ان قلت اذا كان الكفر و العصيان و الاطاعة و الايمان بارادته تعالى

* شرح:

شيئا يقول له كن فيكون پس چرا بندگان مخالفت او را می نمایند

قوله: و اما الدفع الخ جواب آنکه خدای تعالی دو اراده دارد: یک اراده تکوینی که حتمی است مثل روز شدن شب شدن باران آمدن یا غیره از این موارد که به اراده تکوینی ایجاد می شوند و یک اراده تشریعی دارد خدای تعالی که او باین معنی است که خدای تعالی اراده دارد که ما عمل خوب انجام دهیم ولی مجبور نکرده ما را و اختیار عمل را بدست ما داده و آنکه شما گفتید محال است تخلف از اراده خدای در اراده تکوینی است که معنای اراده تکوینی علم خدای تعالی است بر نحو کامل تام نه اراده تشریعی که اراده تشریعی معنای آن علم به مصلحت است در فعل مکلف که مکلف تکلیف دارد نه تکوینی و اراده تشریعی در حال معصیت هم هست نه اراده تکوینی پس اگر اراده تکوینی و تشریعی متفق شدند لابد است بنده که اطاعت کند و ایمان داشته باشد و اما اگر اراده تکوینی و تشریعی متحد نشدند و از هم جدا شدند و فقط اراده تشریعی داشته باشد خدای تعالی اختیار بدست عبد می باشد و در اینجا اختیار دارد که اطاعت کند یا عصیان بجا بیاورد.

قوله: ان قلت اذا كان الكفر و العصيان الخ اگر اشکال بشود بر اینکه زمانی که اطاعت و ایمان و کفر و عصیان به اراده خدای

التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح ان يتعلق بها التكليف لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا

قلت انما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقه بمقدماتها الاختيارية و الا فلا بد من صدورها بالاختيار

* شرح:

تعالی باشد اراده ای که نمی شود تخلف از او نمود پس ما تکلیف نداریم چون از اختیار ما خارج بوده است چون خدای خواسته است انجام داده بشود یا اطاعت یا عصیان و تخلف از مراد او هم نمی شود پس ما تکلیفی نداریم چون اختیار نداریم و حاصل آنکه در هر تکلیفی باید آن فعل اختیاری عبد باشد عقلا و اگر آن فعل اختیار عبد نشد تکلیف در آنجا صحیح نیست و بنا بر قول شما تمام افعال از اختیاری عبد خارج است چون اراده تکوینی خدای تعالی به آنها تعلق گرفته است

قوله: قلت انما يخرج الخ جواب آنکه قبلا گذشت از خود مصنف که اراده تکوینی بافعال بندگان متعلق نیست بلکه آن اراده ای که متعلق بافعال بندگان است اراده تشریعی است کما لا یخفی و بر فرض بنا بر قول شما اگر اراده تکوینی هم باینها تعلق گرفته باشد اراده تکوینی مطلقا نیست بلکه اراده تکوینی بافعال بندگان تعلق گرفته است در وقتی که آن افعال را به اراده خود بجا بیاورند و بدون اراده و اختیار نباشد و در این حال افعال بندگان اختیاری می شود و فعل و ترک باختيار آنهاست چون مسبوق به اراده خود آنها است این فعل یا ترک و اراده تکوینی در این حال با این افعال منافات ندارد که افعال باختيار ما باشد و مجبور بافعال نمی باشیم و لو اراده تکوین به آنها تعلق گرفته باشد

ص: ۲۸۱

و الا لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علوا كبيرا

* شرح:

و الا لزم تخلف ارادته الخ اگر اراده تکوینی خدای تعالی تعلق گرفته باشد بافعال بندگان بدون اراده آنها لازم می آید تخلف مراد خدا از اراده خود چونکه اراده آن افعال مکلفین با اراده مکلفین بوده نه بدون اراده آنها کما لا یخفی

جواب دیگر آنکه بنا بر قول مصنف و اکثر فلاسفه آن است که اراده چه تکوینی باشد که خود مصنف فرمود هو العلم بالنظام الخ یا تشریعی باشد که فرمود هو العلم بالمصلحه الخ در هر دو حال اراده تکوینی و تشریعی علم می باشد- البته علم خاص و قبلا ما جواب دادیم که علم خدای تعالی ازلا علت برای ایجاد افعال خارجیه بندگان نمی شود چون حقیقت علم انکشاف واقع است و انکشاف علت برای منکشف نمی شود کما آنکه علم ما به بعضی افعال خارجیه علت ایجاد آن فعل نمی شود بلکه علت وجود خارجی آن افعال باسباب خارجیه است و اگر علم ازلی الهی علت ایجاد ممکن باشد لازم می آید قدیم عالم چونکه علم ازلی است قهرا عالم هم باید ازلی باشد و تمام مجبور در اعمال باشیم و این معنی عین مذهب جبر است.

و حاصل آنکه خدای تعالی در ازل می دانسته که این افعال را ما یا بجا می آوریم یا بجا نمی آوریم یا بعضی اوقات ترک می کنیم و بعضی اوقات بجا می آوریم که حصر عقلی آن همین سه قسم است در تمام این حالات علم خدای تعالی علت ایجاد آنها نمی شود کما آنکه گذشت و ایضا اگر علم ازلی علت برای ایجاد ممکن باشد و ما اختیار در افعال نداشته باشیم لازمه دارد بر آنکه علم خدای تعالی بافعال خودش علت ایجاد آنها شود و همچنان که ما مجبور در اعمال می باشیم

ص: ۲۸۲

خدای تعالی هم مجبور در اعمال خود باشد تعالی الله عن ذلك و منقول است

رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی

از خیام این اشعار

من می خورم و هر که چه من اهل بود می خوردن من به نزد او سهل بود

می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

و قال المحقق فی جوابه:

این نکته نگوید آنکه او اهل بود زیرا که جواب شبهه اش سهل بود

علم ازلی علت عصیان کردی نزد عقلا ز غایت جهل بود

و جواب دیگر قبلا گذشت که صفات ذاتیه الهی مثل علم و قدرت و حیوه و غیره اگرچه در خارج متحد هستند و مصداق آنها ذات مقدس است الا آنکه مفهوم هر کدام از این ها غیر دیگری است مثلا مفهوم علم غیر قدرت است و بالعکس در اینجا هم بنا بر قول مصنف اگرچه علم مصداقا عین ذات اقدس الهی است ولی مفهوم اراده علم نیست کما آنکه علم هم مفهوم اراده نیست و بعضی از اعلام قائلند به اینکه اراده الهی هو الابتهاج و الرضا او ما یقاربها معا و اراده فعلیه که معنای ابتهاج باشد از اراده ذاتیه منبث می شود و بنا بر- این قول اراده دو معنی دارد یکی صفت فعل است و یکی صفت ذات است و این هم صحیح نیست ایضا چونکه ابتهاج و رضا باز صفات فعل می باشد و قبلا

ص: ۲۸۳

گذشت که فرق بین صفات فعل و صفات ذات آنست که صفات فعل بضد او متصف می شود مثلاً می گوئیم خدای تعالی اراده نموده است حیوه زید را و صحت او را و غیر ذلک از این ها ولی اراده نموده است حیوه عمرو را و آنچه که حق در این معنی است آنست که گفتیم اراده چه اراده تکوینیه باشد و چه اراده تشریعی هر دو صفات فعل و صفات حادث است نه صفات ذات و اخبار هم دلالت بر همین معنی می کند در اصول کافی در باب اراده خدای تعالی که از صفات فعل است نقل می کند که روایت صحیحہ عاصم بن حمید عن ابی عبد اللہ (ع) قال قلت لم یزل اللہ مریداً قال ان المرید لا یکون الا المراد معه لم یزل اللہ عالماً قادراً ثم اراد و رواه الجعفری قال قال الرضا (ع) المشیه من صفات الافعال فمن زعم ان اللہ لم یزل مریداً شائياً فلیس بموحد و ایضاً فی صحیحہ صفوان بن یحیی قال (ع) الاراده من الخلق الضمیر و ما یبدو لهم بعد ذلک من الفعل و اما من اللہ تعالی فارادته احداثه لا غیر ذلک لانه لا یروی و لا یهم و لا یتفکر و هذه الصفات منفیة عنه و هی صفات الخلق فاراده اللہ الفعل لا غیر ذلک یقول له کن فیکون بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همه و لا تفکر و لا کیف كما انه لا کیف له

و این اخبار دال است بر اینکه اراده خدای تعالی مطلقاً سواء آنکه تکوینی باشد یا تشریعی حادث است و صفت فعل است چونکه ما قبلاً گفتیم اراده در ما شوق مؤکدی است که محرک قوه عامله می باشد و تحریک می کند اعضاء و جوارح را طرف مراد و تحقق این معنی برای اراده و وجود این معنی در نفس انسان توقف دارد بر مقدماتی مثل تصور مراد و تصدیق به فایده آن و نحو این ها و این معنای اراده که در ما پیدا می شود از واضحات است که در حق ذات اقدس

ان قلت ان الكفر و العصيان من الكافر و العاصی و لو كانا مسبقین بارادتهما الا- انهما منتهیان الی ما لا بالاختیار کیف و قد سبقتهما الاراده الازلیه و المشیه الالهیه و معه کیف تصح المؤاخذه علی ما یکون بالآخره بلا اختیار.

قلت العقاب انما یتبع الکفر و العصیان التابعین للاختیار الناشی عن

* شرح:

الهی محال است و فاعلیت او تام و نقصانی در او نیست پس قهرا برمی گردد معنای اراده در ذات اقدس الهی باعمال قدرت در آن مراد که این معنی صفت فعل است نه صفت ذات کما لا یشفی.

قوله: ان قلت ان الکفر و العصیان الخ اشکالی دیگر شده بر اینکه کفر و عصیان از کافر و از عاصی و لو این ها از اعمالی پیدا می شود که آن اعمال و آن افعال مسبوق به اراده مکلفین است یعنی آن افعال به اراده مکلفین ایجاد می شود الا- آنکه این اراده منتهی می شود به چیزی که در واقع باختیار مکلفین نیست و از اختیار آنها خارج است چونکه اراده مکلفین از ممکنات است و اراده تکوینی متعلق است بممکنات و از این جهت خارج از اختیار مکلفین است و ایضا قبل از اراده مکلفین بعصیان و کفر اراده ازلیه و مشیت الهیه به آنها تعلق گرفته است و بنابراین باز فعل از اختیار مکلفین خارج است و چگونه ممکن است مؤاخذه و عقاب بر آن فعلی که بالآخره از اختیار مکلفین خارج است و عقاب در افعال غیر اختیاری می باشد و این مطلب عقلا درست نیست.

قوله: قلت العقاب الخ جواب آنکه عقاب و مؤاخذه تابع کفر و عصیان است یعنی اگر کسی کافر شد و عصیان کرد مؤاخذه و عقاب می شود و آن کفر و عصیان که از تبعیات اختیار و از لوازمات اختیار که ناشی می شود از مقدماتی که

ص: ۲۸۵

* شرح:

آن مقدمات منتهی می شود به شقاوت و سعادت ذاتیه انسان که این سعادت و شقاوت از لوازمات ذاتیه انسان هستند برای اینکه در روایات داریم فان السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه و الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة كما اینکه در خبر وارد شده است و ذاتی شیء علت برای او نمی آورند مثلاً چربی روغن را نمی گویند چرا چرب است چون ذات او باید چربی داشته باشد کما اینکه حرارت آتش را نمی گویند چرا حرارت دارد برای آنکه حرارت ذاتی آتش است در اینجا قطع می شود سؤال که چرا سعيد را خدای - تعالی سعيد قرار داده است و شقي را شقي قرار داده است برای اینکه السعيد سعيد بنفسه و الشقي شقي كذلك و اینست و جز این نیست که خدای تعالی سعيد و شقي را ایجاد کرده است - قلم اینجا رسید و سر بشکست - چونکه بیرون ز حد خود بنوشت.

قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن

در اینجا چند نکته است که از کلام صاحب کفایه معلوم می شود

اول اینکه می گوید اراده تکوینیه خدای تعالی علت برای افعال ما شده است و محال است که ما تخلف از اراده خدای تعالی بکنیم و ما قبلاً - جواب او را دادیم که اراده تکوینیه الهیه بافعال مکلفین تعلق نمی گیرد و معنای جبر همین بود که جواب او داده شد بلکه اراده تشریعی به آنها تعلق می گیرد

نکته دوم صاحب کفایه اینست که می گوید اراده عبد منتهی می شود به اراده ازلیه چونکه بقانون هرچه که به واسطه غیر باشد منتهی می شود آخرش بالذات و این هم صحیح نیست که می گوید اراده عبد تابع اراده ازلیه می باشد و ما جواب او را قبلاً دادیم در معنای امر بین امرین که اگرچه قدرت و اسباب بدست خدای

* شرح:

تعالی است و لیکن اعمال و فعل و ایجاد اراده فعل بدست بنده است که ایجاد کند فعل را یا ترک کند.

نکته سوم اینست که می گوید اراده خدا از صفات ذاتیه اوست مثل علم و قدرت و غیره و ما جواب دادیم که اراده خدا از صفات فعل اوست نه ذات او و بر فرض صفات ذاتی هم باشد که علم خاص می باشد جواب گذشت که علم خدای تعالی علت از برای موجودات خارجی نمی شود

نکته چهارم صاحب کفایه اینست که می گوید سعادت و شقاوت ذاتی انسان هستند که جواب او را می دهیم

پنجم اینکه می گوید منشأ عقاب و ثواب انسان به واسطه شقاوه و سعادت است که ذاتی انسان هستند و اما جواب از نکته چهارم مصنف اینست که سعاده و شقاوت که می گوئید ذاتی هستند اگر بگوئید ذاتی در باب کلیات هستند یعنی سعادت و شقاوت جنس و فصل انسان هستند که این واضح است که این طور نیست یعنی سعاده و شقاوه جنس و فصل انسان نیستند بدلیل اینکه اگر چنین بودند پس لابد می بایست ذات شخص سعید با ذات شخص شقی مابین باشد و این دوتا باید دو نوع از برای انسان باشند مثل غنم و بقر و حال آنکه انسان ذاتا یک نوع از حیوان است نه آنکه انسان دو نوع از حیوانات باشد پس لابد می گوئید ذاتی بمعنی علت تامه هستند و این را هم جواب می دهیم به چهار دلیل برهان و وجدان و کتاب و سنت

اما برهان اگر شقاوه و سعاده ذاتی انسان باشند بنا بر حرف شما انسان دنبال ذات خودش می رود پس ادیان و شرایع و ارسال رسل و کتب بی فائده است چون بنا بر حرف شما اگر شخصی شقی باشد ذاتا هرچه ادیان و پیامبر

* شرح:

و کتب هم برای او نازل بشود شقی است و ذات خودش را نمی تواند تغییر بدهد پس خدا بیهوده پیامبران و کتب را نازل فرموده تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و

از جهت دیگر اگر سعادده و شقاوت ذاتی انسان باشد حسن و قبح عقلی از بین می رود چون بنا بر حرف شما اگر کسی کار نیکوئی انجام داد حسن عقلی ندارد چون تابع ذاتش بوده و ذات او سعید بوده و کذا در شقی اگر کار بدی انجام داد تقبیح ندارد چون مجبور بوده و تابع ذاتش که شقی بوده است می باشد .

اما از جهت وجدان پس بدان که وجدان انسان حکم می کند بر اینکه انسان اختیار دارد و مجبور نیست و در ذات انسان چیزی نیست که انسان را مجبور کند که کفر و عصیان یا اطاعه و ایمان را اختیار کند بلکه خودش اختیار می نماید هر کدام را بخواهد و دلیل بر این مطلب اینست که ما می بینیم شخصی در اول عمرش شقی بوده بعد سعید شده و یا سعید بوده بعد شقی شده پس اگر بنا بر حرف شما سعادده و شقاوه ذاتی انسان باشد نباید تغییر کند چون ذاتی تغییر نمی کند پس معلوم می شود که سعادده و شقاوه ذاتی انسان نیستند و قبلا گذشت بعد از اراده تامه باز اختیار بید مکلف است که ایجاد کند فعل را یا ترک آن کند بلکه گذشت که نفس اراده هم با اختیار مکلف است فراجع

و اما از جهت کتاب و اضافه به اینکه خود قرآن بنفسه دال بر اینست که جبر باطل است در قرآن آیاتی هست که دال بر اختیار داشتن انسان و امر بین امرین را می رساند و اینکه می رساند اعمالی که از انسان صادر می شود با اختیار خود او بوده و بقهر و جبر نبوده است پس اگر سعادده و شقاوه ذاتی انسان باشد پس لابد

* شرح:

انسان در اعمال مجبور است کما آنکه بعض آیات آنها می آید.

و اما از جهت سنت، در میان روایات هم ما روایات متواتره ای داریم بر اینکه نظر جبریهها و تفویضیهها خطا و باطل است و روایات ثابت می کند که ما مختار در عمل هستیم و اثبات امر بین امرین را می کند و اضافه بر این اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشند پس دعاء کردن و طلب توفیق از خدا و طلب حسن عاقبت و اینکه خدا او را سعید قرار دهد لغو محض است و مجرد لقلقه لسان است چون بنا بر حرف شما انسان اگر دعاء هم بکند بی فائده است چون تابع ذاتش می باشد و محال است ذات تغییر کند اگر ذات او سعید است او هم سعید می شود و لو دعا نکند و اگر ذات او شقی است او هم شقی می شود اگرچه دعاء و طلب توفیق هم از خدای تعالی بنماید و این صحیح نیست پس معلوم می شود که سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیستند بلکه انسان مختار در عمل است و خود انسان است که باختیار شقی یا سعید می شود و روایتی که در صحیحه کنانی آمده از رسول اکرم (ص) که می فرماید الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه و یا الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة «البحار ج ۵ ص ۱۵۳» که دلالت می کند بر اینکه سعادت و شقاوت دو صفت ذاتی هستند بر انسان جواب از این روایت آنست که یک ظهوری در معنای خودش بیش نیست و ما در باب عمومات و مطلقات که مخصصات و مقیدات را مقدم می کنیم برای آن بود که آنها اظهر بودند از عمومات و مطلقات و قرینه خارجیه بودند بر اینکه اراده عموم یا اطلاق نشده است در اینجا هم قرینه قطعیه عقلیه داریم بر اینکه مراد این روایت ظاهرش اراده نشده است چونکه ما اگر ظاهر این روایت را بگیریم لازم دارد که تمام

اوجدهما الله تعالى قلم اینجا رسید سر بشکست قد انتهى الكلام في المقام

* شرح:

ادیان و شرایع و کتب آسمانی بی فائده باشد کما آنکه گذشت و قهرا به واسطه این قرائن دست از ظهور او برمی داریم.

و ثانیاً همچنان که آیات قرآنی بعض آنها مفسر بعض دیگری هست هم چنین اخبار ائمه معصومین (ع) بعض مفسر بعض دیگری هست و در اینجا صحیحہ ابن ابی عمیر وارد شده در بیان معنای آن روایت کنانی و مفسر او می باشد قال سالت ابا الحسن موسی بن جعفر (ع) عن معنی قول رسول الله صلی الله علیه و آله الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه فقال الشقی من علم الله و هو فی بطن أمه انه سيعمل اعمال الاشقياء و السعید من علمه الله و هو فی بطن أمه انه سيعمل اعمال السعداء «نفس المصدر» این صحیحہ ابن ابی عمیر مبین و مفسر صحیحہ کنانی قبلی می باشد که مراد آن روایت اولی را خوب بیان می کند

سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن

و حاصل آن اینست که خدای تعالی می داند هر فرزندی که در رحم مادرش می باشد در آینده به واسطه اعمالی که بجا می آورد کدام طریق را می گیرد آیا سعادت را یا شقاوت را بلکه اعتقاد ما آن است که این فرزندی که در رحم مادر هنوز نیامده بود و بلکه قبل از وجود او در عالم در خدای تعالی می دانست که آینده او به کجا می رسد سعادت یا شقاوت و علم ازلی خدای تعالی قبلاً گذشت مفصلاً که سبب برای ایجاد ممکنات نمی شود کما آنکه ما اگر علم به چیزی پیدا کردیم سبب وجود خارجی او نمی شود بلکه سبب وجود خارجی آنها اشیاء خارجیہ است چون علم فقط کشف واقع را می کند و علت از برای منکشف خارجا نمی شود و در همین صحیحہ دلالت واضحه است که شقاوت و سعادت

ص: ۲۹۰

* شرح:

صفات ذاتی انسان نیستند چونکه امام علیه السلام می فرماید این شخص که در رحم مادرش است بعدا اعمالی بجا می آورد اعمال اشقیاء را و از این جهت شقی می شود یعنی به واسطه عمل خودش، خودش را به شقاوت می کشاند و همچنین در سعادت کما آنکه در اعمال خارجیة عقلاء دنیا همین قسم می باشد ملکات نفسانیة طیبه یا خبیثه انسان تحصیل می کند از اعمال خارجیة خود اگر سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان بود چگونه ممکن است تغییر بدهد انسان آنها را مثلا آنکه ما حرارت آتش را برداریم و آثار رطوبت که از آثار ذاتی آب است جای او بگذاریم و بالعکس و اگر ذاتی باشد تغییر آنها بدست ما نیست بلکه تغییر آنها به واسطه اراده تکوینیة الهی ممکن است باشد ولی آنهم که قبلا جواب داده شد

و جوابی دیگر آنکه ملکات نفسانی و قوائی که در بدن انسان هست غیر از قوای شهوانی و قوای عقلیه و غضبیه و غیر آنها از قوای معروف صفت دیگری نداریم که آن را سعادت یا شقاوت بنامند قول مصنف آنکه ذاتی لا یعلل این مطلب کبرای آن ایضا صحیح نیست چونکه اولاً- در علم فلسفه عالیه اختلاف است اشیائی که موجود می باشند آیا اصل آنها ماهیت است و وجود امر اعتباری و عرضی است بر آنها یا بالعکس مثلا انسان یک ماهیتی دارد و یک وجودی که انسان موجود است آیا ماهیت در خارج حقیقی است و وجود انسان امر اعتباری است نظیر ملکیت و زوجیت که منشأ اعتبار آنها وجود دارد نه خود آنها کما آنکه گذشت یا آنکه اصل در خارج وجود است و ماهیت امر اعتباری است نظیر زوجیت و حق آنست که اصل در خارج وجود است و ماهیت امر اعتباری است و موجودات خارجیة باعتبار آثار آنها و منافع آنها در خارج هر کدام

* شرح:

یک اسمی بر آنها گذارده شد و لو حقیقت آنها را از جنس و فصل ما درک نکنیم کما آنکه گذشت در مشتق پس حقیقت اشیاء در خارج وجود آنها است باقسام وجودات آنها باعتبار آثار آنها و ماهیت نظیر اسم بر آنها می باشد و اراده تکوینی الهی متعلق است بوجود آنها نه به ماهیت چونکه ماهیت امر اعتباری می باشد و آنچه که منشأ آثار می باشد از وجود است نه امر اعتباری بنابراین مثلاً انسان را که خدای تعالی خلق نموده آنچه که در او می باشد و منشأ آثار است آنها را خدا خلق نموده از ذاتی و لازم و ملزوم و لوازمات دیگر و اصل و فرع و غیره نه آنکه انسان ماهیت آن قبل از وجود بوده و وجود مثل لباس است که بر او پوشانیده شده منقول از بعض فلاسفه آن است که ماهیات مثل شیشه هائی می مانند که هر کدام رنگهای مختلفی داشته باشند قبل از وجودشان و بعد از وجود بآن رنگهای مختلف خود اثر می بخشند و بعد از وجود هر شیئی اثر خودش را می کند و ممکن نیست تغییر در آن و از اینجا است که مصنف فرموده و انما اوجدهما الله تعالی

و جواب آنها آنکه تمام آثار اشیاء بید قدرت خالق آنها می باشد و ممکن است اثری را از شیء بگیرد نظیر حرارت که به واسطه امر یا نار کونی بردا و سلاما گرفته شد از آتش و لو عرض ذاتی باشد و همچنین شیء ثقیل روی آب نمی ماند بلکه فرومی رود ولی اولیاء الله بر روی آب راه می رفتند و غیر آنها از معجزات انبیاء (ع) و غیره و اگر ما بگوئیم آثار ذاتی شیء ممکن نیست تغییر کند لازمه آن آنست که انکار تمام معجزات کنیم و اصل مدرک انبیاء معجزه است لا غیر کما لا یخفی

مخفی نماند بر اینکه مفاسد مذهب جبریه‌ها را ما قبلا مجملا بیان کردیم ولی باز مفصلا بعض مفاسد آنها را بیان می‌کنیم

اولا- اینکه هر عاقلی شکی نیست در او که فرق می‌گزارد بین حرکات اختیاری و بین حرکات اضطراری و این حکم در عقل هر عاقلی مرکوز و ثابت است بلکه در قلوب اطفال و مجانین هم هست مثلا- اگر طفلی را به واسطه عصائی زدیم آن طفل مذمت ضارب را می‌کند نه عصا را چون عصی مجبور بوده و اختیاری از خود نداشته است و یا بچه را به واسطه آجر زدیم مذمت ضارب را می‌کند نه آجر را چون آجر هم بدون اختیار بوده است بلکه می‌توانیم ادعاء کنیم که این تشخیص دادن فعل اختیاری از اضطراری در میان حیوانات هم موجود است از این جهت است که نقل می‌کنند ابو الهذیل گفته که حمار بشر أعدل من بشر- یعنی حمار بشر عاقل تر است از بشر چون حمار اگر رسید بجدول بزرگی که نمی‌تواند از آن عبور کند اگر او را هم بزیم اطاعت نمی‌کند چونکه می‌داند قدرت بر عبور این جدول بزرگ ندارد و اگر رسید بجدول کوچک عبور می‌کند چون می‌داند قدرت بر عبور جدول کوچک دارد و فرق می‌گذارد بین جدولی که قدرت بر او دارد و بین جدولی که قدرت بر او ندارد ولی بشر فرق بین آنچه که قدرت بر او دارد و بین آنچه که قدرت بر او ندارد نمی‌گذارد پس حمار بشر أعدل من بشر- حمار بشر عاقل تر از بشر است

دوم از مفاسد مذهب جبریه‌ها آنست که مکابره ضروره و منکری ضروری می‌باشند چونکه هر عاقلی فرق می‌گذارد بالضروره بین آن چرا که قدرت بر آنها دارد مثل حرکت نمودن بطرف راست یا چپ یا حرکت دادن دست که اختیارا بجا

می آورد و بین حرکت اضطراری مثل افتادن از بالا به پائین و یا حرکت نمودن دست و پای شخص فلج یا حرکت نبض انسان و غیره که اختیاری انسان نیست و جبریه می گویند تمام افعال بشر اضطراری و بلا اختیار است

سوم از مفاسد آنها اینست که انکار حکم ضروری می کنند که محسن را مدح کنیم و قبیح را مذمت کنیم پس به درستی که هر عاقلی حکم می کند به حسن مدح نمودن کسی که بجا می آورد طاعات را دائما و هیچ یک از معاصی را بجا نمی آورد و مبالغه می کند در احسان به مردم و غیره از افعال نیکو و اینکه اگر کسی چنین شخصی را مذمت کند به واسطه این افعال نیکویش عقلاء می گویند سفیه است و ملامت می کنند او را و حکم می کنند حکم ضروری بر قبح مدح نمودن کسی که مبالغه می کند در ظلم و جور و تعدی و در غصب و غارت اموال و قتل نفس و جلوی کار خیر را می گیرد اگر کسی چنین شخصی را مدح و تعریف نمود عقلاء او را سفیه می نامند.

چهارم از مفاسد مذهب جبریه آنست که قبیح است از خدای تعالی تکلیف کند بندگان را بفعل طاعات و اجتناب معاصی که فعل طاعت و معصیت از قدرت مکلف خارج باشد چونکه فاعل در افعال ما بر گمان آنها خدای تعالی می باشد برای آنکه بقول آنها معصیتی که از ما پیدا می شود ممتنع است در این حال اطاعت کردن را و بالعکس و ما نسبت به افعالمان به منزله جمادات می باشیم و البته این عمل قبیح است کما لا یخفی

پنجم اینکه لازمه قول آنها آنست که خدای تعالی اظلم ظالمین باشد «تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا» چونکه می گویند زمانی که خدا خلق بنماید معصیت را در

میان ما و ما هم اختیار بر منع آن معاصی نداشته باشیم بعد خدا ما را عذاب کند و عقاب نماید بر این معاصی که از خدا صادر شده در بین ما این نهاییه جور و عدوان است تعالی الله عما یقولون

ششم اینکه قائل بجبر لازم می آید بر او مخالف قرآن عزیز و مخالف نصوص و آیات زیادی که دال است بر اینکه افعال از ما صادر می شود نه از خدا مثل الیوم تجزی کل نفس بما کسبت و یا آیه الیوم تجزون ما کنتم تعملون و آیه من یعمل سوءا یجز به یا مثل کل امرئ بما کسبت رهین و غیره از آیاتی که دال بر اینست که اعمال از ما صادر می شود نه از خدا و همچنین خدای تعالی ظلم را از ذات اقدس خودش نفی فرموده در جائی که فرموده ان الله لا یظلم مثقال ذره و آیه دیگر و ما ربک بظلام للعبید و یا و ما ظلمناهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون و یا مثل و لا ظلم الیوم و لا یظلمون فتیلا و همچنین آیات دیگر از آیاتی که دال است بر ابطال مذهب آنها آیاتی است که بیان می کند در آنها که بندگان خدا در افعالشان مخیر هستند و به مشیت خودشان هر عملی را بجا می آورند چه فعل باشد چه ترک مثل قوله تعالی فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ و آیه دیگر اَعْمَلُوا فَمَنْ شَاءَ اَتَّخِذْ اِلٰی رَبِّهِ سَبِيْلًا و همچنین آیاتی که امر فرموده است بندگان را بافعال حسنه و مسارعت بانها مثل آیه وَ سَارِعُوا اِلٰی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ و آیه دیگر اَجِیْبُوا دَاعِيَ اللّٰهِ وَ آمِنُوا بِهِ و آیه دیگر اَسْـَٔتِجِیْبُوا لِلّٰهِ وَ لِلرَّسُوْلِ و اگر افعال بقدرت ما نباشد و باختیار ما نباشد چگونه خدای تعالی امر فرموده در این آیات که اجابت پروردگار کنید و همچنین آیاتی که دال است بر اعتراف انبیاء به گناه خودشان و اضافه آن گناه را بنفس خودشان

مثل قوله تعالى رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَغَيْرَ مِنْ هَؤُلَاءِ مِنْ أَجْلِ آيَاتِكَ أَنْتَ عَلِيمٌ بِغُيُوبِهِمْ. گناه و ظلم را بنفس خود انبیاء داده است البته مراد از گناه و ظلم انبیاء ترک اولی است کما آنکه در محل خودش آمده است.

هفتم از مفاسدی که بر مذهب جبریه لازم می آید مذهب آنها مخالف اجماع تمام انبیاء می باشد چون بلا اشکال انبیاء احکامی از طرف خدای تعالی برای بندگان آورده اند از اوامر و نواهی و امر و نهی متضمن است قدرت مأمور را در آن فعل یا ترک آن و اگر مأمور قادر بر فعل یا ترک آن نباشد کما آنکه جبریه می گویند این عمل لغو و بی فائده است بلکه عقلاء تعجب می کنند از این اوامر و نواهی و نسبت آن را بجهل و جنون و حقد می دهند و می گویند- به آمر تو که می دانی که این مأمور قدرت بر فعل یا ترک ندارد چگونه او را امر می نمایی و این مطلب و بطلان آن بیدیهی عقل واضح است

هشتم از مفاسد مذهب جبریه آنست که لازم می آید سد باب استدلال بر اینکه خدای تعالی صادق است و استدلال بر اینکه اثبات صانع بنمائیم و استدلال بر صحت نبوت و استدلال بر صحت شریعت و اما آنکه استدلال بر اینکه خدای تعالی صادق است بنا بر قول شما خدای تعالی اعمال قبیح را مانعی ندارد بجا بیاورد نعوذ بالله جاز است کذب در اخبار خودش و وثوق بوعده او وعید او نداشته باشیم و اخباری که در احکام آخرت و احوالات زمانهای سابق فرموده است باینها اطمینان پیدا نکنیم و استدلال بر صحت نبوت بنا بر قول آنها لازمه دارد که معجزه را خدای تعالی بدست کسانی که ادعای پیغمبری کرده اند از روی کذب

و دروغ به آنها معجزه داده شود و فرق بین نبی صادق و نبی کاذب بر ما نشود چونکه بنا بر قول آنها جایز است معجزه بدست کسی که ادعای پیغمبری می کند و لو کذاب باشد و این ها قبیح نیست و اما استدلال بر اثبات صانع ما در تمام مصنوعات وقتی نظر کنیم می بینیم آنها یک صانعی و یک خالقی دارد و اگر افعال خودمان را که صانع می باشیم و ایجاد فعل می کنیم اگر منکر شدیم اصل را و گفتیم این افعال از ما نیست فرع او را که اثبات صانع کنیم بطریق اولی منکر خواهیم شد چون اعمال خودمان اصل است و فرع بر آنها مصنوعات دیگر است و اما اثبات صحت شریعت بعد از آنکه جایز است بنا بر قول آنها اعمال قبیح از خدای تعالی لازمه دارد که ما را امر به قبیح نماید مثل کفر و ضلال با این حال چگونه انسان اطمینان به شریعتی که از طرف خدای تعالی آمده بنماید.

نهم از مفسد مذهب آنها لازمه دارد که نعوذ باللّه خدای تعالی را از سفهاء و جهال قرار بدهیم تعالی اللّٰه عما یقولون بجهت آنکه افعال بندگان مختلف است از شرک و اضرار و انداد و فحش و سب و مدح و مذمت حاصل آنکه افعال بندگان یک دسته ای خدا را مدح می کنند و دسته ای خدا را مذمت می کنند و دسته ای خدای تعالی را نعوذ باللّه فحش می دهند و دسته ای اصلاً خدا را قائل نیستند و این اعمال بندگان به اختلافی که در عالم دارند چون بنا بر قول آنها این افعال و اعمال را تمام آنها را خدای تعالی بجا می آورد و اراده بندگان در آنها هیچ دخل نیست و افعال بندگان نیست و لازمه حرف آنها آنست که این افعال از شخص سفیه و جاهل پیدا بشود و نفی علم و حکمت و غیره از خدای تعالی بنمائیم تعالی اللّٰه عن ذلک و این هائی که ذکر شد مختصری از لوازم مفسد جبریه بود

و هم و دفع لعلک تقول اذا كانت الاراده التشريعيه منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغه فى الخطابات الالهيه هو العلم و هو بمكان من البطلان لكنك غفلت عن ان اتحاد الاراده مع العلم بالصالح انما يكون خارجا لا مفهوما و قد عرفت

* شرح:

كما لا يخفى.

دهم از مفاسد مذهب جبريه آنست که اين مذهب مخالف قول تمام انبياء و رسل(ع) و مخالف تمام عقلاء و اعمال آنها و مخالف تمام اديان و کتب آسمانى و قول خداى تعالى مى باشد و بيان مخالفت اين ها از ما تقدم ظاهر مى شود كما لا يخفى.

مخفى نماند بر آنکه وجوه عشره اى که ذکر شد اگرچه در بعضى آنها تداخل و تکرار ممکن است باشد ولى براى توضيح مطلب و بيان مفاسد مذهب جبريه مانعى ندارد، مطلب ديگر گذشت آنکه اگرچه ظاهر عبارت کتاب صاحب کفايه دال بر جبر ممکن است باشد ولى با قرائن قطعيه خارجيه که مصنف از علماء اعلام شيعه بلکه استاد فقهاء مى باشد اين ظهور منافات با عقیده مصنف ندارد و من الله الرشده و الهدايه و به الاعتصام.

در طلب و اراده است

قوله: و هم و دفع الخ شايد اشکال بکنيد بر اينکه اراده تشريعيه از خداى تعالى اگر علم بصلاح فعل باشد که مصنف فرمود لازم مى آيد بنا بر اينکه اراده عين طلب باشد که انشاءات خداى تعالى در خطابات همان علم باشد يعنى لازم مى آيد که علم را خدا انشاء کند و اين باطل است چونکه علم انشاء نمى شود چون انشاء متعلق بامورات اعتباريه است مثل احکام خمس و زوجيت و ملکيت و غيره از امورات که در خارج مابازاء ندارند و امورات تکوينيه

ص: ۲۹۸

ان المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجى و لا غرو اصلا فى اتحاد الإراده و العلم عينا و خارجا بل لا محيص عنه فى جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الى ذاته المقدسه قال امير المؤمنين عليه السلام و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفى الصفات عنه

* شرح:

انشاء بانها تعلق نمى گیرد مثل آب و نان و غيره و علم هم يکى امورات تکوينيه خارجيه است

جواب آنکه غافل شدى شما از اینکه اتحاد اراده با علم بصلاح که گفتیم خارجا است نه مفهوما يعنى اراده و علم در خارج متحد هستند و يکى هستند اگرچه در مفهوم دو چیز هستند ولى انشاء به آنها تعلق مى گیرد و ما گفتیم که منشأ نیست الا در مفهوم نه در طلب خارجى يعنى نمى شود اشیاء خارجى را انشاء کند انسان بلکه اشیائى که در خارج مابازاء ندارند و مانعى ندارد که بگوئیم اراده الهى و علم الهى عینا و خارجا يکى هستند بلکه لابدیم بگوئیم يکى هستند در جميع صفات ذاتیه خدای تعالى چونکه اراده و علم از صفات ذات اقدس الهى هستند و صفات ذات اقدس الهى در خارج متحد هستند و يکى هستند با ذات اگرچه مفهوما اراده و علم دو چیز هستند قال امير المؤمنين (ع) و کمال توحیده الاخلاص له و کمال الاخلاص له نفى الصفات عنه يعنى کمال توحید اخلاص بر اوست و کمال اخلاص نفى صفات از ذات اقدس الهى است در خارج نه مفهوما يعنى در خارج صفات ذاتیه الهیه با ذات اقدس الهى متحد و يکى است بخلاف صفات بنى آدم که با ذات دو چیز هستند و از اين جهت است که در تتمه آن خطبه مى باشد لشهاده کل صفة انها غير الموصوف و شهاده کل موصوف انه غير الصفة الى آخر خطبه شریفه مخفی نماند که قبلا گذشت که اراده و طلب دو چیز هستند چون اراده از

ص: ۲۹۹

صفات نفسانی است و طلب از صفات فعل است و ایضا قبلا گذشت که اراده ایضا از صفات فعل الهیه است نه صفات ذات
کما آنکه مصنف می گویند این آخر کلام ماست در جزء اول شرح فارسی کفایه الاصول که در سوم اردیبهشت سنه ۱۳۵۹
شمسی مطابق هفتم جمادی الثانی یک هزار چهارصد و قمری می باشد و امید است خدای تعالی توفیق دهد که باقی مباحث
الفاظ و مباحث عقلیه و شرح آنها هم تمام شود و مرضی عند الله و قبول صاحب شریعت باشد - و الحمد لله اولاً و آخراً.

بید اقل الاحقر محمد حسین نجفی دولت آبادی.....اصفهان

ص: ۳۰۰

- ۴- در خطبه و موضوع و حد و غرض هر علمی است
- ۵- واسطه در عروض، واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات
- ۶- موضوع هر علمی متحد است با موضوعات مسائل آن
- ۷- اقسام نه گانه عوارضی که حمل می شوند بر موضوع
- ۸- اشکال بر مصنف که اکثر عوارض علوم ذاتی نیستند
- ۹- تمایز علوم بغرض آن علم است نه بموضوع یا محمول
- ۱۰- هر علمی با علم دیگر یکی از نسب اربعه را دارد
- ۱۱- باطل بودن تمایز علوم بموضوع یا محمول
- ۱۲- قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد
- ۱۳- در قانون الواحد الی آخره
- ۱۴- تعدد غرض هر علمی بتعدد انواع موضوعات علم است
- ۱۵- ممکن است تمایز علوم بغیر غرض باشد
- ۱۶- بحث در موضوع اصول خصوص ادله اربعه نیست
- ۱۷- مجهول بودن موضوع علم اصول بدون انواع آن

- ۱۸-رد قول مرحوم شیخ انصاری در موضوع علم اصول
- ۱۹-موضوع بحث علم اصول بناء عقلاء و عام است
- ۲۰-اشکال بر تعریف علم اصول بر قول مشهور
- ۲۱-وجوه اولویت تعریف مصنف بر قول مشهور
- ۲۲-بودن اصول عملیه از موضوع علم اصول
- ۲۳-اشکال بر تعریف قول مصنف
- ۲۴-معانی سه گانه ای که شده برای وضع الفاظ
- ۲۵-دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست
- ۲۶-تقسیم وضع بر چهار قسم
- ۲۷-در کلی بودن معانی حرفیه
- ۲۸-جواب اشکال بعض اعلام بر وضع عام و موضوع له خاص
- ۲۹-امکان وضع خاص و موضوع له عام
- ۳۰-ادله عام بودن موضوع له در حروف مثل وضع
- ۳۱-رد قول صاحب فصول در معانی حرفیه
- ۳۲-تصور و صوره ذهنیه جزء معانی حرفیه نیست
- ۳۳-در اقسام سه گانه کلی
- ۳۴-اشکال مترادف بودن اسم و حرف و جواب آن
- ۳۵-شرط کردن واضح در استعمال اسم و حرف
- ۳۶-اتحاد معنای خبر و انشاء

۳۷-وجود ذهنی یا خارجی احتیاج بتشخص دارد

ص:۳۰۲

- صفحه عنوان ۳۸-ملخص معانی اسمیه و حرفیه
- ۳۹-اشکال بر قول مصنف بر اتحاد معنای اسم و حرف
- ۴۰-تحقیق در معانی حرفیه و مختار آن
- ۴۱-در معنای مجاز لغوی و مجاز عقلی و فرق بینهما
- ۴۲-در عدد علاقه ها بیست پنج گانه مجاز لغوی
- ۴۳-استعمال لفظ در نوع و صنف و مثل و شخص
- ۴۴-اشکال وارده در استعمال لفظ در شخصی
- ۴۵-بیان اشکالات استعمال لفظ در لفظ
- ۴۶-جواب اشکال دو جزء بودن قضیه
- ۴۷-در آنکه استعمال لفظ در لفظ حاکی نمی خواهد
- ۴۸-در شامل شدن حکم قضیه نفس خودش را
- ۴۹-اطلاق لفظ اراده نوع و شخصی آن را
- ۵۰-اشکالات پنجگانه بر استعمال لفظ در لفظ
- ۵۱-دلالات سه گانه لفظ بر معانی خود
- ۵۲-دلالت الفاظ بر معانی تصویریه است نه تصدیقیه
- ۵۳-حکایت از شیخ الرئيس و محقق طوسی در باب دلالت الفاظ
- ۵۴-دلالت تصدیقه الفاظ تابع اراده متکلم است
- ۵۵-تحقیق در موضوع له الفاظ و آنکه دلالت تصدیقیه است
- ۵۶-در وضع مرکبات و هیئات و مفردات الفاظ است
- ۵۸-در وضع شخصی و نوعی الفاظ و اشکال در آن

صفحه عنوان ۵۹-در معنای تبادر و اشکال در آن

۶۰-معنای تبادر و آنکه اصاله عدم القرینه در شک در مراد است

۶۱-در عدم صحه سلب و فرق بین حمل ذاتی و حمل شایع صناعی

۶۳-اشکال در صحه سلب و عدم آن

۶۴-در اطراد و عدم آن و اشکال در آن

۶۵-احوال پنجگانه برای لفظ تجوز و اشتراک و غیره

۶۶-در ثبوت حقیقت شرعیه و عدم آن

۶۷-در اشکالات بر وضع معاطاتی

۶۸-در معنای تعینی و تعینی و معاطاتی

۶۹-در ثبوت حقیقت شرعیه و اشکال در آن

۷۰-در استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

۷۱-در اشکال اتحاد معانی لغویه و شرعیه

۷۲-اشکال بر استعمال الفاظ عبادات در معانی لغویه

۷۳-بیان ثبوت حقیقت شرعیه در زمان شارع مقدس

۷۴-تعارض استصحابین با مثبتیت آن

۷۵-اختلاف در الفاظ عبادات که وضع برای صحیح است یا اعم

۷۶-تصویر نزاع بنا بر قول عدم حقیقت شرعیه

۷۷-تصویر نزاع قول باقلانی

۷۸-اتحاد معنای صحیح نزد تمام علماء

۷۹-صحیح و فساد از امور اضافیه می باشند

صفحه عنوان ۸۰- لازم است قدر جامع برای دو قولین

۸۱- اشکال بر جامع صحیحی چه مرکب باشد و چه بسیط

۸۲- عدم جریان براءت بنا بر جامع بسیط

۸۳- در اشکالات بر جامع بسیط

۸۴- در قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد بر جامع صحیحی

۸۵- تصویر جامع بنا بر اعمیها و رد آن

۸۶- اشکالات وارده بر جامع اعمیها

۸۷- جامع دوم اعمیها و رد آن

۸۸- جامع سوم اعمیها که موضوع له آن وضع اعلام شخصیه است

۸۹- جامع چهارم اعمیها که موضوع له آن وضع معاجین است

۹۰- در آنکه خصوصیات در صلاه معتبر است بخلاف معاجین

۹۱- جامع پنجم اعمیها که موضوع له نظیر اوزان و مقادیر است

۹۲- تحقیق در جامع اعمی و حق در آن

۹۳- در آنکه وضع و موضوع له در الفاظ عبادات عام است

۹۴- جواز تمسک باطلاق لفظی حتی بنا بر صحیحی

۹۵- جواز تمسک باطلاق مقامی حتی بنا بر صحیحی

۹۶- جواز تمسک باطلاق در جایی است که مولا در مقام بیان باشد

۹۷- در آنکه اوامر روی صحیح موضوعات است و لو اعمی باشیم

۹۸- جواب دو اشکال بر اعمیها و انحلال علم اجمالی

۹۹- ثمره بین صحیحی و اعمی و اشکال در آن

۱۰۰- ادله صحیحیها از تبادر و صحه سلب و اخبار و رد آنها

۱۰۱- سوم دلیل صحیحیها اخبار و آثار صحیح از آنها است

۱۰۲- جواب ادله صحیحیها و مورد اصالة الحقیقه

۱۰۳- دلیل چهارم صحیحیها و رد آن

ص: ۳۰۵

صفحه عنوان ۱۰۴- ادله اعمیها از تبادر و صحه سلب و صحه تقسیم و غیره

۱۰۵- دلیل بر اعمیها روایه بنی الاسلام علی الخمس

۱۰۶- تمسک اعمیها باخبار و رد آن

۱۰۷- در معانی اوامر ارشادیه که امر بجزء یا شرط شده

۱۰۸- امر بنذر موجب محال بودن متعلق آن نمی شود

۱۰۹- در آنکه نذر و امثال آن ثمره بحث اصول نمی شود

۱۱۰- در صحیح و اعم اسامی معاملات است

۱۱۱- اختلاف شرع و عرف در مصادیق معاملات

۱۱۲- در تمسک باطلاق سبب بر مسبب و بالعکس

۱۱۳- در معنای انشاء بیع و نبودن سبب و مسبب در آن

۱۱۴- وضع الفاظ معاملات در صحیح موجب اجمال نمی شود

۱۱۵- شک در معنای بیع عرفا شک در معنای شرعی می شود

۱۱۶- موضوع مرکب از اجزاء و شرائط وجودی و عدمی می باشد

۱۱۷- دخیل بودن اجزاء و شرایط در صدق موضوع

۱۱۸- استحباب بعضی اشیاء در واجب یا در مستحب

۱۱۹- در خصوصیات که دخیل در موضوع صحیحی است

۱۲۰- در اشتراک است و تعیین موضوع آن

۱۲۱- در اشکالاتی که وارد بر لفظ مشترک شده.

۱۲۲- در بیان امکان اشتراک لفظی است

۱۲۳- در عدم تناهی الفاظ و معانی

۱۲۴- استعمال لفظ در اکثر از معنی

۱۲۵- وجه امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنی

۱۲۶- رد صاحب معالم در جواز استعمال لفظ در اکثر از معنی

ص: ۳۰۶

صفحه عنوان ۱۲۸-در حقیقت و مجاز تشبیه و جمع است

۱۳۰-اشکال هفت یا هفتاد معانی بر قرآن و رد آن

۱۳۲-اخبار در عظمت قرآن و انطباق آن بر تمام ازمان

۱۳۳-وضع الفاظ بر سه وجه ذکر شده

۱۳۴-ادله وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنی

۱۳۵-بحث در مشتق است

۱۳۷-انواع اتحاد مشتق با ذات

۱۳۸-عموم نزاع در مشتق و لو جامد یا عرضی باشد

۱۳۹-اشکال بر مصنف در حرمت زوجه کبیره اولی ایضا

۱۴۰-فائده بحث مشتق در زوجه کبیره و صغیره

۱۴۲-در اشکال در اسم زمان که ذات منقضی است

۱۴۳-خروج افعال و مصادر از بحث مشتق

۱۴۴-دلالت نداشتن فعل بر زمان برخلاف نحویین

۱۴۶-دلالت فعل بر زمان در فاعل زمانی

۱۴۸-در کلی بودن حرف و اسم در موضوع له

۱۵۰-قصد آلی و استقلاللی در حرف و اسم از عوارض معنی است

۱۵۳-در اختلاف مبادی مشتقات حرفه و ملکه و فعلیا

۱۵۴-مراد از حال، حال تلبس است نه حال نطق

۱۵۸-اصل در مسئله مشتق نیست

۱۶۰-عدم جریان استصحاب در شبهات مفهومیه

۱۶۲- ادله حقیقت بودن مشتق فیمن تلبس بالمبدا

۱۶۸- اشکال بر صحه سلب و جواب آن

۱۷۱- ادله اعمیها از تبادر و جواب آن

۱۷۲- دلیل سوم اعمیها اخبار لا ینال عهدی الظالمین

ص: ۳۰۷

صفحه عنوان ۱۷۳-اوصاف عناوین موضوعات بر سه قسمت است

۱۷۶-لیاقت نداشتن ظالم بر منصب امامت

۱۷۹-بحث مفهوم مشتق آیا بسیط است یا مرکب

۱۸۰-معتبر نبودن مفهوم شیئی یا مصداق آن در مشتق

۱۸۳-در آنکه ناطق فصل حقیقی نیست در منطق

۱۸۶-بیان وصف عنوانی بر ذات موضوع بقول شیخ و فارابی

۱۸۸-رد صاحب فصول که تمام قضایا را بضروریه برگردانیده

۱۹۴-در آنکه گرفتن مفهوم شیئی در مشتق ضروری است

۱۹۵-فرق بین مشتق و مبدأ آنکه مصدر باشد

۱۹۸-رد صاحب فصول در فرق بین مشتق و مبده

۱۹۹-ملاك حمل اتحاد و اختلاف موضوع و محمول است

۲۰۲-حمل صفات الهی بر ذات اقدس

۲۰۴-تلبس مشتق به مبدأ لازم است در صدق حقیقت

۲۰۵-تلبس مشتق به مبدأ بر انواعی است از حیث ماده و هیئت

۲۰۷-صدق مشتق بر ذات الهی عرفی است و الابی معنی است

۲۰۹-حمل محمول بر موضوع بر سه قسم می شود

۲۱۱-مقصد اول در اوامر است و در آن چند فصل است

۲۱۲-اشتباه معانی ماده امر بمصداق آن

۲۱۷-اعتبار علو در معنای حقیقی ماده امر

۲۱۹-ادله حقیقت بودن ماده امر در وجوب

۲۲۴-تقسیم موجود بذهنی و خارجی و اعتباری

۲۲۶-در اتحاد معنای طلب و اراده معنا و انشاء و خارجا

۲۲۷-در مقدمات اراده حقیقیه از خطور و میل و هیجان و غیره

۲۲۹-بیان اختلاف دواعی در انشاءات

ص:۳۰۸

صفحه عنوان ۲۳۰-فرق بین صفات ذات الهی و صفات فعل

۲۳۱-در معنای کلام نفسی و مفسد آن

۲۳۲-تجزیه جمله خبریه بر نه قسم و تجزیه جمله انشائیه

۲۳۴-ادله کلام نفسی عشائره و رد آنها

۲۳۷-روایه داله بر آنکه خدای تعالی متکلم است و تکلم حادث است

۲۳۹-در مختلف بودن معنای طلب و اراده و عدم اتحاد آنها

۲۴۱-تحقیق در امور اعتباریه و آثار مترتبه بر آنها

۲۴۵-تحقیق در معانی انشائیه و حق در آنها

۲۴۶-تحقیق در معنای جمله خبریه و حق در آن

۲۵۱-مسئله جبر در اعمال بندگان و مقدمه نفعه قبل از آن

۲۵۵-ادله اختیاری بودن نفس اراده بر هر فعلی

۲۵۷-مدرک اختیاری بودن نفس اراده بر افعال

۲۵۸-رد ادله اول و دوم جبریه

۲۶۱-رد معنای ظلم و لوازمات جبر در اعمال

۲۶۳-دلیل کسانی که می گویند اراده اختیاری نیست و رد آن

۲۶۵-رد کسانی که می گویند ترجیح بلا مرجح محال است

۲۶۶-اراده ازلیه الهی موجب جبر در اعمال نمی شود

۸۶۸-علم ازلی الهی موجب جبر در اعمال بندگان

۲۷۰-در بیان شبهه مفوضه و مفسد آن

۲۷۲-در آنکه ممکنات در وجود و بقاء هر دو احتیاج به علت دارند

۲۷۳-در معانی پنجگانه برای امر بین امرین

۲۷۸-ششم قول علامه مرحوم مجلسی در معنای امر بین امرین

۲۸۳-رد اشعار جبری خیام باشعار مرحوم محقق طوسی

۲۹۰-قول مصنف قلم اینجا رسید و سر بشکست و جواب آن

۲۹۱-سعادت و شقاوت ذاتی انسان نیست و ادله آن

۲۹۳-وجوه عشره بر مفسد جبریهها بغیر آنچه که ذکر شد

۲۹۹-در طلب و اراده است

ص: ۳۰۹

مدارك شرح فارسی کفایه الاصول که یا برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است از قرار ذیل است.

۱-نهایه الدرایه فی شرح کفایه آیه الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره.

۲-حقایق الاصول استادنا الاعظم آیه الله العظمی حاجی سید محسن حکیم نور الله مرقدہ

۳-منتهی الاصول آیه الله سید میرزا حسن موسوی بجنوردی اعلی الله مقامه الشریف.

۴-محاضرات فی اصول الفقه استادنا الاعظم آیه الله العظمی حاج سید ابو القاسم خوئی دام بقائه العالی.

۵-بدائع الافکار فی الاصول آیه الله العظمی آقا میرزا هاشم آملی دام عزه العالی.

۶-حاشیه علی کفایه الاصول محقق مدقق شیخ محمد سلطان العلماء اراکی.

۷-الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه الله حاجی سید محمد حسینی شیرازی دام ظلہ.

۸- عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه الله سید مرتضی حسینی فیروزآبادی دام عزه.

۹- خودآموز کفایه حضرت آیه الله آقای شیخ عبد الکریم خوئینی قمی.

۱۰- شرح کفایه الاصول مرحوم آیه الله شیخ عبد الحسین رشتی.

۱۱- حاشیه کفایه محقق مدقق حجه الاسلام و المسلمین میرزا ابو الحسن مشکینی طاب سراه.

۱۲- حق الیقین فی معرفه اصول الدین علامه آیه الله سید عبد الله شبر قدس سره استفاده شده در جبر و تفویض.

تالیفات مؤلف که چاپ شده

۱- شرح فارسی مباحث الفاظ کفایه تماما سه جلد.

۲- زبده العلوم عربی العلوم دو جلد در یک جلد اول یک دوره اصول دین استدلالی. دوم تلخیص جامع السعادات یک دوره علم اخلاق.

۳- ثواب و عقاب فارسی و عربی بیست واجب تماما اخبار و آیات آنها چاپ دوم.

۴- اثبات صانع عالم با پانزده دلیل فارسی فطری که از اخبار و آیات گرفته شده.

ص: ۳۱۱

تألیفات صاحب کتاب که چاپ شده

۱- کتاب زبده العلوم عربی، یک دوره اصول دین استدلالی و مخصوصا اثبات امامت باخبار صحاح عامه ۲- جلد اول شرح فارسی کفایه مرحوم آخوند خراسانی

۳- تلخیص سه جلد جامع السعادات مرحوم نراقی رحمه الله علیه، در علم اخلاق در یک جلد، عربی ۴- جلد دوم شرح فارسی کفایه تا اوامر کتاب

۵- کتاب ثواب و عقاب فعلی که در دست شما است، دارای بیست واجب و ثواب و عقاب آنها ۶- اثبات وجود صانع عالم با پانزده دلیل فطری و وجدانی

تألیفات المؤلف الغير المطبوعه

۱- شرح کفایه الاصول للمرحوم الآخوند الخراسانی غیر تام

۲- شرح المكاسب المحرمه ایضا غیر تام

۳- تقریرات استاذنا الاعظم السيد عبد الهادی الشیرازی قدس الله اسرارہ فی مطہریہ الماء و الوضوء و الجبیرہ و الجنابہ و الحيض و الاستحاضہ و النفاس و مسّ المیت و التیمم و التعادل و التراجیح و الاجتهاد و التقليد و بعض احکام الخمس

۴- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد محسن الحكيم نور الله مرقدہ، فی النفاس و غسل مسّ المیت و احکام الاموات و غیرها

۵- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد ابو القاسم الخوئی ادام الله ظلّه علی رءوس الانام، فی مباحث الالفاظ و الادله العقلیه و غیرها

۶- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد محمود الشاهرودی قدس الله اسرارہ فی الخيارات و احكامها

ص: ۳۱۶

سرشناسه: نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدید آور: شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی / تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر: [قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری: ۵ج. نمونه

یادداشت: ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد چهارم، ۱۳۶۳

یادداشت: کتابنامه

مندرجات: ج. ۱. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده. -- ج. ۲. از اول ماده امر تا آخر اوامر. -- ج. ۳. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه. -- ج. ۴. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی. -- ج. ۵. از اول ادله براءت و اصول عملیه تا آخر استصحاب. -- ج. ۶. در مباحث تعادل و ترجیح. --

عنوان دیگر: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳آک ۷۰۴۲۲۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۶۸-۳۶۰۹

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خير خلقه و آله اجمعين و لعنه الله على اعدائهم الى يوم الدين.

فبعد این کتاب جزء دوم شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی است در مباحث الفاظ بانضمام مختصری از اقوال علماء متأخرین از صاحب کفایه بقلم یکی از محصلین مدرسه جعفریه دولت آباد با تصحیح اینجانب محمد حسین نجفی دولت آبادی اصفهانی امید است که خدای تعالی آن را قبول و مرضی صاحب شرع مقدس و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف باشد و مورد قبول علماء و طلاب کرام صانهم الله تعالی عن آفات الارض و السمائی بوده و اگر اشتباه لفظی یا معنوی بنظر آنان رسید بلطف خود تصحیح و غمض عین نمایند و علی الله التوکل و به الاعتصام.

ص: ۲

اشاره

الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغه الامر و فیه مباحث الاول انه ربما یدکر للصیغه معان قد استعملت فیها و قد عد منها الترجی و التمنی و التهذید و الانذار و الالهانه و الاحتقار و التعجیز و التسخیر الی غیر

* شرح:

قوله: الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغه الامر و فیه مباحث الاول الخ

فصل دوم در آنچه است که متعلق بصیغه امر است و در این فصل مباحثی عنوان می شود.

بحث اول: معانی صیغه امر و بیان آنها

اشاره

بحث اول در بابت معانی است که برای صیغه امر بیان کرده اند که صیغه امر اعم است از اینکه ثلاثی باشد یا رباعی صحیح باشد یا معتل لازم باشد یا متعدی آنچه که معانی صیغه امر از او استفاده می شود که این صیغه امر در آنها استعمال می شود و مثل لفظ عین مشترک لفظی می باشد و حقیقت در آنها است و بعضی از آنها را مصنف ذکر نموده که ما ذکر می کنیم آنها را.

۱-ترجی، مثل اغفر لی ذنوبی.

۲-تمنی، مثل الا ایها اللیل الطویل الا انجلی.

۳-تهذید، مثل قوله تعالی: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ.

۴-انذار، مثل قوله تعالی: تَمَتَّعُوا فِی دَارِکُمْ.

۵-اهانت، مثل قوله تعالی: ذُقْ اِنَّکَ اَنْتَ الْعَزِیزُ الْکَرِیْمُ.

۶-احتقار، مثل قوله تعالی: اَلْقُوا مَا اَنْتُمْ مُلْقُونَ.

۷-تعجیز، مثل قوله تعالی: فَاتُّوا بِسُورِهِ مِنْ مِثْلِهِ.

ذلك و هذا كما ترى ضروره ان الصيغه ما استعملت في واحد منها.

بل لم تستعمل الا- في انشاء الطلب الا ان الداعي الى ذلك كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي يكون اخرى احد هذه الامور كما لا يخفى.

* شرح:

۸-تسخير، مثل قوله تعالى: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ و غيره از اين معانی مثل ارشاد و تكوين و امتنان و تسويه و اباحه و غيره از اين معانی پانزده گانه که در حاشيه معالم ذکر می کند.

دواعی صيغه امر جزء معانی امر نیست و تحقیق در آن

قوله: و هذا كما ترى الخ.

و این مطلب همین طور است که می بینی یعنی صيغه امر دال بر این معانی نیست ضروری است که صيغه امر استعمال در هیچ کدام از این معانی نشده است بلکه صيغه امر استعمال نمی شود الا در انشاء طلب ولی دواعی او مختلف است ممکن است داعی و غرض انسان ترجی باشد یا تمنی یا انذار یا غيره مثل کسی که قصد دارد به مسافرت برود ولی داعی او مختلف است ممکن است برای تفریح برود یا برای تجارت یا برای سرقت و یا غيره که دواعی او زیاد و مختلف است اینجا هم صيغه امر استعمال در انشاء طلب می شود ولی داعی او ممکن است بعث و تحریک باشد که مطلوب واقعی از امر همین تحریک و بعث بر کاری است و یا ممکن است یکی دیگر از این معانی داعی او باشد كما لا يخفى و مشهور اغراض و دواعی که ذکر شد جزء معانی ذکر کرده اند.

از این جهت گفته اند صيغه امر معانی زیادی دارد و حال آنکه این چنین نیست مثلاً اگر زید را زدیم ما برای تأدیب و غرض ما تأدیب او بوده است معنی ضرب نه آنست که برای تأدیب آمده باشد بلکه ضرب همان معنی زدن است ولی علت و دواعی او مختلف است و همچنین نماز را می خوانیم برای تقرب الی الله یا برای اطاعت خدا یا رضای خدا و غيره آیا ممکن است بگوئیم معنی نماز یعنی اطاعت خدا یا رضای خدا بلکه این ها علت ایجاد نماز می شوند.

و قصاری ما ممکن ان يدعى أن تكون الصيغه موضوعه لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعى البعث و التحريك لا بداع آخر منها فيكون انشاء الطلب بها بعثا حقيقه و انشائه بها تهديدا مجازا و هذا غير كونها مستعمله فى التهديد و غيره فلا تغفل.

ايضا لا- يخفى ان ما ذكرناه فى صيغه الامر جار فى سائر الصيغ الانشائية فكما يكون الداعى الى انشاء التمنى او الترجى او الاستفهام بصيغها تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه يكون الداعى غيرها اخرى فلا- وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها و استعمالها فى غيرها اذا وقعت فى كلامه تعالى لاستحاله مثل هذه المعانى فى حقه تبارك و تعالى مما لازمه العجز او الجهل و انه لا وجه له فان المستحيل انما هو الحقيقى منها لا الانشائى الايقاعى الذى

صيغه امر حقيقت در انشاء طلب و در غيره مجاز است

* شرح:

قوله: و قصارى ما يمكن الخ.

و نهايت چیزی که می شود ادعاء نمود در بابت صيغه امر اينست که بگوئيم صيغه امر وضع شده برای انشاء طلب در جائى که داعى او بعث و تحريك باشد نه داعى ديگرى که بنا بر اين حال می باشد حقيقت در اينجا و غيره از اين معانى اگر داعى شد مجاز است مخفى نماند که اين معنى با معنای اول فرقى دارد معنای اول يك معنى بود ولى دعاوى مختلف داشت ولى معنى دوم حقيقت در بعث و تحريك حقيقى است و در باقى مجاز است.

قوله: ايضا الخ مخفى نماند آنچه که ذکر کرديم ما در صيغه امر که گفتيم برای انشاء طلب است و دواعى او مختلف است و معنى يکى است اين حرف و معنى در سائر صيغه هاى انشائيه جارى است پس همان طور که می باشد در انشاء طلب داعى او تمنى يا استفهام بداعى استفهام حقيقى يا ترجى بداعى ترجى حقيقى يا تمنى بداعى تمنى حقيقى بعضى اوقات هم می باشد داعى بر اين ها غير از استفهام حقيقى يا تمنى يا ترجى حقيقى

پس وجهى ندارد که بگوئيم اين صيغه منسلخ و جدا شده اند از معنى

ص: ۵

یکون بمجرد قصد حصوله بالصیغه كما عرفت ففی کلامه تعالی قد استعملت فی معانیها الايقاعیه الانشائیة ایضا لا لاطهار ثبوتها حقیقه بل الامر آخر حسب ما یقتضیه الحال من اظهار المحبه الانکار او التقرير الی غیر ذلک و منه ظهر ان ما ذکر من المعانی الکثیره لصیغه الاستفهام لیس كما ینبغی ایضا.

* شرح:

اصلیشان و در معنی دیگری استعمال شده اند مجازا در موقعی که در کلام خدای تعالی بیایند بلکه اختلافی که دارند اختلاف دواعی است و معنی و موضوع له یک معنی بیشتر نیست کما آنکه در صیغه امر هم همین معنی را گفتیم که اختلاف در دواعی است نه در موضوع له چون این معانی استفهام یا ترجی یا غیره بمعنی حقیقیشان محال است در حق خدای تعالی برای اینکه در ترجی و تمنی لازمه عجز و در استفهام لازمه جهل برای خدای تعالی دارند و آن معنی که محال است در حق خدای تعالی معنی حقیقی اینهاست نه انشائی ایقاعی که می باشد فقط بمجرد قصد حصول بصیغه یعنی فقط قصد ایجاد صیغه است کما اینکه شناختی پس در کلام خدای تعالی به تحقیق که استعمال شده اند این معانی در معانی ایقاعیه انشائیة ایضا نه برای اظهار ثبوت این معانی حقیقه بلکه برای امر دیگری آمده اند بحسب مقتضای حال مثلا برای اظهار محبت در کلام خدا با موسی مثل: «ما تِلْكَ بِیْمِینِكَ» و اظهار انکار یا تقریر در استفهام آمده است الی غیر ذلک از این معانی و از این جهت ظاهر شد که این معانی که برای استفهام ذکر کرده اند کما آنکه در کتاب مغنی هشت معنی برای استفهام ذکر کرده است این ها معانی استفهام نیست که انشاء ایقاعی باشد و این معانی که ذکر کرده اند دواعی او هستند

تقسیم طلب انشائی بر هفت قسم و اختلاف آنها بر دواعی می باشد

مخفی نماند که انشاء بر دو قسم است انشاء طلبی و آن گفتاری است که مطلوبی را طلب کند که هنوز در خارج واقع نشده است و انشاء طلبی بر هفت قسم تقسیم می شود تمنی، ترجی، امر، نهی، استفهام، عرض، ندا، و انشاء غیر طلبی را در هفت مورد بیان کرده اند مدح و ذم و عقود و ایقاعات و قسم و تعجب و رجاء

اشکال بر مصنف شده است چونکه مصنف فرمود صیغه امر انشاء طلب است

ص: ۶

المبحث الثانی فی ان الصیغه حقیقه فی الوجوب او فی النذب او فیهما او فی المشترك بینهما وجوه بل اقوال و لا یبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرینه.

* شرح:

یعنی لفظ ایجادکننده معنی است بنا بر مشهور اشکال بر مصنف شده که ما قبلاً گفتیم لفظ ایجادکننده معنی نیست بلکه معنی به واسطه اراده در ذهن شما ایجاد شده است و لفظ مظهر آن معنی است

و بنابراین دواعی جزء معنی می شوند مثلاً ابراز آنچه که در نفس انسان است که اعتبار ماده است بر ذمه مخاطب این معنی با ابراز آنچه که در نفس است از تحدید یا تصغیر یا تعجیز این ها با یکدیگر مخالف هستند و صیغه امر مصداقی برای طلب و بعث می شود در معنی اول و مصداقی برای تحدید و مصداقی برای تصغیر و غیر ذلک از معانی که ذکر شد می شود و بعد آیا در این معانی که ذکر شد حقیقت است که مشترک لفظی باشد چون بلا اشکال معانی با یکدیگر مختلف هستند و یا در بعضی حقیقت و در باقی مجاز بعید نیست که قسم دومی صحیح باشد چونکه اطلاق صیغه بدون قرینه ظهور و تبادل دارد در بعث حقیقی و در غیر آنها از معانی که ذکر شد محتاج به قرینه است.

و ایضاً قبلاً در باب حروف گذشت که افعال چه انشاء و چه خبر دو وضع دارند وضع ماده که آن وضع شخصی یا نوعی است علی اختلافی که گذشت و البته این وضع وضع اسمی دارد و یک وضعی دیگر دارد افعال وضع هیئت که نسبت ماده را بمخاطب می دهد و این وضع وضع معانی حرفیه است و از این جهت ملحق بحروف می شود کما آنکه گذشت و بهمین قسم است انشاءات دیگر از استفهام تمنی و ترجی و غیره.

بحث دوم: تحقیق در معنای انشاء و آنکه دواعی جزء معنی نمی شود

قوله: المبحث الثانی الخ بحث دوم در اینست که صیغه امر یا صیغ دیگری که معنی انشاء دارند آیا حقیقت در وجوب هستند و در ندب مجاز یا در ندب حقیقت و در وجوب مجاز یا در هر

ص: ۷

و یؤیده عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال اراده النذب مع الاعتراف بعدم دلالته علیه بحال او مقال.

و کثره الاستعمال فيه فى الكتاب و السنه و غیرهما لا- توجب نقله الیه او حمله علیه لکثره استعماله فى الوجوب ایضا مع ان الاستعمال و ان کثر فيه الا- انه کان مع القرینه المصحوبه و کثره الاستعمال کذلک فى المعنى المجازى لا توجب صیورته مشهورا فيه لیرجح او یتوقف على الخلاف فى المجاز المشهور

* شرح:

دو حقیقت که مثل لفظ عین مشترک لفظی باشد یا مشترک معنوی در این بابت وجوهی و احتمالهایی هست بلکه اقوالی هست و صیغه امر در موقع استعمال بدون قرینه تبادر در وجوب دارد و تبادر هم علامت حقیقت است پس لفظ امر حقیقت در وجوب است و تأیید همین مطلب را می کند عدم صحت عذر عبد که مخالفت امر مولا نموده و با اینکه اعتراف دارد عبد بر عدم دلالت صیغه امر بر ندب به قرینه حالیه یا مقالیه باز بگوید من احتمال می دادم اراده ندب را نموده است از او قبول نمی کنند این حرف را عقلا، پس معلوم می شود لفظ امر دال بر وجوب است و حقیقت در اوست

حال ممکن است اشکال کنید مثل صاحب معالم که اشکال کرده که صیغه امر در ندب زیاد استعمال می شود در کتاب و سنت و غیره به نحوی که معنای آن از مجاز راجح شده و با این حال حمل بر وجوب مشکل است. جواب می گوییم که این کثره استعمال موجب نمی شود که نقل بدهیم او را در ندب و در ندب حقیقت بشود یا حمل بر آن ندب بکنیم بجهت مجاز مشهور چون صیغه امر در وجوب هم زیاد استعمال می شود و جواب دیگر اینکه اگرچه صیغه امر در ندب زیاد استعمال می شود ولی با قرینه که همراه اوست و کثره استعمال این طوری در معنی مجازی معنای اصلی و حقیقی صیغه امر را که وجوب است از بین نمی برد و او را بگرداند در ندب مجاز مشهور تا اینکه ترجیح بدهیم مجاز مشهور را بر معنی حقیقی یا توقف بکنیم بنا بر خلافتی که در مجاز مشهور هست

ص: ۸

کیف و قد کثر استعمال العام فی الخاص حتی قیل ما من عام الا و قد خص و لم ینثلم به ظهوره فی العموم بل یحمل علیه ما لم تقم قرینه بالخصوص علی اراده الخصوص.

* شرح:

قوله: کیف و قد کثر استعمال العام فی الخاص الخ یعنی درحالی که استعمال عام در خاص زیاد است حتی اینکه گفته شده ما من عام الا و قد خص ولی باز با این حال ظهور لفظ را در عام از بین نمی برد بلکه هر جا که لفظی آمد حمل بر عام می کنیم مادامی که قرینه بخصوص بر اراده خاص نداشته باشیم

قول مصنف که فرمود صیغه تبادر در وجوب دارد این معنی را قبول نداریم برای آنکه تبادری که دلالت بر معنی حقیقی می کند آن تبادری است که از حاق لفظ باشد و از خود لفظ باشد نه جهاتی دیگر.

و اما وجوبی که استفاده می شود از صیغه ممکن است از مقدمات حکمت باشد کما آنکه بعضی از اعظم علما فرموده اند یا از جهت حکم عقل باشد کما آنکه حق همین است و از این جهت است که اگر امری از مولا صادر شد لازم است اطاعت او عقلا- مادامی که قرینه برخلاف نباشد و اما تأیید مصنف استفاده وجوب را بیناء عقلاء ممکن است بناء عقلاء هم از جهت حکم عقل باشد کما آنکه ذکر کردیم نه من باب وضع صیغه در وجوب و اما قول مصنف که فرمود استعمال لفظ عام در خاص و لو زیاد باشد این معنی بعدا می آید از خود مصنف استعمال لفظ عام در خاص مجاز نیست بلکه بتعدد دال و مدلول است علاوه بر این ها الفاظی که دال بر عام است زیاد است و مختلف است

مثلا لفظ کل یکی از الفاظ عام است و لفظ الف و لام یکی از الفاظ عام است و همچنین الفاظ دیگر و البته یکی از این الفاظ اگر استعمالش در خاص زیاد شد دلالت نمی کند که در باقی الفاظ هم همین طور است بلکه هر کلامی را علی حده ملاحظه باید نمود چونکه هر کدام از این الفاظ عام وضع علی حده دارند بخلاف صیغ امر که آن تماما یک وضع بیشتر ندارد کما لا یخفی

ص: ۹

المبحث الثالث هل الجمل الخبریه التي تستعمل فی مقام الطلب و البعث مثل یغتسل و یتوضأ و یعید ظاهره فی الوجوب او لا لتعدد المجازات فیها و لیس الوجوب باقواها بعد تعذر حملها علی معناها من الاخبار بثبوت

مبحث سوم: استعمال جمل خبریه در معنای انشاء و طلب

* شرح:

قوله:المبحث الثالث هل الجمل الخبریه التي تستعمل فی مقام الطلب الخ مبحث سوم در جمل خبریه در اینست که جمل خبریه که استعمال می شوند در مقام طلب و بعث مثل الفاظ یغتسل و یتوضأ و یعید آیا ظهور در وجوب دارند یا نه یعنی لفظ یغتسل مثلاً معنای او اغتسل است یا نه بعد از آنکه معنای حقیقی جمل خبریه اراده نشده است و معنای مجازیه متعدد است مثل مطلق طلب و ندب و غیره مثل صیغه امر که در ترجی و تمنی و تهدید و انذار و غیره استعمال می شود و وجوب در میان معنای مطلق طلب و ندب و غیره اقوی نیست بلکه مساوی با آنهاست بعد از آنکه متعذر هستیم حمل کنیم بر معنای اصلی خودشان که معنای اصلی آنها خبر دادن بثبوت نسبه است در خارج و حکایه از وقوع نسبت، و ظاهر اینست که جمل خبریه ظاهر در وجوب است بلکه ظهور جمل خبریه در وجوب اظهر است از صیغ انشائی در وجوب.

و لکن مخفی نماند که جمل خبریه در وجوب در معنای اصلیشان استعمال شده اند نه اینست که در غیر معنای اصلیشان استعمال شده باشند الا اینکه داعی آن اعلام نیست بنابراین دواعی جمله خبریه بعضی موارد بمضمون جمله که مخاطب با خبر شود معنای آن را مثل زید قائم است یا داعی از جمله آنست که متکلم خبر دهد که منهم عالم هستم بمضمون آن مثل قد حفظت القرآن و یا داعی از جمله انشاء باشد کما آنکه در مثال ما نحن فیه هست بلکه در اینجا بداعی بعث بنحو آکد است بجهت آنکه در باب معنای اسمیه و حرفیه گذشت که جمله بعث مثلاً چه استعمال در انشاء بشود و چه استعمال در خبر هر دو یک معنی هستند که نسبت ماده و بیع را بفاعل می دهد.

ص: ۱۰

النسبه و الحكاية عن وقوعها الظاهر الاول بل يكون اظهر من الصيغه.

و لكنه لا يخفى انه ليست الجمل خبريه الواقعه فى ذلك المقام اى الطلب مستعمله فى غير معناها بل تكون مستعمله فيه الا انه ليس بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو الآكد حيث إنه اخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه اظهارا بانه لا يرضى الا بوقوعه فيكون آكد فى البعث من الصيغه كما

* شرح:

ولى دواعى مختلف است داعى بعث انشائى ايجاد معنى است و داعى بعث خبرى نسبت معنى است در خارج كما آنكه معنى اسمى ابتداء و من يكي است و استقلالا در معنى اسمى است و آليت كه در معنى حرفى است و اين ها از عوارض معنى هستند نه از ذات معنى كما مر و اما وجه تأكيد جمله خبريه در معنى انشاء زيادتر بودن آنست كه چون خبر مى دهد كه فلانى مثلا اين كار را مى كند و مثل آنكه هيچ شكى در بابت او ندارد و اظهار مى كند كه راضى نيست الا بوقوع اين مطلب.

پس معلوم مى شود كه حتما آن كار بجا آورده مى شود و تأكيد اين مطلب بيشتر است از امر در صيغه انشاء كما اينكه همين طور است اختلاف دواعى در صيغ انشائيه كه شناختى از اينكه صيغ انشائيه هميشه در يك معنى كه ايقاعيه است استعمال مى شوند ولى دواعى آنها مختلف است و دواعى آنها يكي از اين چند كه گفتيم مى شود كما مر.

مخفى نماند قبلا- گذشت كه باب انشاء ايجاد معنى بلفظ نيست بلكه انشاء اعتبار شارع است فعل را بر ذمه مكلف و ابراز و اظهار آن فعل در خارج بقول يا فعل و امثال اين ها پس معنای انشاء اعتبار شىء است بر ذمه مكلف بقول يا بفعل و گذشت معنای جمله خبريه ايضا كه آن قصد حكمايه و اخبار از واقع نفيا يا اثباتا مى باشد و اين دو تا معنى يعنى معنای انشاء و اخبار متباين هستند با يكديگر چگونه ممكن است اخبار در معنای انشاء استعمال شود.

و اما اينكه صاحب كفايه مى فرمايد جمله خبريه آكد است در معنای وجوب از جمله انشائيه آنهم درست نيست چونكه قبلا گذشت معنای وجوب كه از صيغ

هو الحال فى الصيغ الانشائية على ما عرفت من انها ابدا تستعمل فى معانيها الايقاعية لكن بدواع اخر كما مر.

لا يقال كيف و يلزم الكذب كثيرا لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله و اولياؤه عن ذلك علوا كبيرا.

فانه يقال انما يلزم الكذب اذا اتى بها بداعى الاخبار و الاعلام لا لداعى البعث كيف و الا يلزم الكذب فى غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد او مهزول الفصيل لا يكون كذبا اذا قيل كناية عن وجوده و لو لم يكن له رماد

* شرح:

انشائية فهميده مى شود بحكم عقل است و عقل حاكم است كه اطاعت مولا را لازم است انجام بدهيم و اين معنى چه مولا بجملة انشائية بيان كند مطلب خود را يا بجملة خبريه و وجوبى كه استفاده مى شود از جمله انشائية و خبريه هر دو بحكم عقل است و فرقى در بين آنها نيست.

و اما فائده بحث آنست كه در مثل جمله يغتسل للجمعه و الجنابه چونكه بحكم عقل وجوب فهميده مى شود و از خارج قرينه بر جواز ترك غسل جمعه داريم وجوب غسل جنابت بحال خود مى باشد ولى قول مصنف و مشهور بايد توقف كنند يا عموم مجاز در مثل اين موارد قائل شوند چونكه مستعمل فيه مطلق طلب است كه آن جامع بين وجوب و ندب است.

قوله: لا- يقال كيف و يلزم الكذب الخ اشكال نشود بر اينكه از حرف شما كه گفتيد جمله خبريه به معناى انشاء مى آيد و برگشت آن معنى باين مى شد كه مثلا اين كار را انجام مى دهد لازم مى آيد كذب كثيرا چونكه زيادى از جاها گفتيد اين كار را مى كند فلانى و واقع نشده است مطلوب پس كذب لازم مى آيد و خداى تعالى و اولياء او پاك و منزّه هستند از اين حرف ها.

قوله: فانه يقال انما يلزم الكذب الخ جواب اينكه دروغ در جائي واقع مى شود كه داعى ما اخبار باشد و اعلام نه اينكه داعى ما بعت و انشاء باشد يعنى اگر ما گفتيم زيد اين كار را مى كند و داعى ما اخبار

ص: ١٢

او فصیل اصلا و انما یکون کذبا اذا لم یکن بجواد فیکون الطلب بالخبر فی مقام التأکید ابلغ.

فانه مقال بمقتضی الحال هذا مع أنه اذا اتی بها فی مقام البیان فمقدمات الحکمه مقتضیه لحملها علی الوجوب فان تلك النکتہ ان لم تکن موجبہ لظهورها فیہ فلا اقل من کونها موجبہ لتعینہ من بین محتملات ما هو بصددہ

* شرح:

باشد کذب لازم می آید ولی اگر داعی ما انشاء باشد صدق و کذب بر او صادق نیست و الا اگر کذب لازم بیاید باید در غالب کنایات هم کذب لازم بیاید مثل اینکه بگوئیم زید کثیر الرماد یا مهزول الفصیل درحالی که زید اصلا رماد ندارد یا فصیل ندارد اگر اینجا بعنوان جود و سخاوت زید گفتیم کذب لازم نمی آید و لو اینکه اصلا رماد هم نداشته باشد ولی اگر جود و سخاوت ندارد و گفتیم کذب لازم می آید پس معلوم شد که طلب بخبر در مقام تأکید ابلغ است از انشاء چونکه قولی است به مقتضای حال

قوله: هذا مع أنه اذا اتی بها فی مقام البیان الخ قبلا گفتیم که جمل خبریه در مثل یغتسل و یعید و غیره دال بر وجوب است و ظهور در آن دارد و اگر گفتیم ظهور در آن ندارد آیا با مقدمات حکمت ظهور در وجوب دارد که ظهور اطلاقی باشد یا نه.

مصنف می فرماید که جمل خبریه در موقعی که مولا در مقام بیان باشد به واسطه مقدمات حکمت که قرینه نیاورده بر مطلق طلب یا ندب و با شرائط دیگر مقدمات حکمت جمله خبریه حمل می شود بر وجوب و این نکته که یعنی در مقام بیان بوده و معنای خبری را ننموده است اگر این نکته موجب ظهور لفظ در آن وجوب نباشد لا- اقل موجب برای تعیین وجوب در بین محتملات دیگر است که ندب و مطلق طلب باشد پس به درستی که شدت مناسبت داشتن اخبار بوقوع و ثبوت نسبت در خارج با وجوب یکی هستند چون هر دو یعنی وقوع و وجوب ثبوت هستند از این جهت موجب می شود که در بین محتملات وجوب تعیین شود زمان که مولا در مقام بیان باشد و قرینه خاصه ای هم نصب نکند بر مطلق طلب یا ندب لفظ در آن وقت حمل بر وجوب می شود فافهم

ص: ۱۳

فان شده مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبہ لتعین ارادته اذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره فافهم.

المبحث الرابع انه اذا سلم ان الصيغه لا تكون حقيقه في الوجوب

بحث چهارم: وجوهی که گفته شده که ظهور صیغه در وجوب دارد و در آنها

* شرح:

قوله:المبحث الرابع الخ بحث چهارم در اینست که زمانی که قبول کنیم که صیغه نمی باشد حقیقت در وجوب، آیا ظهور در وجوب دارد یا ندارد گفته شده که ظهور در وجوب دارد به چند دلیل.

اول:اینکه استعمال الفاظ در وجوب زیادتز از ندب و مطلق طلب است.

دوم:اینکه وجود وجوب زیادتز است از دیگران چون ممکن است وجوب بغیر صیغه هم ثابت بشود مثل جمله خبریه یا اسمیه یا ماده امر و امثال این ها که وجوب از آنها استفاده بشود.

سوم اینکه در میان مطلق طلب و ندب وجوب اکمل است ولی تمام این ها همین طور است که می بینی یعنی صحیح نیست که مدرک برای ظهور صیغه در وجوب بشود ضروری است که استعمال در ندب و همچنین وجود ندب کمتر از وجوب نیست اگر نگوئیم زیادتز است مثلاً یک واجب آمده در شرع ولی چندین برابر خودش مستحبات آمده با او مثل نماز که هر جزئی از آنها که یک واجب است مثل حمد و سوره و رکوع و سجود هر کدام از این ها چندین مقابل مستحبات در آنها وارد شده است پس استعمال ندب و وجود ندب در اقل نیست.

اما اکملیت که برای وجوب آوردید اکملیت موجب برای ظهور نمی شود و الا لازم می آید که در تمام مطلقات و عمومات اکمل آنها را بگیریم و افراد دیگر را رها کنیم چون ظهور در جائی می آید که لفظ با معنی زیاد انس داشته باشد به حیثی که لفظ وجهه و صورت برای آن معنی بشود ولی در اینجا الفاظ انس زیاد با وجوب ندارند بلکه با ندب انس زیاد دارند و مجرد اینکه وجوب اکمل است از ندب و غیره

هل لا تكون ظاهره فيه ايضا او تكون قيل بظهورها فيه اما لغلبه الاستعمال فيه او لغلبه وجوده او اكملته و الكل كما ترى ضروره ان الاستعمال فى الندب و كذا وجوده ليس باقل لو لم يكن باكثر و اما الاكمله فغير موجب للظهور اذا لظهور لا يكاد يكون الا لشده انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهها له و مجرد الاكمله لا يوجب كما لا يخفى.

نعم فيما كان الامر بصدد البيان فقضيه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب فان الندب كانه يحتاج الى مثونه بيان التحديد و التقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد فاطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان كاف فى بيانه فافهم.

المبحث الخامس ان اطلاق الصيغه هل يقتضى كونه الوجوب

* شرح:

موجب ظهور لفظ در وجوب نمى شود بلکه اكملت افراد نسبت به ساير افراد باهم بذهن مى آيند كما لا يخفى.

قوله: نعم فيما كان الامر بصدد البيان الخ بله اگر مولا در مقام بيان بوده باشد و قرينه اى هم بر مطلق طلب يا ندب نياورد و به واسطه ديگر مقدمات حكمت لفظ حمل بر وجوب مى شود چونكه ندب احتياج دارد به قرينه اى و قيد عدم منع از ترك، بخلاف وجوب كه احتياج به قرينه و قيد ندارد پس اطلاق لفظ و عدم تقييد آن لفظ با اينكه مى باشد مولا در مقام بيان كافى است كه لفظ حمل بر وجوب بشود

و حاصل آنكه اراده مطلق طلب از صيغه يا خصوص ندب امر زائدى است كه محتاج به قرينه است و چون قرينه نداريم بر هيچ کدام از آنها حمل بر وجوب مى كنيم كه آن بلا قيد است و لا يخفى بر اينكه حق اين مبحث رابع قبل از بحث سوم مى باشد يعنى متمم صيغ انشائيه مى باشد فافهم.

بحث پنجم: در وجوب تبعدى و توصلى و معنای آنها است

اشاره

قوله: المبحث الخامس الخ بحث پنجم اينكه اطلاق صيغه آيا اقتضاء مى كند كه وجوب توصلى باشد

ص: ۱۵

توصلیا فیجزی اتیانہ مطلقا و لو بدون قصد القربہ أو لا فلا بد من الرجوع فیما شک فی تعبديته و توصليته الى الاصل لا بد فی تحقیق ذلك من تمهید مقدمات

إحداها الوجوب التوصلي هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب و يسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدي فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لا بد في سقوطه و حصول غرضه من الاتيان به متقربا به منه تعالى،

* شرح:

یا تعبدي یعنی امر مولى در حال مطلق بودن و بدون قرینه بودن تعبدي هستند یا توصلى مخفى نماند که برای امر توصلى و تعبدي معانى زیادى نموده اند علماء، که در جای خود بیان آنها خواهد آمد ان شاء الله تعالى ولى فعلا بنا بر قول مصنف کما آنکه می باید معنی توصلى آنست که تکلیف بمجرد بجا آوردن فعل ساقط می شود.

مثلا- لباسی که نجس است بمجرد اینکه فرو رفت در آب پاک می شود چه اختیارا باشد و چه غیر اختیاری چه با نیت باشد و چه بی نیت و لو بدون قصد قربت هم باشد پاک می شود این معنی توصلى است و یا اینکه اطلاق صیغه نمی رساند توصلى را لابدیم ما در موقعی که شک می کنیم در امری که آیا تعبدي است یا توصلى رجوع کنیم باصل که اصل هم بر دو قسم است اصل لفظی و اصل عملی در اینجا اصل لفظی است و اصل لفظی آنست که بینیم از اطلاق لفظ می توانیم چیزی را بر داریم یا نه اگر از اصل لفظی نتوانستیم عمل کنیم رجوع می کنیم باصل عملی از اصول اربعه و ما برای تحقیق این مطلب لابدیم از ذکر مقدماتی.

اشکالات هشتمانه بر قصد امر در موضوع آن

قوله: إحداها الخ اول اینکه وجوب توصلى آنست که غرض از آن حاصل می شود فقط بمجرد حصول واجب و بمجرد وجود آن فعل تکلیف ساقط می شود و قصد قربت یا قصد دیگری نمی خواهد بخلاف تعبدي چونکه غرض از تعبدي فقط بمجرد حصول فعل تکلیف ساقط نمی شود بلکه از برای امر تعبديه لابدیم که به قصد قربت بیاوریم تا تکلیف ساقط شود.

ثانیها ان التقرب المعبر فی التعبدی ان كان بمعنى قصد الامثال و الاتیان بالواجب بداعی امره كان مما يعتبر فی الطاعه عقلا لا مما اخذ فی نفس العبادہ شرعا و ذلك لاستحاله اخذ ما لا یکاد یتأتی الا من قبل الامر بشیء فی متعلق ذاک الامر مطلقا شرطا او شطرا فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للامر لا یکاد یمکن اتیانها بقصد امثال امرها

* شرح:

قوله: ثانیها الخ دوم قصد قربه که معتبر است در تعبدی اگر به معنای قصد امثال و قصد امر مولا باشد آوردن واجب بداعی امر آن از چیزهائی است که عقلا- معتبر است چونکه عقل حاکم است که تحصیل غرض مولا لازم است پس قصد امر در اوامر تعبديه عقلا واجب است نه شرعا نه اینکه جزء عبادہ باشد شرعا چونکه محال است چیزی که می آید از قبل امر به شیء گرفته شود در متعلق امر چه شرطا و چه شطرا باشد.

و حاصل آنکه تا امر نباشد قصد بامر نمی توانیم بکنیم و امر فرض آنست که حکم است و متأخر از موضوع خودش می باشد و قصد امر دو مرتبه متأخر از موضوع امر می باشد و چیزی که متأخر است به رتبتین چگونه ممکن است مقدمش قرار بدهیم و جزء موضوع یا شرط موضوع قرار داده بشود چون رتبه موضوع با اجزاء و شرائط آن مقدم بر امر و حکم موضوع می باشد و اشکالاتی که وارد شده است بر اینکه قصد امر را جزء موضوع امر یا شرط آن قرار بدهیم چند وجه است.

اول: آنکه حکم متأخر است از موضوع و چگونه ممکن است جزء یا شرط موضوع قرار داده بشود کما آنکه گذشت.

دوم: آنکه امر معلول است از برای مصلحت و مصلحت علت از برای امر می شود پس امر محال است که مقوم مصلحت بشود و علت مصلحت بشود بلکه مصلحت علت امر است نه امر علت از برای مصلحت باشد از اینجا است که می گوئیم صلاه چون مصلحت دارد مأمور به می باشد و ممکن نیست بگوئیم صلاه بجهتی که امر شده به او دارای مصلحت است.

ص: ۱۷

* شرح:

سوم: از اشکالات آنست که قصد امر به شیء و داعویت شیء مبنی بر آنست که آن شیء بنفسه موضوع برای امر باشد و اگر این داعویت و قصد شیء قید برای نفس خود شیء باشد این خلف است و دور است کما آنکه می آید در اشکال مصنف که قصد امر جزء موضوع بشود نه شرط موضوع.

چهارم: آنکه امر داعی می شود که مکلف متعلق آن را که موضوع باشد بتمام قیوده بیاورد و امتثال کند و اگر این داعویت یکن از قیود متعلق امر باشد و یکی از قیود موضوع امر باشد لازم می آید که امر داعی باشد به داعیت خودش و امر علت بشود از برای علیت خودش و شیء علت برای معلول خودش می شود نه برای علیت خودش.

پنجم: از اشکالات آنکه امر متعلق بذات مأمور به نیست علی الفرض بلکه مأمور به مقیدا بداعی امر مأمور به می باشد و امر جزء موضوع می باشد و بنابراین موضوعی است که در خارج امر و حکم ندارد چون فرض آنست که امر و حکم جزء یا شرط موضوع شد و موضوعی که حکم و امر ندارد چگونه ما آن را بیاوریم و این همان اشاره ای است که مصنف فرموده است فما لم تكن نفس الصلاه متعلقه للامر الخ.

ششم: از اشکالات اتحاد حکم و موضوع است چون علی الفرض قصد امر و حکم جزء یا شرط آن موضوع می باشد بنابراین موضوع و حکم متعهد هستند و قهرا موضوع بلا حکم می ماند.

اشکال هفتم: گرفتن قصد امتثال در موضوع امر موجب می شود برای تقدم شیء بر نفس خودش در مراحل ثلاثه انشاء و فعلیت و امتثال اما در مرحله انشاء آنچه را که گرفته شده است در متعلق تکلیف در قضایای حقیقیه لا بد است که آن شیء مفروض الوجود باشد و در حین تصور انشاء قصد امر را باید فرض کنیم که موجود باشد و همچنین در مرحله فعلیت که هر دو آنها باید مفروض الوجود باشد بنابراین تقدم شیء بر نفس لازم می آید.

هشتم: آنکه قصد امر اختیاری مکلف نیست چونکه نفس امر فعل مولا می باشد

و توهم امکان تعلق الامر بفعل الصلاه بداعی الامر و امکان الاتیان بها بهذا الداعی ضروره امکان تصور الامر بها مقیده و التمكن من اتیانها كذلك بعد تعلق الامر بها و المعتبر من القدره المعتبره عقلا فی صحه الامر انما هو فی حال الامتثال لا حال الامر واضح الفساد ضروره انه و ان كان تصورهما كذلك بمكان من الامكان الا انه لا یکاد یمكن الاتیان بها بداعی امرها لعدم الامر بها فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقیده بداعی الامر و لا یکاد یدعو الامر الا الی ما تعلق به لا الی غیره.

* شرح:

و فعل مولا- بقدرت عبد نیست و اختیاری او نیست پس قصد امر متعلق تکلیف ممکن نیست واقع شود و لا- یخفی وجوه هشتگانه که ذکر شد اگرچه بعضی آنها تداخل و مکرر است ولی برای توضیح مطلب ما بیان نمودیم مخفی نماند بر آنکه این اشکالها بنا بر شرط بودن قصد امر است و اما جزء بودن آن بعدا می آید اشکال آن

قوله و توهم امکان الخ گمان کرده اند بعضی که ممکن است تعلق بگیرد امر بفعل صلاه بداعی امر یعنی همان طور که ممکن است تصور او اتیان او هم ممکن است در خارج ضروری است که تصور امر بآن موضوع مقیده یعنی بداعی امر ممکن است چون برفرض محال هم باشد تصور محال محال نیست پس بعد از آنکه مولا می تواند امر بآن بکند از طرف مولا مانعی ندارد و امر بمقید شده است پس در خارج هم ممکن است اتیان پیدا بکند بعد از آنکه امر تعلق بگیرد بآن موضوع و قدره که از شرائط عامه است و معتبر است در هر تکلیفی عقلا در صحه امر در موقع امتثال لازم است باشد نه در حال امر اگرچه قبل از امر مولا عبد قدرت بر ایجاد موضوع ندارد در اینجا چون یک جزء موضوع نفس خود امر است و امر مولا بدست عبد نیست بلکه بقدره خود مولا است اما بعد از امر مولا عبد تمکن دارد که امتثال کند او را.

این توهم واضح الفساد است چونکه ضروریست که اگرچه تصور آن موضوع بداعی امر ممکن است و لکن ممکن نیست در خارج بیاید بداعی امر او چون امری

ان قلت نعم و لكن نفس الصلاه ايضا صارت مأمورا بها بالامر بها مقیده

قلت كلا- لان ذات المقيد لا- تكون مأمورا بها فان الجزء التحليلی العقلي لا يتصف بالوجوب اصلا فانه ليس الا وجودا واحدا واجب (واجبا-خ) بالوجوب النفسی كما ربما يأتي في باب المقدمة.

* شرح:

ندارد و حسب الفرض ما امر تعلق گرفته بآن موضوع مقيد بقصد امر و قصد امر شرط آن شده و امر دعوت موضوع خودش را می نماید نه غير موضوعش را.

قوله ان قلت الخ اگر اشکال شود که بله صحیح است حرف شما و لكن نفس صلاه ايضا گردیده است مأمور به بآن امری که شرط موضوع شده که آن شرط قصد امثال است و موضوع مقیده شده بآن بداعی امر بنابراین نفس صلاه هم مأمور به است.

قوله: قلت الخ و جواب می گوئیم که نه خیر این طور نیست چونکه ذات مقید مأمور به نیست چونکه جزء تحلیلی عقلی دارد یعنی اینکه آوردن اجزاء نماز مشروطا مثلاً نیت را بیاورد مشروط به اینکه بعد از آن حمد باشد و حمد را هم بیاورد مشروط به اینکه بعد از آن سوره باشد و سوره را بیاورد مشروط به اینکه بعد از او رکوع باشد الی آخر نماز این تحلیل عقلی متصف بوجوب نمی شود اصلا و حاصل آنکه صلاه مقید بداعی امرش سه چیز پیدا می شود در اینجا.

اول: ذات صلاه.

دوم: تقید صلاه بداعی امرش.

سوم: داعی امر صلاه و لا اشکال در اینکه داعی امر صلاه بنا بر اینکه شرط باشد وجوب مقدمی دارد کما اینکه بعد در باب مقدمه ان شاء الله تعالی خواهد آمد و تقید صلاه بقصد امرش آن تقید امر عقلی است می باشد بنا بر قول مصنف متعلق امر واقع نمی شود و اما نفس صلاه هم ذاتا مأمور به نیست بلکه در حال تقیدش بقصد امرها مأمور به است نه مطلقا.

ص: ۲۰

ان قلت نعم لکنه اذا اخذ قصد الامتثال شرطا و اما اذا اخذ شطرا فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب اذا المركب ليس الا نفس الاجزاء بالاسر و يكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالکل و يصح ان يؤتى به بداعی ذاک الوجوب ضروره صحه الاتیان باجزاء الواجب بداعی وجوبه

قلت مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختیاری

* شرح:

مخفی نماند ذات قید و تقید اگرچه هر دو این ها از امور عقلیه هستند نظیر جنس و فصل که در خارج وجود جداگانه و منفصل از همدیگر نیستند الا آنکه مجرد عقلی بودن آن اجزاء سبب نمی شود که امر روی آنها نرود چونکه ایجاد قید و مقید اختیاری انسان هست و مأمور به لازم ندارد انحلال خارجی را کما آنکه در اکثر موضوعات شرعیه در مثل مطلق و مقید و غیره همچنین است کما لا یخفی.

قوله ان قلت نعم الخ اگر اشکال بشود بر اینکه صحیح است حرف شما که اشکال نمودید بر اینکه بداعی امر، امر عقلی است و اشکالهای دیگر و جوابهای این ها در موقعی بود که قصد امتثال شرط موضوع باشد و اما زمانی که قصد امتثال جزء موضوع بشود ناچار نفس فعل که تعلق گرفته است وجوب به او با این قصد امتثال هر دو می باشد متعلق برای وجوب یعنی صحیح است که نفس فعل آورده بشود بقصد امتثال چون مرکب نیست الا نفس اجزا بالأسر و تمامه و می باشد تعلق گرفتن وجوب بهر کدام یعنی تعلق گرفتن وجوب باجزاء همان تعلق گرفتن بکل است چونکه کل همان اجزاء است و صحیح است که آورده شود آن اجزاء بداعی این وجوب و این بدیهی است که صحیح است آوردن اجزاء واجب بداعی وجوبش.

قوله قلت الخ جواب می گوئیم ما قبول نداریم که قصد امتثال جزء موضوع بشود چون ممتنع است قصد امتثال را جزء موضوع قرار بدهیم چون این حرف موجب می شود

ص: ۲۱

فان الفعل و ان كان بالاراده اختياريا الا ان ارادته حيث لا تكون باراده اخرى و الا لتسلسل ليست باختياريه كما لا يخفى انما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن اتيانه بهذا الداعى و لا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال امره

* شرح:

که وجوب تعلق بگیرد بامر غیر اختیاری چونکه فعل اگرچه اختیاری است به واسطه اینکه اراده بر سر اوست الا اینکه نفس اراده که روی فعل رفته است اختیاری نیست چون اگر اختیاری باشد لا بد باید این اراده اختیاری یک اراده غیر اختیاری دیگر داشته باشد و اگر اراده دومى هم اختیاری باشد احتیاج به اراده غیر اختیاری دیگری دارد و همین طور ما بقى و این تسلسل است و باطل است پس این اراده که روی فعل رفته است اختیاری نیست و تعلق گرفته است فعل به امر غیر اختیاری کما لا یخفى.

و جواب دیگر اینکه اگر قصد امتثال جزء موضوع بشود اگرچه صحیح است اجزاء دیگر را بجا بیاوریم بقصد امتثال ولى این جزء که خود قصد امتثال است نمى شود بقصد داعى خودش بیاوریم و بقصد امتثالش بیاوریم چون لازم دارد که قصد امتثال قصد امتثال دیگری را، و این همان اشکالی است که گذشت که قصد امر داعویت برای خودش بشود و این محال است که گذشت.

جواب از جواب اول که اراده اختیاری نیست قبلا در باب طلب و اراده گذشت که نفس اراده اختیاری انسان است و هر فعلی را که انسان ایجاد مى کند قبل از اراده و حین اراده و بعد از اراده در تمام حالات آن فعل اختیاری انسان است و مى تواند بجا بیاورد و مى تواند ترک کند و این مطلبی را که گفتیم وجدانی و فطری هر بشری مى باشد و قبلا گذشت از یکی از حواشی کفایه بنام خودآموز که صاحب آن فرمود اراده اختیاری است و برای تاکید عین عبارت او را ما بیان مى کنیم.

فرموده است در همین بحث در سابق ذکر شد که اراده بالوجدان اختیاری است و انسان قادر است بر فعل و ترک آن و اختیاری اشیاء به اراده است و اختیاری او

* شرح:

بنفسه است نه بمسبوق بودن به اراده دیگری تا تسلسل شود و خود مصنف هم در بحث تجری اذعان نموده است که اراده و عزم اختیاری است و لهذا بر آنها عقاب ملتزم شده در بحث تجری و انقیاد و من شاء فلیراجع» این عین عبارت آیه الله مرحوم شیخ عبد الکریم بود که در خود آموز بیان فرموده است.

و اما یکی از شارحین کفایه الاصول که آیه الله آقا سید مرتضی حسینی فیروزآبادی در شرح کفایه بنام عنایه الاصول «عربی» در این بحث می فرماید «و فیه ان الاراده کما تقدم فی ذیل الطلب و الاراده اختیاریه باختیاریه بعض مقدماتها و لیست اختیاریتها باراده اخری کی یتسلسل و هی یعقل أن تكون اختیاریه الافعال بها و هی بنفسها لا تكون اختیاریه» و جواب هر دو بزرگوار آنست که ما بالعرض باید منتهی الی ما بالذات شود مثلاً- چربی هر چیزی به روغن است و چربی روغن بنفس خودش است نه به چیز دیگر و مثل روشنی هر چیزی بنور است و روشنی نور بنفس خود او می باشد و اختیاری بودن هر فعلی به اراده است و اختیاری بودن اراده بنفس خودش است نه بشیء دیگر کما اینکه گذشت این مطلب در باب طلب و اراده و تکرار آن چون مطلب مهم بود و بعضیها بمطالب طلب و اراده ممکن است نرسیده باشند لازم دانستیم ذکر کنیم آن را در این مقام.

جوابی دیگر از مصنف در بابت اراده که اگر اراده امر اختیاری مکلف نباشد چون قصد امر برمی گردد به اراده امر، بنابراین ممکن نیست اراده متعلق امر بشود چه امر شرعی باشد و چه امر عقلی و بنا بر قول مصنف که قبلاً فرمود قصد امتثال امر عقلاً معتبر است نه شرعاً آنهم درست نیست چون در تمام تکالیف چه شرعی باشد و چه عقلی اختیاری بودن آن مسلم است و لازم است و اگر چیزی اختیاری انسان نشد متعلق امر واقع نمی شود چه امر شرعی باشد و چه امر عقلی چون قدرت که یکی از شرائط عامه است در تمام تکالیف معتبر است چه تکلیف شرعی باشد و چه تکلیف عقلی کما لا یخفی.

* شرح:

اما جواب مصنف اولاً که قصد امر مستلزم است بقصد امر دیگر و قصد امثال دیگر را

جواب آنست که مأمور به ما مثل صلاه اجزاء و شرائط آن بعضی از آنها تعبدی است و بعضی از آنها توصیلی است مثلاً طهارت لباس و طهارت بدن و قبله و امثال این ها توصیلی است که قصد قربه در آنها معتبر نیست و بهر نحوی ایجاد بشود این شرائط مأمور به ساقط است و اما طهارت ثلاث وضو و تیمم و غسل البته نفس آنها تعبدی است که بدون قصد قربه آوردن آنها ساقط نمی شود.

اما تقید آنها به صلات و همچنین تقید اجزاء باجزاء دیگر آنها اجزاء عقلیه توصیلیه می باشند یعنی قصد قربه در آنها معتبر نیست.

مثلاً- اگر کسی التفات به طهارت نداشت و نماز خواند و بعد از نماز ملتفت شد که با طهارت بوده البته این نماز او صحیح است و لو اینکه نمازی که مقید به طهارت باشد در حین صلاه التفات بآن نداشت تا چه رسد که قصد قربه از آن نماید و همچنین مثلاً تکبیره الاحرام مقید است به آوردن آن بحمد بعد از آن و همچنین حمد مقید است به سوره بعد از آن و الی آخر اجزاء نماز مقید هستند به آوردن جزء دیگر و این تقیدات اجزاء عقلیه می باشند که قصد قربه در آنها معتبر نیست اگرچه در نفس اجزاء قصد قربه معتبر است بنابراین چه مانعی دارد که بعض اجزاء قصد قربه در آنها معتبر نباشد و قصد امر آنها توصیلی است یعنی مثلاً نفس جزء مثل تکبیر قصد قربه می خواهد اما نفس قصد قربه امر او توصیلی است که محتاج بقصد قربه دیگر نیست بنابراین قصد امر احتیاج بقصد امر دیگری ندارد.

جواب مصنف ثانیاً هر مأمور بهی را اگر خواسته باشیم عبادی شود قصد امر او را بنمائیم عقلاً بنا بر قول مصنف البته آن مأمور به عبادی می شود و اما نفس خود قصد امر آن ذاتاً خودش عبادی است و احتیاج بعبادی بودن چیز دیگری نداریم نظیر چربی بودن هر شیء که به واسطه روغن است و چربی روغن به واسطه ذات اوست نه چیز دیگر کما اینکه نظیر آن گذشت و بنابراین عبادی بودن هر

ان قلت نعم لكن هذا كله اذا كان اعتباره في المأمور به بامر واحد و اما اذا كان بامرین تعلق احدهما بذات الفعل و ثانيهما باتيانہ بداعی امره فلا محذور اصلا كما لا يخفى فلا أمر ان يتوسل بذلك في الوصله الى تمام غرضه و مقصده بلا منعه.

* شرح:

شیء قصد امتثال می خواهد و قصد قربه می خواهد و قصد امتثال احتیاج بقصد امتثال دیگری ندارد چون ذاتا خودش عبادی می باشد.

و ثالثا جواب از مصنف: آیا اوامر توصیلیه را ما می توانیم آنها را عبادی قرار بدهیم که موجب ثواب بشود یا نه و آیا عبادی بودن آن نه اینست که بقصد امر آنها آنها را می آوریم پس اگر مثلا مثل طهارت لباس یا بدن ممکن است آنها را عبادی قرار بدهیم و قصد امر آنها را بنمائیم تا عبادی شوند همچنین ما نحن فيه صلاه آیا امری دارد یا نه و اگر امری دارد و لو توصیلی باشد قصد امر توصیلی را می نماییم و اجزاء آن را عبادی قرار می دهیم كما لا يخفى.

بنا بر آنچه که ما ذکر کردیم مانعی ندارد بعض اجزاء مثل قصد امتثال امر بر آنها وارد بشود و بنا بر قول مصنف خود ایشان اقرار نمود که در مقام امر و تصور مانعی ندارد امر روی قصد امتثال برود و قدرتی که معتبر است در حین امتثال است نه در حین تصور امر پس بنابراین در مقام ثبوت مانعی ندارد که قصد امتثال متعلق امر واقع بشود و اگر در مقام اثبات مقدمات حکمت محقق شد البته تمسک باطلاق می نماییم و توصیلی بودن مأمور به را ثابت می نماییم.

قوله: ان قلت نعم لكن هذا كله الخ اگر اشکال بشود بر اینکه این اشکال که نمودید بر اینکه آوردن موضوع بداعی امرش از چیزهائی است که عقلا معتبر است نه شرعا و همچنین اشکالها و جوابهای دیگر در جائی است که یک امر بوده باشد در مأمور به و اما اگر دو امر تعلق بگیرد در مأمور به یکی برای ذات فعل و دیگری بر اینکه آن فعل را بداعی امرش بیاوریم دیگر محذور و اشکالی باقی نمی ماند اصلا كما لا يخفى.

ص: ۲۵

قلت مضافا الى القطع بانه ليس فى العبادات الا- امر واحد كغيرها من الواجبات و المستحبات غايه الامر يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها المثوبات و العقوبات بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات و اما العقوبه فمرتبه على ترك الطاعه و مطلق الموافقه.

ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقه و لو لم يقصد به الامتثال كما هو القضييه الامر الثانى فلا يبقى مجال لموافقه الثانى مع موافقه الاول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الامر الى غرضه بهذه الحيله و الوسيله و ان لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه الا عدم حصول غرضه بذلك من امره لاستحاله سقوطه مع عدم حصوله

* شرح:

پس برای آمر است بر اینکه می خواهد غرضش را و مقصدش را بما بفهماند دو امر بیاورد یکی برای ذات فعل و دیگری برای اتیان مأمور به بداعی امرش و اصطلاحا امر ثانى را متمم جعل می نامند.

قوله: قلت الخ جواب می گوئیم که اضافه بر اینکه در عبادات یعنی تعبدیات ما می دانیم که بیش از یک امر نیامده است مثل غیره از واجبات و مستحبات دیگر و نهاییه امر اینست که در تعبدیات قصد امتثال دائر مدار مثوبات و ثواب است در وجود امتثال و موجب عقوبات است در عدم امتثال و یک امر هم دارد بخلاف توصلیات چون در توصلیات اگر بقصد امتثال آورد ثواب دارد ولی اگر ایجاد نمود توصلیات را ولی قصد امتثال ننمود ثواب ندارد نه اینکه موجب عقاب بشود بله عقاب در توصلیات زمان است توصلیات را اصلا ایجاد نکند و لو بدون قصد قربه.

قوله: ان الامر الاول الخ جواب دوم اضافه بر ما تقدم جواب می گوئیم که اگر بمجرد موافقت امر اول و ایجاد مأمور به ساقط می شود تکلیف و لو قصد امتثال هم ننماید در امر اول پس بنابراین باقی نمی ماند مجالی و محلی برای امر ثانى چون فرض اینست که امر اول ساقط

ص: ۲۶

و الا- لما كان موجبا لحدوثه و عليه فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى وسيله تعدد الامر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الامر بمجرد موافقه الامر بوجوب الموافقه على نحو يحصل به غرضه فيسقط امره

* شرح:

شد و لو بدون قصد قربه باشد پس بنابراین احتیاج ندارد آمر بامر ثانوی چونکه غرض او حاصل شد و امثال امر او شد و اگر بگوئیم که امر اول ساقط نشده است علی الفرض چونکه باید با قصد امثال و با قصد امر بیاورد و بدون قصد قربه ساقط نشده است پس بنابراین معلوم می شود که عدم سقوط امر اول نیست مگر اینکه غرض مولا حاصل نشده است چون محال است که امر مولا حاصل بشود بدون غرض او یعنی تا غرض حاصل نشود مأمور به هم ساقط نمی شود.

قوله: و الا لما كان موجبا لحدوثه الخ یعنی اصل غرض موجب شد برای امر اول و چون امر اول را بدون قصد امثال آوردیم قهرا غرض حاصل نمی شود و در این جائی که غرض حاصل نشده است ما احتیاج به امر ثانی نداریم چون که عقل حاکم است بلزوم تحصیل غرض مولا و حکم می کند که لازم است تحصیل کنی غرض مولا را به واسطه قصد امثال امر و حاصل آنکه امر اول چون بدون قصد قربه بوده غرض مولا حاصل نشده است بنابراین عقل حکم می کند که واجب است تحصیل غرض مولا که در اینجا غرض بقصد امثال در مأمور به اول باید بیاوریم تا غرض حاصل شود.

جواب اینکه مصنف می فرماید قصد قربه و قصد امثال در مأمور به عقلا معتبر است نه شرعا جواب آنکه عقل شأن آن درک اجزاء و شرائط مأمور به است نه آنکه مشرّع باشد و از خودش حکمی را جعل کند و اگر عقل حاکم است و مشرّع است بقصد امثال در تعبدیات چرا در توصلیات حکم نمی کند و چرا بعضی از شرائط صلاه را مثل طهاره لباس و بدن حکم به توصلی آنها می کند کما آنکه گذشت پس بامر دوم و امر شارع ما می فهمیم که مأمور به اول سقوط آن و غرض آن مترتب است بقصد امثال آن و اگر امر دوم نبود بلا اشکال می گفتیم مأمور به اول ساقط است به آوردن

* شرح:

او و لو بدون قصد قربه باشد.

پس امر دوم مولویا می رساند که مأمور به اول قصد امتثال در او معتبر است بلکه ممکن است مولا بجمله خبریه بیان کند که مأمور به اول ساقط نمی شود مگر بقصد امتثال آن و قربی بودن آن وجهی دیگر برای قربی بودن امر اول و قصد امتثال آن آنست که بیان نموده اند که ممکن است مولا امر بکند که مأمور به را بیاور چون هر فعلی که در خارج انسان ایجاد می کند لا بد به یک قصد و داعی می باشند ممکن است مولا نهی کند از دواعی نفسانیه در آن مأمور به و بگوید مثلاً آن صلواتی که امر کردم بیاور باید بقصد شهوانی نباشد و بقصد داعی غیر نباشد و اضداد آن را نهی کند که قهراً منحصر می شود آوردن فعل بقصد امتثال امر آن چون فعلی را که انسان در خارج می آورد خالی از دو حال نیست یا برای خداست یا غیر خدا اگر نهی شد بآن افعال از برای غیر خدا قهراً مأمور به منحصر می شود بامر الهی چون واسطه در خارج نداریم.

و محصل ما تقدم آن شد که مأمور به را عبادت قرار بدهیم به چهار طریق ممکن شد.

اول: نفس خود امر که متعلق آن قصد امتثال بشود کما آنکه گذشت.

دوم: بامر ثانوی آن مأمور به اول را عبادی قرار بدهیم و لو امر دومی نباشد و بجمله خبری گفته باشد کما آنکه گذشت.

سوم: نهی از اضداد مأمور به و شرط در آنکه بقصد نفسانی نیاورد که قهراً منحصر می شد مأمور به بداعی امتثال بیاوریم.

چهارم: آنست که امر روی موضوع برود بدون اشکالات سابقی و آن امر روی حصه صلاه که ملازم قصد امتثال باشد رفته است البته امر روی مطلق صلاه نرفته که بدون قصد امتثال ساقط شود و تقید صلاه بقصد امتثال جزء مأمور به و جزء موضوع نیست که بنا بر قول مصنف وجوب آن عقلی باشد بلکه حال تقید حال قید و شرط

هذا كله اذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامثال

و اما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه او كونه ذا مصلحه او له تعالى فاعتباره في متعلق الامر و ان كان بمكان من الامكان الا انه غير معتبر فيه قطعا لكفايه الاقتصار على قصد الامثال الذي عرفت عدم امكان اخذه فيه بديهه تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقه المرام كي لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام.

ثالثها انه اذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم امكان اخذ قصد الامثال في

* شرح:

است که وجوب مقدمی دارد نه وجوب نفسی و لو عقلی باشد بلکه مأمور به ذات حصه ای است که ملازم قید باشد چونکه کلی طبیعی در خارج حصص پیدا می کند نظیر حیوان که وجود خارجی آن حصص پیدا می کند بعدد فصولی که در خارج می باشد مثلا یک حصه آن در ضمن انسان و حصه دیگر در ضمن ابل و غنم و غیره پیدا می شود پس مانعی ندارد که مولا امر کند به حصه آن حیوانی که در ضمن ناطق پیدا می شود و مأمور به حصه خاص می باشد نه مطلق حیوان و نه مطلق حصص کما لا یخفی.

قوله: هذا كله اذا كان الخ این اشکالها و جوابها که گذشت در جایی است که تقرب که معتبر است آوردن آن بمعنی قصد امثال باشد اما اگر مأمور به را آوردیم بداعی حسنه او یا اینکه چون او ذا مصلحت است بیاوریم پس گرفتن این بداعی حسنه و ذا مصلحت در متعلق امر جزء یا شرطاً اگرچه ممکن است الا- اینکه وقتی قصد قربه را آوردیم دیگر احتیاجی باین داعی حسنه و ذا مصلحه نداریم چون کافی است که اکتفاء کنیم بر قصد امثال که قبلاً شناختی او را که ممکن نبود جزء یا شرط مأمور به گرفته شود

پس تأمل کن در این ها که ذکر نمودیم در این مقام تا اینکه بشناسی حقیقت مرام را تا اینکه مثل بعضی از اعلام در اشتباه واقع نشوی.

قوله: ثالثها الخ مصنف می فرماید بعد از آنکه شناختی که ممکن نیست گرفتن قصد امثال را

ص: ۲۹

المأمور به اصلا فلا مجال للاستدلال باطلاقه و لو كان مسوقا في مقام البيان على عدم اعتباره كما هو واضح من ان يخفى فلا يكاد يصح التمسك به الا فيما يمكن اعتباره فيه فانقذح بذلك انه لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغه بمادتها ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الامر من اطلاق المادة في العباده لو شك في اعتباره فيها.

* شرح:

در مأمور به چه شرط مأمور به قرار بدهیم چه جزء مأمور به «در مقام ثبوت» اصلا مجالی باقی نمی ماند برای دلیل آوردن باطلاق آن اگرچه مولا در مقام بیان بوده باشد چونکه در مقام ثبوت ممکن نشد در مقام اثبات هم بطریق اولی نمی شود کما اینکه این مطلب واضح است از اینکه مخفی باشد.

تمسک باطلاق برای اثبات امر توصلی ممکن نیست

پس بنابراین صحیح نیست تمسک باطلاق بکنیم الا در جائی که در مقام ثبوت ممکن باشد اعتبار اطلاق یعنی اگر مولا می توانسته است مقید بیاورد و ممکن او بوده است و نیاورده است ما می توانیم اینجا تمسک باطلاق بنمائیم پس ظاهر شد باین مطلب که وجهی ندارد بر اینکه بعضیها از اطلاق صیغه استظهار کنند و بگویند مراد مولا توصلی بوده و تمسک به ماده صیغه بکنند و بگویند چون ماده مقید به عبادیت نشده پس اطلاق او می رساند که امر توصلی است نه تعبدی و همچنین وجهی ندارد برای استظهار عدم اعتبار قصد وجه و قصد تمیز که تعیین واجب از مستحب است در مأمور به که این قصد وجه و قصد تمیز ناشی می شود و پیدا می شود از قبل امر و مترتب است بر امر مثل قصد امتثال

پس در اینجا تمسک به ماده امر نمی توانیم بکنیم و بگوئیم موضوع مطلق است و قصد وجه و قصد تمیز در او معتبر نیست اگر شک کنیم در او و تمسک باطلاق بنمائیم چون قصد وجه و قصد تمیز هم مثل قصد امتثال امر می ماند که ممکن نیست آن را جزء یا شرط موضوع قرار بدهیم و مراد از قصد وجه آنست که مثلا نماز ظهر را که قصد ظهریه او لازم است آیا علاوه بر این قصد وجوب آنهم لازم است یا نه یعنی مثلا قصد کنیم که نماز ظهر واجب را می آورم یا همان قصد نماز ظهر کافی است و نیت

* شرح:

کردن وجوبش لازم نیست کما لا یخفی.

مخفی نماند بر اینکه از کلمات مصنف استفاده شد که اموری که در مقام ثبوت ممکن نیست شارع آنها را جزء موضوع یا متعلق موضوع قرار دهد مثل قصد امتثال و قصد وجه و تمیز در مقام اثبات هم بطریق اولی ممکن نیست و تمسک باطلاق محال است همچنان که بیان نمود و البته این مطلب صحیح نیست برای آنکه هر حاکمی و هر شخصی که حکمی را روی موضوع می برد و ملتفت خصوصیات و قیود موضوع می باشد بالضروره یا امر را و حکم را روی مطلق موضوع برده است و هیچ قیدی در موضوع او معتبر نیست و یا آنکه حکم را روی موضوع مقید برده است چه قید عدمی باشد و چه قید وجودی و قسم ثالثی ندارد.

و محال است حاکمی که التفات بخصوصیات موضوع را دارد موضوع را مهمل بگذارد چونکه اهمال در واقع محال است و این اهمال در واقع فرقی بین آن نیست بین قیودات اولیه و قیودات ثانویه مراد از قیودات اولیه متعلقات موضوع است قبل از حکم مثل صلاه روبه قبله و با طهارت و غیره و مراد از قیودات ثانویه قیوداتی است که بعد از امر و حکم مولا پیدا می شود مثلاً قصد وجه و قصد امتثال و تمیز که گذشت.

و حاصل آنکه محال است حاکمی که ملتفت است بخصوصیات موضوع و حکم، حکم را روی موضوع مهمل ببرد و از اینجا است که این قیودی که ذکر شد اگر در مقام ثبوت محال شد گرفتن آنها در موضوع یا در متعلق موضوع قهراً باید اطلاق موضوع مورد حکم حاکم باشد چونکه گفتیم اهمال در واقع محال است و لذا شیخنا علامه انصاری قدس سره فرموده است که اگر تقیید محال شد اطلاق واجب است بله ممکن است اهمال در مقام اثبات بعضی موارد واقع بشود چون مولا در مقام بیان نیست و یا آنکه اصلاً کلامش را در مقام اجمال می گذارد برای مصلحتی یا مانعی که در او هست و ممکن است در مقام اثبات مهمل باشد نه مطلق

* شرح:

و نه مقید ولی در مقام ثبوت محال است مولا- یا اطلاق یا مقید را یکی از آنها را اراده نکرده باشد چون اهمال در موضوع شک در حکم می شود.

اطلاق و تقیید من باب عدم و ملکه نیست

و اما آنکه بعضی از اعلام فرموده اند که اطلاق و تقیید من باب عدم و ملکه است یعنی جائی که ممکن شد تقیید و قید را نیاورد مولا- البته اطلاق با مقدمات آن ممکن است ثابت شود و اگر ممکن نشد تقیید اطلاق هم ممکن نیست کما آنکه از کلمات مرحوم صاحب کفایه هم استفاده می شود.

این مطلب در جائی است که عدم و ملکه را شخصی بگیریم البته بنابراین اگر ممکن نشد در موردی قیدی را بیاوریم البته اطلاق هم ممکن نیست ولی این مطلب صحیح نیست چونکه در علم فلسفه و حکمت عالیّه بیان شده است که اعدام و ملکات قابلیت شخص معتبر نیست در آنها، بلکه اعم است از قابلیت شخصی یا صنفی یا نوعی یا جنسی حسب اختلاف موارد آن و ما چند مثل می زنیم که وقتی تقیید ممکن نشد اطلاقش ضروری است.

مثلاً علم بذات اقدس الهی محال است و ممکن نیست آن ذات را درک کرد ولی عدم علم که جهل باشد ضروری است چون اگر علم ممکن نشد جهل بذات اقدس الهی ضروری است بلکه حقیقت اشیاء را هم قبلاً- گذشت که همین طور است و همچنین قدرت دارد انسان حفظ کردن نصف صفحه یا یک صفحه یا یک ورق از یک کتاب را ولی قدرت بر حفظ کردن تمام کتب را ندارد و این موارد نیست مگر آنکه قابلیت نوعیه یا جنسیه در او معتبر است نه شخصیه بعد از آنکه ما بیان کردیم که اهمال در واقع محال است قهراً اطلاق مورد حکم مولا است در موضوع چون بنا بر قول مصنف که قیود متعلق بحکم در جائی که ممکن نشد اخذ در موضوع قهراً باید مطلب مورد حکم حاکم باشد.

و قبلاً گذشت که ما بیان نمودیم مثل قصد امتثال امر و قصد وجه و این ها را ممکن است به یکی از چهار طریق متعلق امر واقع بشود و جزء موضوع واقع بشود

* شرح:

نفس خود امر متعلق آنها بشود یا بامر دوم و یا بجمله خبریه بیان کند که مأمور به اول عبادی است و یا نهی کند از ضد آنکه قهراً مأمور به اگر غیر عبادی شد عبادی می شود و یا حصه ملازم کما آنکه گذشت مفصلاً

و مخفی نماند قیدی که در کلام واقع می شود یا قید حکم است یا موضوع قید حکم مثل جمله شرطیه که مثلاً مولا بفرماید: ان استطعت فحج» که قبل از آنکه انسان مستطیع بشود حکمی محقق نیست و حکم مقید و مشروط است به استطاعت و اما قیود موضوع که شرط واجب می نامند آن را مثل صلاه با طهارت و روبه قبله و امثال آن و فرق بین این دو قید موضوع و حکم آنست که شرط حکم و قید حکم را واجب نیست تحصیل آنکه مثلاً برویم تحصیل مال کنیم تا مستطیع شویم بخلاف قیود موضوع و شرط موضوع که تحصیل آن واجب است کما آنکه در واجب معلق ان شاء الله تعالی خواهد آمد و محل بحث ما قیود موضوع است نه قیود حکم کما لا یخفی.

رد ادله عامه بر تعبدی بودن تمام اوامر شرعیه

مخفی نماند بر اینکه بعضیها استدلال کرده اند به ادله عامه بر تعبدیت تمام اوامر الا آنکه بخصوص توصلیه آنها معلوم شود من جمله اخباری که وارد شده است قوله(ع) انما الاعمال بالنیات و قوله(ع) کل امرئ ما نوى و قوله و ما امروا الا لیعبدوا الله مخلصین له الدین» بیان آنکه این اخبار می رساند عملی که نیه تقرب در او نباشد آن عمل عمل نیست و اثری ندارد و همچنین آیه شریفه می رساند که مأمور نشده اند بندگان الا اینکه عبادت خدا را بنمایند و اخلاص بر او داشته باشند و این آیه و روایت می رساند که تمام اوامر الهی عبادی می باشد مگر آنکه دلیل خاص اثبات کند توصلی بودن آن را.

جواب از این آیه و روایت آنست که اما روایت معنای آنها آنست که غایه قصوای از اعمال و آن چیزی که از همه بهتر است نیات حسنه است که انسان برای خدا بیاورد که این فائده و نتیجه از تمام فوائد دنیویه بالاتر است و نمی رساند که تمام اعمال باید عبادی باشد لذا بعضی روایات وارد شده است که مجاهد اگر جهاد کند برای

نعم اذا كان الامر في مقام بصدد بيان تمام ما له دخل في حصول غرضه و ان لم يكن له دخل في متعلق امره و معه سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله كان هذا قرينه على عدم دخله في غرضه و الا لكان سكوتة نقضا له و خلاف الحكمه فلا بد عند الشك و عدم احراز هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل و يستقل به العقل.

* شرح:

خدا آن عمل برای خداست و فوائد آن از همه بالاتر است و اگر جهاد کند برای طلب مال و دنیا همان که نیت کرده است به او می رسد و نمی رساند که تمام اعمال باید برای خدا باشد

از اینجا است که می فرماید قوله تعالى «مَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَ مَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا» علاوه بر اینکه اگر این اخبار را حمل بر تعبدیت کنیم تخصیص اکثر لازم می آید و آن قبیح است چون اکثر اوامر ما توصلی است و تعبدی نیست و آنها خیلی کم است

و همچنین در آیه شریفه تخصیص اکثر لازم می آید علاوه بر اینکه آیه ما قبل آن دلالت می کند که کفار و مشرکین این ها عبادت غیر خدا را می نمودند خدای تعالی می فرماید باید عبادت شما برای خدا باشد نه برای غیر خدا و نمی رساند که تمام اوامر شما عبادی باشد کما لا یخفی.

قوله: نعم اذا كان الامر في مقام الخ گفتیم در جایی که در مقام ثبوت ممکن نشد گرفتن قصد امتثال در مأمور به در مقام اثبات نمی توانیم دلیل بیاوریم بر اطلاق او

در اینجا مصنف می فرماید بله زمانی که مولا در صدد بیان کردن آنچه که دخیل در غرض اوست باشد و بخواهد تمام آنچه را که مراد اوست بیان کند ولی ساکت باشد در این مقام و نصب نکند دلیلی بر اینکه قصد امتثال دخیل در غرض اوست این سکوت مولا دلیل است بر ما که قصد امتثال دخیل در غرض مولا نیست و الا اگر دخیل باشد در غرض مولا قصد امتثال ولی سکوت کند نقض بر موضوع خودش

ص: ۳۴

* شرح:

نموده است و این کار برای مولای حکیم صحیح نیست و خلاف حکمه است پس ما لابدیم در موقعی که شک می کنیم و یقین نداریم که مولا- قصد امثال را خواسته است یا نه باید رجوع باصل کنیم که اصل در اینجا آنست که ما چون شک در سقوط تکلیف و غرض داریم و شک می کنیم آیا بدون قصد امثال ساقط می شود تکلیف ما یا نه اشتغال یقینی فراغ یقینی لازم دارد و ما باید قصد امثال را بیاوریم و عقل چنین حکمی را می نماید.

فرق بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی بسه وجه

و لا یخفی اینکه این اطلاقی که مصنف تمسک نمود بآن و فرمود جایز است اطلاق مقامی و حالی می نامند و اطلاقه‌های دیگر را اطلاق لفظی می نامند و اطلاق لفظی و مقامی از چند جهت با همدیگر فرق دارند که ما بعض آنها را بیان می نماییم.

اول: آنکه شک در اطلاق مقامی شک در مأمور به نداریم چون مأمور به را بتمام اجزاء و شرائط شرعا آورده ایم و شک ما در اطلاق مقامی شک در غرض مولا است عقلا که آیا حاصل شده یا نه بخلاف اطلاق لفظی مثل اعتق رقبه که در اینجا ما شک در مأمور به داریم و شک در غرض نداریم بجهت آنکه مأمور به را نمی دانیم مطلق رقبه می باشد و لو کافر باشد یا آنکه رقبه مؤمنه است و از این جهت چون در لفظ بیان فرموده مؤمنه را با مقدمات حکمت اثبات می کنیم که مأمور به مطلق رقبه است

دوم: آنکه اطلاق لفظی اگر شک کردیم که مولا- در مقام بیان بوده یا نه بناء عقلا بر آنست که مولا در مقام بیان است مگر آنجائی که یقین داشته باشیم که مولا در مقام بیان نبوده است و شک در بیان را حکم علم ببیان قرار می دهیم چون بناء عقلا بر او داریم بخلاف اطلاق مقامی که شک در مقام بیان اگر کردیم تمسک باطلاق مقامی نمی توانیم بکنیم چون باید در مقام بیان بودن مولا محرز و مسلم باشد و اگر شک در او نمودیم تمسک باطلاق نمی توانیم بکنیم چون شک در مقام بیان است.

سوم: آنکه تمسک باطلاق لفظی آنچه که از لفظ استفاده می شود از قیودات عرضیه و طولیه تمسک باطلاق آن می نماییم مثلا لفظ رقبه که فرموده است اعتق رقبه

فاعلم انه لا- مجال هاهنا الا لاصاله الاشتغال و لو قيل باصاله البراءه فيما اذا دار الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين و ذلك لان الشك هاهنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا يكون العقاب مع الشك و عدم احراز الخروج عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان ضروره انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد القربه و هكذا الحال فى كلما شك دخله فى الطاعه و الخروج به عن العهده مما لا يمكن اعتباره فى المامور به كالوجه و التميز.

* شرح:

تمسك باطلاق رقبه مى نماييم سواء آنكه مؤمنه باشد يا كافره عادله باشد يا فاسقه و همچنين ساير قيود ديگر كه از لفظ استفاده مى شود بخلاف اطلاق مقامى كه در آنجا آنچه كه دخيل در غرض است عقلا- تمسك باطلاق در آن مى نماييم بدون لفظ فافهم.

شك در تعبدى بودن اوامر موجب اشتغال است عقلا

قوله:فاعلم الخ گفتيم كه قصد امثال چون از چيزهائى است كه وضع و دفع او بدست مولا نيست و دخيل در غرض اوست عقل حكم مى كند كه بياوريم او را و بايد اصاله الاشتغال را جارى كنيم اگرچه گفته شده است در موقعى كه شك داريم در چيزى كه دائر مدار اقل و اكثر ارتباطيين هست آنجا اصاله البراءه را جارى كنيم و ليكن در اقل و اكثر ارتباطيين كه وضع و دفع او بدست مولا باشد مى توانيم اصاله البراءه را جارى كنيم نه در اينجا چونكه اينجا ما تكليف معلومى را داريم و شك در خروج از اين تكليف كه معلوم است مى كنيم بايد اصاله الاشتغال را جارى كنيم و بياوريم قصد امثال را و عقل حكم مى كند كه بياوريم تا اينكه خارج بشويم از تكليف پس بنابر اين در موقع شك و عدم احراز خروج از تكليف ما را عقاب كند مولا عقاب بلا بيان نيست و مؤاخذة او بر اينكه نياورديم آنچه را كه شك در او داشتيم بلا برهان نيست ضرورى است كه مادامى كه ما علم بتكليف داريم و مخالفت نموديم و خارج نشديم

ص: ۳۶

* شرح:

از عهده تکلیف صحیح است مولا. ما را عقاب کند بر اینکه ما فقط مجرد موافقت را نموده ایم ولی قصد قربت را نیاوریم تا اینکه یقین کنیم که از تکلیف خارج شده ایم و همچنین هرچه را که شک داریم که داخل است در اطاعه و در خروج از عهده تکلیف و از چیزهائی باشد که وضع و دفع او بدست مولا نباشد باید بیاوریم مثل قصد وجه و تمیز چون اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد پس لابدیم او را بیاوریم.

مخفی نماند بر اینکه آنچه که استفاده شده است از قول مصنف آنست که مأمور به مشخص و معلوم است ولی شک ما در سقوط غرض است از این جهت باید احتیاط کنیم عقلا.

و جواب آنکه شک در غرض و شک در مأمور به هر دو متحد هستند در این جهت که مادامی که تکلیف نرسیده است بما و شک در آن داریم براءت جاری می کنیم چون عقل حاکم است بلزوم تحصیل موضوع تکلیف و غرض تکلیف به مقداری که رسیده است بما و لذا آن غرضی که در ضمن تکلیف معلوم ثابت است آن را می آوریم، و زیاده بر آن شک در ترک آن مستند بعید نیست تا اینکه صحیح باشد عقاب بر آن بلکه مستند به مولا است و در اینجا عقاب بر ترک مشکوک چه موضوع تکلیف باشد و چه غرض عقاب بلا بیان است و آن عقاب قبیح است عقلا و حاصل آنکه تحصیل غرض در جائی لازم است که معلوم باشد و بیان بر آن داشته باشیم و مادامی که بیان بر آن نداریم عقاب بر آن مشکوک عقاب بلا بیان است مثل موضوع تکلیف و براءت عقلیه و نقلیه هر دو جاری می شود بله بنا بر قول مصنف براءت شرعی در جائی است که وضع و رفع آن بید مولا باشد ولی چون قصد امثال و امثال آن ممکن نیست در متعلق تکلیف گرفته شود براءت شرعی نمی آید در این مورد ولی براءت عقلیه چه مانعی دارد چون عقاب در این مورد عقاب بلا بیان است و تکلیف بقدر ما ثبت لازم است آوردن آن و در مشکوک آن براءت جاری است و بنابراین گذشت که تمسک باطلاقات برای توصلی بودن مأمور به لا اشکال بنا بر قول ما و همچنین براءت عقلیه و شرعیه کما لا یخفی

نعم یمکن ان یقال ان کلمما یحتمل بدوا دخله فی امثال امر و کان مما یغفل عنه غالبا للعامة کان علی الامر بیان و نصب قرینه علی دخله واقعا و الا لاخل بما هو همه و غرضه و اما اذا لم ینصب دلالة علی دخله کشف عن عدم دخله و بذلك یمکن القطع بعدم دخل الوجه و التميز فی الطاعة بالعبادة حیث لیس منهما عین و لا اثر فی الاخبار و الآثار و کانا مما یغفل عنه العامة و ان احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيدا.

شک در اقل و اکثر مطلقا برائت است

* شرح:

و اما قول مصنف که بیان نمود اقل و اکثر ارتباطی را و لو قائل به برائت شویم ولی در ما نحن فیه احتیاط لازم است عقلا جواب آنکه در هر دو مورد ما شک در سقوط غرض داریم و باید اینجا هم احتیاط کنیم و بحث ما یکی از صغریات اول و اکثر ارتباطی می باشد چونکه به آوردن اقل شک در سقوط غرض داریم و غرض به آوردن اکثر ساقط می شود یقینا و بدون اکثر سقوط آن مشکوک است و مصنف اقرار نمود که شارع مقدس می تواند بیان غرض خود را نماید اگر غرض آوردنش لازم باشد و لو بیان دیگری باشد بغیر موضوع امر و بنابراین آن غرضی که در موضوع امر معلوم شد مسلم در موضوع می آوریم و شک در غیر آن برائت عقلیه جاری است چونکه اگر مولا خواسته باشد عقاب کند آن عقاب بلایان است کما آنکه گذشت و اما برائت شرعیه که مصنف قائل است در اقل و اکثر بدون اینجا آن برائت شرعیه مثبت است برای اینکه نفی وجوب اکثر به برائت اثبات نمی کند که تکلیف متعلق به اقل است چون لازمه نفی اکثر اثبات اقل است و این عین اصل مثبت است که حجه ندارد حتی بنا بر قول مصنف مگر آنکه بدلیل نفی اکثر بشود که لوازم آن حجت است و فرض آنست که دلیل در اقل و اکثر نداریم مگر برائت شرعیه کما لا یخفی.

قوله: نعم یمکن ان یقال الخ ممکن است که گفته شود آنچه که احتمال دارد ابتداء دخیل باشد در امثال امر و در غرض مولا دخیل باشد و آن شیء از اشیائی باشد که عموم مردم از آن غالبا غافل هستند آمر باید بیان کند آن شیء را و نصب قرینه کند بر اینکه شیئی دخیل در غرض اوست و اگر بیان و نصب قرینه نکند بر آنچه که دخیل در غرض اوست

ثم إنّه لا اظنك ان تتوهم و تقول ان ادله البراءه الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار و ان كان قضيه الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح انه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع و الوضع شرعا و ليس هاهنا فان دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعى بل واقعى.

* شرح:

هرآينه اخلال در همّ و غرض خود نموده است چون عموم مردم از آن شيء غافلند پس مولا بايد بيان کند و موقعی که مولا بيان و نصب قرينه نکند چونکه او حکيم است و نمی خواهد اخلال در غرضش بنمايد ما کشف می کنیم که اين شيء دخيل در غرض مولا نيست و باين مقدماتی که ذکر شد ممکن است ما قطع پيدا بکنيم که قصد وجه و تمیز دخيل نيست در عبادت و در وقت امتثال لازم نيست مثل قصد قربه بياوريم آنها را چونکه ما هيچ عيني و اثری از برای دخيل بودن قصد وجه و تمیز ندیده ايم و در اخبار و آثار و اين قصد وجه و تمیز از اشيائي هستند که عموم مردم از آنها غافل هستند و چون مولا بيان نکرده معلوم می شود که دخيل در غرض او نيستند اگرچه بعض خاصه ای احتمال داده اند که قصد وجه و تمیز دخيل در غرض مولا هستند فتدبر جيداً و بنا بر قول مصنف اگر مکلف غافل نباشد لازمه حرف او آنست که بايد او را بياورد عقلا چون نظير قصد امتثال می ماند که توجه به او غالبا دارند.

قوله: ثم إنّه لا اظنك الخ بعد گمان نمی کنم من که توهم بنمائيد و بگوئيد ادله براءت شرعيه در اينجا مقتضى است برای عدم اعتبار قصد قربت و براءت جاری کنیم در آنها اگرچه قضيه اشتغال عقلا معتبر می داند و دخيل در غرض مولا می داند يعنی چرا در اقل و اکثر ارتباطين گفتيد قضيه اشتغال لازم می داند که دخيل باشد در غرض جزء و شرط عقلا چون شک در غرض مولا داريم ولی براءت شرعی را جاری می کنيد در آنجا و می گوييد دخيل در غرض مولا نيست.

جواب اينکه براءت شرعيه در جائی می آيد که وضع و رفع آن شيء بدست مولا باشد و بشود جزء يا شرط در موضوع گرفته شود و اگر وضع و رفع بدست مولا نباشد

و دخل الجزء و الشرط فيه و ان كان كك الا انهما قابلان للوضع و الرفع شرعا فبدليل الرفع و لو كان اصلا يكشف انه ليس هناك امر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلًا بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلي كما عرفت فافهم.

* شرح:

مثل قصد قربت و نتوانیم آن را جزء یا شرط در موضوع قرار دهیم اشتغال عقلی جاری می شود و عقل می گوید باید آن را بیاوریم درحالی که دخیل بودن قصد قربه در غرض مولا شرعی نیست بلکه واقعی است.

برائت شرعیه جائی است وضع و رفع آن ممکن باشد شرعا

و قوله: دخل الجزء و الشرط فيه الخ و دخیل بودن جزء و شرط غالبا اگرچه شک در غرض مولا داریم بده جزء ساقط می شود که اقل باشد یا به اکثر یا یازده جزء می باشد ولی منشأ شک در غرض مولا در جزء و شرط است وضع و رفع آنها بدست مولا است از این جهت برائت جاری می کنیم چون برائت در جائی است که وضع و رفع آنها بدست مولا باشد پس بدلیل رفع و لو اصل برائت باشد کشف می کنیم که امر فعلی به آن چیزی که شک در آن داریم معتبر نیست و واجب نیست خارج بشویم از عهده آن و آن را عقلا بیاوریم بخلاف مقام و ما نحن فيه که علم داریم بموضوع امر فعلی و شک در اجزاء و شرائط آن نداریم و شک در غرض مولا است از این جهت عقلا باید احتیاط کنیم فافهم

مخفی نماند بر اینکه از کلمات مصنف استفاده می شود که برائت شرعیه در جائی می آید که وضع و رفع آن شیء بید مولا باشد از این جهت شک در جزء یا در شرط در اقل و اکثر ارتباطی برائت جاری می کنیم چون منشأ شرط و جزء بید مولا است و لو آنکه در آنجا شک در غرض داشته باشیم که عقلا باید احتیاط کرد و اما محل بحث ما چون قصد امتثال و امثال آن وضع و رفعش بید شارع نیست از این جهت برائت شرعی جاری نیست و قانون شک در غرض که عقلا باید احتیاط بکنیم جاری می شود.

جواب از این مطلب گذشت که شک در غرض بالاتر از شک در موضوع

* شرح:

مأمور به نمی شود یا متعلق آن چونکه مدرک احتیاط در هر دو حکم عقل است و عقل در جائی عقاب را جایز می داند که بیان رسیده باشد و اگر شک در بیان داشته باشیم فرقی ندارد بین موضوع تکلیف و غرض تکلیف که هر دو عقاب آن بلا بیان است اگر احتیاط نکنیم و بلا اشکال براءت را در هر دو جاری می کنیم.

علامه بر اینکه وجوه چهارگانه که ممکن بود به یکی از آن طرف قصد امتثال و امثال آن را در موضوع مأمور به بگیریم گذشت و از اینجا است که اطلاقات اوامر با براءت شرعیه در جائی که اطلاق نداشته باشیم می رساند که اصل در اوامر توصیله است و تعبدی دلیل می خواهد کما لا یخفی.

بحث ششم: اطلاق صیغه دال است که بر وجوب نفسی تعیینی عینی

اشاره

قوله: المبحث السادس الخ بحث ششم در اطلاق صیغه است قضیه اطلاق صیغه آنست که وجوب نفسی است در مقابل غیری و تعیینی است در مقابل تخیری و عینی است در مقابل کفائی یعنی چه چیز دیگری واجب باشد یا نباشد شما باید این وجوب را بجای بیاوری که به او نفسی می گویند و چه واجب های دیگر را بجای بیاوری یا نیاوری باز باید این واجب را بجای بیاوری و از گردن شما ساقط نمی شود.

و این معنی واجب تعیینی است بخلاف تخیری مثل خصال کفارات که اگر یکی از آنها را بجا آوردی باقی دیگر ساقط می شود نظیر شصت روز روزه که اگر انجام دادی دو فرد دیگر ساقط می شود که اطعام ستین نفر و عتق رقبه باشد و چه دیگران بجا بیاورند این واجب را و شما باید بجا بیاوری و از گردن شما ساقط نیست که این را واجب عینی می گویند مقابل کفائی که معنی کفائی آنست که کسان دیگر اگر انجام دادند از گردن شما ساقط می شود نظیر دفن میت و نظیر تمام صنایع و حرفه های دیگر چونکه در مقابل این سه عدد یعنی نفسی و تعیینی و عینی مقابل این ها غیری و تخیری و کفائی می باشد.

يكون فيه تقيد الوجوب و تضيق دائرته فاذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينه عليه فالحكمه تقتضى كونه مطلقا وجب هناك شىء آخر أو لا اتى بشىء آخر أو لا اتى به آخر أو لا كما هو واضح لا يخفى.

* شرح:

قوله: يكون فيه تقيد الوجوب الخ يعنى در اين ها تقييد وجوب و ضيق نمودن و كم نمودن دائره وجوب است و اين معنى قيد است پس زمانى كه مولا در مقام بيان باشد و نصب قرينه اى هم نكند بر مرادش حكمت اقتضاء مى كند كه واجب مولا مطلق باشد و نتيجه اطلاق اين مى شود وجوب نفسى تعيينى عيني كما اينكه اين مطلب واضح است و گذشت مخفى نماند كه بحث وجوب نفسى تعيينى عيني از دو جهت در آن بحث مى شود يكي بحث اطلاق لفظى و ديگرى بحث اصل عملى اما اصل عملى خواهد آمد ان شاء الله تعالى در براءت.

در بيان وجوب نفسى و وجوب تعيينى و وجوب عيني و مقابل آنها

و اما اصل لفظى با مقدمات حكمه همانطوري است كه مصنف فرمود كه اطلاق مى رساند كه وجوب نفسى تعيينى عيني مى باشد الا- آنكه اين اطلاق از جهت هيئت و حكم است كه مصنف بيان كرد و اما از جهت ماده و واجب و موضوع هم مى توانيم ما تمسك باطلاق نمائيم كه بگوئيم واجب مثل صلاه مقيد به شىء نشده است و باطلاق ماده اثبات كنيم كه وجوب نفسى تعيينى عيني است چونكه بنفى آن قيود باطلاق اين معنى را ثابت مى كند و لوازم اصول لفظيه حجت است و نفى آن طرف اثبات اين طرف را مى نمايد

و اما معنى وجوب مقدمى و واجب تخيبرى و كفائى كه طرف مقابل مى باشد بيان معانى آنها در جاى خود است كه وجوب غيرى مثل صلاه با طهارت كه طهارت وجوب غيرى دارد و صلاه وجوب نفسى باين معنى كه وجوب طهارت وجوب تبعى غيرى است از نماز كما آنكه مى آيد و نفس خود صلاه اجزاء آن مأمور به مى باشد متقيدا به طهارت كه قيد خارج است از وجوب نفسى و اجزاء امر نفسى روى آنها رفته است و اين اجزاء خارجيه مأمور به است ولى تقيد كه نسبت بين صلاه و طهارت باشد آن جزء عقلى است كما آنكه گذشت.

و بنا بر قول مصنف امر روى آن تقيد نرفته است بلكه وجوب آن عقلى است

* شرح:

این مختصر معنی وجوب غیری است و اما معنای وجوب تخییری آنست که بعضی قائلند بر اینکه مثل عتق و روزه گرفتن شصت روز و اطعام فقراء همچنین این هر سه واجب هستند بوجوب تعیینی ولی وجوب آنها مشروط است که هر کدام را آوردی باقی دیگر ساقط می شود وجوب آنها باین معنی که اگر عتق رقبه را بجا آوردی وجوب اطعام و صیام ساقط می شود و بالعکس اگر یکی دیگر از این ها را آوردی باقی دیگر ساقط می شود.

و این معنی را برای واجب تخییری نموده اند بعضیها و این صحیح نیست برای آنکه اگر هر سه را ترک کرد لازمه آن آنست که سه عقاب داشته باشد چون هر کدام واجب تعیینی بوده اند علاوه بر این ها که غرض از این سه چیز یک غرض است و کشف می شود از این جهت که واجب هم یکی از این سه چیز است.

وجه دوم برای معنای وجوب تخییری آنست که یکی از این افراد مأمور به است و مفهوم احد که گرفته شده است از این افراد آن متعلق امر است و لو آن مفهوم جامع انتزاعی است و حقیقی نیست ولی چون متعلق آنکه از افراد خارجیه است مقدور مکلف است مانعی ندارد موضوع تکلیف واقع بشود.

و اما معنای وجوب کفائی این معنی هم همان معنای وجوب تخییری است یعنی یکی از مکلفین است مثلاً دفن میت واجب است مشروط به اینکه کسان دیگر انجام ندهند یا جامع مکلفین مکلف هستند نه خصوص باشد و طبیعت مکلفین مأمور می باشد ولی بقاء وجوب آنها مشروط به آنست که شخص دیگری این دفن میت را عمل نکنند و فرق بین وجوب تخییری و وجوب کفائی آنست که وجوب تخییری متعلق مأمور به چند چیز است مثل عتق رقبه یا اطعام و واجب کفائی متعلق آن مکلفین می باشند که یکی از آنها اگر انجام وظیفه نمود از باقی ساقط است.

بحث هفتم: امر عقیب حظر موجب وجوب است یا غیره و اقوال آن

قوله:المبحث السابع الخ بحث هفتم در اینست که اختلاف نموده اند علماء در ظهور صیغه امر در وجوب

وضعا او اطلاقا فيما اذا وقع عقيب الحظر او فى مقام توهمة على اقوال نسب الى المشهور ظهورها فى الاباحه و الى بعض العامه ظهورها فى الوجوب و الى بعض تبعيتها لما قبل النهى ان علق الامر بزوال عله النهى الى غير ذلك و التحقيق انه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال فانه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب او الاباحه او التبعيه و مع فرض التجريد عنها

* شرح:

وضعا يا اطلاقا در موقعى كه بعد از حظر و منع بيايد مثل آيه: **وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** كه وارد شده است اين آيه شريفه بعد از قوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ** كه اين امرى كه فاصطادوا دارد آيا در وجوب است يا غيره كه محل خلاف ماست يا بعد از مقام توهم حظر بيايد مثل آنكه عبد احتمال مى داد بنظر خودش فلان عمل صحيح نيست ولى بعد از آنكه سؤال كرد از مولا و مولا جواب داد بجا بياور آن كار را كه اين مورد هم محل خلاف ماست.

و مخفى نماند كه ظهور صيغه امر در وجوب بنا بر قول مصنف وضعا و لغتا مى باشد يعنى وضع شده در وجوب يا اطلاقا بمقدمات حكمت دال بر وجوب است ولى ما قائل بوديم به اينكه صيغه امر در موقع اطلاق عقلا دال به وجوب مى باشد نه وضعا و حال اينكه اختلاف نموده اند در ظهور امر بعد از حظر و منع كه آيا ظهور در چه چيزى دارد نسبت داده اند بمشهور كه مشهور گفته اند ظهور در اباحه دارد و باز نسبت داده اند به بعضى عامه كه قائلند بر اينكه امر بعد از حظر ظهور در وجوب دارد.

و باز نسبت داده اند به بعضى ديگر كه مى گويند امر بعد از حظر تابع ما قبل حظر را دارد اگر معلق شده باشد امر بزوال علت نهى مثل: **فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ** يعنى اگر قبل از حظر ظهور در وجوب داشت الآن هم ظهور در وجوب دارد و اگر در غيره الآن هم تابع همان ظهور ما قبل حظر است و اقوال ديگرى در اين بابت گفته شده است.

قوله: و التحقيق انه لا مجال الخ و تحقيق اينست كه مجالى نيست براى تشبيث و تمسك نمودن بموارد استعمالات

لم يظهر بعد كون (كونها ظ) عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ما تكون ظاهره فيه غايه الامر يكون موجبا لاجمالها غير ظاهره في واحد منها الا بقرينه اخرى كما اشرنا.

المبحث الثامن الحق ان صيغه الامر مطلقا لا- دلالة لها على المره و لا التكرار فان المنصرف عنها ليس الا طلب ايجاد الطبيعه المأمور بها فلا دلالة لها على احدهما لا بهيئتها و لا بمادتها.

* شرح:

چونکه کم است در موارد استعمال که امر خالی باشد از قرینه بر وجوب یا اباحه یا تبعیت ما قبل و هر کدام از این مواردی که تمسک بر وجوب کرده اند یا اباحه یا تبعیه با قرینه بوده و ما می خواهیم بینیم معنی امر در این موارد چیست نه مورد استعمال آن چونکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و علی الفرض اینکه صیغه برهنه باشد از این قرائن بر وجوب یا اباحه یا تبعیه ظاهر نمی شود صیغه بعد از حظر موجب باشد برای ظهور در غیر آنچه که ما قبل از حظر داشته یعنی اگر صیغه برهنه باشد از قرینه ظهور ما قبل از حظر را از بین می برد و الآن هم ظهور در چیزی ندارد.

و نهاییه امر اینست که می باشد موجب برای اجمال و ظهور در هیچ کدام از این معانی که گفتیم ندارد الا به قرینه دیگری که باشد کما اشرنا و آنچه را که حجه عقلانی دارد ظهور لفظ است در معنای خودش چه معنی حقیقی باشد چه مجازی و بعد از آنکه لفظ در معنای خودش مجمل شد و ظهوری ندارد چون کلام طوری واقع شده است که عقیب حظر قرینه شده است برای عدم ظهور لفظ در معنای اولی و غیرش و از این جهت بناء عقلا بر عمل تعبد بر اصاله الحقیقه نداریم هر آنچه که معتبر است در بین عقلا ظهور لفظ است در معنی کما آنکه گذشت.

بحث هشتم: صیغه امر دلالت بر مره و تکرار نیست و وجه آن

اشاره

قوله:المبحث الثامن الخ بحث هشتم در دلالت صیغه امر است که آیا موقعی که مولا امری نمود این امر او دال بر مره است یا تکرار مصنف می فرماید که حق اینست که صیغه امر مطلقا

ص: ۴۵

و(اما-ظ)الاكتفاء بالمره فانما هو لحصول الامتثال بها في الامر بالطبيعه كما لا يخفى.

* شرح:

يعني نه به ماده آن و نه به هيئت آن به هيچ کدام دال بر مره و تکرار نيست و دلالت بر هيچ کدام از اين مره و تکرار ندارد و فقط صيغه امر انصراف و تبادر دارد در طلب ايجاد طبيعت مأمور به.

پس موقعی که دال بر ايجاد طبيعت مأمور به شده دلالت بر مره و تکرار ندارد نه به هيئت آن و نه به ماده آن مراد از هيئت مثل صل هيئت امری و همچنين تمام هيئات افعال که وضع حرفی است باین معنی که نسبت ماده را مثلا مثل صل بمخاطب می دهد و می رساند هيئت که واجب است ايجاد ماده صلاه را پس هيئت نه دلالت بر مره می کند و نه بر تکرار.

و اما ماده امر که مثلا صلاه باشد آنهم لفظ صلاه برای طبيعت صلاه وضع شده است و هيچ خصوصیتی در او معتبر نيست همچنانی که مثلا- لفظ صلاه دلالت بر یک رکعت یا دو رکعت یا سه یا زيادتر یا با شرائط مثل با طهارت یا بی طهارت تمام اين حالات لفظ صلاه دال بر آن طبيعت است و صدق می کند و هيچ کدام از اين خصوصيات جزء یا شرط موضوع له نيست مره و تکرار هم همین طور است هيچ کدام از اين ها شرط یا جزء موضوع له نيست کما اينکه در باب حروف گذشت کما لا يخفى.

قوله: والاكتفاء بالمره الخ و ممکن است اشکال کنید که اگر صيغه امر دال بر مره و تکرار نيست چرا ما یک دفعه می آوريم.

جواب اينکه ايجاد نمودن طبيعت حد اقل احتياج بمره دارد و اکتفاء نمودن ما بمره بجهت حاصل شدن طبيعه مأمور به است و ناچار آن را می آوريم چون که طبيعت ناچار در ضمن فرد ايجاد می شود کما لا يخفى.

مخفی نماند بر اينکه نواهی مثل لا تشرب الخمر چون استفاده از او نظير

ثم لا- يذهب عليك ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا يدل الاعلى الماهيه على ما حكاه السكاكي لا
يوجب كون النزاع هاهنا فى الهيئه كما فى الفصول فانه غفله و ذهول عن ان كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على ان
ماده الصيغه لا تدل الاعلى الماهيه.

* شرح:

قضايای حقیقت است برگشت قضیه حقیقت باین است که هرکجا موضوع خمر پیدا شد و وجود خارجی پیدا کرد حرمت هم
بر او ثابت می شود چه افراد موضوع او عرضی باشد و چه طولی عرضی مثل افرادی که فعلا موجود است در عرض هم است و
افراد طولیه آن افرادی است که آینده پیدا می شود الی یوم القیامه و در این موارد اشکالی نیست که تکرار در او هست و بعدد
موضوعات حکم هم متعدد می شود کما آنکه مثل صلاه یومیّه و صوم این ها هم تکرار می شود در محل خودش و قرینه
خارجیه دلالت بر آنها می کند مثل حج که باز قرینه دلالت بر مره می کند این موارد محل نزاع ما نیست و فقط محل نزاع
آنجا است که قرینه بر مره و تکرار نباشد آنهم گذشت که صیغه نه دلالت بر مره دارد و نه بر تکرار نه به ماده آن و نه به هیئت
آن.

قوله: ثم لا يذهب عليك ان الاتفاق الخ مصنف می فرماید که اما بعد در فصول نقل قول نمود از سکاکی که سکاکی گفته ما
اتفاق داریم بر اینکه مصدر که مجرد از الف و لام و تنوین باشد دلالت ندارد الا بر ماهیت مأمور به و هیچ دال بر مره و تکرار
نیست.

و مخفی نماند که اگر مصدر الف و لام داشته باشد دال بر جمع است و تنوین هم دال بر افراد اوست.

و حاصل سکاکی گفته بعد از آنکه ما اتفاق داریم بر اینکه مصدر دال بر مره و تکرار نیست بلکه دال بر ایجاد ماهیت مأمور به
است دیگر دعوی در بابت مصدر نداریم و فقط نزاع ما در هیئت امر است چون گفتیم امر نه دال بر مره است نه بر تکرار نه به
هیئت او و نه به ماده او.

مصنف می فرماید این حرفی که سکاکی زده موجب نمی شود که نزاع ما فقط

ضروره ان المصدر ليست ماده لسائر المشتقات بل هو صيغه مثلها كيف و قد عرفت في باب المشتق مبينه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى و كيف بمعناه يكون ماده لها فعليه يمكن دعوى اعتبار المره او التكرار في مادتها كما لا يخفى ان قلت فما معنى ما اشتهر من كون المصدر اصلا في الكلام.

* شرح:

در هيئت امر باشد همان طور که در فصول گفته چونکه اين غفلت و فراموشی است از اينکه مصدر که دال بر ماهيت باشد موجب نمی شود که اتفاق داشته باشیم بر اينکه ماده صيغه امر دال بر ماهيت است يعنی مصدر که دال بر ايجاد ماهيت است موجب نمی شود که بگوئيم اتفاق داريم بر اينکه ماده امر دال بر مره و تکرار نیست بلکه دال بر ماهيت است.

مصدر اصل در مشتقات نیست بلکه آن صيغه مثل آنها است

قوله: ضروره ان المصدر الخ ضروري است که مصدر ماده برای ديگر مشتقات نیست بلکه مصدر هم مثل صيغ ديگر يك صيغه است مثل آنها مثل الضرب يك ماده ای دارد و يك هيئتي كما آنکه ضرب هم يك ماده ای دارد و يك هيئتي و همچنين باقي افعال هر کدام صيغه ای برآسه می باشند دليل بر اينکه کدام مقدم و مؤخر هستند نداريم در وضع درحالی که در باب مشتق گفتيم که مصدر و ساير مشتقات بحسن معنی مباین و ضد هستند يعنی مصدر را ممکن نیست حمل بر ساير مشتقات.

مثلا ممکن نیست حمل كنيم مصدر را بر ضارب و بگوئيم الضارب ضرب و بالعكس كما آنکه گذشت پس چطور می شود که مصدر ماده برای ساير مشتقات باشد پس بنا بر این شما که گفتيد ما اتفاق داريم بر اينکه مصدر دال بر ماهيت است محل نزاع ما را تغيير نمی دهد بلکه نزاع در هيئت و در ماده است که آیا دال بر مره هستند يا تکرار يا ماهيت.

قوله: ان قلت فما معنى ما اشتهر الخ گفتيم که مصدر اصل برای مشتقات ديگر نیست اشکال شده پس اينکه مشهور

قلت مع أنّه محل الخلاف معناه ان الذي وضع اولاً بالوضع الشخصى ثم بملاحظته وضع نوعياً او شخصياً سائر الصيغ التى تناسبه.

مما جمعه معه ماده لفظ متصوره فى كل منها و منه بصوره و معنى كذلك هو المصدر او الفعل فافهم.

* شرح:

است و مى گویند مصدر اصل در کلام است پس این حرف چیست.

قوله: قلت الخ جواب با اینکه این حرف که مصدر اصل کلام است محل خلاف است که بعضی مى گویند مصدر اصل کلام است مثل بصريين و بعضی مى گویند فعل اصل مى باشد مثل كوفيين و بعضی مى گویند هر کدام اصل برای خود هستند و حق هم همین است علاوه بر این معنای اینکه مشهور است که مصدر اصل کلام است اینست که واضع در ابتداء يك لفظی را وضع نموده بوضع شخصى و واضع چه ذات اقدس الهی باشد یا بندگان یا هر دو کما اینکه در باب وضع گذشت و بعد سائر صیغها به ملاحظه این وضع شخصى وضع شده حال وضع نوعی باشد یا وضع شخصى یعنی سائر صیغها را یا وضع نوعی داشته باشد و یا اینکه هر کدام يك وضع شخصى داشته باشند.

قوله: مما جمعه معه الخ یعنی همچنان که در وضع شخصى باید واضع ماده لفظ را و هیئت لفظ را و معنای آن را تصور نماید همچنین سائر صیغها باید این سه جهت در آنها باشد یعنی ماده لفظ و صور لفظ که هیئت باشد و معنای آن را و البته باید صیغه های دیگر که وضع مى شود مناسبت با این وضع اولی داشته باشند در این سه جهت که گفتیم.

و حاصل اینکه در هر وضعی باید سه تصور واضع بنماید یکی تصور ماده دوم تصور صورت سوم تصور معنای مثل ضرب که ماده ضاد و راء و باء را تصور نموده و هیئت آن را هم ملاحظه نموده با معنای مصدری و این وضع اولی را که وضع شخصى

ثم المراد بالمره و التكرار هل هو الدفعه و الدفعات او الفرد و الافراد و التحقيق ان يقعا بكلام المعنيين محل النزاع و ان كان لفظهما ظاهرا فى المعنى الاول.

* شرح:

نمودیم آن را مصدر می گویند بعضی، و بعضی دیگر می گویند فعل است و کلام در اینست که این سه جهت در وضع شخصی در مصدر ملاحظه شده اولاً یا در فعل پس بنابراین بیانی که نمودیم مصدر اصل کلام نشد چون مصدر با ماده و هیئت و معنی این سه جهت در تمام افعال باید باشد تا آنکه مصدر اصل افعال باشد و این معنی بالضروره مبیانت دارد با افعال چون معنای مصدر اصل حدث است و معنای فعل کیفیت حدث است بفاعل چه صدورى و چه وقوعى و غیر این ها.

بله ممکن است بگوئیم مراد از اصل یعنی ماده ضرب که ضاد و راء و باء باشد در تمام صیغه های فعل این ماده می باشد مثل ضرب و یضرب و ضارب و غیره ولی این سه حرف مصدر نیستند بلکه حروفی می باشند که با هیئت معنی دارند و بدون هیئت بدون معنی می باشند قول مصنف که فرمود وضع اولی وضع شخصی است البته اشکالی در فرق بین وضع شخصی و نوعی در باب وضع گذشت که آن را اعاده نمی نمائیم رجوع شود بباب وضع.

مراد بمره و تکرار دفعه و دفعات است یا فرد و افراد

قوله: ثم المراد بالمره و التكرار الخ.

گفتیم که اختلاف است در اینکه امر دال بر مره است یا تکرار یا طبیعت مأمور به، حال بینیم مراد از مره و تکرار چیست مصنف می فرماید مراد از مره و تکرار آیا دفعه و دفعات است یعنی یک دفعه که بجا آوریم آیا زمانهای بعد هم باید بجا بیاوریم یا نه و یا اینکه مراد از مره و تکرار فرد یا افراد است یعنی یک فرد از مأمور به مراد است یا افرادی و فرق بین این دو قول در امثال معلوم می شود.

مثلاً اگر در آن واحد گفت اعتقت رقابی و ده نفر از عبید را آزاد نمود در این مورد دفعه صدق می کند و همچنین افراد هم صدق می کند و اگر یک فرد از عبید را آزاد

و توهم انه لو اريد بالمره الفرد لكان الانسب بل اللازم ان يجعل هذا المبحث تنتمه للمبحث الآتي من ان الامر هل يتعلق بالطبيعه او بالفرد فيقال عند ذلك و على تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد او المتعدد او لا يقتضى شيئا منهما و لم يحتج الى افراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه.

و اما لو اريد بها الدفعه فلا علقه بين المسألتين كما لا يخفى فاسد لعدم العلقه بينهما لو اريد بها الفرد ايضا فان الطلب على القول بالطبيعه انما يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج ضروره ان الطبيعه من حيث هى ليست الا هى لا مطلوبه و لا غير مطلوبه.

* شرح:

نمود و لو دفعه صدق مى کند بر آن ولى افراد بر آن صدق نمى کند و بنا بر اينکه امر متعلق بفرد باشد اگر افراد را در آن واحد آزاد نمود مثل مثال قبلى البته زيادى از يکى بدون فائده است و مأمور به نبوده است و تحقيق اينست که هر دو از اين دو معنى محل نزاع ماست اگرچه لفظ مره و تکرار ظهور دارد در دفعه و دفعات.

قوله: و توهم انه لو اريد الخ:

و گمانى که شده از صاحب فصول (ره) بر اينکه اگر اراده کنيم بمره فرد را و بگوئيم مراد از مره فرد مى باشد انسب است بلکه لازم اينست که قرار بدهيم اين بحث را تنتمه بحث آتى که مى آيد در باب امر که آيا امر تعلق مى گيرد به طبيعت يا بفرد و در آنجا هم بگوئيم که على الفرض بر اينکه امر تعلق مى گيرد بفرد آيا تعلق مى گيرد بفرد واحد يا افراد متعدد يا اينکه امر به هيچ کدام از فرد واحد يا افراد متعدده تعلق نمى گيرد بلکه تعلق مى گيرد به طبيعت مأمور به.

و بنا بر اين دليل نداريم بر اينکه اين بحث امر را با بحث آتى جدا کنيم از همدیگر و اين ها يکى هستند پس لازم است که اين بحث را تنتمه بحث آتى قرار بدهيم چونکه اگر گفتيم امر دال بر فرد است علاقه بين اين بحث و بحث آتى در باب اينکه

ص: ۵۱

و لهذا الاعتبار كانت مرده بين المره و التكرار بكلا- المعنيين فيصح النزاع في دلاله الصيغه على المره و التكرار بالمعنيين و عدمها اما بالمعنى الاول فواضح و اما بالمعنى الثانى فلووضح ان المراد من الفرد او الافراد وجود واحد او وجودات.

* شرح:

امر تعلق مى گيرد به طبيعت يا بفرد موجود مى باشد بلى اگر گفتيم در اینجا اراده شد از مره دفعه آن موقع علاقه بين اين بحث و بحث آتى موجود نمى باشد كما لا يخفى مصنف مى فرمايد كه اين توهّم و گمان فاسد است چونكه بين اين بحث و بحث آتى علاقه اى وجود ندارد اگرچه اراده كنيم از مره فرد را ايضا پس در آنجا هم كه مى گوييم امر دال بر طلب طبيعت مى باشد طبيعت باعتبار وجود مراد است نه طبيعت بما هي هي چون طبيعت بما هي هي نه مطلوب ماست و نه غير مطلوب ما چون طبيعت بما هي هي نه وجود دارد و نه وجود ندارد نه فرد است و نه افراد پس ما هم كه مى گوييم امر دال بر ايجاد طبيعت است طبيعت باعتبار وجود مراد ماست نه طبيعت بما هي هي.

قوله: و بهذا الاعتبار كانت مره الخ گفتيم كه صاحب فصول فرمود كه اگر امر دال بر فرد يا افراد باشد يعنى طبيعت يا افراد باشد سزاوار است كه اين بحث را در بحث آتى بنمائيم چون علاقه بين اين بحث و بحث آتى موجود است و مصنف جواب داد كه اين توهّم فاسد است چونكه على الفرض اگر بگوئيم امر دال بر طبيعه مى باشد باز علاقه اى بين اين بحث و بحث آتى وجود ندارد و حال مى فرمايد بنا بر اين اعتبار كه امر دال بر طبيعه مى باشد مراد بين مره و تكرار به هر دو از معنيين كه گفتيم يكي دفعه و دفعات بود و دوم طبيعه و افراد صحيح است اما بمعنى اول كه دفعه و دفعات باشد كه واضح است چونكه صاحب فصول هم فرمود اگر بگوئيم امر دال بر دفعه و دفعات است علاقه اى بين اين بحث و بحث آتى وجود ندارد و اما بمعنى دوم يعنى طبيعت و افراد اگر بگوئيم پس واضح است كه مراد از فرد يا افراد وجود واحد است يا موجودات متعدده.

ص: ۵۲

و انما عبر بالفرد لان وجود الطبيعه في الخارج هو الفرد غاية الامر خصوصيته و تشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع بلازم المطلوب و خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالافراد فانه مما يقومه.

تنبيه: لا- اشكال بناء على القول بالمره في الامتثال و انه لا مجال للاتيان بالماثور به ثانيا على ان يكون ايضا به الامتثال فانه من الامتثال بعد الامتثال

* شرح:

قوله: و انما عبر بالفرد الخ:

و ممكن است بگوئيد چرا مصنف گفت فرد و افراد و نگفت طبيعت و افراد جواب اينكه طبيعت در خارج كه مي خواهد وجود پيدا بکند حد اقل بايد در ضمن يك فرد باشد و در ضمن يك خصوصياتي باشد اينست كه مصنف فرمود فرد يا افراد و نهايه امر در اين خصوصيت است كه اگر قائل شديم بر اينكه امر دال بر طبيعت است اين خصوصيات و تشخصات متعلق او و جزء مأمور به نمي شوند بلکه لازمه مطلوب هستند و اگر قائل بر اين شديم كه امر دال بر افراد است اين تشخصات و خصوصيات از مقدمات او هستند و جزء موضوع امر مي شوند.

مثلا- اگر انساني مولائي را بخواهد دعوت کند و اين مولا بدون افراد ديگر از غلام و غيره ممكن نيست تنها بيايد و در اين مورد اگر مراد او ذات مولا- باشد قهرا مطلوب او همان مولا- است كه اگر ممكن بود ذات مولا- بدون افراد ديگر البته او را دعوت مي کرد و غرض او همان ذات مولا-ست و افراد ديگر من باب ناچاري و لا علاجي مي باشد و اما اگر مراد او مولا و خواصي كه اطراف او مي باشند باشد قهرا غرض او خود مولا- خواص مي باشند كه اگر خود مولا- را فرضا دعوت مي کرد امتثال امر نشده است چون ذات مولا به تنهائي مأمور به نبوده است بلکه با خصوصيات و افراد ديگر مي باشد.

قوله: تنبيه لا اشكال بناء على القول بالمره في الامتثال الخ اشكالي نيست اگر قائل بشويم كه امر دال بر مره است در اينكه يك مرتبه كه

ص: ۵۳

و اما على المختار من دلالتہ على طلب الطبیعہ من دون دلالة على المرہ و لا على التکرار فلا یخلو الحال اما ان لا یكون هناك اطلاق الصیغہ فی مقام البیان بل فی مقام الایہمال او الاجمال فالمرجع هو الاصل و اما ان یكون اطلاقها فی ذلك المقام فلا اشکال فی الاکتفاء بالمرہ فی الامتثال.

و انما الاشکال فی جواز ان لا یقتصر علیها فان لازم اطلاق الطبیعہ المأمور بها هو الاتیان بها مرہ او مرارا لا لزوم الاقتصار على المرہ كما لا یخفی.

* شرح:

بجا آوردیم مأمور به را امتثال شده است و مجالی باقی نمی ماند بر اینکه باز مأمور به را بیاوریم چون مرتبه دوم امتثال بعد از امتثال است مثلاً- مولا گفت آب بیاور و ما آب آوردیم امتثال امر شد اگر دوباره آب بیاوریم این امتثال بعد از امتثال است و این محال است چونکہ غرض حاصل شد کہ آب آوردن باشد و اگر امتثال نشده باشد افراد دیگر هم ممکن نیست امتثال باشد چونکہ افراد دیگر هم مثل فرد اولی می باشد.

و اما بنا بر مختار ما کہ گفتیم امر دال بر ایجاد طبیعت است و دلالت بر مرہ و تکرار ندارد خالی نیست از دو حال یا اینکه مولا در مقام اطلاق صیغہ نبوده و در مقام بیان نبوده است بلکه در مقام ایہمال یا اجمال بوده ایہمال یعنی مولا غرض او به بیان و اخفاء تعلق نگرفته است و اجمال آنست کہ غرض او تعلق گرفته باخفاء البتہ ایہمال و اجمال در مقام اثبات است نہ در مقام ثبوت چون کہ ایہمال در مقام ثبوت محال است کما آنکہ مرارا گذشت.

در اینجا رجوع می کنیم باصل عملی کہ مثلاً- مولا- آب خواست و ما یک مرتبه آوردیم آیا باز هم احتیاج به آب دارد یا نہ اصل براءت است در افراد طولیہ و عرضیہ و یا اینکه مولا- در مقام بیان بوده پس در این حال اشکالی نیست در اینکه اکتفاء بمرہ کافی است برای امتثال و احتیاج ثانوی ندارد و لکن اشکال در اینجا در این است کہ جایز است اکتفاء نکنیم بمرہ و باز هم مأمور به را بجا می آوریم یا نہ پس در

ص: ۵۴

و التحقيق ان قضيه الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها مره فى ضمن فرد او افراد فيكون ايجادها فى ضمنها نحو من الامثال كايجادها فى ضمن الواحد لا جواز الاتيان بها مره و مرات فانه مع الاتيان بها مره لا محاله يحصل الامثال و يسقط به الامر فيما اذا كان امثال الامر عله تامه لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجرد فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانيا بداعى امثال آخر او بداعى ان يكون الاتيانان امثالا واحدا لما عرفت من حصول الموافقه باتيانها و سقوط الغرض معها و سقوط الامر بسقوطه فلا يبقى مجال لامثاله اصلا.

* شرح:

اين حال لازمه اطلاق طبيعت مأمور به كه آوردیم دال بر مره و تكرار نبود بلکه ايجاد طبيعت مأمور به می بود پس لزومی ندارد كه اکتفاء کنیم بر مره بلکه می توانیم باز هم مأمور به را بجا بیاوریم و امثال دیگری را بنمائیم کما لا يخفى.

امثال بعد الامثال ممکن نیست در اوامر

قوله: و التحقيق الخ:

و تحقيق اين است كه قضيه اطلاق صيغه می رساند كه جايز است آوردن آن مأمور به را مره در ضمن يك فرد يا افرادى در آن واحد كه به او افراد عرضيه می گویند مثل عتق رقبه كه در آن واحد يك رقبه را عتق کنیم يا رقبه هاى را عتق کنیم البته در آن واحد پس می باشد ايجاد آن طبيعت در ضمن افراد يك قسم از امثال مثل اينكه آن طبيعت را در ضمن يك فرد بیاوریم در ضمن افراد هم امثال حاصل شده است نه اينكه جايز است آوردن مأمور به مره و مرات يعنى حال كه عتق رقبه نمودیم در زمان بعد هم باز عتق کنیم چون كه يك مرتبه كه مأمور به را آوردیم حال در ضمن يك فرد باشد يا افرادى در آن واحد باين اتیان ناچار حاصل می شود امثال و ساقط می شود امر بآن اتیان.

البته اين مطلب در جائيز است كه علت تامه برای حصول غرض اقصى فقط امثال باشد به حثی كه حاصل می شود غرض بمجرد امثال مثل همان عتق رقبه در اين حال

و اما اذا لم يكن الامتثال عله تامه لحصول الغرض كما اذا امر بالماء ليشرب او يتوضأ فاتی به و لم يشرب او لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحه تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الاجزاء.

* شرح:

مجالى باقى نى مى ماند بر اينكه باز مأمور به را بياوريم بداعى امتثال ديگر، يعنى اگر خواستيم مأمور به را باز بياوريم بداعى امتثال نى مى توانيم بياوريم و يا بقصد اينكه اين اتيان با اتيان اولى هر دو امتثال واحد هستند اين هم صحيح نيست چون شناختى قبله كه گفتيم ساقط شده غرضى به يك اتيان و امر هم بجهت سقوط غرض ساقط مى شود پس مجالى ديگر باقى نى مى ماند براى اتيان مأمور به ثانيا.

در قول مصنف كه امتثال بعد از امتثال را جايز مى داند

قوله: و اما اذا لم يكن الامتثال الخ.

و اما اگر امتثال علت تامه براى سقوط غرض نباشد مثل اينكه مولا- امر مى كند آب بياورد يا براى خوردن يا براى وضوء گرفتن و ما آب را آورديم ولى هنوز مولا- نياشاميده يا هنوز وضوء نگرفته است در اين حال مى توانيم اين آب را برداريم و جاى او آب بهترى يا مثل او را بياوريم چون غرض اصلى كه خوردن يا وضوء گرفتن باشد هنوز حاصل نشده است پس مى توانيم آب را عوض كنيم و آب ديگرى را جاى او بياوريم كما اينكه قبل از آوردن آب مى توانستيم هر آبى را بياوريم حال هم تبديل امتثال صحيح است بنا بر آنچه كه مى آيد در باب اجزاء كه مى توانيم تبديل امتثال كنيم.

مخفى نماند بر اينكه قول مصنف كه مى فرمايد در مثل اتيان آب براى خوردن يا وضوء در اين موارد غرض حاصل نشده است اين مطلب درست نيست چونكه غرض از آوردن آب آوردن او بود و فرض اين است كه مكلف امتثال امر را نمود و غرض ساقط شد كه حصول آب باشد نزد مولا و اگر غرضى ساقط نشده باشد امثالهاى ديگر هم مسقط آن غرضى نيست چون كه امثال هاى ديگر هم مثل اولى

* شرح:

است و هیچ تفاوتی بین آنها نیست.

و اما اینکه مصنف فرمود وضوء گرفتن یا خوردن آب تکلیف عبد باشد که آن را حاصل کند این جهت تحت اختیار عبد نیست تا مکلف باشد سقوط آن را عبد چونکه خوردن آب یا وضوء گرفتن مولا تحت اختیار خود مولاست و چگونه چیزی را که عبد ممکن نیست آن را ایجاد کند مکلف بآن می باشد پس امتثال بعد از امتثال محال است و معقول نیست و امر ساقط شده است مگر آنکه تشریعا بیاورد.

بلی بعض موارد مثل صلاه آیات وارد شده است که اگر عبد نماز واجبش را خواند مادامی که آیه باقی است مثل اینکه هنوز آفتاب باز نشده است ثانیاً نماز را بخواند و همچنین در صلاه معاده کسی که نماز خود را بفرادی خوانده ثانیاً به جماعت بخواند و ممکن است کسی بگوید امتثال بعد از امتثال است جواب آنکه در این موارد امتثال بعد از امتثال نیست بلکه نفس صلاه جماعت یا صلاه آیات دیگر مستحب است و چون که فرض آنست که صلاه واجب را در دو مورد مذکور مکلف آورده است.

بلی در بعض روایات وارد شده است که صلاه دومی را در جماعت صلاه فریضه قرار بدهد و نیت واجب کند البته این یک ظهوری بیشتر نیست برای قرینه قطعی که امتثال بعد از امتثال ممکن نیست باید حمل کنیم بر اینکه مثلاً قضای واجب قبلی باشد کما آنکه در بعض روایات وارد شده است همچنان که دست از ظهورات برمی داریم در آنجائی که قرینه قطعی برخلاف آن داشته باشیم کما اینکه تفصیل این مطلب در باب اجزاء ان شاء الله تعالی خواهد آمد و از اینجا معلوم می شود که احتیاط در عبادات مثل صلاه و صوم و حج و غیره اگر کسی ثانیاً آنها را آورد امتثال بعد از امتثال نیست بلکه باخبار احتیاط که وارد شده است در دین مستحبا آنها را می آورد اضافه بر اینکه عقل حاکم است که احتیاط در هر موردی حسن و نیکو است کما لا یخفی

المبحث التاسع الحق انه لا دلاله للصيغه لا على الفور و لا على التراخي نعم قضيه اطلاقها جواز التراخي و الدليل عليه تبادل طلب ايجاد الطبيعه منها بلا دلاله على تقييدها باحدهما فلا بد في التقييد من دلاله اخرى كما ادعى دلاله غير واحد من الآيات على الفوريه و فيه منع.

ضروره ان سياق آيه وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَ كَذَٰلِكَ آيَةٌ لِّمَن تَبَيَّنُوا الْخَيْرَاتِ انما هو البعث نحو المسارعه الى المغفره و الاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب و الشر ضروره ان تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر كان البعث بالتحذير عنهما انسب كما لا يخفى.

بحث نهم: دلالت نداشتن صيغه امر بر فور و تراخي و در ادله آنها

اشاره

* شرح:

قوله:المبحث التاسع الخ.

بحث نهم در دلالت صيغه امر بر فور يا تراخي مي باشد حق اينست كه صيغه امر دال بر فور يا تراخي نمي باشد بله قضيه اطلاق صيغه دال بر تراخي مي باشد مثلا اينكه مولا بگويد صل كه اطلاق صيغه صل دال بر تراخي مي باشد و دليل بر اين مطلب آنست كه صيغه امر تبادل دارد در ايجاد طبيعت مأمور به و هيچ دلالتى بر فور يا تراخي ندارد و گذشت كه هيئت صيغه دلالت بر نسبت ماده است به مخاطب و خود ماده هم هيچ خصوصيتى در او اخذ نشده است و معنای صل يعنى ايجاد كن صلاه را و هيچ خصوصيتى در ماده صلاه گرفته نشده است و از اين جهت فور و تراخي هم يكي از خصوصيات است كه اخذ در آن نشده است و قهرا معنای تراخي از آن استفاده مي شود نظير يك مرتبه ايجاد كردن مأمور به كما آنكه گذشت.

پس بنا بر اين لا بد است براى تقييد صيغه امر بر فور از دلالت نمودن دليل ديگري كه خارج از صيغه باشد كما اينكه ادعا شده بر اينكه صيغه امر دال بر فور مي باشد بدليل اين آيات كه مي آيد قوله و فيه منع جواب اينكه در اين آيات منع است.

قوله:ضروره ان سياق آيه الخ.

ضرورى است كه سياق آيه و سارعوا الى مغفره من ربكم و همچنين آيه

فافهم مع لزوم كثره تخصيصه فى المستحبات و كثير من الواجبات بل اكثرها فلا بد من حمل الصيغه فيهما على خصوص النذب او مطلق الطلب

* شرح:

و استبقوا الخيرات همانا براى بعث و تشويق نمودن مردم است براى اسباب مغفرت و خيرات كه فعل مأمور به باشد بدون اينكه اگر سرعت نمودن در مغفرت و خيرات شامل غضب خداوند بشوند ضرورى است كه اگر اين آيات به نحوى بود كه ترك سرعت شامل غضب مى شد بهتر اين مى بود كه بگويد اگر سرعت نگيريد در مغفرت و خيرات شامل غضب خداوند مى شويد نه اينكه بگويد سرعت بگيريد در مغفرت كما لا يخفى.

مخفى نماند كه آيه سارعوا و آيه و استبقوا الخيرات ظهور در وجوب دارد كما آنكه ثابت كرديم قبلا و بعد از آنكه ظهور در وجوب دارد محتاج بيان غضب و شرى كه مترتب بر آن وجوب مى شود نيستيم ما، و الا هر امرى كه وارد مى شود بايد بگوئيم اگر غضب و شرى بر او مترتب است دال بر وجوب است و الا- نه، پس ظاهر آيات دال بر وجوب است بلكه تخصيص اكثر كه مصنف مى گويد وجوب را از بين مى برد.

قوله: فافهم:

جواب ديگر اينكه بر فرض اين آيات دال بر وجوب هم باشد كه ترك آن موجب غضب است لازم مى آيد تخصيص اكثر در آنها اين آيات چون تخصيص اكثر در آنها لازم مى آيد چونكه مستحبات دال بر فور نيستند كلا و همچنين زيادى از واجبات بلكه اكثر از واجبات هم دال بر فور نيستند پس لابديم كه حمل كنيم اين آيات را بر خصوص نذب و بگوئيم مستحب است سرعت گرفتن در مغفرت و خيرات و يا مطلق طلب يعنى بگوئيم انجام دادن اسباب مغفرت و خيرات را در جاي مستحب مستحب و در جاي واجب واجب چه واجب فور باشد يا نباشد.

و معنای تخصيص اكثر كه قبيح است عقلا آنست كه نظير آنكه انسان بگويد

ص: ۵۹

و لا یبعد دعوی استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق و كان ما ورد من الآيات و الروایات فی مقام البعث نحوه ارشادا الى ذلك كالأیات و الروایات الواردة فی الحث على اصل الاطاعه فيكون الامر فيها لما يترتب على الماده بنفسها و لو لم يكن هناك امر بها كما هو الشأن فی الاوامر الارشاديه فافهم.

* شرح:

من هزار تومان پول دارم الا ۹۰۰ تومان که عرف و عقلاء این شخص را مذمت می کنند چون چیزی را اگر استثناء کردیم و تخصیص دادیم باید حتما زیاده از آن باقی بماند در مستثنی یا در عام و اگر زیادی از آن را استثناء کردیم یا تقييدش نمودیم عرفا ظهورش می رود و حجیت ندارد.

در بیان آیه مسارعت و استباق و فرق اوامر ارشادیه و غیره

قوله: و لا یبعد دعوی استقلال العقل الخ:

گفتیم که عده ای گفته بودند امر دال بر فور است و دلیل آنها آیات سَارِعُوا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ است که گذشت و مصنف دو جواب از آنها داد.

جواب سوم که مصنف از آن می دهد آنست که بگوئیم بعید نیست ادعاء کنیم که عقل نیکو می داند مسارعت و استباق را و اینکه آیات وارد شده برای استباق و مسارعت بر نحو ارشادی می باشد چون عقلا قبل از ورود آیه حکم می کرد که سرعت در مغفرت و استباق در خیرات نیکو است مثل آیات و روایاتی که وارد شده در وادار نمودن انسان به اطاعت مثل آیه أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ و غیره که این آیات ارشادی می باشد چون عقل حکم می کند که واجب است اطاعت از مولا.

پس بنابراین آیات استباق و مسارعت مترتب می شود بر ماده مأمور به یعنی اگر مترتب شد بر نماز یومیّه واجب می شود و اگر مترتب شد بر نافله ها مستحب می شود و هر نحوی که ماده باشد او هم بهمان قسم مترتب می شود و لو اینکه در این ماده امری وجود نداشته باشد که بما بگوید این کار را انجام بده کما اینکه شأن در اوامر ارشادیه همین است که در آنها امری نمی باشد بلکه آنها ارشادی و تأکیدی می باشند فافهم.

* شرح:

و حاصل آنکه بنا بر فرمایش مصنف آنست که چون آیات سارعوا و فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ حکم عقل در آنها می باشد این آیات را حمل بر ارشاد می نماییم و وجوب از آنها استفاده نمی شود بلکه ماده امر اگر وجوب دارد وجوب و اگر مستحب مستحب و غیره.

جواب از این قول مصنف آنست که حکم عقل در این موارد حکم حتمی نیست که واجب باشد بلکه حکم عقل استجابی است کما آنکه در بین عقلا و عرف فهمیده می شود این معنی که اگر مولائی امر نمود بعبد خودش فلان کار را بکن عقلا و عرفا نیکو می باشد که فوراً بجا بیاورد نه اینکه حکم واجب دارد و بعد از آنکه حکم عقلا به استجاب در این موارد است چه مانعی دارد که آیات را حمل بر وجوب کنیم چون وجوب عقلی از آیات استفاده نمی شد بلکه استجاب استفاده می شد علاوه بر این ها ما دلیلی نداریم که هر کجا حکم عقل در آن مورد می باشد اگر شارع مقدس امر و نهی آورد آن مورد امر ارشادیه باشد و دال بر وجوب نباشد نظیر حکم عقلا- به حسن احسان و نهی از ظلم و غیر این موارد که حکم عقل در این موارد هست و با این حال اوامر شرعیه را حمل بر ارشاد نمی کنیم.

و اما معنای اوامر ارشادیه و اوامر مولویه و فرق بین آنها اگرچه علما اعلام بیاناتی زیاد برای فرق بین آنها نموده اند و اوامر ارشادیه ای که مسلم است که اوامر ارشادی است و اوامر مولوی نیست نظیر آیه أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ می باشد و این آیات را ممکن نیست حمل بر مولوی کنیم چونکه نفس خود اطاعت نظیر صلاه یا صوم یا حج موردی می خواهد و موضوعی می خواهد و اوامری که در مثل این موضوعات هست امر دیگری بر آنها ممکن نیست وارد بشود چون یا اطاعت می کند عید قهراً بهمان امر اولی که مثل صل که اطاعت کرده و اگر اطاعت نمی کند و عصیان می کند هزاران اوامر دیگر باشد بر او یکسان است و اثری بر او نمی بخشد

از اینجاست که امر اطیعوا الله موضوع آن امر شیئی زائدی نیست غیر از آن

تمه بناء على القول بالفور فهل قضيه الامر الاتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فورا ايضا فى الزمان الثانى أو لا وجهان مبنیان على ان مفاد الصيغه على هذا القول هو وحده المطلوب او تعدده و لا يخفى انه لو قيل بدلالتها على الفوريه لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته او تعدده فتدبر جيدا.

* شرح:

موارد خارجيه مثل صلاه و حج و غيره كه گفتيم ناچار بايد اين اوامر اطيعوا الله را حمل بر ارشاد و حمل بر تأكيد كنيم كما لا يخفى.

مطلوب از صيغه امر وحدت مطلوب است يا تعدد

قوله: تتمه الخ حال بنا بر اينكه فرض كنيم ما قائل شدیم به اينكه امر دال بر فور مى باشد آيا قضيه امر اتيان فوري مى باشد كه اگر ما عصيان نمودیم و انجام ندادیم مأمور به را باز بايد فورا انجام بدهیم بعد از عصيان اولی الى آخره، يا اينكه احتياجی نیست به آوردن مأمور به در زمان ثانی كه عصيان كردیم، در اینجا دو وجه است كه مفاد صيغه را در اینجا بايد ملاحظه نمود كه مراد مولا وحدت مطلوب است يا تعدد مطلوب اگر مراد مولا وحدت مطلوب باشد مثل اينكه بگويد در فلان ساعت برو فلان مكان كه مراد او يکی است اگر در ساعت معلوم شده از طرف مولا عبد نرود و در مكان معين شده ديگر احتياجی نیست كه در زمان بعد برود چون مراد مولا در همان زمان معين شده می باشد و اگر مراد مولا تعدد مطلوب باشد اگر عبد فورا بجا نياورد بايد در زمان بعد انجام دهد مثل کسی كه مستطيع می شود بايد در همان سال اول بحج برود ولی اگر در آن سال نرفت و عصيان كرد تكليف از گردن او ساقط نشده است بلكه بايد سال آینده بحج برود و حج سال آینده قضاء هم نیست بلكه همان اداء است

پس بنابراین اگر مراد مولا وحدت مطلوب باشد در زمان ثانی احتياجی به آوردن مأمور به نیست و اگر مراد مولا تعدد مطلوب باشد بايد در زمان ثانی بجا بياوریم مأمور به را اگر در زمان اول بجا نياورديم.

ص: ۶۲

الفصل الثالث الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء فى الجملة بلا شبهه و قبل الخوض فى تفصيل المقام و بيان النقض و الابرام ينبغى تقديم امور.

احدها:الظاهر ان ان المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى ان يؤتى به على ذاك النهج شرعا و عقلا مثل ان يؤتى به بقصد التقرب فى العباده لا خصوص الكيفيه المعتبره فى المأمور به شرعا فانه عليه يكون على وجهه قيدا توضيحيا و هو بعيد مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من ان قصد القربه من كفيات الاطاعه عقلا لا من قيود المأمور به شرعا.

* شرح:

و مخفى نماند بر اينكه على الفرض ما قائل شدیم بر اينكه امر دال بر فوریت می باشد این امر هیچ دلالتی ندارد بر نحو مطلوب مولا و نمی رساند که مراد از مطلوب مولا وحدت می باشد یا تعدد بلکه باید وحدت مطلوب یا تعدد را در جای دیگر و از دلیل دیگر بفهمیم فتدبر جيدا.

فصل سوم:باب اجزاء اوامر و بیان معنای کلمات آن

اشاره

قوله:الفصل الثالث الخ:

فصل سوم در آنست که بجا آوردن مامور به بر وجهی و بر قسمی باشد که مکفی از تکلیف ما باشد و ساقط بشود مکلف به ما فى الجملة و در بعض موارد اشکالی ندارد و قبل از آنکه وارد بشویم در تفصیل مقام و بیان نقض و ابرام ادله سزاوار است که مقدم کنیم اموری را.

احدها:اول از آن امور آنست که در اول بحث گفته شد که الاتيان بالمأمور به على وجهه،یکی از آن امور آنست که بدانیم مقصود از این على وجهه چیست ظاهر آنست که مراد از این لفظ على وجهه آنست که مأمور به را ما بجا بیاوریم بر طریقی که شرعا و عقلا مکفی باشد از تکلیف مثل اینکه بجا بیاوریم مأمور به را بقصد امر آن در عبادت که این قصد او از قیود عقلیه است نه شرعیه چونکه شرع نمی تواند

ص:۶۳

و لا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب فانه مع عدم اعتباره عند المعظم و عدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار فلا بد من اراده ما يندرج فيه من المعنى و هو ما ذكرناه كما لا يخفى.

* شرح:

امر کند بر قصد امر بنا بر قول مصنف.

و بنابراین، این قید تأسیس است نه تأکید چون که شامل می شود مأمور به را که می آوریم قیود شرعی و عقلیه هر دو را دارا باشد نه اینکه مأمور به را بجا بیاوریم بر خصوص کیفیتی که معتبر است در مأمور به شرعا چونکه اگر مأمور به را بر خصوص کیفیتش که معتبر است شرعا بیاوریم این لفظ علی وجهه قید توضیحی می شود چونکه کیفیت شرعی از لفظ بالمأمور به معلوم می شود و این بعید است که لفظ علی وجهه قید توضیحی باشد با اینکه لازم می آید خارج شدن تعبدیات از محل بحث ما، بنا بر اینکه بگوئیم اتیاناً مأمور به بر نحوی که شرعا و عقلا مکفی باشد کما اینکه گذشت از اینکه قصد امر از کیفیات اطاعت است عقلا- نه از قیود مأمور به شرعا پس بنا بر قول ما لفظ علی وجهه قید توضیحی نیست مخفی نماند که گذشت در باب تعبدی و توسلی قصد امر را و امثال آن را به یکی از وجوه اربعه می توانیم جزء یا شرط مأمور به قرار بدهیم.

قوله: و لا الوجه المعتبر الخ.

و نه قصد وجه که بعضی گمان کرده اند که مراد از لفظ علی وجهه آنست که مأمور به را بجا بیاوریم بر وجه وجوب یعنی لوجوبه یا لاستحبابه این هم مراد نیست پس به درستی که این قصد وجه با اینکه در نزد زیادی از علماء معتبر نیست و آنهایی هم که می گویند معتبر است می گویند در خصوص عبادات معتبر است نه در مطلق واجبات حتی توصلیات علاوه بر این ها دلیلی نداریم بر اینکه بگوئیم مراد از این علی وجهه قصد وجه می باشد بخصوصه چون جهات دیگر مثل قصد قربت

ص: ۶۴

ثانیها الظاهر ان المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلیه و التأثير لا بنحو الكشف و الدلاله و لذا نسب الی الاتیان لا الی الصیغه.

* شرح:

و تمیز و اداء و قضاء و غیره ذکر نشده است خصوصیتی ندارد که قصد وجه را اینجا ذکر بکنند پس لابدیم که بگوئیم مراد از این علی وجهه آن معنائی است که درج می شود در او این معنی که ما ذکر نمودیم که گفتیم مراد آن است که اتیان مأمور به بر نحوی باشد که شرعا و عقلا مکفی باشد کما لا یخفی.

اقتضاء در باب اجزاء بمعنی علیت است نه دلالت

قوله: ثانیها الخ دوم از اموری که گفتیم باید مقدم کنیم آن است که مراد از لفظ یقتضی الاجزاء که گفتیم چیست در اینجا، می فرماید که مراد از اقتضاء بنحو علیت و تأثیر است باین معنی که مأمور به را بتمام اجزاء و شرائطش وقتی که مکلف آورد غرض مولا حاصل می شود و این عمل سبب سقوط امر می شود و انتهاء امر تا آن وقتی است که مأمور به آورده نشده است در خارج و بعد از آنکه آورده شد مأمور به این سبب سقوط امر و حصول غرض مولا می باشد.

یعنی آوردن مأمور به بر وجهی که علت باشد به معنای مذکور برای ساقط شدن تکلیف ما، نه بنحو کشف و دلالت که بگوئیم اتیان مأمور به دلالت می کند بر سقوط تکلیف که دلالات هم بر سه قسم است مطابقه و تضمن و التزام بلکه علت می شود از برای سقوط تکلیف از همین جهت هم هست که گفت الاتیان بالمأمور به و اجزاء را نسبت داد باتیان مضیقه یعنی آوردن مأمور به چون عمل همیشه علت برای معلول می شود نه دال بر معلول مثل اینکه آتش علت برای سوزاندن می شود نه دلالت بکند برای سوزاندن چون دلالات در الفاظ است نه در فعل.

پس بنابراین آوردن مأمور به علت برای سقوط تکلیف ما می شود و بنابراین بحث عقلی است نه بحث دلالت الفاظ اگرچه زیادی از علما این بحث را بحث دلالت قرار داده اند نظیر بحث مقدمه واجب یا امر به شیء نهی از ضد و امثال آنها که

ان قلت هذا انما يكون كذلك بالنسبه الى امره و اما بالنسبه الى امر آخر كالاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرابى او الظاهرى بالنسبه الى الامر الواقعى فالنزاع فى الحقيقه فى دلاله دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء او بنحو آخر لا يفيد.

* شرح:

بحث عقلى است كما آنكه خواهد آمد ان شاء الله تعالى.

اوامر ظاهريه و اضطرابيه آيا علت دارند بر سقوط امر واقعى يا نه

قوله: ان قلت الخ اگر اشكال بشود بر اينكه اين مطلب صحيح است كه اتیان مأمور به علت می شود برای سقوط تکلیف ولى نسبت بامر خودش اما نسبت به اداء و قضاء كه امر واقعى می باشد دلالت می کند مثل اينكه مأمور به را الآن بامر اضطرابى يا امر ظاهرى بجا می آوریم كه علت می شود برای سقوط امر اضطرابى يا ظاهرى نسبت به خودش ولى نسبت باداء و قضاء كه كشف خلاف بشود عمل ما علت برای سقوط اين امر واقعى نمی شود بلکه دلالت می کند.

مثل اينكه در اول ظهر تكليف ما بود كه تیمم كنیم بامر اضطرابى و تیمم نمودیم و نماز بجا آوردیم و ساعتى بعد آب پیدا شد يا در وقت يا خارج وقت مأمور به اضطرابى كه ما آوردیم آيا دال است بر سقوط اداء يا قضاء امر واقعى يا اينكه دال نیست، يا امر ظاهرى مثل استصحاب نمودیم در شىء كه شك داریم آيا پاك است يا نجس بنا بر استصحاب حكم می كنیم كه اين شىء پاك است و نماز خواندیم و بعد از عمل در وقت يا خارج وقت يقين پیدا نمودیم به نجاست آن آيا اين مأمور به ظاهرى كه ما آوردیم دلالت بر اسقاط اداء يا قضاء امر واقعى می کند يا نه.

پس بنا بر اين نزاع در حقيقت در دلالت اين دو دليل است به نحوى كه آيا مفيد اجزاء از امر واقعى است يا مفيد اجزاء نیست پس عمل ما نسبت به اول علت می شود و نسبت بامر واقعى ثانوى دلالت می کند.

ص: ۶۶

قلت نعم لكنه لا- ينافي كون النزاع فيهما كان في الاقتضاء بمعنى المتقدم غايته ان العمده في سبب الاختلاف فيهما انما هو الخلاف في دلاله دليلهما هل انه على نحو يستقل العقل بان الاتيان به موجب للاجزاء و يؤثر فيه و عدم دلالت و يكون النزاع فيه صغويا ايضا بخلافه في الاجزاء بالاضافه الى امره فانه لا يكون الاكبر و يا لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم

ثالثها الظاهر ان الاجزاء هاهنا بمعناه لغه و هو الكفايه و ان كان يختلف ما يكفي عنه فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي فيسقط به

* شرح:

قوله: قلت الخ جواب می گوئیم که منافاه ندارد که نزاع ما در اقتضاء باشد به معنائی که قبلا گفتیم یعنی بنحو علت در هر دو ولی نهاییه این است که عمده در سبب اختلاف در اضطراری و ظاهری در دلالت دلیل این ها است که آیا دلالت دلیل این ها می رساند که عقل حکم می کند بر اینکه اتیان در حال اضطراری و ظاهری موجب اجزاء امر واقعی هم می شود و یا اینکه دلالت نمی کند بر مجزی بودن امر واقعی و این نزاع در اینجا نزاع صغروی می باشد بخلاف اجزاء بامر خودش که آن نزاع نیست مگر کبروی اگرچه بعضی گفته اند که نسبت به تکلیف فعلی هم علت نمی شود فافهم.

حاصل آنکه اشکالی نیست در اینکه مأمور به نسبت بامر خودش مسقط آن امر است و علت از برای سقوط آن می شود. چه امر ظاهری باشد یا امر اضطراری ولی این مأمور به ظاهری یا مأمور به اضطراری آیا علت از برای سقوط امر اداء و قضاء می شود یا نه که نسبت باین امر اداء یا قضاء بحث صغروی است و بحث ما آن است که همچنان که نسبت بامر خودش علت است و موجب سقوط آن امر می شود آیا نسبت به اداء و قضاء هم علت می شود برای سقوط آنها یا نه.

قوله: ثالثها الخ سوم از اموری که گفتیم باید مقدم کنیم آن است که معنای اجزاء که مصنف

التعبد به ثانيا و بالامر الاضطرارى او الظاهرى الجعلى فيسقط به القضاء لا انه يكون هاهنا اصطلاحا بمعنى اسقاط التعبد او القضاء فانه بعيد جدا.

رابعها الفرق بين هذه المسأله و مسئله المره و التكرار لا- يكاد يخفى فان البحث هاهنا فى ان الاتيان بما هو المأمور به يجرى عقلا بخلافه فى تلك المسأله فانه فى تعيين ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغه بنفسها او بدلاله اخرى نعم كان التكرار عملا موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكه.

* شرح:

آورد در اول و گفت الاتيان بالمأمور به على وجه يقتضى الاجزاء مراد از معنای اجزاء چیست می فرماید که معنای اجزاء همان معنای لغوی است که او کفایت کردن می باشد

و بعضی گفته اند کفایت یعنی اسقاط مأمور به اگرچه مختلف است آن چیزی که کفایت می شود از او مثلا اینکه بعضی گفته اند کفایت یعنی اسقاط اداء و قضاء پس به درستی که اتیان مأمور به بامر واقعی کفایت می کند و لوازم کفایت آنست که دیگر امری نیست که ثانيا مأمور به را بجا بیاوریم اداء و یا قضاء و یا اتیان مأمور به بامر اضطرارى یا ظاهرى جعلی کافی است و لازمه کافی بودن آن آنست که ساقط می شود اداء و قضائه اینکه بگوئیم اجزاء معنای او آنست که ساقط می شود بجا آوردن مأمور به اداء و قضاء بلکه اسقاط التعبد یا قضاء از لوازمات کفایت است نه معنای کفایت و اگر معنای دیگری داشته باشد غیر معنای لغوی بعید است جدا.

فرق بین مسئله اجزاء و مره و تکرار

قوله.رابعها الخ:

چهارم از اموری که گفتیم می باید مقدم کنیم آنست که فرق بین مسئله اجزاء و مره و تکرار چیست.

مخفی نماند بر اینکه مسئله اجزاء در اینست که آوردن مأمور به عقلا مجزى می باشد از اداء و قضاء ثانيا.

یا اینکه مجزى نیست و در مسئله اجزاء معلوم است ولی در مسئله مره و تکرار اشکال ما در اینست که مأمور به آیا یک مرتبه است یا مراتبى شرعا بحسب

و هكذا الفرق بينها و بين مسئله تبعيه القضاء للاداء فان البحث في تلك المسأله في دلاله الصيغه على التبعيه و عدمها بخلاف هذه المسأله فانه كما عرفت في ان الاتيان بالمأمور به يجزى عقلا عن اتيانه ثانيا اداء او قضاء و لا يجزى فلا علقه بين المسأله و المسألتين اصلا.

* شرح:

دلالت خود صيغه امر که بگوئیم خود صيغه دلالت می کند بر مره یا تکرار و یا اینکه از دلیل خارجی این مطلب را بفهمیم.

پس بنا بر ملاک مسئله اجزاء عقلی است و مسئله مره و تکرار لفظی است علاوه بر اینکه در باب اجزاء حدود مأمور به معلوم است شرعا بخلاف باب مره و تکرار که کلام در حدود مأمور به است که آیا مأمور به یکی است یا زیاده تر بله در معنی تکرار موافق با عدم اجزاء است یعنی اگر قائل شدیم بر تکرار مأمور به یعنی اتیان مأمور به مجزی نبوده است ولی ملاک مسئله ما با مسئله مره و تکرار فرق می کند چونکه ملاک مسئله اجزاء عقلی است و ملاک مره و تکرار لفظی است و از این جهت است که مسائل اصولیه باهم فرق می کند فرق آنها بملاکات آنهاست و اگر ملاکات مدخلیت نداشته باشد تمام مسائل اصولیه یکی می شود و او قوه استنباط برای احکام شرعیه فرعیه است.

قوله و هكذا الفرق الخ:

و همچنین است فرق بین مسئله اجزاء و مسئله تبعیت قضاء برای اداء که بینیم قضاء آیا تابع اداء است یعنی بگوئیم اگر اداء واجب بود قضاء هم واجب است و اگر اداء واجب نبود قضاء هم واجب نیست پس به درستی که بحث در این مسئله تبعیت قضاء برای اداء در دلالت صيغه است که صيغه آیا دلالت می کند بر تبعیت قضاء برای اداء یا دلالت نمی کند باین معنی که مأمور به وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب پس بنابراین ملاک در مسئله تبعیت قضاء برای اداء لفظی است درحالی که گفتیم ملاک در مسئله اجزاء عقلی است که عقلا آوردن مأمور به مجزی است از اتیان

ص: ۶۹

اذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعى البحث و الكلام فى موضعين.

الاول ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى بل بالامر الاضطرارى او الظاهرى ايضا يجرى عن التعبد به ثانيا لاستقلال العقل بانه لا مجال مع موافقه الامر باتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد به ثانيا نعم لا يبعد ان يقال بانه يكون للتعبد بتبديل الامثال و التعبد ثانيا بدلا عن التعبد به اولاً لا منضمماً اليه كما اشرنا اليه فى المسأله السابقه.

* شرح:

ثانيا اداء در وقت يا قضاء در خارج وقت يا اينكه عقلاً مجزى نیست پس بنابراین علاقه ای بين مسئله اجزاء و بين دو مسئله مره و تکرار و تبعیت قضاء برای اداء نیست اصلاً.

اوامر واقعیه و ظاهریه و اضطراریه مجزى از خود است عقلاً

قوله اذا عرفت هذه الامور الخ:

زمانی که شناختی این امور را پس تحقیق مقام استدعاء می کند بحث و کلام در دو موقع:

الاول-اول اينکه اتیان مأمور به بامر واقعی بلکه بامر اضطراری یا ظاهری مطلقاً کفایت می کند از اتیان بامور ثانيا و دیگر احتیاجی نیست به آوردن یعنی مأمور به بامر واقعی یا بامر اضطراری یا بامر ظاهری در تمام این حالات نسبت بتعبد خودش ساقط است امر او مثلاً امر با تیمم در حالتی که تمام شرائط تیمم و اجزاء آن را بجا آوری مادامی که کشف خلاف نشده است نسبت بامر خودش ساقط است و دیگر امری بمأمور به تیممی در این حال نداریم و همچنین مأمور به واقعی و مأمور به ظاهری بله اگر کشف خلاف بشود هر کدام از آنها بحث آن خواهد آمد و چرا گفتیم تعبد به او ساقط است.

ثانيا چونکه عقل حکم می کند به اینکه مجالی نیست که مأمور به را بیاوریم ثانيا با موافقت امر باتیان مأمور به اولاً چونکه اگر امر اولی ساقط نشود یا غرض حاصل

ص: ۷۰

* شرح:

نشده است که آنهم خلف است و فرض آنست که غرض بامر اولی حاصل شده است و اگر بامثال اول غرض حاصل نشود تا الی الابد ایضا ساقط نمی شود غرض چون تمام امثالها مثل هم است و یا آنکه امر اول که ساقط نشده است بدون غرض و بدون ملاک است آنهم محال است.

پس بنابراین زمانی که مأمور به را بجا آوردیم دیگر احتیاجی نیست باتیان او ثانیاً بله بعید نیست که بگوئیم عبد می تواند این امثال را تبدیل کند بامثال دیگر و باز مأمور به را امثال نماید بدل از تعبد اولی و دو مرتبه بیاورد نه اینکه اتیان دومی را منضمماً با اولی بیاورد بلکه می تواند بعد از اتیان مأمور به اول آن مأمور به را تبدیل کند به مأمور به ثانی کما اینکه اشاره نمودیم به این مطلب در مسئله مره و تکرار سابقاً.

این تبدیل در جائیست که بدانیم فقط مجرد اتیان مأمور به به علت تامه نمی باشد برای حصول غرض اقصی مولا اگرچه اتیان اولی وافی و کافی می باشد برای حصول غرض ادنی اگر اکتفاء کند بهمین اتیان اولی و دیگر تبدیل نکند مأمور به را مثلاً مولا امر می کند بعد که آب بیاورد برای خوردن اینجا اگر عبد آب را آورد هنوز غرض اقصی ساقط نشده است چونکه مولا هنوز آب را نیاشامیده است و لذا اگر آب ریخت و عبد مطلع شد که آب ریخته شده است واجب است بر او باز آب بیاورد.

ثانیاً مثل اینکه هنوز از اول آب نیاورده است و این ضروری است که مادامی که مولا آب را نیاشامیده است غرض او حاصل نشده است و طلب اتیان آب او باقی می باشد و الا اگر غرض حاصل بشود باتیان آب و بعد آب بریزد باید واجب نباشد برای عبد اتیان آب ثانیاً پس بنابراین اتیان بماء آخر موافق همان امر اولی مولا است مثل اینکه هنوز آب نیاورده است و می توانست عبد این آب ثانی را در زمان اول بدل آب اول بیاورد و این امثال بعد امثال است.

و ذلك فيما علم ان مجرد امثاله لا يكون عله تامه لحصول الغرض و ان كان وافيا به لو اكتفى به كما اذا اتى بماء امر به مولا ليشربه فلم يشربه بعد فان الامر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد و لذا لو اهرق الماء و اطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا كما اذا لم يأت به اولا ضروره بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي اليه و الا لما اوجب حدوثه فحينئذ يكون له الاتيان بماء آخر موافق للامر كما كان له قبل اتيانه الاول بدلا عنه.

نعم فيما كان الاتيان عله تامه لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل كما اذا امر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فاهرقه بل لو لم يعلم انه من اى القبيل فله التبديل باحتمال ان لا يكون عله فله اليه سبيل و يؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد من الروايات في باب اعاده من صلى فرادى جماعه و ان الله تعالى يختار احبهما اليه.

* شرح:

قوله: نعم فيما كان الاتيان عله الخ:

بله اگر بدانیم که اتيان مأمور به به علت تامه است برای حصول غرض دیگر مجالی باقی نمی ماند برای تبديل مأمور به مثل اینکه مولا امر می کند آب را بریزد عبد در دهان او، عبد آب را در دهان مولا ریخت برای رفع عطش در اینجا غرض حاصل شده است و مجالی برای تبديل مأمور به نیست ولی اگر ندانیم که اتيان مأمور به به علت تامه است برای حصول غرض یا نه می توانیم تبديل کنیم مأمور به را چونکه احتمال می دهیم آن اتيان علت تامه نباشد و تأیید این مطلب را می کند بلکه دلالت می کند بر این مطلب آنچه که وارد شده از روایات در باب اعاده کردن نماز کسی که نمازش را فرادی خوانده است مستحب است اعاده کند نمازش را به جماعت و خدای تعالی اختیار می کند بهترین و محبوب ترین از آن دو را.

مخفی نماند از قول مصنف استفاده می شود که تبديل امثال بعد از امثال جایز است بلکه مستحب است ولی قبلا در باب مره و تکرار گذشت که اتيان مأمور به خارجا

* شرح:

با تمام اجزاء و شرائطش علت تامه است برای سقوط امر و علیت عقلی دارد و مجالی برای امتثال ثانی باقی نمی ماند و اما مثلی که برای شرب است مصنف زده است غرض از امر به آوردن آب در این مامور به تمکین مولا- است از آب خوردن و آنکه بتواند آب بخورد و این غرض هم بعد از آوردن آب ساقط شد و اما خوردن آب را مولا- آن غرض از فعل مولاست و آن غرض هم تحت اختیار عبد نیست که آن غرض را حاصل کند چونکه اختیاری عبد نیست و خوردن و نخوردن آب بدست مولا است نه بدست عبد.

و اما روایات صلاه معاده که مصنف تمسک به آنها کرده است آن روایات از محل بحث ما خارج است چون نهایت آنها آنست که بعد از صلاه فردی برای مکلف یک صلاه استحبابی دیگری هست که بجا بیاورد و استفاده می شود که امر وجوبی ساقط شد و مجالی برای وجوب نیست کما آنکه از روایات صلاه معاده و صلاه آیات استفاده می شود که مادامی که آیت باقی هست اعاده کند صلاه آیات را و همچنین صلاه با جماعت اهل تسنن تمام این ها یک استحبابی بیشتر نمی رساند و اما بعض روایات صلاه معاده که وارد شده است. یجعلها فریضه یعنی آن نماز معاده را فریضه و واجب نیت کند مفسر این روایت صحیحہ اسحاق ابن عمار است که امام می فرماید صل و اجعلها لمافات نماز بخواند و آن فریضه را قضای خود قرار دهد یا معنای یجعلها فریضه یعنی ظهر یا عصر قرار دهد که ذاتا واجب و فریضه بوده مقابل آن نمازهایی که ذاتا مستحب است و اما روایت ان الله اختار احبهما:

این روایت ضعیفه السند است و بر فرض سند او هم صحیح باشد باز همان استحبابی که ذکر کردیم دلالت می کند و ممکن است جواب دیگر بدهیم که این روایت اختار احبهما در مقام شرائط قبول است و مامور به واجبی را که عبد آورده است ممکن است قبول نشده باشد و لو مسقط تکلیف است بنا بر اینکه شرائط قبول غیر شرائط صحت است و خدای تعالی یکی از نمازهایی که قبول شده است از واجب یا مستحب اختیار نموده است فافهم.

الموضع الثانی و فيه مقامان المقام الاول فی ان الاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری هل یجزی عن الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعی ثانیاً بعد رفع الاضطرار فی الوقت اعاده و فی خارجه قضاء او لا یجزی.

تحقیق الکلام فيه يستدعی التکلم فيه تاره فی بیان ما یمكن ان یقع علیه الامر الاضطراری من الانحاء و بیان ما هو قضیه کل منها من الاجزاء و عدمه و اخرى فی تعیین ما وقع علیه فاعلم انه یمكن ان یكون التکلیف الاضطراری فی حال الاضطرار کالتکلیف الاختیاری فی حال الاختیار وافیاً بتمام المصلحه و کافیا فیما هو المهم و الغرض یمكن ان لا یكون وافیاً به کذلک بل یبقى منه شیء امکن استیفائه او لا یمكن و ما امکن کان بمقدار یجب تدارکه او یكون بمقدار یستحب.

اوامر اضطراریه با واقعیه چهار صورت دارند در مقام ثبوت

* شرح:

قوله:الموضع الثانی و فيه مقامان المقام الاول الخ:

موضع دوم از قسم اول که در آن دو مقام است:

مقام اول در اینست که اتیان مأمور به بامر اضطراری واقعی آیا مجزی و مکفی می باشد از اتیان مأمور به بامر واقعی بعد از رفع اضطرار اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت یعنی اگر انسان آب پیدا ننمود برای وضوء بامر اضطراری می باید این شخص تیمم کند و نماز بخواند اگر بعد از نماز آب پیدا نمود یا در خارج وقت آب پیدا نمود آیا آن نماز با تیمم او مکفی و مجزی می باشد از نماز با وضوء یا نه.

و مخفی نماند بر اینکه این امر اضطراری در جائی است که مستند او از غیر یقین و امارات و اصل باشد و اما آن امر اضطراری که مستند او یقین یا امارات یا اصل است و کشف خلاف بشود مقام دوم در بحث امر ظاهری می آید ولی در اینجا بحث ما در امر اضطراری است که مستند آن غیر یقین و امارات می باشد و تحقیق کلام در این بحث استدعاء می کند که اولاً ما بیان کنیم اقسام امر اضطراری را در مقام ثبوت

ص: ۷۴

و لا یخفی انه ان كان وافیاً به فیجزی فلا یبقی مجال اصلاً للتدارك لا قضاء و لا اعاده و كذا لو لم یكن وافیاً و لكن لا یمكن تداركه و لا یكاد یسوغ له البدار فی هذه الصوره الا لمصلحه كانت فیه لما فیه من نقض الغرض و تفویت مقدار من المصلحه لو لا مراعات ما هو فیه من الالهم فافهم.

لا یقال علیه فلا مجال لتشریعه و لو بشرط الانتظار لامكان استیفاء الغرض بالقضاء.

* شرح:

و بعد آنچه را که از این اقسام امر اضطراری مجزی است از عدم مجزی بیان کنیم و بعد در مقام اثبات بیان کنیم آنچه را که دلیل بر آن داریم از این اقسام امر اضطراری.

پس بدان به درستی که ممکن است تکلیف اضطراری مثلاً- تکلیف اختیاری بوده باشد یعنی امر اضطراری وافی باشد بتمام مصلحه و کافی باشد از آنچه که آن مهم است یعنی امر اضطراری تمام مصالحی را که امر اختیاری دارد آن هم در بردارد دوم اینکه این امر اضطراری مصلحت آن کمتر است از مصلحت امر اختیاری و نمی شود تدارك نمود مصلحت آن را سوم اینکه مصلحت امر اضطراری کمتر است از اختیاری و واجب است تدارك مصلحت آن.

چهارم اینکه امر اضطراری کمتر است مصلحت آن از اختیاری و مستحب است تدارك آن.

قوله: و لا یخفی انه ان كان وافیاً الخ:

مخفی نماند بر اینکه مأمور به اضطراری اگر بر قسم اول از چهار قسم ذکر شده باشد یعنی وافی باشد و تمام مصلحت اختیاری را دارا باشد دیگر مجالی برای تدارك آن باقی نمی ماند نه قضاء و نه اعاده چون تمام مصلحت اختیاری را داراست و اما اگر مأمور به اضطراری بر نحو قسم دوم باشد یعنی وافی بتمام مصلحت نباشد و مصلحت آن کمتر از مصلحت اختیاری باشد و ممکن نباشد تدارك آن قضاء و نه اداء در اینجا هم حرفی نیست مجزی است.

فانه يقال هذا كذلك لو لا المزاحمه بمصلحه الوقت و اما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار فى الصوره الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا او بشرط الانتظار او مع الياس عن طرو الاختيار ذا مصلحه و وافيا بالغرض

* شرح:

در این قسم دوم که وافی بتمام مصلحت اختیاری نیست جایز نیست برای او بدار یعنی اول وقت شروع کند الا اینکه بگوئیم در اول وقت یک مصلحتی می باشد که جبران ناقص مصلحت او را می نماید مثلا نماز در اول وقت رضوان الله است اگر این مصلحت که جبران ناقص قسم دوم را می نماید اگر در کار نبود ممکن نبود در اول وقت شروع کند چون که اول وقت تفویت مصلحتی است از مأمور به که فرض اینست که ممکن نیست تدارک او فافهم یعنی ممکن است مراد او این باشد که مصلحت فضیلت اول وقت جبران مصلحت اصل نماز را نمی کند اشکال نشود بر اینکه در قسم دوم که مصلحت او کمتر است از مصلحت اختیاری و ممکن هم نیست تدارک او در وقت پس شارع نباید تشریع کند و لو بشرط انتظار هم باشد چون ممکن است استیفاء غرض در قضاء باشد و اصلا در وقت امری بر او نباشد.

قوله: فانه يقال الخ:

این اشکال صحیح نیست چونکه اگر مصلحت انجام مأمور به در وقت نبود و خصوصیت مصلحت وقتی نبود مطلب شما صحیح بود ولی شارع فرموده اگرچه تمام مصلحت اختیاری را نداشته باشد باز باید حتما در وقت انجام داده شود این مأمور به و او امر اضطراریه نظیر نماز با تقید یا با تیمم یا در حال نشستن که قدرت ندارد و امثال این ها تمام برای مصلحت وقتی می باشد و الا شارع مقدس بعد از وقت امر را می آورد.

و اما جایز بودن بدار یعنی شروع کردن در اول وقت یا اینکه بگوئیم واجب است انتظار بکشد تا آخر وقت انجام مأمور به را در قسم اول که گفتیم وافی بتمام

ص: ۷۶

و ان لم يكن وافيا و قد امكن تدارك الباقي فى الوقت او مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت فان كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزى فلا بد من ايجاب الاعاده او القضاء و الا فيجزى.

و لا- مانع عن البدار فى صورتين غايه الامر يتخير فى الصوره الاولى بين البدار و الاتيان بعملين العمل الاضطرارى فى هذا الحال و العمل

* شرح:

مصلحت است دایر مدار اینست که بینیم این قسم اول که تمام مصلحت را دارا است آیا عمل او بمجرد اضطرار است مطلقا یعنی اگر مضطر شد و لو در اول وقت باشد تمام مصلحت را دارد مأمور به اضطراری و یا اینکه مأیوس شد که از حالت اختیاری در اینجا می تواند مأمور به را انجام بدهد و یا اینکه بگوئیم بشرط انتظار است یعنی مأمور به اضطراری که تمام مصلحت را دارد در جایی است که انتظار بکشد تا آخر وقت اگر اختیاری را نتوانست انجام بدهد مأمور به اضطراری را انجام بدهد و تمام مصلحت اختیاری را هم دربر دارد هر یک از این ها راجع بدلیل اثبات است که بعد می آید و بینیم کدام یک از این ها را اثبات می کند.

قوله: و ان لم يكن وافيا و قد امكن تدارك الباقي الخ:

اگر مأمور به اضطراری از قسم سوم باشد یعنی وافى بتمام مصلحت اختیاری نباشد و ممکن باشد تدارك و جبران کمی مصلحت او در وقت که اداء باشد یا مطلقا یعنی چه در وقت باشد و چه در خارج وقت بعد این قسم که وافى بتمام مصلحت نیست و امکان دارد تدارك آن اگر واجب باشد تدارك آن مجزى نیست اگر در اول وقت بدار و شروع نمودیم چونکه اگر در اول وقت بجا بیاوریم یا نیاوریم در هر دو صورت لابدیم که در آخر وقت اعاده کنیم یا در خارج وقت قضاء کنیم وجوبا و اگر از قسم چهارم باشد یعنی تدارك او مستحب باشد مانعی ندارد که بدار و شروع کنیم در اول وقت و مجزى هم می باشد.

قوله و لا مانع عن البدار الخ یعنی بنابراین در هر دو صوره قسم سوم و چهارم بدار در اول وقت مانعی ندارد

ص: ۷۷

الاختیاری بعد رفع الاضطرار او الانتظار و الاقتصار باتیان ما هو تکلیف المختار و فی الصوره الثانيه يتعين عليه البدار و يستحب اعادته بعد طرو الاختیار هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الاضطراری من الانحاء.

* شرح:

نهایت امر این است که در صوره اول که واجب است تدارک او مخیر هستید شما که بدار و شروع کنید در اول وقت عمل اضطراری را و در آخر وقت هم اعاده کنید و شما در این قسم دو عمل بجا می آورید اول اینکه مجاز می باشید که عمل اضطراری را بجا بیاورید در اول وقت و بعد باید حتما عمل اختیاری را بعد از رفع اضطرار بجا بیاورید و یا اینکه در همین قسم اول که شما لابدید در تدارک او را در اول وقت دیگر بجا بیاورید و انتظار بکشید و اکتفاء کنید به آوردن تکلیف اختیاری در آخر وقت و در صوره دوم که مستحب است تدارک نمایند جایز است برای شما که بدار و شروع نمائید در اول وقت و مستحب است برای شما که بعد رفع اضطرار و پیدا شدن حالت اختیاری اعاده کنید.

اشکال بر مصنف در تخییر اضطراری و اختیاری

مخفی نماند از قول مصنف استفاده شد در آن قسمی که واجب است تدارک آن بدون مستحب آن جائی که واجب است مکلف مخیر است بین اول وقت مامور به اضطراری را بجا بیاورد و یا آخر وقت مامور به اختیاری را بیاورد ولی اگر اول وقت مامور به اضطراری را آورد اکتفاء به او جایز نیست و حتما باید در آخر وقت عمل اختیاری را بیاورد این معنائی که ایشان فرموده اند صحیح نیست بجهت آنکه برگشت آن بتخییر بین اقل و اکثر غیر ارتباطی است که در جای خودش ثابت است که محال است چون عمل اضطراری ناقص است فرضا و مصلحت او کمتر از اختیاری است مگر آنکه برگردد بمتباینین.

علاوه بر این ها معنای تخییر در جاهای دیگر که داریم نظیر خصال کفارات که اگر انسان یکی از آن ها را آورد باقی دیگر از او ساقط می شود و همچنین نظیر یک سوره که در بعد از حمد واجب است اگر مثلا سوره انا انزلناه را آورد باقی سور ساقط است

و اما ما وقع عليه فظاهر اطلاق دليله مثل قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً وقوله (ع) التراب احد الطهورين و يكفيك عشر سنين هو الاجزاء و عدم وجوب الاعاده او القضاء و لا بد في ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص.

و بالجملة فالمتع هو الاطلاق لو كان و الا فالاصل و هو يقتضى البراءة من ايجاب الاعاده لكونه شكاً في اصل التكليف و كذا عن ايجاب القضاء بطريق اولی.

* شرح:

وجوب آنها ولی ما نحن فيه این طور نیست چون فرض آن است که چه عمل اضطراری را بیاوری در اول وقت و چه بیاوری حتماً باید عمل اختیاری آورده شود و این چه واجبی است که سقوط افراد دیگر را نمی رساند مگر آنکه مراد صاحب کفایه استحباب اول وقت باشد بعمل اضطراری کما آنکه در قسم دیگرش که درک آن مستحب بود استحباب عمل اختیاری است در آخر وقت اگر اول وقت عمل اضطراری را بجا آورده باشد.

اوامر اضطراریه موجب سقوط تکلیف واقعی است با کشف خلاف

قوله: و اما ما وقع عليه الخ این مطالب که گفتیم و چهار قسمی که ذکر نمودیم در مقام ثبوت بود و اما در مقام اثبات آیات و روایاتی که داریم در این باب ذکر می کنیم اول آیه فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً است و البته اصل آیه در سورة نساء آیه ۴۳ و سورة مائده آیه ۶-باین نحو است فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً که در این آیات اطلاق لفظی است و آیه می فرماید اگر آب پیدا نکردی تیمم کن و حکم را مطلق نموده و نگفته اگر بعداً آب پیدا نمودی اعاده کن در وقت و قضا کن در خارج وقت و مقید به یکی از این ها ننموده و همچنین روایت التراب احد الطهورین و یکفیک عشر سنین اینجا هم مطلق است و ظهور آیات و این روایت آن است که عمل اول مجزی است و اعاده واجب نیست یا قضاء واجب نیست.

ص: ۷۹

نعم لو دل دلیله علی ان سببه فوت الواقع و لو لم یکن هو فریضه کان انقضاء واجبا علیه لتحقق سببه و ان اتی بالغرض لکنه مجرد الفرض.

اطلاق لفظی و مقامی و برائت موجب سقوط تکلیف واقعی است

* شرح:

پس بنابراین برای واجب بودن اتیان ثانیاً احتیاج داریم بدلیل بالخصوص و دلیل بخصوص که نداریم پس اتیان واجب نیست چه اداً باشد چه قضاء و حاصل آنکه آنچه که ما تابع او باشیم اطلاق در این موارد است چه اطلاق لفظی باشد و چه اطلاق مقامی که اطلاق آیات و روایت می گوید اتیان ثانیاً واجب نیست و اگر اطلاق نداشتیم رجوع باصل می نمودیم که اصل هم اقتضاء می کند برائت از ایجاب اعاده را چون که ما در اینجا شک در اصل تکلیف داریم و قدر متیقن تکلیف که داشتیم اضطراری بود و آوردیم و فعلاً شک در تکلیف داریم و برائت ساقط می کند تکلیف را ثانیاً در اینجا و اعاده که واجب نباشد قضاء هم بطریق اولی واجب نیست.

قوله نعم:

بله اگر دلیلی داشتیم بالخصوص که می گفت سبب وجوب قضاء فوت واقع است و اینکه شما واقع را که نماز با وضوء باشد فوت شده از شما اگرچه در وقت وجوب فعلی پیدا نکرد قضاء واجب بود چون سبب قضاء محقق شده است اگرچه تکلیف زمان اضطراری را که نماز با تیمم می بود انجام داده و غرض حاصل شده لکن این حرف مجرد فرض است چون ما دلیل بالخصوص نداریم برای وجوب اتیان پس بنابراین اتیان ثانیاً واجب نیست قضاء.

مخفی نماند بحث صلاه با تیمم حق آن این بود که در فقه بحث بشود چون ممکن است قرائن حالیه یا مقالیه از اخبار استفاده بشود و علی کل حال ادله اضطرار مثل آیه شریفه که ذکر شد و خبر شریف (التراب احد الطهورین) و امثال آنها با ادله اجزاء و شرائط واقعیه یا هر دو اطلاق دارند و معنای اطلاق اجزاء و شرائط آنست که در تمام حالات مأمور به است و مولا آنها را می خواهد و همچنین اگر ادله اضطراریه اطلاق داشته باشد و ادله اجزاء و شرائط مطلق نباشد در این دو حال بلا اشکال ادله

ص: ۸۰

* شرح:

اضطراریه حکومت دارد بر ادله اجزاء و شرائط واقعیه و مبین آنهاست و در این دو مورد بلا اشکال مجزی است مأمور به اضطراری از مأمور به واقعی.

و اما اگر هیچ کدام اطلاقی نداشته باشند یا ادله اجزاء و شرائط اطلاق داشته باشد و ادله اوامر اضطراریه مجمل باشد بلا اشکال در این موارد مجزی نیست و ما باید واقعی را در وقت بیاوریم.

رد قول مصنف رد سقوط تکلیف واقعی باوامر اضطراریه

اما آنکه مصنف فرمود اطلاق ادله اضطراریه می رساند که مأمور به واقعی مسقط است و مأمور به اضطراری مجزی از واقع است این مطلب درست نیست و ما اطلاقی از اوامر اضطراریه نداریم که تمسک کنیم به آنها بر اجزاء بر اوامر واقعیه چون فرض آنست که مکلف در وقت متمکن از طهارت مائیه می باشد و می تواند مأمور به واقعی را با تمام اجزاء و شرائطش بیاورد و با این حال چگونه ممکن است بگوئیم اوامر اضطراریه مجزی از اوامر واقعیه است بجهت آنکه مأمور به ما افراد نیستند کما آنکه می آید در بحث متعلق امر. بلکه نفس طبیعت صلاه است بین حدین یعنی مثلاً از اول ظهر تا مغرب و اگر بعض افراد را متمکن نیستیم بجا بیاوریم و طبیعت را می توانیم در ضمن افراد دیگر که تمام اجزاء و شرائط را دارا هست بیاوریم مأمور به واقعی ساقط نشده است کما آنکه بعض افراد عرضیه اگر ممکن نشد از برای انسان با تمام اجزاء و شرائط واقعیه مأمور به را انجام بدهیم در اینجا صدق اضطرار نمی کند همچنین در افراد طولیه و ما برای واضح شدن مطلب مثل عرفی می زنیم.

مثلاً اگر مولا امر کرد بعبد خود که از اول ظهر یا مغرب قدری هندوانه برای مهمانی شب بخرد و گفت اگر متمکن نشدی از هندوانه قدری خیار خریداری کن مثلاً و اگر این عبد از اول ظهر یقین پیدا کرد که هندوانه پیدا نمی شود و رفت خیار خرید و آخر وقت هندوانه پیدا شد و هیچ جهت دیگری هم از جهت پول و وقت فرقی ندارد آیا ممکن است شب اگر عبد هندوانه نخرد جواب مولا را بدهد و عبد بگوید که من متمکن نشدم از هندوانه خریدن بلا اشکال عرف و عقلاء این شخص را مذمت

* شرح:

می کنند که چرا آخر وقت نخریدی هندوانه را و لو اینکه در اول وقت متمکن نبودی و از اینجا است که می گوئیم جواز بدار در اوامر اضطراریه نداریم و اگر هم خواسته باشد اول وقت نماز بخواند البته احتیاطا مانعی ندارد کما اینکه در تمام موارد احتیاط همین طور است و اگر آخر وقت آب پیدا کرد اوامر واقعیه ساقط نشده است و آن امر اضطراری که اول وقت آورده بود و لو یقین داشت که آخر وقت آب پیدا نمی کند آن امر خیالی بوده است و مأمور به واقعی نبوده است و اما بعضی از اعلام (ره) که فرموده اند که اجماع و ضرورت داریم که در یک شبانه روز شش نماز برای مکلف واجب نیست و بنابراین مجزی است مأمور به اضطراری که اول وقت آورده است از مأمور به واقعی این مطلب را اولاً اگر اجماع و ضرورت باشد فقط در صلاه است و بحث ما بحث اصولی است و عام است مطلق اجزاء و شرائط اضطراریه است نظیر قدرت نداشتن بر قیام و رکوع یا یاد گرفتن حمد و سوره و غیره و یا تقیه و امثال آنها می باشد و حاصل آنکه هر کجا ما دلیل جواز بدار داریم آنجا قائل باجزاء می شویم و یقیناً مأمور به اضطراری مجزی از مأمور به واقعی می باشد کما آنکه در تقیه جواز بدار می باشد و از این جهت مشهور قائلند که مأمور به اضطراریه از جهت تقیه مجزی از مأمور به واقعی می باشد و لو متمکن باشد از اول برود نماز را در جائی بخواند که تقیه نباشد و اگر ما دلیل بر جواز بدار نداریم قهراً باید بگوئیم مأمور به اضطراری از مأمور به واقعی مجزی نیست بله در باب صلاه با تیمم اول وقت، مرحوم صاحب کفایه و همچنین سید صاحب عروه و بعض دیگر قائل بجواز بدار شده اند و اول وقت اگر شخص آب پیدا نکرد مأمور به اضطراری را مجزی از واقع می دانند و لو آخر وقت آب پیدا بکند و بتواند مأمور به واقعی را با تمام اجزاء و شرائط بجا بیاورد ولی قبلاً گذشت که در این موارد صدق اضطرار نمی کند و باید مأمور به واقعی را بجا بیاوریم

تا اینجا کلام ما در آنجائی بود که آخر وقت مکلف بتواند مأمور به واقعی

* شرح:

را با تمام اجزاء و شرائطش بیاورد که گفتیم مأمور به اضطراری از مأمور به واقعی مجزی نیست اما نسبت بقضاء نماز چون فرض ما آن شد که در تمام وقت اضطرار برای او حاصل بود و متمکن نبود از آوردن مأمور به واقعی را با تمام اجزاء و شرائطش در وقت و مفروض کلام آنست که مأمور به اضطراری را آورده بود آیا بعد از این قضاء برای مکلف لازم است یا نه حق آنست که واجب نیست قضاء برای او و اطلاق مقامی ادله اضطراریه می رسانند که قضاء واجب نیست چون اگر قضاء واجب بود باید اوامر اضطراریه را مقید نموده باشد چون قید نیاورده و نفرموده بعد از وقت قضاء نماز با طهارت مائیه واجب است از اینجا می فهمیم که قضاء واجب نیست چون وجوب قضاء بامر جدید است سواء آنکه موضوع قضاء فوت فریضه باشد یا فوت واقع در هر دو حال اطلاق مقامی نفی وجوب قضاء می کند و اگر اطلاق هم نباشد ادله برائت نفی وجوب قضاء را می کند ایضا.

و حاصل ما تقدم آن شد که بعد از آنکه مأمور به اضطراری که در تمام وقت اضطرار بآن داشت انجام داد قضاء برای مکلف واجب نیست.

و ممکن است برای جواز بدار در وقت بعض تمسک باطلاق ادله اضطراریه عامه بنمایند و بگویند اطلاق آنها می رساند که اوامر اضطراریه مجزی از اوامر واقعیه است و لو در آخر وقت کشف خلاف بشود نظیر قوله علیه السّلام ما من شیء حرّمه الله تعالی الا وقد احله عند الضروره و حدیث رفع الاضطرار و الاکراه و النسیان و امثال آنها و همچنین قاعده میسور.

جواب از این ها آنکه گذشت در ادله تیمم که در مواردی که مکلف در آخر وقت متمکن باشد از آوردن مأمور به واقعی با تمام اجزاء و شرائط آن صدق اضطرار و ضروره و معسور و امثال این ها نمی کند چون فرض آنست که متمکن است مأمور به واقعی را بیاورد چگونه صدق اضطرار و ضروره در این موارد صادق است کما

المقام الثانی فی اجزاء الاتیان بالمأمور به بالامر الظاهری و عدمه و التحقیق ان ما كان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه او شرطه کقاعده الطهاره او الحلیه بل و استصحابهما فی وجه قوی و نحوها بالنسبه الی کما اشترط بالطهاره او الحلیه یجزی فان دلیله یكون حاکما علی دلیل الاشتراط و مبینا لدائره الشرط و انه اعم من الطهاره الواقعيه و الظاهریه فانکشاف الخلاف فیہ لا یكون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبه الیه یكون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل:

* شرح:

آنکه مثل عرفی آن گذشت در باب تیمم علاوه بر اینکه ادله اضطرار و نسیان رفع تکلیف را می نمایند یعنی مثلا اگر انسان متمکن نشد که به آب وضوء بگیرد و قدرت بر آن ندارد ادله اضطرار و ضروره تکلیف را برمی دارد ولی اثبات تکلیف نمی کند در اجزاء و شرائط ناقصه و اثبات باقی مانده اجزاء و شرائط ناقصه باید بدلیل خارج ثابت بشود که نظیر آن را در صلاه داریم که در هیچ حالی ترک نمی شود نماز و غیر نماز را باید با ادله خاصه ثابت بشود.

مخفی نماند که ادله اضطراریه ظهور در آن مواردی دارد که انسان بطبع اولی مضطر بشود مثلا آب پیدا نکند و یا مریض شود نماز را نشسته بخواند و اما اگر خودش را عاجز نمود و عملا آبی را که دارد مثلا بریزد یا کاری کند که مریض شود و نماز نشسته بخواند و امثال این ها اطلاقات ادله اضطراریه انصراف از مثل این مثالهایی است که ذکر کردیم دارد و شامل آنها نمی شود ولی در خصوص صلاه چون نماز بهر حالی که باشد ساقط نمی شود البته عمل اضطراری باید در وقت بجا بیاورد و لو گناه کرده باشد کما آنکه ادله تقیه می رساند که مکلف خودش را عملا وارد بر اعمال تقیه ای بنماید مانعی ندارد اگرچه بهتر آنست که وارد نشود.

قوله:المقام الثانی الخ مقام دوم در اینست که اتیان مأمور به ظاهری آیا مجزی می باشد از مأمور به

* شرح:

واقعی بعد از کشف خلاف یا نه تحقیق در این مطلب آنست که آن مأمور به ظاهری که کشف خلاف می شود اگر مربوط بتنقیح موضوع تکلیف امر واقعی می باشد جزء باشد یا شرط و تحقیق متعلق آن را می نماید مثل قاعده طهارت یا حلیت که از اصول می باشند بلکه استصحاب این قاعده طهارت و حلیت بنا بر اینکه استصحاب هم از اصول باشد نه اماره چونکه اگر از اماره باشد بعدا می آید بحث آن و رفع نحو این قاعده طهارت و حلیت مثل قاعده فراغ و قاعده اصاله الصحه و قاعده تجاوز به نسبت به اینکه هرچه که مشروط است به طهارت واقعی یا حلیت واقعی در موضوع تکلیف اگر کشف خلاف در این ها باشد این اتیان مأمور به ظاهری مجزی است از واقع و دلیل مجزی بودن آنست که دلیل حکم ظاهری مثل قاعده طهارت و استصحاب و غیره حاکم است بر دلیل اشتراط واقعی و مبین است برای دائرہ شرط واقعی و شرط واقعی را توسعه می دهد اعم از طهارت واقعی یا ظاهری در اینجا کشف نمی شود برای ما که عمل بدون شرط یا جزء بوده بلکه از قبیل ارتفاع حکم است از حین ارتفاع جهل یعنی حکم مادامی که جهل از بین رفت حکم هم از بین می رود و تبدل موضوع بموضوع دیگری است نظیر قصر و اتمام.

ادله اوامر ظاهریه مجزی از واقعیه است و حکومت آنها

مخفی نماند که از کلمات صاحب کفایه استفاده می شود که در اصول مثل قاعده طهارت و قاعده حلیت و استصحاب این ها چون این ادله حکومت به ادله واقعیه دارند و شرط طهارت در نماز یا طهارت واقعیه است یا طهارت ظاهریه و بنابراین اصلا کشف خلاف ندارد چون بعد از آنکه یقین پیدا کردیم ما که آبی را که استصحاب طهارت آن را نمودیم یا به قاعده طهارت حکم به طهارت او نمودیم بنا بر قول مصنف کشف خلاف ندارد و بعدا که علم پیدا می کنیم که آن آب نجس بوده است تبدل موضوع است بموضوع دیگر نظیر آنکه انسان مسافر باشد و نماز قصر بخواند و بعد بوطن برسد و تمام بخواند همچنان که در این مورد تبدل موضوع

* شرح:

است و هر دو صحیح است ما نحن فیه هم کشف خلاف تبدل موضوع است و صحیح است.

امثال امر ظاهری مجزی از واقعی نیست نقضا و حلا

و این مطلب صحیح نیست نقضا و حلا و اما جواب نقضی اگر همین آب مشکوک الطهاره را باستصحاب طهارت یا به قاعده طهارت حکم کردیم که این طاهر است و وضوء گرفتیم و بعد از وضوء یقین پیدا نمودیم که این آب نجس بوده است بلا اشکال نماز باطل است و نماز ما بدون طهارت بوده است و همچنین اگر همین آب را بحکم طهارت ظاهریه لباس را با او شستیم یا بدنی را تطهیر نمودیم در این موارد بلا- اشکال حکم به طهارت نمی کنیم و حال آنکه بنا بر قول مصنف طهارت ظاهریه بوده است و باید کشف خلاف نشود و باید عمل صحیح باشد.

و اما در معاملات اگر زید ملکی را دارد و ما بعدا شک کردیم که آیا زید مالک هست یا نه و باستصحاب ملکیت زید آن مال را از او خریداری نمودیم و بعدا کشف شد که زید مالک نبوده اصلا آیا می توانیم حکم بکنیم که این معامله صحیح است و ملکیت اعم از ملکیت ظاهریه و باطنیه کافی است و بحث ما در اصول بحث عام است در تمام ابواب واجبات از عبادات و معاملات می آید و از اینجا معلوم می شود که طهارت در باب صلاه که مرحوم صاحب کفایه قائل باجزاء شده معلوم می شود که آنجا دلیل خاصی داریم و الا باید در تمام موارد صحیح باشد.

اما جواب حلی از صاحب کفایه آنست که حکومتی که در احکام ظاهریه می باشد حکومت واقعی نیست بلکه حکومت ظاهریه است حکومت واقعیه نظیر آنست که مولا امر کند اکرم کل عالم و بعد بفرماید ولد العالم عالم که موضوع اکرام که کل عالم باشد توسعه داده است آن موضوع را و ولد عالم را هم جزء علماء قرار داده است یا اگر موضوع حکم را تضییق کند نظیر همان مثل اکرم کل عالم بفرماید عالم فاسق عالم نیست که در اینجا تضییق موضوع حکم اولی را نموده است.

* شرح:

البته در این موارد که حکومت واقعی است حکم ثابت است و حاکم و محکوم در یک مرتبه هستند و اما حکومت ظاهریه نظیر اصول مثل قاعده طهارت و استصحاب و امثال آنکه گذشت در این موارد این ادله اصول حکومت بر احکام واقعی دارند اما حکومت ظاهری است باین معنی که باید حفظ واقع هم بشود و ما در آینده بیان می نمایم که در بین احکام خمس احکام ظاهریه و احکام واقعی هیچ تضادی بین آنها نیست باین معنی که جعل حکم چه وجوب باشد چه حرمت این ها از امور اعتباریه می باشند و یک شیء واحد را ممکن است چند اعتبار در او بنمائید

بلی تضادی که بین احکام هست از جهت ابتداء و انتهاء می باشد ابتدا چون احکام شرعیه روی مصالح و مفاسد است بنا بر مسلک حقه عدلیه و یک شیء واحد هم مصلحت ملزمه داشته باشد و هم مفسده داشته باشد البته جمع نمی شود باهم کما آنکه در انتها یعنی مکلف ممکن نیست امتثال بنماید چون شیء واحد هم واجب باشد یعنی باید بیاورد و هم حرام باشد یعنی باید ترک کند البته این محال است.

و اما مصلحت در احکام ظاهریه نظیر اصول که گذشت آن مصلحت در نفس جعل خود این احکام ظاهریه می باشد و آن مصلحت در متعلق آنها موضوع آنها نیست و آن مصلحت مصلحت تسهیل مکلفین است که اگر شارع مقدس این اصول را برای ما جعل نفرموده بود قهرا باید هر حکمی و موضوعی را به یقین ثابت کنیم و بلا اشکال این مطلب بسیار سخت و عسر و حرج هست برای مکلفین و منافاه دارد با شریعت اسلامیه سهله.

از این جهت برای رفاهیت مکلفین و آسان بودن تکلیف شارع مقدس اصول و امارات را حجت قرار داده برای ما با حفظ واقع.

و از اینجا معلوم می شود مادامی که شک در واقع داریم این اصول حجت هستند و عمل به آنها می نمائیم و بعد از کشف خلاف از آنها البته واقع برای ما کشف می شود

و هذا بخلاف ما كان منها بلسان انه ما هو الشرط واقعا كما هو لسان الامارات فلا يجزى فان دليل حجته حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقدًا هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطرق و الامارات من ان حجيتها ليست بنحو السببيه:

* شرح:

باید واقع را انجام دهیم و بعد از آنکه واقع کشف شد تعبد معنی ندارد چون تعبد باصول و امارات در وقتی است که کشف واقع یقیناً نشود.

نظیر آنکه مثلاً روز قبل استصحاب طهارت یا قاعده طهارت را جاری کردیم بر یک آب مشکوک و امروز معلوم شد که مسلم دیروز نجس بوده است و بعد از کشف واقع معقول نیست تعبد بگذشته خصوصاً با باطل بودن انواع تصویب که می آید پس طرق و امارات و اصول محال است تغییر واقع بدهند و بر فرض مصلحت تسهیلیه یا مصلحت سلوکی اگر ما قائل بشویم در زمان است که جهل به واقع باقی باشد چون این ها در ظرفی حجت بودند که واقع برای ما مجهول باشد و بعد از کشف خلاف ما مکلف بواقع می باشیم و حجیت این ها برداشته می شود پس از اینجا معلوم شد که عمل باین اصول ظاهریه مجزی از واقع نیست بعد از کشف خلاف بله مادامی که کشف خلاف نشده است این ها حجت هستند.

قوله: و هذا بخلاف ما كان منها الخ مخفی نماند هر حکمی از احکام شرعیه یا موضوعی یا متعلق موضوعی از احکام شرعیه هریک از این ها اگر کشف آنها بقطع وجدانی است در این موارد مکلف باید عمل کند چون قطع به هر چه تعلق بگیرد حجیت آن حجیت ذاتی است و محتاج بتعبد نیست و اگر کشف خلاف شد در حکمی یا موضوعی یا متعلق موضوعی بلا اشکال مجزی نیست کما آنکه می آید و آن عملی را که بجا آورده ایم بعد از کشف خلاف آن یقیناً مجزی از واقع نمی باشد و مسلماً باید واقع را در وقت یا در خارج

* شرح:

وقت بجا بیاوریم مگر دلیل خاصی مثل اجماع کما قیل یا روایت لا تعاد الصلاه و امثال این ها بیان کنند که ثانیاً واقع را لازم نیست بجا بیاوریم.

اقوال ششگانه علما در اجزاء طرق و امارات از اوامر واقعیه

و اما اگر ما قطع بواقع نداشته باشیم شارع مقدس برای تسهیل مکلفین و آسان بودن احکام برای آنها جعل طرق و امارات و اصولی برای مکلفین نموده است کما آنکه گذشت و این طرق و امارات و اصل اگر کشف خلاف آنها شد کشف خلاف هم دو قسم است یا بقطع وجدان یا بطرق شرعیه دیگر که قطع وجدان در آنها نیست در این مسئله اختلاف است بین علماء که بعد از کشف خلاف آیا مجزی هست یا نه قول اول اجزاء مطلقاً دوم عدم اجزاء مطلقاً. سوم تفصیل بین آنجائی که کشف خلاف بعلم وجدانی بشود در این مورد مجزی نیست و اما اگر کشف خلاف به علم تعبدی و اماره ای بشود بدون علم وجدان در اینجا گفته اند مجزی است و این قول را صاحب عروه قائل است.

کما آنکه در احکام جماعت مسئله ۳۱ اقتدای یکی از مجتهدین یا مقلدین اختلاف در مسائل ظنیه دارند بیان نموده است چهارم تفصیل بین سببیت و طریقت در امارات است.

پنجم تفصیل بین اقسام سببیت که ملترم شده اند باجزاء در بعض اقسام سببیت و بعدم اجزاء در بعض. دیگر ششم که صاحب کفایه (ره) قبول نموده است در اصول می فرماید مجزی است و در امارات مجزی نیست بنا بر اینکه امارات حجیت آنها من باب طریقت است نه سببیت و موضوعیت کما آنکه می آید و گذشت که ما جواب دادیم که در اصول بعد از کشف خلاف آنجا هم مجزی نیست و حکم آن اصول حکم امارات است و اگر جعل حکم ظاهری باشد مادامی است که کشف خلاف نشده باشد و بعد از کشف خلاف اصول و طرق امارات در عدم اجزاء مساوی می باشند و هیچ کدام از این ها مجزی از واقع نمی باشند.

* شرح:

و از این جهت است که صاحب کفایه می فرماید اینکه گفتیم مجزی است عمل ظاهری از واقع بخلاف امارات است چون آن اماره ای که بیان می کند که مأمور به شما شرط واقعی یا جزء واقعی دارد یا ندارد کما اینکه لسان امارات همین طور است و ناظر بواقع می باشد و بیان واقع را برای ما ثابت می کند در این مورد اگر کشف خلاف شد این عمل ظاهری مجزی از واقع نمی باشد چون دلیل حجیت آنها بلسانی می باشد که مکلف واجد شرط واقعی یا جزء واقعی است و بعد از ارتفاع جهل و کشف واقع معلوم می شود که عمل ما واجد آن شرط واقعی یا آن جزء واقعی نبوده است اینکه گفتیم مجزی نیست بنا بر اظهر و اقوی است که طرق و امارات حجیت! آنها من باب موضوعیت و سببیت نمی باشد بلکه حجیت آنها من باب طریقت است نظیر حکم عقل که آنها طریقت دارد نه موضوعیت.

مخفی نماند که بحث ما در طرق و امارات در اینجا در جائی است که کشف خلاف به یکی از طرق و امارات شرعیه بشود و اما کشف خلاف بعلم و قطع بعدا می آید که اتفاقی است که مجزی نیست و قطع مکلف واقع را تغییر نمی دهد ولی در موردی که کشف خلاف به ادله شرعیه بشود بعضی قائلند باجزاء در این موارد و لو ادله طرق و امارات من باب طریقت باشد و اینکه مأمور به ظاهری مجزی از واقع می باشد، و محصل مدرک آنها آنست که قبل از آنکه کشف خلاف بشود قبلا یک دلیل ظنی شرعی بوده است که ما لازم بود عمل بآن بنمائیم و بعد از آنکه کشف خلاف شد دلیل ظنی دیگری است که باید عمل بدلیل دوم بنمائیم و مأمور به اول یک ظنی بوده کما اینکه مأمور به دوم هم یک عملی ظنی است و فرض ما آنست که کشف خلاف قطعی نشده است و ما یقین نداریم واقعا که دلیل اولی خلاف واقع باشد کما آنکه دلیل دومی هم همچنین است بلکه ممکن است هر دو خلاف واقع باشند ولی اول مأمور به ما بدلیل اولی بود و دلیل دوم که آمد حجیت او در حین

و اما بناء علیها و ان العمل بسبب اداء اماره الی وجدان شرطه او شرطه یصیر حقیقه صحیحا کانه واجد له مع کونه فاقده فیجزی لو کان الفاقده معه فی هذا الحال کالواجد فی کونه و افیا بتمام الغرض و لا یجزی لو لم یکن کذلک و یجب الاتیان بالواجد لاستیفاء الباقی ان وجب و الا لاستحب هذا مع امکان استیفاءه و الا فلا مجال لاتیانه کما عرفت فی الامر الاضطراری:

* شرح:

آمدن دومی برداشته می شود نظیر تبدل موضوع بموضوع دیگر است.

مثلا- مسافر و حاضر پس بنابراین کشف خلاف ندارد. در این موارد و همین قدر که احتمال بدهیم که دلیل اول مطابق واقع بوده است کافی است برای مجزی بودن مأمور به ظاهری از واقع چه در وقت کشف خلاف بشود و چه در خارج وقت.

جواب از مدرک آنست که اجتهاد اول بعد از آنکه دلیل دوم آمد قهرا برداشته می شود و دلیل اول حجیت ندارد علی الفرض و بلا- معارض می باشد و بعد از آنکه دلیل دوم بلا معارض است مفروض ما آنست که دلیل دوم دال است بر اینکه مأمور به واقعی را مکلف نیاورده و دلیل بر مسقط مأمور به واقعی نداریم و حتما باید در وقت اداء یا خارج وقت قضاء بنماید مگر دلیل خاص داشته باشیم در مورد کما آنکه می آید مثل قاعده فراق و روایت لا تعاد الصلاه و امثال آنها کما لا یخفی.

قوله: و اما بناء علیها الخ مخفی نماند بر اینکه اگر مأمور به را بنا بر اماره عمل نمودیم و بعد کشف خلاف شد در اینجا اگر اماره را بنا بر طریقت بگیریم یعنی هیچ مصلحتی ندارد الا واقع که اگر بنا بر طریقت بواقع نرسیدیم هیچ مصلحتی ندارد مأمور به ما.

و اما اگر طرق و اماره را بنا بر نحو سببیت گرفتیم و عمل نمودیم به اماره که اماره می رساند ما را به اینکه واجد شرط یا جزء واقعا می باشید و حقیقتا صحیح

و لا- یخفی ان قضیه اطلاق دلیل الحجیه علی هذا هو الا-جتراء بموافقه ایضا هذا فیما اذا أحرز أن الحجیه بنحو الکشف و الطریقیه او بنحو الموضوعیه و السببیه:

* شرح:

است مأمور به واقعا و اماره بنا بر نحو سببیت در مقام ثبوت چهار وجه پیدا می کند چون در این مصلحت که بما می دهند یا بقدر مصلحت واقعی می باشد با اینکه مصلحت واقعی نیست ولی به اندازه آن مصلحت بما می دهند و یا اینکه به اندازه مصلحت واقعی نیست ولی واجب است آوردن آن برای استیفاء باقی اگر واجب باشد باقی مانده و اگر واجب نباشد تدارک باقی مستحب است.

این دو موردی که گفتیم واجب است یا مستحب در حالی است که استیفاء مصلحت باقی مانده ممکن باشد و اگر امکان استیفاء نباشد بهمان اکتفاء می شود و مخفی نماند این مصلحت سببیه در طرق و امارات با مصلحت واقع در مقام ثبوت نظیر چهار قسمی است که در مصلحت مأمور به اضطراری با مأمور به واقعی گذشت.

قوله: و لا- یخفی ان قضیه الاطلاق الخ مخفی نماند که این چهار قسم در مقام ثبوت بود که بیان کردیم سه قسم آن در مقام ثبوت مجزی است و یک قسم دیگر که ممکن است استیفاء آن و واجب هم باشد البته غیر مجزی است در مقام ثبوت و قضیه اطلاق دلیل حجیت در مقام اثبات چه اطلاق لفظی باشد چه اطلاق مقامی بنا بر سببیت در تمام چهار حالت مجزی است چون بیان نفرموده است شارع مقدس اعاده آن را در وقت یا قضاء آن را در خارج وقت و باطلاق تمسک می کنیم که در تمام حالات مجزی است.

مخفی نماند که آن طریقی که حجیت ذاتی دارد آن علم و قطع است و اگر دلیلی را مثل طرق و امارات و اصول حجت خواسته باشیم قرار بدهیم چه حجیت آن از طرف شارع مقدس باشد یا حجیت آن از طرف بناء عقلا باشد و حجیت هم چه طریقت باشد و چه موضوعیت و سببیت یک جهتی و یک شباهتی از جهات

* شرح:

قطع که حجیت ذاتی دارد باید برای آن طریق و امارات و اصول ثابت شود اول تتمیم کشف که بعضی از اعلام در طرق و امارات قائلند بآن دوم تنزیل مؤدی طرق و امارات به منزله واقع سوم الزام و جبری عملی بر مؤدی واقع چهارم حکمی که جعل شده باشد در مرتبه ظاهر برای طرق و امارات و تحقیق در اینکه کدام یک از این چهار وجه صحیح است در محل خودش ان شاء الله تعالی خواهیم بیان نمود.

اقوال سه گانه سببیت طرق و امارات در مقام اثبات

و فعلا- بحث ما در آنست که طرق و امارات چه طریقت در آنها قائل بشویم و چه سببیت آیا مجزی از واقع هست یا نه در مقام کشف خلاف و ایضا مخفی نماند مصنف طرق و امارات را بنا بر سببیت در مقام ثبوت به چهار قسم تقسیم نمود که گذشت و در مقام اثبات به مجزی بودن تمام اقسام قائل شد بتمسک باطلاق و در مقام اثبات سه قسمت سببیت را تقسیم نمودند.

قسم اول از اقسام سببیت آن چیزی است که نسبت با شاعره می دهند که این ها می گویند حکمی از احکام اسلام در شرعیت مقدسه قبل از نظر مجتهد جعل نشده است اصلا و جعل احکام الهی تابع نظر مجتهد است اگر نظر مجتهد به یکی از احکام خمسه رسید در آن حال جعل حکم شارع هم به تبع خواهد بود و حاصل آنکه قبل از نظر مجتهد هیچ حکمی در واقع نمی باشد و حکم بتبع نظر مجتهد پیدا می شود و اختلاف نظر مجتهد نظیر تبدل موضوع است بموضوع دیگر و باطل بودن این مذهب و این قسم از سببیت خلاف ضرورت در تمام شرایع است و لازمه این حرف نعوذ بالله باطل بودن بعث رسل و انزال کتب آسمانی می باشد چون اگر حکمی واقعا نباشد از برای خدای تعالی برای عالم و جاهل پس بعث رسل و انزال کتب بی فایده است علاوه بر اینکه بر این قسم از سببیت دور و خلف لازم می آید.

قسم دوم از اقسام سببیت در طرق و امارات آن چیزی است که نسبت به معتزله داده اند و آن معنای سببیت آنست که در واقع حکمی از طرف شارع مقدس جعل

* شرح:

شده است برای عالم و جاهل و اگر نظر مجتهد مطابق واقع شد واقع در حق او منجز می شود و مصلحت واقعی را درک کرده است و اگر خلاف واقع رفت بواسطه طرق و امارات آن مورد خلاف مصلحتی در آن پیدا می شود که این مصلحت اقوای از مصلحت واقع اولی می شود و قهراً مصلحت دومی مصلحت واقع اولی را مضمحل می نماید.

حاصل آنکه معنای سببیت قسم دوم که نسبت به معتزله می دهند یا مصلحت واقعی را درک می کند اگر نظر مجتهد مطابق واقع شد و اگر مخالف واقع شد مصلحت دیگری اقوای از مصلحت اول به او خواهند داد بواسطه طرق و امارات در این دو قسم از سببیت مجزی است چونکه خلاف واقعی ندارد.

و این معنای سببیت که نسبت به معتزله داده اند اگرچه فی حد نفسه معقول است و در مقام ثبوت ممکن است در واقع ادله طرق و امارات احکام واقعی را مقید کنند به آنجائی که دلیل برخلاف آن ثابت نشده باشد.

نظیر تقييد احکام واقعی بغير موارد اضطرار و ضرر و حرج که این ها تقييد احکام واقعی می کند و حکومت واقعی دارند بر احکام اولیه الا آنکه این معنای سببیت در مقام اثبات صحیح نیست و خلاف اجماع و خلاف اطلاقات اولیه است که دال است بر اینکه احکام واقعی جعل شده است برای عالم و جاهل و به واسطه طرق و امارات تغییر نمی کند واقع و دلالت می کند بر اینکه احکام مشترک بین عالم و جاهل است اخبار احتیاط و اخبار براءت که بالالتزام می رسانند که حکم واقعی جعل شده است برای عالم و جاهل و تغییر نمی کند بواسطه طرق و امارات.

و اما در مقام اثبات که آیا حجیت طرق و امارات من باب سببیت است یا من باب طریقت مدرک بر حجیت این ها یا سیره و بناء عقلا است یا غیر سیره عقلاء و اگر سیره عقلائی است مدرک آن عقلاء باشد حجیت طرق و امارات را من باب طریقت می دانند نه سببیت چون شارع مقدس رئیس عقلا است از این جهت بناء عقلا را در طرق

* شرح:

و امارات امضاء نموده است بلکه عدم ردع شارع این طرق و امارات را موجب امضاء آن می شود.

و اما اگر حجیت این طرق و امارات از جهت آیات و روایات باشد آن آیات و روایاتی که دال است بر حجیت طرق و امارات عقلانی این ها من باب ارشادند برای حجیت آنها از اینکه تأسیس باشند و این آیات و روایات امضاء حجیت عقلانی را می نماید و از اینجا معلوم می شود که در شرع مقدس برای حجیت طرق و امارات هیچ حکم تأسیسی نداریم و آنچه حجیت دارد در بین عقلاء همان را شارع مقدس امضاء نموده است بواسطه این آیات و اخبار.

حجیت طرق و امارات من باب طریقت است نه سبیت

بله بعض موارد در بعض طرق و امارات قیدی را زیاد نموده است مثل یئنه یا شهادت چهار نفر در موارد خاصه پس ثابت شد که حجیت طرق و امارات تمام آنها من باب طریقت است در شریعت مقدسه چون که عقلاء حجیت طرق و امارات را من باب طریقت می دانند نه سبیت نظیر حجیت قطع و اصلا سبیت در طرق امارات شرعیه نداریم پس بنابراین اصل عدم اجزاء است در تمام طرق و امارات و اصول مگر دلیل خاص بر آن داشته باشیم.

قسم سوم از اقسام سبیت آن چیز است که علامه شیخ انصاری (قدس سره) قائل است و آن مصلحت سلوکیه است باین معنی که احکام شرعیه در واقع و در لوح محفوظ مشترک است بین عالم و جاهل ملتفت و غیره و نظر مجتهد اگر به سبب طرق و امارات به واقع رسید همان واقع منجز بر او می شود و مصلحت واقعیه را بآن خواهند داد و اگر خلاف واقع رفت مصلحتی بواسطه این و طریقی که رفته است به او خواهند داد بدون آنکه مصلحت واقع و احکام واقعیه تغییر و تبدیلی نماید چون شارع حکیم، فعل بی فائده از او صادر نمی شود و حجیت طرق امارات و اصول باید مصلحتی در آنها باشد و مصلحت آنها مصلحت سلوکی می باشد

* شرح:

که گفتیم.

و جواب از این قسم سببیت آنست که البته شارع مقدس اگر طرق و امارات را حجت نفرموده بود قهرا باید مکلفین تمام احکام شرعیه را و موضوعات آنها را تماما عمل بقطع خود و علم خود نماید و این معنی بلا اشکال برای مکلفین سخت و حرج لازم می آمد بلکه اکثر مردم ممکن نبود بآن عمل نمایند و عمل شارع مقدس بدون فایده و بدون حکمت نخواهد بود.

از این جهت برای تسهیل و سهل بودن احکام بر آنها و بمناسبت آنکه شرعیت اسلامیه از تمام شرایع سهل تر و آسان تر است شارع مقدس این طرق و امارات را حجت قرار داده بجای قطع و علم و قهرا مصلحتی که بر حجیت طرق و امارات می باشد همان مصلحت تسهیلیه است و بعد از آنکه این مصلحت در حجیت طرق و امارات می باشد محتاج به مصلحت سلوکی نمی باشیم علاوه بر اینکه این مصلحت تسهیلیه غیر مصلحت واقعیه است.

مثلا- اگر در واقع نماز ظهر برای مکلف واجب بود ولی به واسطه طرق امارات خلاف آن ثابت شد برای او، و نماز جمعه را خیال کرد واجب است و نماز جمعه را بجا آورد و بعد از کشف خلاف به واسطه طرق و اماره دیگر آن مصلحت نماز ظهر که واقعا واجب بوده بر او لازم است بیاورد چه اداء و چه قضاء اگرچه مصلحت نماز جمعه را درک کرده باشد و از اینجا معلوم می شود که این قسم از مصلحت چه مصلحت سلوک باشد و چه مصلحت تسهیلیه جای مصلحت واقع را نمی گیرد و هیچ کدام از این ها مجزی از واقع نمی باشد علاوه بر اینکه این مصلحت سلوکیه و تسهیلیه غیر مصلحت واقع است برفرض درک هم بکند این مصلحت جای مصلحت واقع را نمی گیرد.

نظیر آنکه شخص خیال کرد نافله صبح واجب است و آن نافله را بجا آورد

و اما اذا شك و لم يحرز انها على اى الوجهين فاصله عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقضيه للاعاده فى الوقت و استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا فى الوقت لا يجدى و لا يثبت كون ما اتى به مسقطا الاعلى القول بالاصل المثبت و قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى.

* شرح:

بجای نماز صبح بلا اشکال بعد از کشف خلاف نافله صبح جای نماز صبح را نمی گیرد و فرض آنست که دلیلی و حجتی نداریم که نافله صبح جای نماز صبح را بگیرد بعد از کشف خلاف و از اینجا معلوم شد که تمام طرق و امارات و اصول که شارع مقدس آنها را حجت قرار داده است هیچ کدام از آنها موضوعیت ندارد و مجزی از واقع نیستند و حجیت آنها من باب طریقت است نظیر حجیت قطع کما آنکه گذشت تا این جائی که ذکر شده در جائی است که طریقت امارات یا سببیت آنها معلوم شود.

و اما اگر شک در آنها نمودیم بلا- اشکال اول وقت مکلف به نماز ظهر واقعی بوده ایم و این عملی را که به واسطه اماره آورده ایم و کشف خلاف شده است شک داریم آیا مسقط تکلیف واقعی ما هست یا نه اصل عدم اسقاط آنست چون اشتغال یقینی برائت یقینی احتیاج دارد.

شک در طریقت و سببیت امارات سقوط تکلیف نمی کند

قوله: و اما اذا شك الخ:

گفتیم که عمل نمودن برطبق اماره یا به نحو سببیت و موضوعیت است که مجزی از واقع بودن و یا بنحو طریقت و کشفیت می بود که گفتیم مجزی از واقع نیست حال اگر شک نمودیم که اماره بر نحو سببیت است یا طریقت در اینجا ممکن است اشکال کنید که قبل از عمل به اماره واقع در حق ما فعلی نبود و لازمه فعلی نبودن واقع در حق ما آنست که عمل برطبق اماره نمائیم و الآن هم استصحاب عدم فعلی بودن واقع را می نماییم که لازمه آن عمل نمودن به اماره می باشد و لازمه عمل نمودن

ص: ۹۷

* شرح:

به اماره آنست که تکلیف واقعی ساقط بشود این استصحاب صحیح نیست و ثابت نمی کند که عملی را که ما بجا آورده ایم مسقط واقع باشد الا بنا بر قول به اصل مثبت که گفتیم یعنی لوازمات عقلیه و عادیه اصول حجیت ندارد چون در اینجا فعلی نشدن تکلیف واقعی لازمه عقلی آن آنست که تکلیف ظاهری فعلی بشود و لازمه فعلی بودن تکلیف ظاهری اسقاط تکلیف واقعی است و این معنای مثبت است که بدو ملازمه به واقع می رسیم و بتحقیق گفتیم که ذمه ما مشغول است یقینا بتکلیف واقعی و الآن شک داریم در فراغ همان ذمه به این عملی که آوردیم که آیا ساقط است تکلیف یا نه اشتغال یقینی برائت یقینی احتیاج دارد و اصل عدم مسقط است.

مخفی نماند موضوع شک سببیت یا طریقت در امارات حق آنست که در این مسئله برائت جاری کنیم چونکه اگر واقعا اماره سبب باشد بنا بر آن دو قسم سببیت که ما بیان نمودیم در مقام اثبات یا اقسام چهارگانه سببیت که مصنف بیان نمود در مقام ثبوت تمام حالات این سببیت موجب سقوط واقع است و مجزی از واقع است و اگر طریقت باشد البته واقع را لازم است بیاوریم و فعلا شک در اصل تکلیف داریم که آیا اصل واقع برای ما واجب است یا نه نظیر سایر شکهای در اصل تکلیف که برائت جاری می کنیم و ممکن است کسی اشکال کند در این حال که مکلف علم اجمالی دارد قبل از عمل به اماره که یا واقع را باید بیاورد و یا آنچه که به واسطه اماره ثابت می شود این علم اجمالی موجب می شود که بعد از کشف خلاف مأمور به به اماره ما واقع را بیاوریم و بعد از آوردن واقع علم اجمالی ساقط می شود.

جواب از این علم اجمالی آنست که اگر قبل از عمل به اماره این علم حاصل بشود همین طور است که گفتید و البته باید قاعده اشتغال را جاری کنیم و اما بعد از عمل به اماره و کشف خلاف آن این علم اجمالی اگر پیدا شد کما آنکه ما نحن فیه ما همین قسم است البته این موارد علم اجمالی اثر ندارد چون یک طرفش بی اثر است مثلا

و هذا بخلاف ما اذا علم انه مأمور به واقعا و شك في انه يجزى عما هو المأمور به الواقعي الاولى كما في الاوامر الاضطرارية او الظاهرية بناء على ان يكون الحجية على نحو السببية فقضية الاصل فيها كما اشرنا اليه عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمه يقينا و اصاله عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف.

* شرح:

اگر نذر کرده بود در روز پنجشنبه را روزه بگیرد و روز پنج شنبه را روزه گرفت و روز جمعه شك می کند که آیا نذر او در جمعه بوده است یا پنجشنبه بلا اشکال در این مورد برائت جاری می کنیم از روز جمعه چون یک طرف علم اجمالی که روز پنجشنبه بوده باشد گذشته و اثری ندارد و ما نحن فیه هم از همین قسم است.

قوله: و هذا بخلاف ما اذا علم الخ مخفی نماند بر اینکه مطالب قبل که گفتیم باید بعد از كشف خلاف اعاده نماید مأمور به واقعی را این مطلب بخلاف زمان است که بدانیم مأمور به ثانوی واقعا از طرف شارع بوده و بعد از كشف خلاف در اینجا شك می کنیم که آیا این مأمور به واقعی ثانوی مجزی از مأمور به واقعی اولی هست یا نه کما اینکه در اوامر اضطراریه مثل امر شارع به نماز با تیمم در حال نبودن آب یا اوامر ظاهریه مثل اعتبار سوق و ید و غیره هست بنا بر اینکه اوامر ظاهریه حجیت آنها بنا بر نحو سببیت باشد نه طریقت پس قضیه اصل که ما اشاره بآن نمودیم و چهار قسم نمود مصنف آن را و دو قسم سببی که ما ذکر کردیم غیر مصلحت سلوکی می رساند که در اینجا واجب نیست اعاده به واسطه آنکه بعد از مأمور به واقعی اولی که ما دست بآن پیدا نمودیم مشغول شد ذمه ما به مأمور به واقعی ثانوی و بعد از رفع اضطرار و بعد از كشف خلاف شك داریم آیا تکلیف بواقع اولی داریم یا نه اصل عدم وجوب آن است چونکه در اینجا ما دو مأمور به واقعی داریم البته بترتیب اولی و ثانوی بخلاف مطلب قبلی که در آنجا یک مأمور به داشتیم و آن مأمور به واقعی بود فقط.

ص: ۹۹

و اما القضاء به فلا- يجب بناء على انه فرض جديد و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت باصالة عدم الاتيان الاعلى القول بالاصل المثبت.

و الا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيدا.

شك در طريقت و سبب امارات موجب قضاء نمی شود

* شرح:

قوله: و اما القضاء الخ يعنى قضاء در آنجائی که شك داریم در حجيت آنکه آیا من باب طريقت است يا من باب سببیت و موضوعیت در این حال قضاء واجب نیست بنا بر اینکه قضاء بامر جدید است و ما بعد از وقت شك داریم که آیا امر بقضاء جدیداً داریم یا نه این شك شك در اصل تکلیف است و البته براءت است و استصحاب عدم اتيان بواقع که در خارج وقت ما شك می کنیم که بواسطه آن عملی که در وقت آورده ایم آیا آن عمل مسقط امر واقعی هست یا نه استصحاب عدم اتيان بواقع اثبات نمی کند شرعاً که قضاء واجب باشد الانباء به حجيت اصل مثبت و آنهم ان شاء الله تعالى می آید که حجيت ندارد.

و اما وجه مثبتیت آن آنست که استصحاب عدم اتيان بواقع مستلزم است عقلاً که مصلحت واقع فوت شده باشد از شما و این فوت مصلحت لازمه عقلی است که باستصحاب ثابت نمی شود و بتعبیر دیگر استصحاب عدم اتيان امر عدمی است و استصحاب امر عدمی اثبات امر وجودی را نمی کند كما لا يخفى.

قوله: و الا- فهو واجب الخ يعنى اگر امر قضاء بامر اولی باشد بلا- اشکال باید قضاء را بیاورد مثل آنکه در وقت گفتیم باید احتیاط کند و مخفی نماند این وجوب قضاء بنا بر قول مصنف است و اما بنا بر قول ما که بیان نمودیم که در وقت اعاده لازم نیست چون شك در اصل تکلیف است نه شك در مکلف به در اینجا قضاء هم واجب نیست چون شك در تکلیف است كما لا يخفى.

ص: ۱۰۰

ثم ان هذا كله فيما يجرى في متعلق التكليف من الامارات الشرعيه و الاصول العمليه و اما ما يجرى في اثبات اصل التكليف كما اذا قام الطريق او الاصل على وجوب صلاه الجمعه يومها في زمان الغيبه فانكشف بعد ادائها وجوب صلاه الظهر في زمانها.

فلا وجه لا جزائها مطلقا غايه الامر ان تصير صلاه الجمعه فيها ايضا ذات مصلحه لذلك و لا ينافي هذا بقاء صلاه الظهر على ما هي عليه من المصلحه كما لا يخفى الا ان يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد.

* شرح:

قوله: ثم ان هذا كله الخ:

يعني آنچه را که تا حال بیان نمودیم که اصول و طرق و امارات آیا حجت آنها من باب سببیت است یا طریقت و آیا مجزی از واقع هست در کشف خلاف یا نه تمام آنها در اثبات موضوعات و متعلقات احکام و اجزاء آن نظیر وجوب سوره و عدم آن و غیره بود و نظر بینه و خبر واحد و ید و سوق مسلمین و غیر این ها از مواردی که موضوع شرعی ثابت می شد و بعد از آن کشف خلاف می شد به اماره دیگر و اما اگر کشف خلاف در حکمی از احکام شرعی باشد بدون موضوع و ادله و امارات حکم را برای ما اثبات نکنند و بعد از عمل کشف خلاف آن حکم بشود بلا اشکال در کشف خلاف در احکام مجزی نیست و اختلافی هم نیست.

کشف خلاف در احکام شرعی بدون موضوعات مجزی نیست مطلقا

قوله: فلا وجه لا جزائها مطلقا الخ:

يعني چه سببیت قائل شویم در امارت و چه طریقت نظیر آنکه در زمان غیبت طریق و یا اصل اثبات کنند برای ما که نماز جمعه واجب است و بعد از عمل کشف خلاف شود بطریق و اماره دیگر که نماز ظهر واجب بوده است در اینجا بلا اشکال نماز جمعه جای نماز ظهر را نمی گیرد حتی بنا بر قول سببیت در اصول و امارت و باید حتما نماز ظهر را یا اداء یا قضاء بجا بیاوریم چون مصلحت نماز ظهر بجای خود است

ص: ۱۰۱

تذنیان:الاول لا ینبغی توهم الاجزاء فی القطع بالامر فی صورہ الخطأ فانه لا یکون موافقه للامر فیها و بقی الامر بلا موافقه اصلا و هو اوضح من ان یخفی.

* شرح:

و لو نماز جمعه هم مصلحت داشته باشد ولی مصلحت نماز جمعه جای نماز ظهر را نمی گیرد و مصلحت ظهر بحال خود باقی است الا آنکه دلیل بالخصوص داشته باشیم مثلا اجماعی که نقل شده است که دو صلاه ظهر و جمعه واجب نیست در یک روز کما لا یخفی.

قطع بحکمی یا به موضوعی با کشف خلاف آن مجزی نیست مطلقا

از کلام مصنف استفاده شد که کشف خلاف در احکام مطلقا مجزی نیست چه قائل به سببیت طرق و امارات بشویم و چه قائل به طریقت ولی بنا بر سببیت باید ما قائل باجراء بشویم نظیر در موضوعات بنا بر سببیت و همان جهتی که برای مصلحت در موضوعات گفته شد در کشف خلاف همان جهت در کشف خلاف احکام هم می آید و فرق بین کشف خلاف در موضوعات و در نفس احکام بنا بر سببیت فرقی نیست.

و اگر کسی اشکال کند که بنا بر سببیت مصلحت امر ظاهری غیر مصلحت واقع است کما آنکه مصنف بیان نمود مثلا مصلحت نماز جمعه که غیر مصلحت نماز ظهر است و از این جهت می فرمود که کشف خلاف در احکام ایضا بنا بر سببیت مجزی نیست این اشکال در موضوعات هم می آید که آن مصلحت امر ظاهری یا امر اضطراری در موضوعات در کشف خلاف غیر مصلحت واقع است و این مصلحت امر ظاهری جای مصلحت واقعی را نمی گیرد و هر جوابی که در آنجا دادیم در اینجا هم باید داده شود کما لا یخفی.

قوله:تذنیان الاول الخ مخفی نماند مواردی که اختلاف بود در بین علماء که آیا امر ظاهری یا امر اضطراری یا اصول مجزی از امر واقعی هست یا نه در جائی بود که سبب طرق یا اماره

ص: ۱۰۲

* شرح:

یا اصل حکمی یا موضوعی یا متعلق موضوعی ثابت بشود نظیر جزئیت سوره در نماز یا عدم مانع بودن اجزاء حیوان ما ماکول اللحم و امثال آن و بعدا کشف خلاف بشود به یکی از این طرق یا امارات یا اصل در این موارد اختلاف بود که آیا مجزی هست یا نه که گذشت.

تبدل رأی مجتهد بقطعی در حکم یا موضوع مجزی نیست

و اما اگر حکمی یا موضوعی بقطع ثابت بشود و مکلف علم پیدا بکنند بآن حکم یا موضوع مثل آنکه در سفر یقین پیدا کرد که باید در مسافرت نماز را تمام بخواند یا یقین پیدا کرد که در صلوات جهریه واجب است اخفات بخواند و بعد از آن کشف خلاف شد بعلم وجدان و نظیر آنکه یقین کند مایع مخصوص آب است و وضوء بگیرد و بعد از نماز کشف خلاف ظاهر بشود و یا یقین پیدا بکند که وضوء دارد و بعدا کشف خلاف بشود یقینا که وضوء نداشته و از همین قبیل است روایتی را یقین پیدا کرد به صحت سند آن و بعد از آن کشف خلاف شد یقینا بضعف سند آن و همچنین در تمام موارد تبدیل رأی مجتهد غالبا به رأی دیگری یقینا در این موارد بلا اشکال مجزی نیست چون علم بشیء معلوم خودش را تغییر نمی دهد و واقع بحال خودش مانده است و البته باید بعد از کشف خلاف یقینی آن عملی را که امر واقعی باشد و واقعا بجا نیآورده شده ادانا یا قضاء بجا بیاوریم.

و از مواردی که مجزی نیست در کشف خلاف موضوعات خارجی است نظیر آنکه یقین پیدا کرد فلان مایع پاک است و بعدا کشف خلاف شد که نجس است و لباس را با آن شسته بود و همچنین ید دال بر ملکیت بود و بعدا کشف خلاف شد که ید نداشته است و غیر ذلک از موضوعات خارجی که بلا اشکال در این موارد هم بعد از کشف خلاف مجزی از واقع نیست و در این مواردی که ذکر شد لباس را که شسته بود قهرا باید دو مرتبه با آب طاهر بشوید بعد از کشف خلاف و غیر از این موارد

و از اینجا معلوم می شود حجیت طرق و امارات در شرعیت مقدسه تأسیس

* شرح:

نیست بلکه همان بناء عقلاء را شارع مقدس امضاء نموده است بلکه عدم ردع کافی است برای امضاء و طرق و اماراتی که در بین عقلاء حجیت دارد نظیر حجیت قطع می باشد هیچ موضوعیتی در آن معتبر نشده است و اگر بواقع رسید واقع منجز می شود در حق مکلف و اگر نرسید فقط عذر است برای او کما اینکه این مطلب گذشت قبلا و چون اجماع و ضروره داریم که تصویب در طرق و امارات باطل است سواء آنکه در احکام باشد یا در موضوعات و موضوعات هم چه خارجیه باشد و چه غیر آن پس بنا بر این اصل عدم اجزاء می باشد و هر کجا حکم باجاء شد چه در اصول و چه در طرق و یا امارات باید بدلیل خاصی باشد کما لا یخفی.

فرق بین عمل مجتهد و مقلد در کشف قطعی خطاء نیست

و از مطالبی که ذکر نمودیم که در تمام احکام و موضوعات اصل عدم اجزاء است فرق بین مجتهد و مقلد نمی باشد همچنان که مجتهد کشف خلاف شد برای او لازم است اعاده در وقت یا قضاء در خارج وقت همچنین برای مقلد آنهم باید قضاء و اعاده کند اعمالش را در وقت یا در خارج وقت در کشف خلاف بلکه اگر مقلد رجوع بمجتهد دیگری نمود در مواردی که لازم بود عدول کند و شرطی از شرائط مجتهد خود را در مجتهد اول نمی دید در این مواردی که رجوع کرده بمجتهد دیگر و فتوای مجتهد دومی مخالف مجتهد اول بود لازم است برای مقلد اعمال سابقه را قضاء و اعاده نماید بعد از کشف خلاف مگر دلیل خاصی داشته باشیم.

و اگر کسی بگوید قول مجتهد برای مقلد موضوعیت و سببیت دارد و از این جهت لازم نیست اعاده کند اعمال سابقه را.

جواب آنکه عمده مدرک مقلد در رجوع بمجتهد قانون عقلائیه رجوع جاهل بعالم است در تمام موارد حرفها و صنایع و لذا اخبار و آیات هم حمل بر ارشاد می شود در باب وجوب تقلید چون حکم عقل در این موارد داریم و بناء عقلاء در اینجا هست و لذا آیات و روایات وارده در باب وجوب تقلید حمل بر ارشاد

* شرح:

می شود و قبلا گذشت که طرق عقلائی که در بین آنها عمل می شود موضوعیت و سببیت ندارد بلکه من باب طریقت و کاشفیت است کما لا یخفی.

و از مطالب قبلی ظاهر شد که اگر حکم ظاهری بواسطه اماره یا اصول نزد کسی ثابت شد و عمل به او نمود ولی غیر آن و خلاف آن حکم برای شخص دیگری ثابت است البته لازم است ترتیب اثر آنچه که نزد خود او ثابت است بدهد و عمل نماید مثلا اگر آبی باستصحاب یا به اماره ثابت شد نزد شخصی که این آب پاک است و وضوء گرفت یا غسل کرد و همچنین اشیاء دیگری را با آن طاهر نمود اگر نزد شما ثابت است که این آب نجس است البته آثار نجاست را باید عمل کنید پس اقتداء به او جایز نیست و خوردن آن و نظیر همین است اگر کسی شستن متنجس ببول را یک مرتبه کافی می داند ولی نزد شما تعدد ثابت است و باید دو مرتبه شسته شود و امثال این موارد و همچنین اگر شخصی نماز می خواند از جهتی اجتهادا یا تقلیدا این نماز نزد شما باطل است البته باید آثار باطل بودن را بر او بدهیم مگر آنکه واقعا خبر لا تعاد آن را بگیرد که بعدا ذکر خواهیم نمود و یا دلیل خاصی بر اجزاء داشته باشیم.

و اما آنچه که برای اجزاء در باب صلاه بعض اعلام قدس سره ادعا نموده اند و اینکه اجماع داریم در عبادات که بعد از عمل و کشف خلاف آن قضاء و اعاده لازم نیست.

اولا این مسئله اجماعی نیست چونکه در کتب قدمات مسئله اجزاء عنوان نشده و بیان نفرموده اند و مسئله اجزاء حادث است و بعدا پیدا شده نزد متأخرین علاوه بر این ها کثیری از اصولیین قائل بعدم اجزاء می باشد پس بنابراین اولاً مسئله اجماعی نیست و بر فرض اجماعی هم باشد یک اجماع منقولی است ذکر شده است و ما در محل خودش ثابت نمودیم که اجماع منقول حجیت ندارد.

نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتملا على المصلحة في هذا الحال او على مقدار منها و لو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه و معه لا يبقى مجال لامثال الامر الواقعي.

* شرح:

دلیل دوم بر اجزاء گذشت که کشف خلاف ظنی اثبات نمی کند که عمل قبلی باطل است بلکه تبدل ظنی بظن دیگری شد و تبدل موضوع است به موضوع دیگر و جواب آن قبلا داده شد.

دلیل سوم بر اجزاء که ذکر شده لزوم عسر و حرج لازم می آید در عدم اجزاء چونکه ممکن است پنجاه سال اعمال سابقه که کشف خلاف شده اجتهدا یا تقلیدا باید قضاء کند و عسر و حرج منفی است در شریعت.

جواب آنکه ادله نفی عسر و حرج نفی حکم می کنند نه اثبات حکم علاوه بر آنکه عسر و حرج بودن موارد نفی مطلق نمی کند بلکه بقدر آن.

دلیل چهارم بر اجزاء خبر لا تعاد الصلاه است و بیان اجزاء آن حتی در جاهل قاصر بلکه مقصر در فقه است کما لا يخفى.

قوله: نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأمورا به الخ:

گفتیم که اگر کشف خلاف شد در مأمور به قطعی مجزی نیست چه حکما باشد و چه موضوعا و چه متعلق موضوع و در اینجا می فرماید بله بعضی موارد مأمور به ای که ما قطع به او داریم ممکن است در مقام ثبوت مشتمل بر تمام مصلحت امر واقعی باشد در حال قطع به مأمور به یا مشتمل بر مقداری از مصلحت واقعی باشد و لو در غیر حال قطع باشد یعنی در حال اضطرار باشد ولی در موقعی که مشتمل بر مقداری از مصلحت امر واقعی باشد و ممکن نباشد با استيفاء آن استيفاء ما بقى مصلحت امر واقعی و نتوانیم ما بقى مصلحت امر واقعی را درک کنیم نظیر آن چهار قسمی که در مقام امر اضطراری در مقام ثبوت بیان کردیم در این حال که نمی توانیم ما بقى مصلحت را درک کنیم مجالى باقى نمى ماند بر اینکه امر واقعی را ما

و هكذا الحال في الطرق فالأجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الأمر القطعي أو الطريقي للأجزاء بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما كما في الإتمام و القصر و الاخفات و الجهر.

* شرح:

امثال كنيم چون ممكن نیست درك ما بقى مصلحت واقعی را.

اجزاء در جهر و اخفات و قصر و اتمام و مدرکشان

قوله: و هكذا الحال في الطرق الخ.

یعنی و همچنین است حال در طرق چون متعلق قطع حکما ممکن است طرق باشد که در طرق هم نمی توانیم استیفاء کنیم باقی مصلحت امر واقعی را پس اجزاء در این موارد نیست بجهت اینکه ما امر قطعی را یا طریقی را مجزی بدانیم بلکه در اینجا یکی از موارد استثنائیه است و بجهت خصوصیتی است که در متعلق قطع واقع شده است از این جهت مجزی است کما اینکه در کشف خلاف در اتمام خواندن نماز در حال سفر و یا به اخفاء خواندن نمازهای جهریه یا بجهر خواندن نمازهای اخفاتیه هست که مجزی است از امر واقعی بعد از کشف خلاف به واسطه روایاتی که در دو طرف واقع شده است بعد از اجماع در آن و مخفی نماند که البته اتمام در حال قصر است یعنی فقط اگر مسافر نماز را تمام بخواند اینجا مورد بحث ما است و نه عکس آنکه حاضر نمازش را قصر بخواند ولی اخفات و جهر طرفینی است.

اشکال شده است بر اینکه در این حال جاهل مقصر این نمازی را که بجا آورده است یا صحیح است یا باطل اگر صحیح است پس عقاب ندارد و حال آنکه در این مورد علماء می گویند جاهل مقصر عقاب دارد و اگر صحیح نیست باید نماز را بیاورد چه اداء و چه قضاء.

جواب آنکه در این مورد جاهل مقصر که عقاب دارد ممکن است در مقام ثبوت عقاب آن برای این باشد که باقی مانده مصلحت واقعی را نرفت به اختیار خود درك کند که اگر رفته بود و علم پیدا می کرد یقیناً تمام مصلحت واقعی را درك می کرد ولی بعد از عمل چون باقی مانده مصلحت ممکن نیست درك بکند

ص: ۱۰۷

الثانی لا- یذهب علیک ان الا-جزاء فی بعض موارد الاصول و الطرق و الامارات علی ما عرفت تفصیله لا- یوجب التصویب المجمع علی بطلانه فی تلك الموارد فان الحكم الواقعی بمرتبته محفوظ فیها فان الحكم المشترك بین العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل لیس الا- الحكم الانشائی المدلول علیه بالخطابات المشتمله علی بیان الاحکام للموضوعات بعناوینها الاولیه بحسب ما یکون فیها من المقتضیات و هو ثابت فی تلك الموارد کسائر موارد الامارات و انما المنفی فیها لیس الا الحكم الفعلی البعثی.

* شرح:

از این جهت عقاب دارد چون تفویت مصلحت واقع را نموده است اختیاراً از این جهت عقاب دارد.

قول باجزاء در بعضی موارد اصول و امارات موجب تصویب نمی شود

قوله:الثانی لا یذهب علیک الخ گمان نکنی اینکه اجزاء در بعض موارد اصول که گفتیم مثل استصحاب و قاعده طهارت که مصنف قائل باجزاء بودن و طرق نظیر آنکه چند مدت نماز جمعه خواند و بعد کشف خلاف شد که نماز ظهر واجب بوده و امارات نظیر اوامر اضطراریه مثل نماز با تیمم یا بعض اقسام سببیت بنا بر آنچه که شناختی تفصیل آنها را اجزاء در این موارد موجب تصویب می شود آن تصویبی که اجماع داریم بر بطلان آن.

در این موارد اصول و طرق و امارات باین معنی که حکم واقعی را عوض کنند و حکمی که به واسطه اصول یا طرق یا امارات ما فهمیده ایم جای حکم واقعی اولی را بگیرد بلکه حکم واقعی انشائی به مرتبه خودش محفوظ است در تمام موارد مذکوره چونکه حکمی که مشترک است بین عالم و جاهل و ملتفت و غافل نیست الا حکم انشائی که دلالت می کند بر او خطاباتیه که مشتمل است بر بیان احکام برای موضوعات بعناوین اولیه بحسب آنچه که می باشد در آن احکام واقعی از مقتضیات یعنی به واسطه طرق و امارات احکام اولیه بعناوین اولیه بر ما ثابت شده است و این

ص: ۱۰۸

و هو منفي في غير موارد الاصابه و ان لم نقل بالاجزاء فلا فرق بين الاجزاء و عدمه الا في سقوط التكليف بالواقع بموافقه الامر الظاهري و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابه و سقوط التكليف بحصول غرضه او لعدم امكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه و هو خلو الواقعه عن الحكم غير ما ادت اليه الاماره.

* شرح:

حكم واقعي ثابت است در اين موارد اصول و طرق و امارات و همانا آنچه كه منفي است در اينجا نيست الا حكم فعلي بعثي.

تقسيم احكام به چهار مرتبه اقتضائي انشائي فعلي تنجيزي

و مخفي نماند كه احكام شرعيه بلكه قوانين عقلايه در بين عقلا كه مسلم است چهار مرتبه دارد بنا بر قول مصنف.

اول: حكم اقتضائي يعني مصلحت دارد اين كار انجام داده شود.

دوم: انشاء يعني ايجاد شود و جعل بشود حكم كه مردم اين عمل را بجا بياورند نظير احكام انشائيه اي كه در صدر اسلام جعل شده بود ولي فعلي و منجز نبود براي اينكه مقترن بمانع بود يا شرطي از شرائطش موجود نبود نظير آنكه مردم صدر اسلام استعداد عمل كردن باحكام شرعيه را نداشتند.

سوم: حكم فعلي نظير آنكه مردم عالم بشوند باین احكام ولي باز مانع موجود باشد يا شرطي از آن مفقود باشد كه تفصيل آن خواهد آمد.

چهارم: احكام تنجيزيه كه تمام شرائط موجود است و موانع مفقود كه در اين مورد ترك حكم منجز موجب عقاب است اين بيان مختصري از بيان احكام اربعه است و تفصيل آن خواهد آمد ان شاء الله تعالى و در مواردی كه قائل باجزاء شدیم ما حكم انشائي در تمام موارد محفوظ است و ثابت است و آن حكمي كه منفي است حكم فعلي است.

قوله: و هو منفي في غير موارد الاصابه الخ يعني احكام فعلييه كه منفي است در مواردی است كه اصول و امارات بواقع

کیف و کان الجهل بها بخصوصيتها او بحكمها مأخوذا في موضوعها فلا بد من ان يكون الحكم الواقعي بمرتبه محفوظا فيها كما لا يخفى.

فصل في مقدمه الواجب

و قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور.

* شرح:

نرسند و اگر بواقع رسیدند همان واقع برای ما منجز است و اگر بواقع نرسیدند آن حکمی که منفی می باشد حکم فعلی است و حکم انشائی در جای خودش مسلم است و لو در این موارد ما قائل باجزاء هم نشویم پس فرق بین اجزاء و عدم اجزاء نیست الا در سقوط تکلیف بواقع به واسطه موافقت امر ظاهری در موارد اجزاء و عدم سقوط حکم واقعی و سقوط تکلیف بحاصل شدن آن غرض حکم واقعی به واسطه امر اضطراری مثلا یا عدم امکان تحصیل غرض بتمامه کما آنکه قبلا ذکر شد در اقسام مأمور به اضطراری در تمام این موارد مذکوره تصویب نمی باشد آن تصویبی که اجماع داریم بر باطل بودن آن و آن تصویب معنای آن خالی بودن واقع از حکم واقعی انشائی است غیر از آن حکمی که بما رسانده است به واسطه اماره.

قوله: کیف و کان الجهل بها الخ چگونه ممکن است حکم واقعی نباشد و حال آنکه جهل بموضوع واقعی یا بحکم واقعی این جهل جزء موضوع اصول می باشد یا مورد اماره یعنی در موارد اصول شک در حکم واقعی جزء موضوع آنها می باشد و اگر حکم واقع را ما شک نداشته باشیم چگونه موضوع اصول محقق می شود پس لابد حکم واقعی انشائی در تمام موارد اصول و امارات و طرق محفوظ است کما لا يخفى.

فصل مقدمه واجب

اشاره

قوله: فصل في مقدمه الواجب الخ

بحث وجوب مقدمه واجب بحث اصولی است لا غیر

فصل در مقدمه واجب است و قبل از آنکه وارد بحث شویم سزاوار است که اموری را بیان کنیم.

الاول: ظاهر آنست که آن مهمی که بحث شده است در او در این مسئله مقدمه

* شرح:

واجب بحث از ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اوست یعنی در اینجا ما بحث در مقدمه واجب را بحث فقهی او را نمی‌نمائیم بلکه بحث اصولی او را می‌نماییم و فرق بین مسئله فقهی و اصولی آنست که در بحث مسئله فقهی ما بحث می‌کنیم از محمول که آن وجوب یا مستحب یا دیگر از احکام خمس می‌باشد که موضوع آن فعل مکلف می‌باشد ولی در بحث اصولی بحث از ملازمه و نسبت بین مقدمه واجب و ذی المقدمه است مثل زید قائم که در این جمله موضوع و محمول و نسبت بین موضوع و محمول موجود است اگر ما بحث از محمول بنمائیم بحث فقهی است که قائم باشد ولی اگر بحث از نسبت بین موضوع و محمول بنمائیم بحث اصولی می‌باشد.

پس در اینجا که بحث از ملازمه و نسبت بین مقدمه واجب و ذی المقدمه می‌نماییم بحث ما بنابراین بحث اصولی می‌باشد نه بحث از نفس وجوب مقدمه چونکه بحث از نفس وجوب مقدمه بحث فقهی است کما اینکه این توهم پیدا شده است از بعضی عناوین علماء مثل اینکه بحث را فقهی قرار داده اند کما اینکه از صاحب معالم ره ظاهر می‌شود و این واضح است که بحث از فقهی مناسبت ندارد با مسئله اصولی و استطراد یعنی اینکه بگوئیم بمناسبت کلام ما بحث را اصولی بنمائیم این استطراد هم وجهی برای آن نیست بعد از آنکه ما می‌توانیم بحث را بحث اصولی بنمائیم بعضی قائلند به اینکه فرق بین بحث مسئله فقهی و اصولی آنست که مسئله فقهی بحث از احوالات موضوعات خاصه است مثل صلاه و زکات و خمس و حج که این‌ها هر کدام موضوعات خاصه ای و حقایق مختلفه ای هستند بخلاف بحث اصولی که آن موضوعی است برای مفاهیم مختلفه و منحصر بموضوع خاص نیست مثل همین وجوب مقدمه که منحصر به این مواردی که ذکر کردیم مثل زکاه و صلاه و غیره نیست.

بلکه تمام مواردی که واجب باشد شامل می‌شود ولی این مطلب صحیح نیست

* شرح:

چونکه موارد زیادی موضوعات فقهی هم ایضا بر موارد مختلفه صدق می کند مثلا وفاء بنذر منطبق بصوم می شود و زیارت ابا عبد الله علیه السلام می شود و دو رکعت نماز مستحب می شود و غیر این ها و حال آنکه این ها موضوعات مختلفه ای می باشند و حقائق خاصه ای می باشند و ایضا فرق گذارده اند بین مسئله فقهیه و مسئله اصولیه به اینکه مسئله اصولیه آن کبرائی است که استنباط می شود از او با صغرای آن نتیجه فقهیه نظیر آنکه مثلا ما ثابت کردیم مقدمه واجب واجب است شرعا و این کبری می شود و صغرای آن مثلا سیر در حج را می گوئیم مقدمه واجب است و هر مقدمه واجب واجب است پس سیر در حج واجب است.

البته این مسئله اصولیه است کما آنکه گذشت و مسئله فقهیه استنباط از او نمی شود بلکه نتیجه بدست مقلد داده می شود مثلا مجتهد بیان می کند که کسی که شک در طهارت ثوب و نجاست آن نمود و حالت سابقه ندارد استصحاب در او نیست و از این جهت هر مسئله ای که استنباط در او نباشد مسئله فقهیه می باشد جواب از این فارق آنست که اگرچه اکثر مسائل فقهیه و اصولیه همان طور است که بیان نمودیم ولی زیادی از موارد دیگر باز مسائل فقهیه محتاج به استنباط و بیان مجتهد است مثلا مسئله تسامح در ادله سنن یا قاعده لا ضرر و قاعده لا حرج و همچنین اکثر فروع علم اجمالی تطبیق آنها بدست مجتهد است و برای مقلد ممکن نیست تطبیق کند و حال آنکه این مسائل مسائل فقهیه می باشد و از بیانات سابق معلوم شد که مسئله وجوب مقدمه از مبادی احکامیه نیست.

ایضا چون مبادیه احکامیه یا مبادیه تصویری است که تعریف و حد موضوع و محمول موضوع می باشد کما آنکه در اول بحث جلد اول بیان نمودیم و بحث مقدمه واجب از این قسم از مبادی نیست و یا مبادی تصدیقیه است که آن کبرائی است که بالنسبه بمسائل فقهیه که نتیجه فقهیه از او گرفته می شود و اگر مبادی تصدیقیه باشد تمام

الاول الظاهر ان المهم المبحوث عنه في هذه المسأله البحث عن الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته فتكون مسئله اصوليه لا- عن نفس وجوبها كما هو المتوهم من بعض العناوين كي تكون فرعيه و ذلك لوضوح ان البحث كذلك لا يناسب الا-صولي و الاستطراد لا- وجه له بعد امكان ان يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصوليه ثم الظاهر ايضا ان المسأله عقليه و الكلام في استقلال العقل بالملازمه و عدمه لا لفظيه كما ربما يظهر من صاحب المعالم حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث مضافا الا انه ذكرها في مباحث الالفاظ

* شرح:

مسائل اصوليه همين قسم است خصوصيت ندارد كه مسئله وجوب مقدمه از مبادئ تصديقيه احكاميه باشد.

و ايضا از مسائل كلاميه هم نيست چونكه بحث از مسائل كلاميه بحث عقلي از احوالات مبدأ و معاد است و البته بحث مقدمه واجب از اين ها نيست و هر بحث عقلي بحث مسائل كلاميه نيست.

بحث مقدمه واجب بحث عقلي است نه لفظي خلافا لصاحب المعالم

كما لا يخفى قوله: ثم الظاهر ايضا ان المسأله عقليه الخ گفتيم كه بحث ما در اين بود كه بين مقدمه و ذي المقدمه آيا ملازمه و نسبت بين وجوب آنها هست يا نه در اينجا مي گوئيم اين ملازمه و نسبت عقلا ثابت شده است يا لفظا مي فرمايد مصنف ظاهر اينست كه مسئله ملازمه بين مقدمه و ذي المقدمه عقلي مي باشد و كلام در استقلال عقل مي باشد كه عقل حكم به ملازمه مي كند يا نه نه لفظا كما اينكه ظاهر مي شود از حرفهاي صاحب معالم كه ايشان قائل باین هستند كه بحث ملازمه لفظي مي باشد نه عقلي.

چونكه ايشان دليل آورده اند بر نفي وجوب مقدمه واجب به اينكه گفته است وجوب مقدمه بايد به يكي از دلالات ثلاث تضمن يا التزام ثابت شود و اين وجوب مقدمه به هيچ کدام از اين دلالات ثلاث ثابت نمي شود پس معلوم مي شود كه از

ص: ۱۱۳

ضروره انه اذا كان نفس الملازمه بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته ثبوتا محل الاشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات و الدلاله عليها باحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى

* شرح:

طرف ایشان بحث ملازمه لفظی می باشد نه عقلی مضافا به اینکه صاحب معالم بحث ملازمه را در مباحث الفاظ ذکر نموده است و در مباحث الفاظ عقلیات نمی آورند پس معلوم می شود که ایشان قائل به بحث لفظی می باشند نه بحث عقلی مخفی نماند بر آنکه فرق بین وجوب مقدمه که بحث عقلی است و دلالت التزامی که آنهم عقلی می باشد آنست که دلالت التزامی عقلی لفظی که در منطق بیان نموده اند آنست که آن دلالت عقلا مثل اعمی که بصر از آن فهمیده می شود یا عرفا مثل حاتم که جود و سخاوت از آن فهمیده می شود معتبر است و اما بحث وجوب مقدمه واجب اعم آنها است كما لا يخفى.

مراد از وجوب عقلی آنست که آیا عقل درک می کند وجوب شرعی را یا نه

قوله: ضروره انه الخ جواب صاحب معالم آنست که ضروری است زمانی که نفس ملازمه بین وجوب شئ و وجوب مقدمه آن در مقام امکان محل اشکال می باشد و هنوز ثابت نشده در مقام ثبوت مجالی باقی نمی ماند برای تحریر نزاع در مقام اثبات و اینکه اثبات او بکلام یکی از دلالات می باشد مخفی نماند که این مسئله مقدمه واجب بعد از آنکه مکلف درک می کند که واجب مثلا مثل حج مقدماتی دارد مثل گذرنامه و بلیط طیاره و غیره این مقدمات واجب را بعد از آنکه درک نمود مکلف بلا اشکال عقل حکم می کند که آن مقدمات را باید بیاوری تا ذی المقدمه امتثال بشود و اگر آن مقدمات را تحصیل نکند و نیاورد بلا اشکال ذی المقدمه امتثال نشده است و امن از عقاب نیست و برای اینکه معاقب نشود و دفع عقاب از خودش بنماید عقل حاکم است که مقدمات را باید بیاوری تا امتثال ذی المقدمه بشود و در این جهت وجوب عقلی نزاعی نداریم و بحث ما هم در این جهت نیست بلکه بحث ما در وجوب مقدمه

ص: ۱۱۴

الامر الثاني انه ربما تقسم المقدمه الى تقسيمات

منها تقسيمها الى الداخليه و هي الاجزاء المأخوذه في الماهيه المأمور بها و الخارجيه و هي الامور الخارجيه عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه.

* شرح:

آنست که شارع مقدس که امر ذی المقدمه فرموده مثلا بحج شرعا آیا ملازمه بین وجوب ذی المقدمه وجوب شرعی مقدمه دارد یا نه یعنی همچنان که ذی مقدمه وجوب شرعی دارد.

آیا مقدمات آنهم وجوب شرعی دارد یا نه بعد از آنکه اتفاق داریم بلکه ضروری است که آوردن مقدمات عقلا واجب است کما اینکه گذشت ولی نزاع در آنست که علاوه بر وجوب عقلی وجوب شرعی هم دارد مقدمات یا نه و مخفی نماند حکم عقلی دو قسم است حکم عقلی مستقل که احتیاج به هیچ شیء ندارد مثل تحسین و قبح اشیاء که عقلی می باشد.

دوم حکم عقلی غیر مستقل و آن مباحث استلزامات عقلیه است مثل ما نحن فیه یعنی بعد از امر شارع به ذی المقدمه عقل حکم می کند که مقدمات آن واجب است کما لا یخفی.

تقسیم مقدمه داخلیه و خارجیه و فرق بین آنها

قوله: الامر الثاني انه ربما تقسم المقدمه الى تقسيمات منها الخ امر ثانی اینکه چه بسا تقسیم نموده اند مقدمه را به تقسیماتی یکی از آنها تقسیمات مقدمه داخلیه می باشد و مقدمه داخلیه همان اجزاء است که گرفته شده است در ماهیت مأمور به مثل نماز که از اول تکبیر شروع می شود تا سلام گفته اند این تکبیر و قیام و رکوع و سجده و غیره مقدمات داخلیه نماز می باشند و مقدمه دیگر مقدمه خارجیه می باشد و آن اموری است که خارج است از ماهیت مأمور به و خارج از ذی المقدمه است و وجود مقدمه غیر وجود ذی المقدمه می باشد.

مثل سیر برای حج که غیر اعمال حج می باشد و چیزی است که مأمور به بدون

و ربما يشکل فی کون الاجزاء مقدمه له و سابقه علیه بان المركب ليس الانفس الاجزاء باسرها.

و الحل ان المقدمه هي نفس الاجزاء بالاسر و ذو المقدمه هو الاجزاء بشرط الاجتماع فيحصل المغايره بينهما.

* شرح:

وجود آن نمی تواند پیدا شود به این معنی که مقدمه خارجیۀ توقف بر ماهیت مأمور به ندارد ولی ماهیت مأمور به و ذی المقدمه توقف بر مقدمه خارجیۀ دارد مثل اجزاء علت تامه از مقتضی و شرط و معد و عدم مانع و آنچه را که جز علت می باشد و وجود آن غیر وجود مأمور به می باشد و یا مثل مقدمات نماز از وضوء روبه قبله و غیره که خارج از نماز هستند ولی مقدمه نماز می باشند.

اشکال در مقدمه داخلیۀ و جواب از آن

قوله:ربما يشکل فی کون الاجزاء مقدمه الخ در اینجا اشکال نموده اند بر اینکه ما گفتیم اجزاء داخلی نماز مقدمات داخلی می باشند اشکال نموده اند بر اینکه مقدمه باید غیر از اجزاء مأمور به باشد و باید مقدم بر ذی المقدمه باشد و شما گفتید اجزاء داخلی مأمور به مقدمات داخلی می باشند این مطلب صحیح نیست چونکه اجزاء داخلی همان مأمور به می باشد و مرکب نیست الانفس اجزاء بتمامه یعنی نماز نیست و تکبیر و حمد و سوره تا سلام می باشد و وجود مقدمه عین وجود ذی المقدمه است و در خارج دو وجود ندارند بلکه یک وجود است.

قوله:و الحل ان المقدمه الخ جواب اینکه مقدمه همان نفس اجزاء است بتمامه ولی اعتبار در آن لا بشرط شده است و ذی المقدمه همان اجزاء است ولی بشرط اجتماع و بشرط شیء چون هر شیء یکی از این عناوین ثلثه در او معتبر است یا لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا است.

پس بنابراین حاصل می شود مغاره بین مقدمه و ذی المقدمه باین معنی که مثل

و بذلك ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئيه اخذ الشيء بلا شرط كما لا بد في اعتبار الكلويه من اعتبار اشتراط اجتماع.

و كون الـاجزاء الخارجيه كالهولي و الصوره هي الماهيه المأخوذه بشرط لا لا ينافي ذلك فانه انما يكون في مقام الفرق بين نفس الـاجزاء الخارجيه و التحليليه من الجنس و الفصل و ان الماهيه اذا اخذت بشرط لا تكون هولي او صوره و اذا اخذت لا بشرط تكون جنسا او فصلا لا بالاضافه الى المركب فافهم.

* شرح:

اجزاء داخلې نماز از تكبير و قيام و ركوع و غيره تا سلام اگر بعنوان جزء جزء حساب شود مقدمه مي شود و لا بشرط اعتبار شده است ولي همين قيام و ركوع و غيره را اگر بشرط اجتماع با همدیگر و بشرط شيء حساب نمائيم ذی المقدمه مي شود و آن همان مأمور به است و حاصل آنكه وجود مركب توقف دارد بر اجزاء مثل واحد به اضافه اثنين كه اثنين توقف بر واحد دارد بدون عكس پس وجود كل بدون جزء ممكن نیست طبعاً.

قوله: و بذلك ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئيه الخ يعنى باين مطلبی كه ما بيان نموديم فرق بين جزء و كل آنست كه هر چیزی كه جزء شيء شد باید لا بشرط بگیريم و هر چیزی كه كل شد نسبت باجزاء خودش بشرط شيء و بشرط اجتماع بگیريم كما لا يخفى.

فرق بين هیولا و صورت و جنس و فصل

قوله: و كون الـاجزاء الخارجيه الخ بنا بر بیانی كه قبلا گذشت هیولا و ماده و صوره هر کدام از این ها جزء شيء و جزء ماهیت می باشند و در جزء ما بیان نموديم كه لا بشرط باید اعتبار بشود ولی با این حال هیولا و صوره بشرط لا اعتبار شده اند يعنى حمل بر دیگری نمی شوند و صحیح نیست بگوئيم الهیولا لا صوره یا الصوره هیولا و البته این بشرط لا كه در هیولا و صورت گرفته شده منافات با مطالب سابق ما ندارد چون هیولا و صورت این ها اجزاء

ص: ۱۱۷

ثم لا يخفى انه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض و ذلك لما عرفت من كون الاجزاء بالاسرعين المأمور به ذاتا و انما كانت المغايره بينهما اعتبارا فتكون واجبه بعين وجوبه و مبعوثا اليها بنفس الامر الباعث اليه فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين.

* شرح:

خارجيه شىء مى باشد و فرق بين اجزاء خارجيه و اجزاء عقليه است مثل جنس و فصل كه حيوان و ناطق باشد كه اين دو جزء جزء عقلى شىء مى باشند و اجزاء خارجيه اعتبار شده در آنها بشرط لا يعنى حمل بر ديگرى نمى شوند كما آنكه گذشت ولى اجزاء عقليه مثل جنس و فصل لا بشرط اعتبار شده است در آنها يعنى حمل بر ديگرى مى شوند مثل آنكه صحيح است بگوئيم الناطق حيوان و بعض الحيوان ناطق و بشرط لائى كه در هيولا- و صورت گرفته شده است براى آنست كه فرق بين اجزاء خارجيه و اجزاء عقليه مى باشد نه فرق بين جزء و كل و مركب كما لا يخفى.

مخفى نماند بر آنكه موجود مركب جارى مثل انسان ماده آن را بعض موارد تعبير مى كند بهيولا يا جنس و صورت آن را تعبير مى كند به صورت نوعيه آن يا فصل آن و البته همچنان كه هيولى و ماده و جنس بدون صوره و بدون فصل ممكن نيست وجود آن بعكس هم چنين است صوره و فصل بدون ماده و جنس ممكن نيست و فرقهائى ديگرى داده اند كه در فلسفه عاليه بيان شده است.

مقدمه داخليه خارج از بحث وجوب مقدمه است

قوله ثم لا يخفى انه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع الخ.

بعد مخفى نماند بر اينكه سزاوار است خارج كردن اجزاء داخلي مأمور به از محل نزاع يعنى خارج كردن اجزاء داخليه از مقدمه بودن كه بگوئيم مقدمه نيستند اجزاء داخلي مأمور به كما اينكه بعضى از علما تصريح باين مطلب نموده اند چونكه شناختى قبل از اجزاء بتمامه همان عين مأمور به است ذاتا يعنى مأمور به را بهمان اجزاء ما مى شناسيم و وجود مقدمه بايد غير وجود ذى المقدمه باشد و اجزاء داخليه عين وجود ذى المقدمه مى باشند پس مقتضى براى وجوب مقدمه ندارد

ص: ۱۱۸

و لو قيل بكفايه تعدد الجبهه و جواز اجتماع الامر و النهى معه لعدم تعددها هاهنا لان الواجب بالوجوب الغيرى لو كان انما هو نفس الـجزاء لا- عنوان مقدميتها و التوصل بها الى المركب المأمور به ضروره ان الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمه لانه المتوقف عليه لا عنوانها.

* شرح:

و همانا مغایره بین مقدمه بودن اجزاء و مأمور به بودن آنها اعتبارا می باشد یعنی اگر باعتبار لا بشرط گرفتیم مقدمه می شود و اگر بشرط شیء گرفتیم مأمور به می شود.

پس بنابراین اجزاء واجب هستند بعین وجوب امر آنها و نهاییه امر اینکه وجوب اجزاء وجوب نفسی انضمامی است یعنی هر جزئی قسمی از وجوب را دارا می باشند و بعث بآن اجزاء و امر به آنها همان امری است که بکل می باشد پس وجوبی غیر از وجوب نفسی ندارد بجهت آنکه علاوه بر اینکه مقتضی وجوب غیری را اجزاء ندارد مانع هم موجود است و آن مانع اجتماع مثلین است پس بنابراین اجزاء واجب بوجوب دیگری که وجوب مقدمی باشد نمی باشد چونکه ممتنع است اجتماع مثلین یعنی ممکن نیست دو واجب در جائی جمع شوند.

بیان وجه اجتماع امر و نهی و تعدد عنوان آن

قوله: و لو قيل بكفايه تعدد الجبهه الخ و لو اینکه قائل بشویم ما بكفايه تعدد جهت و جواز اجتماع امر و نهی با تعدد یعنی در اجتماع امر و نهی کما آنکه بحث آن می آید ان شاء الله تعالی آن کسانی که قائل به اجتماع امر و نهی هستند آنها می گویند باید امر و نهی جهت آنها مختلف باشد مثلا صل و لا تغصب این دو جهتی هستند که جهت تقییدی می باشند یعنی نهی روی عنوان غضبیت با تصرف خارجی رفته است کما آنکه امر بصل روی اجزاء خارجی رفته است با عنوان ظهریت یا عصریت یا غیره مثلا- که این عناوین مختلف هستند و جهت آنها تعدد دارد ولی ما نحن فیه این طور نیست چونکه بر فرض اگر واجب بوجوب غیری باشد همانا آن نفس اجزاء خارجی است نه عنوان مقدمیت یعنی وجوب غیری اگر باشد روی نفس اجزاء خارجی رفته است نه روی عنوان مقدمه

نعم يكون هذا العنوان عله لترشح الوجوب على المعنون فانقدح بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من اجزاء الواجب بالوجوب النفسى و الغيرى باعتبارين فباعتبار كونه فى ضمن الكل واجب نفسى و باعتبار كونه مما يتوسل به الى الكل واجب غيرى.

* شرح:

بودن آن.

بله عنوان مقدمیت علت است از برای ترشح وجوب غیرى بر معنون نظیر آنکه اگر انسان بچه یتیمی را بزند علت از برای آن زدن تربیت است و این تربیت جهت تقییدی موضوع زدن نیست یعنی جزء موضوع نشده است بلکه جهت تعلیلی می باشد یعنی علت از برای حکم است و عنوان مقدمه واجب هم همین طور است این عنوان علت است از برای وجوب اجزاء خارجیه نه جزء موضوع باشد کما لا یخفى.

عنوان مقدمیت جهت تعلیلی است نه جهت تقییدی

قوله: نعم يكون هذا العنوان عله الخ یعنی عنوان مقدمیت این عنوان علت است برای ترشح وجوب از ذی المقدمه بمقدمات که آن معنون می باشد یعنی عنوان مقدمیت علت است از برای وجوب اجزاء وجود خارجیه آنها پس بنا براین بیان که نمودیم ظاهر شد فساد توهم کسانی که قائلند به اینکه هر جزئی از اجزاء مامور به مثل صلاه وجوب نفسی دارد و وجوب غیرى بدو اعتباری که بیان نمودیم پس هر جزئی باعتبار اینکه این جزء در ضمن کل می باشد وجوب نفسی ضمنی دارد و باعتبار اینکه مقدمه است و از چیزی است که توسل به او پیدا می کنیم بکل و کل از این اجزاء متشکل می شود آن جزء وجوب غیرى دارد این قول که هر جزئی دو وجوب دارد وجوب نفسی و وجوب غیرى هم چنانکه ذکر نمودیم البته باطل او فاسد است.

ص: ۱۲۰

اللهم الا ان يريد ان فيه ملاك الوجوبين و ان كان واجبا بوجوب واحد نفسى لسبقه فتأمل هذا كله فى المقدمه الداخليه.

* شرح:

قوله: اللهم الا ان يريد الخ يعنى ممكن است بگوئيم آن كسانى كه قائل بدو وجوب وجوب نفسى و وجوب غيرى مى باشند در هر جزئى مراد آنها ملاك و علت دو وجوب باشد نه خود دو وجوب و آن وجوبى كه بر آن اجزاء هست يك وجوب واحد نفسى است بجهت سابق بودن آن چون وجوب نفسى اول بر اجزاء وارد مى شود و بعد وجوب غيرى پس تأمل كن بين اين ملاك وجوب مقدمه را اجزاء داخليه دارد يا نه.

و لا يخفى بر اينكه از كلمات مصنف استفاده شد كه اجزاء داخليه از مقدمه بودن خارج هستند از دو جهت.

اول: آنكه وجود مقدمه مثل سير براى حج و امثال آن اين مقدمات وجود آنها غير اعمال حج است بالضروره و وجود آنها غير وجود ذى المقدمه است و اين ملاك در اجزاء داخليه وجود ندارد چون اجزاء داخليه بنا بر اينكه مقدمه باشند وجود آن اجزاء عين وجود كل و ذى المقدمه است و دو وجود ندارند در خارج و بعد از آنكه شارع حكيم وجوب نفسى روى اجزاء برد بعد از آن معنى ندارد وجوب غيرى براى اجزاء و وجوب غيرى آن ثانيا لغو و بى فائده خواهد بود.

پس مقتضى براى وجوب غيرى اجزاء داخليه ندارند:

اما جهت دوم: آنكه و اما مصنف فرمود كه علاوه بر اينكه مقتضى وجود ندارد در اجزاء وجود مانع هم هست كه آن اجتماع مثلين است در يك مورد يعنى هر جزئى وجوب نفسى و وجوب غيرى داشته باشد اين محال است مطلب آن صحيح است در جهت اول يعنى مقتضى براى وجوب غيرى در اجزاء داخليه نيست و آنكه فرمود مانع موجود است البته آن مانع را ما مانع نمى بينيم و اجتماع مثلين در احكام شرعيه مانعى ندارد چون حكم يك امر اعتبارى است كه از الفاظ و اراده شارع پيدا مى شود

ص: ۱۲۱

* شرح:

مثل وجوب و حرمت و مستحب و مکروه و مباح.

این امور اعتباریه چه مانعی دارد در یک مورد مثل وجوب غیری و وجوب نفسی جمع بشوند نظیر آنکه صلاه ظهر وجوب نفسی دارد با این حال وجوب غیری دارد برای نماز عصر که عمداً اگر شخصی نماز ظهر را نخواند نماز عصر آن باطل است و همچنین که نذر و عهد و یمین بر مستحبات یا بر واجبات جمع می شوند و همچنین حرمت و مکروه که در موارد مذکوره مؤکد در آن حکم و مندک در یکدیگر می شوند نظیر بیاض و سفیدی که روی کاغذی باشد و سفیدی دیگری بر او واقع شود و البته هر دو این عرضی مندک در همدیگر و متحد با یکدیگر خواهند بود و سفیدی آنها شدیدتر از اول خواهد بود.

بله اجسام خارجیه نظیر آنکه شخصی در یک محلی می باشد که ممکن نباشد جای برای کسی دیگر و آن مکان بقدر جای یک نفر باشد البته در این مورد ممکن نیست در یک محل دو نفر جمع شوند ولی ما نحن فیه از امور اعتباریه می باشد کما آنکه گذشت از اینجا است که می گوئیم دو واجب بهر قسمی باشد واجب غیری یا نفسی و غیره مانعی ندارد در یک موضوع و همچنین دو حرمت یا حرام و مکروه در یک مورد جمع شود کما لا یخفی.

و اما آن چیزی که از بعضی از اعلام قدس سره نقل شده به اینکه اندکاک و جمع شدن دو حکم را قبول داریم در موردی که آن دو حکم رتبه یکی باشند ولی ما نحن فیه رتبه وجوب مقدمه متأخر است از وجوب نفسی و در این موارد ممکن نیست جمع بشوند دو حکم در یک مورد.

جواب آنکه اشتباه شده است بین رتبه احکام و زمان احکام و آنچه را که ما می گوئیم جمع می شود دو حکم در یک مورد آن جائی است که در یک زمان باشند و لو رتبه یکی از آنها مقدم بر دیگری باشد مثل وجوب اصل صلاه که قبل از نذر

و اما المقدمة الخارجيه فهى ما كان خارجا عن المأمور به و كان له دخل فى تحقيقه لا يكاد يتحقق بدونه و قد ذكر لها اقسام و اطليل الكلام فى تحديدها بالنقض و الابرار الا انه غير مهم فى المقام.

* شرح:

واجب است بوجوب نفسى و بعد از تعلق نذر و يا عهد بآن صلاه بعدا وجوب ديگرى به او متعلق است و اين دو وجوب وجوب اصل صلاه و وجوب نذرى متحد شده اند در يك زمان و لو رتبه وجوب نذرى متاخر است از وجوب صلاه كما لا يخفى.

تقسيم مقدمه خارجيه بمقتضى و شرط و عدم مانع و معد

قوله و اما المقدمة الخارجيه الخ:

يعنى مقدمه خارجيه آن چيزيست كه خارج از مأمور به باشد و وجود آن مقدمه غير وجود ذى المقدمه باشد مثل سير كه مقدمه است براى اعمال حج و اين مقدمه خارجيه دخالت در تحقق ذى المقدمه دارد باين معنى كه اگر مقدمه خارجيه وجود نداشته باشد ممكن نيست آن مأمور به و آن ذى المقدمه وجود پيدا كند و بتحقيق ذكر كرده اند از براى مقدمه خارجيه اقسام و انواعى و طول داده اند علماء كلام را در تحديد آنها و تعريف آنها به نقض و ابرام الا آنكه ميان آنها مهمى نيست.

و اقسام مقدمه خارجيه چند قسم مجملا بيان نموده اند.

اول: مقتضى و سبب هم براى او گفته مى شود مثل نفس آتش كه در سوزندگى شىء سبب و مقتضى است.

دوم: شرط و آن چيزيست كه تأثير دارد در اثر مقتضى مثلا اگر چيزى را بخواهى بسوزانى بايد نزديك آتش باشد و اين شرط سوزاندن آتش است كه بدون آن احراق حاصل نمى شود كما آنكه بدون طهارت نماز صحيح نيست.

سوم عدم مانع است يعنى آن چيزى كه مى خواهى بسوزانى بايد رطوبت و ترى نداشته باشد و الا آن رطوبت مانع از سوزاندن مى شود كما آنكه لباس باجزاء حيوان غير مأكول اللحم مانع از صحه صلاه است.

چهارم معد و آن چيزيست كه وجود او و عدم او دخيل در تأثير مقتضى مى باشد

و منها تقسیمها الى العقلیه و الشرعیه و العادیه فالعقلیه فهی ما استحیل واقعا وجود ذی المقدمه بدونه و الشرعیه علی ما قیل ما استحیل وجوده بدونه شرعا و لکنه لا یخفی رجوع الشرعیه الى العقلیه ضروره انه لا یکاد یكون مستحیلا ذلک شرعا الا اذا اخذ فیه شرطا و قیدا.

و استحاله المشروط و المقید بدون شرطه و قیده یكون عقلیا.

و اما العادیه فان كانت بمعنی ان یكون التوقف علیها بحسب العاده بحيث یمکن تحقق ذیها بدونها الا ان العاده جرت علی الاتیان به بواسطتها فهی و ان كانت غیر راجعه الى العقلیه الا- انه لا- ینبغی توهم دخولها فی محل النزاع و ان كانت بمعنی ان التوقف علیها و ان کان فعلا واقعا کنصب السلم و نحوه للصعود علی السطح الا انه لاجل عدم التمكن عاده من الطیران الممكن عقلا- فهی ایضا راجعه الى العقلیه ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا و ان کان طیرانه ممکنا ذاتا فافهم.

* شرح:

مثلا حاضر نمودن آن چیزی که می خواهی بسوزانی آن را یا مثل راحله و وسیله سواری و رفیق پیدا کردن در سیر طریق مکه که این ها را معد می نامند و البته تمام مذکورات را علت تامه برای آن معلول می نامند.

تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه و معانی هر کدام

و قوله: تقسیمها الى العقلیه و الشرعیه و العادیه الخ:

مقدمات خارجیة واجب تقسیم می شود به سه قسم.

اول مقدمات مقدمه عقلیه و او آن مقدماتی است که ذی المقدمه نمی تواند بدون آن ایجاد شود عقلا مثل سیر برای حج که اگر سیر نکنیم محال است ذی المقدمه را که حج باشد انجام بدهیم و لو بهر قسم سببی باشد چون طفره محال است.

دوم مقدمه شرعیه و او آن مقدماتی است که شارع مقدس برای ما بیان نموده که اگر آن مقدمات را انجام ندهیم شرعا ذی المقدمه را نمی توانیم امثال صحیح آن را بیاوریم مثل طهارت و قبله و امثال آنها برای نماز که شرعا اگر نماز بدون

* شرح:

طهارت و بدون قبله باشد شرعا نماز صحیح نیست و لکن مخفی نماند بر اینکه مقدمه شرعیه هم رجوع می شود به عقلیه و عقلی می شود بعد از آنکه طهارت و قبله و امثال آن را شارع مقدس شرط صلاه قرار داد و قید صلاه قرار داد و این قرار دادن شرط صغرائی برای حکم کبرای عقلی می شود و آن کبرای عقلی آنست که محال است وجود مشروط و وجود مقید بدون شرط و بدون قید آن عقلا و این حکم عقلی است.

سوم: مقدمه عادی و مقدمات عادی بر دو قسم است:

قسم اول آن مقدماتی هستند که انجام دادن آن بر حسب عاده مردم است:

آنها درحالی که اگر آن مقدمات را انجام ندهند باز ذی المقدمه امثال می شود الا اینکه عادت مردم شده است که ذی المقدمه را بواسطه این مقدمه انجام بدهند مثل اینکه برای رفتن بالای سطح به چند مقدمه می تواند انجام شود یک با سلم و نردبان بالا- رویم دوم با طناب بالا رویم سه پله کان بالا رویم چهار با طی الارض بالا رویم حال این بالا رفتن بر سطح اگرچه به یکی از این چهار مقدمه می تواند انجام شود ولی عادت مردم بر این شده است که با نردبان بالا روند درحالی که اگر با نردبان بالا نروند باز ذی المقدمه می شود امثال شود به واسطه مقدمات دیگر و لکن این قسم از مقدمه عادی داخل در محل نزاع ما نیست.

قسم دوم از مقدمه عادی آنست که ذی المقدمه امکان دارد ذاتا که با چند مقدمه انجام شود ولی به واسطه عدم تمکن ما به مقدمه های دیگر ناچاریم یک مقدمه را بجا بیاوریم مثل نصب سلم و نردبان برای صعود بر سطح و منحصر بهمین مقدمه می شود برای بالا رفتن همان طور که قبلا گفته شد چند مقدمه دارد یکی از آنها نردبان است و لکن چون ما تمکن نداریم بمقدمات دیگر مثل طیران و طناب و غیره ناچار باید از مقدمه نردبان برای بالا رفتن استفاده کنیم و باز این مقدمه عادی هم رجوع می شود به عقلیه چونکه محال است بالا رفتن بدون نردبان فعلا برای کسی که نمی تواند

و منها تقسیمها الی مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم لا یخفی رجوع مقدمه الصحه الی مقدمه الوجود و لو علی القول بكون الاسامی موضوعه للاعم ضروره ان الکلام فی مقدمه الواجب لا فی مقدمه المسمى باحدها کما لا یخفی و لا اشکال فی خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع و بداهه عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها.

* شرح:

به واسطه مقدمات دیگر بالا- رود اگرچه ذاتا می تواند بواسطه طناب یا طیران بالا رود ولی الآن منحصر است به نردبان پس عقل حکم می کند که واجب است بالا رفتن از نردبان و این مقدمه عادیه هم عقلیه است فافهم.

تقسیم مقدمه به مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و علم

قوله: و منها تقسیمها الی مقدمه الوجوب الخ:

باز مقدمات خارجیه ذی المقدمه را تقسیم نموده اند به چند قسم ۱-مقدمه وجود و آن آنست که ما باید مقدمه ای را ایجاد نمائیم که ذی المقدمه توقف بر آن دارد. ۲-مقدمه صحت و او آنست که ما باید شرائطی را که شارع مقدس برای صحت ذی المقدمه بیان نمودن مثل طهارت و روبه قبله و غیره را بجا بیاوریم تا نماز صحیح انجام بدهیم.

و مخفی نماند که مقدمه صحت رجوع می شود بر مقدمه وجود چونکه آن مأموریهی که مولا از ما خواسته وجود آن را آن مأمور به صحیح است و لو قائل باشیم به اینکه اسامی وضع شده اند برای اعم و لکن مراد مولا آیا صحیح است یا اعم قطعا مراد مولا صحیح است پس مقدمه صحت همان مقدمه وجود است مثل طهارت و قبله نسبت به صلات مقدمه وجود است یعنی اگر این ها نباشد نماز اصلا صحیح نیست و مأمور به صحیح وجود ندارد.

ضروری است که کلام ما در مقدمه واجب است یعنی مأمور به واجب نه در مقدمه مسمى بالصلاه و لو هرچه که نماز به او گفته شود و لو باطل باشد بلکه کلام ما در نماز واجب

و كذلك المقدمة العلميه و ان استقل العقل بوجوبها الا- انه من باب وجوب الاطاعه ارشادا ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز لا مولويا من باب الملازمه و ترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذى المقدمه

و منها تقسيمها الى المتقدم و المتأخر بحسب الوجود بالاضافه الى ذى

* شرح:

صحيح است و اشكالى ايضا ليست در خارج شدن مقدمه وجوب از محل نزاع مثل واجب شدن حج برای کسی که استطاعت پیدا بکند چون هنوز که مستطیع نشده وجوبی در کار نیست و بعد از آنکه مستطیع شد تحصیل حاصل است.

قوله: و كذلك المقدمة العلميه الخ:

و اما مقدمه علميه و آن آنست که ما برای اینکه علم پیدا بکنیم برای اینکه ذی المقدمه امتثال شده است باید مقدمه هائی را انجام بدهیم تا اینکه علم پیدا بکنیم بر اینکه یکی از این چهار نماز ذی المقدمه باشد و همچنین تمام موارد علم اجمالی که باید عمل کنیم در اینجا اگرچه عقل استقلال دارد و حکم می کند بوجوب خواندن چهار نماز و لکن این وجوب مقدمه از باب وجوب اطاعت است ارشادا تا اینکه ما مأمون بشویم از عقوبت بر مخالفت واجبی که منجز می باشد برای ما نه اینکه وجوب این مقدمه از باب مولوی باشد از باب ملازمه و ترشح وجوب از قبل ذی المقدمه بر مقدمه.

و از این جهت و لو مقدمه واجب را واجب ندانیم در این موارد علم اجمالی حتما لازم است عمل کنیم پس بنابراین خواندن چهار نماز من باب مقدمه نیست چون که یکی از این چهار نماز صحیح است که آن ذی المقدمه است و مقدمه نیست و سه نماز دیگر هم باطل است و مقدمه نمی شود و قبلا گذشت که وجود ذی المقدمه با مقدمه باید دو چیز باشد.

تقسیم مقدمه بمؤخره و مقدمه و اشکال در اجزاء علت

قوله: و منها تقسیمها الى المتقدم و المقارن و المتأخر الخ:

باز تقسیم نموده اند مقدمه را بر سه قسم بعضی از مقدمات متقدم بر ذی المقدمه

المقدمه و حيث انها كانت من اجزاء العله و لا- بد من تقدمها بجميع اجزائها على المعلول اشكل الامر في المقدمه المتأخره كالاغسال الليليه المعتبره في صحه صوم المستحاضه عند بعض و الاجازه في صحه العقد على الكشف كذلك بل في الشرط او المقتضى المتقدم على المشروط زمانا المتصرم حينه كالعقد في الوصيه و الصرف و السلم بل في كل عقد بالنسبه الى غالب اجزائه لتصرمها حين تأثره.

* شرح:

می باشند و بعض دیگر مقارن و بعضی هم متأخر از ذی المقدمه هستند بحسب وجود ذی المقدمه یعنی چونکه ذی المقدمه باید وجود پیدا بکند می باید مقدمات متقدم و مقارن و متأخر را انجام بدهیم و چونکه این مقدمات از اجزاء علت می شوند برای ذی المقدمه و لا بد است از اینکه مقدمه مقدم باشد بجميع اجزائش بر معلول که ذی المقدمه باشد و این حکم تقدم تمام اجزاء بر معلول حکم عقلی است و شبهه ای در او نیست و ممکن نیست بعض اجزاء علت مؤخر باشد از معلول.

از این جهت در اینجا اشکال می شود در مقدمه متأخره که مقدمه متأخره چطور در ما قبل خود اثر می کند مثل اغسال لیلیه که معتبر است در صحت روزه گذشته زن مستحاضه نزد بعضیها و دیگر اجازه دادن در صحت عقد فضولی بنا بر کشف حقیقی یعنی عقد در حینی که ایجاب و قبول شده است صحیح باشد نه کشف حکمی و نه نقل فعلی که احکام این ها در مکاسب خواهد آمد ان شاء الله .

بلکه این اشکال در شرط و مقتضی که متقدم باشد بر مشروط زمانا که منقضى شده باشد در حین عقد مثل عقد در وصیت شرط صحت آن فوت موصی است که بعد از عقد می آید یا مثل شرط قبض در عقد صرف یعنی خرید و فروش طلا و نقره مسکوک که شرط صحت آنها قبض است که بعد از عقده پیدا می شود و همچنین معامله سلم و سلف یعنی جنس را قبلا بخرد و بعدا تحویل بدهد.

بلکه این اشکال در هر عقدی بالنسبه به غالب اجزاء آن عقد که منقضى می شود

ص: ۱۲۸

مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا فليس اشكال انخرام القاعده العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الا
لسنه بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرمين حين الاثر.

* شرح:

و معدوم می شود در حين تأثر او می آید عقد بعت و اشتریت بمجرد ایجاب که بعت باشد ملکیت حاصل نمی شود بلکه بعد
از قبلت ملکیت حاصل می شود و در حين گفتن مشتری قبلت ایجاب که بعت باشد معدوم شده و منقضی شده است این
اشکال حتی در ایقاعات هم می آید چون اجزاء صیغه منقضی می شود تا به آخر برسد.

قوله: مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا الخ:

با اینکه ضروری است اعتبار مقارنت تمام اجزاء علت با معلول زمانا یعنی تمام اجزائی که می خواهد اثر بکند در معلول در
حين اثر آنها باید تمام موجود باشند نه مقدم باشند و نه مؤخر و در یک زمان باید علت و معلول باشند و لو رتبه علت مقدم
است بر معلول و مثل اینکه ما می دانیم تا لفظ انت حرفی وجه الله تمام نشود اثر حریت پیدا نمی شود پس بنابراین اشکال
مختفی به شرط متأخره نیست در شرعيات

كما اینکه مشهور شده در زبان علماء که اشکال در شرط متأخر است که چگونه اثر می کند در مشروط متقدم بلکه این
اشکال شامل شرط و مقتضی که مقدم هستند بر مشروط در حالتی که در حين اثر شرط و مقتضی معدوم هستند چونکه هنگام
انجام مشروط شرط متقدم منصرم شده و از بین رفته.

مخفی نماند اشکالی را که مصنف بیان نمود در شرط متأخر نظیر غسل مستحاضه که شرط بود در صحت صوم مستحاضه این
مطلب را مصنف اشکال آن را عموم قرار داد حتی در شرط یا مقتضی که معدوم می شوند در وقت اثر مثل عقد در وصیت و
صرف و سلم بلکه فرمود در تمام اجزاء عقد که غالبا معدوم می شود در وقت اثر اجزاء آخر این اشکالی را که ایشان عموم
قرار داد در شرط و مقتضی متقدم نمی آید و مدرک بر آن وقوع آن است در تکوینات و بعد از آنکه در تکوینات وقوع دارد
در تشریعات

ص: ۱۲۹

* شرح:

بطریق اولی است.

مثلا اگر شخصی واجب القتل شد و فرض کنیم قتل او سبب و علت آن سر بریدن او باشد اولاً باید رگهای گردن آن را برید بعد از بریدن رگهای گردن آن خون آن بدن باید خارج شود اکثر آن و بعد از خارج شدن خون قلب از حرکت می افتد و بعد از آن قتل حاصل می شود و بلا اشکال این مقدمات و شرائط مقدم هستند بر مشروط زمانا.

و همچنین اگر مولا امر کرد آب جوش بیاور که این آب جوش توقف دارد بر مقدماتی در خارج که بتدریج آب گرم بشود و بعداً جوش بیاید و بلکه اکثر موضوعات خارجی که بتدریج حاصل می شود که ایجاد آنها توقف دارد بر یک مقدماتی و شرائطی که آنها قبلاً وجود پیدا می کند و در حین اثر معدوم است بلکه جزء آخر علت تامه آن جزء باید با معلول و مشروط در یک زمان باشد که آنها اشکالی ندارد و بعد از آنکه در تکوینیات وقوع دارد چه مانعی دارد شارع مقدس هم در تشریعیات بیان فرموده باشد.

مثلاً عقد در وصیت یا صرف یا سلم بلکه تمام عقود و ایقاعات اجزاء آن معدوم می شود در حین اثر بغیر جزء آخر آن و اشکالی ندارد شارع مقدس بعض شرائط آن را مقدم قرار داده باشد یا مؤخر و اشکال اگر باشد در شرط متأخر است همچنان که مصنف بیان کرد و شرائط متقدم و مقتضی که در حین اثر معدوم و متصرم می باشند مانعی ندارد کما آنکه مثل آن گذشت.

از این جهت هست که اجازه در عقد فضولی ما قائل هستیم که کشف حقیقی است و کشف حقیقی علی القاعده است نه کشف حکمی یا نقلی چون اولاً- در احکام شرعیه علت و معلول در بین آنها نیست یک امور اعتباریه ای است چه احکام وضعی باشد چه احکام تکلیفی آن امور اعتباریه را که در بین عقلاء متداول است شارع مقدس امضاء فرموده

و التحقيق في رفع هذا الاشكال ان يقال ان الموارد التي توهم انحزام القاعده فيها لا تخلو اما ان يكون المتقدم او المتأخر شرطا للتكليف او الوضع او المأمور به.

اما الاول فكون احدهما شرطا له ليس الا ان للحاظه دخلا في تكليف الامر كالشرط المقارن بعينه فكما ان اشتراطه بما يقارنه ليس الا ان لتصوره دخلا في امره بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي الى الامر كذلك المتقدم او المتأخر.

* شرح:

است و اجازه ای را که مالک امضاء می کند یعنی آن عقدی را که دیروز مثلا واقع شده است بر ملک من، من امضاء می کنم الآن و قبول دارم صحت آن را قهرا صحت آن در روز گذشته باید صحیح باشد که این معنی مطابق قاعده است و علت و معلولی نیست که بگوئیم علت اثر کرده در دیروز و شرط آن بعد بیاید بلکه یک امر اعتباری را همچنان که ممکن است اعتبار آن فعلا، ممکن است اعتبار آن قبلا یا بعدا کما لا یخفی.

قوله: و التحقيق في رفع هذا الاشكال الخ:

اما جواب از اشکال متقدم که چطور می شود شرط متأخر بلکه بنا بر قول مصنف شرط متقدم هم چطور می شود اثر بکند در مشروط و تحقیق در رفع این اشکال اینست که گفته می شود به درستی که موارد آن چنانی که گمان کرده اند از بین برده و خراب نموده قاعده عقلی را خالی نیست از اینکه شیء متقدم یا متأخر شرط برای تکلیف باشند یعنی شرط وجوب و حرمت و غیره از احکام خمس باشد یا شرط وضع باشند یعنی شرط صحت و فساد و جزء و سبب از افراد احکام وضعی و یا شرط مأمور به خارجی که عمل باشد هستند.

قوله: اما الاول الخ:

اما شرط تکلیف پس بودن متقدم یا متأخر شرط برای تکلیف باشد نیست الا اینکه

و بالجمله حيث كان الامر من الافعال الاختياريه كان من مباديه بما هو كذلك تصور الشىء باطرافه ليرغب فى طلبه و الامر به بحيث لولاه لما رغب فيه و لما اراده و اختاره فيسمى كل واحد من هذه الاطراف التى لتصورها دخل فى حصول الرغبه فيه و ارادته شرطاً لاجل دخل لحاظه فى حصول كان مقارنا له أو لم يكن كذلك متقدماً او متأخراً فكما فى المقارن يكون لحاظه فى الحقيقه شرطاً كان فيهما كذلك.

* شرح:

ملاحظه تصويرى ذهنى نمايد و اين تصور ذهنى و لحاظ او دخيل است در امر نمودن شارع بتكليف مثل شرط مقارن بعينه همان طور كه در شرط مقارن تصور ذهنى و لحاظ او دخيل است در امر مولا به حثي كه اگر مولا تصور ذهنى ننمايد نزديك نيست كه حاصل بشود براى او داعى بسوى امر يعنى در شرط مقارن اگر مولا تصور ذهنى ننمايد نمى تواند حكم بكند كه اين شىء شرط مقارن مى باشد همچنين است در شرط متقدم و متأخر پس بنا بر اين وجود خارجى شىء متقدم و شىء متأخر شرط نيست بلكه لحاظ و تصور آنها و صوره ذهنيه صوره علميه آنها شرط است.

قوله: و بالجمله الخ:

و حاصل چونكه امر از افعال اختياريه مى باشد از مبادى او است كه تصور ذهنى شود در اطراف او تا اينكه رغبه پيدا بكند مولا در طلب آن امر و امر كند به آن شىء به حثي كه اگر تصور ذهنى ننمايد در اطراف امر رغبه پيدا نمى كند و اراده و اختيار نمى نمايد پس نايمده مى شود هر كدام از اين اشيائى كه در اطراف اين امر هستند كه تصور آنها دخيل است در حاصل شدن رغبه و اراده مولا هريكى از اين ها نايمده مى شود شرط امر و اين شرائط بجهت اينكه دخيل هست لحاظ و تصور آنها در حصول امر اين ها چه مقارن باشند چه متقدم و چه متأخر پس همان طور كه در شرط مقارن لحاظ ذهنى آن در حقيقت شرط است در متقدم و متأخر هم لحاظ ذهنى آنها شرط است.

ص: ۱۳۲

و کذا الحال فی شرائط الوضع مطلقا و لو کان مقارنا فان دخل شیء فی الحکم به و صحه انتزاعه لدى الحاکم به لیس الا ما کان بلحاظه یصح انتزاعه و بدونه لا یکاد یصح اختراعه عنده فیکون دخل کل من المقارن و غیره بتصوره و لحاظه و هو مقارن فاین انحزام القاعده العقلیه فی غیر المقارن فتامل تعرف.

* شرح:

قوله: فلا اشکال:

و حاصل آنکه آنچه که شرط تکلیف است صور ذهنیه متقدم و متأخر و مقارن می باشد و اما وجود خارجی مقارن یا متقدم یا متأخر این ها شرط نیستند بلکه طرف شرط هستند و این صور ذهنیه لا اشکال که در حین تکلیف موجود هستند و مقارن معلول هستند پس انحراف قاعده عقلیه نشده در این موارد.

قوله: و کذا الحال فی شرائط الوضع الخ و همچنین است حال در شرائط وضع یعنی همان طور که در شرائط تکلیف گفته شد که شرط متقدم یا متأخر فقط لحاظ تصویری آنها شرط است همچنین است اگر شرط متقدم یا متأخر از شرائط وضع بشوند که در این هم مثل شرائط تکلیف تنها لحاظ تصویری آنها شرط است نه وجود خارجی آنها مثلا- انتزاع ملکیت و زوجیت یا طهارت و نجاست تماما این ها شرط وضع آنها و جعل آنها صور ذهنیه شرط است نزد حاکم و جاعل نه وجود خارجی آنها و لو اینکه آن شرط مقارن بوده باشد یعنی اگر شرط مقارن هم باشد باز صور ذهنیه آن شرط است نه وجود خارجی آن.

مثلا- ملکیت مالک در وقتی انتزاع می شود برای مالک و حکم می کنیم که بیع صحیح است بعد از بیع فضولی اجازه بدهد مالک و البته تمام این اجزاء و شرائط صور ذهنیه آنها شرط است نه وجود خارجی پس دخیل بودن شیء در حکم به آن و صحیح بودن انتزاع او نزد حاکم به او نیست الا آنچه که می بوده باشد بلحاظ تصویری

ص: ۱۳۳

* شرح:

ذهنی که به واسطه لحاظ تصویری صحیح است انتزاع او و بدون لحاظ تصویری صحیح نیست اختراع او پس دخیل بودن هریک از شرائط مقارن یا متقدم یا متأخر به واسطه تصور آنها و لحاظ ذهنیه آنها و این لحاظ ذهنی مقارن می باشد با مشروط در هر حال یعنی چه شرط متقدم باشد چه متأخر چه مقارن پس کجا رفت انخرام قاعده عقلیه که می گفتید در غیر شرط مقارن قاعده عقلیه از بین رفته است و بهم می خورد فتامل تعرف.

مخفی نماند جوابی که مرحوم آخوند از شرط متأخر داده اند ملخص کلام ایشان این شد که شرط فی الحقیقه صور ذهنیه می باشد نه وجود خارجی و این صور ذهنیه مقارن است با مشروط چه معلق صوره که وجود خارجی است متقدم باشد یا متأخر یا مقارن در تمام حالات آنچه را که شرط تکلیف است وجود صور ذهنیه است و باز فرقی ندارد بین آنکه حکم تکلیفی باشد یا وضعی کما آنکه بیان هر دو گذشت و البته این معنی در ما نحن فیه درست نیست مگر قضایای شخصیه خارجی باشد یا در مرحله جعل احکام باشد ولی ما نحن فیه در بیان مقام شرائط مجهول می باشیم نه شرائط جعل اما قضایای شخصیه مثلاً اگر ده نفر در یک حجره ای باشند و مولا امر به آنها می نماید که فلان کار را انجام دهید در حینی که جعل حکم بر آنها نموده و شیء را بر آنها واجب کرده است آن حکم مجعول فوراً فعلی می شود و محتاج بشیء دیگری نمی باشیم و لذا فعلیت حکم قضایای شخصیه به فعلیت جعل آنهاست و انتظار به شیء دیگری ندارد.

اما قضایای حقیقیه در جعل آنها چه حکم وضعی باشد یا حکم تکلیفی شرط جعل آنها صور ذهنیه می باشد کما آنکه مرحوم آخوند بیان فرمود و در جعل آنها ما نزاع نداریم و همانا اشکال در مجعول است و در حکم جعل شده است که فعلیت آنها در خارج بدون بعض شرائط آن چگونه ممکن است فعلی شود

* شرح:

و حال آنکه شرط بعدا می آید یا قبلا گذشته است کما آنکه ذکر شد.

از اینجا معلوم می شود که کلام مرحوم آخوند شرائط جعل را شرائط مجعول قرار داده است و خلط بین آنها نموده است و حال آنکه محل بحث ما شرائط جعل نیست بلکه شرائط مجعول مورد بحث ماست و حاصل قضایای حقیقیه یک جعلی دارد که آن جعل همان صور ذهنیه کافی است کما آنکه بیان نمود مرحوم آخوند و احتیاج بوجود خارجی نداریم.

و اما مرحله دوم فعلیت آن مجعول و آن حکم می باشد و آن فعلیت توقف دارد بر وجود خارجی و از اینجا است که تمام قیود حکم برمی گردد بقیود موضوع و اشکال در آنست که موضوع محقق شود با حکم و حال آنکه بعضی شرائط موضوع و قیود موضوع بعدا پیدا شود و این محال است نظیر آنکه معلول محقق شود بدون علت و علت آن بعدا پیدا شود.

و جواب از این اشکال که جواز شرط متأخر باشد در دو مقام ما بیان می کنیم مقام ثبوت و مقام اثبات و اما مقام ثبوت در مطالب سابق ما گذشت کرارا که احکام شرعیه بانواع و اقسام آنها چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی این احکام امور اعتباریه می باشند که اعتبار آنها بید معتبر و شارع مقدس است و اصلا ربط به موجودات متأصله خارجیه ندارند کما آنکه موجودات تکوینیه متأصله ربط بامور اعتباریه ندارند علت و سبب موجودات خارجی البته آن علت موجود خارجی است کما آنکه علت و سبب امور اعتباریه امور اعتباریه می باشند و اگر علت آنها امور تکوینیه شد از امر اعتباری خارج می شوند.

از این جهت است که موضوعات احکام شرعیه اگرچه از امور تکوینیه و موجودات خارجی می باشند الا آنکه تأثیر و تأثر در بین آنها نیست و نه علت و معلول و نه شرط و مشروط و اگرچه اطلاق شرط یا سبب بعضی از اوقات بر آنها شده است و این ها را

* شرح:

شرط یا سبب می نامند الا- آنکه این اطلاق شرط و سبب بر آنها مجرد اصطلاح از علماء و اصحاب (رضوان الله تعالی علیهم) است.

و همچنین در احکام تکلیفیه و وضعیه مثلاً می گویند بلوغ شرط برای وجوب صلاه است و استطاعت شرط برای وجوب حج است و بیع سبب است برای ملکیت و موت سبب برای نجاست ملاقی است و همچنین در تمام احکام تکلیفیه و وضعیه.

و ما قبل بیان نمودیم که وجه تفرقه در احکام تکلیفیه بشروط و احکام وضعیه باسباب این ها وجهی ندارد بلکه هر دوی این ها موضوع از برای حکم هستند همچنان که شارع مقدس قرار داده است وجوب حج را معلق بر وجود استطاعت در خارج همچنین قرار داده است ملکیت را معلق بر وجود بیع و هکذا غیره و بعد از آنکه بیان کردیم که احکام شرعیه امور اعتباریه می باشند امور اعتباریه اعتبار آنها بید معتبر است ممکن است جعل حکمی بکند با شرطی که مقارن او باشد نظیر وجوب حج که مقارن استطاعت وجوب پیدا می شود و یا جعل حکمی بکند فعلاً و شرط او بعداً بیاید.

مثلاً واجب بکند اکرام زید را فعلاً بشرطی که عمرو بیاید فردا و یا واجب بکند اکرام زید را فردا بشرطی که امروز عمرو بیاید و بلا اشکال در این موارد حکم فعلی است و لو شرط آن قبلاً بوده یا بعداً واقع می شود و از اینجا معلوم می شود که بعضی از محققین قائلند با اینکه قضایای حقیقیه چون مفروض الوجود فرض شده است محال است فعلیت حکم قبل از فعلیت موضوعش این مطلب درست نیست برای اینکه بیان نمودیم مثل مثل اولی که الآن واجب است اکرام زید چون فردا عمرو می آید و لازم نیست تمام قیود موضوع در یک زمان باشد کما لا یخفی.

و اما مقام ثانی که مقام اثبات باشد در شرط متأخر البته بمجرد امکان آن وقوع پیدا نمی کند و شرط متأخر خلاف ظاهر است و اگر دلیلی برای اثبات آن

و اما الثانی فکون شیء شرطاً للمأمور به لیس الا(ان-خ ل) ما يحصل لذات المأمور به بالاضافه الیه وجها و عنوانا به یکون حسنا او متعلقا للغرض بحيث لولاها لما كان كذلك و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئه من الاضافات مما لا شبهه فيه و لا شک يعتريه و الاضافه کما تكون الی المقارن تكون الی المتأخر او المتقدم بلا تفاوت اصلا کما لا- یخفی علی المتأمل فکما تكون اضافه شیء الی مقارن له موجبا لکونه معنونا بعنوان یکون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض كذلك اضافته الی متأخر او متقدم بداهه ان الاضافه الی احدهما ربما توجب ذلك ایضا فلو لا حدوث التأخر فی محله لما كانت للمتقدم تلك الاضافه الموجبه

* شرح:

آمد قبول می کنیم نظیر غسل مستحاضه برای صوم او در صحت روز گذشته او علی قول و همچنین اجازه که در بیع فضولی می باشد کما آنکه گذشت و ممکن است در این مقام اثبات همان مواردی است که مصنف در شرط متأخر مأمور به بیان نموده است همان مطلب ما باشد مثلا روزه مستحاضه الآن صحیح است بشرط آنکه اغسال لیلیه را بجا بیاورد و این روزه ای که اضافه باغسال لیلیه دارد الآن صحیح است.

و از مواردی که حتما باید قائل بوجود شرط متأخر باشیم در واجبات تدریجیه که وحدت تکلیف است در آنها نظیر صلاه و صوم نسبت بقدرت که شرط در آنها است همچنان که قدرت شرط برای اول جزء صلاه که تکبیر می باشد هست همچنین شرط برای آخر جزء صلاه که سلام باشد و چون تکلیف ارتباطی می باشد حتما باید قدرتی که شرط است برای تکلیف شرط متأخر آن را قرار بدهیم برای اجزاء آینده و وجوب جزء اول نماز فعلا مشروط است بقدرت در آخر نماز کما لا یخفی.

مواردی که حتما باید قائل بشرط متأخر باشیم واجبات تدریجیه است

قوله: و اما الثانی الخ مخفی نماند که مصنف شرط متقدم و متأخر را دو قسمت قرار داد یک قسم از آنها در

ص: ۱۳۷

لحسنه الموجب لطلبه و الامر به كما هو الحال في المقارن ايضا و لذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعده اصلا.

* شرح:

شرائط احكام تكليفه يا وضعيه كه از مصنف گذشت كه آنچه را كه شرط است در آنها صور ذهنيه است نه امور خارجيه و اين مطالب مفصلا گذشت.

و اما قسم دوم كه شرائط مأمور به باشد و امور خارجيه يعنى مأمور به را كه در خارج بجا مي آوريم صحت آن مأمور به ممكن است شرطي متأخر داشته باشد يا شرط متقدم و آنچه را كه شرط است در واقع براي مأمور به خارجي نفس وجود خارجي شيء شرط نيست بلكه اضافه مأمور به نسبت بآن شيء خارجي شرط است سواء آنكه آن شيء متقدم باشد يا متأخر يا مقارن شيء را كه طرف اضافه مي شود و يا متعلق براي غرض انسان است سه قسم تصور دارد اول اضافه اين شيء خارجي به چيزي كه متقدم است.

مثلا قصاصي كه در شريعت مقدسه واقع مي شود بر آن شخص به واسطه جنايت اين شخص است قبلا و آن عمل قبلي كه واقع شده است و گذشته است سبب مي شود كه قصاص فعلا در حق آن شخص حسن و نيكو باشد پس حسن قصاص فعلا چون اضافه به جنايت اين شخص دارد سابقا، الآن حسن است.

قسم دوم اضافه شيء است بامر متأخر نظير غسل به آب حمام فعلا كه بعد از غسل اطمينان و يقين داريم كه اين شخص پول حمامي را مي دهد كه آن عمل خارجي بعد كه اجرت حمامي باشد اضافه اين غسل فعلي بآن عمل حسن و نيكو است.

قسم سوم اضافه بامر مقارن است مثل تطهير بدن كه مقارن صحت بدن است و الآن حسن و نيكو است. از اينجا است كه مصنف فرمود آنچه را كه شرط براي مأمور به است نيست الا آنچه كه براي ذات مأمور به اضافه و وجهي پيدا بكنند و عنوان براي مأمور به پيدا بشود و چون اضافه بآن شيء پيدا مي كند الآن حسن است نظير صوم مستحاضه كه قبلا گذشت چون اضافه به آوردن اغسال ليله

ص: ۱۳۸

لان المتقدم او المتأخر كالمقارن ليس الاطراف الاضافه الموجهه للخصوصيه الموجهه للحسن و قد حقق في محله انه بالوجوه و الاعتبارات و من الواضح انها تكون بالاضافات فمناً توهم الانخرام اطلاق الشرط على المتأخر و قد عرفت ان اطلاقه عليه فيه كاطلاقه على المقارن انما يكون لاجل

* شرح:

می باشد صوم مستحاضه الآن حسن است و نیکو است و متعلق غرض مولا- واقع می شود و اختلاف حسن و قبح و غرض باختلاف وجوه و اعتبارات که ناشی از اضافات می شود از چیزهایی است که شکی در او نیست و تمام عقلاء قبول دارند مثلاً ضرب یتیم و مال آنکه یک عمل خارجی بیش نیست بعنوان تأدیب یتیم و اضافه باین جهت نیکو و حسن است و بعنوان تشفی قلب و ظلم آن عمل خارجی اضافه باین جهت ظلم و قبیح است.

پس همچنان که اضافه شیء بشرطی که مقارن او باشد سبب می شود که آن شیء معنوی بعنوان حسن باشد و متعلق غرض باشد همچنین اضافه او بشیء متأخر یا متقدم موجب حسن او می شود کما آنکه گذشت مثل آن بدیهی است که اضافه شیئی بمتأخر و متقدم بعضی اوقات سبب و موجب می شود حسن آن را و اگر حدوث متأخر نظیر اغسال لیلیه که متأخر است از روزه اگر در محل خودش واقع و حادث نشود هرآینه آن شیء متقدم که روزه باشد موجب حسن واقع نمی شود و صحیح نیست برای طلب بآن و امر بآن.

کما آنکه همچنین است مطلب در شرط مقارن و از این جهت اطلاق می شود برآن شیء متقدم یا متأخر شرط مثل همان شرطی که مقارن باشد و حاصل آنکه اضافه مأمور به به شیء متقدم یا متأخر یا مقارن آن اضافه شرط است و موجب حسن مأمور به می شود بدون آنکه انحزام برای قاعده عقلیه باشد.

قوله: متقدم او المتأخر یعنی آن شیء متقدم یا متأخر نفس وجود خارجی آن مثل مقارن شرط نیست

ص: ۱۳۹

کونه طرفاً للاضافه الموجبه للوجه الذى يكون بذاک الوجه مرغوباً و مطلوباً کما کان فى الحکم لاجل دخل تصوره فيه کدخل تصور سائر الاطراف و الحدود التى لو لا- لحاظها لما حصل له الرغبه فى التکليف او لما صح عنده الوضع و هذه خلاصه ما بسطناه من المقال فى دفع هذا الاشکال فى بعض فوائدنا و لم يسبقنى اليه احد فيما اعلم فافهم و اغتنم.

* شرح:

بلکه آنچه را که شرط است برای مأمور به اضافه مأمور به است بآن شیء و آن شیء متقدم یا متأخر طرف اضافه می شود آن اضافه ای که موجب برای حسن مأمور به می شود و بتحقیق که در محل خودش ثابت شده است که حسن و قبح به واسطه وجوه و اعتبارات است همچنان که در ضرب یتیم مثل آن گذشت و این وجوه و اعتبارات به واسطه اضافاتی که بآن مأمور به دارند موجب حسن و قبح مأمور به می شوند.

پس منشأ توهم انحراف قاعده عقلیه اطلاق و استعمال لفظ شرط است بر شیئی متأخر یا متقدم و شناختی که آن شیء متأخر یا متقدم مثل شیء مقارن حقیقتاً وجود خارجی آنها شرط نیست برای مأمور به و آنچه را که شرط است نفس اضافه است و هرکدام از این ها طرف اضافه واقع می شوند که آن اضافه سبب می شود برای مطلوب بودن مأمور به کما آنکه در اصل جعل حکم تکلیفی آنچه که سبب جعل حکم می بود تصور حکم تکلیفی و تصور اطراف و خصوصیات و حدود آن حکم بود که اگر تصور حدود آن را مولا نمی نمود هرآینه رغبت در آن نمی کرد و امر بآن شیء نمی فرمود.

همچنین آنچه را که دخیل در وضع احکام وضعیه می باشد لحاظ آنها و تصور آنها کما آنکه گذشت در جعل احکام تکلیفیه و وضعیه مفصلاً و این مطلبی را که ما بیان نمودیم خلاصه آن چیزی است که ما بیان نمودیم در دفع این اشکال در بعضی فوائدمان و این جواب اشکالی را که ما دادیم کسی تا حال باین نحوه جواب نداده است در آنچه را که ما می دانیم فافهم و اغتنم.

ص: ۱۴۰

و لا يخفى انها بجميع اقسامها داخله فى محل النزاع و بناء على الملازمه يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق اذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقه و يكون سقوط الامر باتيان المشروط به مراعا باتيان فلو لا اغتسالها فى الليل على القول باشتراط لما صح الصوم فى اليوم.

الامر الثالث فى تقسيمات الواجب منها تقسيمه الى المطلق و المشروط و قد ذكر لكل منهما تعريفات و حدود تختلف بحسب ما اخذ فيها من القيود و ربما اصيل الكلام بالنقض و الابرار فى النقض على الطرد و العكس مع انها كما لا يخفى تعريفات لفظيه لشرح الاسم و ليست بالحد و لا بالرسم.

و الظاهر انه ليس لهم اصطلاح جديد فى لفظ المطلق و المشروط بل يطلق كل منهما بماله من معناه العرفى كما ان الظاهران وصفى الاطلاق و الاشتراط و صفان اضافيان لا حقيقيان و الا لم يكذب يوجب واجب مطلق ضروره اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور لا اقل من الشرائط العامه كالبلوغ و العقل.

فالحري ان يقال ان الواجب مع كل شىء يلاحظ معه ان كان وجوبه

* شرح:

قوله: و لا يخفى انها الخ مخفى نماند كه در مقدمه واجب تمام اقسام مقدمه داخل در محل نزاع مى باشند چه مقدمه متأخر يا متقدم باشد و بنا بر ملازمه تمام اين ها متصف بوجوب مى شوند چه لا حق باشد و چه سابق مثل مقارن و بدون يكي از اين ها مأمور به وجود پيدا نمى كند و سقوط مأمور به مثل صوم مستحاضه معلق است و مشروط است به آوردن اغسال ليله در شب و اگر اغسال وجود پيدا نكنند بعدا بنا بر وجوب مقدمه صوم مستحاضه هر آينه صحيح نيست كما لا يخفى.

تقسيم واجب بمطلق و مشروط و آنكه آنها اضافى هستند

قوله: الامر الثالث فى تقسيمات الواجب منها الخ.

امر سوم در تقسيمات واجب است يكي از اين تقسيمات آنست كه تقسيم

ص: ۱۴۱

غیر مشروط به فهو مطلق بالاضافه اليه و الا فمشروط كذلك و ان كان بالقياس الى شيء آخر بالعكس.

* شرح:

نموده اند واجب را بواجب مطلق و مشروط و بتحقیق که برای هر یک از واجب مطلق و واجب مشروط تعریفات و حدودی بیان نموده اند که اختلاف پیدا می کند این تعریفات بحسب آنچه که گرفته شده است در این مطلق و مشروط از قیود یعنی این تعریفات که نموده اند مختلف هستند.

و چه بسا طول داده شده است کلام بنقض و ابرام در نقض بر طرد و عکس یعنی مانع و جامع یعنی این تعریفات جامع و مانع نیستند برای واجب مطلق و مشروط با اینکه مخفی نیست که این تعریفات تعریفات لفظیه هستند برای شرح الاسم و در شرح الاسم لازم نیست جامع و مانع باشد و نیست.

این تعریفات بحد و نه به رسم که حد مبین شیء است بجنس و فصل و مثل حیوان ناطق در تعریف انسان و رسم مبین جنس و خاصه است مثل حیوان ضاحک در تعریف انسان و بهترین تعریفات و لو تعریف لفظی باشد آن چیزی است که جماعتی اختیار کرده اند و مصنف هم همان را اختیار نموده است که بعدا می فرماید این مطلق و مشروط امور اضافی می باشند مشروط نسبت به هر چیزی اگر آن چیز شرط وجوب آن نباشد آن واجب مطلق است و الا مشروط.

مثلا صلاه نسبت بزوال مشروط است و نسبت به نصاب زکات مطلق است و همچنین زکات نسبت بزوال مطلق است ولی نسبت به نصاب مشروط است.

و ظاهر اینست که نیست برای علماء اصطلاح جدیدی در لفظ مطلق و مشروط یعنی برای این دو لفظ اصطلاح جدیدی وضع نکرده اند بلکه هر کدام از مطلق و مشروط در معنای عرفی لغوی خودشان استعمال می شوند کما اینکه ظاهر اینست که این دو وصف اطلاق و اشتراط دو وصف اضافیان هستند نه حقیقیان یعنی اگر گفتیم واجبی مطلق است معنای او این نیست که حقیقتا از تمام جهات مطلق باشد و مشروط

ثم الظاهر ان الواجب المشروط كما اشرنا اليه نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقه و لا طلب واقعا قبل حصول الشرط كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ضروره ان ظاهر خطاب إن جاء ك زید فاکرمه کون الشرط من قيود الهيئه و ان طلب الاکرام و ايجابه معلق على المجيء لا ان الواجب فيه يكون مقيدا بحيث يكون الطلب و الايجاب في الخطاب فعليا و مطلقا و انما الواجب يكون خاصا و مقيدا و هو الاکرام على تقدير المجيء فيكون الشرط من قيود الماده لا الهيئه كما نسب ذلك الى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئه واقعا و لزوم كونه من قيود الماده لبا مع الاعتراف بان قضيه القواعد العرييه انه من قيود الهيئه ظاهرا.

* شرح:

به هيچ شيء نباشد بلکه مطلق اضافی می باشد یعنی نسبت به یک شيء مطلق است نه بتمام اشیاء و الا اگر حقیقی باشد ممکن نیست واجب مطلق باین معنی پیدا بشود چونکه ضروری است که هر واجبی نسبت به بعضی از امور مشروط است لااقل مشروط بشرائط عامه هست مثل بلوغ و عقل و قدرت و غیره از شرائط عامه که هر واجبی مشروط باین امور می باشد.

پس سزاوار اینست که گفته شود که واجب را با هر شیئی که ملاحظه می کنیم با او اگر وجوب آن واجب غیر مشروط باشد بآن شيء آن واجب نسبت بآن شيء مطلق است و الا مشروط اگرچه همان واجب ممکن است نسبت باشیاء دیگر برعکس باشد یعنی یک واجب مثلا نسبت به یک شيء مطلق باشد و نسبت باشیاء دیگر مشروط باشد کما آنکه گذشت اول بحث مثل آن.

ظهور قواعد عرییه آنست که قید به هیئت برگردد نه به ماده

قوله: ثم الظاهر ان الواجب المشروط الخ و ظاهر اینست که در واجب مشروط کما اینکه اشاره نمودیم به او قبلا نفس

ص: ۱۴۳

اما امتناع كونه من قيود الهيئه فلانه لا اطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئه حتى يصح القول بتقييده بشرط و نحوه فكلما يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه فهو عند التحقيق راجع الى نفس الماده.

* شرح:

وجوب در واجب مشروط است بشرط به حیثی که وجوبی نیست حقیقتاً و طلبی نیست واقعاً قبل از وقوع شرط کما اینکه ظاهر خطاب تعلیقی همین است.

ضروری است که ظاهر در مثل إن جاءك زید فاکرمه اینست که شرط إن جاءك از قیود هیئت است یعنی شرط وجوب و اینکه طلب اکرام و واجب بودن اکرام مشروط است و معلق است بر آمدن که این شرط شرط وجوب است نه اینکه واجب مشروط و مقید باشد بآن شرط که شرط برگردد بواجب نه وجوب به حیثی که طلب و ایجاب در خطاب فعلی و مطلق باشند یعنی وجوب مطلق باشد ولی واجب و ماده مشروط باشد که آن اکرام است بر تقدیر آمدن که بنابراین جهت شرط از قیود ماده و واجب می شود نه هیئت که همان وجوب است.

کما اینکه این حرف را نسبت داده اند بشیخ ما علامه اعلی الله مقامه که می گویند ایشان ادعاء نموده اند که ممتنع است شرط از قیود هیئت قرار داده شود واقعاً یعنی از قیود وجوب و گفته از طرف دیگر دلیل هم داریم بر اینکه باید شرط از قیود ماده و واجب باشد لباً و عقلاً با اینکه ایشان اعتراف دارند به اینکه در قواعد عربیه شرط را از قیود هیئت قرار می دهند ظاهراً.

ادله مرحوم شیخ انصاری که قید به ماده برمی گردد نه به هیئت

قوله: اما امتناع كونه من قيود الماده الخ یعنی آنکه شرط ممتنع است از قیود هیئت و وجوب باشد برای آنست که اطلاق در فرد موجود از طلب نیست یعنی معنای هیئت معنای حرفی است و معنای حرفی جزئی حقیقی خارجی است و جزئی حقیقی خارجی اطلاقی ندارد که ما آن را مقید

ص: ۱۴۴

و اما لزوم كونه من قيود الماده لبأ فلان العاقل اذا توجه الى شىء و التفت اليه فاما ان يتعلق طلبه به او لا يتعلق به اصلا لا كلام على الثانى و على الاول فاما ان يكون ذاك الشىء موردا لطلبه و امره مطلقا على اختلاف طواريه او على تقدير خاص و ذلك التقدير تاره يكون من الامور الاختياريه و اخرى لا يكون كذلك و ما كان من الامور الاختياريه قد يكون مأخوذا فيه على نحو يكون موردا للتكليف و قد لا يكون كذلك على اختلاف الاغراض الداعيه الى طلبه و الامر به من غير فرق فى ذلك بين القول بتبعيه الاحكام للمصالح و المفاسد و القول بعدم التبعيه كما لا يخفى هذا موافق لما افاده بعض الافاضل المقرر لبحثه بادننى تفاوت.

* شرح:

كنيم بجهت آنكه الشىء ما لم يتشخص لم يوجد پس عقلا محال است قيد به هيئت بر گردد و هر قيدي كه احتمال دارد در ظاهر رجوع بكند بطلب و هيئت آن قيد عند التحقيق و عقلا راجع است بنفس ماده و نفس ماده مقيد است نه هيئت ماده.

قوله: و اما لزوم كونه من قيود الماده لبأ الخ:

گفتيم كه شيخ ما علامه مرحوم انصارى فرمود ممتنع است شرط از قيود هيئت باشد و دليل هم داريم بر اينكه بايد حتما شرط از قيود ماده باشد يعنى از قيود واجب باشد.

اما دليل علامه بر لزوم بودن قيود براى ماده آنست كه مى فرمايد شخص عاقل زمانى كه توجه پيدا مى كند و التفات پيدا مى كند به شىئى يا تعلق مى گيرد طلب او بآن شىء و اراده دارد خواستن آن شىء را يا نه در آنجا كه تعلق نمى گيرد خواستن او بآن شىء محل كلام نيست ولى آنجائى كه اراده دارد بر خواستن اين شىء يا اينكه اين شىء را مطلقا مى خواهد بهر اختلافى داشته و يا اينكه اين شىء را مطلقا نمى خواهد بلكه با يك شرائطى و قيودى خواستار آنست و اين شرائط باهم از امور

ص: ۱۴۵

و لا یخفی ما فیہ

اما حدیث عدم الاطلاق فی مفاد الهیئہ فقد حققناه سابقا ان کل واحد من الموضوع له و المستعمل فیہ فی الحروف یکون عاما کوضعها و انما الخصوصیہ من قبل الاستعمال کالاسماء و انما الفرق بینهما انها وضعت لتستعمل و تقصد

* شرح:

اختیاریه می باشند مثل طهارت برای صلاہ یا غیر اختیاریہ مثل بلوغ برای شرائط تکلیف.

و شرائط اختیاریہ ہم دو قسم است:

اول آنکہ این شرائط مورد تکلیف است یعنی این شرائط اختیاریہ را باید حتما انجام بدهیم نظیر طهارت برای نماز و گاهی مورد تکلیف نیست یعنی نباید حتما آن را انجام بدهیم هر وقت بحال خود پیدا شد تکلیف می آید نظیر استطاعت برای وجوب حج این بودن قیود مورد تکلیف یا نبودن وابستہ بغرض است کہ انسان داشته باشد و بخواهد کہ ممکن است بہ واسطہ غرض کہ انسان دارد آن شیء اختیاری را مورد تکلیف قرار بدهد و در اینجا فرقی نمی کند بہ اینکہ احکام تابع مصالح و مفاسد باشد مثل عدلیہ یا بہ اینکہ احکام تابع مصالح و مفاسد نباشد مثل اشاعره.

پس بنابراین دلیل کہ علامہ آورده است شرط از قیود مادہ است و معنای ہیئت کہ وجوب باشد مطلق است و وجوب فعلی است و لو مادہ کہ اکرام باشد مقید است.

مثل آنکہ بگوید مولا اکرم زیدا الجائی عندک این مطالب موافق با تقریرات بعض افاضل است کہ از قول علامہ نقل نموده اند البتہ با کمترین تفاوت.

مخفی نماند بر آنکہ کسانی کہ قائلند کہ قید در کلام بہ مادہ برمی گردد نہ بہ ہیئت مثل مرحوم شیخ چہار دلیل آورده اند اما رد از دلیل اول.

قوله: و لا یخفی ما فیہ الخ.

اما جواب علامہ از اینکہ فرمود اطلاقی نیست در فرد موجود چون معنای

بها المعنى بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانيها بما هي آله و حاله لمعاني المتعلقات فلحاظ الاليه كالحاظ الاستقلاليه ليس من طوارى المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على اولى الدرايه و النهى

و الطلب المفاد من الهيئه المستعمله فيه مطلق قابل لان يقيد مع أنه لو سلم انه فرد فانما يمنع عن التقيد لو انشأ اولاً غير مقيد لا ما اذا انشأ من الاول مقيداً غاية الامر قد دل عليه بدالين و هو غير انشائه اولاً ثم تقييده ثانياً فافهم.

* شرح:

حروف جزئى حقيقى هستند اطلاق و تقييد ندارند.

جواب اینکه در حروف موضوع له و مستعمل فيه عام است كما اینکه گذشت در جلد اول در معنای حروف مثل سیر من البصره اگرچه سیر از بصره نسبت به جاهای دیگر غیر بصره مقید است و لکن نسبت به خود بصره عام است که حالا که نباشد از بصره سیر بکند از کجای بصره سیر بکند آیا از طرف شرقی یا غربی و غیره که این معنی عام است.

پس مستعمل فيه هم عام است مثل وضع حروف که عام است و لکن این خصوصیت که دارند از قبل استعمال است مثل اسماء که خصوصیت آنها از قبل استعمال است و همانا فرقی که میان حروف و اسماء هست آنست که واضع شرط کرده در استعمال.

اگر معنای بما هو هو و استقلالی خواستی بیاوری اسماء را استعمال کن و بگو ابتداء سیری من البصره و اگر معنای آلی و تبعی خواستی بیاوری حروف را بیاور و بگو سر من البصره پس همان طور که معنای استقلالیت در اسماء از عوارض معنی نیست و از مشخصات استعمال است معنی آلیت هم در حروف از مشخصات استعمال است نه از عوارض معنی كما اینکه این مطلب مخفی نیست برای صاحبان درایه و صاحبان عقل پس بنابراین نهی و طلب که از معانی هیئت هستند و معنای حروف

ص: ۱۴۷

* شرح:

را دارند مطلق می باشند و قابلیت دارند که مقید بشوند مثل معنای حروف.

جواب دیگر که مرحوم آخوند فرموده آنست که اگر ما تسلیم بشویم و قبول کنیم که فرد جزئی حقیقی است و جزئی حقیقی قابل اطلاق و تقیید نیست این معنی در وقتی است که اول آن فرد را ایجاد کنیم و بعد از ایجاد البته ممکن نیست آن فرد را مقید کنیم و اما اگر قبل از ایجاد او را مقید کنیم و در حین وجود مقیدا وجود پیدا کند به واسطه دو دلیل مانعی ندارد مثل آنکه ممکن است بگوئیم یک چاهی حفر کن که دهنه آن وسیع باشد و بعد از حفر چاه دهنه آن را مضیق و مقید کنیم البته بنا بر قول شیخ این معنی ممکن نیست و اما اگر از اول دهنه چاه را ضیق و مقید قرار دادیم و در حین وجود مضیقا وجود پیدا بکند اشکالی ندارد.

دلیل دوم از برای کسانی که قائلند که قید باید حتما به ماده برگردد نه به هیئت آنست که معنای هیئت که معنای حرفی باشد این معنای حرفی اگرچه کلی است ولی چون در حین لحاظ، لحاظ استقلالی ندارد و لحاظ آلی دارد و تبعی از این جهت ممکن نیست اطلاق و تقیید بر معنای آلیه وارد شود چون اطلاق و تقیید از شئون معنای اسمیه می باشند که آن معنای اسمیه معنای استقلالی است نه آلی و تبعی از این جهت ممکن نیست معنای حرفی را مقید کنیم به قیدی.

جواب از این مطلب ایضا در باب معنای حروف گذشت که معنای حرفیه اگرچه معنای آلی و تبعی می باشند ولی بعض موارد لحاظ آنها لحاظ استقلالی است و تبعی نیست مثلا اگر زید وارد در شهری شود و مکانی را برای خود بگیرد و ساکن بشود مکانی را و ما سؤال کنیم از خصوصیت این مکان اگرچه این خصوصیت بتبع زید است و معنای آلی می باشد ولی در حین سؤال معنای استقلالی دارد و لو آنکه معنای حرفی باشد کما لا یخفی.

دلیل سوم کسانی که می گویند قید در کلام باید به ماده برگردد.

فان قلت على ذلك يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد ان لا يكون قبل حصوله طلب و بعث و الا لتخلف عن انشاءه و انشاء امر على تقدير كالاخبار به بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان فتأمل جيداً.

و اما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لباً ففيه ان الشيء اذا

* شرح:

قوله: فان قلت الخ.

پس بنا بر اینکه شرط از قیود هیئت است لازم می آید که انشاء از منشأ جدا بشود یعنی الآن امر بکنیم و بعداً ایجاد بشود چون طلب نیست قبل از آنکه شرط پیدا بشود پس انشاء از منشأ منفک می شود یا بگو ایجاد از موجود منفک بشود و این محال است.

قوله: قلت الخ جواب اینکه منشأ زمانی می باشد او طلب و خواستن وقت حاصل شدن شرط او پس لا بد قبل از حصول شرط طلبی نیست و بعضی نیست نه اینکه الآن طلب بکند اکرام زید را ولی اکرام را مقید کند بزمان آمدن اگر باین شکل باشد این تخلف از انشاء است پس بنابراین انشاء از منشأ تفکیک نشده است و انشاء ما در اینجا مطلق نیست بلکه مشروط است یعنی می گوید اگر زید آمد من می خواهم و طلب می کنم که او را اکرام کن مثل خبر دادن بشیء مقید ممکن است مثل اینکه می گوید زید می آید یا مشروطاً می گوید اگر زید بیاید عمرو هم می آید و این مطلب را وجدان شهادت می دهد به صحت آن فتأمل جيداً.

جواب دلیل چهارم

قوله: و اما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة الخ.

و اما اینکه دلیل آورده اید که باید حتماً شرط به ماده برگردد لباً و عقلاً.

ص: ۱۴۹

توجه الیه و کان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحه او غيرها كما يمكن ان يبعث فعلا اليه و يطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقا و يطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب و البعث معلقا بحصوله لا مطلقا و لو متعلقا بذاك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد و لا يصح منه الطلب المطلق الحالی للاكرام المقيد بالمجئ هذا بناء على تبعیه الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح و اما بناء على تبعيتها للمصالح و المفساد في المأمور بها و المنهى عنها فكذلك ضروره ان التبعیه كذلك انما تكون في الاحكام الواقعيه بما هي واقعيه لا بما هي فعليّه.

* شرح:

جواب اینکه شیء را وقتی انسان توجه پیدا می کند و آن شیء موافق با غرض انسان باشد بحسب مصلحتی که در آن می باشد یا غیر مصلحت و این شیء را که انسان توجه بآن دارد و موافق با غرض اوست همین طور که انسان می تواند این شیء را فعلا و حالا طلب کند و بخواهد چون مانعی نیست که جلوی طلب او را بگیرد همین طور هم می تواند این شیء را معلق بخواهد و در زمان آینده طلب کند مثل اینکه می گوید من این شیء را می خواهم.

اما بر تقدیر این شرط که هروقت این شرط آمد من می خواهم چون فعلا مانعی جلوی طلب و بعث را گرفته است پس بنابراین صحیح نیست از او الا اینکه طلب کند و بعث کند معلقا بحصول شرط نه مطلقا یعنی نه اینکه فعلا طلب کند ولی اكرام را مقید کند پس صحیح است طلب اكرام کند بعد از آمدن زيد که قید بر گردد بطلب و صحیح نیست از انسان طلب مطلق حالی بنماید برای اكرامی که مقید بآمدن است که قید بر گردد به ماده و اكرام.

این مطلب در جائی است که احکام تابع مصالح و مفاسد باشند که این مطلب واضح است یعنی مصلحت در حکم باشد نه در متعلق حکم نظیر اوامر امتحانیه یا

ص: ۱۵۰

فان المنع عن فعلیه تلك الاحکام غیر عزیز کما فی موارد الاصول و الامارات علی خلافها.

و فی بعض الاحکام فی اول البعثه بل الی یوم قیام القائم عجل الله فرجه مع ان حلال محمد(ص) حلال الی یوم القیمه و حرامه حرام الی یوم القیامه و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعلیه بعض الاحکام باقیا مَرَّ اللیالی و الايام الی ان تطلع شمس الهدایه و یرتفع الظلام کما یرتفع الظلام من الاخبار المرویه عن الائمه(ع).

* شرح:

نظیر جعل اصول عملیه که در متعلقات آنها مصلحتی نیست بلکه در جعل خود این احکام مصلحت تسهیل هست و امثال آن برای مکلفین کما آنکه گذشت.

و اما بنا بر اینکه مصالح و مفاسد تابع مأمور به باشند یعنی موضوعات احکام و متعلقات مصلحت و مفسده داشته باشند نه احکام آنها پس همین طور است یعنی ممکن است طلب این موضوعات مطلق باشد یا مقید چون ضروری است که تبعیت موضوعات برای مصالح و مفاسد در احکام واقعیه است نه احکام فعلیه بما هی فعلیه مثلاً حج واقعیت آن دارای مصلحت است چه برای ما فعلی و منجز بشود یا نشود.

ادله وقوع واجب مشروط و آنکه بعض احکام غیر فعلی است

قوله: فان المنع عن فعلیه تلك الاحکام الخ و لکن فعلی شدن و منجز شدن این احکام واقعیه برای ما ممکن است مانعی جلوی فعلی شدن آنها را بگیرد و موانع در احکام دین زیاد است کما اینکه در موارد اصول و امارات که خلاف واقع بروند احکام واقعیه در این موارد فعلی نمی شوند چون مانع جلوی آنها را گرفته است البته این در جائی است که اصول و امارات خلاف واقع بروند و اما اصول و اماراتی که مطابق با واقع بشوند بلا اشکال احکام واقعیه فعلیت پیدا می کنند کما لا یخفی.

قوله: و فی بعض الاحکام فی اول الخ و همین طور بعض احکام در اول بعثت فعلیت پیدا نکرده نظیر صوم و صلاه

ص: ۱۵۱

فان قلت فما فائده الانشاء اذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا و بعثا حاليا

قلت كفى فائده له انه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجة الى خطاب آخر بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب هذا مع شمول الخطاب كذلك للايجاب فعلا بالنسبة الى الواجد للشرط فيكون بعثا فعليا بالاضافه اليه و تقديريا بالنسبة الى الفاقد له فافهم و تأمل جيدا.

* شرح:

و غيره چون ممانع كه عدم استعداد مردم بود موجود بود از اين جهت فعلى نشد بلكه ممكن است روزى كه امام زمان(عج) ظهور نمايد آن موقع براى ما فعلى بشوند با اينكه حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال الى يوم القيمة و حرام الى يوم القيمة و چه بسا ممانع از فعليت بعضى است باقى است تا گذشتن شبها و ايامى تا اينكه طلوع كند شمس هدايت و سياهيها برطرف شود يعنى موانع برطرف شود و امام عليه السلام ظهور نمايد و آن احكام براى ما فعلى و منجز بشوند كما اينكه ظاهر مى شود اين مطالب از اخبارى كه روايت شده از ائمه طاهرين عليهم السلام.

و حاصل آن شد كه موارد مذكوره احكام واقعيه براى ما فعليت پيدا نكرده چون مقترن بممانع بوده كما لا يخفى.

فائده انشاء واجب مشروط نسبت مكلفين

قوله: فان قلت الخ پس اگر اشكال بشود بر اينكه ما گفتيم قيد بطلب و وجوب بر مى گردد كه پس فائده انشاء نمودن الآن چيست چونكه منشأ و ايجاد شده از امر فعلى نيست و بعث حالى نمى باشد بلكه بعد از شرط منشأ و طلب پيدا مى شود پس چرا الآن انشاء مى كنيد.

قوله: قلت الخ جواب اينكه كافى است فائده بر اين انشاء فعل بعد از حصول شرط مى گردد بعث فعلى و ديگر احتياجى نيست بعد از وجود شرط بانشاء ديگر چون كه فعلا شرط حاصل نشده و اگر ما انشاء مشروط نمى نموديم نمى توانستيم خطاب فعلى و الآن

ص: ۱۵۲

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجوديه للواجب المشروط فى محل النزاع ايضا فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق غايه الامر تكون فى الاطلاق و الاشتراط تابعه لذى المقدمه كاصل الوجوب بناء على وجوبها من باب الملازمه.

و اما الشرط المعلق عليه الايجاب فى ظاهر الخطاب فخروجه مما

* شرح:

بنمائيم چون شرط حاصل نشده است پس ناچاريم كه انشاء مشروط بنمائيم و اين انشاء مشروط شامل كسانى كه فعلا واجد براى شرط هستند فعلى است و نسبت به آنها بعث فعلى مى باشد مثل كسانى كه فعلا مستطيع هستند وجوب حج براى آنها فعلا است و نسبت به كسانى كه فاقد شرط هستند انشاء تقديرى و مشروط است مثل كسانى كه بعدا مستطيع مى شوند كه الآن وجوب حج براى آنها فعلى نيست بلكه وجوب تقديرى است فافهم و تأمل جيدا.

قوله: ثم الظاهر دخول المقدمات الخ بعد اين مقدمات وجوديه براى واجب مشروط داخل در محل نزاع ما هستند و وجهى و دليلى ندارد كه تخصيص بدهيم محل بحث را بمقدمات واجب مطلق غايه امر مقدمات وجوديه تابع ذى المقدمه هستند در مطلق و مشروط مثل اصل وجوب كه تابع ذى المقدمه مى باشد بنا بر اينكه وجوب مقدمات وجوديه از باب ملازمه واجب باشد.

و حاصل آنكه بحث ما در وجوب مقدمه لازم نيست كه ذى المقدمه فعلا وجوب داشته باشد و وجوب آن مطلق باشد بلكه وجوب مشروط هم كه فعلا وجوب آن فعلى نيست و وجوب تقديرى دارد آن واجب مشروط هم محل كلام ما مى باشد كه آيا بعد از فعلى شدن وجوب آن واجب مشروط آيا مقدمات آن واجب است يا نه.

قوله: و اما الشرط المعلق عليه الايجاب الخ:

گفتيم كه مقدمات وجوديه داخل بحث مى باشند چه واجب مطلق باشد و چه

لا شبهه فيه و لا ارباب اما على ما هو ظاهر المشهور المنصور فلكونه مقدمه وجوبيه و اما على المختار لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه فلاله و ان كان من المقدمات الوجوديه للواجب الا انه اخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه فانه جعل الشئ واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط فمعه كيف يترشح عليه الوجوب و يتعلق به الطلب و هل هو الا طلب الحاصل.

نعم على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجوديه غير معلق

* شرح:

مشروط و لكن شرطی که ایجاب به واسطه او معلق است در ظاهر خطاب شبهه ای نیست که خارج از محل نزاع ماست و شکی در این بابت نیست بجهت آنکه بنا بر قول ما که شرط قید وجوب و هیئت است قبل از وجود شرط برای ما واجب نیست ایجاد کنیم آن را چون وجوبی نیست و بعد از آنکه شرط پیدا شد اگر بخواهیم باز ایجاد کنیم آن شرط را تحصیل حاصل است مثل استطاعت که واجب نیست بر انسان کاری کند تا مستطیع شود چون وجوبی نیست و بعد از آنکه استطاعت آمد دیگر تحصیل حاصل است و محال است تحصیل استطاعت.

و اما بنا بر آنچه اختیار نموده شیخ ما علامه (اعلى الله مقامه الشریف) که شرط قید واجب و ماده بجهت آنست که شرطی که معلق است ایجاب بر آن اگرچه از مقدمات وجودیه هستند برای واجب الا اینکه این شرط را شارع بر نحوی خواسته است که وجوب ترشح نمی کند بر او از واجب یعنی شرطی است که شارع از ما نخواسته است که ایجاد کنیم آن را و ذی المقدمه را مشروط بر اینکه شرط خود به خود ایجاد بشود واجب گردانیده پس با این حال که واضع از ما نخواسته است آن را ایجاد کنیم چطور واجب است و چطور تعلق می گیرد طلب بآن و بعد از آنکه خودش پیدا شد نیست الا طلب تحصیل حاصل.

قوله: نعم الخ:

بله بنا بر قول علامه قدس سره اگر برای این واجب مقدمات دیگری هم باشد

ص: ۱۵۴

علیها وجوبه لتعلق بها الطلب فی الحال علی تقدیر اتفاق وجود الشرط فی الاستقبال و ذلك لان ایجاب ذی المقدمه علی ذلك حالی و الواجب انما هو استقبالی كما یأتی فی الواجب المعلق فان الواجب المشروط علی مختاره هو بعینه ما اصطلح علیه صاحب الفصول من المعلق فلا تغفل.

هذا فی غیر المعرفه و التعلم من المقدمات و اما المعرفه فلا یبعد القول بوجوبها حتی فی الواجب المشروط بالمعنی المختار قبل حصول شرطه لکنه لا- بالملازمه بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحکام علی الانام بمجرد قیام احتمالها إلا مع الفحص و الیاس عن الظفر بدلیل علی التکلیف فیستقل بعده بالبراءه و ان العقوبه علی المخالفه بلا حجه و بیان و المؤاخذة علیها بلا برهان فافهم.

* شرح:

غیر از این یک مقدمه بنا بر قول علامه تعلق می گیرد به آنها طلب فعلی که ما آنها را ایجاد کنیم الآن و این بجهت آنست که ایجاب ذی المقدمه بنا بر قول علامه حالی و فعلی است ولی واجب استقبالی است مثل آنکه بعد از استطاعت وجوب برای انسان می آید ولی زمان آوردن واجب و مأمور به ایام حج است کما اینکه این مطلب در واجب معلق می آید.

پس واجب مشروط بنا بر قول علامه همان واجب معلق است که صاحب فصول آورده و فقط اصطلاح آنها فرق می کند ولی در معنی هر دو یکی هستند که وجوب فعلی است و واجب استقبالی است پس غافل نشو این مطلب در غیر معرفت و تعلم از مقدمات است.

قوله: هذا فی غیر المعرفه و التعلم الخ یعنی مقدماتی که بیان کردیم این ها در غیر معرفه و تعلم احکام است از مقدمات و اما شناختن و یاد گرفتن احکام که از مقدمات واجب می باشد بعید نیست که بگوئیم این معرفت و تعلم واجب است حتی در واجب مشروط بآن معنای مختاری که ما

ص: ۱۵۵

* شرح:

اختیار نمودیم قبل از آنکه حاصل بشود شرط واجب مشروط مثل استطاعت که شرط برای حج است و لو استطاعت حاصل نشده باشد ولی یاد گرفتن احکام حج واجب است.

البته این وجوب معرفت و علم نه من باب ملازمه است که بعدا خواهد آمد که ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه هست شرعا یا نه چون در مثل حج قبل از استطاعت وجوبی نیست که مقدمه آن واجب باشد ولی با این حال معرفت احکام حج واجب است من باب استقلال عقل بتنجز احکام شرعیه بر تمام مردم یعنی بعد از آنکه ما علم اجمالی داریم به تکالیفی از واجبات و محرمات و هر شیء احتمال دارد واجب باشد یا حرام یا غیره این احتمال منجز احکام است من باب دفع ضرر محتمل عقلا و براءت عقلیه یا شرعیه جاری نمی شود در این موارد الا با فحص و مایوس شدن بدلیل بر تکلیف.

کما اینکه این بحث می آید ان شاء الله تعالی در شرائط ادله براءت پس بعد از آنکه مایوس شدیم از دلیل بر تکلیف و دلیل بر وجوب یا عدم وجوب پیدا نمودیم در این حال براءت جاری می شود ولی قبل از فحص و مایوس شدن از دلیل براءت جاری نمی شود چون بعد از فحص عقوبت بر مخالفت احتمال تکلیف بدون حجت و بیان است و مؤاخذه بر آن مخالفت بدون برهان است.

و حاصل آنکه بمجرد احتمال تکلیف احکام شرعیه برای مکلف منجز و ثابت می شود وجوب آن و این احتمال تکلیف به براءت برداشته نمی شود چون شرط براءت بعد از فحص و مایوس شدن از دلیل است و از این جهت است که واجبات شرعیه بمجرد احتمال منجز می شود پس تحصیل معرفت و علم واجب است در تمام احکام شرعیه چه واجب مشروط باشد چه واجب مطلق.

معنای قاعده الامتناع بالاخیار لا ینافی الاخیار

مخفی نماند بحث در وجوب معرفت و تحصیل علم که مقدمه برای احکام

* شرح:

شرعیه است در این مورد از چند جهت مورد بحث ما می باشد و لابدیم چند امر را مقدم کنیم.

اول: اینکه قاعده معروفه که بین اصحاب می باشد که الامتناع بالاخیار لا ینافی الاخیار عقابا و ینافیہ خطابا و این قاعده در غایت صحت است و معنای این قاعده آنست که اگر مکلف یک عملی را که ابتدائا باخیار او بود انجام داد و این فعل از او صادر شد و لو بعد از عمل آن فعل از اختیار او خارج می شود و اضطرار دارد به آوردن آن نظیر آنکه شخص از اول می تواند داخل دار غصبی نشود ولی بعد از آنکه داخل بشود مضطر و ناچار است که تصرف در دار غصبی بنماید در ایام زیادی.

اینجا می گوئیم چون از اول اختیار داشته است در فعل هم خطاب دارد و هم عقاب ولی بعد از آنکه مضطر بفعل حرام شد خطاب آن ساقط است چون این خطاب فائده ای ندارد و لغو صرف است چون امر و نهی برای ایجاد داعی می باشد در جائی که ممکن باشد اگر ممکن نشد امر و نهی بی فائده می باشد ولی عقاب آن باقی است و لو آن اعمال محرم را مضطر است تصرف در آنها بنماید.

این قاعده کبرائی است که صغریات زیادی دارد که بعدا بعضی از آنها را بیان خواهیم نمود و نسبت داده شده است بمحقق قمی ره که در این حال خطاب ساقط نیست مثل عقاب و لو فعل غیر اختیاری باشد چون این فعل غیر اختیاری را باخیار خود انجام داده است و نسبت داده اند به جماعتی دیگر که در اعمال غیر اختیاری و لو سبب آن بدست خود مکلف باشد نه عقاب دارد و نه خطاب اما خطاب که قبلا گذشت که ندارد و اما عقاب چونکه عمل غیر مقدور قبیح است عقلا عقاب بر آن .

جواب آنکه عملی را که انسان خود او سبب می شود باخیار خود و لو بعدا اختیار از او سلب بشود و مضطر به انجام آن فعل محرم می شود عقل بر عقاب آن مانعی نمی بیند و آنجائی که عقاب ندارد آن جائی است که از اول باخیار خود مکلف نباشد

* شرح:

و بدون اختیار باشد و هر فعلی را که انسان بجا می آورد و مقدور آن باشد بلا واسطه یا مع الواسطه در او امر و نواهی آن فعل مورد تکلیف واقع می شود پس مثل وارد شدن در دار غصبی چون از اول قدرت با واسطه در آن داشته است که اصلا داخل نشود از این جهت عقاب آن بر مکلف هست و لو آن افعال را بعدا باضطرار بجا می آورد پس امتناع باختیار منافاه ندارد عقاب بر او ولی منافاه دارد با خطاب و خطاب بر او ساقط است.

دوم از امور آنست که همچنان که حکم می کند عقل باستحقاق عقاب بر مخالفت تکلیف الزامی فعلی همچنین اگر تکلیفی را تفویت کند موضوع آن را و روح آن تکلیف و ملاک آن را از بین ببرد و تحصیل مقدمات آن را نکند آنهم استحقاق عقاب دارد عقلا و لو امر و نهی فعلی نداشته باشد مثلا اگر عبد بداند که بچه مولا در حال غرق شدن است یا می سوزد در این مورد لازم است دفع ضرر از بچه مولا بکند عقلا و لو امر فعلی از طرف مولا نداشته باشد و اگر در این مورد دفع ضرر نکرد و بعدا مولا ملتفت شد مستحق عقاب است بلا اشکال.

و همچنین اگر عبد بداند مولا مهمان دارد ولی خود مولا غافل است که تهیه غذا کند و عبد می داند اگر الآن تهیه غذا نکند بعدا ممکن نیست تهیه غذا نه برای عبد و نه برای مولا بلا اشکال در این موارد هم لازم و واجب است برای عبد تهیه غذا و لو امر فعلی نداشته باشد از طرف مولا و آیا در این موارد حکم شرعی مولوی داریم به واسطه کشف حکم عقل کما آنکه بعض اعلام گفته اند یا آنکه حکم عقل باستحقاق عقاب کافی است و اگر امری از طرف مولا باشد حمل بر ارشاد و تاکید می شود کما فی امر اطیعوا الله می باشد حق آنست که امر مولوی نداریم کما آنکه نظیر آن در وجوب مقدمه شرعا خواهد آمد کما لا یخفی.

در این موارد که گفتیم در جائی است که علم و یقین داشته باشیم که ملاک حکم

* شرح:

تام است و فقط قدرت شرط عقلی است برای حکم و اما اگر شک داشته باشیم در تمامیت ملاک و مصلحت حکم و احتمال بدهیم ناقص بودن مصلحت را نظیر حفظ آب قبل از وقت برای نماز البته در این موارد لازم نیست حفظ مقدمات چون قبل از وقت یقین به تمامیت ملاک امر نداریم تا مقدمات را حفظ کنیم عقلا و امر فعلی هم نداریم تا به واسطه امر واجب مقدمه آنهم واجب شود و ملاکات احکام را ما به واسطه اوامر می فهمیم و اگر امر نباشد همچنان که ممکن است مانع موجود باشد برای ملاک امر ممکن است مقتضی نباشد برای امر و لذا گفتیم در ترتب اگر امر ساقط شد ما یقین بملاک و به مصلحت نداریم و تمام کلام در امر به شیء نهی از ضد خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

امر سوم آنست که ما بررسی کنیم ببینیم آیا تحصیل علم بواجبات و محرمات و معرفت آنها مطلقا واجب است حتی در واجب مشروط که مشهور قائلند و مصنف فرمود یعنی تحصیل احکام حج بر کسانی که هنوز مستطیع نشده اند و شرط وجوب حج که استطاعت باشد برای آنها حاصل نشده است آیا برای این ها لازم است قبل از وجوب حج احکام حج را یاد بگیرند یا نه و ما وقتی بررسی کنیم می بینیم در ضمن عمل باجزاء حج یاد گرفتن احکام آن مانعی ندارد و ضرر به جائی نمی زند مثلا اول اعمال حج احرام است و قبل از احرام احکام آن را می تواند تحصیل کند و علم به آنها پیدا کند تقلیدا یا اجتهدا.

و همچنین تا آخر اعمال حج کما آنکه در زمان ما فعلا روحانی که برای حاجیها می برند برای همین جهت است بله اگر وقت عمل رسید مثلا الان اول احرام بستن آن می باشد جایز نیست ترک علم به آنها و معرفت آنها چون احتمال مخالفت تکلیف فعلی منجز می باشد و احتمال عقاب در اینجا دارد و مؤمنی برای عقاب ندارد و برائت بعد از فحص در احکام است کما آنکه گذشت و حاصل آن شد

* شرح:

که در مثل احکام حج در ضمن عمل به آنها یاد گرفتن و معرفت احکام آن مانعی ندارد و آنکه مصنف فرمود حتی در واجب مشروط واجب است تحصیل علم و معرفت قبل از شرط آن وجهی ندارد.

دوم از مواردی که توهّم می شود که ترک تحصیل علم قبل از وقت سبب می شود که تمیز بین واجب و غیره را ندهیم در واجبات و تمکن از امتثال علم تفصیلی در مقام امتثال نداشته باشیم و لو متمکن از علم اجمالی در امتثال می باشیم نظیر آنکه واجب ما مردد باشد بین قصر یا اتمام یا ظهر یا جمعه و امثال این ها که امتثال اجمالی را متمکن است مکلف که دو نماز بجا بیاورد.

ولی امتثال تفصیلی که آیا تکلیفش قصر است یا اتمام یا ظهر است یا جمعه ندارد در این موارد اگر ما قائل شدیم که امتثال اجمالی در وقتی که ممکن است امتثال تفصیلی جایز نیست البته قبل از وقت باید تحصیل علم کند چون بعد از وقت فرض آنست که ممکنش نیست آن را، ولی در باب تقلید گفتیم که احتیاط عقلا نیکوست و لازم نیست امتثال تفصیلی و لو در مقام عمل با احتیاط البته در بعض موارد محتاج بتقلید یا اجتهاد است نظیر قصد وجه یا قصد تمیز در عبادات که آیا لازم است یا نه ولی باین حال احتیاط و امتثال اجمالی کافی است از سقوط تکلیف عقلا کما لا یخفی پس نتیجه آن شد که در این موارد تحصیل علم تفصیلی لازم نیست.

سوم از مواردی که توهّم می شود که قبل از وقت تحصیل علم لازم است در آنجائی است که بعد از دخول وقت مکلف متمکن نیست از امتثال تکلیف نه تفصیلا و نه اجمالا. و لو ذات واجب را می تواند بیاورد نظیر همان مثال مذکور متمکن از اتیان یک نماز بیشتر نیست یا ظهر یا جمعه و یا قصر و یا اتمام آیا در این موارد لازم است تحصیل علم یا نه ظاهر آنست که واجب باشد و این وجوب نه بجهت آن قاعده ای است که گذشت الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار و آنکه ملاک واجب را اختیارا

* شرح:

ترک نموده باشد بلکه این وجوب من باب دفع ضرر محتمل است که مصنف در صدر مسئله تحصیل علم در واجبات بیان نمود و چون مؤمنی در این بین نداریم عقاب بلا بیان نیست در این مورد بلکه عقاب با بیان است این موارد در جائی است که مکلف قبل از وقت التفات داشته باشد به یکی از این واجبات و ترک بنماید و اما اگر التفات نداشته باشد یا تکلیفی نداشته باشد نظیر صبی در اول بلوغش که امر او مردد بین یکی از این نمازها است و ممکن نیست جمع بین آنها را بنماید البته ذات واجب بر او واجب است و در خصوصیات آن معذور است.

مورد چهارم از مواردی که توهم شده است تحصیل علم قبل از وقت واجب است اما در معاملات نظیر متعاملین که غالبا در وقت عمل غفلت دارند از اصل تکلیف در معامله و لذا زیادی از موارد معامله آنها باطل است چون صحیح آن را از فاسد تمیز نمی دهند و یا در عبادات مثل صلاه بجهتی که نماز مرکب است از عده امور وجودیه یا عدمیه نظیر تکبیر قرائت و رکوع و سجود و تشهد و سلام یا شرائط آن طهارت بدن و لباس و استقبال و امثال این ها و بلا اشکال در مثل نماز در وقت آن مکلف نمی تواند علم بتمام اجزاء و شرائط آن را تحصیل بنماید خصوصا کسانی که لغت عربی بلد نیستند.

البته در این موارد اگر تحصیل علم قبل از وقت نکنند مکلف قهرا در وقت تکلیف واجب از او فوت می شود و ممکن نیست که واجب را با تمام اجزاء و شرائطش بیاورد در این مورد قاعده ای که قبلا گذشت که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار جاری می شود یعنی در وقت واجب و لو ممکن نیست واجب را بتمام اجزاء و شرائطش بیاورد از این جهت امر فعلی بواجب هم ندارد ولی چون قبل از وقت متمکن بود که تحصیل علم بنماید و عملی انجام دهد که واجب از او فوت نشود از اینجا است که می گوئیم عقاب بر او جایز است چون قبلا متمکن بوده که تحصیل علم

* شرح:

بشرائط و اجزاء را بنماید و چون تفویت ملاک واجب را نموده باختیار لذا عقاب آن را دارد کما لا یخفی

امر پنجم وجوب تحصیل علم در احکام که گذشت مخصوص است به بالغین و اما صبی و غیر مکلفین پس بر او واجب نیست تحصیل علم در احکام و لو متمکن از آوردن واجب نباشد در وقت نماز و امثال آن بجهه آنکه قبل از وقت رفع القلم دارد و تکلیف از او ساقط است و لذا قاعده الامتناع بالاخیار لا ینافی الاختیار در حق او جاری نمی شود چون قبل از وقت مکلف نبود و بعد از دخول وقت ممکن نیست بر او امتثال واجب چون علم بآن ندارد و از این جهت امر فعلی ندارد کما لا یخفی

اما قول بعض اعلام که می فرمایند که حکم عقل ثابت است برای هر جاهلی که یاد بگیرد احکام شرعیه را چه مکلف باشد چه غیر مکلف و این حکم عقل تخصیص بردار نیست.

جواب آنکه حکم عقل در اینجا نظیر حکم عقل است به آنکه اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد باین حال اصول و اماراتی که مسقط تکلیف می باشد در مقام امتثال نظیر قاعده فراغ و غیره مخصص قاعده عقلی می باشد یا حکومت دارند و در مقام اسقاط تکلیف یقینی وجدان نداریم بلکه یقین تبعیدی داریم و در ما نحن فیه روایت رفع القلم عن الصبی تخصیص قاعده عقلیه می باشد چون اختیار صبی کلاً اختیار می باشد.

و از روایت استفاده می شود که ملاک واجب در ظرف خودش تمام است در این مورد و اما تأدیب صبی در ارتکاب بعض معاصی و آنکه وارد شده است او را از بعض معاصی جلوگیری کنیم و یا تمرین دهید صبیان را و وادار کنید آنها را به نماز و روزه در هفت ساله یا نه سالگی البته این مطلب ربط بما نحن فیه ندارد کما لا یخفی

امر چهارم در آنست که وجوب معرفت و تحصیل علم باحکام شرعیه آیا چه

* شرح:

وجوبی است آیا وجوب نفسی است یا وجوب غیری یا وجوب ارشادی یا وجوب طریقی از این چهار وجوب یکی از اینهاست.

اما وجوب نفسی اگرچه مرحوم محقق اردبیلی و بعضی دیگری قائلند به اینکه معرفت و علم باحکام شرعی وجوب نفسی دارد الا- آنکه این معنی یعنی وجوب نفسی خلاف ظاهر اخبار و آیاتی است که دال است بر وجوب معرفت مثلاً روایتی که وارد شده است یؤتی بالعبد یوم القیمه فیقال له هلا عملت فیقول ما علمت فیقال له هلا تعلمت ظاهر این روایت و سایر ادله آنست که تحصیل معرفت و علم وجوب نفسی ندارند کما لا یخفی

و اما وجوب غیری در معرفت و تحصیل علم مبتنی بر اینست که واجبات و محرمات توقف داشته باشد وجود آنها در خارج بوجود معرفت و علم مثل سایر مقدمات وجودیه که وجود واجب توقف دارد بر آن مقدمه مثل سیر برای حج که حج توقف دارد وجودش بر سیر و این معنی هم در وجوب معرفت درست نیست چونکه ذات واجب یا ذات حرام وجود خارجی آنها توقف ندارد بر معرفت و تحصیل علم بانها و ممکن است موجود بشوند آنها بغیر علم بلکه اگر واجب مرکب باشد نظیر صلاه که اجزاء و شرائطی دارد البته در این موارد توقف خارجی دارد علم تفصیلی آنها به معرفت اجزاء و شرائط

و اما وجوب ارشادی در معرفت و تعلم احکام باشد نظیر آیاتی که نهی می کند از عمل بغیر علم و عمل بظن که این ها ارشاد است بحکم عقل که عقل حکم می کند که لازم است تحصیل علم برای رسیدن باحکام واقعیه این معنی هم صحیح نیست چون اگر وجوب معرفت و تحصیل علم وجوب ارشادی بود لازمه این حرف آنست که جایز باشد براءت شرعی در شبهات حکمیه قبل از فحص همچنان که براءت شرعی جاری می شود در شبهات موضوعیه قبل از فحص چون آنچه که مانع در جریان براءت

تذنیب لا یخفی ان اطلاق الواجب علی الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط علی الحقیقه مطلقا و اما بلحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقه علی مختاره قدس سره فی الواجب المشروط لان الواجب و ان کان امرا استقباليا علیه الا ان تلبسه بالوجوب فی الحال و مجاز علی المختار حیث لا تلبس بالوجوب علیه قبله کما عن البهائی ره تصریحه بان لفظ الواجب مجاز فی المشروط بعلاقه الاول او المشارفه

* شرح:

شرعیه است همین ادله وجوب تحصیل علم و معرفت باحکام است.

و اگر وجوب معرفت و تحصیل علم باحکام وجوب آنها وجوب ارشادی بود ممکن بود برائت جاری کنیم در شبهات حکمیه ولی باین حال برائت جاری نکرده اند و صحیح هم نیست پس نتیجه آن شد که قسم رابع که وجوب طریقی باشد برای رسیدن باحکام واقعیه همچنان که وجوب عمل باحتیاط و وجوب عمل بامارات تمام این ها وجوب آنها وجوب طریقی است همچنین وجوب معرفت و وجوب تحصیل علم باحکام شرعیه وجوب طریقی است که منجر می شود واقع در وقتی که این ها بواقع برسند و اگر بواقع نرسیدند عذر است برای مکلف کما لا یخفی.

پس بنابراین ادله وجوب تحصیل علم و معرفت در احکام مانع است از جریان برائت قبل از فحص در آنها کما لا یخفی

قوله: تذنیب الخ مخفی نماند بر اینکه استعمال لفظ واجب بر واجب مشروط اگر بلحاظ حال حصول شرط باشد حقیقت است مطلقا یعنی چه در نظر شیخ باشد یا مشهور چونکه در مشتق در جلد اول گذشت که نسبت فعل را اگر بزمان تلبس بالمبدأ دادیم حقیقت است مثل زید دیروز زنده بود یا الآن زنده است یا فردا زنده است ولی اگر نسبت را بزمان تلبس ندادیم بلکه نسبت را بزمان حال نطق دادیم در جائی که در گذشت

ص: ۱۶۴

و اما الصیغه مع الشرط فهی حقیقه علی کل حال لاستعمالها علی مختاره قده فی الطلب المطلق و علی المختار فی الطلب المقید علی نحو تعدد الدال و المدلول کما هو الحال فیما اذا ارید منها المطلق المقابل للمقید لا المبهم المقسم فافهم.

* شرح:

متلبس بوده این محل بحث است که آیا حقیقت است یا مجاز و اگر در آینده متلبس می شود ولی الآن نسبت آن فعل را به او بدهیم در اینجا مجاز است مثل زید که فردا زننده می شود بگوئیم زید الآن زننده این مجاز است اتفاقاً

و اما در استعمال لفظ واجب نسبت بواجب مشروط اگر نسبت به زمان حصول شرط را ملاحظه نمائیم نه حال نطق را در اینجا نسبت نزد شیخ قدس سره حقیقت است چونکه ایشان می فرمایند اگرچه واجب یک امر استقبالی است و هنوز پیدا نشده است و لکن وجوب در واجب مشروط فعلی است و الآن واجب متلبس بوجوب است پس از این جهت نزد شیخ حقیقت است

ولی بنا بر مختار ما که واجب و وجوب هر دو استقبالی هستند مجاز است چون واجب مشروط قبل از حصول شرط متلبس بوجوب نیست کما اینکه این مطلب حکایت شد از شیخ بهائی ره که فرموده اند استعمال لفظ واجب در واجب مشروط مجاز است به واسطه علاقه اول یا مشارفه چونکه لفظ مجاز احتیاج بدو چیز دارد یکی قرینه و دیگری علاقه بنا بر اینکه در مجاز علاقه هائی که ذکر کرده اند معتبر باشد و قبول طبع تنها کافی نباشد کما اینکه گذشت در جلد اول که در اینجا بین لفظ واجب مطلق و واجب مشروط علاقه اول یا مشارفت موجود است پس بنابراین مجاز می باشد.

اطلاق واجبه مشروط و مطلق در معنای خود حقیقت یا مجاز است

قوله: و اما الصیغه مع الشرط الخ بیان سابق در واجب مشروط بود که آیا حقیقت است یا مجاز که گذشت

ص: ۱۶۵

و منها تقسيمه الى المعلق و المنجز قال في الفصول انه ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف و لا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفه و ليس منجزا و الى ما يتعلق وجوبه به و يتوقف حصوله على

* شرح:

اما اگر واجب از صيغه ايجاد بشود با شرط مثل آنکه مولا بفرمايد ان استطعت فحج استعمال اين صيغه مشروط در معنی واجب مشروط علی کل حال و بر تمام اقوال حقیقت است چون استعمال شده است این صيغه بنا بر مختار مرحوم شیخ در طلب مطلق و وجوب مطلق یعنی وجوب فعلی می باشد اگرچه واجب استقبالی است

پس بنا بر قول شیخ الآن وجوب حاصل است و استعمال لفظ در این معنی حقیقت است بلا اشکال و اما استعمال صيغه با شرط بنا بر مختار ما و قول مشهور در طلب مقید استعمال شده است و در وقت حصول آن شرط با مشروط بلا اشکال حقیقت است کما آنکه گذشت زیدی که فردا می زند البته استعمال لفظ نسبت به زدن زید فردا حقیقت است کما آنکه گذشت الا آنکه در مورد ما نحن فیه ما چون اصل وجوب با قید آنکه شرط باشد دو معنی می باشند البته این دو معنی دو لفظ دال می خواهند کما اینکه همین مطلب یعنی تعدد دال و مدلول در وقتی که اراده مطلق بشود آن مطلق که مقابل مقید است بهمین قسم است یعنی دو دال می خواهد.

و حاصل آنکه الفاظ وضع شده اند از برای اصل معانی که در ما نحن فیه طلب مقسمی می باشد و خصوصیت شرط یا مطلق بودن دال دیگری می خواهد مثلا اگر خواسته باشیم اطلاق صيغه را بدون شرط اثبات کنیم مثل آنکه مولا بفرمايد حج البته اطلاق آن با مقدمات حکمت ثابت می شود و همین مقدمات حکمت قرینه است بر اطلاق او و این معنی در تمام مطلقات ثابت است.

تقسیم واجب بمعلق و منجز و معنای آنها

قوله: و منها تقسيمه الى المعلق و المنجز الخ.

یکی دیگر از تقسیمات واجب آنست که تقسیم نموده اند واجب را به واجب معلق و منجز و تعریف معلق و منجز همانست که در فصول گفته که واجب تقسیم

امر غیر مقدور له و لیسم معلقا کالحج فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعه او خروج الرفقه و يتوقف فعله على مجيء وقته و هو غیر مقدور له و الفرق بین هذا النوع و بین الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب و هنا للفعل انتهى كلامه رفع مقامه.

لا- يخفى ان شيخنا العلامة اعلی الله مقامه حيث اختار فی الواجب المشروط ذاك المعنى و جعل الشرط لزوما من قيود ماده ثبوت و اثباتا حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئه كذلك اى اثباتا و ثبوتا على خلاف القواعد العربيه و ظاهر المشهور كما يشهد به ما تقدم آنفا عن البهائي انكر عن الفصول هذا التقسيم ضروره ان المعلق بما فسرہ يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو واضح حيث لا يكون.

* شرح:

می شود به اعتبار دیگری به اینکه آن واجبی که تعلق می گیرد وجوب آن واجب بمكلف و توقف ندارد حاصل شدن آن واجب بر امری که غیر مقدور مكلف باشد مثل معرفه در اصول دین این واجب منجز نامیده می شود.

آن واجبی که توقف دارد حاصل شدن آن واجب بر امری که مقدور مكلف نیست و باید خودش پیدا بشود آن واجب معلق است مثل حج اگرچه وجوب حج از اول زمان استطاعت یا خروج رفقا پیدا می شود و لكن هنوز واجب نیامده است چون وقت اعمال حج نرسیده است که وقف اعمال حج غیر مقدور برای مكلف است و فرق بین واجب معلق و واجب مشروط که قبلا- گذشت آنست که در واجب معلق وجوب فعلی است و لكن واجب استقبالی می باشد ولی در واجب مشروط واجب و وجوب هر دو استقبالی می باشند انتهى كلامه رفع مقامه.

قوله: لا يخفى ان شيخنا العلامة اعلی الله مقامه الشريف الخ.

مخفی نماند که مرحوم شیخ انصاری در جائی که اختیار کرد در واجب مشروط این معنی را یعنی شرط در وجوب را شرط واجب قرار داد و وجوب را

ص: ۱۶۷

حينئذ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط و من هنا انقذح انه في الحقيقة انما انكر الواجب المشروط بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور و القواعد العربية لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور.

* شرح:

فعلى و واجب را استقبالی قرار داد بجهت آنکه قرار داد شرط را لزوماً از قیود ماده در مقام ثبوت و اثبات هر دو چونکه ادعا کرد که ممتنع است قید از قیود هیئت قرار داده شود اثباتاً و ثبوتاً و بلکه باید قید از قیود ماده قرار داده شود برخلاف قواعد عربیه و ظاهر مشهور نظریه ایشان بود که آنکه مطالب ایشان را ثبوتاً و اثباتاً ما بیان نمودیم و گذشت از مرحوم شیخ بهائی و چون این معنی را در معنای واجب مشروط قائل شده است انکار کرده است این تقسیم را بر صاحب فصول و گفته است این تقسیم وجهی ندارد بجهت آنکه واجب معلق را که صاحب فصول در این تقسیم بیان نموده است همان معنایی است که شیخ در واجب مشروط قائل شده است که اینک واضح است این مطلب.

اتحاد معنای واجب معلق و مشروط بر قول شیخ ره

قوله: حينئذ هناك معنى آخر الخ.

مرحوم شیخ اعلی الله مقامه چون اختیار کرده است آن معنای مشروط را که آنکه گذشت که همان معنای مشروط همان معنای واجب معلق است که صاحب فصول رحمه الله علیه قائل شده است چون معنای دیگری که معقول باشد و آن معنای واجب معلق باشد که مقابل مشروط می باشد آن معنی دیگری نیست و نداشته از این جهت منکر واجب معلق شده است مرحوم شیخ.

از اینجا معلوم می شود که مرحوم شیخ در حقیقت منکر است آن واجب مشروطی که مشهور می گویند و قواعد عربیه هم ظاهراً معنای مشهور است که آنکه گذشت و منکر نیست در واقع واجب معلق را که مرحوم صاحب فصول بیان فرموده است چونکه قبلاً گذشت واجب مشروطی که مرحوم شیخ قائل است که معنای آن برگشت قید بوده به ماده و وجوب فعلی بود و واجب استقبالی همین معنای واجب معلق است

ص: ۱۶۸

و حیث قد عرفت بما لا- مزید علیه امکان رجوع الشرط الی الهیئه کما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد فلا یكون مجال لانکاره علیه.

نعم یمکن ان یقال انه لا وقع لهذا التقسیم لانه بکلا قسمیه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصیه کونه حالیا او استقبالیلا لا توجبه ما لم توجب الاختلاف فی المهم و الا لکثر تقسیماته لکثره الخصوصیات و لا اختلاف فیہ فان ما رتبہ علیه من وجوب المقدمه فعلا کما یأتی انما هو من اثر اطلاق وجوبه و حالیه لا من استقبالیه الواجب فافهم.

* شرح:

که صاحب فصول قائل است.

قوله: و حیث قد عرفت بما لا مزید علیه الخ.

یعنی شناختی تو که ممکن است رجوع شرط به هیئت برگردد نه به ماده کما آنکه این معنی ظاهر قواعد عربیه است که اگر گفتند إن جاءك زيد فاکرمه و ظاهر قول مشهور همین معنی بوده پس بنابراین مجالی برای انکار واجب مشروط نیست کما آنکه گذشت مفصلا.

اشکال کفایه بر صاحب فصول در واجب معلق

قوله: نعم یمکن ان یقال الخ.

یعنی ممکن است ما اشکال کنیم بر صاحب فصول که این تقسیمی که شما نمودی واجب را بمعلق و منجز هر دو قسم این واجب مطلق می باشد مقابل واجب مشروط که گذشت و خصوصیت اینکه واجب حالی باشد که اسم آن را واجب منجز می نامند یا استقبالی باشد که اسم آن را واجب معلق می نامند این دو جهت سبب نمی شود آن اختلافی که در مقدمه واجب داریم چون حرف ما در آنست که واجب اگر وجوب آن حالی باشد و فعلی شد چه زمان عمل به واجب رسیده باشد یا نرسیده باشد و استقبالی باشد آیا این مقدمه واجب واجب است یا نه شرعا و الا اگر بنا باشد خصوصیتی که دخیل در بحث مقدمه واجب نباشد ما آنها را ذکر کنیم زیاد است مثلا واجب را تقسیم کنیم از حیث زمان یا مکان یا تعبدی بودن یا توصلی یا غیر این ها و البته این ها

ثم إنه ربما حكى عن بعض اهل النظر من اهل العصر اشكال فى الواجب المعلق و هو ان الطلب و الايجاب انما يكون بازاء الاراده المحركه للعضلات نحو المراد فكما لا- يكاد يكون الاراده منفكه عن المراد فليكن الايجاب غير منفك عما تتعلق به فكيف يتعلق بامر استقبالى فلا يكاد يصح الطلب و البعث فعلا نحو امر متأخر.

* شرح:

دخیل در بحث ما نیست و آنچه که دخیل در بحث ما می باشد بعد از آنکه وجوب فعلی شد سوای آنکه واجب هم فعلی باشد یا استقبالی آیا مقدمه آن واجب است یا نه شرعا کما لا یخفى.

اشکال بر واجب معلق ورد آن

قوله: ثم إنه ربما حكى ان بعض اهل النظر الخ.

مخفی نماند اشکالاتی بر واجب معلق شده است.

اول از اشکالات آن اشکالی است که مرحوم شیخ بصاحب فصول نموده و جواب آن گذشت.

دوم از اشکالات اشکالی است که مرحوم صاحب کفایه بر صاحب فصول نموده که این تقسیم بین واجب معلق و واجب منجز فایده ای ندارد در بحث مقدمه واجب که ما نزاع داریم چونکه وجوب در هر دو حالی و فعلی است و لو واجب در معلق استقبالی است کما آنکه این هم گذشت.

سوم از اشکالاتی که بر واجب معلق نموده اند آنست که طلب و ایجاب در مقابل اراده ای است که این اراده محرک اعضاء و جوارح می شود طرف مراد پس همچنان که اراده منفک از مراد نمی شود و نظیر علت و معلول می باشند و ممکن نیست علت الآن وجود پیدا کند و معلول بعدا پیدا بشود همچنین ایجاب و وجوب هم که از اراده پیدا می شود ممکن نیست متعلق به امر متاخر و آینده بشود پس چگونه ممکن است که تعلق بگیرد وجوب بامر استقبالی چون وجوب و طلب از اراده

ص: ۱۷۰

قلت فيه ان الاراده متعلق بامر متاخر استقبالي كما تتعلق بامر حالي و هو اوضح من ان يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ضروره ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما اذا كان المقصود بعيد المسافه و كثيره المئونه ليس الا لاجل تعلق ارادته به و كونه مريدا له قاصدا اياه لا يكاد يحمله على التحمل الا ذلك.

و لعل الذي اوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الاراده بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد و توهم ان تحريكها نحو المتأخر مما

* شرح:

پیدا می شوند و گذشت که اراده از مراد منفک نمی شود پس وجوب از واجب هم منفک نمی شود پس صحیح نیست طلب و بحث فعلا بامر متاخر که آینده باشد کما لا يخفى.

قوله: قلت فيه الخ.

جواب آنکه اراده متعلق به امر متاخر استقبالی ممکن است باشد و همچنانی که همین اراده متعلق بامر حالی می باشد و این مطلب واضح و مبین است و مخفی نیست بر شخص عاقلی فضلا بر فاضلی چونکه این مطلب ضروری است که تحمل مشاق و مشقتهای زیاد در تحصيل مقدمات عقلای دنیا می کند در جائی که مقصود و مراد بعید المسافه باشد و مئونه آن زیاد باشد و این تحمل مشقتها و تحصيل مقدمات نیست مگر اینکه اراده تعلق گرفته است بآن مرادی که بعدا پیدا می شود من باب مثل شخصی ماشینی می خواهد بخرد از اینجا اراده خریدن ماشین دارد ولی چندین مدت طول می کشد تا بمراد خود برسد و نظیر این مطلب زیاد است.

قوله: و لعل الذي اوقعه الخ آنچه که سبب شده است که مستشکلین را در غلط انداخته است آن باشد که

ص: ۱۷۱

لا- یکاد و قد غفل عن ان كونه محرکا نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مثونه له كحركة نفس العضلات او مما له مثونه و مقدمات قليله او كثيره فحركة العضلات تكون اعم من أن تكون بنفسها مقصوده او مقدمه له و الجامع ان يكون نحو المقصود.

بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الاراده بيان مرتبه الشوق الذي يكون هو الاراده و ان لم يكن هناك فعلا تحريك لكون المراد و ما اشتاق اليه كمال الاشتياق امرا استقباليا غير محتاج الى تهيئه مثونه او تمهيد مقدمه ضروره ان شوقه اليه ربما يكون اشد من الشوق المحرك فعلا نحو امر حالي او استقبالي محتاج الى ذلك.

* شرح:

تعريف نموده اند اراده را بشوق مؤكد كه محرك عضلات و جوارح مي باشد طرف مراد و توهم نموده است مستشكل كه حركت اين عضلات و اعضاء بطرف مرادي كه متاخر است از چيزهائي است كه ممكن نيست ولي غافل شده كه وقتي انسان اراده كرد بطرف مراد خود و اعضاء و جوارح حركت نمودند بطرف مقصود اين جهت مختلف مي شود بحسب اختلاف مراد انسان چون بعض موارد مراد انسان مثونه و مقدماتي ندارد مثل آنكه آب جلوي آن گذاشته است دست را حركت مي دهد و آب را برمي دارد براي خوردن و بعضي موارد مقدماتي دارد چه مقدماتي قليل است يا كثير كه بايد دنبال آب برود و آب نزد او نبوده پس حركت عضلات و جوارح اعم از آنست كه آن شيء بنفسه مراد باشد مثل آبي كه گفتيم جلوي او گذاشته است يا مقدمه باشد براي آن مراد و جامع آنها اعضاء و جوارح است حركت كند براي مقصود چه مقصود فعلي باشد و چه استقبالي كما لا يخفى.

قوله: بل مرادهم من هذا الوصف الخ بلکه مراد آنها از اين توصيف در تعريف اراده آنست كه مي خواسته اند مرتبه

ص: ۱۷۲

هذا مع أنه لا- يكاد يتعلق البعث الا- بامر متاخر عن زمان البعث ضروره ان البعث انما يكون لا حداث الداعي للمكلف الى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبه و لا يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان فلا محاله يكون البعث نحو امر متاخر عنه بالزمان و لا يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحاله و الامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب و لعمري ما ذكرناه واضح لا سره عليه و الاطناب انما هو لاجل رفع المغالطه الواقعه في اذهان بعض الطلاب.

* شرح:

شوق را که آخرین درجه و شدت آن اراده می باشد بیان کند و اگرچه فعلا تحریک عضلات نباشد ولی شوق مؤکد موجود باشد چونکه مراد و آنچه این شخص مشتاق آنست و کمال اشتیاق را بآن شیء دارد یک امر استقبالی است که محتاج به مهیا نمودن مقدمه نیست و این ضروری است که شوق این شخص بآن شیء استقبالی بعضی اوقات از شوق محرک فعلی و حالی شدیدتر می باشد یا از امر استقبالی که محتاج به تهیّه مئونه و مقدمه باشد ولی این شخص اشتیاقش بآن امر از همه این ها شدیدتر است.

اراده منفک می شود از مراد در تمام احکام

قوله. هذا مع أنه لا- يكاد يتعلق البعث الخ جواب دیگر مصنف می فرماید برای اشکالی که در واجب معلق شده است که مستشکل اشکال کرد که اراده از مراد منفک نمی شود آنکه بعث و اوامر مولا برای احداث داعی می باشد برای مکلف و این اوامر سبب می شوند که مکلف مأمور به را تصور کند بآن چیزی که مترتب بر مأمور به هست که اگر عمل به مأمور به نمود ثواب و جزا بر او داده می شود و اگر ترک مأمور به نمود عقاب و عذاب بر او خواهد بود و تصور این معنی بعد از امر مولا ممکن نیست مگر آنکه زمانی طول بکشد و لو آن واجب منجز باشد پس ناچار و لا- محاله بعث و تمام اوامر مولا امر متأخر شد و فاصله شد بین اراده مولا و مرادی که از عبد صادر بشود و بعد از اینکه فاصله شد بین اراده

ص: ۱۷۳

* شرح:

و مراد تفاوتی ندارد در اینکه زمان زیاد باشد یا کم چون ملاک استحاله حکم عقل که در نظر مستشکل بوده فرق بین کمی زمان و طول زمان نمی گذارد و اگر محال است بنا بر قول مستشکل که اراده از مراد جدا نمی شود حتی بزمان کمی هم محال است و این معنی در تمام واجبات می باشد حتی در واجب منجز هم می باشد و لعمری آنچه که ما ذکر نمودیم واضح است و ستری بر او نیست و طول دادن این مطلب برای رفع مغالطه است که واقع شده است در اذهان بعضی طلاب کما لا یخفی.

مخفی نماند مراد مستشکل که اشکال کرده بود که اراده از مراد منفک نمی شود اگر معنای او اراده به شوق مؤکد نفسانی است به شیئی که آن شوق در افق نفسی پیدا می شود تا آنکه برسد بحد عزم و جزم این معنی برای اراده محتاج به اقامه برهان نیست که متعلق این اراده همچنان که امر حالی ممکن است باشد امر استقبالی و آینده می باشد و امر وجدانی برای هر بشری می باشد که انسان اراده می کند اشیائی را که در آینده پیدا می شود بلکه و لو ممکن نباشد مثل جمع بین ضدین یا نقیضی یا دخول جنت و مقامات اخروی البته این معنایی که ذکر نمودیم برای اراده علت تامه برای مراد نمی باشد و سبب نمی شود برای تحریک عضلات طرف فعل و اگر اراده بشود به معنای اراده که معنای آن این باشد که اختیار و اعمال قدرت در فعل و در مقدور باشد اگر این معنی برای اراده باشد بلا اشکال باید متعلق فعل و مراد فعلی باشد و ممکن نیست متعلق اراده استقبالی باشد حتی در فعل خود انسان مثلاً امورات تدریجیه که ما بخواهیم ایجاد کنیم نظیر صلاه اولاً اراده و اعمال قدرت در تکبیر است.

قبل از قرائت و همچنین در قرائت است قبل از سوره تا آنکه سلام نماز داده شود و در آن واحد یک اراده که اعمال قدرت در تمام اجزاء بشود ممکن نیست بلکه تدریجاً اعمال قدرت در آنها می شود تا تمام شود از اینجا معلوم می شود که این معنای

* شرح:

اراده که اعمال قدرت باشد در فعل غیر معنی ندارد که بگوئیم خدای تعالی افعالی را از ما خواسته است که ما ایجاد کنیم چون فعل عبد اختیار آن بدست مولا نیست که آن را امر کند بایجاد کردن آن بلکه ممکن است ایجاد کند فعل را خدای تعالی بدون اختیار ما البته این معنی خارج است از ما نحن فیه که موجب جبر است کما آنکه جبریه می گویند و گذشت جواب آنها در جلد اول در طلب و اراده و از بیانی که برای معنای اراده نمودیم بآن دو معنی ظاهر شد که تقسیم اراده به اراده تکوینیه و اراده تشریعیه یعنی ندارد چون معنای اراده یا شوق مؤکد شد که آن شوق مؤکد صفتی از صفات نفس است و یا اعمال قدرت در فعل است که آنهم فعلی از افعال نفس است و دومی که فعل از افعال انسان باشد متعلق آن باید فعلی باشد و ممکن نیست متعلق آن آینده باشد ولی در طلب و بعث شرعی که تکلیف بر ذمه مکلف لازم می آید.

قبلا گفتیم ممکن است متعلق آن آینده باشد نظیر واجب مشروط مثل حج و غیره چون احکام تکلیفیه یا وضعیه امور خارجیه نمی باشند بلکه امور اعتباریه هستند که اعتبار آنها بدست معتبر است ممکن است معتبر که ملکیت باشد و متعلق آنکه منفعت باشد هر دو استقبالی باشد نظیر اجاره خانه یک ماه بعد یا وصیت و غیره که متعلق اعتبار و معتبر هر دو استقبالی است اگرچه نفس اعتبار فعلی است و ایضا ظاهر شد که آثار اراده تکوینیه بر اراده تشریعیه معنی ندارد چون اراده بآن معنایی که ما بیان کردیم امر واقعی و خارجی می باشد و اوامر شرعیه چه تکلیفی و چه وضعی امور اعتباری می باشند کما لا یخفی بله طلب اعتباری بصیغه امر و غیره شباهت دارد به طلب حقیقی که گردش و تجسس خارجی می باشد.

چهارم اشکالی که نموده اند بر واجب معلق از بعض اعلام قدس سره آنست که قیودی که راجع است بحکم تماما راجع است بموضوع و قیود موضوع می شوند

و ربما اشكل على المعلق ايضا بعدم القدره على المكلف به فى حال البحث مع انها من الشرائط العامه.

و فيه ان الشرط انما هو القدره على الواجب فى زمانه لا فى زمان الايجاب و التكليف غايه الامر يكون من باب الشرط المتاخر.

* شرح:

چه قیدی باشد که ممکن باشد تحصیل آن نظیر استطاعت یا ممکن نباشد تحصیل آن نظیر زمان اتیان واجب مثل روز عرفه و غیره که تحصیل عرفه بید مکلف نیست پس ممکن نیست وجود حکم بدون تمامیت اجزاء موضوع و جواب آن در شرط متاخر داده شده قبلا نظیر واجبات تدریجیه ارتباطیه مثل صلاه و صوم که قدرت همچنان که شرط است از برای اول نماز و اول صوم شرط است برای آخر صلاه و صوم کما آنکه گذشت.

قوله: و ربما اشكل على المعلق الخ.

اشكال پنجم بر واجب معلق که صاحب فصول بیان نموده آنست که مکلف قدرت ندارد بر مکلف به در حال بعث مثل حج که الآن واجب است که چند ماه بعد باید اعمال حج را بجا بیاورد و قدرت ندارد که زمان حج را جلو بیاورد و چطور واجب می شود بر او الآن که بعدا حج را بیاورد با اینکه قدرت یکی از شرائط عامه است که در تمام احکام تکلیفیه باید باشد چون احکام بر دو قسم است.

۱- احکام تکلیفیه که باید شرائط عامه را دارا باشد که شرائط عامه عبارت است از بلوغ و عقل و قدرت و علم در احکام تکلیفیه مثل وجوب و حرمت و مستحب و مکروه و مباح که باید این شرائط عامه را دارا باشند.

۲- احکام وضعیه است که در احکام وضعیه شرائط عامه شرط نیست مثل دیات و ضمانات که اگر بلوغ یا عقل یا قدرت یا علم نداشته باشد و شیئی را از کسی از بین ببرد باید ضمان بدهد و شرایط عامه شرط آنها نیست.

قوله: و فيه ان الشرط الخ.

جواب اینکه قدرت شرط برای زمان اتیان واجب است نه شرط برای

و قد عرفت بما لا مزيد عليه انه كالمقارن من غير انحزام للقاعده العقلیه اصلا فراجع.

ثم لا وجه لتخصیص المعلق بما يتوقف حصوله على امر غير مقدور بل ینبغی تعمیمه الى امر مقدور متاخر اخذ على نحو یکون موردا للتکلیف و یتشرح علیه الوجوب من الواجب اولاً.

* شرح:

زمان ایجاب و تکلیف مثلاً ممکن است کسی الآن قدرت نداشته باشد برای حج ولی ما می دانیم که زمان حج قدرت پیدا می کند در اینجا مانعی ندارد که واجب شود برای او حج که آینده حج را بجا بیاورد در زمان خودش و بالعکس یعنی اگر کسی الآن قدرت دارد ولی می دانیم که در زمان اتیان حج قدرت ندارد در اینجا امر به او صحیح نیست نهاییه امر آنکه این واجب معلق از باب شرط متاخر است مثلاً همین حج در حالی واجب می شود که بدانیم زمان حج قدرت دارد یا مثلاً در روزه نیت که نمودیم بشرط متاخر است یعنی بشرط آنست که ما تا آخر روز را قدرت داشته باشیم یا مثلاً نماز و غیره از احکام.

قوله: و قد عرفت بما لا مزيد الخ.

و به تحقیق که شناختی قبلاً باب شرط متأخر را که دیگر در اینجا احتیاج به زیاده بیان نیست و شرط متأخر مثلاً شرط مقارن است در اینکه آنچه شرط حکم است صور ذهنیه است نزد مصنف چه حکم تکلیفی باشد و چه حکم وضعی مثل نماز که نیت نمودن بشرط مقارن بودن با حمد و سوره است و حمد و سوره بشرط مقارن بودن با رکوع است و غیره از احکام نماز و در اینجا قاعده عقلیه که باید تمام اجزاء علت و شرائط آن موجود باشد در حین اثر این قاعده از بین نرفته است فراجع.

قوله: ثم لا وجه لتخصیص المعلق الخ.

اشکال ششم بر صاحب فصول آنست که وجهی و دلیلی ندارد بر تخصیص

لعدم تفاوت فيما يهمله من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق

دون المشروط لثبوت الوجوب الحالي فيه فيتشرح منه الوجوب على المقدمه بناء على الملازمه دونه لعدم ثبوته فيه الا- بعد الشرط

نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر و فرض وجوده كان الوجوب المشروط به حاليا ايضا فيكون وجوب سائر المقدمات الوجوديه للواجب ايضا حاليا.

* شرح:

دادن معلق به اینکه بگوئیم واجب معلق آنست که توقف دارد حصول او بر امر غیر مقدور مثل زمان عرفه که مقدور مکلف نیست ایجاد آن را بلکه سزاوار است که تعمیم بدهیم بحث واجب معلق را بهر شیئی که متاخر است از زمان وجوب چه مقدور مکلف باشد و چه مقدور نباشد و چه ترشح پیدا بکند وجوب بر آن شیء یا نه یعنی چه واجب باشد تحصيل آن بعدا و چه واجب نباشد تحصيل آن.

قوله: لعدم تفاوت فيما يهمله الخ چونکه تفاوتی ندارد در آنچه که مهم است برای ما که آن وجوب تحصيل مقدمات است آن مقدماتی که نمی توانیم در زمان واجب انجام بدهیم بلکه لابدیم الآن انجام بدهیم مثل مقدمات حج از جواز و غیره که باید قبل از حج اعمال انجام داده شود.

قوله: دون المشروط الخ و لیکن در واجب مشروط وجوب فعلی نیست که ما مقدمات را الآن انجام بدهیم چون در واجب معلق وجوب فعلی است و لذا ترشح می کند وجوب از واجب بر مقدمات و مقدمات واجب می شود و لکن در واجب مشروط این طور نیست چون در واجب مشروط وجوبی موجود نیست الا بعد از حصول شرط وجوب.

قوله: نعم الخ بله اگر شرط در واجب مشروط را بر نحو شرط متاخر قرار بدهیم که فرض

ص: ۱۷۸

و ليس الفرق بينه و بين المعلق حينئذ الا كونه مرتبطا بالشرط بخلافه و ان ارتبط به الواجب.

تنبيه قد انقدح من مطاوى ما ذكرناه ان المناط فى فعليه وجوب المقدمه الوجوديه و كونه فى الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هى فعليه وجوب ذيهها و لو كان امرا استقباليا كالصوم فى الغد و المناسك

* شرح:

كنيم حتما پيدا مى شود اگر بر اين نحو گرفتيم آن وقت وجوب فعلى مى شود و وجوب سائر مقدمات او هم فعلى و حالى مى شود مثل اينكه ما مى دانيم در ماه آينده اين شخص حتما مستطيع مى شود و لذا مقدمات را الآن بايد انجام بدهد و گرنه ديگر نمى تواند بعدا انجام بدهد به واسطه اينكه مى دانيم در ماه آينده حتما مستطيع مى شود الآن وجوب فعل مى شود بشرط متأخر و آن مقدمات واجب مى شود كه انجام بدهد يا مثلا خود استطاعت كه فعلا پيدا شده است البته بقاء استطاعت شرط وجوب است تا آخر بلكه نظير حياه و عقل و قدرت تماما اين ها بنا بر شرط متأخر مى باشد چون همچنان كه حدوث آنها شرط وجوب است بقاء آنها هم شرط استمرار وجوب است كما لا يخفى

در تعميم واجب معلق و جاهائى كه شرط متأخر لازم است

قوله: و ليس الفرق بينه الخ و در اين حال ديگر فرقى بين واجب مشروط و واجب معلق نيست الا اينكه واجب مشروط مرتبط است به شرط متأخر يعنى بشرط وجوب و ليكن واجب معلق اين طور نيست اگرچه مرتبط است بواجب و شرط واجب است و حاصل آن شد كه واجب معلق دو قسم داريم بنا بر قول صاحب كفايه يك قسم از آن شرط وجوب فعلى است و واجب متأخر است و يك قسم ديگر از آن شرط وجوب فعلى نيست ولى بنا بر شرط متأخر چون بعدا پيدا مى شود وجوب فعلى است نظير استطاعتى كه فعلا پيدا شده باشد كما لا يخفى.

قوله: تنبيه قد انقدح الخ به تحقيقى كه ظاهر شد از مطاوى آنچه كه ما ذكر نموديم كه مناط در فعليت

فی الموسم کان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه.

و لو متأخرا او مطلقا منجزا کان او معلقا.

فیما اذا لم یکن مقدمه للوجوب ایضا او مأخوذه فی الواجب علی نحو یستحیل ان یكون موردا للتکلیف کما اذا أخذ عنوانا للمکلف کالمسافر

* شرح:

وجوب مقدمه وجودیه و اینکه مقدمه وجودیه واجب است برای مکلف که تحصیل کند آن مقدمه وجودیه را مناط آنست که وجوب ذی المقدمه فعلی است و هرکجا که وجوب ذی المقدمه فعلی شد واجب است تحصیل مقدمات و لو آنکه ذی المقدمه خودش امر استقبالی باشد مثل روزه در فردا که استقبالی است ولی وجوب آن از اول شب است که باید مقدمات مثل غسل و امثال آن را برای فردا مکلف مهیا کند یا مناسک در موسم حج که قبل از موسم حج مقدمه حج واجب است بر مکلف درحالی که خود ذی المقدمه که زمان حج باشد استقبالی است و فرقی نمی کند که وجوب آن ذی المقدمه مشروط باشد بشرط که باید خود به خود پیدا بشود مثل استطاعت که بعد از استطاعت تحصیل مقدمات وجودیه لازم است

قوله: و لو متأخرا الخ یعنی شرط وجوب و لو متأخر باشد یعنی اگر مثلاً ما می دانیم فردا یقیناً مستطیع می شویم ولی مقدماتی را باید امروز انجام بدهیم که فردا دیگر نمی توانیم اینجا بر مکلف واجب است مقدمات را مهیا کند و لو آنکه شرط وجوب که استطاعت باشد متأخر باشد یعنی فردا پیدا بشود ولی وجوب فعلی است بشرط متأخر کما آنکه گذشت و حاصل آنکه وجوب ذی المقدمه خواه مشروط باشد و خواه مطلق و در مطلق هم خواه منجز باشد یعنی الآن پیدا شده باشد وجوب و واجب یا معلق که بعدا پیدا بشود واجب در تمام این موارد لازم است تحصیل مقدمات چونکه وجوب فعلی است.

قوله فیما اذا لم یکن مقدمه الخ یعنی بلکه مقدمه وجود باشد یا گرفته شده باشد شرط در واجب بر نحوی

ص: ۱۸۰

و الحاضر و المستطیع الی غیر ذلک.

او جعل الفعل المقید باتفاق حصوله و تقدیر وجوده بلا اختیار او باختیاره موردا للتکلیف.

ضروره انه لو كان مقدمه الوجوب ایضا لا یکاد یکون هناك وجوب الا بعد حصوله و بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل كما انه اذا اخذ علی احد النحویین یکون كذلك فلو لم يحصل لما كان الفعل موردا للتکلیف و مع حصوله لا یکاد یصح تعلقه به فافهم.

* شرح:

که واجب نباشد برای مکلف تحصیل آن را ایجاد کند بلکه خود به خود باید پیدا بشود مثل عنوان مسافر و حاضر و مستطیع و غیر ذلک که واجب نیست برای مکلف برود و این عناوین را ایجاد کند که مسافر بشود یا حاضر بشود بلکه خود بخود اگر پیدا شد حکم هم بر آنها ثابت می شود مثل حکم قصر یا اتمام.

قوله: او جعل الفعل المقید الخ یعنی آن فعل مقید باشد به قیدی که حصول آن قید خود بخود پیدا بشود نظیر استطاعت که هروقت خودش پیدا شد واجب است حج و قید استطاعت هم باز دو قسم است چه اختیاری باشد و واجب نباشد تحصیل آن مثل تحصیل استطاعت برای مکلف یا غیر اختیاری باشد مثل آنکه مولا بگوید اگر وارث پدر شدی واجب است برای تو حج که این قید غیر اختیاری است.

قوله: ضروره انه الخ و این مطلب ضروری است که اگر این شرط، شرط مقدمه وجوبیه باشد قبل از حصول این شرط که وجوبی نیست و بعد از آنکه این شرط حاصل شد وجوب آن تحصیل حاصل است و محال است که این شرط را بر یکی از نحویین اختیاری یا غیر اختیاری گرفتیم آنجا هم همین طور است که در آنجا هم تا زمانی که پیدا نشده است آن شرط آن فعل واجب نیست بر مکلف و بعد از حصول آن شرط

ص: ۱۸۱

إذا عرفت ذلك فقد عرفت انه لا اشكال أصلا في لزوم الاتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب اذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حاليا مطلقا و لو كان مشروطا بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى ضرورة فعلية وجوبه و تنجزه بالقدره عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمه.

* شرح:

ممکن نیست که تعلق بگیرد بآن چون تحصیل حاصل است.

و حاصل مطلب مصنف آن شد که هر کجائی که وجوب فعلی است واجب است تحصیل مقدمات واجب بنا بر ملازمه چه واجب معلق باشد یا منجز چه شرط وجوب هم فعلی باشد یا شرط وجوب متأخر باشد کما آنکه گذشت و در مواردی که وجوب فعلی نیست واجب نیست تحصیل مقدمات واجب نظیر تحصیل عنوان مسافر یا حاضر یا مستطیع که این عناوین لازم نیست تحصیل آن یا تحصیل قید وجوب نظیر تحصیل استطاعت و غیره کما آنکه گذشت.

قوله: إذا عرفت ذلك الخ زمانی که شناختی مناط در وجوب مقدمه را که آن وجوب حالی بود از این جهت اشکالی نیست اصلا در اینکه واجب است اتیان به مقدمه قبل از زمان انجام واجب البته آن مقدمه ای که در زمان واجب نتواند مکلف انجام بدهد نظیر گذرنامه و طیاره برای حج و این وجوب مقدمه در جایی است که وجوب حالی مطلق باشد که این مطلق شامل سه مورد برای وجوب مقدمه می شود یکی وجوب فعلی باشد ولی واجب معلق باشد و دوم وجوب فعلی باشد ولی بشرط متأخر که بدانیم بعدا پیدا می شود سوم واجب منجز باشد کما لا يخفى.

و در این حال ضروری است که ذی المقدمه فعلیت پیدا می کند وجوب آن و منجز می شود به اینکه ما قدرت پیدا بکنیم که آن را ایجاد نمائیم در جایی که مقدمه آن را مهیا کنیم و اگر فعلا مقدمه آن را مهیا نکنیم بعدا متمکن نیستیم از آوردن واجب پس وجوب او

ص: ۱۸۲

و لا يلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها و انما اللازم الاتیان بها قبل الاتیان به.

بل لزوم الاتیان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمه لا يحتاج الى مزيد بیان و مثونه برهان کالاتیان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل اتیانها.

فانقدح بذلك انه لا ينحصر التفصی عن هذه العویصه بالتعلق بالتعلیق

* شرح:

واجب ترشح می کند بر مقدمه و مقدمه واجب می شود علی الملازمه یعنی بنا بر اینکه بگوئیم مقدمه واجب، واجب است.

ادله وجوب مقدمه قبل زمان واجب

قوله: و لا يلزم منه محذور وجوب المقدمه الخ در این حال دیگر محذوری لازم نمی آید که بگوئیم چرا ذی المقدمه واجب نیست ولی مقدمه واجب است چونکه وجوب فعلی می باشد پس واجب است اتیان به مقدمه قبل از اتیان به ذی المقدمه.

قوله: بل لزوم الاتیان بها عقلا الخ و راه دیگری که می توانیم بگوئیم مقدمه واجب است قبلا از وجوب ذی المقدمه آنست که عقل حکم می کند که شما چون در زمان واجب نمی توانی این مقدمه را ایجاد نمائی و ذی المقدمه برای شما واجب است پس بنابراین الآن واجب است آن مقدمه را بجای بیاوری و لو آنکه قائل به ملازمه و وجوب مقدمه واجب نباشیم با این حال احتیاج بمزید بیان و مثونه برهان نیست چون عقل حکم می کند بوجوب مقدمه ای که اگر بیاوری واجب ترک می شود در وقت خود و این مقدمه مثل سائر مقدماتی است که در زمان واجب قبل از اتیان ذی المقدمه باید انجام بدهیم.

قوله فانقدح الخ پس ظاهر شد که دلیل وجوب مقدمه قبل از زمان ذی المقدمه منحصر به واجب معلق نشد که قائل بواجب معلق بشویم کما آنکه این معنی را صاحب فصول قائل

ص: ۱۸۳

او بما يرجع اليه من جعل الشرط من قيود ماده في المشروط فانقذح بذلك انه لا اشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد إذ يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب و انما المتأخر هو زمان اتيانه و لا محذور فيه اصلا و لو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدسه بالوجوب الغيرى فلو نهض دليل على وجوبها فلا محاله يكون وجوبها نفسيا و لو تهياً ليتها باتيانها و استعداد لايجاب ذى المقدمه عليه فلا محذور ايضا

* شرح:

است يا اينكه بگوئيم بنا بر قول مرحوم شيخ انصاري كه شرط در قيود ماده است در مشروط و در اين حال باز وجوب فعلى است و واجب استقبالى است پس دليل وجوب مقدمه منحصر باين دو دليل نشد.

پس بنا بر اين ظاهر شد اين مطالب كه در شريعت مقدسه اشكالى ندارد كه مقدمه واجب باشد قبل از زمان واجب مثل غسل در شب در ماه رمضان وغيره كه روزه فردا واجب باشد درحالى كه در شب ذى المقدمه كه روزه باشد واجب نيست ولى مقدمه آن واجب است كه غسل كردن باشد بجهتي كه بطريق دليل الآن كشف مى شود كه معلول كه وجوب مقدمه باشد كشف مى كند از علت كه وجوب ذى المقدمه باشد و همانا زمان واجب متاخر است كه آنهم گفتيم مانعى ندارد و لا محذور فيه اصلا.

و اگر فرض كنيم كه علم بوجوب ذى المقدمه نداريم محال است كه بگوئيم مقدمه واجب شده است به واسطه وجوب غيرى پس ناچاريم كه دليل ديگرى پيدا كنيم براى وجوب مقدمه و لا محاله بايد بگوئيم كه وجوب مقدمه نفسى است يعنى بنا بر اين اگر فرض كرديم كه ذى المقدمه فعلا واجب نيست و از آن طرف مقدمه واجب است فلا محاله وجوب مقدمه وجوب نفس تهئى مى باشد كه به آوردن اين مقدمه مكلف استعداد و قدرت پيدا مى كند كه ذى المقدمه را در زمان خودش بياورد

ص: ۱۸۴

* شرح:

و این وجه هم باز محذوری در آن نیست کما لا یخفی.

مخفی نماند از موارد مسلمه بین فقهاء که لازم است حفظ مقدمات وجودیه برای واجب و لو واجب بعدا پیدا بشود نظیر مقدمات حج بعد از استطاعت است و لو اعمال حج بعد از چند ماه دیگر عمل آن لازم است و همچنین وجوب غسل در شب قبل از فجر برای روزه فردا بلکه منقول از بعضیها فتوی داده اند که واجب است حفظ استطاعت قبل از أشهر حج یا واجب است تعلم احکام شرعیه و یاد گرفتن آنها قبل از وجود واجب بلکه قبل از حصول شرط وجوب نظیر استطاعت و یاد گرفتن احکام قبل از بلوغ و امثال این ها کما آنکه گذشت مفصلا.

در این موارد چون می دانند که وجوب واجب فعلی نیست ولی از آن طرف مقدمات واجب لازم است حفظ آنها اشکال شده است که چگونه مقدمه واجب می شود قبل از وجوب واجب چون بنا بر ملازمه وجوب مقدمات بعد از وجوب واجب می باشد و این مطلب نظیر وجود معلول است قبل از وجود علت و این مطلب بلا-اشکال محال و غیرممکن است و برای رفع این اشکال جوابهایی داده شده است.

اول از آن جوابها فرمایش مرحوم صاحب فصول است که قائل بواجب تعلیقی شده است و بنا بر قول ایشان همچنان که قبلا گذشت وجوب واجب فعلی است و لو زمان واجب استقبالی است.

دوم از جوابهایی که داده شده است فرمایش شیخ انصاری است که قیود هیئت و وجوب را برمی گرداند بقید واجب و بقید ماده و بنا بر قول ایشان کما آنکه گذشت البته باز وجوب فعلی است و لو زمان واجب استقبالی می باشد.

سوم از جوابهایی که داده شده قول مرحوم صاحب کفایه است که بشرط متأخر در این موارد قائل بود همچنانی که گذشت اگرچه واجب تعلیقی را هم امضاء نمود و نفی آن را نکرد.

چهارم از جوابهایی که باز صاحب کفایه می دهد از اشکال آنست که لازم است

* شرح:

مقدمات واجب را آوردن عقلا من باب دفع ضرر محتمل ارشادا و لو واجب فعلا وجوب نداشته باشد چون اگر مقدمات واجب را فعلا تحصیل نکند در وقت خودش واجب را ممکن نیست بجا بیاورد کما آنکه گذشت این هم

پنجم از جوابهائی که مرحوم صاحب کفایه می دهد که اگر ما فرض کردیم که ذی المقدمه فعلا وجوب ندارد ولی باین حال مقدمات را لازم است شرعا بیاوریم وجوب مقدمات وجوب نفسی تهیئی می باشد که مکلف خودش را مهیا کند به آوردن واجب که بعدا بتواند امثال واجب را بنماید کما آنکه این قول را نسبت بمرحوم مقدس اردبیلی و صاحب مدارک می دهند.

ششم از مواردی که گفته اند از برای دفع این اشکال وجوب طریقی است همچنان که در یاد گرفتن احکام و در معرفت آنها گذشت و این طریقی نظیر وجوب عمل باحیاط و وجوب عمل به ادله و امارات می باشد که واجب بودن آنها برای رسیدن بواقع است که اگر بواقع رسید واقع منجز می شود و اگر خلاف رفت عذر است برای مکلف کما آنکه گذشت.

وجه هفتم قانون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار است که چون مکلف می داند بعدا تکلیف بر او وارد می شود منجزا که اگر قدرت خود را حفظ نکند فعلا ممکن نیست امتثال تکلیف بعدا نظیر حفظ غذا برای شب مولا که بعدا ممکن نیست تحصیل آن و لو فعلا امری ندارد بلکه فعلا مولا غافل است همچنان که با تکلیف منجز اگر مخالفت نمود عقاب دارد همچنین اگر ملاک تکلیف و روح تکلیف را از بین ببرد عقاب دارد کما آنکه گذشت.

و لا یخفی این وجوه هفت گانه را که بیان کردیم برای رفع اشکال این ها در مقام ثبوت است و در مقام امکان ولی در مقام اثبات و وقوع اگرچه ما این ها را نفی نکردیم نظیر واجب تعلیقی یا شرط متاخر و امثال آنها البته در مقام اثبات دلیل می خواهیم بر آنها اگر دلیل آمد در این موارد قبول می کنیم و اگر نیامد مجرد مقام ثبوت مقام

ان قلت لو كان وجوب المقدمه في زمان كاشفا عن سبق وجود ذى المقدمه لازم وجوب جميع مقدماتها و لو موسعا و ليس كذلك بحيث يجب عليه المبادره لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر.

* شرح:

اثبات را معین نمی کند ظاهر ادله وجوب حج و صوم بر وجوب فعلی است و لو واجب استقبالی باشد کما آنکه مرحوم صاحب فصول فرموده در واجب تعلیقی ظاهر آیه شریفه **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** در فعلیت وجوب حج است بعد از استطاعت کما آنکه آیه شریفه **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** ظاهر این آیه ایضا در فعلیت وجوب صوم است نزد شهود حج و مراد از شهود کنایه از یکی از امرین است یا حضور در مقابل سفر یعنی شخصی که حاضر است و مسافر نیست باید روزه بگیرد و یا مراد از شهود رؤیت هلال است و علی کلا التقديرین ظاهر است بر وجوب صوم فعلا و لو شب باشد اگرچه واجب در روز است این آیات که بیان نمودیم بخلاف ظاهر ادله در نمازهای پنجگانه است چون قوله علیه السلام که می فرماید اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور و الصلاه ظاهر است این آیه شریفه در تحقق وجوب بعد از زوال شمس نه قبل از زوال شمس و علی کل حال هرکجا دلیل بر اثبات داریم قبول می کنیم و الا واجب تعلیقی یا شرط متأخر و امثال این ها که ذکر شد خلاف ظاهر است و بدون دلیل است و در مقام اثبات دلیل می خواهد کما لا يخفى

قوله: ان قلت لو كان الخ.

اشکالی می شود در این باب چون بنا بر اینکه وجوب مقدمه فعلی باشد همچنانی که در موارد گذشته معلوم نمودیم کشف می کند که ذی المقدمه وجوبش فعلی است و بنا بر فعلی بودن وجوب ذی المقدمه لازم است ما تحصیل بکنیم تمام مقدمات واجب را و لو این مقدمات موسع باشد مثلا بنا بر اینکه در شب وجوب روزه فردا فعلی باشد لازم آن آنست که تمام مقدمات روزه را ما تحصیل کنیم الآن آن مقدماتی که اگر ما ترک کنیم فردا متمکن از روزه گرفتن نیستیم و این مطلب درست نیست

ص: ۱۸۷

قلت لا محيص عنه الا اذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه و هي القدره عليه بعد مجيء زمانه لا القدره عليه في زمانه من زمان وجوبه فتدبر جدا.

تمه قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل و كونه موردا للتكليف و عدمه فان علم حال قيد فلا اشكال و ان دار امره ثبوتا بين ان يكون راجعا الى الهيئه نحو الشرط المتأخر او المقارن و ان يكون راجعا الى ماده على نهج يجب تحصيله او لا يجب فان كان في مقام الاثبات ما يعين حاله و انه راجع الى ايهما من القواعد العربيه فهو و الا فالمرجع هو الاصول العمليه.

* شرح:

يعني لازم باشد تمام مقدمات واجب را ما فعلا تحصيل كنيم بلكه فقط نظير غسل استحاضه يا جنابت و امثال آن بوده باشد كه لازم است قبل از اذان تحصيل كنيم.

قوله: قلت لا محيص عنه الخ جواب از اين اشكال آنكه البته در تمام مقدمات بعد از آنكه وجوب واجب فعلى شد لازم است تحصيل آن مگر آنكه بعض مقدمات قدرت مكلف گرفته شده است در او قدرت خاصه باين معنى كه از ادله استفاده مى شود مثل نماز بعد از زوال ظهر تحصيل مقدمات از طهارت مثل لباس و بدن آن وقت لازم است كه قبل از زوال و اگر از اين جهت قدرت خاصه اخذ نشده بود البته لازم مى دانستيم وجوب تمام مقدمات را و لو زمان واجب بعد باشد كه اگر ما تحصيل نكنيم آن مقدمات را فعلا بعدا ممكن نباشد امثال آن امر كما لا يخفى.

موارد شك رجوع قيد به هيئت يا به ماده است

قوله: تمه قد عرفت الخ از مطالب سابق معلوم شد اختلاف قيود در وجوب تحصيل آن قيد و عدم آن پس اگر دانسته شد قيدي كه قيد وجوب و هيئت است كه واجب نباشد تحصيل آن يا قيد ماده و واجب باشد تحصيل آن البته در مواردى كه لازم بود تحصيل آن در اين موارد اگر معلوم شد اشكالى در آن نيست و اگر آن قيد در مقام ثبوت احتمال دارد كه

و ربما قيل في الدوران بين الرجوع الى الهيئه و الماده بترجيح الاطلاق في طرف الهيئه و تقييد الماده بوجهين.

احدهما ان اطلاق الهيئه يكون شموليا كما في شمول العام لافراده فان وجوب الاكرام على تقدير الاطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن ان يكون تقديرها له و اطلاق الماده يكون بدليا غير شامل لفردين في حاله واحده.

* شرح:

برگردد به هيئت و وجوب آن قيد هيئت هم شرط متاخر باشد يا شرط مقارن بآن قسمي که قبلا گذشت يا اينکه آن قيد احتمال دارد برگردد به ماده برآن نحوی که واجب باشد تحصيل آن يا قسم ديگري که قيد به ماده برمی گشت و علی کل حال اگر در مقام اثبات دلیلی داریم ما که معین کند حال آن قيد را و برساند که آن قيد راجع است به ماده يا به هيئت البته می گیریم و عمل بآن می نمائیم و اگر دليل در مقام اثبات نداشته باشیم مرجع اصول عملیه است و اصول عملیه هم در این موارد براءت است چونکه اگر احتمال بدهیم که قيد برگردد به هيئت در این موارد شک در تکلیف است مثلا اگر ما شک کردیم که قيد استطاعت قيد وجوب حج است يا قيد ماده البته در این موارد شک در تکلیف است و اگر یقین داشته باشیم که قيد به ماده و واجب برمی گردد باز براءت است چونکه قیدی که به ماده برمی گشت یک قسم از آنها واجب نبود تحصيل آن نظیر عنوان مسافر و حاضر چون شک داریم که قيد به ماده و واجب است تحصيل آن يا نه البته این مورد براءت است کما لا يخفی.

قوله:ربما قيل في الدوران الخ مخفی نماند بر آنکه بنا بر قول مرحوم شيخ انصاری که قيد در مقام ثبوت برمی گشت به ماده و ممکن نبود قيد به هيئت برگردد این قول مخالف است در مقام اثبات که اگر شک کردیم که قيد به ماده برمی گردد يا به هيئت بآن دو وجهی که بعدا بیان می شود مگر آنکه بگوئیم مرحوم شيخ تنزل نموده از مرام خود يا آنکه

ص: ۱۸۹

ثانیهما ان تقييد الهيئه يوجب بطلان محل الاطلاق في الماده و يرتفع به موردہ بخلاف العكس و كلما دار الامر بين تقييدین كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر اولی.

* شرح:

وجوب از جمله اسمیه یا دلیل عقلی پیدا بشود و غیره بنابراین نسبت داده اند بمرحوم شیخ انصاری که اگر شک بکنیم در مقام اثبات که آیا قید رجوع می کند به هیئت و هیئت مقید باشد یا قید برمی گردد به ماده و ماده واجب مقید باشند البته در مقام دوران و شک فرموده است قید را بطرف ماده برمی گردانیم و ماده مقید است و از طرف هیئت اطلاق بحال خودش باقی است این رجوع قید به ماده بدو دلیل است.

ادله لزوم رجوع قید به ماده در مقام شک علی قول شیخ ره

وجه اول آن است که اطلاقی که از هیئت پیدا می شود آن اطلاق شمولی است یعنی تمام حالات را می گیرد کما آنکه در شمول عام استغراقی شامل تمام افراد می شود نظیر آنکه مولا- بفرماید اکرم کل عالم بجهت آنکه وجوب اکرام بنا بر اینکه مطلق باشد شامل جمیع تقادیر را می شود که ممکن باشد آن اطلاق شامل آن حالت بشود نظیر قید استطاعت که اگر قید واجب و ماده بگیریم و وجوب حج مطلق باشد یعنی واجب است حج چه مستطیع باشی چه نباشی و اگر قید ماده گرفتیم نظیر قبله یا طهارت در نماز وجوب مطلق است ولی اطلاق بدلی است باین معنی در حال واحد شامل دو فرد نمی شود مثل اینکه مولا- بفرماید اکرم رجلا که بمقدمات حکمت اثبات می کنیم که هر رجلی را اکرام کردیم کافی است ولی در آن واحد دو فرد را نمی گیرد بلکه هر فردی علی البدل شامل می شود.

قوله: ثانیهما الخ.

دوم از دلیل مرحوم شیخ انصاری آنست که تقييد هیئت و وجوب را مقیدش بنمائیم سبب می شود که ماده هم مقید بشود و اطلاقی در ماده نباشد بخلاف عکس یعنی اگر قید را برای ماده واجب قرار دادیم اطلاق هیئت بحال خود باشد و هر کجائی که امر دایر باشد بین دو تقييد یا یک تقييد البته ما یک تقييد را می گیریم و طرف دیگر به اطلاق خودش باقی می باشد:

اما الصغرى فلاجل انه لا- يبقى مع تقييد الهيئه محل حاجه و بيان لاطلاق ماده لانها لا محاله لا تنفك عن وجود قيد الهيئه بخلاف تقييد ماده فان محل الحاجه الى اطلاق الهيئه على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

و اما الكبرى فلان التقييد و ان لم يكن مجازا الا انه خلاف الاصل و لا فرق في الحقيقه بين تقييد الاطلاق و بين ان يعمل عملا يشترك مع التقييد في الاثر و بطلان العمل به و ما ذكرناه من الوجهين موافق لما افاده بعض مقرري بحث الاستاد علامه اعلى الله مقامه.

* شرح:

قوله: اما الصغرى الخ اما صغرى اين مسئله كه اگر ما وجوب را مقيد نموديم قهرا ماده و واجب هم مقيد مى شود بخلاف عكس مثلا اگر فرض كرديم كه قول مولا كه مى فرمايد ان استطعت فحج در مقام شك قيد استطاعت كه در كلام مى باشد قيد وجوب و هيئت باشد همچنان كه معروف هم همين طور است يعنى بعد از استطاعت واجب است حج كذلك قهرا اعمال حج مقيد مى شود بعد از استطاعت و همين معنى مقيد بودن ماده است و صحيح نيست بگوئيم واجب است اعمال حج و لو مستطيع نباشيم بخلاف آنكه تقييد بكنيم ماده را و واجب را پس در اين حال اطلاق هيئت بحال خود باشد يعنى ممكن است بگوئيم واجب است حج چه مستطيع باشد انسان چه نباشد و معنای اطلاق هيئت همين است.

قوله: و الكبرى الخ اما كبرى بجهت آنست كه قيدي كه مى آيد و مطلق را مقيد مى نماييم بآن قيد اگرچه اين معنى در موضوع له معنى مجاز نيست و حقيقت است چونكه قبل از گذشت كه الفاظ وضع شده اند براى طبيعت لا بشرط مقسمى يعنى هيچ قيدي در موضوع له

ص: ۱۹۱

و انت خبير بما فيهما اما في الاول فلان مفاد اطلاق الهيئه و ان كان شموليا بخلاف ماده الا أنه لا يوجب ترجيحه على اطلاقها لانه ايضا كان بالاطلاق و مقدمات الحكمه غايه الامر انها تاره تقتضى العموم الشمولى و اخرى البدلى كما ربما تقتضى التعيين احيانا كما لا يخفى و ترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انما هو لاجل كون دلالتة بالوضع لا لكونه شموليا بخلاف المطلق فانه بالحكمه فيكون العام اظهر منه فيقدم عليه فلو فرض أنهما في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلى و مطلق باطلاقه دل على الشمول لكان العام بقديم بلا كلام.

* شرح:

الفاظ جزء موضوع له ليست اطلاق يا تقييد كه از الفاظ اراده مى شود بدال آخرى است غير از اصل معنى الا آنكه اگر ما يك عملى را انجام داديم كه موجب دو تقييد بشود يا يك تقييد البته يك تقييد اولى است و از اين جهت تقييد هيئت چون سبب مى شود كه در ماده اطلاق نباشد قهرا تقييد ماده اولى است از تقييد هيئت اين دو وجهى را كه ما عنوان نموديم موافق است به آنچه را كه بعضى مقرر بحث است كه علامه شيخ انصارى اعلى الله مقامه الشريف بيان نموده است.

قوله: و انت خبير بما فيهما الخ و تو دانائى باشكال باين دو دليلى اما جواب از اشكال اول شيخ كه فرمود اطلاق هيئت شمولى است و اطلاق ماده بدلى است و اطلاق شمولى مقدم است بر اطلاق بدلى.

جواب اينكه مفاد اطلاق هيئت اگرچه شمولى است بخلاف ماده كه بدلى است ولى جهت اطلاق شمولى موجب نمى شود كه مقدم كنيم بر بدلى چونكه هر دوى اين شمولى و بدلى به واسطه اطلاق پيدا شده اند و منشأ آنها باطلاق و مقدمات حكمت مى باشد پس بنا بر اين جهت شمولى موجب مقدم بودن نمى شود و غايه امر اينكه مقدمات حكمت بعض اوقات اقتضاء مى كند عام شمولى را مثل احل الله البيع

ص: ۱۹۲

و اما فی الثانی فلا-ن التقیید و ان کان خلاف الاصل الا ان العمل الذی یوجب عدم جریان مقدمات الحکمہ و انتفاء بعض مقدماتها لا- یکون علی خلاف الاصل اصلا اذ معه لا- یکون هناك اطلاق کی یکون بطلان العمل به فی الحقیقه مثل التقیید الذی یکون علی خلاف الاصل

* شرح:

و بعض اوقات اقتضاء می کند عام بدلی را مثل اعتق رقبه کما اینکه بعض اوقات اقتضا می کند مقدمات حکمت تعیین را احيانا و معین می کند کما آنکه در اطلاق صیغه امر گذشت و اینکه اطلاق شمولی مقدم است بر اطلاق بدلی بجهت آنست که دلالت کردن شمولی بوضع است و بدلی بمقدمات حکمت و جهت وضعی بودن سبب مقدم شدن می شود و از همین جهت است که اگر ما قضیه را برعکس نمائیم و بگوئیم اطلاق شمولی به مقدمات حکمت است و اطلاق بدلی بوضع است باز اطلاق بدلی را مقدم می کنیم چون منشأ او بوضع و وضعی بودن سبب مقدم شدن می باشد.

قوله: و اما فی الثانی الخ اشکال دوم شیخ آن بود که تقیید هیئت موجب بطلان اطلاق در ماده است ولی تقیید ماده موجب تقیید هیئت نمی شود و لذا اگر ما در جایی شک بکنیم که قید را به هیئت برگردانیم یا به ماده باید به ماده برگردانیم چون یک تقیید در او واقع می شود.

و مصنف جواب این اشکال را می دهد و می فرماید مقید نمودن ماده اگرچه خلاف اصل است الا اینکه ما کاری می کنیم که مقدمات حکمت جریان پیدا نکند و اطلاق و ظهور از اول پیدا نشود که بخواهیم مقید بکنیم آن را و این خلاف اصل نیست چون با عدم جریان مقدمات حکمت دیگر اطلاقی و ظهوری نیست تا آنکه مقید بشود آن اطلاق و ظهور خلاف اصل واقع بشود.

ص: ۱۹۳

و بالجمله لا- معنی لكون التقييد خلاف الاصل الا- كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدمات الحكمه و مع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الاثر و بطلان العمل باطلاق المطلق مشاركا معه فى خلاف الاصل ايضا

و كانه توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت و رفع اليد عن العمل به تاره لاجل التقييد و اخرى بالعمل المبطل للعمل به و هو فاسد لانه لا يكون اطلاق الا فيما جرت هناك المقدمات

* شرح:

قوله: و بالجمله لا معنى الخ.

حاصل آنكه تقييدى كه مى گوييم خلاف اصل است معنائى براى آن نيست مگر آنكه يك لفظى ظهور در معنى داشته باشد كه آن ظهور يا بوضع مى باشد يا به واسطه مقدمات حكمت كما آنكه در ما نحن فيه همين طور است يعنى ظهور لفظ بمقدمات حكمت پيدا مى شود و با انتفاء مقدمات حكمت و عدم جريان آنها ظهورى نيست تا آنكه اين عمل مشاركت داشته باشد با تقييد در اثر يعنى نتيجا اين عمل ما موجب تقييد در اطلاق بشود و اين معنى چون در نتيجه با تقييد مشاركت دارد خلاف اصل باشد.

قوله: و كانه الخ مثل آنكه مرحوم شيخ گمان کرده است كه اطلاق مطلق مثل عموم عام ثابت است يعنى اطلاق آنها محتاج بشىء نيست و لو بمقدمات حكمت و رفع يد از عمل باين اطلاق بعضى موارد به واسطه تقييد است كه قيدى بيايد در كلام و آن مطلق را مثل مقيدش بنمايد و بعضى موارد ديگر بعملى است كه آن عمل مبطل مطلق باشد يعنى آن عمل سبب بشود كه آن مطلق اصلا اطلاقى نداشته باشد و اين معنى فاسد است كه ايشان توهم کرده است چونكه اطلاق در ما نحن فيه در جائى است كه

ص: ۱۹۴

نعم اذا كان التقييد بمنفصل و دار الامر بين الرجوع الى المادة او الهيئه كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق و قد استقر له ظهور و لو بقرينه الحكمه فتأمل

* شرح:

مقدمات حکمت جاری بشود چه نسبت بتقیید هیئت و چه نسبت بتقیید ماده باشد و اگر ما عملی را انجام دادیم که قید را به هیئت زدیم ضمناً ماده هم قهراً مقید می شود کما آنکه قبلاً گذشت البته این عمل خلاف اصل نیست و اشکالی در آن نیست چون ظهوری پیدا نمی شود قبل از جریان مقدمات حکمت.

رجوع قید به ماده یا هیئت یا قید متصل است یا منفصل است

قوله: نعم اذا كان التقييد الخ به اگر قیدی را که برای مطلق می آوریم قید منفصل باشد نه قید متصل و امر دائر باشد که این قید رجوع کند به ماده یا به هیئت البته مطالب شیخ درست است چونکه برای مطلق اطلاقی هست و ظهوری برای آن لفظ مستقر است و لو آن ظهور بمقدمات حکمت باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند قیدی که در کلام می آید آن قید را اگر ما به هیئت زدیم نظیر استطاعت قید وجوب و قید هیئت است کما آنکه گذشت و معنای آن آنست که تحصیل آن قید واجب نیست و هروقت آن قید بخودی خود پیدا شد وجوب می آید و فرقی در این جهت نیست که قید هیئت قید اختیاری باشد نظیر استطاعت که گذشت یا غیر اختیاری باشد نظیر زوال شمس که شرط وجوب نماز ظهر است.

و اما اگر قید برای ماده باشد و ماده مقید بآن قید که معنای آن آنست که تحصیل آن لازم است و آن ماده با آن قید باید باهم وجود پیدا کند نظیر طهارت برای نماز و آن قیدی که به ماده برمی گردد فرق در بین آن نیست که اختیاری انسان باشد و ممکن باشد تحصیل آن نظیر طهارت که گذشت یا آن قید تحت اختیار مکلف نباشد نظیر وجود قبله که اختیاری مکلف نیست ولی با این حال آوردن صلاه مقید است بطرف قبله و ممکن است برای مکلف صلاه را بطرف قبله

ص: ۱۹۵

* شرح:

بیاورد و این معنائی که برای قید برمی گردد به هیئت یا برمی گردد به ماده بیان نمودیم نسبت بین این دو معنی عموم و خصوص من وجه است که ماده افتراق قید هیئت باشد و قید واجب نباشد نظیر استطاعت بعد از آنکه مکلف مستطیع شد وجوب حج هم می آید ولی در مقام اعمال حج لازم نیست که آن وقت هم مستطیع باشد بلکه بعد از عصیان و ترک حج چندین سال بعد متسکعا درحالی که استطاعت او رفته حج را بجا آورد صحیح است و لو معصیت کرده است که در اینجا قید هیئت هست بدون ماده و از طرف قید ماده بدون هیئت نظیر در صلاه طهارت لباس یا بدن در این موارد قید ماده و واجب موجود می باشد بدون قید هیئت و محل اجتماع قید ماده و هیئت نظیر زوال ظهر است که قید برای وجوب نماز ظهر است و همچنین قید واجب و ماده است که باید نماز را در وقت بجا بیاورد نه بدون وقت و همچنین مغرب و صبح که قید هیئت است و هم قید ماده هر دو.

بنابراین معنی که برای قید هیئت و ماده ما بیان نمودیم البته هر دو معنی با یکدیگر تباین دارند و ضد دیگری می باشند در این حال اگر قیدی پیدا شد و متصل بکلام باشد و ما شک کردیم که این قید آیا برمی گردد به هیئت یا ماده البته ظهوری نه برای هیئت دارد نه برای ماده چون این قید صلاحیت دارد به هر دو برگردد و ظهوری برای هیچ کدام طرف پیدا نمی شود و از این جهت کلام مجمل می شود.

و اما اگر قید منفصل باشد و خارج از کلام باشد و لو مقدمات حکمت جریان آنها در ماده و در هیئت در هر دو می آید و هر کدام از ماده و هیئت ظهور اطلاقی پیدا می کنند لکن قید چون در خارج به یکی از این ها خورده و فرض آنست که ما نمی دانیم بکدام خورده قهرا علم اجمالی به یکی از این ها سبب می شود که ظهور اطلاقی هر دو از حجت بیفتد و هیچ کدام حجت نباشد و از بیان ما در معنای قید برای هیئت و ماده ظاهر شد اشکالاتی در کلام مرحوم صاحب کفایه است کما لا یخفی

و منها تقسیمه الی النفسی و الغیری و حیث کان طلب شیء و ایجابہ لا یکاد یکون بلا داع فان کان الداعی فیہ هو التوصل بہ الی واجب لا- یکاد التوصل بدونه الیہ لتوقفہ علیہ فالواجب غیری و الا- فهو نفسی سواء کان الداعی محبوبیہ الواجب بنفسہ کالمعرفہ باللہ او محبوبیہ بما لہ من فائدہ مترتبہ علیہ کاکثر الواجبات من العبادات و التوصلیات هذا

تقسیم واجب بنفسی و غیری و معنای آنها

* شرح:

قوله: و منها تقسیمه الی النفس و الغیری الخ مخفی نماند بر اینکه قانون ما بالعرض ینتہی الی ما بالذات موجب می شود کہ تمام اغراض منتهی می شود بہ غایت الغایات کہ حب نفس باشد یا اطاعت مولی حقیقی مثلا انسان ابتداء گوشت می خرد برای طبخ و غرض از پختن خوردن آن است و غرض از خوردن بقاء بدن می باشد تا منتهی شود ببقاء نفس و حب آن و اگر انسان مسلمان باشد بقاء نفس را برای اطاعت مولی می خواهد پس غایہ الغایات یا حب نفس شد یا اطاعت مولی کہ وجوب آنها نفس است و باقی وجوب غیری دارد.

اما در احکام شرعیہ پس از تقسیمات واجب آنست کہ تقسیم نموده اند واجب را بواجب نفسی و غیری بدلیل اینکه طلب کردن و ایجاب کردن شیئی بدون داعی نمی شود بلکه باید حتما بجهت یک داعی و یک غرضی باشد بنا بر قول عدلیہ چون تمام احکام شرعیہ روی مصلحت و مفسدہ ای می باشد اگر آن مصلحت در وجوب شیئی برای توصل پیدا نمودن بواجب دیگری باشد کہ آن واجب را نشود بہ تنهایی ایجاد کنیم بلکه باید حتما این شیء ایجاد بشود تا آن واجب را بتوانیم ایجاد کنیم این واجب را واجب غیری می نمایند نظیر سیر برای اعمال حج کہ اعمال حج را بدون سیر بہ مکہ ممکن نیست انجام بدهد از این جهت سیر بہ مکہ واجب غیری است و اگر ایجاد شیء بجهت توصل نباشد بلکه برای مصلحت خود باشد آن واجب نفس است البتہ واجب نفس هم دو قسم است یا بجهت آنست کہ آن مصلحت

ص: ۱۹۷

لكنه لا- يخفى ان الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك اى بما له من الفائده المترتبه عليه كان الواجب فى الحقيقه واجبا غير يا فانه لو لم يكن وجود هذه الفائده لازما لما دعى الى ايجاب ذى الفائده

فان قلت نعم و ان كان وجودها محبوبا لزوما الا انه حيث كانت عن

* شرح:

بنفسه واجب است مثل معرفت خدا که داعی او محبوبیت است و محبوبیت بنفسه واجب است.

مخفی نماند که معرفت الله ایضا واجب نفس نیست بلکه معرفت خدا یا برای شکر منعم است یا دفع ضرر محتمل همچنان که مرحوم علامه در کتاب باب حادی عشر نقل می فرماید که وجوب معرفت الله اجمالی است و مدرك اجماع یا عقلی است یا نقلی اما عقلی هم بر دو وجه است اول آنها دافعه للخوف الحاصل للانسان من الاختلاف و دفع الخوف واجب لانه ألم نفسانی یمكن دفعه و یحكم العقلاء بوجوب دفعه فیجب دفعه الثانی ان شکر المنعم واجب و لا يتم الا بالمعرفه تا آخر عبارات ایشان و یا اینکه آن محبوبیت بجهت فائده ای است که مترتب بر آن واجب است مثل اکثر واجبات از عبادات و توصلیات مثل نماز که بجهت قرب الی الله و معراج مؤمن است محبوبیت دارد.

قوله:لكنه لا يخفى الخ ولی در اینجا اشکال می شود که در مثل عبادات اگر آن داعی اگر محبوبیت بجهت فائده ای که بر او مترتب است باشد مثل نماز این واجب در حقیقت همان واجب غیری است چونکه اگر این فائده لازم نبود مثل قرب الی الله و معراج مؤمن ایجاد نماز هم واجب نبود

قوله:فان قلت الخ جواب اینکه بله اگرچه وجود آن فوائدی که مترتب می شود بر واجبات محبوب

الخواص المترتبة على الافعال التي ليست داخله تحت قدره المكلف لما كاد يتعلق بها الايجاب

قلت بل هي داخله تحت القدره لدخول اسبابها تحتها و القدره على السبب قدره على المسبب و هو واضح و الا لما صح وقوع مثل التطهير و التملك و التزويج و الطلاق و العتاق الى غير ذلك من المسببات مورد الحكم من الاحكام التكليفية

* شرح:

و لازم است تحصيل آن نظير قرب الى الله و معراج مؤمن که مترتب بر صلاه می شود و از فوائد صلاه است و همچنین غیر صلاه الا اینکه این فوائد و این آثاری که مترتب بر افعال می شود تحت اختیار مکلف نیست چون غیر مقدور انسان است پس وجوب تعلق باینها نمی گیرد

قوله: قلت الخ جواب اینکه و لو این آثار بلا- واسطه تحت اختیار مکلف نیست ولی با واسطه تحت اختیار مکلف است چون اسباب این ها اختیاری مکلف است و قدرت بر سبب قدرت بر مسبب است و اگر این ها غیر اختیاری انسان باشد باید متعلق امر واقع نشود

مثلا- در روایت داریم لا- صلاه الا بطهور که طهور بنا بر اینکه نتیجه غسل و وضوء باشد اختیاری انسان نیست بلا واسطه ولی اسباب آن مقدور انسان است که وضوء و غسل باشد و همچنین تملیک و تزویج و طلاق عتق و غیره این ها از مسببات که مورد احکام شرعیه واقع شده اند چون اسباب این ها تحت اختیار مکلف است مسببات هم اختیاری انسان می شود و قدرتی را که در تکالیف شرعیه معتبر است عقلا چه بلا واسطه باشد و چه مع الواسطه اگر مقدور انسان است کافی است بلا اشکال کما لا يخفى

ص: ۱۹۹

فالاولی ان یقال ان الاثر المترتب علیه و ان کان لازماً الا ان ذا الاثر لما کان معنونا بعنوان حسن یستقل العقل بمدح فاعله بل و یذم تارکه صار متعلقاً للإیجاب بما هو كذلك و لا ینافیہ کونه مقدمه لامر مطلوب واقعاً

بخلاف الواجب الغیری لتمدح وجوبه فی انه لکونه مقدمه لواجب نفسی و هذا ایضاً لا ینافی ان یکون معنونا بعنوان حسن فی نفسه الا انه لا دخل له فی ایجابه الغیری و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه و ما امر به لاجل غیره فلا یتوجه علیه الاعتراض بان جل الواجبات لو لا الكل یلزم ان یکون من الواجبات الغیریة فان المطلوب النفسی قل ما یوجد فی الاوامر فان جملها مطلوبات لاجل الغایات التی هی خارجة عن حقیقتها فتأمل

* شرح:

قوله: فالاولی ان یقال الخ پس اولی و بهتر آنست که بگوئیم اثری که مترتب می شود بر واجب اگرچه آن اثر لازم است و واجب است تحصیل ان الا اینکه ذا الاثر یعنی آن واجب زمانی که یک عنوان حسنی داشته باشد که عقل حکم بکند بمدح فاعل آن عنوان حسن بلکه مذمت می کند عقل تارک آن عنوان حسن را در این موقع آن ذا الاثر می گردد متعلق برای ایجاب یعنی واجب نفسی می شود به واسطه آن عنوان حسن و منافاه هم ندارد که این ذا الاثر درحالی که خودش واجب است مقدمه باشد برای امر مطلوب دیگری مثل نماز ظهر که بجهت عنوان حسن که دارد که آن تقرب است واجب نفسی است ولی در همین حال که خودش واجب است مقدمه است برای نماز عصر

قوله: بخلاف الواجب الغیری الخ ولی واجب غیری این طور نیست چونکه وجوب در واجب غیری مستقل نیست بلکه به واسطه مقدمه بودن برای واجب نفسی واجب شده است و در این واجب غیری هم منافاه ندارد که یک عنوان حسن فی نفسه داشته باشد الا اینکه این عنوان حسن

ص: ۲۰۰

* شرح:

در واجب غیری دخیل در ایجاب غیری او نیست و همانا ایجاب واجب غیری به واسطه مقدمه برای واجب نفسی است مثل طهارت که مقدمه برای نماز است.

از این جهت واجب است درحالی که خود طهارت عنوان حسنی من نفسه هم دارد که آن آنست که طهارت فی نفسه خوب است چنانکه خدای تعالی می فرماید إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ و این تفسیری که ما بیان نمودیم برای واجب نفسی و غیری شاید مراد کسانی که گفته اند واجب نفسی آنست که ما امر به لنفسه و واجب غیری آن است که ما امر به لاجل غیره شاید مراد آنها همین مطلب ما باشد که گذشت که در این حال دیگر اعتراضی وارد نمی شود که بگوئیم اکثر واجبات اگر نگوئیم همه واجبات این ها از واجبات غیری هستند چونکه همه واجبات بجهت یک عنوان حسنی هستند و کم است در اوامر که یک امر مطلوب نفسی داشته باشد بلکه اکثر مطلوبات بجهت غایات و آثاری است که خارج هستند از حقیقت آن واجب فتأمل

و لا- یخفی بر اینکه حاصل فرمایشات صاحب کفایه آن شد که واجب نفسی آن چیزی است که وجوبش برای حسن ذاتی او باشد سواء آنکه مقدمه باشد برای شیء دیگری یا نه و ملاک وجوب غیری آن شد که وجوب او برای حسن غیرش است نظیر طهارات ثلاث و لو خودش فی حد نفسه عنوان حسنی دارد نظیر همان طهارت که فی حد نفسه حسنی و عنوانی دارند.

جواب از این مطلب اینکه واجبات نفسیه اگر ایجاب آنها من باب مقدمیت باشد چون مصالح و فوائد بر آنها مترتب می شود اشکال باقی است چونکه این ها قهرا واجبات غیری می شوند و اما اگر حسن عمل آنها نفسی باشد یعنی نه من باب مصالحی و فوائدی که بر آنها مترتب است در این حال قهرا هر واجبی دو ملاک در او پیدا می شود حسن ذاتی و حسن غیری نظیر صلاه ظهر که چون امر نفسی دارد حسن

* شرح:

ذاتی دارد و همین نماز چون مقدمه برای نماز عصر است حسن گیری دارد و همچنین نماز مغرب.

پس نتیجه آن شد که این تقسیم صاحب کفایه برای واجب نفسی و غیره فائده ای نداشت و فارق بین آنها نشد علاوه بر این ها که اصلاً ما در تمام موضوعات احکام شرعیه شیء که حسن ذاتی داشته باشد نداریم مثلاً ترک خوردن و آشامیدن در نهار ماه رمضان این چه حسن ذاتی دارد و چه فرقی دارد با غیر ماه رمضان

و فرقی که دارند امر شارع است که بعد از امر ما درک می کنیم که ترک اکل و شرب مصلحتی دارد و این مطلب از حسن ذاتی بیرون می رود و حسن عقلی پیدا می کند چون یکی از موارد اطاعت مولا می باشد بله گفته شده است در مثل سجود حسن ذاتی دارد و بعضی از اعلام تقسیم نموده اند اغراض و فوائد را بسه قسمت:

غرض و فائده هر شیء بسه قسمت تقسیم می شود

قسم اول آنست که واسطه بین فعل خارج و غرض و فائده نباشد نظیر اطلاق زن که بمجرد صیغه طلاق با شرایطش رهائی زن حاصل می شود یا مثل قتل زید که بمجرد سبب قتل حاصل می شود و همچنین در عقود و ایقاعات در این موارد فرموده است مانعی ندارد که تکلیف به خود غرض و فائده باشد چون غرض اختیاری مکلف است

قسم دوم از اغراض و فوائد آنست که بین فعل خارجی و غرض یک واسطه باشد که آن واسطه امر اختیاری است مثل طبخ لحم که پختن او محتاج به مقدماتی است که آن مقدمات اختیاری انسان است و همچنین صعود علی السطح و امثال این ها در این قسم دوم هم مانعی ندارد که تکلیف متعلق بهمین اغراض باشد چون این ها مع الواسطه مقدور انسان می باشد و ممکن است آنها را در خارج بیاوریم و لو مع الواسطه باشد.

قسم سوم آن غرض است که از فعل خارجی انسان پیدا می شود ولی فعل خارجی

* شرح:

علت تامه از برای آن غرض نمی شود بلکه نظیر معد برای شیء باشند مثل حصول شمره و زراعت و امثال این ها مثل زراعت نمودن و گندم و جو تحصیل کردن آن اندازه ای که بقدرت انسان و مکلف می تواند ایجاد کند بذر و شخم را زیر خاک کند و همچنین آب دادن و امثال آن ولی زرع شدن و گندم بدست آوردن محتاج است بعلم دیگری که آنها بید مکلف نیست و لذا سعدی می گوید: ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند الخ.

و این قسم سوم چون غرضی که از آن حاصل می شود اختیاری مکلف نیست از این جهت فعل مکلف علت تامه برای غرض نمی شود بلکه نظیر معد است برای غرض کما آنکه گذشت و اغراض و مصالحی که در احکام شرعی می باشد و امر به آنها شده است نظیر همین بذری که مثل زدیم می باشد که آن غرض تحت اختیاری مکلف نیست تا آنکه امر به او جایز باشد

جواب از این اگرچه این بیانی که فرموده اند صحیح است الا آنکه فعلی که از انسان ایجاد می شود غرض از آن فعل دو قسم است غرض اقصی و آن نهایت غرض کما آنکه در مثل زرع بیان نمودیم می باشد و غرض قریب که آن عبارت است از زراعت و بذر زیر خاک نمودن و آب دادن و امثال این ها که به اختیار انسان است و بلا اشکال فعل انسان علت تامه می شود برای این غرض و مقدور انسان است

و حق جواب از اشکال واجب نفسی و غیری آنست که تکالیف شرعی متعلق به اغراض و فایده ای که از فعل مکلف پیدا می شود ممکن نیست این تکلیف چونکه و لو این مصالح و فوائد مقدور انسان است ولی احکام شرعی ممکن نیست متعلق به آنها بشود چون این اغراض و فوائد چیزهایی هستند که اکثر عرف و عقلاء درک آنها را نمی نمایند و علم به آنها ندارند و چیزی که عقلاء درک نمی کند و عرف علم به آنها

ثم إنّه لا اشكال فيما اذا علم باحد القسمين و اما اذا شك في واجب انه نفسى او غيرى فالتحقيق ان الهيئه و ان كانت موضوعه لما يعمها الا ان اطلاقها يقتضى كونه نفسيا فانه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم

* شرح:

ندارد چگونه ممکن است مورد تکلیف واقع بشود از این جهت است که نسبت داده شده است بمرحوم علامه حلی رضوان الله تعالى علیه که فرموده است علل الشرع معرفات

مثلا معرف انسان که حیوان ناطق باشد غیر از غرض از وجود انسان است مثلا عرف نیکو نمی داند که به او بگویند فحشاء و منکر را نیاور و ترک کن و همچنین طبیب بگوید آنچه که بحالت خوب است انجام بده ولی نیکو است اگر بگوید مولی صل و بگوید طبیب فلان دوا را بخور کما لا یخفی

در جلد اول در جامع صحیحی که مصنف آن جامع را فحشاء و منکر قرار داد اشکال در آن گذشت بله این غایات و اغراض علت برای ایجاب این افعال شده است پس حق آنست که واجب نفسی همان معنائی است که مشهور گفته اند که وجوبش لنفسه باشد نه برای توصل بواجب دیگری و واجب غیرى آن چیزی است که وجوبش برای توصل بغیر باشد کما لا یخفی

شک در واجب نفسی و غیرى و اصل در آن

قوله: ثم إنّه لا اشكال فيما الخ مخفی نماند بعد از اینکه معنای وجوب نفسی و وجوب غیرى را ما بیان نمودیم اگر در خارج علم به یکی از این ها پیدا نمودیم و یقین کردیم که یا وجوب نفسی است یا غیرى البته عمل می کنیم و اما اگر شک کردیم در واجبی که این واجب واجب نفسی است یا غیرى البته رجوع به اصول می نماییم اصول لفظیه و اصول عملیه

و اما اصول لفظیه پس بتحقیق آنست که هیئت و وجوب اگرچه وضعش وضع

ص: ۲۰۴

و اما ما قيل من انه لا وجه للاستناد الى اطلاق الهيئه لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الافراد التي لا يعقل فيها التقييد

نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق لكنه بمراحل من الواقع

* شرح:

عام است یعنی شامل وجوب نفسی و وجوب غیری می شود الا آنکه اطلاق هیئت اقتضاء می کند که وجوب وجوب نفسی باشد کما آنکه قبلا- گذشت بجهت آنکه اگر این وجوب وجوب نفسی نباشد و وجوب غیری باشد هرآینه واجب است بر متکلم حکم که تنبیهی بر آن مطلب بکند و بیان کند که وجوب این شیء برای توصل بغیر است و چون بیان نفرموده است اطلاق کلام متکلم حکیم می رساند که وجوب نفسی است چون قید را در کلام نیاورده است

مثلا مولا فرموده اغتسل للجنابه و نمی دانیم این وجوب غسل وجوب نفس است یا برای نماز البته چون قید نماز ندارد و کلام مطلق است می فهمیم که وجوب نفسی است برای جنابت

قوله: و اما ما قيل من انه الخ صاحب تقريرات مرحوم شيخ اشكال نموده است در اینجا و بیان نموده است که وجهی نیست برای استفاده و اطلاق هیئت که بگوئیم اطلاق هیئت دفع شک مذکور می کند و می رساند که وجوب وجوب نفسی است به جهت آنکه مفاد هیئت و معنای هیئت افراد می باشد آن افرادی که ممکن نیست در آنها اطلاق و تقييد کما آنکه نظیر آن از مرحوم شيخ در تقريرات کرارا گذشت.

قوله: نعم لو كان مفاد الامر الخ بله اگر معنای امر و مفهوم هیئت مفهوم طلب باشد البته در این موقع صحیح است تمسك باطلاق چون مفهوم طلب کلی می باشد لکن این مطلب دور از واقع است

ص: ۲۰۵

اذ لا- شك في اتصاف الفعل بالمطلوبيه بالطلب المستفاد من الامر و لا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبيه بواسطه مفهوم الطلب فان الفعل يصير مرادا بواسطه تعلق واقع الاراده و حقيقتها لا بواسطه مفهومها و ذلك واضح لا يعتريه ريب

ففيه ان مفاد الهيئه كما مرت الاشاره اليه ليس الافراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف

* شرح:

و خلاف واقع است چون مفهوم طلب مفهوم جزئی است که ممکن نیست مقید کنی آنها را کما لا یخفی.

قوله: اذ لا- شك في الاتصاف الفعل الخ و ايضا شکی در این نیست که فعل خارجی در خارج وجود پیدا کرده است صفت برای او بیاوریم و بگوئیم این فعل مطلوب است به طلبی که استفاده شده است از امر و این فعل خارجی معقول نیست که این مطلوب اتصاف به مطلوبیت دیگری باشد به واسطه مفهوم طلب بجهت آنکه فعل خارجی مراد انسان است به واسطه تعلق اراده بآن و حقیقت اراده بآن نه به واسطه مفهوم اراده بآن باشند و این مطلبی را که بیان نمودیم واضح است و شك و ریبی در آن نیست کما لا یخفی.

قوله: ففيه ان مفاد الهيئه الخ جواب آنست که مفاد هیئت و معنای آن کما آنکه گذشت اشاره بسوی آن معنای هیئت افراد خارجی نیست بلکه معنای هیئت و مفهوم آن طلب است کما آنکه شناختی تحقیق این معنی را در وضع حروف و قبلا در جلد اول گذشت که معنای حرف و معنای اسم متحد و یکی می باشند نظیر من حرف جر و ابتدای مصدری که هر دو تا این الفاظ یک معنی دارند آن ابتدای معنای کلی است اما کلی بودن معنای اسم که معلوم است.

ص: ۲۰۶

و لا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي و الذى يكون بالحمل الشائع طلبا و الا لما صح انشاءه بها ضروره انه من الصفات الخارجيه الناشئه من الاسباب الخاصه.

* شرح:

و اما كلى بودن معنای حرف اگر مولا امر کند سر من البصره سیری که مأمور به است ممکن است از طرف شرقی بصره باشد یا غربی بصره یا شمالی یا جنوب و از هر کدام از این موارد سیر کرد عمل کرده است به مأمور به و معنای کلى حرف همین است و بعد از اینکه معنای حروف کلى شد معنای هیئت افعال آنهم معنای حرفی است و کلى است کما آنکه اشاره نمود مصنف در وضع حروف باین معنی و بر فرض معنای حروف جزئی حقیقی باشد باز ممکن است تمسك باطلاق احوالی چون وجوب غیری محتاج بقید است و باطلاق اثبات واجب نفسی می نمایم

متعلق انشاء امر اعتباری است نه شیء خارجی

قوله: و لا يكاد يكون الفرد الطلب الحقيقي الخ دلیل دیگر که معنای هیئت مفهوم طلب کلى می باشد و فرد طلب حقیقی نمی باشد آنست که اگر معنای هیئت فرد طلب حقیقی بوده و آن فردی که بحمل شایع طلب حقیقی می نامند را اگر این معنی بوده هر آینه ممکن نبود انشاء معنای طلب را بآن هیئت بجهت آنکه کرارا از ما گذشت که متعلق انشاء است و ایجاد آنها باید امور اعتباریه باشند مثل ملکیت و زوجیت و عقود و ایقاعات و این امور اعتباریه ممکن است آنها را انشاء کنیم بلفظ و اگر معنای طلب فرد خارجی باشد.

همچنان که بیان نمودیم ممکن نیست انشاء آن را بلفظ چون از صفات خارجیه می باشند آن صفات خارجیه که به اسباب خارجیه موجود می شوند و بمجرد لفظ وجود پیدا نمی کنند مثلا بمجرد لفظ نان یا آب و امثال این ها بلفظ موجود نمی شوند آب و نان در خارج بلکه اسباب آنها اسباب خارجیه است و اما معنای زوجیت و ملکیت یا وجوب یا حرام بمجرد لفظ با شرائط آنها موجود می شوند چون این ها از امور اعتباریه هستند

ص: ۲۰۷

نعم ربما يكون هو السبب لانشائه كما يكون غيره احيانا و اتصاف الفعل بالمطلوبه الواقعيه و الاراده الحقيقيه الداعيه الى ايقاع طلبه و انشاء ارادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي و تحريكها الى مراده الواقعي لا- ينافي اتصافه بالطلب الانشائي ايضا و الوجود الانشائي لكل شيء ليس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيقي او لم يكن بل كان انشائه بسبب آخر

و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغه بالطلب المطلق فتوهم منه ان مفاد يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع

* شرح:

و حاصل آنکه امور اعتباریه باسباب اعتباریه وجود پیدا می کنند و اما امور خارجیه به اسباب خارجیه موجود می شوند و بمجرد لفظ وجود آنها ممکن نیست كما لا يخفى

قوله: نعم ربما يكون الخ بله بعضی اوقات طلب حقیقی سبب می شود که متکلم طلب را انشاء کند كما اینکه بعضی اوقات غیر طلب حقیقی از آن پانزده معنی داعی که گذشت ممکن است یکی از آنها سبب انشاء بشود و اتصاف فعل به مطلوبیت واقعیه یعنی شیئی خارجی که خودش سبب انشاء شد و سبب شد که متکلم امر کند به عبدش که آن شیء خارجی را ایجاد کند این شیء خارجی منافات ندارد که متصف بطلب انشائی باشد ایضا مثل اینکه بگوید این کتاب که الآن در خارج ایجاد شده این صفت را دارد که قبلا من طلب کردم او را و وجود انشائی برای هر شیئی نیست الا اینکه قصد پیدا شدن معنای لفظ است سوا آنکه وجود معنای خارجی را خواسته باشد متکلم یا نه بلکه انشاء او وجود خارجی نیست ممکن است شیء دیگری باشد مثل اوامر امتحانیه و غیره.

قوله: و لعل منشأ الخلط الخ شاید منشأ خلط و اشتباه این باشد که متعارف است تعبیر می کنند مفاد صیغه

ص: ۲۰۸

و لعمرى انه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق فالطلب الحقيقى اذا لم يكن قابلا للتقييد لا يقتضى ان لا يكون مفاد الهيئه قابلا له و ان تعارف تسميته بالطلب ايضا و عدم تقييده بالانشائى لوضوح اراده خصوصه و ان الطلب الحقيقى لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى

فانقدح بذلك صحه تقييد مفاد الصيغه بالشرط كما مر هاهنا بعض الكلام و قد تقدم فى مسئله اتحاد الطلب و الاراده ما يجد فى المقام

* شرح:

و معنى صيغه را بطلب مطلق يعنى اگر گفتند صيغه دلالت بر طلب دارد و قیدی در او نیاوردند که آیا دلالت بر طلب حقیقی است یا طلب انشائی چون قید برای آن نیاوردند توهم نموده اند که معنى صيغه حقیقی است که صادق است بر او طلب بحمل شایع

و لعمرى این مطلب از قبیل اشتباه مفهوم بمصداق است و خیال کرده اند که معنى صيغه آن طلب حقیقی است-و آن طلب حقیقی اگر قابل اطلاق و تقييد نباشد چونکه فرد خارجی می باشد اقتضاء ندارد که مفهوم هیئت آنها قابل نباشد يعنى منافات ندارد فرد خارج قابل اطلاق و تقييد نباشد.

ولى مفهوم هیئت و معنى هیئت چون معنى طلب انشائی است این معنى قابل تقييد باشد و ما قبلا بیان کردیم که اطلاق و تقييد متعلق آنها مفهوم طلب و معنى طلب است و مصداق طلب اگرچه متعارف است این انشائی را طلب می نامند و قید حقیقی یا انشائی برای آن نمی آورند چون واضح و معلوم است که اراده طلب حقیقی کرده اند و طلب حقیقی ممکن نیست که بصيغه انشاء بشود چون از امور خارجیه است و گذشت که اطلاق و تقييد مفاهیم متعلق آنها است نه مصادیق كما لا يخفى.

قوله:فانقدح بذلك الخ:

پس ظاهر شد باین بیاناتی که ما نمودیم که اطلاق و تقييد متعلق آنها معنى طلب است و مفهوم طلب نه مصادیق طلب ظاهر شد از مطالب ما که صحیح است

هذا اذا كان هناك اطلاق و اما اذا لم يكن فلا- بد من الاتيان به فيما اذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا للعلم
بوجوبه فعلا و ان لم يعلم جهه وجوبه.

* شرح:

معنای طلب را مقید بشرط نمائیم چون شرط نیاورده در کلام اطلاق طلب می رساند که وجوب وجوب نفسی است نه غیری و
به تحقیق که در بحث طلب و اراده در جلد اول گذشت که طلب دو قسم داریم طلب انشائی و طلب حقیقی و همچنین اراده
دو قسم است اراده حقیقی و اراده انشائی و اشکال ما هم بر مصنف گذشت در آن بحث.

لزوم احتیاط در بعضی موارد شک در واجب نفسی و غیری

قوله: هذا اذا كان هناك اطلاق الخ.

آنچه که بیان کردیم که اطلاق هیئت می رساند که وجوب وجوب نفسی است نه غیری این مطلب در جائی است که اطلاق
داشته باشیم یا اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی و اما اگر اطلاق نداشته باشیم مثل آنجائی که وجوب واجب را از اجماع فهمیده
باشیم یا از عقل یا آنکه اصلا مولا در مقام بیان نبوده است.

البته در این موارد رجوع باصول عملیه می نماییم اصول عملیه در این مورد اگر آن چیزی را که احتمال می دهیم که وجوب
نفسی داشته باشد یا غیری و با فرض غیری بودنش ذی المقدمه آنهم فعلی باشد البته باید آن را بیاوریم چون آن شیء وجوب
فعلی دارد چه وجوب نفسی باشد فعلی است و چه وجوب غیری داشته باشد ذی المقدمه آنهم فعلی است.

از این جهت مصنف فرمود للعلم بوجوبه فعلا یعنی بهر حالی باشد چه وجوب نفسی و چه وجوب غیری وجوب آن فعلی است
نظیر وضوء که بعد از وقت که ما یقین داریم وضوء واجب است یا من باب وجوب نفسی یا من باب وجوب غیری که برای
نماز باشد و چون بعد از وقت وجوب نماز فعلی است از این جهت حتما باید وضوء را بیاوریم چون در هر دو حالت وجوب
فعلی است اگرچه جهت وجوب را تفصیلا ندانیم و همین معنی قول مصنف است که فرمود و ان لم يعلم جهه وجوبه

* شرح:

قوله: و الا فلا الخ یعنی اگر با احتمال وجوب غیری آن شیء ذی المقدمه او وجوب فعلی نداشته باشد نظیر همان وضوء که قبل از وقت ما شک بکنیم که آیا وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری ولی با احتمال غیری بودنش ذی المقدمه آنکه صلاه باشد و وجوب فعلی ندارد از این جهت در این مورد برائت جاری می کنیم چونکه در اینجا شک بدوی می شود چون اگر وجوب غیری باشد البته در این مورد واجب نیست تحصیل آن چون ذی المقدمه آن وجوب فعلی ندارد تا مقدمه آن هم وجوب فعلی داشته باشد و اگر وجوب نفسی باشد البته لازم است بیاوریم و این همان شک بدوی است که بیان کردیم که برائت است کما لا یخفی

مخفی نماند در قسم اول که بیان نمودیم که وجوب وضوء حتمی است ولی احتمال می رود که وجوب آن یا نفسی باشد یا غیری و بلا- اشکال باید بیاوریم آن را ولی کلام در آنست که آیا نسبت به صلات ممکن است برائت جاری کنیم یا نه و جریان برائت توقف دارد بر اینکه اطراف علم اجمالی آیا اصول اصلا جاری نمی شود یا جاری می شود و بتعارض ساقط می شود و حق آنست که کما آنکه ان شاء الله تعالی می آید در محل خود که اصول در اطراف علم اجمالی بتعارض ساقط می شود.

و ما نحن فیہ اگرچه علم اجمالی داریم بوجوب نفسی برای وضوء یا صلاه که یکی از این ها وجوب نفسی است ولی بعد از آنکه وضوء را گفتیم باید بیاوریم چه وجوب آن نفسی باشد یا غیری نسبت باصل صلاه برائت جاری می کنیم و در این مورد معارض برای جریان برائت در اصل صلاه نیست و اقسام دیگری برای شک در وجوب نفسی و غیری ذکر نموده اند علماء اعلام مثل آنکه هر دو وجوب یا مطلق باشند یا مشروط یا اختلاف آنها ولی البته در این موارد رجوع بمطولات شود کما لا یخفی.

تذنیان الاول لا ریب فی استحقاق الثواب علی امتثال الامر النفسی و موافقته و استحقاق العقاب علی عصیانه و مخالفته عقلا و اما استحقاقهما علی امتثال الغیری و مخالفته ففیه اشکال و ان کان التحقيق عدم الاستحقاق علی موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفه ضروره استقلال العقل بعدم الاستحقاق الا لعقاب واحد او لثواب کک فیما خالف الواجب و لم یات بواحد من مقدماته علی کثرتها او وافقه و أتاه (اتی به-خ) بما له من المقدمات.

نعم لا- باس باستحقاق العقوبه علی المخالفه عند ترک المقدمه و زیاده المثوبه علی الموافقه فیما لو أتى بالمقدمات بما هی مقدمات له من باب انه یصیر حیث من افضل الاعمال حیث سار اشقها و علیه یزول ما ورد فی الاخبار من الثواب علی المقدمات او علی التفضل فتامل جيدا.

مقدمه واجب ثواب و عقاب فی نفسه ندارد

* شرح:

قوله: تذنیان الاول الخ.

دو مطلب است که دنباله مطلب سابق است که بیان می کنیم اول آنکه شکی نیست در اینکه اگر امر نفسی را امتثال نمودیم استحقاق ثواب را داریم عقلا و اگر مخالفت امر نفسی را نمودیم و او را امتثال نکردیم استحقاق عقاب داریم عقلا و لیکن در استحقاق ثواب و عقاب بر موافقت و مخالفت امر غیری اشکال است اگرچه تحقیق در این مطلب آنست که امر غیری استحقاق ثواب و عقاب ندارد بنفسه و ضروری است که مقدمه غیری با ذی المقدمه اش یک ثواب دارند اگر امتثال نمودیم و یک عقاب دارند اگر مخالفت نمودیم و امتثال نکردیم و لو آنکه مقدمه او زیاد باشد.

قوله: نعم لا بأس باستحقاق العقوبه الخ بله مانعی ندارد که بگوئیم اگر مقدمه ای را ترک نمودیم و بعد ممکن نشد که ذی المقدمه بجا بیاوریم برای ترک مقدمه عقوبت داریم ولی کلام در اینست که آیا عقاب برای ترک مقدمه و ذی المقدمه هر دو است یا فقط برای ذی المقدمه است و مقدمات

ص: ۲۱۲

* شرح:

عقاب ندارد و ذی المقدمه را و لو در وقتش ما متمکن نبودیم که بیاوریم ولی چون به واسطه مقدمه آن اختیاری بوده است قهرا عقاب بر ذی المقدمه است و قانون الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار جاری می شود در اینجا کما اینکه گذشت.

و اگر مقدمات را آوردیم به عنوان اینکه افضل الاعمال صادق گردد در هر دو در اینجا ثواب زیادتیری بما می دهند چونکه در اینجا برای ذی المقدمه زحمت زیادتیری کشیده شده است و روایت است که: بهترین اعمال آنست که در راه او انسان مشقت زیادتیری بکشد و بر همین جهت وارد شده در اخبار که ثواب زیادتیری بما می دهند به واسطه اینکه مقدمات او سخت تر است مثل ثواب پیاده رفتن حج و زیارت امام حسین علیه السلام و امثال آنها یا آنکه آوردن مقدمات ثواب در آنها من باب تفضل الهی است و لطف اوست که شامل حال عبد بشود و لو هیچ استحقاقی نداشته باشد.

از این جهت است که می گوییم در واجبات نفسیه هم ثواب در آنها من باب تفضل است نه استحقاق چون معنای استحقاق آنست که اگر مولا- ثواب بما ندهد ظلم در حق ما نموده است نظیر ماجر که اگر مزد اجیر را ندهد ظلم در حق اجیر نموده است و این معنی بلا اشکال در حق ذات اقدس الهی ممکن و جایز نیست بخصوص در جائی که مصالح و مفاسد افعال به خود عبد برگردد و علاوه بر آنها تمام وجود و بقاء عبد از افاضه فیض او است و از این جهت مطلقا می توانیم بگوئیم ثواب اعمال چه واجبات نفسیه باشد چه واجبات غیریه تمام من باب تفضل است نه استحقاق.

ثواب اعمال تفضلی است نه استحقاق در آنها

از این جهت می گوییم چون عبد بصدد اطاعت مولا و انقیاد و عمل به وظیفه عبودیت است ثواب تفضلی و انقیادی به او داده می شود و لو مقدمه واجب را واجب ندانیم بلکه اگر مانعی پیدا شد و به ذی المقدمه نرسید باز ثواب به او داده می شود و از این جهت ایضا می گوییم روایت التائب من ذنبه کمن لا ذنب له استحقاق غفران من باب تفضل است نه استحقاق اجیر کما آنکه گذشت.

و ذلك لبداهه ان موافقه الامر الغیری بما هو امر الا- بما هو شروع فی اطاعه الامر النفسی لا یوجب قربا و لا مخالفته بما هو كذلك بعد او المثوبه و العقوبه انما تكونان من تبعات القرب و البعد.

* شرح:

و از بیانات گذشته ما ظاهر می شود که نزاع بین مرحوم شیخ مفید که می فرماید ثواب در عبادات من باب تفضل و انقیاد است و معظم فقهاء و متکلمین که قائلند من باب استحقاق است نزاع لفظی است نه معنوی چونکه استحقاق به معنای اجیر که گذشت بلا- اشکال علماء رضوان الله تعالی علیهم قائل نیستند کما لا یخفی و قهرا من باب تفضل و انقیاد می باشد و اما در عقاب مقدمات ممکن است بگوئیم در جائی که روایت رسیده عقاب دارد مثل لعن بر غارس شجر خمر و آنهایی که مقدمات خمر را فراهم می کنند فافهم و تأمل جيدا.

قوله: و ذلك لبداهه الخ و این مطلب بجهت آنست که بدیهی است که موافقت امر غیری بما هو امر غیر اگر بجا آورده شود هیچ قرب و بعدی ندارد چون بعنوان شروع در امر نفسی نیاورده است و ثواب و عقاب تابع قرب و بعد هستند و زمانی که امر غیری را ما بعنوان شروع در امر نفسی نیاوردیم بلکه بجهت آنکه امر غیری است بما هو امر آورده ایم هیچ ثواب و عقاب ندارد.

و حاصل قول مصنف آن شد که آوردن مقدمات ثواب در آنها یا من باب عنوان افضل الاعمال احمزها است یا من باب تفضل و انقیاد است و یا من باب شروع در مقدمات شروع در ذی المقدمه باشد مثلا اگر کسی را به او گفتند تحصیل علم کن و مقدمه تحصیل علم خریدن کتاب است یا رفتن برای تحصیل و امثال آنکه این ها از مقدمات شروع در تحصیل علم است عرفا کما لا یخفی.

ص: ۲۱۴

اشکال و دفع اما الاول فهو انه اذا كان الامر الغيرى بما هو لا اطاعه له و لا قرب فى موافقته و لا مثوبه على امتثاله فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات حيث لا شبهه فى حصول الاطاعه و القرب و المثوبه بموافقه امرها هذا مضافا الى ان الامر غيرى لا شبهه فى كونه توصليا و قد اعتبر فى صحتها اتيانها بقصد القربه

و اما الثانى فالتحقيق ان يقال ان المقدمه فيها بنفسها مستحبه و عبادته و غايتها (و غايتها-خ ل) انما تكون متوقفه على احدى هذه العبادات فلا بد ان يؤتى بها عبادته و الا فلم يؤت بما هو مقدمه لها فقصد القربه فيها انما هو لاجل كونها فى نفسها امورا عباديه و مستحبات نفسيه لا لكونها مطلوبات غيريه و الاكتفاء بقصد امرها الغيرى فانما هو لاجل انه يدعوا الى ما هو كذلك فى نفسه حيث إنه لا يدعوا الا الى ما هو المقدمه فافهم

* شرح:

قوله: اشكال و دفع الخ.

اشكال شده است بر اينكه اگر امر غيرى بما هو هو را بجا آورديم هيچ اطاعت و قرب و مثوبتى نداشته باشد پس چطور است حال بعضى از مقدمات مثل طهارات براى صلاه مثل وضوء و غسل و تيمم درحالى كه شبهه اى نيست در اينكه امثال طهارات اطاعت است و قرب الى الله است و ثواب دارد اضافه بر اينكه در امر غيرى شبهه اى نيست كه توصلى مى باشد درحالى كه در صحت اتيان طهارات را حتما بايد بقصد قربت باشد تا حاصل شود.

قوله: اما الثانى الخ.

اما جواب پس تحقيق اينست كه مقدمه در صلاه كه طهارت باشد بنفسه خودش مستحب است و عبادت است و چونكه غايات اين طهارت كه مثل نماز باشد توقف دارد بر يكي از اين طهارات لابديم كه آن مقدمه را عبادى بياوريم و الا اگر بقصد قربت بياوريم

ص: ٢١٥

* شرح:

مقدمه برای عبادات نیاوردیم.

پس قصد قربت در طهارات بجهت آنست که این طهارات فی نفسه عبادی می باشند و مستحبات نفسیه هستند نه بجهت آنکه این طهارات مطلوبات غیری هستند و امر غیری دارند و اکتفاء نمودن بقصد امر غیری در این طهارات اگرچه قصد امر غیری موجب عبادیت نمی شود و قرب و بعدی در آنها نیست الا آنکه چون امر در این طهارات متعلق آن و موضوع آن عبادی می باشد.

از این جهت کافی است که قصد امر غیری را بنمائیم چون در این موارد متعلق امر غیری نیست مگر آن مقدمه ای که عبادی باشد پس اکتفاء بقصد امر غیری در این طهارات کافی است برای عبادیت آنها و لو مکلف امر استحباب نفسی آنها را غافل باشد و قصد نکرده باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند اشکال بر مصنف شده است بر اینکه استحباب نفسی در طهارات ثلث در تیمم دلیل بر آن نداریم بلکه در وضوء هم بله ممکن است جواب از این اشکال تمسک کنیم بروایه التراب احد الطهورین به ضمیمه اطلاقاتی که می رساند که طهور فی نفسه مستحب است این اشکال از این جهت برداشته می شود.

و اما اشکال دوم که بر مصنف شده است که ایشان بیان نمود که قصد امر غیری کافی است در عبادیت متعلق آن البته این اشکال باقی است چونکه امر غیری بما هو غیری نه بعدی دارد و نه قربی در او هست همچنان که خود مصنف هم اعتراف بآن نمود و اگر بنا باشد قصد امر غیری در عبادیت متعلقش کافی باشد.

لازمه این حرف آنست که اگر کسی قصد امر غیری نماز ظهر را نمود و باین قصد نماز ظهر را بجا آورد و قصد وجوب نفسی خود ظهر را نکرد چون نماز ظهر مقدمیت و امر غیری دارد برای نماز عصر باید این نماز ظهر صحیح باشد و حال آنکه باطل است بلا اشکال.

* شرح:

بعضی از اعلام جواب از عبادیت طهارات ثلث را داده اند که همچنانی که امر نفسی روی اجزاء نماز مثلا منبسط می شود و امر نفسی ضمنی دارند همچنین شرائط هم امر عبادی نفسی ضمنی دارند از این جهت عبادیت طهارات ثلث نه بجهت امر غیری آنها است و نه بجهت امر استحباب نفسی آنها بلکه بجهت امر نفسی است که ضمنا امر دارد مثل اجزاء دیگر مثل حمد و سوره و رکوع و سجود و غیره.

جواب از این جواب هم اولاً اگر امر نفسی روی شرائط برود همچنانی که اجزاء امر نفسی دارند پس فرق بین شرط و جزء نمی باشد در موضوعاتی که اجزاء و شرائطی دارند مثلا نماز و ما قبلای بیان نمودیم نفس شرائط از امر نفسی خارج هستند و امر نفسی روی خود شرائط نمی رود بلکه امر نفسی روی اجزاء است با تقید آنها بشرط و امر نفسی روی تقید رفته است که آن جز عقلی است ولی نفس شرط طرف تقید است و قید می باشد آن از او امر نفسیه خارج است.

از این جهت است که بعضی موارد نفس شرط غیر اختیاری انسان است نظیر قبله که توجه بقبله مامور به است و نفس قبله امر نفسی ندارد و قبلاً در اجزاء داخلیه و خارجیه گذشت که اجزاء داخلیه وجوب غیری ندارند کما لا یخفی.

اشکال دیگری شده است بر طهارات ثلث به اینکه بعد از آنکه امر غیری روی طهارات ثلث آمد استحباب نفسی آنها ممکن نیست باقی بماند چون تضاد است بین وجوب و استحباب و قهراً استحباب مضمحل می شود در ضمن وجوب و باقی مانده وجوب غیری است نه استحباب نفس و وجوب غیری ممکن نیست که عبادی باشد چونکه قبلاً گذشت که وجوب غیری بعد و قریبی ندارد.

جواب از این اشکال آنست که این مواردی که طهارات ثلث استحباب نفسی دارند مثل موارد دیگری است که وجوب بر آنها وارد شود نظیر نذر و عهد و غیر آنها و در این موارد وجوب مؤکد می شود نه آنکه استحباب از بین برود علاوه بر

* شرح:

آنها در عبادی بودن شیء محبوبیت ذاتی و نفس کافی است و لو امر استحبابی نداشته باشد و قصد ملائک چونکه اصل رجحان باقی است و لو امر آن رفته باشد پس قید استحباب که جواز ترک باشد مبدل شده بعدم جواز ولی اصل رجحان باقی است در آنها و کافی است برای عبادیت آن.

و صحیح در جواب اشکال عبادیت طهارات ثلث آنست که یا قصد امر نفسی آنها را می نماید با غفلت از مقدمه بودن آنها.

در این حال لا اشکال بر اینکه این ها عبادی هستند و لو غافل باشد مکلف از مقدمه بودن آنها و یا آنکه قصد توصل بواجب و قصد آوردن ذی المقدمه را داشته باشد در این حال هم لا اشکال بر اینکه این ها عبادی هستند و لو قائل بشویم که مقدمه واجب واجب نیست شرعا چون عبادیت شیئی لازم نیست که امر عبادی داشته باشد بجهت آنکه اوامر توصیلیه را قصد توصل به آنها برای آوردن ذی المقدمه کافی است در عبادیت آنها چون عبادیت شیء دو چیز در او معتبر است یکی آوردن ذات افعال و دوم قصد تقرب به آنها و در ما نحن فیه اینکه دو جهت محرز است از این بیانی که برای تعبدی بودن طهارات ثلث نمودیم و لو قبل از وقت هم بیاورد در عبادی بودن آنها کافی است.

اگر اشکال بشود که مجرد آوردن مقدمه قبل از وقت فرض آنست که امر غیری ندارد و لو امر استحباب نفسی دارد ولی مفروض آنست که قصد امر استحباب نفسی را نکرده بلکه من باب قصد توصل به ذی المقدمه مقدمه را آورد در این حال چگونه ممکن است مجرد قصد توصل عبادی باشد چون فرض آنست که قبل از وقت امر وجوب غیری ندارد و قصد امر نفسی را هم که نداشته و در مواردی که اوامر توصیلیه را می توانیم تعبدی قرار بدهیم البته در مواردی است که امر فعلی داشته باشد و لو توصیلی ولی ما نحن فیه امری ندارد پس عبادی شدن طهارات ثلث باین وجهی که بیان نمودیم ممکن نیست و صحیح نیست.

* شرح:

جواب آنکه قبلا گذشت بر اینکه شروع در مقدمات واجب شروع در ذی المقدمه می باشد عرفا مثلا اگر مولا امر نمود که بعد از ظهر باید نهار حاضر باشد و بعد قبل از ظهر و لو صبح باشد شروع در تحصیل مقدمات نهار نمود مثل خریدن گوشت و هیزم و نان و آنچه که مقدمات نهار است بلا اشکال عرفا این شخص را می گویند شروع کرده است در امتثال امر مولا و مشغول انجام وظیفه است بله اگر تحصیل مقدمات نه برای امتثال امر مولا باشد بلکه برای جهت دیگری باشد در این موارد امتثال امر مولی نیست پس اشکالی ندارد که مقدمه را بیاوریم قبل از وقت بقصد توصل به ذی المقدمه و لو امر هم نداشته باشد و قائل بشویم که مقدمه واجب و وجوب شرعی ندارد علاوه بر این ها که ممکن است شیئی را عبادی قرار بدهیم بملاک آن و به مصلحت آن کافی است آوردن آن شیء در عبادیت آن کما آنکه در باب ترتب ان شاء الله تعالی خواهد آمد.

وجه دیگر برای عبادیت شیئی شکر نعمت پروردگار است یعنی نماز را من بجا بیاورم برای شکر نعم الهی یا برای تحصیل رضای الهی و فرار از غضب آن یا حصول قرب الی الله و یا آنکه خدای تعالی اهل برای عبادت است و علی کل عبادی بودن عملی لازم نیست که امر در او باشد کما لا یخفی.

اشکال در آنست که بعد از دخول وقت آیا ممکن است این طهارات ثلث را بقصد امر نفسی آنها بیاوریم و قصد امر غیری را نکنیم البته این مورد در جائی است که مقدمه واجب را وجوب شرعی بدانیم و اگر وجوب شرعی نداشته باشد قصد امر استحباب نفسی و لو بعد از وقت باشد مانعی ندارد و حاصل آنکه بعد از وقت ممکن است قصد امر استحباب نفسی طهارات را بنمائیم و لو امر وجوب غیری هم داشته باشد یا نه.

مرحوم صاحب عروه در عروه می فرماید مانع ندارد در بعض دیگرى بنا بر

و قد تفصی عن الاشكال بوجهين آخرين احدهما ما ملخصه ان الحركات الخاصة ربما لا تكون محصله لما هو المقصود منها من العنوان الذى يكون بهذا العنوان مقدمه و موقوفا عليها فلا بد فى اتيانها بذاك العنوان من قصد امرها.

* شرح:

جواز اجتماع امر و نهی در شیئی واحد از دو جهت چون وضوء جهت استحبابی او و جهت وجوب غیریش دو چیز است از این جهت مانعی ندارد نظیر غصب و مکان مصلی که دو عنوان می باشند و لو مکلف در یکجا جمع کند آنها را ولی این مطلب صحیح نیست چون در مثل طهارات ثلث جهت مقدمی آنها جهت تعلیلی است نه جهت تقيیدی و آن کسانی که اجتماع امر و نهی را جایز می دانند در جهت تعلیلی جایز نمی دانند مثلا سیر برای مکه واجب است چون مقدمه اعمال حج است و عنوان مقدمیت علت برای وجوب سیر است نه قید واجب باشد بخلاف صلاه در دار غصبی که آنجا امر و نهی که دارد جهت تقيیدی است نه جهت تعلیلی و بحث آن مفصلا خواهد آمد در اجتماع امر و نهی ان شاء الله تعالى کما لا يخفى.

نقض از اشكال طهارات ثلث بدو وجه آنها

اشكال دیگر اینکه قصد توصل کافی است در عبادیت مقدمه اگر این قصد را نمود و یکی از طهارات ثلث را آورد ولی بعدا مانعی پیدا شد و ذی المقدمه را نیاورد آیا این عمل مثل وضوء صحیح است یا نه این اشكال مبتنی است بر اینکه مقدمه واجب را ما واجب بدانیم شرعا و مقدمه موصله را واجب بدانیم چون به ذی المقدمه نرسیده البته باطل است و اما اگر مقدمه واجب را اصلا واجب ندانیم شرعا کما آنکه خواهد آمد یا وجوب آن را مطلقا بدانیم یا با قصد توصل واجب بدانیم در این موارد بلا اشكال وضوء صحیح است.

قوله: و قد تفصی عن الاشكال بوجهين آخرين احدهما الخ:

و به تحقیق که جواب داده اند در تقریرات از اشكال گذشته بر ترتب ثواب بر

لكونه لا يدعو الا الى ما هو الموقوف عليه فيكون عنوانا اجماليا و مرآه لها فاتيان الطهارات عباده و اطاعه لامرها ليس لاجل ان امرها المقدمى يقتضى بالاتيان كذلك بل انما كان لاجل احراز نفس العنوان الذى تكون بذاك العنوان موقوفا عليها

و فيه مضافا الى ان ذلك لا يقتضى الاتيان بها كذلك لامكان الاشاره الى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر و لو بقصد امرها و صفا لا غايه و داعيا بل كان الداعى الى هذه الحركات الموصوفه بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير امرها غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبه عليها كما لا يخفى.

و ثانيهما ما محصله ان لزوم وقوع الطهارات عباده انما يكون لاجل ان الغرض من الامر النفسى بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقه كك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء امرها الغيرى و بالجمله وجه لزوم اتيانها عباده انما هو لاجل ان الغرض فى الغايات لا يحصل الا باتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها ايضا بقصد الاطاعه.

* شرح:

طهارات كه گذشت بدو وجه آخرى كه ملخص اول از اين جوابها آنست كه اين حرركات خاصه در طهارات مثل وضوء و غسل به تنهائى مقصود و مقدمه نيستند براى آن عنوانى كه ما اين طهارات را مى خواهيم بياوريم براى آنها بلكه بايد اين حرركات را توأم با عنوانى بياوريم و بايد قصد امرش را بياوريم تا عبادى شود.

قوله: لكونه الخ چونكه اين امر غيرى دعوت نمى كند الا- آن چيزى كه مقدمه باشد و مقدمه بودن در جائى است كه قصد امرش را بنمائيم و حاصل آنكه مجرد حرركات طهارات ثلث اين ها مقدميت ندارند بلكه يك عنوانى را منضم با حرركات كنيم كه آن عنوان قصد

ص: ۲۲۱

* شرح:

امر آنها می باشد و این قصد امر عنوان اجمالی است برای طهارات ثلث که مقدمه می باشند پس آوردن طهارات را عبادۀ و اطاعه لامر ها نیست بجهت امر غیری آنها که اقتضاء بکنند به آوردن این مقدمات عبادۀ بلکه عبادیت این طهارات آنست که یقین پیدا بکنیم بر نفس عنوانی که بآن عنوان مقدمه می باشند.

قوله و فیه الخ:

جواب از این حرف آنست که این قسم آوردن اقتضاء نمی کند که مجزی باشد چونکه امکان دارد ما اشاره باین عنوان بنمائیم و این عنوان را بیاوریم ولی بنحو دیگری غیر از غایه یعنی این عنوان را وصف بیاوریم نه غایه و داعیا مثل اینکه نیت بکنند که این وضوء واجب را بجهت خنک شدن می آوریم که داعی باین حرکات در طهارت که توصیف شده بواجب بودن شیئی دیگر باشد غیر از امر او و این جهت عبادی بودن طهارات را درست نمی کند علاوه بر این ها غیر وافی است برای دفع اشکال ترتب ثواب بر او چونکه در اینجا اصلا این طهارات عبادی نشد که بتواند جواب ترتب ثواب را بدهد و برفرض عبادی هم بشود باز اشکال ثواب بر امر غیری باقی است.

دوم از جوابهائی که در تقریرات داده شده است آنست که طهارت را که عبادت قرار می دهیم بجهت آنست که امر نفسی در غایات آنها همچنان که غرض از آنها بدون قصد امر حاصل نمی شود همچنین در مقدمه آنها هم غرض حاصل نمی شود الا بقصد امر عقلا و حاصل آنکه همچنانی که گذشت در باب تعبدی و توصلی که مصنف قصد امر را در عبادات من باب تحصیل غرض لازم دانست عقلا نه من باب امر شرعی پس همچنانی که در نماز مثلا قصد امتثال برای عبادیت آن عقلی می باشد بدون شرعی همچنین در طهارات ثلث هم قصد قربت و قصد امر در آنها من باب تحصیل غرض مولا می باشد نه من باب امر شرعی که امر شرعی امر غیری باشد.

و فيه ايضا انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبه عليها.

و اما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات من الالتزام بامرین احدهما كان متعلقا بذات العمل و الثاني باتيانہ بداعی الامتثال الاول.

لا يكاد يجرى في تصحيح اعتبارها في الطهارات اذ لو لم تكن بنفسها مقدمات (مقدمه-خ) لغاياتها لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الامر بالغايات فمن اين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغیری متعلق بذاتها ليتمكن به من المقدمه في الخارج.

* شرح:

قوله: و فيه ايضا غير واف الخ جواب از این مطلب آنکه باز اشکال ترتب ثواب بر طهارت ثلث باقی است و این بیان شما دفع آن اشکال را نمی نماید.

عبادی شدن طهارات بدو واجب و جواب آنها

قوله: و اما ما ربما قيل في تصحيح الخ و ايضا جواب داده شده است در عبادیت طهارات ثلث در تقریرات به اینکه ملتزم بشویم به دو امر اول متعلق بشود بذات عمل مثل آنکه امر بیاید بر وضوء که ذات وضوء را بیاوریم و امر دوم این ذات وضوء را بامتثال امر اولش بیاوریم یعنی وضوئی که مامور به است این صفت و موصوف موضوع امر دوم می شود و بلا اشکال آوردن وضوء بامر اولش عبادی می شود و لو امر دوم خود امر عبادیش را اثبات نمی کند کما لا یخفی.

قوله: لا يكاد يجرى الخ جواب از این تصحیح آنکه صحیح بودن عبادت در طهارات ثلث باین قسمی که بیان کردید ممکن نیست بجهت آنکه امر غیری اول روی ذات وضوء نرفته است چون ذات وضوء بدون قصد قربت و بدون عبادیت آن مقدمه برای

ص: ۲۲۳

هذا مع ان في هذا الالتزام ما في تصحيح اعتبار قصد الطاعة في العبادة على ما عرفته مفصلا سابقا فتذكر

* شرح:

صلاه نیست و بعد از آنکه مقدمه نشد از اول امر غیری روی وضوء نمی رود و امر غیری که بر وضوء وارد نشده در امر اول از کجا می آید امر آخر که از سنخ طلب غیری باشد و آن امر آخر متعلق به وضوء باشد

و حاصل آنکه امر غیری اول روی مقدمه می رود و مقدمه از اول باید عبادی باشد و چون از اول موضوع امر عبادی نیست از این جهت امر اول متعلق بوضوء نمی شود و محلی برای امر دوم باقی نمی گذارد.

جواب از اشکال مصنف آنکه امر اول و لو عبادیت وضوء را تصحیح نمی کند ولی امر دوم که موضوع آن ذات وضوء است با امری که به او شده است که صفت و موصوف را باید بیاورد البته این موضوع موضوع عبادی است نظیر امر اجاره که شخص اجیر شود برای نماز و روزه میت.

قوله: هذا مع ان في هذا الالتزام الخ.

علاوه بر آن اشکالی که نمودیم آن اشکالی که در تعبدی و توصیلی گذشت که بعضی ها عبادی بودن اوامر را بدو امر ملتزم شده بودند آن اشکال هم در اینجا می آید و مختصر آن اشکال آنست که امر اول که روی ذات وضوء رفته است بامثال مأمور به آیا امر اول ساقط می شود یا نه اگر امر اول ساقط می شود پس جائی و محلی برای امر دوم باقی نمی ماند و اگر ساقط نشود و غرض مولا توقف دارد بر قصد قربت قهرا بحکم عقل قصد قربت را می نماییم چون حصول غرض توقف دارد بر او و بعدا محتاج بامر دوم نمی باشیم.

مخفی نماند اشکال ما هم که قبلا بر مصنف نمودیم در باب توصیلی و تعبدی می آید فراجع

ص: ۲۲۴

الثانى انه قد انقذ مما هو التحقيق فى وجه اعتبار قصد القربه فى الطهارات صحتها و لو لم يؤت بها بقصد التوصل بها الى غايه من غاياتها

نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه فيها امرها الغيرى لكان قصد الغايه مما لا بد منه فى وقوعها صحيحه فان الامر الغيرى لا يكاد يمثل الا اذا قصد التوصل الى الغير حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد

بل فى الحقيقه يكون هو الملاك لوقوع المقدمه عباده و لو لم يقصد امرها بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها اصلا و هذا هو السر فى اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمه عباده

عبادى شدن طهارات بقصد توصل به ذى المقدمه و لو بدون امر باشد

* شرح:

قوله:الثانى انه قد انقذ الخ دوم از دنباله مطالب قبلى که اول آن در استحقاق ثواب بود آنست که به تحقیقى که واضح شد که چون طهارت امر نفى استجابى دارند از این جهت قصد قربت معتبر است در صحت عبادى بودن طهارات و لو اینکه قصد توصلی به غایتی از غایات نداشته باشد مثلاً وضوء را بجا می آورد و لو قصد نماز را نداشته باشد و همچنین باقى غایات دیگر

قوله:نعم الخ بله اگر امر غیری مصحح باشد برای اعتبار قصد قربت نه امر نفسی در این حالت باید قصد غایت را بیاوریم تا عبادیت صحیح باشد چونکه امر غیری امتثال نمی شود الا- زمانی که قصد توصل بغیر را بیاوریم چونکه امر غیری به تنهایی هیچ قرب و بعدی ندارد لذا باید قصد توصل باشد تا مقدمه عبادی شود.

قوله:بل فى الحقيقه هو الملاك الخ بلکه در حقیقت ملاک برای وقوع مقدمه به عبادى شدن همین قصد توصل است به غایت و لو قصد امر غیری را نکند بلکه اگر امر غیری هم اصلا نباشد يعنى

ص: ۲۲۵

لا ما توهم من ان المقدمة انما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمة فلا بد عند اراده الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان و قصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل الى ذى المقدمة بها فانه فاسد جدا

ضروره ان عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب و لا- بالحمل الشائع مقدمه له و انما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الاولى و المقدميه انما تكون عله لوجوبها

* شرح:

قائل بشویم که مقدمه واجب واجب نیست شرعا باز به واسطه قصد توصل مقدمه عبادی می شود و این مطلب سر در اعتبار قصد توصل است در اینکه مقدمه را عبادی کند یعنی اگر بخواهیم مقدمه عبادی باشد قصد توصل به ذی المقدمة کافی است برای عبادت آن مقدمه چه امر غیری داشته باشد چه اصلا نداشته باشد

رد کسانی که عنوان مقدمیت را لازم در امتثال می دانند

قوله: لا- ما توهم من ان المقدمة الخ در تقریرات بیان نموده است که قصد مقدمیت لازم است و گمان نموده اند که مقدمه زمانی مأمور به است که بعنوان مقدمی بودن آورده شود و موقعی که ما خواستیم مقدمه را امتثال بنمائیم لابدیم که قصد عنوان مقدمیت را بنمائیم نظیر چهار رکعت نماز ظهر که اجزاء چهار رکعت را باید بیاوریم با عنوان ظهریت.

و اگر بدون قصد ظهر آوردیم و فقط نیت کند که چهار رکعت نماز بجا می آورم البته این باطل است و قصد مقدمیت عبادی نمی شود الا زمانی که قصد توصل به ذی المقدمة را داشته باشیم که این حرف فاسد است جدا چون زمانی که قصد توصل را آوردیم دیگر احتیاجی به عنوان مقدمیت نداریم و قصد عنوان مقدمیت لازم نیست در عبادیت

قوله: ضروره الخ جواب اینکه واجب توقف بر عنوان مقدمیت که اعتباری است ندارد و همچنین عنوان مقدمیت بحمل شایع مقدمه برای واجب نیست چون آن امر اعتباری

الامر الرابع لا شبهه في ان وجوب المقدمه بناء على الملازمه يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذى المقدمه كما اشرنا اليه في مطاوى كلماتنا و لا يكون مشروطا بارادته كما يوهمه ظاهر عبارته صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد قال و ايضا فحجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر

* شرح:

است بلکه مقدمه واجب نفس معنونات می باشد که عمل خارجی است و این عنوان مقدمیت علت برای وجوب آن معنونات هستند مثلا سیر برای مکه واجب است چون این سیر مقدمه برای اعمال حج است پس عنوان مقدمه علت شد برای وجوب سیر نه آنکه سیر با عنوان مقدمه واجب باشد بوجوب مقدمی كما لا يخفى

قوله: الامر الرابع الخ گفتیم قبل از ورود در بحث مقدمه واجب اموری را ذکر می کنیم و امر چهارم از این امور در آنست که وجوب مقدمه بنا بر ملازمه اینکه بگوئیم مقدمه واجب واجب است وجوب این مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه می باشد در اطلاق و اشتراط یعنی اگر وجوب ذی المقدمه مطلق است وجوب مقدمه هم مطلق است و اگر وجوب ذی المقدمه مشروط است مثل نماز ظهر قبل از ظهر وجوب مقدمه هم مشروط است كما اینکه به این مطلب قبلا اشاره نمودیم در بحثهای گذشته

و این مقدمه واجب مشروط به اراده انجام به ذی المقدمه نمی باشد که بگوئیم که اگر مکلف اراده دارد که ذی المقدمه را امتثال نماید مقدمه آنهم واجب است و الا نه كما اینکه از ظاهر عبارت صاحب معالم رحمه الله علیه معلوم می شود که ایشان چنین توهمی را نموده اند که ایشان در بحث ضد گفته است بنا بر تسلیم شدن ما بر وجوب مقدمه همانا این وجوب مقدمه مشروط است به اراده مکلف بر امتثال ذی المقدمه

ص: ۲۲۷

و انت خبير بان نهوضها على التبعيه واضح لا- يكاد يخفى و ان كان نهوضها على اصل الملازمه لم يكن بهذه المثابه كما لا يخفى و هل يعتبر فى وقوعها على صفه الوجوب ان يكون الاتيان بها بداعى التوصل بها الى ذى المقدمه كما يظهر مما نسبته الى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بعض افاضل مقررى بحثه

* شرح:

که اگر اراده امتثال ذی المقدمه را نمود مکلف مقدمه واجب می شود بر او کما اینکه این مطلب مخفی نیست بر کسی که دقیق نظر کند در عبارت صاحب معالم و عطا کند حق نظر را

قوله: و انت خبير الخ مصنف می فرماید و تو دانائی به اینکه تابع بودن مقدمه بر ذی المقدمه واضح است و مخفی نمی باشد اگرچه دلیل بر اصل ملازمه بین مقدمه واجب و ذی المقدمه باین واضحی نمی باشد یعنی دلیل وجوب مقدمه که واجب است یا نه اختلاف است بین علماء که وجوب دارد یا نه و اما بعد از آنکه مقدمه واجب واجب است البته وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و ممکن نیست که وجوب مقدمه مقید به اراده مکلف باشد چون قبلا گذشت که بحث ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه بحث عقلی است نه بحث کلامی و نه بحث فقهی و غیره و اگر ما قائل بشویم که ذی المقدمه وجوبش مطلق است و وجوب مقدمه مقید است لازمه این حرف تفکیک در امور عقلیه است و این معنی محال است چون ما ثابت کردیم که این ملازمه عقلی است و ممکن نیست که عقل این ملازمه را تفکیک قائل بشود

علاوه بر این ها ما در واجبات شرعیه واجبى نداریم که وجوب آن به اراده مکلف باشد که اگر اراده دارد آن شیء را بیاورد واجب باشد و الا نه و این معنی هم محال است بلکه لازم می آید اصلا عصیان و مخالفت در واجبات نشود چون قبل از اراده

ص: ۲۲۸

او ترتب ذی المقدمه عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفه الوجوب كما زعمه صاحب الفصول
قده أو لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منهما الظاهر عدم الاعتبار

اما عدم اعتبار قصد التوصل فلاجل ان الوجوب لم يكن بحكم العقل الا لاجل المقدميه و التوقف و عدم دخل قصد التوصل فيه
واضح و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العباديه لحصول ذات الواجب

* شرح:

واجب واجب نیست و بعد از اراده و اتیان معصیت نیست و غیر ذلك از مفاسد این قول كما لا يخفى

و آیا معتبر است در واجب بودن مقدمه بر اینکه بگوئیم اگر مقدمه را بداعی توصل به ذی المقدمه آورد واجب است و اگر
داعی برای توصل به ذی المقدمه ندارد واجب نمی باشد كما اینکه این مطلب ظاهر می شود از تقریرات بعضی از افاضل که
نسبت داده اند به شیخ ما علامه اعلى الله مقامه و فرق بین قول مرحوم صاحب معالم و قول شیخنا العلامة انصاری اعلى الله
مقامه آنست که مرحوم صاحب معالم اراده را شرط وجوب می داند در وجوب مقدمه ولی قول مرحوم شیخ قصد توصل را
شرط واجب می داند در وجوب مقدمه

قوله: او ترتب ذی المقدمه عليها الخ یا اینکه مثل گمان صاحب فصول بگوئیم اگر رسیدیم به ذی المقدمه معلوم می شود که
مقدمه واجب بوده و اگر نرسیدیم به ذی المقدمه معلوم می شود که مقدمه واجب واجب نبوده و این قول را مقدمه موصله می
نامند یا اینکه بگوئیم هیچ کدام از این سه قول صاحب معالم و علامه و صاحب فصول معتبر نمی باشد و وجوب مقدمه مطلق
است ظاهر آنست که هیچ کدام اعتباری ندارند در وجوب مقدمه.

قوله: اما عدم اعتبار قصد التوصل الخ اما معتبر نبودن قصد توصل در وجوب مقدمه واجب که علامه شیخ انصاری

فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص فافهم

نعم انما اعتبر ذلك في الامثال لما عرفت من انه لا يكاد يكون الآتي بها بدون ممتثلا لامرها و اخذا في امثال الامر بذيتها فيثاب
بثواب اشق الاعمال

* شرح:

(ره)فرمود بجهت آنست که وجوب مقدمه نمی بوده باشد بحکم عقل الا- زمانی که مقدمه باشد برای ذی المقدمه و ذی المقدمه توقف داشته باشد بر این مقدمه که در این حال عقل حکم می کند بوجوب این مقدمه و دخیل نبودن قصد توصل در وجوب مقدمه یک امر واضحی می باشد چونکه زیادی از واجبات را ما بجا می آوریم درحالی که مقدمه آن را بقصد نیاورده ایم بلکه برای تفریح بوده یا مجبورا مقدمه آوردیم مثلا حج که اگر مقدمه رفتن به حج را برای توصل هم نیاوریم بلکه برای تفریح برویم در مکه ولی در مکه حج را انجام دهیم باز حج ما صحیح است پس بنابراین قصد توصل دخیل و معتبر نیست در مقدمه و از همین جهت است که شیخ انصاری اعتراف نموده که ذی المقدمه ای که بجا آورده شده مکفی است و لو مقدمه آن را به قصد توصل نیاورده باشد البته این حرف در غیر مقدمات عبادیه است چونکه در مقدمه عبادی مثل طهارات ثلث باید عبادی باشد و یک راه عبادی بودن آن قصد توصل است.

قوله:فيكون تخصيص الوجوب الخ پس بنابراین اختصاص دادن وجوب مقدمه را به اینکه باید حتما قصد توصل داشته باشد تا مقدمه واجب واجب باشد این یک حرف بدون دلیل است و بدون مخصص است فافهم

قوله:نعم الخ بله این قصد توصل معتبر است در مقدمه در وقت امتثال یعنی اگر مقدمه را بخواهیم عبادی قرار بدهیم قصد توصل را باید بنمائیم چونکه شناختی قبلا که

ص: ۲۳۰

فيقع الفعل المقدمى على صفه الوجوب و لو لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية لا على حكمه السابق الثابت له لو لا عروض صفه توقف الواجب الفعلى المنجز عليه فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا اذا كانت مقدمه لانقاذ غريق او اطفاء حريق واجب فعلى لا- حراما و ان لم يلتفت الى التوقف و المقدميه غايه الامر يكون حينئذ متجريا فيه كما انه مع الالتفات يتجرى بالنسبه الى ذى مقدمه فيما لم يقصد التوصل اليه اصلا.

* شرح:

مقدمه عبادى را اگر قصد توصل در آن ننمائيم امثال نموديم و اخذ در مقدمه و شروع در آن شروع در امثال ذى مقدمه است كما آنكه گذشت در وقتى كه قصد داشته باشد فيثاب بثواب اشق الاعمال و اين بديهي است كه اگر در مقدمه قصد توصل نموديم و او را عبادى قرار داديم ثواب زيادترى بما مى دهند به واسطه مقدماتش.

فرق بين قول مصنف بوجوب مقدمه مطلقا و قول شيخ

قوله: فيقع الفعل المقدمى على صفه الوجوب الخ نتيجه قول مصنف كه مقدمه واجب را مطلقا واجب مى داند و قول مرحوم شيخ كه با قصد توصل واجب مى داند آنست كه بنا بر اين مقدمه واجب واجب مى باشد و لو قصد توصل هم ننمايد يعنى مطلقا واجب است مثل سائر واجبات توصليه كه محتاج به قصد توصل نيستند پس مقدمه واجب است و ديگر حكم سابقش را كه حرام مى بود ندارد چونكه اگر عارض نمى شد براى مقدمه وجوب فعلى منجز هر آينه حرام بود يعنى در مثل رفتن در ملك غير كه اگر براى انقاذ غريق نباشد حرام است رفتن در آن اگر اين رفتن مقدمه شد براى انقاذ غريق يا اطفاء حريق كه واجب فعلى است بايد فوراً انجام بدهد اين دخول در ملك غير بدون اذن سه قسم مى شود.

اول واجب مى باشد نه حرام اگرچه درحالى كه داخل ملك غير مى شود هيچ توجه ندارد كه اين راه رفتن او مقدمه است براى انقاذ غريق يا نه بلى نهايت امر اينكه چون بدون توجه به مقدميت اين دخول ابتداء وارد شده تجرى در مقدمه نمود مثلاً

ص: ٢٣١

و اما اذا قصده و لكنه لم يأت بها هذا الداعي بل بداع آخر اكده بقصد التوصل فلا يكون متجريا اصلا.

* شرح:

وارد در دار غصبی می شود و التفات ندارد که در اینجا غریق یا حرقی است که حتما واجب است آن را نجات بدهد این دخول در دار غصبی واقعا واجب است ولی در ظاهر چون التفاوت به ذی المقدمه ندارد حرام است و تجری بودن آن این جهت است

دوم اگر با التفات به اینکه باید برود و غریق را نجات دهد وارد شد در ملک غیر ولی قصد انقاذ غریق ندارد در اینجا هم تجری نموده بنسبه به ذی المقدمه چونکه قصد توصل به ذی المقدمه را که انقاذ باشد نداشته است.

طرق وارد شدن در زمین غصبی و واجب و حرام آنها

قوله: و اما اذا قصده الخ سوم قصد انقاذ را مثلا دارد و لکن این دخول او منحصر برای توصل به ذی المقدمه نمی باشد بلکه دواعی دیگری هم دارد مثلا یک واجب دیگر را هم قصد دارد بیاورد در این حال وجوب مقدمه تاکید می شود و هیچ تجری هم ننموده است اصلا مخفی نماند در این موضوع مزاحمت در حقیقت بین حرمت نفسیه که غصب باشد و بین وجوب نفسی که انقاذ غریق و یا احراق حریق باشد و حقیقت تراحم بین این دو است و این تراحم توقف ندارد که ما قائل بشویم بوجوب مقدمه مطلقا یا مقید و یا آنکه اصلا بوجوب مقدمه قائل نباشیم چون باز تراحم بین سلوک در ارض مغصوبه و انقاذ غریق مسلم است و بعد از اینکه انقاذ غریق واجب اهم از حرمت می باشد در اینجا حرمت برداشته می شود و قهرا این حرمتی که برای انقاذ غریق می باشد یعنی مقدمه موصله کما آنکه خواهد آمد بنا بر ملازمه و اما حرمتی که برای انقاذ غریق نباشد بلا اشکال آن حرمت باقی است بله اگر قصد توصل را معتبر بدانیم در حال قصد توصل حرمت برداشته می شود کما آنکه اگر وجوب مقدمه را مطلقا واجب بدانیم مطلقا حرمت برداشته می شود کما لا یخفی

از فوائدی که برای مقدمه واجب بیان نموده اند برای قول مرحوم شیخ و غیره

و بالجمله يكون التوصل بها الى ذى المقدمه من الفوائد المترتبة على المقدمه الواجبه لا ان يكون قصده قيدا او شرطا لوقوعها على صفه الوجوب لثبوت ملاك الوجوب فى نفسها بلا دخل له فيه اصلا و الا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به كما لا يخفى.

* شرح:

آن آنست که اگر مکلف وضو گرفت مثلا- برای توصل به قرائت قرآن در این حال جایز نیست با این وضو نماز خواندن و همچنین باقی غایات دیگر چون قصد توصل آنها را نداشته در حال وضو گرفتن و اشکال شده است با اینکه وضوء حقیقت واحده است و بعد از اینکه این حقیقت ایجاد شد طهارت بر او مترتب می شود و بعد از وجود طهارت هر غایتی باین وضوء صحیح است بله در غسل ممکن است فائده داشته باشد چون اغسال حقائق مختلفه می باشند و لو در اسم متحداند و بتمام آنها غسل گفته می شود پس اگر غسل برای غایت خاص کرد مثلا برای نماز جایز نیست بآن قرائت چون قصد قرائت نداشته.

جواب در اغسال ایضا آنکه اختلاف در اغسال به اعتبار اسباب آنهاست نظیر جنابت و حیض و نفاس و غیره و اما غایات غسل تماما متحد و یکی می باشد که آن طهارت می باشد پس اغسال هم مثل وضو می باشند

فرع دیگری نسبت داده اند بنا بر قول مرحوم شیخ که شخصی که باید چهار نماز به چهار طرف مقدمه بخواند برای اشتباه قبله اگر یک طرف را خواند بدون قصد توصل و ترک باقی نمود این نماز باطل است و لو مطابق واقع باشد چونکه قصد توصل نداشته، جواب آنکه مقدمه علمیه با مقدمه وجودیه فرق دارد کما آنکه گذشت و نماز چهار طرف برای علم بواقع است و آنها هم حاصل شده است

قوله: و بالجمله يكون التوصل بها الخ.

حاصل آنکه قصد توصل به مقدمه برای ذی المقدمه از فوائدی است که مترتب می شود بر مقدمه واجب یعنی غرض از مقدمه واجب آنست که انسان برسد به ذی المقدمه

ص: ۲۳۳

و لا- یقاس علی ما اذا اتی بالفرد المحرم منها حیث یسقط به الوجوب مع أنه لیس بواجب و ذلک لان الفرد المحرم انما یسقط به الوجوب لکونه کغیره فی حصول الغرض به بلا- تفاوت اصلا الا- انه لاجل وقوعه علی صفه الحرمة لا یکاد یقع علی صفه الوجوب

* شرح:

و غرض شیء را ممکن نیست شرط و قید برای واجب یا وجوب قرار داده بشود چون غرض شیء مترتب را مأمور به می شود نه شرط مأمور به و نه جزء او بشود بجهت آنکه گفتیم قبلا که ذات مقدمه واجب است نه مقدمه ای که قصد توصل بآن بشود ملاک وجوب در ذات مقدمه و قصد توصل در وجوب مقدمه اصلا دخیل نیست و اگر قصد توصل دخیل در واجب بود اگر در آن مقدمه ای که بدون قصد توصل آوردیم نظیر آنکه سیر از بلد تا مکه را نه برای حج می رود بلکه برای جهت دیگری این وجوب باید ساقط نشود و حال آنکه اگر آورد مقدمه را بدون قصد توصل بعد از آن اراده دارد که اعمال حج را بجا بیاورد بلا اشکال وجوب مقدمه ساقط شده است نظیر آنکه نماز بدون وضوء را آورد باید مأمور به ساقط نشود کما لا یخفی

قوله: و لا- یقاس علی اذا اتی بالفرد المحرم الخ یعنی در این موردی که گفتیم بدون قصد توصل آورد واجب ساقط می شود آن فرد را بفرد محرم قیاس نباید کرد چون اگر فرد محرم را مثلا- از طریق غصبی و حرام رفت برای مکه و لو به واسطه این مقدمه حرام غرضی حاصل می شود با اینکه این مقدمه حرام واجب نبود علت آن آنست که فرد محرم مقترن بمانع است که حرام باشد بعد از آنکه حرام محقق است البته وجوب در اینجا حاصل نمی شود و لو در سقوط غرض مثل مقدمه مباح که بدون قصد توصل آورد متحدند و غرض ساقط می شود الا آنکه فرقی که دارند در مقدمه ای که بدون قصد توصل آورد مقتضی در آن موجود و بلا مانع است ولی مقدمه حرام اگرچه مقتضی دارد ولی مقترن بمانع است

ص: ۲۳۴

و هذا بخلاف هاهنا فانه ان كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض فلا بد ان يقع على صفه الوجوب مثله لثبوت المقتضى فيه بلا مانع و الا لما كان يسقط به الوجوب ضروره و التالى باطل بداهه فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفه الوجوب قطعاً و انتظر لذلك تتمه توضيح و العجب انه شدد النكير على القول بالمقدمه الموصلة و اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها في وقوعها على صفه الوجوب على ما حرره بعض مقررى بحثه قده بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه و تأمل في نقضه و ابرامه.

* شرح:

قوله: و هذا بخلاف هاهنا ايضاً و اين مطلب كه بيان نموديم به خلاف آنجائى است كه مقتضى دارد بدون مانع يعنى در جائى كه مقدمه را بدون قصد توصل آورد مثل آنجائى مى ماند كه با قصد توصل آورده باشد در حصول غرض پس بايد در هر دو مورد واجب باشد چه قصد توصل بنمايد و چه ننمايد چون مقتضى در هر دو موجود است بلا مانع و اگر مقتضى در مقدمه اى كه بدون قصد توصل مى آورد اين مقتضى نباشد بايد وجوب ساقط نشود و حال آنكه سقوط وجوب مقدمه ضرورى است و تالى باطل است بداهه

پس كشف مى كنيم از اين بيانى كه ذكر شد كه قصد توصل در وجوب مقدمه لازم نيست قطعاً و منتظر باش براى اين مطلب تتمه توضيح آن را و عجب آنست كه مرحوم شيخ انصارى تشديد نموده انكار به مقدمه موصله را و فرموده است كه اعتبار ترتب ذى المقدمه بر مقدمه لازم نيست در وجوب آن بنا بر آنچه را كه تحرير نموده است بعضى مقرر بحثش قدس سره بآن اشكالى كه بر صاحب فصول نموده است همان اشكال بر خود ايشان متوجه است كه قصد توصل را در وجوب مقدمه لازم مى داند پس رجوع كن تمام كلام او را زيد في علو مقامه و تأمل كن در نقض و ابرام آن كلام

ص: ۲۳۵

و اما عدم اعتبار ترتب ذی المقدمه عليها فی وقوعها علی صفه الوجوب فلانه لا یکاد يعتبر فی الواجب الا ما له دخل فی غرضه الداعی الی ایجابہ و الباعث علی طلبه و لیس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما امکن حصول ذی المقدمه ضروره انه لا- یکاد يكون الغرض الا- ما يترتب علیه من فائدته و اثره و لا يترتب علی المقدمه الا ذلك و لا تفاوت فيه بین ما يترتب علیه الواجب و ما لا يترتب علیه اصلا و انه لا محاله يترتب علیهما کما لا يخفی

* شرح:

و ملخص آنچه را که مرحوم شیخ رد بر صاحب فصول نموده است بنا بر بیان بعض اعلام قدس سره سه جهت است.

اول آنکه وجه در وجوب مقدمه عقل است باین معنی که اگر مقدمات تحصیل نشود این عدم تحصیل موجب عدم تحصیل ذی المقدمه است یعنی عدم مقدمات موجب عدم ذی المقدمه است

دوم آنکه قول بوجوب مقدمه موصله سبب می شود که مقدمه مطلق را واجب بدانیم بجهت آنکه امر بمقید بقید خارجی تابع است امر بذات مقید را

سوم آنکه وجدانی است که مقدمات را که آورديم امر به آنها ساقط است و انتظار برای وجود ذی المقدمه بر آنها لازم نیست و اگر وجود آنها بذاتها دخیل در وجوب نباشد هر آینه برای سقوط امر وجهی نباید داشته باشد مثلا اگر کسی مقدمات حج را آورد و اول میقات گاه خواسته باشد اعمال حج را بیاورد بلا اشکال امر بمقدمات حج ساقط است در این حال و حال آنکه هنوز ذی المقدمه وجود پیدا نکرده و اول امتثال آن می باشد کما لا يخفی

و همین اشکالات وارد بر مرحوم شیخ است کما آنکه گذشت

رد قول صاحب فصول بوجوب مقدمه موصله

قوله: و اما عدم اعتبار ترتب ذی المقدمه عليها الخ قول سوم در بابت وجوب مقدمه واجب قول صاحب فصول است و قول اول قول مرحوم صاحب معالم بود و قول دوم قول شیخ انصاری بود که گذشت

ص: ۲۳۶

و اما ترتب الواجب فلا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى ايجابها و الباعث على طلبها فانه ليس باثر تمام المقدمات فضلا عن إحداها في غالب الواجبات فان الواجب الا ما قل في الشرعيات و العرفيات فعل اختياري يختار المكلف تاره اتيانه بعد وجود تمام مقدماته و اخرى عدم اتيانه فكيف يكون اختيار اتيانه غرضا من ايجاب كل واحده من مقدماته مع عدم ترتيبه على تامها فضلا عن كل واحده منها

* شرح:

و صاحب فصول قائل است بوجوب مقدمه موصله باین معنی که اگر ذی المقدمه بعد از مقدمات وجود خارجی پیدا کرد آن مقدمات واجب بوده و اگر مقدمات ما را به ذی المقدمه نرساند واجب نیست

جواب از این مطلب آنست که غرض هر شیء باید مترتب بر او بشود بعد از امتثال و در مقدمه واجب آنچه دخیل در غرض است و سبب شده در ايجاب مقدمه واجب و باعث بر طلب مقدمه شده است غرض از آن نیست مگر حاصل شدن آن مقدماتی که اگر حاصل نمی شد ممکن نبود حصول ذی المقدمه و وجود آن در خارج یعنی غرض از وجوب مقدمه ممکن مکلف است به ذی المقدمه که اگر مقدمه حاصل نمی شد ممکن نبود وجود ذی المقدمه در خارج و این مطلب ضروری است که غرض باید مترتب بر آن فعلی که واجب شده است باشد و این غرض و فائده ای که ما گفتیم مترتب نمی شود مگر بر این مقدمه ای که ما بیان کردیم که وجوب مطلق باشد و تفاوتی در این غرض نیست بین آنکه مترتب بشود بر او ذی المقدمه و بین آنکه مترتب نشود اصلا و این غرض که ما بیان نمودیم لا محاله مترتب می شود بر این دو قسم یعنی چه مقدمه موصله باشد و چه غیر موصوله کما لا یخفی

بیان غرضی هر شیء و غرض از وجوب مقدمه واجب

قوله: و اما ترتب الواجب الخ و اما ترتب واجب بر مقدمات که این غرض از وجوب مقدمه باشد این جهت ممکن نیست که سبب و داعی بشود بر وجوب مقدمه و باعث بر طلب آن بشود بجهت

ص: ۲۳۷

نعم فيما كان الواجب من الافعال التسبيبيه و التوليديه كان مترتبا لا محاله على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته

* شرح:

آنکه وجود ذی المقدمه در خارج اثر تمام مقدمات نیست در غالب واجبات فضلا از آنکه اثر یکی از مقدمات باشد مثلاً ممکن است انسان تمام مقدمات واجب را مثل سیر برای حج بیاورد ولی اول اعمال حج که وجود ذی المقدمه باشد ممکن است ذی المقدمه را بیاورد و ممکن است نیاورد.

در این حال وجوب مقدمات ساقط شده چون غرض از آنها حاصل شد و از اینجا معلوم می شود که مطلق مقدمه واجب است نه مقدمه موصله چه این واجب واجبات شرعیات باشد و چه واجبات عرفیات چون آوردن ذی المقدمه در خارج فعل اختیاری مکلف است ممکن است بعد از تمام مقدمات آن ذی المقدمه را بیاورد و ممکن است نیاورد و ما قبلاً بیان نمودیم که غرض وجوب هر شیء بعد از امتثال باید حاصل شود و غرض در وجوب مقدمه آن بود که اگر مقدمات واجب را تحصیل نکرده بود مکلف ممکن نبود وجود ذی المقدمه را در خارج بیاورد.

پس بنابراین بیانی که نمودیم وجود خارجی ذی المقدمه غرض از ایجاد مقدمه نمی باشد بلکه غرض همان معنائی است که بیان کردیم.

جواب از مصنف آنکه تمکن مکلف از ذی المقدمه قبل از آوردن مقدمات حاصل بود چون به واسطه مقدمات قدرت بر ذی المقدمه دارد پس تمکن مکلف غرض از وجوب مقدمات ممکن نیست باشد و وجوب مقدمات قدرت تکوینی مکلف نمی دهد قوله: نعم فيما كان الواجب الخ بلکه اگر واجب یعنی ذی المقدمه از مسببات تولیدیه باشد که بمجرد وجود سبب البته وجود مسبب مترتب بر آن می شود لا محاله چون معلول تخلف از علت خودش ممکن نیست بنماید در این موارد ممکن است بگوئیم ذی المقدمه مترتب بر مقدمات می شود مثل احراق و طلاق و عتق و غیره که بمجرد ایجاد سبب آنها وجود

ص: ۲۳۸

و من هنا قد انقدح ان القول بالمقدمه الموصله يستلزم انكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات و القول بوجوب خصوص العله التامه فى خصوص الواجبات التوليديه

فان قلت ما من واجب إلا و له عله تامه ضروره استحاله وجود الممكن بدونها فالتخصيص بالواجبات التوليديه بلا مخصص

* شرح:

خارجی پیدا می کنند کما لا یخفى.

قوله: و من هنا قد انقدح الخ اشكال دوم صاحب كفایه بر صاحب فصول آنست که از مطالب قبلی واضح شد که قول به مقدمه موصله که صاحب فصول بآن قائل بود مستلزم اینست که انکار نمائیم وجوب مقدمه را در غالب واجبات چونکه در اکثر واجبات بعد از اتیان مقدمه امکان دارد که ما ذی المقدمه را انجام ندهیم و اینکه قائل بشویم بخصوص وجوب علت تامه در خصوص واجبات تولیدیه یعنی بگوئیم فقط در واجباتی که ذی المقدمه آن اختیاری ما نیست در آنجا فقط مقدمه وجوب دارد مثل عتق که اسباب آن اختیاری است و بعد از مقدمه که به واسطه اعتقت انجام می شود ذی المقدمه که حریت باشد ناچار می آید و اختیاری مکلف نیست که بتواند جلوی او را بگیرد و این مطلب را خود صاحب فصول هم قائل نیست بلکه می گوید در واجبات تولیدیه و غیر تولیدیه مطلقا مقدمه موصله واجب است.

قوله: فان قلت الخ اگر اشکال شود که هیچ واجبی نیست الا اینکه آن واجب یک علت تامه ای دارد و ضروری است که شیء ممکن وجود پیدا نمی کند بدون آن علت تامه و اینکه شما وجوب را مختص نمودیم در واجبات تولیدیه این مدعی بدون دلیل است چون غیر واجبات تولیدیه هم محتاج به علت تامه می باشند چون آنها هم ممکن هستند

ص: ۲۳۹

قلت نعم و ان استحال صدور الممكن بلا- عله الا- ان مبادی اختیار الفعل الاختیاری من اجزاء علتہ و هی لا- تکاد تتصف بالوجوب لعدم کونها بالاختیار و الا لتسلسل کما هو واضح لمن تأمل

و لانه لو كان معتبرا فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها بحيث لا يبقى في البين الا طلبه و ايجابه کما اذا لم يكن هذه بمقدمه او كانت حاصله من الاول قبل ايجابه

* شرح:

و ممکن علت می خواهد پس واجبات غیر تولیدیه مثل تولیدیه می باشند اگرچه در اتیان ذی المقدمه در واجبات تولیدیه زودتر انجام می گیرد تا در واجبات غیر تولیدیه.

رد قول مصنف که اراده اختیاری نیست و اقوال در آن

قوله: قلت نعم الخ جواب اینکه بله اگرچه محال است شیء ممکن بدون علت باشد الا اینکه مبادی فعل اختیاری که اجزاء اراده باشد که عبارت از تصور و تصدیق و میل و جزم بفعل تمام این ها از اجزاء علت می باشد و این اراده متصف بوجوب نیست چونکه اختیاری نمی باشد و شیء غیر اختیاری متصف بوجوب نمی شود چون اگر اراده اختیاری باشد لازم می آید تسلسل کما اینکه این مطلب واضح است برای کسی که تأمل نماید در مطلب.

جواب آنکه در جلد اول گذشت که اراده اختیاری است و اختیاریت آن بنفس خودش است علاوه بر اینکه نقل از صاحب فصول شده که ایشان اراده را اختیاری می دانند و بنابراین نفس اراده هم مأمور به باشد مانعی ندارد کما آنکه زیادی از علماء اعلام قائل باختیاری بودن اراده می باشند نظیر مرحوم مشکینی و آیت الله آملی در همین بحث بیان نموده اند و غیر آنها و این اشکال صاحب کفایه در واجبات تولیدیه هم می آید چون مقدمه آنها که مثل اعتق باشد با اراده جزء سبب است و اگر سبب اختیاری نشد مسبب هم غیر اختیاری است کما لا یخفی.

ص: ۲۴۰

مع ان الطلب لا- يكاد يسقط الا- بالموافقه او بالعصيان و المخالفه او بارتفاع موضوع التكليف كما في سقوط الامر بالكفن او الدفن بسبب غرق الميت احيانا او حرقه و لا يكون الاتيان بها بالضرورة من هذه الامور غير الموافقه.

* شرح:

قوله: ولا-نه لو كان معتبرا فيه الترتب الخ اشكال سوم صاحب كفایه بر صاحب فصول آنست که اگر در وجوب مقدمه معتبر باشد و شرط باشد ترتب یعنی بگوئیم حتما باید ذی المقدمه بعد مقدمه بیاید تا مقدمه واجب باشد در این حال باید طلب و خواستن مقدمه ساقط نشود بمجرد اتیان مقدمه تنها بدون ذی المقدمه و دیگر انتظاری نباید باشد چونکه این مقدمه در حالی واجب بوده که مترتب بر ذی المقدمه می بود به طوری که باقی نمی ماند در این بین الا- طلب آن ذی المقدمه و ایجاب آن ذی المقدمه و قوله الا طلبه و ایجاب این ضمیرها برمی گردد به ذی المقدمه مثل اینکه این ذی المقدمه اصلا احتیاج به مقدمه نداشته باشد یا اینکه قبل از وجوب ذی المقدمه این مقدمه حاصل شده بوده است

مثل اینکه شخصی برای کاری به مکه رفته در میقاتگاه مستطیع شده است که اینجا احتیاج به مقدمه ندارد چون قبل از استطاعت مقدمه رفتن تا میقاتگاه حاصل شده بوده برای او

سقوط تکلیف به یکی از سه چیز می شود

قوله: مع ان الطلب لا يكاد يسقط الخ.

و حاصل آنکه طلب هر واجبی چه واجب نفسی و چه واجب غیری ساقط نمی شود مگر به یکی از این سه حالت یا موافقت و اتیان و یا اینکه مخالفت نماید و عصیان کند و یا اینکه اصلا موضوع تکلیف معدوم شود مثل اینکه وجوب کفن و دفن ساقط می شود درحالی که میت معدوم شود به واسطه غرق شدن یا سوختن و در اینجا بالضرورة هیچ کدام از این سه امر نیست مگر موافقت پس معلوم می شود که وجوب مقدمه ایصال شرط آن نیست بلکه مطلق مقدمه واجب است

ص: ۲۴۱

ان قلت كما يسقط الامر بتلك الامور كذلك يسقط بما ليس بالمامور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه في التوصليات بفعل الغير او المحرمات

قلت نعم و لكن لا محيص عن ان يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع و هو كونه بالفعل محرما

ضروره انه لا يكون بينهما تفاوت اصلا فكيف يكون احدهما متعلقا له فعلا دون الآخر.

* شرح:

قوله: ان قلت كما يسقط الخ اگر کسی اشکال کند که سقوط امر همچنان که به یکی از امور ثلاثه که ذکر شد ساقط می شود همچنین به یکی از این دو امر دیگر که فعل غیر باشد یعنی شخص دیگری مأمور به را انجام بدهد چون فرض آنست که مامور به توصیلی است و بفعل غیر ساقط می شود یا بفعل محرم و سقوط امر به یکی از امور ثلاثه قبلی نشد بلکه به یکی از این دو وجه که ذکر کردیم ممکن است ساقط شود ایضا

قوله: قلت نعم الخ جواب آنکه بله چاره ای نیست که غرض به یکی از این دو امر هم ساقط می شود ولی فعل اختیاری مکلف که متعلق طلب و وجوب باشد در آنجائی است که مانعی از وجوب نباشد یعنی فعل محرم نباشد مثل سیر در زمین غصبی برای حج

قوله: ضروره انه الخ و این فعل اختیاری مکلف که مانع بر طلبش نباشد ضروری است که تفاوت بین مقدمه موصله و غیر موصله ندارد و بعد از آنکه تفاوتی ندارد و غرض بر هریکی از این ها حاصل می شود چگونه ما متعلق امر را مقدمه موصله قرار بدهیم و مقدمه غیر موصله را بگوئیم واجب نیست

اشکال چهارم که بر صاحب فصول نموده اند که قول بوجوب مقدمه موصله لازم می آید از این قول یا دور یا تسلسل.

ص: ۲۴۲

* شرح:

اما بیان دور آنست که ترتب واجب نفسی فرض آنست که قید وجوب مقدمه می باشد یعنی در وقتی مقدمه واجب، واجب است که ذی المقدمه وجود خارجی پیدا بکند و لازمه این حرف آنست که ترشح پیدا بکند وجوب غیری از مقدمه بواجب نفسی و واجب نفسی در وجوب بر او وارد شود یکی واجب نفسی که از اول وجوب بر او وارد می شود دوم آنکه چون این واجب نفسی قید واجب غیری است وجوب غیری از خودش بر خودش وارد شود و این معنی دور واضحی است ایضا لازم می آید تحصیل حاصل چونکه وجوب مقدمه توقف دارد بر وجود ذی المقدمه و ذی المقدمه چون قید مقدمه موصله است باید وجود خارجی پیدا کند تا مقدمه واجب شود وجود ذی المقدمه بلا اشکال توقف دارد بر وجود مقدمه پس وجود ذی المقدمه توقف دارد بر وجود ذی المقدمه.

جواب از این اشکال وجوب نفسی توقف ندارد بر وجوب غیری بلکه وجوب آن بدلیل مثل اقیموا الصلاه و غیره می باشد نهایت آنکه بر فرض اول لازم می آید دو وجوب وجوب نفسی و وجوب غیری و قبلا گذشت که مثل این موارد تاکید و مشدد می شود محل وجوب.

و جواب از اشکال دوم آنکه مقدمه در خارج دو قسم می باشد موصله و غیر موصله و چه مانعی دارد که مولا بفرماید آن مقدمه ای که می رسد به ذی المقدمه آن مقدمه مطلوب من می باشد نه غیر آن کما آنکه مولا بگوید اگر پسر مرا پیدا کردی فلان قدر مزد به تو می دهم و اگر پیدا نکردی و لو گردش زیادی بنمائی چیزی به تو نخواهم داد و عنوان موصله اشاره است بخارج و حاصل آنکه بعد از آنکه شرط متاخر را ما جائز دانستیم بلکه گفتیم در موضوعات مرکبه حتما باید قائل شویم نظیر صلاه چون وجوب حمد در نماز در وقتی است که سلام آخر نماز آورده شود نه مطلقا همچنین وجوب اجزاء و اقرار مقدمه در وقتی واجب است که ذی المقدمه بعدا پیدا شود نه مطلقا.

و از اینجا جواب مصنف ایضا داده می شود که سقوط یا بامثال است یا بعصیان

* شرح:

یا بانتفاء موضوع جواب آنکه مجرد اتیان مقدمه سقوط امر ندارد تا باقی آورده شود با ذی المقدمه کما لا یخفی.

و اما بیان وجه تسلسل آنکه ذات مقدمه بنا بر مقدمه موصله جزء مقدمه موصله است سؤال می کنیم آیا ذات مقدمه واجب است یا بقید موصله اگر ذات مقدمه واجب باشد خلف است و اگر موصله نقل کلام در آن خواهیم نمود الی ان تسلسل.

جواب آنکه عنوان موصوله اشاره بخارج است بآن حصه که ملازم است با ذی المقدمه کما آنکه گذشت نه قید واجب و نه قید وجوب است بلکه غرضی از وجوب ذی المقدمه ایصال است و غرضی جزء موضوع یا شرط حکم گرفته نمی شود کما آنکه مصنف جواب مرحوم شیخ انصاری را در لزوم قصد عنوان مقدمه داد و آنکه قصد عنوان مقدمه لازم نیست در جائی که فرموده و بالجمله یكون التوصل بها الى ذی المقدمه من الفوائد المترتبة على المقدمه الواجبه الى آخر کلامه زید فی علو مقامه.

دو غرض در وجوب مقدمه می باشد

و حاصل آنکه دو غرض از وجوب مقدمه می باشد.

اول سد عدم هر مقدمه ای از خود یعنی ذی المقدمه از جهت این مقدمه که آورده شد مانع وجودی ندارد ولی نسبت بباقی مقدمات که آورده نشده مانع موجود است غرض دوم که تمام مقدمات در آن شریکند آنست که تمام مقدمات برای رسیدن به ذی-المقدمه و ایصال بآن می باشد که اگر به ذی المقدمه نرسیدیم اصلا آوردن مقدمات اثر و فائده ندارد و لو تمام آنها را بیاوریم و بنابراین باید دو غرض در نظر داشته باشد بلکه غرض ایصال باید باشد و هر فعلی اوسع از غرض آن ممکن نیست باشد بنابراین چون غرض از مقدمه وصول به ذی المقدمه است قهرا آن مقدمتی واجب می شود که ایصال در آن باشد نه مطلقا بعضی از اعلام در شرح کفایه تقسیم نموده اند مقدمه موصله را در هفت قسم تا آنجائی که می فرماید:

و قد استدل صاحب الفصول على ما ذهب اليه بوجه حيث قال بعد بيان ان التوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب ما هذا لفظه و الذى يدللك على هذا يعنى الاشتراط بالتوصل ان وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقلية فالعقل لا يدل عليه زائدا على القدر المذكور.

* شرح:

السابع ان يكون نفس وجود ذى المقدمه شرطا لوجوب المقدمه اما على نحو الشرط المتقدم او على نحو الشرط المتأخر و قد عرفت ان لازمه ترشح الوجوب من ذى المقدمه عند سقوط وجوبه على الاول و التفكيك بين الاطلاق على الثانى.

يعنى بنا بر شرط متأخر كه مقدمه موصله را قرار دهيم لازم مى آيد كه ذى المقدمه وجوب آن مطلق باشد ولى وجوب مقدمه مقيد بقيد ايصال باشد جواب آنكه بعد از حكم عقل كه مأمور به اوسع از غرض محال است تقييد مقدمه مانع ندارد كما آنكه گذشت.

قول پنجم بوجوب مقدمه وجوب مقدمه است در حين ايصال نه مشروط بايصال است و نه مطلقا بلكه در حين ايصال واجب است على نحو قضيه حنيه و چون ما جواب اشكالات مقدمه موصله را داديم اشكالات حين ايصال بطريق اولى دفع آن معلوم مى شود و بقول بعض اعلام مثل آنكه آن كسانى كه قائل باين قول شدند از جواب اشكالات مقدمه موصله مانده اند و على كل بحث آن در مطولات است كما لا يخفى.

بيان ادله صاحب فصول بر مقدمه موصله

قوله: و قد استدل صاحب الفصول الخ:

و استدلال نموده صاحب فصول بر مدعاى خودش كه مقدمه موصله باشد به وجوهى و بعد از آنكه بيان نموده كه مقدمه موصله از قبيل شرط وجود است براى ذى المقدمه نه از قبيل شرط وجوب و مخفى نماند كه شرط وجود و واجب و ماده يكي است و شرط وجوب و هيئت هم يكي مى باشد و فرق بين اين ها آنست كه در مثل استطاعت كه شرط وجوب مى باشد واجب نيست تحصيل كند آن را بلكه بايد خود بخود پيدا شود ولى شرط وجود و واجب و ماده واجب است كه در بعض موارد انسان تحصيل

و ایضا لا یابی العقل ان يقول الامر الحکیم ارید الحج و ارید المسیر الذی یتوصل به الی فعل الواجب دون ما لم یتوصل به الیه بل الضروره قاضیه بجواز تصریح الامر بمثل ذلک کما انها قاضیه بقبح تصریح بعدم مطلوبیتها له مطلقا او علی تقدیر التوصل بها الیه و ذلک آیه عدم الملازمه بین وجوبه و وجوب مقدماته علی تقدیر عدم التوصل بها الیه

* شرح:

کند آن را مثل وضوء و قبله و غیره از شرائط نماز.

و بعد از این مطالب صاحب فصول بیان نموده آنچه که دلالت می کند برای اینکه مقدمه باید موصله باشد آنست که وجوب مقدمه زمانی که به واسطه ملازمه عقلیه پیدا می شود عقل بیشتر از این را حکم نمی کند یعنی عقل حکم به مقدمه توصلیه یا غیره را نمی کند بلکه فقط حکم به مقدمه موصله می نماید و حکم می کند آن مقدمه ای که ما را به ذی - المقدمه برساند وجوب دارد و این اندازه متیقن است و قطعی حکم عقل است و باقی افراد دیگر که مقدمه قصد توصل باشد یا اراده بواجب باشد یا مطلق مقدمه حکم عقل در این ها قطعی نیست بلکه مشکوک است و متیقن حکم عقل همان موصله است فقط کما لا یخفی.

قوله: و ایضا لا یابی العقل الخ.

دلیل دوم صاحب فصول بر مدعی خودش که مقدمه موصله باشد آنست که می گوید ابی و امتناع ندارد عقل که بگوید شخص آمر حکیمی بعد خودش که من اراده حج را دارم از تو و می گوید من آن مسیری را اراده دارم که تو را برساند بفعل واجب که همان حج می باشد و غیر از این راه را اراده ندارم بلکه مطلب ضروری است نه اینکه مجرد احتمال عقل باشد که ضرورت عقلاء حکم می کند به اینکه جایز است آمر حکیم چنین امری را بنماید.

کما اینکه ضروره قاضی است به اینکه قبیح است اگر مولا بگوید من اراده حج را از تو دارم و لیکن اراده مقدمه او را که طی مسافت مسیر باشد ندارم چه مقدمه

ص: ۲۴۶

و ایضا حیث ان المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل بها الى الواجب و حصوله فلا جرم يكون التوصل بها اليه و حصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبه اذا انفكت عنه و صريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه و يلزم منه ان يكون وقوعه على وجه المطلب منوطا بحصوله انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه

* شرح:

موصله باشد و چه مطلق باشد که اینجا مولا نمی تواند چنین امری را بکند چونکه ذی المقدمه که حج باشد توقف دارد بر مسیری که ما را برساند به حج و این حکم عقل و حکم ضروره دلیل است بر اینکه اگر مقدمه را مقدمه موصله قرار ندهیم ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه نمی باشد عقلا و آن ملازمه ای که عقل می بیند بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه موصله می باشد.

قوله: و ایضا حیث ان المطلوب بالمقدمه الخ.

دلیل سوم صاحب فصول آنست که می گوید مقدمه فقط در جائی مطلوب واقع می شود که برساند ما را بواجب یعنی طلبی که روی مقدمه رفته است و مقدمه واجب شده است، فقط در مقدمه موصله است، پس ناچار مقدمه موصله معتبر می باشد در مطلوبیت پس اگر این مقدمه منفک بشود از ذی المقدمه و ما را نرساند به ذی المقدمه مطلوب ما نمی باشد و وجدان انسان حاکم است به اینکه اگر کسی اراده دارد شیئی را که برای حصول شیء آخری می باشد و غرضش شیئی دیگر می باشد اگر آن فعل از آن غرض منفک بشود آن فعل را نمی خواهد پس بنابراین در جائی مقدمه معتبر می باشد و مطلوب است که ما را به ذی المقدمه برساند و غرض از مقدمه رسیدن به ذی المقدمه می باشد انتهى موضع حاجت از کلام صاحب فصول زید فی علو مقامه.

ص: ۲۴۷

و قد عرفت بما لا مزيد عليه ان العقل الحاكم بالملازمه دل على وجوب مطلق المقدمه لا خصوص ما اذا ترتب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه كما اذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة

لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها و عدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها

غرض از وجوب مقدمه علی قول مصنف و صاحب فصول

* شرح:

قوله: و قد عرفت بما لا مزيد عليه الخ.

جواب از صاحب فصول آنکه عقلی که حاکم است به ملازمه و مقدمه را واجب می کند آن حکم عقل در مطلق مقدمه است و مطلق مقدمه را واجب می داند نه خصوص آن مقدمه ای که مترتب بشود بر او واجب که مقدمه موصله باشد البته این مطلق مقدمه واجب در جائی است که مانع از وجوب آن نباشد کما آنکه بعض مصادیق مقدمه محکوم باشد فعلا به حرمت و اگر بعضی افراد محرم فعلی شد البته وجوب ندارد و لو غرض ساقط می شود بآن فعل محرم اگر عبادی نباشد آن مقدمه کما آنکه گذشت.

قوله: لثبوت مناط الوجوب الخ.

این حکم عقلی که گفتیم در مطلق مقدمه هست بجهت آنست که غرض از وجوب مقدمه تمکن مکلف است باتیان ذی المقدمه یعنی اگر مقدمات را نیاورد قهرا تمکن به ذی المقدمه ندارد و این غرض که تمکن باشد در مطلق مقدمات است چه موصله و چه غیر موصله و تخصیص به موصله ندارد کما لا یخفی.

جواب از مصنف آنکه قبلا گذشت که تمکن به ذی المقدمه غرض از وجوب ذی المقدمه نمی باشد چونکه قبل از آنکه امر شارع برای مقدمه بیاید مکلف متمکن از ذی المقدمه بود و این غرض حاصل بود و می تواند ذی المقدمه را به واسطه آوردن مقدماتش بیاورد و قدرت بر شیئی لازم نیست بلا واسطه باشد بلکه مع الواسطه هم مقدور است و لذا اگر کسی قائل بوجوب آن نشد باز قدرت تکوینی مکلف دارد که ذی المقدمه را بیاورد مع الواسطه و امر بوجوب مقدمات قدرت تکوینی برای مکلف

و قد انقدح منه انه ليس للامر الحكيم الغير المجازف بالقول ذلك التصريح و ان دعوى ان الضروره قاضيه بجوازه مجازفه كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك فى الصورتين بلا تفاوت اصلا كما عرفت

* شرح:

تحصيل نمى کند کما آنکه قبلا گذشت.

رد مصنف ادله صاحب فصول را در مقدمه موصله

قوله: و قد انقدح منه انه الخ.

مصنف مى فرمايد در جواب دوم مرحوم صاحب فصول که برای آمر حکيم که غير مجازف است و حرف لغو نمى زند جايز نيست تصريح کند و بگويد من فقط مقدمه موصله را مى خواهم نه غير موصله و اين دعوائى که صاحب فصول دعوای ضروره نمود که جايز است تصريح باين مطلب اين دعوى مجازف و بى مدرک است چگونه مى تواند آمر حکيم تصريح کند به اراده مقدمه موصله با اينکه ملاک در هر دو صورت بدون تفاوت در بين آنها است يعنى ملاک وجوب مقدمه و غرض از مقدمه که گفتيم ممکن مکلف است به ذى المقدمه و اين ممکن در مقدمه موصله و غير موصله هر دو مى باشد

جواب از اين مطلب مصنف آنست که قبلا- گذشت که آمر حکيم بالوجدان مى تواند حکم کند که من آن مقدماتى که برساند مکلف را به ذى المقدمه آنها مطلوب من است نه غير آن مثلا سبرى که مکلف را برساند بحج بگويد آن سير مطلوب من است و اگر سبرى که حج پشت سر او وجود پيدا نکند و آن سير برای هوا و هوس و تفریح باشد آن سير مطلوب من نيست و اين حکم وجدانى است لذا قبلا- گفتيم که اگر قائل به ملازمه شديد و گفتيم که مقدمه واجب واجب است قهرا مقدمه موصله را قائل هستيم و اشکال آن بنا بر شرط متاخر دفع مى شود فقط اشکالى که مى ماند که چگونه ممکن است وجوب ذى المقدمه مطلق باشد و وجوب مقدمات مقيد بايصال باشد.

اين جواب هم گذشت که عقل حاکم است که فعل مامور به اوسع از غرض

ص: ۲۴۹

نعم انما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسى فى إحداهما و عدم حصوله فى الاخرى

من دون دخل لها فى ذلك اصلا بل كان بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره و جاز للامر ان يصرح بحصول هذا المطلوب فى إحداهما و عدم حصول فى الاخرى بل من حيث ان الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب و انما كان الواجب الغيرى ملحوظا اجمالا- بتبعه كما يأتى ان وجوب المقدمه على الملازمه تبعى جاز فى صورته عدم حصول المطلوب النفسى التصريح بعدم حصول المطلوب اصلا لعدم الالتفات الى ما حصل من المقدمه فضلا عن كونها مطلوبه كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت اليها كما لا يخفى فافهم

* شرح:

ممکن نیست باشد پس قهرا وجوب مقدمه مقید به مقدمه موصله می شود نه مطلقا كما لا يخفى.

قوله: نعم انما يكون التفاوت الخ.

بله تفاوت بین مقدمه موصله و غیر موصله آنست که در مقدمه موصله مطلوب نفس پیدا شده ولی در مقدمه غیر موصله ذی المقدمه پیدا نشده است.

قوله: من دون دخل لها فى ذلك الخ.

یعنی وجود ذی المقدمه بعد از آوردن مقدمات یا عدم وجود ذی المقدمه دخیل در ذات مقدمه نیست چون اصل مقدمه را آورده و آوردن ذی المقدمه یا نیاوردن باخترار مکلف است اگر حسن اختیار داشته باشد ذی المقدمه را بجا می آورد و اگر سوء اختیار داشته باشد مکلف ذی المقدمه بجا نمی آورد پس بنابراین مقدمه هیچ دخالتی در وجود یا عدم ذی المقدمه ندارد و در این حال جایز است برای آمر که اگر مکلف ذی المقدمه را اتیان نمود بگوید مطلوب نفسی من را بجا آوردی و اگر ذی المقدمه را بجا نیاورد و لو مقدمه آن را آورده باشد.

ص: ۲۵۰

ان قلت لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف إحداهما بعنوان الموصليه دون الأخرى اوجب التفاوت بينهما في المطلوبيه و
عدمها و جواز التصريح بهما و ان لم يكن بينهما تفاوت في الاثر كما مر

* شرح:

آمر می تواند بگوید مطلوب من را بجا نیاوردی چونکه در وقتی که آمر حکم می نمود بوجوب ذی المقدمه مطلوب نفسی او همان ذی المقدمه می بود و وجوب غیری که مقدمه باشد اجمالا و بتبع ذی المقدمه ملاحظه شده بودند استقلالاً کما اینکه می آید که بنا بر ملازمه بگوئیم مقدمه واجب واجب است می گوئیم که وجوب مقدمه تبعی است نه استقلالاً و در جائی که ذی المقدمه را مکلف بجا نیاورد جایز است برای آمر که بگوید بمکلف مطلوب من را که واجب نفسی باشد یعنی ذی المقدمه را اصلاً بجا نیاوردی و لو اینکه مکلف مقدمه را بجا آورده باشد چونکه آمر در موقع امر اصلاً التفاتی به مقدمه نداشته است تفصیلاً چه رسد به اینکه مقدمه موصله باشد یا غیر موصله کما اینکه اگر مولا التفات تفصیلی داشت به مقدمه می توانست بگوید واجب غیری را بجا آوردی درحالی که هیچ فائده ای نداشت چون ذی المقدمه بعد از مقدمات پیدا نشده.

عنوان موصلیت مقدمه را دو نوع نمی کند

قوله: ان قلت الخ اگر اشکال کند کسی که تفاوت بین این دو قسم از مقدمه که یک قسم از آن متصف است بعنوان موصلیت و یک قسم دیگر بعدم موصلیت این دو جهت سبب بشود که یک قسم از این ها مطلوب واقع بشود یعنی امر مولا روی آن قسم موصلیت رفته باشد و قسم دیگر مطلوب واقع نشود و جایز بودن تصریح مولا این جهت است که یک قسم از مقدمات مطلوب است و قسم دیگر غیر مطلوب و اگرچه در اثر با همدیگر فرقی ندارند و حاصل اشکال آنکه مقدمه موصله و مقدمه غیر موصله دو حقیقت باشند و موصله نوع برای حقیقت باشد نظیر حیوان ناطق و غیر ناطق و چون دو حقیقت و دو نوع در مقدمه وجود دارد یک نوع از آنکه موصله باشد مطلوب

ص: ۲۵۱

قلت انما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما لو كان ذلك لاجل تفاوت في ناحيه المقدمه لا فيما اذا لم يكن في ناحيتها اصلاً كما هاهنا ضروره ان الموصليه انما تنتزع من وجود الواجب و ترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها و كونها في كلا الصورتين على نحو واحد و خصوصيه واحده

ضروره ان الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار تاره و عدم الاتيان به كذلك اخرى لا يوجب تفاوتاً فيها كما لا يخفى

* شرح:

و مأمور به است و نوع ديگر غير مطلوب است

قوله: ان قلت الخ جواب آنکه اين تفاوت در ذات مقدمه تفاوت بياورد و ذاتاً مقدمه دو نوع باشد و دو حقيقت باشد البته مطلب شما درست است و اما اگر حقيقت مقدمه يك شىء باشد ولى موصله و غير موصله از حقيقت مقدمه خارج باشد اين سبب نمى شود كه امر روى موصله برود و غير موصله مأمور به نباشد چونكه ضرورى است كه قيد موصليت انتزاع مى شود از وجود واجب در خارج و مترتب مى شود اين واجب بر آن مقدمه بدون اختلاف در ذات مقدمه و اين مقدمه در دو صورت بر نحو واحده و خصوصيت واحده است و دو قسم از مقدمه نداريم مثل عرفى آنکه اگر نردبان را براى بالا رفتن پشت بام گذارديم و شخصى تا آخر نردبان بالا رفت ولى وارد بر پشت بام نشد يا شد اين وارد شدن بر پشت بام پا نشدن نردبان را دو حقيقت نمى کند بلکه نردبان يك حقيقت واحده است بعضى اوقات غرض بر او مترتب مى شود و بعضى غرض او مترتب نمى شود

قوله: ضروره ان الاتيان بالخ و اين مطلبى كه بيان كرديم ضرورى است كه آوردن واجب بعد از مقدمات باختيار مكلف است همچنانى كه نياوردن واجب را هم باختيار مكلف است و اين

ص: ۲۵۲

و اما ما افاده قدس سره من ان مطلوبیه المقدمه حیث کانت بمجرد التوصل بها فلا جرم یکون التوصل بها الی الواجب معتبرا فیها

ففيه انه انما کانت مطلوبیتها لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها لا لاجل التوصل بها لما عرفت من انه لیس من آثارها بل مما یترتب علیها احيانا بالاختیار بمقدمات اخرى و هی مبادی اختیاره و لا یکاد یکون مثل ذا غایه لمطلوبیتها و داعیا الی ایجابها

* شرح:

آوردن یا نیاوردن سبب در تفاوت ذات مقدمه نمی شود بلکه مقدمه شیء واحد است که بعض اوقات غرض بر او مترتب می شود و بعض اوقات غرض بر او مترتب نمی شود همچنانی که در مثل نردبان گذشت.

قوله: و اما ما افاده قدس سره الخ اما آنچه که بیان نمود صاحب فصول که مطلوبیت مقدمه به واسطه توصل و رسیدن به ذی المقدمه می باشد پس ناچار وصول به ذی المقدمه معتبر است در مقدمه یعنی مطلق مقدمه واجب نیست بلکه مقدمه موصله واجب است.

قوله: ففيه الخ جواب اینکه مطلوبیت مقدمه و غرض از آن بجهت آنست که اگر مکلف مقدمه را نیاورد تمکن ندارد که توصل پیدا بکند به ذی المقدمه و برسد بآن نه بجهت خود توصل و این معنی غرض از مقدمه است چونکه قبلا گفتیم این وصول به ذی المقدمه از آثار مقدمه نمی باشد بلکه این وصول بعض اوقات مترتب می شود به واسطه اختیار مکلف که باختیار ذی المقدمه را انجام بدهد به واسطه مقدمات دیگری که اراده و مقدمات اراده باشد کما آنکه گذشت پس بنابراین وصل به ذی المقدمه برای مطلوبیت مقدمه نشد بلکه مطلوبیت مقدمه به واسطه تمکن از ذی المقدمه می باشد.

ص: ۲۵۳

و صریح الوجدان انما یقضى بان ما ارید لاجل غایه و تجرد عن الغایه بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فی حصولها یقع علی ما هو علیه من المطلوبیه الغیریه

کیف و الا یلزم ان یکون وجودها من قیوده و مقدمه لوقوعه

* شرح:

قوله: و صریح الوجدان انما یقضى الخ و در اینجا وجدان حکم می کند به اینکه آنچه اراده شده از غایت مقدمه یعنی اگر مکلف مقدمه را انجام داد ولی غایت را انجام نداد یعنی ذی المقدمه را انجام نداد به واسطه بعض مقدمات دیگر که حاصل نشده در اینجا که مقدمه انجام و امتثال شده بدون ذی المقدمه و مطلوب غیری حاصل شده کما لا یخفی

بیان اشکالات شگانه بر صاحب فصول

قوله: کیف و الا الی آخره یعنی چگونه ممکن است که غایت که ذی المقدمه باشد شرط وجوب مقدمه باشد و اگر این طور باشد لازم می آید که ذی المقدمه شرط مقدمه باشد و بنابراین مفاسدی لازم می آید

اول آنکه بعد از امتثال ذی المقدمه مقدمه واجب می شود چون وجود خارجی ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه است و این معنی تحصیل حاصل است و محال است

دوم آنکه ذی المقدمه یک وجوب نفسی خودش دارد و یک وجوب مقدمی دیگر بر او وارد می شود چون قید و شرط مقدمه است و این معنی اجتماع مثیلین و محال است

سوم دور لازم می آید چون ذی المقدمه در خارج توقف بر مقدمه دارد نظیر توقف حج بر رفتن بحج و چون وجود ذی المقدمه قید و شرط مقدمه است لازمه آن آنست که وجود پیدا کند ذی المقدمه تا مقدمه امتثال شود پس توقف دارد حج بر نفس حج و این دور باطل است

ص: ۲۵۴

علی نحو یکون الملازمه بین وجوبه بذاک النحو و وجوبها و هو کما تری.

ضروره ان الغایه لا تکاد تكون قیدا لذی الغایه بحیث کان تخلفها

* شرح:

چهارم آنکه غایت شیء جزء یا شرط شیء نمی شود مثلاً اگر برنج خریدی برای مهمانی چند نفر اگر آن چند نفر نیامدند و مهمانی ممکن نشد معامله باطل نیست بلا اشکال و در ما نحن فیه غرض و غایت از وجوب مقدمه اگرچه ترتب ذی المقدمه است در خارج ولی این غرض و غایت قید و شرط وجوب مقدمه نیست کما لا یخفی

پنجم از اشکالات آنکه تسلسل لازم می آید بنا بر مقدمه موصله و وجه تسلسل آنکه ذات مقدمه شرط مقدمه موصله است سؤال می کنیم آیا ذات مقدمه واجب است یا بقید موصله اگر ذات واجب باشد خلف است و اگر بقید موصله نقل کلام در آن خواهیم نمود الی ان یتسلسل

ششم از اشکالات آنکه نظیر ذی المقدمه که حج باشد لازم دارد که خود حج دو وجوب از خودش بر خودش بیاید وجوب نفسی و وجوب غیری بلکه خود هم علت شود و هم معلول بر خود و این معنی محال است مخفی نماند بر آنکه اشکال ششم غیر اشکال دوم است که اجتماع مثلین لازم می آید

مخفی نماند بر آنکه اکثر این اشکالها قبلاً گذشت با جواب آنها و برای توضیح عبارات مصنف ثانیاً ذکر شد.

قوله: علی نحو یکون الملازمه الخ یعنی لازمه قول به موصله دو وجوب است بر ذی المقدمه وجوب نفسی و وجوب غیری جواب آنکه تاکید می شود دو وجوب در یک محل

قوله: ضروره ان الغایه الخ اشاره باشکال چهارم است جواب آنکه مأمور به اوسع از غرض ممکن

ص: ۲۵۵

موجبا لعدم وقوع ذی الغایه علی ما هو علیه من المطلوبیه الغیریه

و الا یلزم أن تكون مطلوبه بطلبه کسائر قیوده.

فلا یكون وقوعه علی هذه الصفه منوطا بحصولها کما افاده

و لعل منشأ توهمه خلطه بین الجهه التقییدیه و التعلیلیه

* شرح:

نیست باشد عقلا کما آنکه گذشت مثل عرفی آنکه اگر مولا امر نمود هندوانه بیاورید که من بخورم و می دانم که خوراک مولا یک کیلو هندوانه است اگر عبد ده کیلو هندوانه آورد زیاده لغو و بی فائده است.

قوله: و الا یلزم أن تكون مطلوبه بطلبه الخ اشاره باشکال دور و تحصیل حاصل و تسلسل است و جواب آن قبلا گذشت که بنا بر امکان شرط متأخر که در موضوعات مرکبه تدریجیه نظیر صوم و صلاه حتما باید قائل بشرط متأخر شویم پس صحت تکبیر در صلاه مشروط است به آوردن سلام آخر نماز که بعدا ایجاد می شود و همچنین صوم و هرچه آنجا جواب دادید در مقدمه موصله هم جواب دهید و ممکن است جواب دیگر بدهیم به آنکه واجب در مقدمه آن حصه ملازم وجود غایت است نه بشرط غایت و نه لا بشرط بلکه در حال انضمام کما آنکه نظیر آن کرارا گذشت.

قوله: فلا یكون وقوعه الخ یعنی بنا بر بیاناتی که نمودیم واقع شدن ذی الغایت که مقدمه باشد بر صفت وجوب منوط و مشروط بحصول غایت که ذی المقدمه باشد نیست و حاصل آنکه وجوب مقدمه مشروط بایصال نیست بلکه وجوب آن مطلق است.

فرق بین جهت تعلیلیه و تقییدیه در مقدمه

قوله: و لعل منشأ توهمه الخ یعنی شاید مرحوم صاحب فصول اشتباه نموده جهت تعلیلیه را بجهت تقییدیه و فرق بین آنها گذشت که جهت تقییدیه جزء موضوع و شرط آن خواهد بود بخلاف

هذا مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا و ان الغايه انما هو حصول ما لولاه لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسى فافهم و اغتنم

ثم إنّه لا شهاده على الاعتبار فى صحه منع المولى من مقدماته بانحائها الا فيما اذا رتب عليه الواجب لو سلم اصلا

ضروره انه و ان لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصله الا- انه ليس لاجل اختصاص الوجوب بها فى باب المقدمه بل لاجل المنع من غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب هاهنا كما لا يخفى

* شرح:

جهت تعليليه كه علت حكم مى شود كه جزء موضوع و در ما نحن فيه مقدمه واجب است بجهت رسيدن به ذى المقدمه نه آنكه مقدمه موصله واجب باشد.

و جواب مصنف گذشت كه فعل مأمور به اوسع از غرض و علت ممكن نيست باشد و لو جهت تعليلى باشد در ما نحن فيه

قوله: هذا مع ما عرفت الخ يعنى غايت وجوب مقدمه ايصال ذى المقدمه نيست چونكه غايت بايد تخلف نكند از مقدمه بلكه غايت وجوب مقدمه ممكن مكلف است به ذى المقدمه كه اگر مقدمه واجب نبود ممكن نبود رسيدن به ذى المقدمه و جواب گذشت كه ممكن مكلف به ذى المقدمه قبل از وجوب مقدمه حاصل بود بلكه غرض وصول به ذى المقدمه است و گذشت بيان آن

قوله: ثم إنّه لا شهاده الخ استدلال شده بر وجوب مقدمه موصله كه ممكن است مولا نهى بنمايد از تمام مقدمات غير مقدمه موصله و اين نهى مولا دليل است كه باقى مقدمات واجب نبود و الا اگر واجب باشد نهى ممكن نيست

قوله: ضروره انه الخ جواب آنكه اولا قبول نداريم نهى مولا را در مورد و برفرض تسليم در مورد

ص: ٢٥٧

مع ان فی صحه المنع منه كذلك نظرا وجهه انه يلزم ان لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفه و عصيانا لعدم التمكن شرعا منه
لاختصاص جواز مقدمته بصوره الاتيان به و بالجمله يلزم ان يكون الايجاب مختصا بصوره الاتيان لاختصاص جواز المقدمه بها
و هو محال فانه يكون من طلب الحاصل المحال فتدبر جيدا

* شرح:

که فقط مقدمه موصله واجب باشد لا غير و این معنی دلالت ندارد که از اول فقط مقدمه موصله واجب بوده بلکه در مورد
نهی مولا مانع است که وجوب بر باقی باشد نظیر بعض مقدمات که از اول مانع از وجوب داشته کما آنکه گذشت.

قوله: مع ان فی الخ جواب دیگر آنکه اصلا ممکن نیست نهی در مورد چونکه عبد یا اراده امتثال مامور به را ندارد یا دارد اگر
اراده ندارد تمام مقدمات حرام است چون غیر موصله است و در حال حرام بودن تمام مقدمات ممکن نیست امتثال و لذا
عصیان ندارد مأمور به چون تمکن ندارد شرعا و مانع شرعی مثل مانع عقلی می باشد و اگر اراده امتثال مامور به را دارد که
مقدمه موصله می شود و معنای موصله آنست که بعد از وجود مامور به خارجا مقدمه واجب شود و این معنی تحصیل حاصل
است که مصنف می فرماید من طلب الحاصل المحال

جواب از مصنف کرا را گذشت که غرض از وجوب مقدمه تمکن مکلف به ذی المقدمه نیست بلکه وصول به ذی المقدمه
است و جواب اشکالات ششگانه آن گذشت فراجع.

مخفی نماند بر آنکه اشکال هفتم لازم می آید بر وجوب مقدمه موصله که از مصنف اخیرا ذکر نمودیم که در وقت عدم
اراده مکلف امتثال مامور به را عصیان ندارد و جواب آنکه قدرت تکوینی مکلف بر امتثال دارد وجدانا و لو نهی از

ص: ۲۵۸

بقی شیء و هو ان ثمره القول بالمقدمه الموصله هو تصحيح العبادہ التي يتوقف علی ترکها فعل الواجب بناء علی كون ترک الضد مما يتوقف علی فعل ضده فان ترکها علی هذا القول لا يكون مطلقا واجبا لیکون فعلها محرما فتكون فاسده بل فيما يترتب علیه الضد الواجب و مع الاتیان بها لا- یکاد يكون هناك ترتب فلا يكون ترکها مع ذلك واجبا فلا يكون فعلها منهيًا عنه فلا تكون فاسده

* شرح:

مقدمات غیر موصله شده باشد نظیر آنکه مولا بگوید این آب را اگر برای نماز واجب می خواهی جایز است وضوء و الا حرام است و نظائر آن در فقه زیاد است مثل موقوفات خاصه و وضوء در آن و غیره.

ثمره وجوب مقدمه موصله و غیر موصله در فقه

قوله: بقی شیء الخ نتیجه مقدمه موصله و غیر موصله آنست که مصنف می فرماید اگر قائل به مقدمه موصله شدیم صحیح است نمازی که توقف دارد بر ترک آن فعلا- واجب دیگری مثل ازاله و حاصل آنکه ازاله واجب فوری است و نماز واجب موسع و بلا اشکال زمانی که می خواهد ازاله کند نجاست را از مسجد ترک نماز مقدمه برای فعل ازاله است بنا بر اینکه ترک ضد یعنی ترک نماز از چیزهایی است که توقف دارد بر آن فعل ضد یعنی فعل ازاله.

پس بنا بر این ترک عبادت مثل ترک نماز مطلقا واجب نیست تا اینکه اتیان آن عبادت حرام باشد مطلقا و وقتی حرام شد فعل آنهم فاسد باشد چون نهی در عبادات است بلکه ترک عبادت در جائی واجب است که اراده داشته باشیم که ضد او را که فعل واجبی می باشد اتیان کند مثلا ترک نماز در جائی واجب است که اراده ازاله داشته باشیم و درحالی که مکلف اراده دارد که نماز را بیاورد در این حال

ص: ۲۵۹

و ربما اورد على تفريع هذه الثمره بما حاصله ان فعل الضد و ان لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمه بناء على المقدمه الموصله الا- انه لازم لما هو من افراد النقيض حيث ان نقيض ذاك الترك الخاص رفعه و هو اعم من الفعل و الترك الآخر المجرد و هذا يكفى فى اثبات الحرمة

و الا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما اذا كان الترك المطلق واجبا لان الفعل ايضا ليس نقيضا للترك لانه امر وجودى و نقيض الترك انما هو

* شرح:

ترتبى نیست یعنی مقدمه موصله تحقق پیدا نمی کند چون اراده ندارد که ازاله نجاست نماید پس ترك نماز در این حال واجب نیست و چون ترك نماز واجب نیست فعلش هم منهى عنه نیست پس نماز فاسد نیست بلکه نماز صحیح است و این نتیجه موصله می شود.

اشكال مرحوم شيخ بر ثمره بحث ورد آن

قوله: و ربما اورد على تفريع هذه الثمره الخ:

منسوب به شيخ انصارى است که اشكال نموده که فعل ضد نقيض برای ترك واجب ديگرى نمی شود بنا بر مقدمه موصله الا آنکه آن فعل لازمه از افراد مقدمه است نقيض است نه خود نقيض چونکه نقيض ترك خاص رفع این ترك خاص می باشد و رفع این ترك یعنی ترك ترك و این ترك ترك اعم است که فعل خود صلاه را بجا بیاوریم یا ترك آخرى که اصلا نماز هم نباشد و حاصل آنکه ترك صلاه که مقدمه برای فعل ازاله هست این ترك واجب است و نقيض این ترك ترك است نه فعل و این ترك ترك ملازم است با فعل صلاه یا اصلا ترك مجرد و این اندازه كافی است در اثبات حرمت.

قوله: و الا لم يكن الفعل المطلق محرما الخ یعنی این اندازه ای که ما بیان نمودیم باید فعل حرام باشد و اگر فعل حرام

ص: ۲۶۰

رفعه و رفع الترك انما يلزم الفعل مصداقا و ليس عينه فكما ان هذه الملازمه تكفى فى اثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك تكفى فى المقام غايه الامر ان ما هو النقيض فى مطلق الترك انما ينحصر مصداقه فى الفعل فقط و اما النقيض للترك الخاص فله فردان و ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصده كما لا يخفى

قلت و انت خير بما بينهما من الفرق فان الفعل فى الاول لا يكون الا مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه تاره و مع الترك المجرد اخرى و لا يكاد يسرى حرمة الشئ الى ما يلزمه فضلا عما يقارنه احيانا

* شرح:

نباشد در آنجائی که مقدمه مطلقا واجب باشد آن فعل مطلق هم حرام نباید باشد بجهت آنکه فعل نقيض برای ترك نیست چونکه فعل امر وجودی است و نقيض ترك رفع ترك است و رفع رفع ملازم فعل می شود مصداقا و عين نقيض نمی باشد بلکه فعل ملازم نقيض است پس همچنانی که این ملازمه كافی است در اثبات حرمت برای مطلق فعل همچنین كافی است در مقام و ما نحن فيه فرقی که با همدیگر دارند آنست که آنچه که ملازم نقيض در مطلق ترك است منحصر است مصداقش در فعل فقط و اما نقيض در ترك خاص که مقدمه موصله باشد ملازم او دو فرد دارد یکی فعل صلاه و دیگری ترك مجرد از صلاه و این جهت موجب فرق بین آنها نمی شود.

قوله: قلت و انت خير الخ جواب از مرحوم شيخ انصاری آنست که فرق است بین فعل در اول که مقدمه موصله واجب باشد و فعل در ثانی که مطلق مقدمه واجب باشد بجهت آنکه فعل در مقدمه موصله مقارن است برای نقيض نه خود نقيض باشد و نقيض ترك مقدمه

ص: ۲۶۱

نعم لا بد ان لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه لا ان يكون محكوما بحكمه و هذا بخلاف الفعل في الثاني فانه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه لا ملازم لمعانده و منافيه

* شرح:

موصله جمع می شود با فعل صلاه یا ترک مجرد که بدون صلاه باشد و فعل صلاه و ترک مجرد این دو مقارن نقیض ترک اند بلا اشکال و ممکن نیست سرایت بکند حرمت شیء به ملازمات او فضلا از آنکه بگوئیم مقارنات آنهم حرام می شود و حاصل آنکه اگر شیء در خارج حرام شد ملازمات آن و مقارنات آن حرام نیست بلا اشکال کما آنکه بحث آن در امر به شیء نهی از ضد خواهد آمد ان شاء الله تعالی مفصلا.

ملازمات شیء و مقارنات آن حکم آن شیء را ندارند

قوله: نعم الخ بله لابد آنست که ملازمات حکم دیگری که مخالف ملزوم باشد نباید داشته باشد مثل آنکه امر روی طبایع رفته است و وجود طبیعت در خارج بدون خصوصیات ممکن نیست در این حال اگر مامور به طبیعت باشد ولی خصوصیات آن از زمان و مکان و غیره منهی عنه باشد البته این ممکن نیست و صحیح نیست ولی ملازمات و مقارنات لازم نیست که بحکم ملزوم باشند.

این معنائی که در نقیض مقدمه موصله بیان نمودیم بخلاف فعل در ثانی است یعنی در آنجائی که مقدمه مطلق را واجب بدانیم که ترک فعل مقدمه باشد قهرا فعل نقیض ترک می شود.

مثلا ترک صلاه مقدمه برای فعل ازاله می باشد و نقیض این ترک فعل صلاه است نه ترک ترک او بجهت آنکه در نقیضین وجود و عدم شیء ملاحظه می شود نه ترک وجود یا ترک عدم بلکه وجود زید با عدم زید نقیض یکدیگر می باشند وجود زید نقیض عدم آن می باشد و عدم آن نقیض وجود آن می باشد البته با شرائط دیگر

ص: ۲۶۲

فلو لم یکن عین ما یناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما لکنه متحد معه عینا و خارجا فاذا کان الترتک واجبا فلا محاله یكون الفعل منہیا عنه قطعاً فتدبر جیدا

* شرح:

پس در آنجائی که مقدمه مطلقا واجب باشد ترک صلاه مقدمه است برای فعل ازاله و فعل صلاه نقیض ترک است بنفسه و معاند ترک مطلق است نه آنکه فعل صلاه ملازم یا مقارن شیء دیگری باشد آن شیء دیگر نقیض باشد و منافی باشد.

تقسیم واجب به اصلی و تبعی و آثار آنها

قوله: فلو لم یکن عین ما یناقضه الخ یعنی فعل صلاه اگرچه بحسب اصطلاح مفهوما و معنا نقیض ترک صلاه نیست لکن فعل صلاه متحد است با آن ترک عینا و خارجا پس اگر ترک صلاه واجب شد فلا محاله فعل صلاه منہی عنه می باشد قطعاً فتدبر جیدا.

مخفی نماند مصنف اعتراف دارد که فعل صلاه نقیض صریح ترک صلاه نمی باشد ولی فعل صلاه در خارج متحد است با آن نقیض جواب آن گذشت که نقیض شیء وجود و عدم آن معتبر است و وجود زید و عدم زید هر دو نقیض یکدیگر هستند و لو تعبیرات مختلف است که می گوئیم نقیض وجود ترک وجود است یا نقیض ترک ترک است.

ولی این تعبیرات واقع را تغییر نمی دهد و واقع نقیض وجود و عدم یک شیء است که می گوئیم لا یجتمعان و لا یرتفعان پس بنابراین بیان ما فعل صلاه عین نقیض ترک است کما آنکه ترک صلاه عین نقیض فعل است نه متحد باشد با شیء دیگر.

مخفی نماند بنا بر آنکه مقدمه موصله واجب باشد ثمره بین موصله و غیره ظاهر شد ولی این مسئله اصولی نیست چونکه قبلا گفته شد که مسئله اصولی کبرائی است که بانضمام صغری نتیجه حاصل می شود ولی در ما نحن فیه چند مقدمه دیگر احتیاج داریم.

ص: ۲۶۳

و منها تقسيمه الى الاصلی و التبعی و الظاهر ان يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصاله و التبعية في الواقع و مقام الثبوت حيث يكون الشئ تارة متعلقا لاراده و الطلب مستقلا للالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه نفسيا او غيريا و اخرى متعلقا لاراده تبعا لاراده غيره لاجل كون ارادته لازمه لارادته من دون التفات اليه بما يوجب ارادته لا بلحاظ الاصاله و التبعية في مقام الدلالة و الاثبات فانه يكون في هذا المقام ايضا تارة مقصودا بالافاده و اخرى غير مقصود بها على حده الا انه لازم الخطاب كما في دلاله الاشاره و نحوها

* شرح:

اول: آنکه ترک ضد مقدمه برای فعل ضد آخر باشد.

دوم: آنکه نهی غیری مثل نهی نفسی باشد در دلالت بر فساد و این دو مقدمه تمام نیست كما آنکه می آید در بحث ضد ان شاء الله تعالى.

سوم: آنکه امر به شیء نهی از ضد عام خود بنماید

چهارم: آنکه مقدمه واجب را ما واجب بدانیم و لو موصله باشد ولی بعدا می آید که مقدمه شرعا واجب نیست كما لا يخفى.

قوله: و منها تقسيمه الى الاصلی و التبعی الخ مخفی نماند بر آنکه مصنف چهار امر را بیان نمود در بحث مقدمه واجب

اول: آنکه مسئله مقدمه واجب از مسائل اصولیه است.

دوم: تقسیم مقدمه شرعیه و عقلیه و غیره.

سوم: تقسیم واجب بمشروط و مطلق و منجز و معلق.

چهارم: بیان ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن و حق تقسیم واجب به اصلی و تبعی آن بود که در امر سوم ذکر شود كما لا يخفى.

ص: ۲۶۴

و علی ذلک فلا شبهه فی انقسام الواجب الغیری الیهما و اتصافه

* شرح:

یکی دیگر از تقسیمات واجب آنست که تقسیم نموده اند واجب را بواجب اصلی و تبعی و ظاهر این است که این تقسیم به واسطه اصلی و تبعی بودن واجب است در واقع و مقام ثبوت است و ربطی بمقام دلالت و اثبات ندارد چونکه بعض اوقات شیء که مراد است مستقلاً متعلق اراده و طلب قرار می گیرد چونکه متکلم التفات دارد به او و واجب را مستقلاً طلب می کند او واجب اصلی است که شامل واجب نفسی و غیری می شود.

و بعض اوقات است که متکلم شیء را مستقلاً التفات به او ندارد بلکه شیء دیگری را می خواهد و بتبع التفات بآن پیدا می کند نه اینکه مستقلاً التفات به او داشته باشد نظیر اکثر مقدمات ذی المقدمه که التفات تفصیلی به آنها متکلم ندارد آن واجب تبعی است.

قوله: لا بلحاظ الاصاله و التبعية:

این لا- عطف بجای فی الواقع و مقام ثبوت است و این تقسیم در مقام ثبوت و واقع است که نه در مقام دلالت و اثبات چونکه در مقام اثبات هم بعض اوقات واجب مقصود به افاده است مستقلاً و بعض اوقات غیر مقصود است مستقلاً الا آنکه آن واجب لازم خطاب است کما آنکه در دلالت اشاره و نحو آنها معلوم می شود مثل دلالت آیتین بر اقل حمل که آیه وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ إِلَى آخِرِهِ وَ آیه حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا که این دو آیه دال است بر اقل حمل که شش ماه باشد ولی مقصود به خطا نبوده بلکه بتبع می باشد قوله: و نحوها نظیر مفهوم شرط و حصر و وصف و غایت و غیره بلکه جمیع لوازمات عقلیه و عرفیه که از کلام معلوم می شود کما لا یخفی.

قوله: و علی ذلک فلا شبهه الخ.

بنابراین تقسیمی که نمودیم در مقام ثبوت شبهه ای نیست که واجب غیری

بالإصالة و التبعية كليهما (كليهما-ظ) حيث يكون متعلقا للإرادة على حده عند الالتفات إليه بما هو مقدمه و اخرى لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم الالتفات إليه كك فانه يكون لا محاله مرادا تبعا لإرادة ذي المقدمه على الملازمه

كما لا شبهه في اتصاف النفسى ايضا بالإصالة و لكنه لا يتصف بالتبعية ضروره انه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى ما لم يكن فيه المصلحه النفسيه و معها يتعلق الطلب بها مستقلا و لو لم يكن هنا شىء آخر مطلوب اصلا كما لا يخفى.

* شرح:

تقسيم مى شود بواجب اصلى و تبعى و تقسيم به هر دوى اين ها مى شود واجب اصلى غيرى نظير آيه شريفه إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ الْخ و واجب تبعى غيرى نظير اكثر مقدمات كه متكلم التفات تفصيلى به آنها ندارد غالبا چونكه واجب اصلى غيرى نظير وضوء كه ذكر كرديم متعلق اراده متكلم است در وقت التفات بآن و التفات دارد كه اين مقدمه است براى غير كه صلاه باشد و بعض موارد واجب غيرى تبعى است و متعلق اراده متكلم تفصيلا نيست بلكه متعلق اراده اجمالى است نظير اكثر مقدماتى كه التفات به آنها ندارد متكلم غالبا پس در اين حال اين قسم واجب غيرى تبعى مراد متكلم است براى آنكه اراده ذى المقدمه را دارد على الملازمه يعنى بنا بر اينكه مقدمه واجب واجب باشد.

قوله: كما لا شبهه في اتصاف النفسى ايضا الخ.

يعنى واجب نفسى متصف بواجب اصلى مى شود كه بگوئيم واجب نفسى اصلى ولى متصف به تبعى نمى شود چونكه ضرورى است كه مادامى كه مصلحت نفسيه نداشته باشد واجب متعلق امر و مامور به واقع نمى شود و يا مصلحت نفسيه امر اصلى بآن متعلق مى شود چه شىء ديگر مطلوب باشد يا نباشد يعنى بعد از فرض مصلحت نفسيه ممكن نيست اين واجب تبعى شود چون تبعى شدن واجب لازمه آن آن است كه تابع

ص: ٢٦٦

نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلاله اتصف النفسى بهما ايضا ضروره انه قد يكون غير مقصود بالافاده بل افيد بتبع غيره المقصود بها لكن الظاهر كما مر ان الاتصاف بهما انما هو فى نفسه لا بلحاظ حال الدلاله عليه

و الا لما اتصف بواحد منهما اذا لم يكن بعد مفاد دليل و هو كما ترى

ثم إنّه اذا كان الواجب التبعى ما لم يتعلق به اراده مستقلة فاذا شك فى واجب انه اصلى او تبعى فبإصاله عدم تعلق اراده مستقلة به يثبت انه تبعى

* شرح:

واجب اصلى ديگرى باشد كما لا يخفى.

قوله: نعم لو كان الخ.

بله اگر تقسيم بلحاظ دلالت و مقام اثبات باشد ممکن است واجب نفسى تبعى باشد كما آنکه گذشت در دلالت اشاره در آيتين که اقل حمل که شش ماه باشد معلوم می شد از آنها چونکه ممکن است بعض موارد واجب نفسى بتبع غيرى بيان شود لكن اصلى تقسيم در مقام ثبوت و واقع است.

معناى واجب اصلى و تبعى در مقام ثبوت و اثبات

قوله: و الا لما اتصف الخ يعنى اگر اين تقسيم در مقام اثبات و دلالت دليل باشد بايد آنجائى که واجب از حکم عقل يا اجماع معلوم می شود اين تقسيم در همين دو قسم هم يياید كما لا يخفى

و حاصل کلام مصنف آن شد که واجب اصلى در مقام ثبوت آن واجبى است که اراده مستقلة بآن تعلق گرفته باشد و واجب تبعى آن واجبى است که اراده مستقلة بآن تعلق نگرفته باشد بلکه اراده تبعى اجمالى نظير مقدمه واجب و اما در مقام اثبات و دلالت واجب اصلى آن شد که دلالت مطابقي بر آن باشد و واجب تبعى آن شد که دلالت تضمن يا التزام بر آن باشد كما لا يخفى.

قوله: ثم إنّه اذا كان الخ و اما در مقام شك که آیا واجب تبعى است يا اصلى اگر معناى تبعى آن باشد

و یترتب علیه آثاره اذا فرض له اثر شرعی کسائر الموضوعات المتقومه بامور عدمیه نعم لو كان التبعی امرا وجودیا خاصا غیر متقوم بعدمی و ان كان يلزمه لما كان یثبت بها الاعلی القول بالاصل المثبت كما هو واضح فافهم

تذنیب فی بیان الثمره و هی فی المسأله الاصولیه كما عرفت سلفا لیست الا ان یكون نتیجتها صالحه للوقوع فی طریق الاجتهاد و استنباط حکم فرعی كما لو قیل بالملازمه فی المسأله فانه بضمیمه مقدمه کون شیء مقدمه لواجب یشتمل انه واجب و منه قد انقذح انه لیس منها مثل بر النذر باتیان مقدمه واجب عند نذر الواجب و حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته اذا كانت له مقدمات کثیره لصدق الاصرار علی الحرام بذلک و عدم جواز اخذ الاجره علی المقدمه

* شرح:

که اراده مستقله بآن تعلق نگرفته در این حال اصل وجوب محرز است بالوجدان و قید دیگر آنکه استقلال باشد باصل نفی می کنیم و اثبات می کنیم که واجب تبعی است نظیر سایر موضوعات مرکبه که یک جزء آن بالوجدان و جزء دیگر باصل ثابت می شود نظیر آب قلیل که در حوض می آید شک می کنیم که بحد کر رسیده یا نه باصل عدم کزیت اثبات می کنیم قلیل بودن آن را بله اگر واجب تبعی امر وجودی خاص باشد باستصحاب عدم نفی اثبات نمی شود واجب تبعی مگر باصل مثبت چون هر دو ضدین می شوند و نفی احد الضدین اثبات دیگری نمی کند شرعا و مهم آنکه واجب تبعی آثار شرعی ندارد که اثبات شود باصل مگر نذر و امثال آنکه آنها نتیجه بحث اصولی نمی شود کما آنکه کرارا گذشت.

ثمره بین وجوب مقدمه واجب و عدم وجوب آن

قوله: تذنیب فی بیان الخ کلام در ثمره و فائده بحث اصولی مقدمه واجب است قبلا گذشت که ثمره بحث اصولی آنست که نتیجه کبرای مسئله فقهیه واقع شود مثلا بعد از آنکه در علم

ص: ۲۶۸

مع ان البر و عدمه انما يتبعان قصد الناذر فلا بر باتيان المقدمه لو قصد الوجوب النفسى كما هو المنصرف عند اطلاقه و لو قيل بالملازمه

* شرح:

اصول ثابت نمودیم که مقدمه واجب واجب است که این کبری مسئله فقهی می شود.

می گوئیم مثلا سیر الی الحج مقدمه اعمال حج است و هر مقدمه واجب واجب است پس مقدمه حج که سیر باشد واجب است این نتیجه اگرچه مسئله اصولی است الا- آنکه ثمره ممکن نیست باشد چونکه بعد از حکم عقل قطعی که باید مقدمه واجب آورده شود حکم شرع در آن بی فایده و لغو محض است کما آنکه کرارا گذشت در طی مباحث گذشته

و علی کل بنابرین نتایجی که ذکر می شود اگر کبرای مسئله فقهیه نشود آن نتایج نتیجه اصولیه نمی شود از نتایجی که ذکر کرده اند در مسئله مقدمه واجب نذر است که اگر کسی نذر کرد واجبی را بیاورد اگر یک مقدمه واجبی را آورد بر نذر و وفاء بنذر نموده.

دوم حصول فسق و فاسق شدن شخص در جائی که مقدمات واجب را ترک کند اگر واجب مقدمات کثیره ای داشته باشد چون صدق اصرار بر حرام می کند و اصرار بر حرام شخص فاسق می شود.

سوم از نتایج بحث جایز نیست اخذ اجرت بر مقدمات واجب چون وجوب شرعی دارد و اخذ اجرت بر واجبات شرعا جایز نیست.

قوله: مع ان البرء و عدمه الخ جواب آنکه وفاء بنذر و عدم آن تابع قصد ناذر است اگر نذر کرده واجب نفسی را بجا بیاورد یا واجب غیری یا مطلق واجب را بیاورد و لو وجوب عقلی بدون شرعی باشد البته در اینجا وفاء بنذر نموده و لو قائل بوجوب مقدمه شرعا نباشیم

ص: ۲۶۹

و ربما يحصل البر به لو قصد ما يعم المقدمه و لو قيل بعدمها كما لا يخفى.

و لا- يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك واجب و لو كانت له مقدمات غير عديده لحصول العصيان بترك اول مقدمه لا يتمكن معه من الواجب فلا يكون ترك سائر المقدمات بحرام اصلا لسقوط التكليف حينئذ كما هو واضح لا يخفى.

* شرح:

و اما اگر قصد واجب نفسی را نموده و لو بانصراف بآن باشد یا مقدمه موصله را قصد داشته البته در این موارد وفاء بنذر نشده کما لا- یخفی علاوه بر آنکه موارد مذکور در سه مورد موضوعات خارجیه فقهیه می باشند نه نتیجه مسئله اصولی کما آنکه گذشت و اگر کبرای وفاء بنذر و امثال آن در خارج ثابت نشده باشد نتیجه ممکن نبود قوله: و ربما يحصل البرء الخ یعنی اگر قصد نادر مطلق واجب را نذر کرده و لو وجوب عقلی باشد بدون شرعی وفاء بنذر شده در این مورد کما آنکه گذشت.

قوله: و لا- یکاد يحصل الخ جواب از نمره دوم آنکه اگر واجب نفسی مقدمات دارد که اگر یک مقدمه آن را مکلف ترک نمود نظیر نمره برای حج و وقت آن گذشت قهرا در این مورد وجوب واجب نفسی ساقط می شود بعضیان چون ممکن نیست امتثال در این حال پس باقی مقدمات واجب نیست چون به واسطه ترک یک مقدمه که نمره باشد عصیان ذی المقدمه شد علاوه بر ما ذکر این نمره توقف دارد بر ثبوت چند مقدمه دیگر

اولا- ترک واجب نفسی گناه صغیره باشد اگر ترک آن گناه کبیره باشد بترك ذی المقدمه فسق حاصل می شود و محتاج باصرار نمی باشیم.

ص: ۲۷۰

و اخذ الا-جره على الواجب لا- بأس به اذا لم يكن ايجابه على المكلف مجانا و بلا- عوض بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الواجبه كفائيه التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد و يختل لولاها معاش العباد بل ربما يجب اخذ الاجره عليها لذلك اى لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا اخذها هذا فى الواجبات التوصليه.

* شرح:

ثانيا اگر آنکه فرق باشد بین گناه صغیره و کبیره غایت الامر گناه کبیره بین آنها مختلف است نظیر زدن شخص یا دست او را ببرند یا او را بکشند و اگر فرق نگذاریم بین آنها و تمام گناهان کبیره باشد چون معنای فسق خروج شخصی است از جاده شرع یمینا و شمالا و مقابل فسق عدل است که معنای آن استقامت در جاده شرع است و این معنای فسق که نمودیم شامل گناه کبیره و صغیره هر دو می شود هر دو کبیره است پس بنابراین ثمره ندارد بحث مقدمه واجب.

ثالثا آنکه بترک واجبات عدیده در یک آن صدق اصرار بشود و اگر گفتیم صدق نمی کند بلکه باید زمان در آنها فاصله شود تا صدق اصرار شود مثلا اگر شخصی در آن واحد نظر بده نفر اجنبیه نمود صدق اصرار بر گناه نمی کند پس ثمره ایضا حاصل نشده در مورد.

رابعا آنکه اصلا ترک مقدمه واجب فی نفسه نه عقاب و ثوابی دارد بلکه عقاب و ثواب برای ذی المقدمه است.

جایز بودن اخذ اجرت در واجبات توصلیه

قوله: و اخذ الا-جره الخ جواب از ثمره سوم آنکه اقوال در اخذ اجرت بر واجبات نه قول است علی قول بعض اعلام و نفسی وجوب مطلقا چه واجب عینی باشد یا کفائی توصلی باشد یا عبادی مانع از اخذ اجرت بر آنها نمی شود مگر دلیل خاص داشته باشیم بر مجانیت آن نظیر غسل دادن میت و دفن و این مسئله را در مکاسب محرمه بیان نمودیم مفصلا

ص: ۲۷۱

و اما الواجبات التعبدیه فیمكن ان يقال بجواز اخذ الاجره علی اتیانها بداعی امثالها

* شرح:

اجمال آن آنست که مصنف بیان کرده که واجبات یا توصلی است یا تعبدی اما توصلی آنها مثل صناعات و حرفه های اهل عالم نظیر بقالی و نجاری و نانوائی و امثال آنکه برای حفظ نظام عالم و آنکه اگر آنها نباشد مردم در عسر و حرج واقع می شوند

از طرف دیگر اگر تمام آنها مجانی باشد باز همان عسر و حرج باقی است و لذا جمع بین دلیلین آنست که تمام صناعات واقع شود با اجرت چون عمل خارجی نظیر نانوائی نفس وجود آن باید در خارج باشد چه مجانی چه با اجرت نظیر بیع طعام در مخمضه که باید فروخته شود چه با عوض چه مجاناً.

رد اشکال گرفتن اجرت در واجبات تعبدیه

قوله: و اما الواجبات التعبدیه الخ و اما گرفتن اجرت در واجبات تعبدیه نظیر اجیر شدن برای حج و صوم و صلاه و امثال آنها داعی بر داعی است به این معنی نفس حج یا صوم یا صلاه برای خدا است ولی این عمل قربی و عبادی را برای چه می آورد مکلف برای اخذ اجرت و نظائر آن در اخبار و آیات و ادعیه زیاد است مثل شکر نعمت خدا می کند برای زیادتى نعمت یعنی شکر نعمت برای خدا است.

ولی این عمل را برای خدا بجا می آورد تا نعمت دنیوی یا اخروی او زیاد شود و حاصل آنکه آثاری که در عبادات وارد شده چه آثار دنیوی یا اخروی زیاد است نظیر سعه رزق و قضاء حوائج و اداء دین و رفع شرور یا طمع در جنبه یا خوف از نار و روایت العبادة ثلاثه الی آخره دال بر ما ذکر می باشد و در این موارد هیچ کس نگفته که عمل برای خدا نیست بلکه عمل نه جهت اخروی و نه دنیوی و فقط برای اهلیت ذات اقدس الهی باشد آن عمل مخصوص انبیاء و ائمه علیهم السلام و کذا وارد شده.

از امیر المؤمنین (ع) الهی ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعا فی جنتک و لکن

ص: ۲۷۲

لا على نفس الاتيان كى ينافى عباديتها فيكون من قبيل الداعى الى الداعى

غايه الامر يعتبر فيها كغيرها ان يكون فيها منفعه عائده الى المستاجر كى لا يكون معامله سفهيه و اخذ الاجره اليها أكلا بالباطل و ربما يجعل من الثمره اجتماع الوجوب و الحرمة اذا قيل بالملازمه فيها اذا كانت المقدمه محرمة فيبتنى على جواز اجتماع الامر و النهى و عدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها

* شرح:

وجدتك اهلا- للعباده فعبدتك بله در خصوص رياء ممكن نيست داعى بر داعى كما لا يخفى پس همچنان كه عمل قبرى و عبادى را براى زياد شدن رزق مى آورد و مكلف همچنان آن عمل را براى اخذ اجرت مى آورد علاوه بر آنكه روايت وارده از امام صادق عليه السلام در نيابت حج براى اسماعيل معروف است

قوله: لا على نفس الاتيان الخ يعنى نفس حج براى خدا بايد باشد و اجرت بر آن حرام است ولى اين عمل حج قبرى و عبادى را براى اجرت مى آورد كما آنكه دو ركعت نماز را براى خدا بجا مى آورد ولى اين نماز قبرى را كه براى خدا بجا مى آورد براى زيادى رزق و يا دفع بلاء و غيره مى باشد كما آنكه گذشت.

قوله: غايه الامر الخ غايت امر اجرت در واجبات مطلقا چه عبادى و چه توصلى بايد منفعت عايد مستاجر شود و نفعى بطرف ديگر برسد.

و حاصل آنكه عقلائى باشد معامله و الا باطل است و اين شرط نه در خصوص اخذ اجرت در واجبات باشد بلكه مطلق ابواب مكاسب و معاملات اين شرط را دارد كما لا يخفى.

قوله: و ربما يجعل من الثمره الخ چهارم از ثمره بحث مقدمه واجب اجتماع وجوب و حرمت است بنا بر

ص: ۲۷۳

و فيه أولًا- انه لا- يكون من باب الاجتماع كى يكون مبتنيه عليه لما اشرنا اليه غير مره ان الواجب ما هو بالحمل الشائع مقدمه لا بعنوان المقدمه فيكون على الملازمه من باب النهى فى العبادہ و المعامله

* شرح:

وجوب مقدمه و در اين مورد مثلاً مقدمه حج كه سير باشد اين سير اگر حرام شد مثل ماشين يا طياره يا غيره در اين مقدمه هم وجوب است چون مقدمه واجب واجب است و هم حرام است كه ذاتاً خودش حرام است پس بنا بر اينكه قائل بوجوب مقدمه باشيم در مثل اين موارد اجتماع امر و نهى مى باشد و يكي از صغيريات باب اجتماع است و اگر گفتيم مقدمه واجب واجب نيست فقط حرام است آن مقدمه ولى وجوب ندارد كما لا يخفى.

ثمره مقدمه واجب اجتماع امر و نهى است و رد آن

قوله: و فيه أولًا انه الخ مرحوم صاحب كفايه جواب مى دهد از اين ثمره كه اين مورد من باب اجتماع امر و نهى نيست تا اينكه مبتنى بر اين بحث باشد بجهت آنكه زياد تكرر نموديم كه واجب در مقدمه و آنچه كه حمل شايع واجب است آن معنون مقدمه واجب است نه عنوان مقدمه كه اگر عنوان مقدمه واجب باشد البته من باب اجتماع امر و نهى است بلكه ما نحن فيه من باب نهى در معاملات و عبادات مى باشد.

حاصل آنكه باب اجتماع امر و نهى، امر و نهى روى دو عنوانى رفته اند كه آن دو عنوان هيچ ربطى به همدى ندارند مثل آنكه مولا- بفرمايد صل و لا تغصب كه عنوان غصب و صلاه دو عنوان كلى هستند كه مكلف بسوى اختيار خودش در بعض مصاديق و افراد از آنها را جمع نموده است كه بحث آن مفصلاً مى آيد ان شاء الله تعالى ولى بحث مقدمه واجب امر روى عنوان نرفته است بلكه مأمور به آن معنون است

و عنوان مقدميت جهت تعليلي و علت حكم است و موضوع حكم از اين جهت امر و نهى در يك مورد وارد مى شوند و نظير نهى در عبادات و معاملات مى شود.

جواب از صاحب كفايه آنكه عنوان مقدميت اگرچه خارج از مأمور به

و ثانيا لا- يكاد يلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورته الانحصار به و فيها اما لا وجوب للمقدمه لعدم وجوب ذى المقدمه لاجل المزاحمه و اما لا حرمة لها لذلك كما لا يخفى

* شرح:

است و علت حکم است و جهت تعلیلی است نه جهت تقيیدی الا- آنکه معنون باز امر کلی و طبیعی مقدمه می شود چون بخصوصه مولا معین نکرده که کدام مقدمه ای را بیاور چون امر خصوصی نداریم لذا باز مأمور به امر کلی است که منطبق بر مقدمه حرام و غیره می شود.

نظیر معنای حرفی که قبلا گذشت که مولا امر می کند سر من البصره که این مسیر از بصره ممکن است از طرف شمالی یا جنوبی یا غربی یا شرقی بصره باشد و این معنای کلی است که آنکه بفرماید مقدمات حج را فراهم کن و موارد مختلفه ای دارد مقدمات مثل آنکه با طیاره ممکن است بحج برود یا با سیاره یا غیره و حاصل آنکه ما نحن فیه ایضا من باب اجتماع امر و نهی است چون قضایای شرعیه قضایای حقیقیه است نه قضایای خارجیه و قضایای حقیقیه موضوعات آن کلی می باشد که منطبق در خارج می شود که لا یخفى.

رد مصنف که با عنوان تعلیلی مقدمه اجتماع امر و نهی نیست

قوله: و ثانيا لا يكاد الخ جواب دوم صاحب کفایه می فرماید اصلا در این مورد اجتماع لازم نمی آید تا آنکه وجوب و حرمت در یک مورد جمع بشود بجهت آنکه اختصاص دارد وجوب مقدمه بغير مقدمه محرمه در صورت غیر انحصار یعنی اگر مقدمات مباحه باشد و مقدمات محرمه قهرا وجوب روی مباحه می رود و مقدمات محرمه وجوبی ندارد تا آنکه وجوب و حرام جمع شود.

اما در صورت انحصار یعنی در آنجائی که مقدمه فقط حرام است و مباح ندارد در این مورد تراحم است بین وجوب ذی المقدمه و آن مقدمه حرام اگر حرام اهم باشد مقدمه وجوب ندارد چون ذی المقدمه وجوبش برداشته می شود و اگر ذی المقدمه اهم از حرام باشد البته حرمت مقدمه برداشته می شود و وجوب مقدمه

و ثالثا ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فى التوصل بالمقدمه المحرمه و عدمه اصلا فانه يمكن التوصل بها ان كانت توصليه و لو لم نقل بجواز الاجتماع و عدم جواز التوصل بها ان كانت تعبدیه على القول بالامتناع قيل بوجوب المقدمه او بعدمه و جواز التوصل بها على القول بالجواز كذلك قيل بالوجوب او بعدمه

* شرح:

بحال خود باقى مى باشد چون وجوب ذى المقدمه اهم است از مقدمه حرام.

و حاصل آنکه يا مقدمه منحصر است بحرام يا غير منحصر اگر غير منحصر است گذشت که وجوب روى مقدمه حرام نمى رود و اگر منحصر باشد بحرام در اين مورد باب تراحم است و هر کدام از وجوب يا حرام اهم باشد مقدم است کما لا يخفى

جواب از مصنف در صورت عدم انحصار باز مورد از باب اجتماع امر و نهى مى شود چون بنا بر جواز اجتماع امر و نهى که امر نفسى با حرمت نفسى در يک مورد جمع بشوند و متعلق هر کدام به ديگرى سرايت نمى کند البته اگر وجوب تبعى و غيرى باشد بطريق اولى صحيح است

قوله: و ثالثا ان الاجتماع و عدمه الخ جواب سوم صاحب كفایه مى فرماید مسئله مقدمه واجب اصلا ربطى بباب اجتماع ندارد که بگوئیم اگر مقدمه واجب حرام شد بگوئیم من باب اجتماع امر و نهى است بجهت آنکه مقدمه واجب يا توصلى است يا تعبدى اگر مقدمه واجب توصلى باشد مثلا سير براى مکة که قصد ترتب در آن سير معتبر نيست در اين مورد ممکن است توصل باین مقدمه توصليه و ما را مى رساند به ذى المقدمه و لو قائل باجتماع امر و نهى نباشیم

و اگر اين مقدمه عبادى و تعبدى باشد قهرا ممکن نيست توصل به او نظير وضوء براى نماز که اگر وضوء حرام شد ممکن نيست توصل به او براى نماز بنا بر قول بامتناع

ص: ۲۷۶

و بالجمله لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها و عدم جوازه اصلا بين ان يقال بالوجوب او يقال بعدمه كما لا يخفى

في تأسيس الاصل في المسأله: اعلم انه لا- اصل في محل البحث في المسأله فان الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذی المقدمه و عدمها ليست لها حاله سابقه بل تكون الملازمه او عدمها ازليه

* شرح:

اجتماع امر و نهی چه مقدمه واجب واجب باشد یا نباشد و اما بنا بر جواز اجتماع امر و نهی البته این مقدمه عبادی صحیح است باز چه قائل بوجوب مقدمه باشیم چه نباشیم نظیر صحیح بودن صلاه در دار غضبی

قوله و بالجمله لا يتفاوت الحال الخ و حاصل آن شد که مسئله جواز اجتماع امر و نهی یا عدم جواز ربطی بوجوب مقدمه و عدم وجوب ندارد ما اگر قائل بجواز اجتماع شدیم صحیح است آن مقدمه را بیاوریم و لو آن مقدمه عبادی باشد و حرام باشد نظیر صحت صلاه در دار غضبی که گذشت که بنا بر جواز اجتماع هم نماز صحیح است و هم غضب نموده و هر کدام از وجوب صلاه و حرمت غضب سرایت به همدیگر نشده است و اگر قائل بامتناع اجتماع امر و نهی شدیم در مقدمه عبادی البته عبادت من باب تزاحم است که هر کدام اهم است آن اهم باید عمل بشود

تاسیس اصل در وجوب مقدمه و برائت دو وجوب آن

قوله: فی تأسيس الاصل الخ مخفی نماند که در مسئله ملازم بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه اصلی در این مسئله نداریم باین معنی که اگر مولا- اراده ذی المقدمه را نمود و التفات به مقدمات نمود هر دو را اراده کرده است و ذی المقدمه با مقدمه هر کدام تقدم و تأخری ندارند تا اینکه حالت مسابقه بر آنها وجود پیدا کند و معنی ازلی بودن ملازمه همین است یعنی اگر ملازمه بوده از اول بوده و اگر نبوده از اول نبوده است و لوازماتی که برای شیء ثابت

ص: ۲۷۷

نعم نفس وجوب المقدمه يكون مسبقا بالعدم حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذی المقدمه فالاصل عدم وجوبها

و توهم عدم جريانه لكون وجوبها على الملازمه من قبيل لوازم الماهيه غير مجعوله و لا اثر آخر مجعول مترتب عليه

* شرح:

می شود یا لوازم ماهیت است یا لوازم وجود ذهنی و یا وجود خارجی اما لوازم ماهیت نظیر زوجیت و امکان و امتناع برای اربعه بودن که این لوازم برای ذات ماهیت است و ربطی بوجود ذهنی یا خارجی ندارد کما آنکه در محل خودش ثابت است.

و یا لوازم وجود ذهنی است بدون لوازم خارجی نظیر کلیات خمس «نوع- جنس- فصل- عرض عام- عرض خاص» که وجود آنها فقط در ذهن است بدون وجود خارجی و یا لوازم وجود خارجی است نظیر حرارت آتش و برودت ماء و امثال آنها که این آثار بر وجود خارجی آتش و آب است نه ذهن.

قوله: نعم نفس وجود المقدمه الخ.

یعنی وجوب مقدمه مسبق بعدم است و قبلا- وجوب نداشته است و این وجوب مقدمه حادث است بحدوث وجوب ذی المقدمه یعنی آن وقتی که وجوب ذی المقدمه وجود نداشته مقدمه هم وجوب نداشته بعد از آنکه ذی المقدمه وجود پیدا کرد شک در وجوب شرعی مقدمه داریم اصل عدم وجوب شرعی آنست.

قوله: و توهم عدم جريانه الخ.

اشکال در این مورد شده بر آنکه این استصحاب جاری نیست و درست نیست چونکه لوازم ماهیت جعل ندارد نه جعل بسیط دارد که آن ایجاد شیء است و باصطلاح کان تامه می گویند نظیر وجود تمام ممکنات مثل وجود زید و عمرو و بکر و غیره و نه جعل تألیفی دارد که مفاد کان ناقصه می باشد و معنای جعل تألیفی آنست که دو شیء که وجود دارد ایجاد ربط بین آنها کنید مثل ربط قائم بزید بدهید و بگوئید زید قائم و همچنین تمام قضایای دیگر.

ص: ۲۷۸

و لو كان لم يكن بمهم هاهنا

مدفوع بانه و ان كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذى هو مفاد كان التامه و لا بالجعل التأليفى الذى هو مفاد كان الناقصه الا انه مجعول بالعرض و يتبع جعل وجوب ذى المقدمه و هو كاف فى جريان الاصل

* شرح:

قوله: و لو كان لم يكن الخ يعنى بعد از آنكه مستصحب ما جعل بآن تعلق نمى گيرد نه جعل بسيط و نه جعل تأليفى و اثرى هم ندارد مگر مثل نذر و غيره كه گفتيم آنهاهم ثمره بحث نمى شود

قوله: مدفوع الخ جواب اشكال آنكه قسم سوم جعل داريم كه آن جعل تبعى مى باشد نظير زوجيت براى اربعه كه به تبع وجود اربعه زوجيت هم جعل مى شود و همين اندازه براى استصحاب عدم وجوب مقدمه كافى است.

مخفى نماند بر آنكه وجود مقدمه با وجود ذى المقدمه در خارج دو وجود مى باشد نظير اعمال حج و سير براى حج بخلاف زوجيت براى اربعه كه آن يك امر اعتبارى انتزاعى از اربعه مى باشد پس بنا بر اين وجود مقدمه لازم ماهيت ذى المقدمه نشد بلكه لازمه وجود ذى المقدمه مى باشد كما لا يخفى.

مخفى نماند كه اصول عمليه در اين مورد شك در وجوب مقدمه واجب جارى نمى شود نه براءت و نه استصحاب بجهت آنكه براءت يا عقليه يا شرعيه است و هر كدام از اين ها وارد است در مورد نفى عقاب يعنى اگر احتمال عقاب داشته باشد به واسطه براءت شرعى يا عقلى برداشته مى شود و فرض آنست كه ترك مقدمه واجب عقاب ندارد مگر ذى المقدمه علاوه بر اين ها كه براءت شرعيه در جائي مى آيد كه منتى براى عبد باشد و بعد از آنكه تكليف در مقدمه واجب بنا بر اينكه واجب باشد مقدمه ترك آن عقاب ندارد مسلم.

ص: ۲۷۹

و لزوم التفکیک بین الوجوبین مع الشک لا محاله لاصاله عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذی المقدمه لا ینافی الملازمه بین الواقعیین و انما ینافی الملازمه بین الفعلیین نعم لو كانت الدعوی هی الملازمه المطلقه حتی فی المرتبه الفعلیه لما صح التمسک بالاصل (لصح التمسک بذلك فی اثبات بطلانها-خ) کما لا یخفی

* شرح:

پس در این حال متنی هم نیست و آنچه که عقاب است بر خود ذی المقدمه است و در این مورد عقل حاکم است که حتما باید مقدمه را بیاوری تا اینکه دفع عقاب بشود از تو در ذی المقدمه و اما استصحاب عدم وجوب اگرچه ارکان او تمام است از یقین سابق و شک لا حق الا آنکه در استصحاب اثر شرعی باید داشته باشد و بعد از آنکه حکم عقل مسلم است که باید مقدمه را بیاوریم و عقابی هم در او نیست پس استصحاب هم جاری نمی شود چون بدون اثر و بلا فائده است بله در مقدمه موصله که حرام باشد ثمره داشت که قبلا گذشت فراجع.

قوله: و لزوم التفکیک الخ و اشکال لزوم تفکیک و جدائی داشتن بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه در موقعی که شک داریم که آیا مقدمه واجب است یا نه چونکه باصل عدم وجوب مقدمه وجوب آن برداشته می شود اگرچه ذی المقدمه وجوب دارد در این حال منافاه ندارد ملازمه بین مقدمه و ذی المقدمه در واقع را یعنی منافاه ندارد که در واقع ملازمه باشد و لیکن در ظاهر ما شک داشته باشیم در وجوب مقدمه و همانا این شک ما منافاه دارد در ملازمه فعلین یعنی با ملازمه ظاهریه منافاه دارد.

بله اگر بگوئیم دعوی در ملازمه مطلقه می باشد یعنی چه ظاهری و چه واقعی حتی در مرتبه فعلیه در اینجا صحیح است بگوئیم استصحاب جاری نمی شود و اشکال شما وارد است کما لا یخفی

ص: ۲۸۰

اذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد من الـ فاضل لا قامه البرهان على الملازمه و ما اتى منهم بواحد خال عن الخل و الاولى إحاله ذلك الى الوجدان حيث إنه اقوى شاهد على ان الانسان اذا اراد شيئاً له مقدمات اراد تلك المقدمات لو التفت اليها بحيث ربما يجعلها فى قالب الطلب مثله و يقول مولويا ادخل السوق و اشتر اللحم مثلاً بداهه ان الطلب المنشأ بخطاب ادخل مثل المنشأ بخطاب اشتر فى كونه بعثاً مولويا و انه حيث تعلقت ارادته بايجاد عبده الاشرء ترشحت منها له اراده اخرى بدخول السوق بعد الالتفات اليه و انه يكون مقدمه له كما لا يخفى

ادله وجوب مقدمه شرعا و رد آنكه وجوب ارشادى است

* شرح:

قوله: اذا عرفت ما ذكرنا الخ زمانى كه شناختى آنچه كه ما ذكر نموديم قبلا- در بيان مقدماتى بر مقدمه واجب اينك مى پردازيم به ادله و براهين برآى ملازمه بين مقدمه واجب و ذى المقدمه پس به تحقيق كه متصدى اين كار شده اند زيادى از علماء و افاضل برآى اقامه برهان و دليل آوردن برآى ملازمه و ليكن هيچ کدام از ادله ايشان كه برآى ملازمه آورده اند خالى از خلل نيست

و اولى آنست كه حواله بدهيم ما اين دليل را بوجدان چونكه وجدان بالاترين شاهد مى باشد بر اينكه انسان زمانى كه اراده مى نمايد شيئى را كه مقدماتى دارد آن شىء آن مقدمات را هم اراده مى نمايد اگر التفات به آن مقدمات داشته باشد به حيشى كه قرار مى دهد آن مقدمات را در غالب طلب مثل همان ذى المقدمه و مقدمات را طلب مى نمايد مثل طلب ذى المقدمه مثل اينكه به امر مولوى مى گويد ادخل السوق و اشتر اللحم كه در اينجا بديهى مى باشد كه خطابى كه پيدا مى شود از ادخل مثل خطابى است كه از اشتر پيدا مى شود در اينكه مى بوده باشد خطاب بعث مولوى و همان طور كه تعلق گرفته است اراده مولا- به مأمور به نمودن عبده بر اشترء لحم ترشح نموده است بر عبد اراده ديگرى كه آن دخول در سوق مى باشد بعد از التفات بسوى آن

ص: ٢٨١

* شرح:

مقدمه و اینکه دخول در سوق مقدمه می باشد برای شراء لحم کما لا یخفی

مخفی نماند ادله ای که برای وجوب مقدمه واجب علماء آورده اند:

اول آنها همین دلیلی است که صاحب کفایه بیان نمود

و جواب از این دلیل آنکه اگر از معنی اراده آن شوق مؤکدی است که از صفات نفسانیه است که به واسطه قوای ظاهریه و باطنیه نحو شیء آن شوق مؤکد پیدا می شود همچنین نسبت بمقدمات شیء آن شوق مؤکد پیدا می شود

جواب آنکه این شوق مؤکد از صفات نفسانیه است و ربطی با احکام شرعیه ندارد چون احکام شرعیه نظیر وجوب و حرمت و کراهت و غیره این ها از امور اعتباریه می باشد که وجود خارجی ندارند و این اراده ای را که ما بیان نمودیم از صفات نفسانیه است که وجوب خارجی دارد و اراده تشریعیه باید از سنخ احکام باشد نه از صفات نفسانیه کما لا یخفی

و اگر مراد از این اراده اعمال قدرت باشد طرف فعل که آن معنای اختیار است چون بعد از آنکه انسان اراده تامی پیدا کرد اعمال قدرت می کند در تحصیل آن شیء و در خارج در صدد ایجاد آن می باشد اگر مراد از اراده تشریعیه این معنی باشد بلا اشکال صحیح نیست چون فعل غیر تحت اختیار مولا نیست نه فعل ذی المقدمه اختیار اوست و نه مقدمات او و اگر مراد از اراده این باشد که فعلی را القاء می کند بر ذمه مکلف و شیء را در ذمه مکلف قرار می دهد اگر این معنی باشد مانعی ندارد ولی وجدان شاهد بر او نیست بلکه وجدان شاهد برخلاف آن می باشد چون بعد از آنکه عقل حاکم است که ذی المقدمه را باید بیاوری و ترک مقدمه موجب ذی المقدمه می شود و این حکم عقل در این مورد باین حال شارع هم اگر امری بیاورد لغو و بی فایده است و اگر هم امر آمد حمل بر ارشاد می شود.

و يؤيد الوجدان بل يكون من اوضح البرهان وجود الامر الغيريه فى الشرعيات و العرفيات لوضوح انه لا يكاد يتعلق بمقدمه امر
غبرى الا اذا كان فيها مناطه و اذا كان فيها

كان فى مثلها فيصح تعلقه به ايضا لتحقق ملاكه و مناطه

* شرح:

قوله: و يؤيد الوجدان الخ دليل دومى كه صاحب كفايه مى آورد آنست كه تأييد مى كند وجدان بلکه از واضح ترين براهين
است كه در شرعيات و عرفيات اوامر غبريه وجود دارد نظير آيه إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ الخ در
شرعيات بر عرفيات مثل ادخل السوق و اشتر اللحم و اين اوامر غبريه در مقدمات نمى آيد الا زمانى كه مناط در آنها باشد و
مناط آنست كه ذى المقدمه توقف دارد بر مقدمه.

بيان آنكه اوامر در اجزاء و شرائط ارشادى است نه مولوى

قوله: و كان فى مثلها الخ يعنى چون در آن موارد كه امر غبرى دارد امر غبرى براى توقف است و آن جاهائى كه امر غبرى
ندارد مثل آنجائى است كه امر غبرى دارد چون در مواردى كه امر غبرى داشت مناط و علت امر غبرى توقف ذى المقدمه بر
مقدمه مى بود و اين مناط و توقف در تمام مقدمات مى باشد حتى آنجائى كه امر غبرى ندارد.

جواب از اين دليل دوم صاحب كفايه آنست كه اوامرى كه در اجزاء و شرائط و نواهى در موانع آمده است اين اوامر وجوب
غبرى مولوى ندارند بلکه در اجزاء ارشاد به جزئيت هستند مثلاً لا صلاه الا بطهور معنای اين جمله آنست كه طهارت شرط
صلاه است نه امر غبرى مولوى داشته باشد يا مثل روايت لا- تصل فى ما لا يؤكل لحمه اين نهى ارشاد به مانعيت است يعنى
اجزاء حيوان غير مأكول اللحم مانع از صحت صلاه است نه آنكه نهى غبرى مولوى داشته باشد و همچنين در روايت ابى بصير
كه از امام صادق عليه السلام رسیده است اذا رفعت رأسك من الركوع فاقم صلبك حتى ترجع مفاصلك كه اين جمله دال
است بر اينكه اقامه صلب بعد از ركوع شرط يا جزء

ص: ۲۸۳

و التفصیل بین السبب و غیره و الشرط الشرعی و غیره سیأتی بطلانه و انه لا تفاوت فی باب الملازمه بین مقدمه و مقدمه

و لا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره مما ذكره الأفاضل من الاستدلالات و هو ما ذكره ابو الحسن البصري و هو انه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها و حينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق

* شرح:

نماز است نه آنکه امر غیرى مولوى باشد در اینجا و همچنین موارد دیگر و خود مصنف در اجزاء داخلیه اقرار نمود که اجزاء مامور به وجوب غیرى ندارند بلکه همان وجوب نفسى ضمنى دارند کما آنکه گذشت و این اوامر اوامر ارشاد است به جزئیت کما لا یخفى.

رد ادله وجوب مقدمه در سبب و شرط شرعی و غیره

قوله: و اما التفصیل بین السبب و غیره الخ مصنف می فرماید که یک دسته از علما قائل بتفصیل وجوب مقدمه شده اند و بیان نموده اند که اگر مقدمه سبب باشد واجب است و غیر سبب واجب نیست یا اگر شرط شرعی باشد واجب است و اگر شرط غیر شرعی باشد واجب نیست جواب این ها می آید که این تفصیل باطل است و وجهی ندارد و اینکه تفاوتی در باب ملازمه بین این مقدمه و آن مقدمه نیست بلکه هر فعلی که مقدمه برای ذی المقدمه شد واجب است.

قوله: و لا بأس بذكر الاستدلال الخ دلیل سومى که برای وجوب ذی المقدمه آورده اند این دلیل است که بیان می کنیم که این دلیل اصل برای ادله دیگر است از ادله ای است که ذکر نموده اند آن را فضلاى از علما و آن دلیل آنست که ذکر کرده ابو الحسن بصرى و گفته اگر مقدمه واجب واجب نباشد هرآینه جایز است ترک آن در این حال که جایز است ترک اگر باقى بماند ذی المقدمه بر وجوب خودش لازم می آید تکلیف ما لا یطاق و اینکه

ص: ۲۸۴

و الا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا

و فيه بعد اصلاحه باراده عدم المنع الشرعى من التالى فى الشرطيه الاولى لا الاباحه الشرعيه و الا كانت الملازمه واضحه البطلان و اراده الترك عما اضيف اليه الظرف لا نفس الجواز و الا فمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطيه الثانيه

* شرح:

قدرت بر ذى المقدمه ما نداشته باشيم براى امثال مثلا سیر برای حج مقدمه است برای اعمال حج که اگر این سیر را مکلف انجام ندهد قدرت بر اعمال حج ندارد و درحالی که ترک سیر نمود بلا اشکال قدرت بر اعمال حج ندارد.

قوله: و الا خرج الواجب المطلق الخ یعنی در وقتی که ترک نمودیم مقدمه را یا تکلیف ما لا یتطاق لازم می آید که گذشت و یا خارج می شود ذی المقدمه که واجب مطلق بوده از وجوب اطلاقیش یعنی بگوئیم ذی المقدمه در وقتی که بجا بیاوریم مقدمه را واجب است و الا نه پس باید بگوئیم مقدمه واجب واجب است تا محذورات لازم نیاید.

قوله: و فيه بعد اصلاحه الخ مصنف می فرماید که این دلیلی که آورده اند ما باید اصلاحش کنیم و الا تمام نیست که اراده بکنیم که فرموده لجاز ترکها این معنی را بگیریم یعنی شرعا جایز است ترک مقدمه و مانعی در این ترک نیست نه مراد اباحه شرعی باشد و اگر مراد اباحه شرعی باشد این لازمه واضح البطلان است بجهت آنکه اگر شیء واجب نشد لازمه بر عدم وجوب اباحه نیست بلکه ممکن است یکی از احکام دیگر که مستحب یا یک غیر باشد بلکه ممکن است اصلا ممکن نداشته باشد کما اینکه این مطلب در بابت امر شیء نهی از ضد مفصلا بیان خواهد شد ان شاء الله .

قوله: و اراد الترك عما اضيف اليه الخ یعنی در ظرفی که فرموده در حینئذ یعنی در حینی که ما ترک نمودیم مقدمه

ص: ۲۸۵

ما لا يخفى فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق احد الشرطين و لا يلزم احد المحذورين فانه و ان لم يبق له وجوب معه الا انه كان ذلك بالعصيان لكونه متمكنا من الاطاعه و الاتيان و قد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم اتيانها ارشادا الى ما فى تركها من العصيان المستتبع للعقاب

* شرح:

را که مراد حینئذ یعنی ترک مقدمه بنمائیم نه نفس جواز و الا- اگر جایز باشد ترک چون معنای جواز دو طرف دارد یک طرفش ترک است و طرف دیگرش عدم ترک اگر مجرد جواز را بگیریم صدق قضیه شرطیه ما نیز درست نیست.

قوله: ما لا يخفى الخ این جمله مبتداء است و خبرش و فيه که قبلا گذشت می باشد.

جواب از این استدلال آنست که مجرد ترک مقدمه و عدم منع آن شرعا سبب نمی شود که یکی از دو شرط درست باشد و لازم نمی آید یکی محذورین تکلیف ما لا يطاق و دیگری بجهت آنکه در وقتی که مقدمه را مکلف ترک نمود و لو با این ترک وجوب شرعی ندارد الا آنکه وجوب عقلی دارد و عقل حاکم است که باید مقدمه را بیاوری تا ذی المقدمه ترک نشود و اگر اختیارا ترک کرد این مقدمه را البته مخالفت کرده است اطاعت مولا را و سقوط ذی المقدمه به واسطه عصیان می باشد و حاصل آنکه و لو مقدمه وجوب شرعی ندارد و ترک مقدمه هم عقاب ندارد کما آنکه گذشت ولی وجوب عقلی دارد که قبلا گذشت و شکی در آن نیست و باید مقدمه را عقلا بیاورد تا عصیان ذی المقدمه نشود از جواب مصنف ظاهر می شود که مقدمه واجب وجوب شرعی ندارد و اگر داشته باشد حمل بر ارشاد می شود کما آنکه ما بیان نمودیم کما لا يخفى.

ص: ۲۸۶

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا و عقلا- يلزم احد المحذورين الا- ان الملازمه على هذا في الشرطيه الاولى ممنوعه بداهه انه لو لم يجب شرعا لا- يلزم ان يكون جائزا شرعا و عقلا- لا مكان ان لا يكون محكوما بحكم شرعا و ان كان واجبا عقلا ارشادا و هذا واضح

و اما التفصيل بين السبب و غيره فقد استدل على وجوب السبب بان التكليف لا يكاد يتعلق الا بالمقدور و المقدور لا يكون الا هو السبب و انما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا و لا يكون من افعال المكلف و حرکاته او سکنااته فلا بد من صرف الامر المتوجه اليه عنه الى سببه

* شرح:

قوله: نعم لو كان المراد الخ.

يعني اگر مراد از جواز ترك مقدمه جواز ترك باشد عقلا- و شرعا البته یکی از محذورين لازم می آید که یا تکلیف ما لا یتطاق و یا واجب مطلق مشروط بشود الا آنکه ملازمه در شرطیه اول را ما قبول نداریم یعنی اینکه اگر جایز باشد مقدمه را ترك کنیم لازم می آید تکلیف ما لا یتطاق این درست نیست و صحیح نیست چون اگر چیزی واجب نشد شرعا لازم آن این نیست که جایز باشد ترك او شرعا و عقلا بلکه ممکن است که وجوب شرعی نداشته باشد و حکم دیگری از احکام دیگر هم نداشته باشد و اگرچه واجب است عقلا و حاصل آنکه بعد از اینکه حکم عقل مسلم است که مقدمه را ما باید بیاوریم و این حکم عقل ارشاد است به آوردن ذی المقدمه یعنی اگر مقدمه را ترك کردیم عصیان ذی المقدمه را نموده ایم و مخالفت امر مولا نموده ایم و از این جهت لازم است عقلا بیاوریم تا مخالفت واقع نشود کما لا یخفی.

قوله: و اما التفصيل بين السبب و غيره الخ استدلال کرده اند آن کسانی که می گویند در مقدمه واجب سبب واجب است و غیر از سبب واجب نیست دلیل آنها آنست که می گویند تکلیف متعلق است به چیزی که مقدور انسان باشد و آنچه که مقدور ما باشد سبب است

ص: ۲۸۷

و لا- یخفی ما فیہ من انه لیس بدلیل علی التفصیل بل علی ان الامر النفسی انما یکون متعلقا بالسبب دون المسبب مع وضوح فساد ضروره ان المسبب مقدور للمکلف و هو متمکن عنه بواسطه السبب و لا یعتبر فی التکلیف ازید من القدره کانت بلا واسطه او معها کما لا یخفی

* شرح:

مثلا اگر مولا امر کرد اقتل زیدا یا احرق زیدا قتل زید اختیاری نیست و همچنین سوزاندن زید بله سبب قتل مثل شمشیر یا تفنگ یا غیره اختیاری است و همچنین سبب سوزاندن که ما آن را بیندازیم در آتش ولی نفس سوزاندن اختیاری نیست و قتل و سوزاندن از آثار آن سبب است که مترتب می شود برای آن قهرا و این ها از افعال مکلف نیست یعنی سوزاندن و کشتن پس لابد اگر امری متوجه آنها شد و امر آمد اقتل زیدا یا احرقه این اوامر برمی گردد به اسباب آنها نه مسبب و این مطلب در عقود و ایقاعات تماما می آید اگر امری در عقود و ایقاعات آمد آن نتیجه که بیع یا هبه یا عتق باشد مأمور به نیست بلکه مأمور به اسباب آنها است.

قوله: و لا یخفی ما فیہ الخ.

جواب از این دلیل شما این دلیل تفصیلی نیست بر وجوب سبب و غیر سبب بلکه این دلیل شما می رساند که متعلق امر سبب است بدون مسبب چون مسبب اختیاری ما نیست و سبب اختیاری ما می باشد با اینکه این مطلب واضح است فساد او چونکه ضروری است که مسبب مقدور مکلف است و مکلف متمکن است ایجاد بکند آن مسبب را به واسطه سبب و در هر تکلیفی قدرت در آن لازم است چه این قدرت بلا واسطه باشد یا با واسطه باشد کما اینکه در اوامر عرفیه و عقلا اگر آنها با واسطه است نظیر تجارت زراعت کسبهای دیگر که با واسطه مقدور انسان می باشد و بدون واسطه مقدور نیست کما لا یخفی.

ص: ۲۸۸

و اما التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره فقد استدلل علی الوجوب فی الاول بانه لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا حیث إنّه لیس مما لا بد منه عقلا او عاده

و فیه مضافا الی ما عرفت من رجوع الشرط الشرعی الی العقلی انه لا یکاد یتعلق الامر الغیری الا بما هو مقدمه الواجب و لو کان مقدمیته متوقفه علی تعلقه بها الدار و الشرطیه و ان کانت منترعه عن التکلیف الا- عنه عن التکلیف النفسی المتعلق بما قید بالشرط لا عن الغیری فافهم.

* شرح:

قوله: و اما التفصیل بین شرط الشرعی و غیره الخ.

کسانی که قائل هستند که مقدمه اگر شرط شرعی شد واجب است دلیل آنها آنست که اگر وجوب شرعی نداشت این مقدمه نظیر طهارت برای نماز این شرط از چیزهایی نبود که عقلا یا عاداتا ما بدانیم که شرط است مثلا اگر امر به طهارت برای نماز نبود عقلا- یا عاداتا ما درک نمی کردیم که طهارت شرط صلاه است و چون امر شرعی دارد از این جهت می فهمیم که طهارت شرط صلاه است و وجوب شرعی دارد.

رد وجوب شرعی مقدمه و لزوم دور در آن

قوله: و فیه مضاف الخ.

جواب از این مطلب علاوه بر اینکه قبلا- گذشت که شرط شرعی باز رجوع می کند به شرط عقلی مثلا بعد از اینکه شارع مقدس طهارت را شرط نماز قرار داد بعد از آن وجود صلاه بدون طهارت محال است چون وجود مشروط بدون شرط عقلا محال است جواب آنکه امر غیری تعلق نمی گیرد به چیزی مگر آنکه آن چیز مقدمه باشد برای واجب و وجود واجب توقف داشته باشد بر او و اگر مقدمیت آن شیء توقف داشته باشد بر تعلق امر به او لازم می آید دوری که باطل است و حاصل آنکه امر غیری تعلق نمی گیرد مگر به مقدمه و اگر مقدمه هم توقف داشته باشد بر امر غیری این دور است و دور هم بالضروره باطل است و اگر کسی اشکال کند که این

تتمه لا شبهه فی ان مقدمه المستحب كمقدمه الواجب فتكون مستحبه لو قيل بالملازمه و اما مقدمه الحرام و المكروه فلا تكاد تتصف بالحرمه او الكراهه اذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام او المكروه اختيارا كما كان متمكنا قبله فلا دخل له اصلا في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام او المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما.

* شرح:

دور بنا بر قول شما هم لازم می آید چون شرطیت توقف دارد بر امر و امر هم توقف دارد بر شرطیت.

جواب از این مطلب آنست که شرطیت اگرچه منتزع است از تکلیف که اگر تکلیف نباشد ما شرطیت شرعی را نمی فهمیم الا آنکه این شرطیت شرعی منتزع می شود از تکلیف نفسی که متعلق است بشیء که مقید بشرط است که آنکه انتزاع بشود از تکلیف غیری مثلا شارع مقدس که فرموده است صل عن طهاره انتزاع می شود طهارت که شرط صلاه است از امر نفسی صل بخلاف قول آنهایی که شرطیت را از امر غیری می فهمیدند و امر غیری را از شرطیت که این مطلب دور بود گذشت کما لا یخفی

قول مصنف که فرمود و الشرطیه و ان کانت منتزعه عن التکلیف این مطلب اشاره است به بحثی که ان شاء الله می آید که احکام وضعیه نظیر شرط و سبب و مانع و غیره جعل به آنها مستقلا ممکن است و صحیح است یا آنکه فی حد نفسه این ها جعل ندارند و تابع و منتزع از احکام تکلیفیه می باشند که بحث آن ان شاء الله تعالی مفصلا خواهد آمد کما لا یخفی

مقدمه مستحب، مستحب است بدون مقدمه حرام و مکروه

قوله: تتمه لا شبهه فی ان مقدمه المستحب الخ شبهه ای نیست در اینکه مقدمه مستحب مثل مقدمه واجب می باشد و اگر قائل

نعم ما لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا محاله يكون المطلوب الترك و يترشح عن طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة.

* شرح:

به ملازمه این مقدمه واجب و ذی المقدمه واجب شدیم می گوئیم مقدمه مستحب مستحب است و اگر قائل به ملازمه شدیم در مقدمه مستحب هم می گوئیم مستحب نیست اما مقدمه حرام و مکروه این طور نیست پس مقدمه حرام و مکروه حرام و مکروه نمی باشد چونکه مکلف وقتی مقدمات حرام یا مکروه را بجا می آورد و می خواهد وارد در ذی المقدمه شود می تواند اختیارا ذی المقدمه حرام یا مکروه را ترک نماید همان طور که قبلا انجام مقدمات متمکن می بود بر اینکه بجا نیاورد مثل اینکه انسان شراب را می خرد و نزدیک دهان می آورد ولی نمی آشامد و تمکن دارد اینجا که حرام را مرتکب نشود پس بنابراین مقدمات حرام یا مکروه دخیل نیستند در مطلوب که همان ترک حرام یا مکروه می باشد پس بنابراین ترشح نکرده است از طلب ترک حرام یا مکروه طلبی بر ترک مقدمات حرام یا مکروه و مقدمه حرام نیست و مقدمه مکروه هم مکروه نیست قوله: نعم الخ.

بله اگر آن مقدمات به نحوی باشد که بعد از آن مقدمه انسان ناچار می شود که مرتکب حرام یا مکروه بشود در این حال آن مقدمه حرام می باشد و ترشح می کند طلب ترک از ذی المقدمه بر مقدمه که همان طلب ترک حرام باشد.

بعضی از اعلام قائلند به اینکه مقدمه ای که بعد از آن ذی المقدمه غیر اختیاری است و قهرا ذی المقدمه وجود پیدا می کند در این موارد قائل است به اینکه مقدمه حرمت نفسی دارد نه حرمت غیری چون در این موارد ذی المقدمه تحت اختیار مکلف نیست جواب آنکه و لو ذی المقدمه بلا واسطه اختیاری مکلف نیست ولی مع الواسطه و به واسطه سبب اختیاری مکلف است کما اینکه این مطلب را در جاهای دیگر خود ایشان قبول دارد کما لا یخفی.

فلم لم یکن للحرام مقدمه لا یبقی معها اختیار ترکہ لما اتصف بالحرمة مقدمه من مقدماته.

لا یقال کیف و لا یکاد یكون فعل الا عن مقدمه لا محاله معها یوجد ضروره ان الشیء ما لم یجب لم یوجد.

فانه یقال نعم لا محاله یكون من جملتها ما یجب معه صدور الحرام لکنه لا یلزم ان یكون ذلک من المقدمات الاختیاریه بل من المقدمات الغیر الاختیاریه کمبادئ الاختیار التی لا تكون بالاختیار و الا لتسلسل فلا تغفل و تأمل.

* شرح:

قوله: فلم لم یکن للحرام مقدمه الخ پس اگر مقدمه حرام اختیاری شد آن مقدمه متصف به حرمت نمی شود.

قوله: لا یقال الخ.

در اینجا مصنف می فرماید اشکال نشود بر اینکه هیچ فعلی ایجاد نمی شود مگر با مقدمات ضرورت ان الشیء ما لم یجب لم یوجد و در این حال که هر ذی المقدمه ای لا محاله بدون مقدمه نمی تواند ایجاد شود چطور می گویند اگر مقدمه او اختیاری شد حرام نیست و الا حرام می باشد.

قوله: فانه یقال نعم الخ.

جواب می گوئیم که بله اگرچه ذی المقدمه نمی تواند بدون مقدمه ای ایجاد شود و باید لا محاله مقدمات قبلا از ذی المقدمه ایجاد شود و لیکن بعضی از مقدمات فعل غیر اختیاری است نظیر نفس خود اراده که جزء مقدمات فعل است و غیر اختیاری است و چون غیر اختیاری است امر و نهی تعلق بآن نمی گیرد جواب از این مطلب گذشت در جلد اول و در این جلد دوم که اراده اختیاری است فراجع

ص: ۲۹۲

فصل الامر بالشیء هل يقتضى النهی عن ضده أو لا فيه اقوال و تحقیق الحال استدعی رسم امور.

الاول الاقتضاء فی العنوان اعم من ان يكون بنحو العینیه او الجزئیه او اللزوم من جهة التلازم بین طلب احد الضدین و طلب ترک الآخر او المقدمیه علی ما سیظهر كما ان المراد بالصد هاهنا هو مطلق المعاند و المنافی وجودیا كان او عدمیا.

امر به شیء اقتضاء نهی از ضد می کند یا نه و معنای اجزاء آن

* شرح:

قوله: فصل؛ الامر بالشیء هل يقتضى النهی عن ضده او لا الخ امر به شیء آیا اقتضاء نهی از ضد خودش را می نماید یا نه در این مسئله اقوالی هست و تحقیق حال استدعاء دارد که ما اموری را ترسیم و بیان نمائیم

الاول اینکه کلمه اقتضاء در عنوان علما که می آورند در این بحث اعم از اینکه بنحو عینیت باشد یا جزئیت یا لزوم یعنی امر زمانی که آمد مثل امر به ازاله نجاست از مسجد آیا این امر نهی از ترک ازاله را می نماید آیا بنحو عینیت یعنی دلالت مطابقی می باشد و یا اینکه به دلالت تضمنی می رساند که باید ترک ازاله را نمائی بنا بر اینکه امر رجحان فعل است با منع از ترک و این منع از ترک دلالت تضمنی امر است و یا به دلالت التزام یعنی امر به ازاله لازمه او آنست که ترک صلاه نمائیم و این دلالت التزامی چه دلالت لفظی باشد چه دلالت عقلی چونکه دو شیء ضد وقتی یکی از آنها امر پیدا نمود لازمه انجام آن مامور به آنست که کارهای دیگر را انسان ترک نماید و یا اقتضاء به نحو مقدمیت می باشد یعنی مثل امر به ازاله مقدمه آن ترک صلاه است برای بجای آوردن امتثال ازاله علی ما سیظهر یعنی از اقوالی که در این مسئله پیدا می شود

از گفتار ما معلوم شد که بحث ضد بحث عقلی می باشد، در مقام ثبوت یعنی و لو امر از اجماع یا عقلی و غیره باشد، آن محل نزاع است که این امر به ازاله بحد هم در اینجا مطلق آنچه است که معاند و منافاه دارد با مامور به

ص: ۲۹۳

الثانى ان الجبهه المبحوث عنها فى المسأله و ان كانت انه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكوره الا انه لما كان عمده القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص انما ذهبوا اليه لاجل توهم مقدميه ترك الضد كان المهم صرف عنان الكلام فى المقام الى بيان الحال و تحقيق المقال فى المقدميه و عدمها فنقول و على الله الاتكال

* شرح:

اعم از اينكه شىء ضد وجودى باشد يعنى ضد خاص باشد و يا اينكه ضد مامور به عدمى باشد يعنى ترك مامور به كه ضد عام مى باشد و حاصل آن شد كه دلالت اقتضاء بر نهى از ضد چه ضد خاص باشد چه ضد عام به چهار طريق بيان شده است دلالت مطابقه دلالت تضمنى دلالت التزام اعم از عقلى و لفظى و دلالت مقدميت كما اينكه اين معانى ظاهر مى شود

قوله:الثانى الخ امر دوم از اقوال آنست كه كه جهتي كه بحث شده است از او در اين مسئله ضد اگرچه امر به شىء اقتضاء نهى به يكي از اين اقسام مذکور اربعه مى نمايد يا نه و محل بحث است و ليكن عمده بحث كسانى كه قائلند به اقتضاء در ضد خاص آنست كه گمان کرده اند كه ترك ضد خاص يعنى ترك صلاه مقدمه مى باشد براى اتيان مامور به ازاله و مهم در اينجا آنست كه ما عنان كلام را منحصر كنيم در بيان مال و تحقيق مقال در اينكه آيا ترك ضد خاص مقدميت دارد براى اتيان مامور به يا نه فنقول و على الله الاتكال

مخفى نماند كه يك مختصرى در اجزاء علت شىء بيان شود

اول مقتضى است براى هر شىء مثلاً اگر چيزى را بخواهيم بسوزانيم بايد آتش وجود داشته باشد كه اين را مقتضى مى نامند
دوم شرط سوزاندن كه آتش بايد با آن شىء تماس پيدا بكنند كه اگر آتش دور باشد از آن شىء كه مى خواهيم بسوزانيم البته سوخته نمى شود و معنای شرط

ص: ۲۹۴

ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس الا- من جهة المضاده و المعانده بين الوجودين و قضيتها الممانعه بينهما و من الواضحات ان عدم المانع من المقدمات

* شرح:

دخیل بودن اثر آتش در فعلیت آن شیء که می خواهیم بسوزانیم او را می باشد نه آنکه شرط مؤثر باشد در معلول

سوم عدم مانع یعنی آن شیء که می خواهیم بسوزانیم علاوه بر اینکه مقتضی که آتش است باید باشد و علاوه بر شرط که تماس آتش است با آن شیء آن شیء باید مرطوب نباشد و رطوبت و تری آن شیء مانع است از اثر آتش و مانع در وقتی مانعیت پیدا می کند که مقتضی موجود باشد با باقی شرائط و اگر مقتضی نباشد یا مقتضی باشد ولی شرط تحقق پیدا نکند و در این حال آن چیزی که می خواهیم بسوزانیم نسبت نسوزاندن را بوجود مانع بدهیم مثلاً اگر آتش در عالم وجود پیدا نکرده باشد یا آتش باشد ولی شرط وجود پیدا نکرده باشد که تماس است در این حال نسبت نسوختن را بمانع بدهیم و بگوئیم تری مانع شد از سوزاندن این از چیزهائی است که باطل بودن او از واضححات است این مقدمه بود برای واضح شدن مطالب مصنف که در آینده بیان می شود.

بیان مقدمه بودن ترک احد الضدین بر دیگری

قوله: ان توهم توقف الشيء على ترك ضده الخ توهمی که نموده اند که ایجاد شیء توقف بر ترک نمودن ضد آن شیء را دارد و این جهت نیست مگر بجهت تضاد و معانده بین دو شیء وجودی یعنی بجهت آنست که نمی شود در آن واحد دو شیء را انسان ایجاد نماید مثلاً- وجود ازاله توقف دارد بر ترک صلاه و همچنین وجود صلاه توقف دارد بر ترک ازاله پس ممانعت از دو طرف است پس اگر شخص مکلف خواسته باشد ازاله نجاست مسجد کند باید مانع را بر طرف کند که وجود صلاه باشد پس عدم صلاه از مقدمات ازاله می باشد.

ص: ۲۹۵

و هو توهم فاسد و ذلك لان المعانده و المنافره بين الشئيين لا تقتضى الا عدم اجتماعهما فى التحقق و حيث لا منافاه اصلا بين احد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله بل بينهما كمال الملاءمه كان احد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله فى مرتبه واحده من دون ان يكون فى البين ما يقتضى تقدم احدهما على الآخر كما لا يخفى

فكما ان قضيه المنافاه بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع احدهما فى ثبوت الآخر كذلك فى المتضادين كيف و لو اقتضى التضاد توقف وجود الشئ على عدم ضده توقف الشئ على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشئ توقف عدم الشئ على مانعه بدهاه ثبوت المانع فى الطرفين و كون المطارده من الجانبين و هو دور واضح

* شرح:

قوله: و هو توهم فاسد الخ اين توهم فاسد است و صحيح نيست و جواب اول كه مصنف مى دهد آنست كه معانده و منافره بين دو شئ همانا در زمان تحقق مى باشد يعنى از نظر وجودى با همدىگر ضديت دارند و نمى شود هر دو در آن واحد ايجاد شوند مثلا وجود ازاله و وجود صلاه با همدىگر جمع نمى شوند ولى منافات ندارد اصلا بين وجود يكي از عينين و نقيض عين ديگر مثلا- وجود ازاله با ترك صلاه در عرض همدىگر مى باشد و كمال ملائمت را دارند و تقدم بر ديگرى ندارند و اين وجود با عدم شئى ديگر در يك زمان مى باشند نه اينكه يكي مقدم بر ديگرى باشد و مقدمه بايد مقدم باشد وجودش بر وجود ذى المقدمه و وجود مقدمه با ذى المقدمه دو شئ و دو وجود بايد باشند نظير سير برآى حج و وجود حج پس بنا بر اين ترك ضد مقدمه برآى ايجاد ضد ديگر نمى شود چون تقدم ندارند كما لا يخفى.

سه دليل بر آنكه ترك يكي از ضدين مقدمه بر ديگرى نيست

قوله: فكما ان قضيه المنافاه بين المتناقضين الخ جواب دوم مصنف بر عدم مقدميت ترك ضد بر وجود شئ ديگر آنست كه

ص: ٢٩٦

و ما قيل في التفصی عن هذا الدور من ان (بان-خ) التوقف من طرف الوجود فعلى بخلاف التوقف من طرف العدم فانه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده و لعله كان محالا لاجل انتهاء عدم وجود احد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الاراده الازليه به و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمه البالغه فيكون العدم دائما مستندا الى عدم المقتضى فلا يكاد يكون مستندا الى وجود المانع كى يلزم الدور

* شرح:

می گوید همان طور که قضیه منافاه داشتن بین متناقضین یعنی وجود و عدم یک شیء اقتضاء نمی کند که یکی مقدم بر دیگری باشد مثلا بگوئیم عدم صلاه مقدم است بر وجود صلاه یا وجود صلاه مقدم باشد بر عدم صلاه همانا در متضادین هم همین طور است یعنی ترک یکی از متضادین مقدم بر وجود شیء دیگر نمی شود.

و دلیل سوم اگر اقتضاء بکند وجود شیء بر عدم ضدش در متضادین توقف شیء بر عدم مانعش هرآینه باید عدم ضد توقف داشته باشد بر وجود ضد چونکه تمناع از طرفین است و این دور واضح است بنابراین ترک ضد هم مقدمه نمی شود بر ایجاد ضد مثلا شما که می گوئید ترک صلاه مقدمه است برای ازاله، ما قیاس می کنیم و می گوئیم آیا ازاله هم مقدمه می باشد برای ترک صلاه یا نه و این بدیهی است که ثابت است مانعیت در طرفین و مطارده از جانبین است یعنی دو شیء وجودی همدیگر را منع می کنند و همدیگر را طرد و دور می نمایند پس بنابراین اگر ترک ضد مقدمه باشد بر وجود ضد باید وجود ضد هم مقدمه باشد برای ترک ضد و این دور است و دور هم واضح البطلان است

رد دور در مقدمه بودن ترک احد ضدین بر دیگری از محقق خوانساری

قوله: و ما قيل في التفصی عن هذا الدور الخ و آنچه که گفته شده است که گوینده محقق خوانساری است در جواب این دور که گفتیم لازم می آید از توقف ترک صلاه بر وجود ازاله و توقف وجود ازاله بر ترک صلاه جواب داده شد به اینکه توقف از طرف وجود ضد فعلى است بخلاف

ص: ۲۹۷

ان قلت هذا اذا لوحظا منتهيين الى اراده شخص واحد و اما اذا كان كل منهما متعلقا لاراده شخص فاراد مثلا احد الشخصين حرکه شیء و اراده الآخر سکونه فیکون المقتضى لكل منهما حينئذ موجودا فالعدم لا محاله يكون فعلا مستندا الى وجود المانع

* شرح:

توقف از طرف عدم که شأنی است یعنی وجود ازاله توقف دارد بر ترک صلاه ولی ترک صلاه توقف ندارد بر وجود ازاله چونکه ترک صلاه در جائی توقف دارد بر وجود ازاله که مقتضی با تمام شرائطش موجود باشد غیر از وجود ضد که آن مانع است از ترک صلاه و لکن در اینجا کلیه شرائطش با مقتضی موجود نیست و شاید که این محال باشد بجهت آنکه یک شخص وقتی که می بیند ضدین را نمی تواند در آن واحد هر دو را ایجاد نماید لابد و ناچار به یکی از این ضدین اراده می نماید و اراده به دیگری ندارد و اراده جزء علت می باشد پس بنابراین در آنجا که اراده دارد مقتضی موجود است ولی در طرف مقابل که اراده ندارد مقتضی موجود نیست پس بنابراین ترک صلاه همیشه مستند بعدم مقتضی می باشد نه بوجود مانع و قبلا گذشت که اگر شیء مقتضی ندارد با آنکه مانع موجود است عدم آن را نسبت بعدم مقتضی می دهند نه بوجود مانع چونکه اراده ندارد بر او و در ما نحن فیه ترک صلاه مستند بوجود مانع نمی باشد تا اینکه دور لازم بیاید بلکه در ترک صلاه مقتضی موجود نیست که اراده باشد

اجتماع دو مقتضی بر ایجاد ضدین ممکن نیست از یک نفر

قوله: ان قلت الخ.

اگر اشکال بشود که در اینجا که گفتید نمی شود دو اراده در آن واحد بنماید در جائی است که یک شخص بخواهد دو اراده بنماید بوجود ضدین که محال است و اما زمانی که دو نفر دو اراده مستقل بنمایند مثلا یک شخص اراده دارد این شیء را حرکت دهد و شخص دیگر اراده دارد که این شیء را حرکت ندهد در اینجا

ص: ۲۹۸

قلت هاهنا ايضا مستند الى عدم قدره المغلوب منهما في ارادته و هي مما لا بد منه في وجود المراد و لا يكاد يكون

بمجرد الاراده بدونها

لا الى وجود الضد لكونه مسبقا بعدم قدرته كما لا يخفى

* شرح:

برای هر کدام از این دو نفر مقتضی که اراده باشد موجود است پس عدم آن شیء لا محاله مستند بوجود مانع می باشد چونکه هر کدام مانع همدیگر هستند درحالی که مقتضی برای هر کدام موجود است.

قوله: قلت هاهنا ايضا الخ جواب می گوئیم در اینجا هم آن فرد که مغلوب دیگری می شود مقتضی او تام نمی باشد که آن عدم قدرت است یعنی قدرت که یکی از شرائط عامه است جزء مقتضی می باشد و اگر کسی اراده بر ایجاد شیء داشته باشد ولی قدرت بر انجام آن نداشته باشد مقتضی بر او تام نیست: نه اینکه بگوئیم وجود ضد مانع شد بر انجام این کار بلکه شخص مغلوب چون قدرت ندارد بر انجام کارش مقتضی ندارد و لو اراده هم داشته باشد.

قوله: بمجرد الاراده بدونها الخ.

یعنی مجرد اراده بدون قدرت فائده ندارد و مقتضی تمام نیست.

قوله: لا الى وجود الضد الخ.

یعنی عدم یکی از ضدین نسبت داده می شود بعدم مقتضی نه بوجود مانع كما لا يخفى پس بنابراین در اینجا هم ممانعت همدیگر نیستند بلکه یکی از این دو نفر مقتضی ندارد.

ص: ۲۹۹

غير سديد فانه و ان كان قد ارتفع به الدور الا انه غائله لزوم توقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه على حالها لاستحالة ان يكون الشيء الصالح لان يكون موقوفا عليه الشيء موقوفا عليه

ضروره انه لو كان في مرتبه يصلح لان يستند عليه لما كاد يصح ان يستند فعلا اليه

* شرح:

قوله: غير سديد الخ.

که این غیر سدید خبر ما قیل فی التفصی است. جواب آنکه این جواب غائله و ملا-ک دور را بر نمی دارد اگرچه فعلا- دور برداشته می شود ولی ملاک دور باقی است و بحال خود می باشد چونکه محال است شیء که صلاحیت دارد مثل ترک صلاه موقوف علیه شیء دیگری باشد مثل فعل ازاله که موقوف علیه همان شیء باشد یعنی فعل ازاله توقف دارد بر ترک صلاه فعلا ولی ترک صلاه فعلا توقف ندارد بر فعل ازاله چونکه ترک صلاه فعلا مقتضی ندارد ولی شأنیت و صلاحیت او بحال خود است باین معنی که با وجود مقتضی و شرط که امکان دارد موجود بشود در این حال ترک صلاه توقف دارد بر وجود ازاله و وجود ازاله هم توقف دارد بر ترک صلاه

قوله ضروره انه لو كان الخ یعنی اگر شیء در یک مرتبه ای باشد که صلاحیت دارد توقف داشته باشد بر آن مثل ترک صلاه که صلاحیت دارد فعل ازاله مقدمه آن بشود در این حال فعل ازاله ذی المقدمه آن بشود چون فعل ازاله هم مقدمه شده و هم ذی المقدمه که محال است و حاصل جواب مصنف آن شد که چیزهائی که ذاتا محال است مثل اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین و اجتماع مثلین این هائی که می گوئیم محال است نه اینکه فعلا- بگوئیم محال است بلکه ممکن نیست این ها جمع بشوند و امکانش هم

ص: ۳۰۰

و المنع عن صلوحه لذلك بدعوى ان قضيه كون العدم مستندا الى وجود الضد لو كان مجتمعا مع وجود المقتضى و ان كانت صادقه الا ان صدقها لا يقتضى كون الضد صالحا لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطيه صدق طرفيها

مساوق لمنع مانعيه الضد و هو يوجب رفع التوقف رأسا من البين ضروره انه لا منشأ لتوهم توقف احد الضدين على عدم الآخر الا توهم مانعيه الضد كما اشرنا اليه و صلوحه لها

* شرح:

محال است که همین معنای شأنیّت و صلاحیت است که مصنف بیان نمود

قوله: و المنع عن صلوحه الخ یعنی اگر اشکال شود که عدم صلاه اگر جمع شود با آن مقتضى و شرط اگرچه در این حال صادق است که بگوئیم فعلا مقدمه است برای وجود ازاله باعتراف متفصی و شأنیّت و امکان دارد که بعدا ذی المقدمه برای ترک ازاله و ترک ازاله مقدمه شود برای وجود صلاه این معنی صحیح است ولی طرفین قضیه شرطیه یعنی مقدم و تالی لازم نیست فعلی باشد مثلا اگر گفتی لو کان هذا انسانا لکان حیوانا و اشاره نمودی به یک سنگ لازم نیست آن سنگ فعلا انسان باشد ولی اهل نسب درست و صحیح است یا آیه شریفه لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا که لازم نیست آلهه و فساد فعلی باشد و لو نسبت فعلی است ولی وجود طرفین شأنی می باشد پس مجرد، امکان وجود طرفین لازم نیست فعلی باشند از این جهت ملاک دور برداشته می شود و توقف یک طرفی می باشد نه دو طرف

قوله مساوق لمنع الخ جواب آنکه این معنی مساوی است به آنکه بگوئید اصلا تمانع و توقف در بین نیست نه فعلا و نه شأنا ضروری است که توقف احد ضدین بر دیگری وجهی ندارد مگر

ص: ۳۰۱

ان قلت التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعه النهار و كذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل
الانكار فليس ما ذكر الا شبهه في مقابل البدیهه

قلت التمانع بمعنی التنافی و التعاند الموجب لاستحاله الاجتماع مما

* شرح:

بجهت مانعیت احد ضدین برای ضد دیگر یعنی وجود ازاله مانع است از وجود صلاه و وجود صلاه هم مانع است از وجود
ازاله پس ترک هر کدام مقدمه بر وجود دیگری می شود و اگر مانعیت برداشته شود توقف فعلی و شأنی هم برداشته می شود
کما لا یخفی

در معنای تمناع ضدین و معنای عدم مانع از اجزاء علت

قوله: ان قلت التمانع الخ اگر اشکال کنی که تمناع بین الضدین مثل ازاله و نماز که هر کدام مانع وجود دیگری می شوند و نمی
گذارند دیگری وجود پیدا کند این تمناع مثل نار علی المنار است، یا بلکه مثل شمس در رابعه النهار است بعد از اینکه تمناع
بین الضدین مسلم شد عدم مانع و مانع را بر طرف کردن چون ذی المقدمه توقف بر این عدم مانع دارد از چیزهایی است که
انکار آن ممکن نیست و قبول نمی شود و حاصل عدم مانع از اجزاء علت است و باید مانع برطرف بشود تا معلول وجود پیدا
بکند و این دو مقدمه که ذکر کردیم یعنی تمناع بین ضدین و عدم مانع از مسلمات و بدیهیات است و آنچه که ذکر کردید
شما که لزوم دور و امثال آن باشد در مقابل بدیهیات و ضروریات است که شبهاتی در مقابل ضروریات و بدیهیات می آورد
و لو از جواب آن عاجز باشد انسان ولی شبهه ایست نه دلیل و مدرکی باشد کما لا یخفی

قوله: قلت التمانع الخ جواب آنکه مانع بودن هریک از ضدین مثل وجود ازاله با وجود صلاه

ص: ۳۰۲

لا ريب فيه و لا شبهه تعتريه الا انه لا يقتضى الامتناع الاجتماع و عدم وجود احدهما الا مع عدم الآخر الذی هو بدیل وجوده المعاند له فيكون في مرتبه لا مقدما عليه و لو طبعاً و المانع الذی يكون موقفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي و يزاحم المقتضى في تأثير لا ما يعاند الشئ و يزاحمه في وجوده

* شرح:

هرکدام از این ها که موجب می شود که محال باشد جمع بین این دو در وجود این از چیزهائی است که شکی در آن نیست و شبهه ای عارض آن نمی شود یعنی در آن واحد وجود ازاله با صلاه ممکن نیست پیدا بشود ولی این معنی اقتضاء نمی کند مگر اینکه باهم جمع نمی شوند و عدم وجود یکی از این ها با وجود دیگری یعنی وجود ازاله با عدم صلاه جمع می شود و این عدم صلاه در مرتبه وجود ازاله است و باهم ملائم می باشد و هریک از این ها که وجود ازاله باشد با عدم صلاه این ها تقدم بر دیگری ندارند و لو طبعاً باشد.

مثلاً کسی بگوید در حین بجا آوردن اعمال حج سیر بطرف حج هم می کنیم و سیر مقدمه حج است ولی در ضمن حج وجود پیدا می کند البته این سیر مقدمه نیست و قبلاً گذشت که مقدمه وجود آن باید قبل از ذی المقدمه باشد و وجودش غیر ذی المقدمه باشد نظیر سیر برای حج و خود اعمال حج که گذشت و مانعی که توقف دارد بر او وجود معلول آن مانعی است منافی و مزاحم مقتضی باشد در تأثیر نظیر تر بودن آن شئی که ما می خواهیم آن را بسوزانیم که تری و رطوبت مانع از اثر آتش است که آتش مقتضی است و معنای مانع همین است نه آن چیزی که مزاحم در وجود شئی دیگری باشد کما لا یخفی

ص: ۳۰۳

نعم العله التامه لاحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر و مزاحما لمقتضيه فى تأثيره مثلا يكون شده الشفقه على الولد الغريق و كثره المحبه له تمنع عن ان يؤثر ما فى الاخ الغريق من المحبه و الشفقه لاراده انقاذه مع المزاحمه فينقذ الولد دونه فتامل جيدا

و مما ذكرنا ظهر انه لا فرق بين الضد الموجود و المعدوم فى ان عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذاك لا بد ان يجامع معه من غير مقتض لسبقه بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه فانقذح بذلك ما فى تفصيل بعض الاعلام حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود و عدم التوقف على عدم ضد المعدوم فتأمل فى اطراف ما ذكرناه فانه دقيق و بذلك حقيق فقد ظهر عدم حرمه الضد من جهه المقدميه و اما من جهه لزوم عدم اختلاف المتلازمين فى الوجود فى الحكم فغايتة ان لا يكون احدها فعلا- محكوما بغير ما حكم الآ-خر به لا- ان يكون محكوما بحكمه و عدم خلو الواقعه عن الحكم فهو انما يكون بحسب الحكم الواقعى لا- الفعلى فلا حرمه لل ضد من هذه الجهه ايضا بل على ما هو عليه لو لا الابتلاء بالمضاده للواجب الفعلى من الحكم الواقعى

ترك احد ضدين يا وجود آن مقدمه بر ديگرى نيست

* شرح:

قوله:نعم العله التامه الخ بله علت تامه براى يکى از ضدين بعض موارد مانع از آخرى مى شود و مزاحم مقتضى مى شود در تأثير مثلا- اگر شخصى فرزند آن در آب غرق مى شود در اين حال برادر آن هم غرق مى شود شدت محبت به فرزند مانع است از اراده بيرون آوردن برادرش بلکه فرزند خود را بيرون مى آورد و شدت محبت به فرزند مانع از بيرون آوردن برادر شد.

ص: ۳۰۴

* شرح:

مخفی نماند بر آنکه مورد مذکور مثل صلاه و ازاله است که چون ممکن نیست جمع بین آنها قهرا یکی از آنها را اراده می کند بدون ضد آخر پس مقتضی در هر دو موجود نیست که یکی از آنها مانع باشد برای دیگری و از بیاناتی که ما بیان کردیم ظاهر شد که فرق بین ضد موجود و ضد معدوم نیست و آنکه هیچ کدام مقدمه برای دیگری نمی باشد و عدم هریک در عرض وجود دیگری می باشد نه آنکه مقدمه باشد بلکه گذشت دلیل بر عدم تقدم آن نظیر دور و غیره

پس ظاهر شد باطل بودن تفصیل بعضی اعلام که محقق خوانساری می باشد در جایی که گفته اگر یکی از ضدین موجود باشد نظیر جایی که سیاه باشد که اگر خواسته باشیم این محل را سفید کنیم باید سیاهی آن برداشته شود تا آن محل سفید شود و الا ممکن نیست پس عدم سیاهی مقدمه برای وجود سفیدی می باشد و غیر آن مقدمه ندارد پس تامل کن در اطراف آنچه که ما ذکر نمودیم پس ظاهر شد که ضد حرام نیست بجهت مقدمه بودن برای دیگری مطلقا و آنچه مسلم است اجتماع ضدین در وجود ممکن نیست و اما عدم یکی مقدمه باشد برای وجود دیگری پس دانستن که ممکن نیست چون عدم یکی در عرض وجود دیگری می باشد و وقتی که در عرض شیء واقع شد صلاحیت مقدمه بودن ندارد کما لا یخفی

از بیانات گذشته معلوم شد جواب شبهه کعبی که منکر مباح است از احکام شرعیه که می گوید ترک حرام واجب است و آن ترک ممکن نیست مگر بفعلی از افعال وجودیه اختیاریه مکلف چون مکلف خالی از فعل ممکن نیست باشد و هر فعلی که بجا می آورد آن فعل واجب است چون ترک حرام توقف بر آن فعل دارد جواب آنکه مقدمیت ترک احد ضدین بر وجود دیگری گذشت که ممکن نبود و کافی است بر عدم مقدمیت وجود صارف و عدم اراده بر فعل ضد بلکه ممکن است

* شرح:

فرض کنیم که مکلف هیچ فعلی از افعال اختیاریه را اراده نداشته باشد و سکون او در این حال من باب اتفاق باشد بله اگر بعضی موارد توقف دارد ترک حرام بر فعلی از افعال که اگر مشغول فعلی نشد مکلف مرتکب حرام می شود در این مورد قائل به وجوب می شویم و اما فعلی از افعال مکلف خارجا ملازم ترک حرام می باشد.

جواب از قول مصنف می آید که ملازم شیء لازم نیست که حکم ملزوم را داشته باشد بلکه خلاف آن نباشد کما آنکه مفصلا می آید.

دلیل دوم از برای حرمت ضد آنست که بیان نمودند که اگر دو شیء متلازم همدیگر شدند باید در حکم مثل هم باشند مثلا ازاله نجاست که واجب است ملازم این ازاله ترک صلاه است و همچنانی که نفس ازاله واجب است باید ترک صلاه هم واجب باشد و الا اختلاف متلازمین در حکم پیدا می کند و اگر ترک صلاه واجب شد فعلا صلاه حرام می شود و حرمت صلاه من باب وجوب مقدمه نیست بلکه وجوب نفسی دارد بنا بر دلیل دوم

جواب از این دلیل آنکه ما دلیلی نداریم که هر دو شیء که متلازم هم باشند باید در حکم یکی باشند ممکن است احد متلازمین حکمی داشته باشد و ملازم دیگر اصلا حکمی نداشته باشد یا حکمی داشته باشد ولی مخالف حکم ملازم دیگر ولی آن اندازه که مسلم است باید ملازم دیگر حکم آن طوری باشد که امتثال بتوانیم بنمائیم مثلا اگر ازاله واجب شد ترک صلاه حرام باشد این ممکن نیست چون ترک صلاه اگر حرام شد فعل صلاه واجب می شود و در این حال ممکن نیست مکلف امتثال هر دو بنماید.

اگر کسی اشکال کند که بنا بر بیان شما ترک صلاه ممکن است حکمی از احکام خمس را نداشته باشد و این مطلب درست نیست چون هر شیء یکی

الامر الثالث انه قيل بدلاله الامر بالشىء بالتضمن على النهى عن الضد العام بمعنى الترك حيث إنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل و المنع عن الترك

و التحقيق انه لا يكون الوجوب الا طلبا بسيطا و مرتبه وحیده اکیده

* شرح:

از احكام خمسہ را باید دارا باشد.

جواب از این اشکال آنکه البته هر شیء در واقع یکی از احکام خمسہ را دارا است بنا بر قول عدلیہ ولی ممکن است در ظاهر محکوم بحکمى نباشد کما آنکه در موارد شک و ظن غیر معتبر بهمین قسم است.

جواب دوم لزوم متلازمین در حکم اگر ما قبول کنیم در جائی است که دو ضد که ثالثی نداشته باشد نظیر حرکت و سکون در این حال ممکن است بگوئیم دلالت التزامی در حکم یکی از این ها در دیگری باشد و اما نظیر ازاله و ترک صلاه که ثالثی بر آنها هست و ممکن است مکلف اصلا نه ازاله بکند و نه صلاه بلکه فعل ثالثی را بجا بیاورد و حاصل آنکه دلیلی ما نداریم که دو شیء متلازم حکم آنها باید یکی باشد کما لا یخفى.

قوله: الامر الثالث انه الخ امر سوم که راجع است ببحث بعضی مثل صاحب معالم قائلند که امر به شیء دلالت تضمینی دارد بر نهی از ضد عام یعنی مثل امر بالصلاه دلالت دارد بالتضمن که ترک صلاه نکنی چون معنای وجوب مرکب است از جنس که رجحان الفعل باشد و از فصل که منع از ترک باشد پس وجوب دلالت بر منع از ترک خودش می کند.

قوله: و التحقيق الخ جواب آنکه معنای وجوب یک معنای بسیط و مرتبه اکیده از طلب است بدون

ص: ۳۰۷

من الطلب لا- مرکبا من طلبین نعم فی مقام تحدید تلك المرتبه و تعیینها ربما يقال الوجوب يكون عبارہ من طلب الفعل مع المنع عن الترك و يتخیل منه انه يذكر له حدا فالمنع عن الترك ليس من اجزاء الوجوب و مقوماته بل من خواصه و لوازمه بمعنی انه لو التفت الامر الى الترك لما كان راضيا به لا محاله و كان یغضه البتہ و من هنا انقدح انه لا وجه لدعوی العینیه

ضروره ان اللزوم یقتضی الاثنینیه لا الاتحاد و العینیه نعم لا بأس بها بان يكون المراد بها انه يكون هناك طلب واحد و هو كما يكون حقیقه منسوباً الى الوجود و بعثا اليه كذلك یصح ان ينسب الى الترك بالعرض و المجاز و يكون زجراً و ردعا عنه فافهم

* شرح:

ترکیب نه آنکه معنای وجوب دو طلب باشد طلب فعل و طلب منع از ترک بله در مقام تحدید و تعریف بعضی موارد معنای وجوب تعبیر می شود بطلب فعل با منع از ترک و خیال می کنند بعضی که این معنی حد و تعریف وجوب است اگرچه تعاریف و حدود تعریف حقیقی نیست کما آنکه کرارا گذشته پس منع از ترک جزء وجوب و فصل آن نمی باشد بلکه از خواص و لوازم وجوب است باین معنی که آمر اگر التفات پیدا کند به مأمور به راضی بترک آن نمی باشد لا محاله و ترک مأمور به مبغوض او می باشد و از بیانات ما معلوم شد که بعضی ادعاء نموده اند که امر به شیء عین نهی از ضد عام می باشد وجهی ندارد.

امر به شیء نهی از ضد عام نمی کند بمطلق دلالات

اشاره

قوله: ضروره ان اللزوم الخ یعنی ضروری است که شیئی اگر لازم شد دیگر شد لازم و ملزوم دو شیء می باشند نه آنکه عین یکدیگر باشند نظیر آفتاب و روشنی آن بله مانعی ندارد که مراد از اتحاد و عینیت این باشد که یک طلب واحد مثل صل همچنان که صحیح است نسبت آن را بوجود صلاه بدهیم یعنی ایجاد صلاه بنما صحیح است بالعرض بگوئیم ترک صلاه

ص: ۳۰۸

الامر الرابع تظهر الثمره فى ان نتیجه المسأله و هى النهى عن الضد بناء على الاقتضاء بضمیمه ان النهى فى العبادات يقتضى الفساد ینتج فسادا اذا كان عبادا

و عن البهائى ره انه انكر الثمره بدعوى انه لا- یرتاج فى استنتاج الفساد الى النهى عن الضد بل یرتجى عدم الامر به لاحتیاج العبادا الى الامر

* شرح:

جایز نیست کما لا یخفى.

مخفی نماند بر آنکه حکم واحد مثل وجوب صلاه منحل بدو حکم نمی شود که اگر ترک صلاه نمود دو عمل بجا آورده یکی ترک مامور به نموده و دوم مرتکب حرام هم شده بلکه چون مامور به دارای مصلحت می باشد بنا بر قول عدلیه اگر ترک مامور به نمود ترک مصلحت نموده نه آنکه مفسده ای را هم ایجاد کرده بلکه مجازا صحیح است بعدم درک مصلحت آن را بگوئیم مفسده ایجاد نموده و از ما ذکرنا معلوم شد که امر به شیء نهی از ضد مطلقا نمی کند نه ضد خاص و نه ضد عام.

ثمره بحث امر به شیء نهی از ضد می کند یا نه

قوله: الامر الرابع الخ قوله امر رابع ثمره و نتیجه بحث امر به شیء از ضد است که بعد از آنی که قائل شدیم باقتضاء من باب مقدمیت ضد یا من باب تلازم آن به ضمیمه آنکه نهی در عبادات موجب فساد صلاه است چونکه نهی به او شد و حاصل نتیجه آنکه در جائی که ضد امر عبادی باشد و موسع باشد و ضد امر فوری داشته باشد مثل صلاه و ازاله یا هر دو ضد فوری ولی یکی اهم باشد در اینجا موارد حکم بفساد عبادت می نماییم.

قوله: و عن البهائى ره از مرحوم شیخ بهائی نقل شده است که منکر ثمره و قائل شده است باین معنا که ما احتیاج نداریم در فساد عبادات به نهی از ضد بلکه کافی است عدم امر بضد یعنی بعد از آنکه امر فوری داریم به ازاله و فساد صلاه و باطل بودن آنکه ضد ازاله است

ص: ۳۰۹

و فيه انه يكفى مجرد الرجحان و المحبويه للمولى فانه يصح منه ان يتقرب به منه كما لا يخفى و الضد بناء على عدم حرمة يكون كذلك فان المزاحمه على هذا لا توجب الا ارتفاع الامر المتعلق به فعلا مع بقاءه على ما هو عليه من ملاكه من المصلحه كما هو مذهب العدليه او غيرها اى شىء كان كما هو مذهب الاشاعره و عدم حدوث ما يوجب مبغوضيته و خروجه عن قابليه التقرب به كما حدث بناء على الاقتضاء

* شرح:

محتاج به نهى صلاه نمى باشيم بلکه كافى است عدم امر به صلات چون هر عبادتى در عبادى بودنش محتاج بامر است و بعد از آنکه صلاه ضد ازاله مى باشد و امر بضدين محال است ناچار امر مولوى روى ازاله است و صلاه بدون امر است و چيزى که امر شرعى ندارد عباديت ندارد كما لا يخفى.

کتابه رجحان فعل در عبادت بدون امر بان

قوله: و فيه انه يكفى الخ جواب از مرحوم شيخ بهائى آنست که مجرد رجحان فعل ضد و محبوبيت آن فعل ضد برای مولا كافى است برای عبادت بودنش و صحيح است که قصد تقرب باين رجحان بکنيم و فعل ضد که مثل صلاه باشد بنا بر اینکه حرام نباشد اين فعل صلاه اگرچه امر ندارد فعلا چون مزاحمت با اهمى پيدا کرده که امر به ازاله باشد الا آنکه امر اهم که ازاله باشد فقط امر به صلات را برده است و صلاه فعلا مامور به نيست ولى همين صلاه علت امر و ملاک آنکه مصلحت باشد بنا بر قول عدليه آن ملاک و مصلحت بر حال خود باقى است و امر اهم آن را نبرده است يا غير مصلحت باشد كما اینکه اين مطلب مذهب اشاعره از اهل تسنن است که در اوامر و نواهي قائلند که مصلحت و مفسده در آنها لازم نيست باشد بلکه مجرد امر مولا و نهى آن كافى است.

ولى بنا بر قول عدليه مصلحت باقى است و در اين حال مثل صلاه چيزى پيدا

ثم إنه تصدى جماعه من الا فاضل لتصحيح الامر بالصد بنحو الترتب

* شرح:

نشده است که آن صلاه را مبغوض مولا قرار بدهد و خارج کند آن صلاه را از قابلیت تقرب به مولا کما آنکه بنا بر اقتضاء و آنکه صلاه نهی دارد نهی غیری در این حال قابلیت تقرب ندارد و مبغوض مولا می باشد و بنا بر نهی می گوئیم صلاه باطل است در این حال کما لا یخفی

مخفی نماند اشکال شده بر این ثمره بحث که فائده ندارد اگر ما قائل شدیم در عبادیت عبادت حتما امر می خواهد چه قائل به حرمت ضد باشیم یا نباشیم البته در این موارد هر کجا امر هست آن عمل عبادی است و بدون امر باطل است و یا آنکه اکتفا می کنیم بملاک امر و محبوبیت ذاتی آن پس بنا بر اینکه در عبادت محتاج به امریم در ما نحن فیه چون امر ندارد فاسد است و اما بر اینکه اکتفا کنیم بر عبادیت عبادت بمجرد مصلحت و محتاج بامر نباشیم در این حال باز می گوئیم در ضدی که صلاه باشد صحیح است مطلقا چه نهی غیری بآن تعلق بگیرد و چه نگیرد

اما آنجائی که نهی ندارد و بدون امر می باشد ولی بواسطه مصلحت آن صحیح است واضح است که مصنف قائل به صحت آن شد و اما آنجائی که نهی غیری دارد من باب مقدمه یا ملازمه بودن این نهی غیری منشأ مفسده در متعلق خودش نمی شود چون در باب مقدمه واجب قبلا گذشت که نفس مقدمه بما هو مقدمه نه موجب قرب است نه بعد، از این جهت گفتیم عقاب یا ثواب در آن نمی باشد پس بنابراین نهی غیری هم داشته باشد باز صحیح است عبادیت آن و ملاک و مصلحت از بین نرفته است و چیزی که موجب مفسده باشد در او پیدا نشده است بنابراین صلاه صحیح است حتی بنا بر نهی غیری داشتن آن پس ثمره در بحث پیدا نشد کما لا یخفی قوله: ثم إنه تصدى جماعه الخ بعضی از اعلام و فضلا نظیر مرحوم کاشف الغطاء تصحیح امر نموده اند بترتب

ص: ۳۱۱

على العصيان و عدم اطاعه الامر بالشىء بنحو الشرط المتأخر او البناء على المعصيه بنحو الشرط المتقدم او المقارن بدعوى انه لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدين كذلك اى بان يكون الامر بالا هم مطلق و الامر بغيره معلقا على عصيان ذاك الامر او البناء و العزم عليه بل هو واقع كثير عرفا

* شرح:

يعنى ضدین مثل ازاله و صلاه علاوه بر اینکه صلاه ملاک و مصلحت را دارا است امر هم دارد یعنی ضدین امر دارند ولی امر ترتبی که عصیان امر به اهم آن عصیان شرط باشد برای امر مهم که صلاه باشد بنحو شرط متأخر یا بناء بر معصیت امر به اهم که ازاله باشد بنحو شرط متقدم یا مقارن و البته شرط متأخر قبلا گذشت که در مثل مرکبات ارتباطی مثل صلاه و صوم حتما ما باید قائل بشویم که جزء اول صلاه که نیت است وجوب آن مشروط است بآخر صلاه که سلام باشد و قبلا این مطلب گذشت که شرط متأخر را ما جایز می دانیم که خود مصنف هم شرط متأخر را قبول کرد و معنای آن نزد مصنف مجرد تصور بود تا که مطلقا شروط نزد ایشان چه شرط متقدم یا متأخر تصور آن شیء بودن است نه وجود خارجی آن علی کل معانی شرط متقدم و متأخر گذشت قبلا.

بیان ترتب دو امر بضدین با شرط متأخر

در این مورد قائلند به اینکه مانع ندارد عقلا- که متعلق باشد امر بضدین به نحوی که امر به اهم که ازاله باشد مطلق است وجوب آن و هیچ قید و شرطی در آن نیست ولی امر بمهم که صلاه باشد معلق است بر عصیان امر به اهم یعنی مولا بفرماید ازل النجاسه عن المسجد و اگر عصیان این امر نمودی یا بناء بر عصیان داری و اراده بر عصیان داری فصل که امر دومی مقید است بعصیان یا به اراده و عزم عصیان بلکه این امر ترتبی زیاد است در عرفیات مثلا اگر فرزند مولا و برادر او در آب غرق می شوند مولا امر می کند که بچه مرا نجات بده و اگر اراده عصیان و نفس خود عصیان را داری و بچه مرا نجات نمی دهی اقلا برادر مرا نجات بده کما لا یخفی.

ص: ۳۱۲

قلت ما هو ملاك استحاله طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك فانه و ان لم يكن في مرتبه طلب الالهم اجتماع طلبهما الا انه كان في مرتبه الامر بغيره اجتماعهما بداهه فعليه الامر بالالهم في هذه المرتبه و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص او العزم عليها مع فعليه الامر بغيره ايضا لتحقيق ما هو شرط فعليته فرضا

جواب رد مصنف از ترتب به چهار دليل نقضا و حلا

* شرح:

قوله: قلت ما هو ملاك الخ مصنف جواب از امر ترتبی می دهد و می فرماید آنچه که ملاك استحاله طلب ضدین هست در عرض واحد آن مطلب در اینجا می آید یعنی مسلم مولا- در آن واحد صحیح نیست بگوید ازل النجاسه و صل چون قبلا گذشت که جمع بین ضدین در آن واحد ممکن نیست و این مطلب در امر ترتبی می آید بجهت آنکه در مرتبه طلب اهم که ازاله باشد اگرچه جمع بین دو تا امرین نشده است الا آنکه در وقتی که امر به مهم که صل باشد با وجود شرط آنکه معصیت باشد یا اراده معصیت این دو تا امر در عرض واحد باهم جمع شده اند بجهت آنکه بدیهی است که امر به اهم در مرتبه امر به مهم می باشد و ساقط نشده امر به اهم بمجرد اینکه بعدا معصیت می کند یا اراده معصیت دارد مادامی که معصیت خارجی واقع نشده باشد و حاصل آنکه در وقتی که شرط که صلاه باشد و شرط آنکه معصیت یا اراده معصیت باشد در این حال امر به مهم منجز است و چون شرطش حاصل شده است در این حال سؤال می کنیم آیا امر باهم که ازل النجاسه باشد آیا ساقط شده در این حال یا نه بلا اشکال امر به اهم ساقط نشده است پس هر دو تا امر در عرض واحد در آن واحد می باشند و این ممکن نیست کما آنکه گذشت جواب از مصنف آنکه بنا بر صحت شرط متاخر که معنای آن آنست که باید فرض کنیم که شرط محقق است و وجود دارد خارجا الآن و الا شرط متاخر نیست نظیر غسل مستحاضه در شب برای صحت روزه آن روز که گذشته که اگر

ص: ۳۱۳

* شرح:

واقعا غسل را نیاورد روزه آن باطل است بنابراین دو امر فعلی جمع نشده اند و معنای شرط متاخر که امور اعتباریه است مثل احکام شرعیه شرائط آنها تقدم و تأخر آنها مانعی ندارد بلکه در وقت امتثال یک امر بیشتر ندارد یا امر اهم یا امر مهم که با فرض فعلی بودن امر مهم باید فرض کنیم که امر به اهم عصیان شده و لو آینده باشد.

جواب دوم از مصنف آنکه تدافعی بین دو تا خطابین که یکی از آنها مطلق است دیگری مقید است اصلا نیست چون خطاب اهم اقتضا ندارد و دلالت ندارد مگر بر وجود اهم یعنی خطاب مثل ازل النجاسه نفی شیء دیگری نمی کنند و نه اثبات شیء دیگری و بلکه دلالت دارد که باید ازاله نجاست بشود از مسجد و بس و همچنین خطاب اهم که خطاب صل باشد اقتضا نمی کند شیء را چه نفیا و چه اثباتا بلکه دلالت بر موضوع خودش دارد پس این دو خطاب هیچ کدام نفی دیگری نمی کنند و نه اثبات دیگری چون گذشت که امر به شیء نهی از ضد و بلکه اثبات شیء دیگری نمی کند پس تنافی بین فعلیت آنها اصلا نیست کما لا یخفی

جواب سوم از مصنف آنکه طلب امر مهم که صلاه باشد مشروط است بعصیان طلب اهم یعنی وقتی ازاله را عمل نمی کنید ایجاد صلاه کن و درحالی که طلب مهم مشروط است بترک اهم در این حال اگر طلب هر دو فعلی باشد لازم می آید اجتماع نقیضین یا خلف و هر دو محال است بجهت آنکه طلب مهم در وقتی فعلیت پیدا می کند که موضوع آن و شرط آن تحقق پیدا کند و شرط آنکه ترک اهم است اگر محقق بشود لازمه اش آنست که اجتماع نقیضین بشود چون ترک اهم که شرط امر بمهم است در این حال اگر امر به اهم فعلی باشد لازمه آن وجود اهم و عدم آن است و اگر فرض کنیم که طلب مهم فعلیت دارد بدون شرط این هم خلف است کما لا یخفی.

چهارم از جوابهایی که بمصنف داده شده است آنست که این اشکالی که مصنف نموده که اجتماع طلب ضدین لازم می آید نقضا و حلا جواب می دهیم.

لا يقال نعم و لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار فلولا له لما كان متوجها اليه الا الطلب بالا هم و لا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار

* شرح:

اما جواب نقضی آنکه امر به ازاله که امر فوری دارد آیا مباحاتی که ضد این امر می باشند آیا آنها بحال خودشان باقی اند یا نه بنا بر اینکه ترک احد ضدین مقدمه بر وجود ضد دیگری نباشد کما آنکه گذشت این مباحات بحال خودشان باقی هستند و نه اینست که به واسطه امر به اهم حکم اباحه آنها برداشته شود و چه فرقی است بین این مباحات که ضد امر اهم هستند یا یک واجبی که مهم باشد مثل صلاه جای یکی از این مباحات باشد و لازمه انکار ترتب انکار مباحات است که ضد امر می باشد و اما جواب حلی طلب جمع بین ضدین آن وقتی لازم می آید که هر دو خطاب مطلق باشند و هیچ کدام از آنها مقید نباشند و اما بعد از اینکه یکی از آنها مقید است و مشروط است بترک دیگری که طلب مهم باشد در اینجا طلب جمع بین ضدین نمی شود بلکه محالا اگر مکلف قدرت داشته باشد که هم امثال اهم را بنماید و هم امثال مهم را و جمع بین دو ضدین بنماید در آن واحد بلا اشکال مولا هر دو را طلب نکرده است و هر دو را در آن واحد نخواسته است چون شرط مهم تحقق پیدا نکرده و شروط بدون شرط محال است مطلوب مولا باشد کما لا یخفی.

امر ترتبی موجب طلب ضدین که محال است می باشد و جواب آن

قوله: لا يقال نعم الخ اگر اشکال بشود که در مورد ترتب که لازم می آید امر بضدین در آن واحد این در جائی است که بسوء اختیار مکلف است و خود مکلف سبب شده است که این امر محال را ایجاد کند در جائی که عصیان می کند در ما بعد به اختیار خودش و این شرط مهم را باختیار خودش ایجاد می کند و اگر این شرط را ایجاد نمی کرد فقط یک تکلیف متوجه به او بود و آن تکلیف به اهم بود و دلیل و برهانی بر امتناع طلب

ص: ۳۱۵

فانه يقال استحاله طلب الضدين ليست الا لاجل استحاله طلب المحال و استحاله طلبه من الحكيم الملتفت الى محاليتها لا تختص بحال دون حال و الا يصح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا حاجه في تصحيحه الى الترتب مع أنه محال بلا ريب و لا اشكال

* شرح:

ضدين که بسوء اختيار مکلف باشد نداريم و آنجائی که محال است طلب ضدين در جائی است که خود آن سبب نشده باشد مثلا اگر مکلف به اختيار خود وارد دار غضبی شد هم نهی دارد به لا تغصب که غضب نکند و هم خروج از دار غضبی واجب است بر او که در ضمن خروج که واجب است غضب در دار غضبی هم می شود که حرام است.

قوله: فانه يقال الخ جواب آنکه محال بودن طلب ضدين نیست مگر آنکه اصلا نفس طلب بضدين محال است که برگشت به نقیضين می شود چون طلب هر کدام نفی دیگری را می کند عقلا پس چیزی که ذاتا محال است طلب آن از مولای حکیم که ملتفت است به محالیت آن اختصاص بحالی دون حالی ندارد که بگوئیم این محال را اگر مکلف به اختيار خودش تحصیل کرده صحیح است و اگر بدون اختيار باشد صحیح نباشد-و اگر این مطلب صحیح بود در آنجائی که امر را مولا بر یک امر اختیاری می کرد و در عرض واحد امر بضدين می نمود باید صحیح باشد و احتیاج به صحت ترتب نباید داشته باشیم.

مثلا مولا بفرماید اگر وارد مسجد شوی لازم است ازاله نجاست و صلاه در آن واحد برای تو هر دو و این امر بضدين معلق است بر یک امر اختیاری که وارد شدن باشد ممکن است وارد مسجد نشود ولی اگر با اختيار وارد مسجد شد بلا اشکال امر بضدين در آن واحد محال است مطلقا کما لا یخفی.

ص: ۳۱۶

ان قلت فرق بين الاجتماع في عرض واحد و الاجتماع كذلك فان الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر

بخلافه في الثاني فان الطلب بغير الاهم لا يطارد طلب الاهم فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالاهم

* شرح:

مخفی نماند قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار این قاعده قبلا گذشت که در مواردی که مکلف امری را امتناع کند بر خودش مثل آنکه باختیار وارد دار غصبی بشود در این موارد که گفتیم لما ینافی الاختیار یعنی عقابا نه خطابا بلکه در موارد امتناع تکلیف و لو بسوء اختیار مکلف باشد خطاب آن ساقط است ولی عقابش باقی است.

قوله: ان قلت فرق بين الاجتماع الخ اگر اشکال کند کسی که طلب بین الضدین در عرض واحد و مطلق بودن امر هر دو البته ممکن نیست ولی اجتماع ترتبی و طلب آنها بترتیب که یکی مقید باشد و دیگری مطلقا مانعی ندارد بجهت آنکه طلب هریک از این ها در اول که بدون قید باشد و بدون ترتیب هر کدام طرد و مانع دیگری می شود و این ممکن نیست مثلا ممکن نیست مولا- بفرماید ازل النجاسه و صل این دو امر که مطلق می باشند چون متعلق آنها ضدین است ممکن نیست ادله ترتیب از مصنف.

قوله: بخلافه في الثاني الخ یعنی این امر بضدین بخلاف آن وقتی که امر ترتبی داشته باشد که مانعی ندارد بجهت آنکه طلب بغير اهم که صلاه باشد طرد و منع طلب اهم را نمی نماید یعنی اگر مولا- فرمود ازل النجاسه و ان عصیت فصل امر صل طرد طلب ازاله نمی نماید چون هر حکمی بعد از تحقق موضوع آن حکم ثابت می شود نه آنکه حکم سبب ایجاد شرایط موضوع باشد پس امر صلاه بر تقدیر عدم آوردن ازاله است که این

ص: ۳۱۷

فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر اتیانہ و عدم عصیان امرہ

قلت لیت شعری کیف لا یطاردہ الامر بغیر الایم و هل یكون طرده الا من جهة فعليته و مضاده متعلقه له و عدم اراده غیر الایم علی تقدیر الاتیان به لا یوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه علی تقدیر عدم الاتیان به و عصیان امره فیلزم اجتماعهما علی هذا التقدير مع ما هما علیه من المطاردة من جهة المضاده بین المتعلقین.

* شرح:

شرط اگر به خودی خود پیدا شد امر بصل فعلی می شود پس امر مهم که صلاه باشد مانع و طرد امر به ازاله نمی نماید پس ترتب صحیح است.

قوله: فلا یکاد یرید الخ یعنی مولا اراده غیر اهم را نکرده است و فقط امر روی اهم که ازاله باشد رفته است بر تقدیر امتثال آن و عدم عصیان آن و حاصل اشکال مستشکل آن شد که امر مهم طرد امر به اهم را نمی نماید چون حافظ موضوع خودش ممکن نیست باشد بنابراین ترتب مانعی ندارد.

قوله: قلت لیت شعری الخ جواب آنکه چگونه مطارد و مانع نمی باشد امر مهم امر اهم را که صل باشد و نیست مانعیت او و طرد او الا فعلیت امر به مهم یعنی امر صلاتی بعد از تحقق شرطش که عصیان باشد بشرط متاخر در این حال همین امر صلاتی طرد و منع امر به ازاله می نماید و ممکن نیست جمع شوند.

قوله: عدم اراده غیر الایم الخ یعنی اراده مولا غیر اهم را یعنی اراده اهم را نموده باشد که ازاله باشد در وقتی که مکلف اراده دارد اتیان امر به ازاله نماید و عصیان آن امر نکند سبب نمی شود

ص: ۳۱۸

مع أنّه يكفى الطرد من طرف الامر بالا هم فانه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد

كما كان فى غير هذا الحال فلا يكون له معه اصلا بمجال

* شرح:

که طرد و مانع نشود امر بمهم در وقت تحقق موضوع و شرطش امر اهم را

حاصل آنکه امر مهم بعد از عصیان اهم تحقق پیدا می کند و طرد و مانع اهم می شود در این حال لازم می آید اجتماع دو امر
كما آنکه ما جواب دادیم که در وقت تحقق شرط صل که ترک ازاله باشد بلا اشکال امر مهم که صل باشد فعلیت دارد در
این حال امر به اهم که ازل باشد آنهم فعلیت دارد پس هر دو جمع شده اند با اینکه مطارده و ممانعت از جهت تضاد متعلقین
آنها می باشد یعنی همچنان که دو امر ممکن نیست جمع شوند متعلق آنها هم که صل و ازاله باشد و فرض آنست که ضد
یکدیگرند و مانع یکدیگر می باشند كما لا یخفى

قوله: مع أنّه يكفى الطرد الخ یعنی تا حال جواب مستشکل را دادیم که دو امر بضدین و لو ترتب باشد ممکن نبود با اینکه
متعلق آنها تضاد ذاتی دارند و ممکن است بگوئیم منع از یک طرف هم کافی است یعنی امر به اهم که ازاله باشد کافی است
برای عدم امکان و منع امر صلاه را بنماید در این حال چون یکی از ضدین است.

قوله: كما كان فى غير هذا الحال الخ یعنی امر به احد الضدین و لو ترتب هم نباشد از اول امر به یکی از آنها نفس دیگری می
کند و لو دیگری هنوز امری نداشته باشد از ضدین پس در این حال نمی باشد برای امر به مهم با امر به اهم اصلا مجالی و
امکانی که باهم جمع بشوند پس ممکن نیست ترتب كما لا یخفى.

جواب از مصنف آنکه ترتب بنا بر شرط متاخر صحیح است و معنای شرط

* شرح:

متاخر را قبلا بیان نمودیم در مقدمه واجب مثل اجازه بیع فضولی که بعدا پیدا شود و بیان نمودیم که امور اعتباریه مثل احکام شرعیه شرایط آن مانعی ندارد مقدم مؤخر باشد چون امر اعتباری بید معتبر است نه آنکه مثل امورات خارجیه باشند که ممکن نباشد تقدم یا تاخر آنها از اینجا است که بیان نمودیم که اجازه بعدی کشف حقیقی می نماید که از اول معامله صحیح بوده است و علی القاعده بوده است و مثل آنست که این اجازه در وقت بیع محقق بوده است و وجود داشته است نه آنکه کشف حکمی و یا اجازه ناقل باشد و در ما نحن فیه اگر مکلف امر به اهم را امتثال نمی کرد و مخالفت آن امر می نمود اگر بعد از مخالفت و گذشتن زمان امر به اهم مولا می نمود مهم که صلاه باشد بلا اشکال صل صحیح بوده چون زمان امتثال امر به اهم به عصیان گذشته است در زمان امتثال امر به مهم غیر از امر به اهم است اگر مولا بعد از گذشتن زمان امتثال امر به اهم امر به مهم بنماید چگونه قبول داشته که هر دو صحیح است و این دو امر طرد یکدیگر نمی نماید و معنای شرط متأخر بنا بر بیان ما شیء متأخری که بعدا پیدا می شود باید فرض کنیم الآن موجود است از این جهت مولا امر به هر دو می نماید و معنای شرط متأخر بنا بر ترتب همین است و خود مصنف هم قبلا از ایشان گذشت مکلف شرط را چه متقدم و چه متأخر و مقارن صور ذهنیه قرار می داد نه متعلق آن صورت که امر خارجی باشد پس بنابراین ترتب بنا بر شرط متأخری که بیان کردیم و خود مصنف هم شرط متأخر را قبول داشت ترتب صحیح است قول مصنف که بیان نمود که مطارده و ممانعت از طرف امر به اهم صحیح است این معنا هم معقول نیست چون طرد و منع طرفین است مثل عرفی آنکه مثل کسی است که به تنهائی دعوی کند این بیان ما علاوه بر آن جوابهای قبلی بود که گذشت کما لا یخفی

ان قلت فما الحيله فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات

قلت لا يخلو اما ان يكون الامر بغير الالهم بعد التجاوز عن الامر به و طلبه حقيقه

جواب امر ترتبی که در عرفیات است بدو وجه از مصنف

* شرح:

قوله: ان قلت فما الحيله الخ اگر اشکال بشود که امر ترتبی را که شما انکار نمودید این مطلب در طلب ضدین در عرفیات زیاد است پس باید چاره ای بر آن شود و اگر عقلا جایز نبود چگونه صادر می شد از عقلاء بلکه فروع فقهیه زیاد داریم از موارد ترتب است اگر کسی واجب شد برای او مسافرت در ماه رمضان برای حفظ مال و جان و غیره با این حال مخالفت نمود و ترک سفر کرد بلا اشکال واجب است بر او روزه گرفتن و آن است کسی که حرام است اقامه در محلی بر او با این حال مخالفت می کند و می ماند واجب است بر او صلاه تمام و از آن جمله است کسی مشغول نماز است در آخر وقت در این حال واجب شد بر او انقاذ غریق یا اطفاء حریق و غیره باین حال نماز را تمام کرد در این موارد مذکوره و غیره که در فقه زیاد است صحت آنها بدون ترتب ممکن نیست قوله: قلت لا یخلو الخ جواب آنکه در این عرفیاتی که امر بضدین علی نحو ترتب شده است مثل اینکه مولا به عبدش می گوید اگر بازار نرفتی اقلا کارهای خانه را انجام بده و امثال این اوامر که در عرفیات زیاد است چاره آنها بعد از امتناع آنها عقلا از دو راه تصحیح می شود.

اول آنکه امر مهم را که می نماید امر اولی را درست برداشته است مولا و چون می داند که عبد اطاعت نمی کند از امر اولی که اهم است تجاوز و صرف نظر نموده است این وجه اول از ما نحن فیه خارج است چون امر به اهم ندارد و فقط یک امر دارد و آنهم به مهم دوم اینکه امر به مهم که امر دومی باشد ارشاد

ص: ۳۲۱

و اما ان يكون الامر به ارشادا الى محبوبيته و بقاءه على ما هو عليه من المصلحه و الغرض لو لا المزاحمه و ان الاتيان به يوجب استحقاق المثوبه فيذهب بها بعض ما استحققه من العقوبه على مخالفه الامر بالا هم لا انه امر مولوى فعلى كالامر به فافهم و تأمل جيدا

ثم إنه لا اظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورته مخالفه الامرين لعقوبتين ضروره قبح العقاب على ما لا- يقدر عليه العبد و لذا كان سيدنا الاستاد قدس سره لا يلتزم به على ما هو ببالي و كنا نورد به على الترتب و كان بصدد تصحيحه

* شرح:

است بر محبوبیت متعلق آنکه مولا می خواهد بفهماند که امر به ازاله داری و صلاه امر ندارد.

در این حال چون ممکن نیست ولی مصلحت صلاه و غرض از آن بجای خود می باشد مثل همان طوری که مبتلا به اهم نبوده و به عبادش می فهماند که اگر بقصد مصلحت صلاه را آوردی سبب می شود استحقاق ثواب را بر تو و به این ثواب بعضی گناهانی را که مستحق آن بودی بر مخالفت امر اهم تخفیف داده شده بر تو و در این موارد اگر امری باشد امر ارشادی است که متعلق امر مثل صلاه مصلحت آن باقی است نه آنکه امر مولوی فعلى باشد مثل امر اهم فافهم و تأمل جيدا.

اشکال مصنف در امر ترتبی بدو عقاب و جواب آن

قوله: ثم إنه لا اظن الخ مصنف می فرماید گمان نمی کنم کسانی که قائل بر ترتب اند لوازم آن را قبول کنند چون لازمه ترتب آنست که مثل ازاله و صلاه را مکلف هر دو را اگر ترک کرد لازمه ترک دو واجب دو عقاب است و حال آنکه ضروری است که قبیح است عقاب

ص: ۳۲۲

* شرح:

بر چیزی که مکلف قادر بر آن نیست چون واقعا قدرت یکی از این ها را داشته است و چگونه ممکن است دو عقاب بشود بر ترک هر دو و لذا مصنف می فرماید سیدنا الاستاد حاج میرزا حسن حسینی شیرازی قدس سره ملزم باین دو عقاب نبود علی ما هو بیالی و ما ایراد و اشکال بر آن می نمودیم بر ترتب که ایشان قائل بر ترتب بود ولی بصدد تصحیح آن بود و دفع اشکالات ترتب را می نمود

جواب آنکه اولاً نقضا جواب می دهیم در واجب کفائی که یک نفر بیشتر ممکن نیست امتثال کند آیا اگر همه مکلفین ترک آن واجب کفائی نمودند عقاب دارند باشد و حال آنکه آن واجب مقدور یک نفر بیشتر نبوده و قهراً باید یک عقاب بشود و نظائر آن را در فقه زیاد داریم مثلاً- چند نفر که با تیمم به آبی رسیدند که برای یک نفر فقط کافی است و همه ترک آب نمودند

و اما حلاً- گذشت که دو امر ترتبی دارد ترک آنها موجب دو عقاب است و ممکن است قاعده الامتناع بالاختیار که قبلاً گذشت در اینجا بیاید و لو بسقوط امر است ولی اشکال در عدم مقدور مکلف به است و عقاب آن مسلم است و لو خطاباً ساقط است کما لا یخفی

و جواب دیگر آنکه عقاب بر جمع بر ترک است یعنی ممکن بود هر کدام را در حال ترک دیگری بیاورد و مقدور مکلف بود پس عقاب حقیقتاً بر جمع عصیانین است و مخالفت هر دو نه آنکه عقاب بر ترک جمع بین امثالین باشد بجهت آنکه جمع بین امثالین را مولا نخواسته بود در آن واحد بلکه اگر محالاً جمع بین آنها می کرد تشریع محرم بود چون شرط مهم وجود نداشت کما آنکه گذشت از اینجا معلوم شد نفس ترتب مانع جمع بین امرین و متعلقین آنها است لا یخفی

فقد ظهر انه لا وجه لصحة العبادہ مع مضاداتها لما هو اهم منها الا ملاك الامر

نعم فيما اذا كانت موسعه و كانت مزاحمه بالاهم في بعض الوقت لا في تمامه يمكن ان يقال انه حيث كان الامر بها على حاله و ان صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الاهم من افرادها من تحتها امكن ان يؤتى بما زوحم منها بداعي ذاك الامر فانه و ان كان الفرد خارجا عن تحتها بما هي مامور بها الا انه لما كان وافيا بغرضها كالباقى في تحتها كان عقلا مثله في الاتيان به في مقام الامثال و الاتيان به بداعي ذلك الامر بلا تفاوت في نظره بينهما اصلا

دو امر بضدين بدون ترتب در مثل صلاه و ازاله و رد اشكال آن

* شرح:

قوله:فقد ظهر انه الخ بنا بر بيانات ما ظاهر شد وجهی برای صحت عبادت مثل صلاه که ضد ازاله است وجهی برای صحت آن نیست الا قصد ملاك و مصلحت و امر مولوی فعلی ندارد و کما آنکه گذشت

قوله نعم فيما اذا كانت الخ بله اگر مهم مثل امر صلاه موسع باشد و امر اهم مثل ازاله مضيق باشد چون واجب فوری است ممکن است بگوئیم امر صلاتی بحال خود باقی است و ساقط نشده اگرچه مضيق شده از بعضی افراد که مزاحم امر ازاله است ولی در باقی افراد که مزاحمت ندارد امر صلاتی باقی است و این فرد مزاحم را بقصد امر اصل طبیعت صلاه و افراد دیگر بیاوریم و این فرد مزاحم اگرچه خارج است از تحت امر و عقلا مأمور به نیست الا آنکه وافی بغرض و مصلحت صلاه است مثل سایر افرادی که امر فعلی دارند و عقلا این فرد مزاحم مثل باقی افراد است در امثال و

ص:۳۲۴

و دعوی ان الامر لا یکاد یدعو الا الی ما هو من افراد الطبیعه المأمور بها و ما زوحم منها بالاهم و ان کان من افراد الطبیعه لکنه لیس من افرادها بما هی مأمور بها.

فاسده فانه انما یوجب ذلک اذا کان خروجه عنها بما هی کذلک تخصیصا لا مزاحمه فانه معها و ان کان لا یعمها الطبیعه المأمور بها الا- انه لیس لقصور فیه بل لعدم امکان تعلق الامر بما یعمه عقلا- و علی کل حال فالعقل لا یری تفاوتاً فی مقام الامتثال و اطاعه الامر بها بین هذا الفرد و سائر الافراد اصلاً هذا علی القول بکون الاوامر متعلقه بالطبائع و اما بناء علی تعلقها بالافراد فکذلک و ان کان جریانہ علیہ اخفی کما لا یخفی فتأمل.

* شرح:

هیچ تفاوتی باهم ندارند پس بقصد اصل امر به طبیعت صلاه این فرد را بیاوریم صحیح است و در این حال مهم امر فعلی پیدا کرد مثل اهم و دو امر دارند بدون ترتب قوله: و دعوی ان الخ اگر اشکال شود هر امری افراد خودش را طلب می کند و این فرد مزاحم اگرچه از افراد طبیعت صلاه است ولی فعلاً- مأمور به نیست برای مزاحمت آن و قصد امر افراد دیگر برای این فرد مثل آنست که قصد امر روزه بنمائیم برای آوردن صلاه و این معنی ممکن نیست و آنچه که مسلم است این فرد مزاحم دارای مصلحت است بدون امر فعلی

قوله فاسده الخ جواب آنکه این اشکال شما صحیح است در جایی که این فرد تخصیص خورده باشد چون تخصیص اصل مصلحت را می برد نه آنکه مزاحم باشد بجهت آنکه این فردی که مزاحم است فعلاً- اگرچه از افراد طبیعت مأمور به نیست و فعلاً

ص: ۳۲۵

ثم لا- يخفى انه بناء على امكان الترتب و صحته لا- بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه و ذلك لوضوح ان المزاحمه على صحه الترتب لا تقتضى عقلا الا امتناع الاجتماع فى عرض واحد

* شرح:

امر ندارد ولی هیچ تصویری در آن نیست چون عقلا ممکن نبوده است امر فعلی داشته باشد و علی کل حال عقل تفاوتی بین این فرد و افراد دیگر که امر فعلی دارند نمی بیند و فرقی بین آنها نیست در مقام امتثال و اطاعت این معنائی که بیان نمودیم در جائی است که متعلق او امر طبیعت باشد نه افراد یعنی ما نحن فیه اصل طبیعت صلاه امر فعلی دارد بلا اشکال و قصد اصل امر صلاه را می نماید مکلف برای این فرد که فعلا امر ندارد پس انطباق طبیعت صلاه بر این فرد قهری است و اجزاء آن از مأمور به عقلی است و اما اگر متعلق او امر افراد باشد جریان بیان گذشته مخفی تو می باشد بجهت آنکه افراد بلا اشکال در خارج متباین می باشند و هر کدام با خصوصیات ضد دیگری می باشند و چونکه ممکن نیست قصد امر یکی از آنها بنمائیم برای آن فرد که امر ندارد و ضد آن می باشد مثل آنست که قصد امر زکات بنمائیم برای صلاه بخلاف تعلق امر به طبایع که طبیعت شامل افراد می شود و لو امر نداشته باشد بعضی افراد بله ممکن است قصد امر چون این فرد با افراد دیگری در عرض شریکند و مسقط غرض اند از این جهت این فرد غیر مأمور به را بقصد امر دیگری بیاوریم.

بنا بر امکان امر ترتبی لازم است در مقام وقوع آن

قوله: ثم لا- يخفى الخ مخفی نماند بر آنکه بنا بر امکان ترتب ثبوت و صحت آن کما آنکه ما اثبات نمودیم وقوع آن را برخلاف مصنف لابدیم در مقام اثبات تمسک باطلاقات نمائیم چون امر بضدین در وقتی ممتنع بود که در عرض واحد و در آن واحد باشد.

ص: ۳۲۶

لا كذلك فلو قيل بلزوم الامر في صحه العباده و لم يكن في الملاك كفايه كانت العباده مع ترك الالههم صحيحه لثبوت الامر بها في هذا الحال كما اذا لم تكن هناك مضاده.

* شرح:

قوله: لا كذلك الخ يعني با ترتب این امتناع برداشته می شود که آنکه ما ذکر نمودیم پس اگر کسی در مقام صحت عبادت بگوید که ملاک کافی نیست و لابد امر می خواهیم در این حال امر ترتبی محقق است مثل فرد مهم با اهم که مزاحمت نموده مثلا صلاه در حال مزاحمت آن با ازاله امر آن مثل بدون مزاحمت می باشند و تقييد اطلاق امر صلاتی بقدر رفع امتناع عقلی می باشد و با ثبوت ترتب امر مقید صلاتی باقی است که لا یخفی.

تنبيهات ترتب و فرق بين باب تعارض و تراحم و احكام آنها

بعضی از اعلام تنبیهاتی ذکر نموده اند که متعلق بامر به شیء نهی ضد است و ما هم بتبع آنها را ذکر می نمایم برای فوائد آنها.

اول آنکه ترتب در جائی صحیح است که متعلق دو امر متراحمین باشد نظیر ازاله و صلاه و اما اگر متعلق آنها متعارضین باشد ترتب در آنها صحیح نیست و باب تراحم و باب تعارض با همدیگر از جهاتی فرق دارند.

اول آنکه متعارضین در عالم جعل و انشاء ممکن نیست جمع شوند در یک موضوع نظیر روایت لا بأس ببيع العذره و روایت دیگر ثمن العذره سحت بنا بر صحت روایتی یا جعل سوره جزء صلاه باشد با عدم جعل آن و امثال آنها و اما متراحمین بعد از فراق جعل حکمین و تشریع آنها در مقام امثال ممکن نیست و مکلف قدرت در آنها ندارد مثل غرق اخ و ابن مولا که ممکن نباشد انقاز هر دو که اگر ممکن بود امثال هر دو امر آنها فعلی بود و ملاک در هر دو موجود بود بخلاف متعارضین که ملاک در یکی از آنها است.

ص: ۳۲۷

* شرح:

جهت ثانیه آنکه حاکم بالتخیر در باب تعارض شارع مقدس می باشد بعد از تعارض دلیلین و سقوط آنها بنا بر طریقت و امارات و طرق کما آنکه در باب اجزاء مفصلاً گذشت بحث آنها و شارع مقدس تعبداً تخیر در خصوص خبرین متعارضین قرار دارد و اما تخیر در باب متزاحمین عقلی است اگر مرجحی نباشد در بین و مرجحات باب تزاحم از چند جهت است.

اول آنکه یکی از واجبین بدل داشته باشد که آنکه بدل ندارد مقدم است نظیر امتناع یکی از واجب تخیری مثل خصال کفارات با واجب تعیینی دیگر و لو در عرض هم باشد که واجب تعیینی مقدم است بجهت آنکه واجب تخیری ایجاب نمی کند حتماً که یک فرد بخصوص را بیاوریم بخلاف وجوب تعیینی که ایجاب می کند که آن فرد مزاحم را بیاوریم از این جهت واجب تعیینی مقدم است بر واجب تخیری چون بدل دارد.

دوم از جاهائی که یکی از متزاحمین مقدم است در آنجائی است که یکی از واجبین بدل طولی داشته باشد مثلاً در جائی که یک آب داریم که یا وضوء و یا برای تطهیر بدن است که ممکن نباشد هر دو آنها در اینجا تطهیر بدن مقدم است و وضوء چون بدل دارد که بدل آن تیمم است مزاحمت با تطهیر بدن نمی کند از این جهت است که ادراک تمام رکعات در وقت با طهارت ترابیه و تیمم مقدم است بر آنجائی که وضوء بگیرد ولی یک رکعت صلاه را در وقت درک نکند کما لا یخفی

از بیانات قبلی معلوم شد که اگر آب مباحی در ظرف غضبی یا طلا یا نقره باشد و بخواهد از آنها وضوء بگیرد صحیح نیست وضوء چون قبلاً گذشت که قدرت در وضوء قدرت شرعی است و در این مورد شرعاً واجد ماء نیست و از این جهت ترتبی صحیح نیست که عصیان نماید و وضوء بگیرد اگرچه یک مرتبه بقدر آب وضوء از آنها بردارد و بعد از برداشتن واجد ماء است و وضوء صحیح است کما آنکه اگر غرفه غرفه

* شرح:

بردارد باز مثل همان اول است و اشکال این قسم از اولی زیاده‌تر است و چون وضوء بدل دارد و قبل از تصرف در ظرف غصبی امتناع شرعی دارد و امتناع شرعی مثل امتناع عقلی می باشد از این جهت ترتب در این مورد صحیح نیست کما لا یخفی.

دوم از جاهائی که یکی از متزاحمین مقدم است بر دیگری در جائی است که هر دو واجب متزاحمین شرط شرعی در آنها معتبر باشد و یکی از آن واجبین مقدم باشد بحسب زمان در فعلیت وجوبش و دیگری مؤخر باشد از این جهت آنکه وجوب فعلی دارد مقدم است بر دیگری.

اما مسئله وجوب وفاء به نذر و وجوب حج البته در این مسئله وجوب حج مقدم است و لو نذر تقدم داشته باشد بر وجوب حج پس اگر کسی نذر کرد که شب عرفه در حرم آقا ابا عبد الله علیه السلام باشد و بعد از نذر استطاعت بر او پیدا شد کما اینکه این مسئله را نسبت به مرحوم صاحب جواهر می دهند در این مورد وجوب حج مقدم است و لو بعدا وجوب حج پیدا بشود بجهت آنکه وفاء بنذر مستلزم است ترک واجب اهمی را که حج باشد و در متعلق نذر قبل از تعلق بآن باید متعلقش راجح باشد و مستلزم ترک واجب یا فعل حرام نشود در وقت وفاء بنذر علاوه باینها اگر وفاء بنذر مقدم باشد در این مورد لازم می آید ترک حج بکند بهر نذری که ضد حج باشد و لو نذر ماندن شب عرفه از آن شب را در مسجدی از مساجد باشد و این مسئله بطلان آن محتاج به بیان نیست و مرجحات دیگری ذکر نموده اند با اقسام آنها رجوع بمطولات شود.

دوم از تنبیهات مسئله جهر و اخفات است در صلاه جهر و اخفاتی- اگر شخص جاهل در صلاه جهریه اخفات خواند و بالعکس در این موارد عمل او را صحیح دانسته اند و لو عصیان و گناه کرده است و صحت این عمل را به ترتب صحیح دانسته اند کما اینکه نسبت صحت را بمرحوم کاشف الغطاء داده اند و صحت این عمل را قبلا در باب اجزاء

* شرح:

ما بیان نمودیم که بعد از عمل باقیمانده مصلحت ممکن نیست درک آن و عمل صحیح است ولی عقابی که دارد از جهت تفویت بعض مصلحه صلاتی که بعد از آن ممکن نیست ادراک آن از این جهت هم عمل صحیح است و هم عقاب دارد.

و اما صحت آن بترتیب ظاهرا صحیح نباشد بدلیل آنکه:

اول ببینیم آیا جهر و اخفات از چیزهائی است که ضدین که ثالثی بر آنها هست یا نه ظاهرا آنست که ضد ثالثی دارد نظیر ازاله و صلاه که ضد ثالث آنها ترک هر دو آنها است و انجام عمل دیگری کما آنکه جهر و اخفات هم در این مورد ترک هر دو است بترک اصل قرائت و مشغول شدن بشغل دیگری ولی اگر ما فرض کنیم که مکلف لابد بنای قرائت دارد و قرائت در خارج اگر محقق شد یا به جهر است یا اخفات و ثالثی ندارد ولی این جهت در بابت صلاه و ازاله هم می آید چون مکلف اگر اراده دارد که یا ازاله کند یا صلاه در وقت اراده آن ثالثی ندارد و علی کل بنا بر اینکه جهر و اخفات ضد ثالثی ندارند امر ترتبی صحیح نیست از چند جهت:

اول آنکه عصیان هر کدام از آنها که ترک یکی باشد امر به دیگری لغو و بی فایده است و از مولای حکیم صادر نمی شود مثل آنست که بمکلف بگوئیم این شیء را حرکت بده و اگر عصیان حرکت نمودی و ترک آن کردی بسکون خود باقی بگذار چون ضد دومی قهرا و ناچارا پیدا می شود و چیزی که قهرا و ناچارا پیدا می شود امر بآن لغو و بی فایده است و در این مواردی که ضدین که ثالث ندارد یا امر مولا بتخیر است اگر ملاک در هر دو متساوی باشد و اگر یکی از آنها اهم باشد امر روی اهم است بدون مهم کما لا یخفی.

جهت دوم که ترتیب در جهر و اخفات نمی آید آنست که موضوع جهر و اخفات موضوع آنها شخص جاهل است اگر شخص عالم باشند و برخلاف عمل کنند بلا اشکال صلاه آنها باطل است و عصیانی که شرط امر مهم است لازمه آن التفات

* شرح:

بموضوع است که اگر انسان موضوع را التفات نداشته باشد عصیان ندارد و بعد از التفات بموضوع جهل او برطرف می شود و در این حال عالم می شود و در حال علم بلا اشکال عمل باطل است کما اینکه بیان نمودیم و در حال جهل عصیانی نیست که شرط مهم تحقق پیدا کند مگر آنکه شرط مهم را عصیان قرار ندهیم بلکه مطلق ترک قرار بدهیم و لو عصیان نباشد در بین آن و حاصل آنکه قبل از وصول تکلیف عصیانی نیست و بعد از وصول موضوع جاهل مبدل بعالم می شود پس شرط امر مهم که عصیان است ممکن نیست تحقق آن بنا بر آنکه جاهل مقصر عقاب آن برای ترک علم باشد نه تفویت مصلحت واقع کما آنکه ما بیان نمودیم و تفصیل آن در محل خودش بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی

جهت سوم که ترتب در جهل و اخفات نمی آید آنست که تضاد بین آنها دائمی می باشد از این جهت حکم متعارضین را دارند نه متزاحمین باشند کما آنکه گذشت بنابراین در اصل جعل حکمین ممکن نیست چون جعل یکی از حکمین لغو و بی فایده است از این جهت رجوع به احکام متعارضین می شود کما آنکه قبلاً- فرق بین باب تعارض و باب تراحم را فی الجمله بیان نمودیم و مسئله جهل و اخفات نظیر واجب بودن استقبال است و حرام بودن استدبار جدی در عراق که عصیان هر کدامی ملازم امتثال دیگری است و از این جهت تضاد در اصل جعل حکمین می باشد نه دو مقام امتثال کما لا یخفی.

فرع- آیا ممکن است صحت صلاه اشخاصی که حمد و سوره آنها صحیح نیست چون بلا اشکال اگر آخر وقت که ممکن نیست تحصیل علم با آن عمل ناقص صحیح است نماز آنها با عقاب آنها آیا اول وقت با ترتب صحیح است عمل آنها یا نه چون با فرض عصیان که معنای شرط متاخر همین بود صحیح است فتامل.

تنبيه سوم آنکه ترتب در باب اجتماع امر و نهی نمی آید بنا بر اینکه ترکیب

فصل-لا يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه خلافا لما نسب الى اكثر مخالفينا ضروره انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا فان الشرط من اجزائها و انحلال المركب بانحلال بعض اجزائه مما لا يخفى.

* شرح:

بين متعلق وجوب و متعلق حرمت انضمامی باشد نه اتحادی كما آنکه مفصلا در باب او بیان خواهیم نمود ان شاء الله تعالی بجهت آنکه اگر ترکیب بین متعلقین اتحادی باشد مورد خارج می شود از باب تراحم و قهرا دلیل وجوب را مقدم می کنیم یا حرمت را و بنا بر اینکه جانب نهی را غلبه بدهیم بر وجوب در اینجا ترتب نمی آید چون مورد یک شیء است و صحیح نیست که مولا- می فرماید ان عصیت فصل بجهت آنکه این هم برگشت بطلب حاصل است چون مورد یک شیء واحد است علی الفرض و شیء واحد دو طرف وجود و عدم آن ممکن نیست مورد تکلیف واقع شود چون تحصیل حاصل است.

و حاصل مواردی که ترتب ممکن نیست جاهائی است که به واسطه معصیت که شرط امر مهم است مامور به اهم بلا اختیار حاصل شود مثلا حرکت و سکون امر ترتبی در آنها نمی آید چون بمجرد ترک حرکت سکون حاصل می شود و کذا جهر و اخفات بمجرد ترک جهر اخفات حاصل می شود در قرائت و بالعکس در هر دو و همچنین در شیء واحد که جانب نهی را ترجیح بدهیم که بمجرد ترک وجود واجب حاصل می شود کما لا يخفى

امر آمر با علم بانتفاء شرط جایز است یا نه

قوله:فصل-لا يجوز امر الأمر الخ بحث این مسئله کلامی است و لو مناسب باصول هم دارد علی کل در این فصل در جائی که مولا بداند شرطی از شرائط تکلیف وجود ندارد مثل قدرت نداشتن زن حائض بر روزه بجهت حیض او و امثال آنکه مکلف قدرت بر امتثال ندارد آیا در این حال ممکن است و صحیح است امر کند مولا به عبدش بلا اشکال امر آمر در این موارد جایز نیست و صحیح نیست و این مطلب برخلاف و کثیر مخالفین است

ص: ۳۳۲

و كون الجواز فى العنوان بمعنى الامكان الذاتى بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام.

نعم لو كان المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه و من الضمير الراجع اليه بعض مراتبه الآخر بان يكون النزاع فى ان امر الامر يجوز انشاء مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبته فعليته و بعبارة اخرى كان النزاع فى جواز انشاءه مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبه الفعلية لعدم شرطه لكان جائزا

* شرح:

از اهل تسنن كه قائل بجواز مى باشند دليل ما كه مى گوييم صحيح نيست بجهت آنست كه ضرورى است كه هر شىء در عالم با عدم علت او ممكن نيست وجود پيدا بكنند و بايد تمام اجزاء علت محققا باشد و ما نحن فيه فرض آنست كه شرط از اجزاء علت است و علت تامه منحل مى شود بمقتضى و شرط و عدم مانع و آن علت تامه از اين سه چيز است و بعد از اينكه شرط محقق نيست قهرا مشروط هم محقق نمى شود و ممكن نيست وجود پيدا بكنند كما لا يخفى

قوله: و كون الجواز فى العنوان الخ.

يعنى بحث ما در امكان ذاتى نيست كه آيا امر امر بامتناء شرطه ممكن است ذاتا يا محال نظير اجتماع نقيضين و شريك البارى و غيره كما آنكه نسبت داده اند اين قول را بمرحوم صاحب فصول بجهت آنكه اين بحث يكي از ممكنات است و هر ممكنى ذاتا امكان دارد وجودش و لو امتناع غيرى داشته باشد و اين معنى بعيد است از محل خلاف اعلام علماء بلكه در فعليت آن امر است كه آيا فعليت پيدا مى كند براى مكلف در اين حال يا نه.

قوله: نعم لو كان المراد الخ.

بله اگر مراد از امر امر بعض مراتب امر باشد چون بنا بر قول مصنف امر و حكم

ص: ۳۳۳

و فی وقوعه فی الشرعیات و العرفیات غنی و کفایه و لا تحتاج معه الی مزید بیان او مثونه برهان

و قد عرفت سابقا ان داعی انشاء الطلب لا ینحصر بالبعث و التحریک جدا حقیقه بل قد یکون صورتا امتحانا و ربما یکون غیر ذلك

* شرح:

چهار مرتبه دارد(امر اقتضائی امر انشائی امر فعلی امر تنجیزی)و مراد بقوله بانتفاء شرطه ضمیر شرطه برگردد ببعض مراتب اقسام چهارگانه یعنی انشاء امر با انتفاع شرطش که مولا می داند امر او فعلیت پیدا نمی کند آیا این انشاء جائز است یا نه البته این جهت اشکالی ندارد که صحیح است وقوع هم دارد.

احکام شرعیه که فعلیت پیدا نکرده تا ظهور امام عصر (عج)

اما در شرعیات مثل طرق و اماراتی که برخلاف واقع بروند در این موارد احکام شرعیه واقعیه انشاء دارند ولی فعلیت ندارد چون اصول و امارات برخلاف آنها رفته است و بلکه احکام انشائیه آنکه در صدر اسلام موجود بود و فعلیت پیدا نکرد بلکه بعضی از آن احکام انشائیه فعلیت آنها در زمان حضور حضرت حجه عجل الله تعالی فرجه الشریف می باشد اما احکام انشائیه عرفیه که فعلیت پیدا نمی کند مثل قوانین است در بین ممالک جعل شده است ولی نسبت به بعض افراد فعلیت پیدا نکرده چون حجت بر آنها نداشته و از این بیانات شرعیه و عرفیه که ما بیان کردیم غنی و کفایت است و احتیاج به زیادتیر آنچه که ذکر کردیم مثونه و برهانی نیست چون ادل دلیل وقوع آن هست.

قوله:و قد عرفت سابقا الخ:

یعنی قبلا دانستی که انشاء طلب منحصر بطلب حقیقی نیست بلکه بعضی از طلب صوری و امتحانی می باشد بلکه غیر از این معانی برای طلب معانی دیگر ذکر کردیم که دواعی بر طلب زیاد بود.

ص: ۳۳۴

و منع كونه امرا اذا لم يكن بداع البعث جدا واقعا و ان كان فى محله الا ان اطلاق الامر عليه اذا كانت هناك قرينه على انه بداع آخر غير البعث توسعا مما لا بأس به اصلا كما لا يخفى و قد ظهر بذلك حال ما ذكره الاعلام فى المقام من النقض و الابرار و ربما يقع به التصالح بين الجانبين و يرتفع النزاع من البين فتأمل جيدا

فصل-الحق ان الاوامر و النواهي تكون متعلقه بالطبائع دون الافراد و لا يخفى ان المراد ان متعلق الطلب فى الاوامر هو صرف الایجاد كما ان متعلقه فى النواهي هو محض الترك و متعلقهما هو نفس الطبيعه المحدوده بحدود و المقيدة بقيود تكون بها موافقه للغرض و المقصود من دون تعلق غرض با حد الخصوصيات اللازمه للوجودات بحيث لو كان الانفكاك عنها باسرها ممكنا لما كان ذلك مما يضر بالمقصود اصلا

* شرح:

قوله: و منع كونه امرا الخ.

اگر کسی اشکال کند انشاء طلب حتما باید به داعی بعث بعدی باشد و در غیر او صحیح نیست این اشکال اگرچه بمورد است ولی اطلاق امر در موارد دیگر که غیر از بعث جدی می باشد اگر قرینه ای باشد مانعی ندارد توسعا و مجازا و از بیانات ما ظاهر شد که آنچه که ذکر کرده اند اعلام در این مقام از نقض و ابرام و رد بر یکدیگر ممکن است تصالح بین جانبین داده شود و رفع نزاع از بین برده شود و آنهایی که می گویند صحیح نیست آن مواردی که فعلیت پیدا بکند امر انشائی آن موارد را می گویند صحیح نیست و آن دسته ای که قائل بجواز می باشند فقط انشاء امر آمر است بدون آنکه فعلیت پیدا بکند کما آنکه در شریعات و عرفیات ما بیان نمودیم فتأمل جيدا

قوله: فصل ان الحق الاوامر و النواهي الخ حق آنست که متعلق اوامر و نواهي نفس طبایع می باشند بدون خصوصیات

ص: ۳۳۵

* شرح:

فردیه که آنها متعلق اوامر و نواهی نمی باشند و بنا بر آنکه افراد متعلق اوامر و نواهی باشند آن طبیعت با خصوصیات مامور به یا منهی عنه می باشد و مراد از طبیعت آن کلی است سواء آنکه حقیقی از جنس و فصل باشد یا اعتباری باشد نظیر صلاه و صوم و غیره که مرکب از اشیاء مختلفه می باشد. مثلاً مولا که فرموده است اقم الصلاه امر متعلق به طبیعت صلاه است و آنکه طبیعت صلاه ظهر یا عصر و امثال آن را واجب است ایجاد کنیم

و اما خصوصیات صلاه که در چه مکان یا زمان یا بجه لباس و غیره این خصوصیات آن بعض اوقات مستحب است مثل صلاه جماعت یا در مسجد و امثال آن و یا آن خصوصیات مکروه است مثل صلاه در حمام و غیره و همچنین در نواهی متعلق نهی مثلاً طبیعت شرب خمر است بدون خصوصیات آنکه زمان یا مکان و یا ظروف آنکه این طبیعتی که نهی از آن شده است وجود خارجی پیدا نکند. پس متعلق اوامر و نواهی صرف طبیعت شد که در اوامر ایجاد آن طبیعت است و در نواهی ترک آن طبیعت است آن طبیعتی که محدود است به حدودی و مقید است به قیودی که مثلاً نماز ظهر مجرد چهار رکعت نماز موافق غرض مولا نیست بلکه عنوان ظهر نیست یا عصر نیست.

و همچنین در وقت بودن و امثال آنکه این ها از قیود طبیعت هستند و با این قیود موافق غرض و مقصود مولا می باشد ولی خصوصیات دیگر که تحت امر مولی واقع نشده است آنها دخیل در غرض مولی نیست به قسمی که اگر ممکن بود آن خصوصیات را از آن طبیعت جدا کنیم و آن طبیعت صلاه را بدون آن خصوصیات در خارج ایجاد کنیم هرآینه ضرر بمقصود مولی نمی رسانید و غرض مولی حاصل می شد بصرف وجود طبیعت در خارج کما لا یخفی.

كما هو الحال في القضية الطبيعیه فی غیر الاحکام بل فی المحصوره علی ما حقق فی غیر المقام و فی مراجعہ الوجدان للانسان غنی و کفایه عن اقامه البرهان علی ذلك حیث یری اذا راجعه انه لا غرض له فی مطلوباته الا نفس الطبائع و لا نظر له الا الیها من دون نظر الی خصوصیاتها الخارجیه و عوارضها العینیه و ان نفس وجودها السعی بما هو وجودها تمام المطلوب و ان کان ذاک الوجود لا یکاد ینفک فی الخارج عن الخصوصية.

* شرح:

قوله: كما هو الحال في القضية الطبيعیه الخ یعنی در حکم قضیه طبیعیه بر نفس طبیعت است مثل الانسان حیوان ناطق و هیچ خصوصیت فردیه دخیل نیست در قضیه طبیعیه.

مخفی نماند در علم منطق قضایا تقسیمیاتی دارند من جمله قضیه طبیعیه که بیان نمودیم یک قسم دیگر از تقسیمات محصورات اربعه است که حکم در آنها بر موجب کلی یا موجب جزئی یا سالبه کلی و یا سالبه جزئی است در محصورات اربعه اگرچه حکم بر وجودات خارجی است ولی در واقع حکم بر آن طبیعتی است که حصص مختلفه ای در خارج پیدا می کند.

و خصوصیات که منضم بآن حصص می شود بر این مطالبی که بیان نمودیم در جائی که انسان اگر رجوع کند بوجدان خودش می بیند غرض برای او در مطلوباتش نیست مگر نفس طبیعت و هیچ نظری برای غرض آن نیست مگر طبیعت و خصوصیات خارجیه و عوارضات عینیه که متحدند با طبیعت در خارج آنها هیچ دخیل در غرض نیستند.

مثلا- اگر مولی امر کرد جثنی بماء در این مورد امر روی طبیعت ماء است و خصوصیات که آب در خارج پیدا می کند مثل آنکه سرد باشد یا گرم شیرین باشد

ص: ۳۳۷

فانقدح بذلك ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد انها بوجودها السعى بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود متعلقه للطلب لا- انها بما هي هي كانت متعلقه له كما ربما يتوهم فانها كذلك ليست الا هي نعم هي كذلك تكون متعلقه للامر فانه طلب الوجود فافهم.

دفع و هم لا يخفى ان كون وجود الطبيعه او الفرد متعلقا للطلب

* شرح:

يا غير در چه ظرفی باشد یا غیر آنها تمامی این خصوصیات از مورد غرض مولی خارج است و آنچه که مورد غرض مولی است طبیعت ماء است و خصوصیات هیچ دخیل در غرض نیست و آن نفس طبیعت که وجود وسیعی دارد آن طبیعت تمام مطلوب مولی است اگرچه این وجود این طبیعت در خارج منفک نمی شود از این خصوصیات که بیان کردیم.

قوله: فانقدح بذلك الخ پس ظاهر شد بیانات ما که متعلقات اوامر طبایع می باشند بدون افراد و اینکه آن طبیعت بوجود وسیع آن مطلوب مولی است مقابل آنهایی که می گویند متعلق اوامر افراد می باشند و از مطالب گذشته ما معلوم می شود که امر روی نفس طبیعت نرفته بلکه ایجاد طبیعت متعلق امر است چون طبیعت بما هي طبیعت ابتدا متعلق غرضی واقع نمی شود کما اینکه بعضی توهم کرده اند یعنی هر شیء در عالم یا وجود آن مطلوب است یا عدم آن و اگر وجود و عدم را از آن برداریم ذات آن هیچ مطلوبیت ندارد چون مصالح و مفاسد تماما بر وجود شیء مترتب است بله نفس طبیعت متعلق طلب است باین معنا که وجود طبیعت را طلب می کنید کما لا يخفى

قوله دفع وهم الخ توهمی شده است که این طلب آیا عارض می شود بر طبیعت موجوده

ص: ۳۳۸

انما يكون بمعنى ان الطالب يريد صدور الوجود من العبد و جعله بسيطا الذى هو مفاد كان التامه و افاضته لا انه يريد ما هو صادر و ثابت فى الخارج كى يلزم طلب الحاصل كما توهم.

و لا جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعه و قد جعل وجودها غايه لطلبها و قد عرفت ان الطبيعه بما هي هي ليست إلا هي لا يعقل ان يتعلق بها الطلب لتوجد او تترك و انه لا بد فى تعلق الطلب من لحاظ الوجود او العدم معها فيلاحظ وجودها فيطلبه و يبعث اليه كى يكون و يصدر منه هذا بناء على اتصاله الوجود.

* شرح:

يا بر طبيعت معدومه اگر عارض بشود بر طبيعت معدومه لازم مى آيد وجود عارض بدون معروض و اگر عارض بر طبيعت موجوده بشود تحصيل حاصل است

مصنف جواب از اين توهم مى فرمايد كه وجود طبيعت يا وجود فرد كه متعلق طلب است باين معنا است كه طالب و مولى اراده مى كند صدور وجود اين طبيعت را يا اين فرد را از عبد و اراده مى كند كه عبد آن طبيعت و يا فرد را وجودش بدهد و قرار بدهد او را جعل بسيط كه معنای كان تامه است مقابل جعل مركب كه مفاد كان ناقصه است مثل كان زيد قائما كه دو موجود رابطه به يكديگر دارند نه اينكه مولى اراده کرده باشد آن طبيعت يا فردى كه در خارج وجود دارد و ثابت است آن را من طلب مى كنم تا اينكه لازم بيايد طلب تحصيل حاصل كما اينكه توهم شده است كما لا يخفى قوله: و لا جعل الطلب الخ.

بعضى ديگرى گمان کرده اند كه نفس طبيعت متعلق طلب است و مولى طلب نفس طبيعت مى كند تا آنكه آن طبيعت ايجاد بشود در ادامه يا ايجاد نشود در نواهي جواب آنكه نفس طبيعت بدون وجود آن يا عدم آن مطلوب ممكن نيست بشود

ص: ۳۳۹

و اما بناء على اصاله الماهيه فمتعلق الطلب ليس هو الطبيعه بما هي ايضا بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات و الاعيان الثابتات لا- بوجودها كما كان الامر بالعكس على اصاله الوجود و كيف كان فيلحظ الامر ما هو المقصود من الماهيه الخارجيه او الوجود فيطلبه و يبعث نحوه ليصدر منه و يكون ما لم يكن فافهم و تأمل جيدا.

* شرح:

كما آنكه گذشت و لابد در تعلق طلب هر شيء يا وجود مطلوب است و يا عدم آن پس ملاحظه وجود يا عدم در طلب هر شيء لازم است اين مطلب بر اصاله الوجود واضح است.

مخفی نماند بر آنکه موجوداتی که در عالم می باشند اختلاف است در علم حکمت که آیا اصل وجود آنهاست و ماهیت امر اعتباری است که حدود وجود را معین می کند و ممیز بین آنها است یا بالعکس و کسی نگفته است که هر دو اصل و موجود می باشد بلکه یکی از آنها امر اعتباری می باشد و حق آنست که وجود اصل است و ماهیت امر اعتباری می باشد كما حقق فی محله كما آنكه گذشت قبلا.

قوله و اما بناء على اصاله الماهيه.

یعنی بنا بر اینکه اصل در خارج ماهیت است نه وجود كما آنكه گذشت بلکه عید مکلف است. آن ماهیت را یکی از خارجیات و از اعیان ثابته قرار دهد.

و علی کل حال متعلق طلب طبیعت بما هو طبیعت نیست بلکه وجود آن مطلوب است بنا بر اصاله الوجود و آوردن آن طبیعت را در خارج و یکی از خارجیات قرار دادن است بنا بر اصالت الماهیه كما لا يخفى.

و اما ثمره بحث در باب اجتماع امر و نهی ظاهر می شود چونکه بنا بر آنکه متعلق امر طبیعت است متعلق امر و نهی در باب اجتماع هر کدام مشخص دیگری

ص: ۳۴۰

فصل اذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل النسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الاعم و لا بالمعنى الاخص كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الاحكام ضروره ان ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعه الباقيه بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن و لا دلالة لواحد من دليلي النسخ و المنسوخ باحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو اوضح من ان يخفى فلا بد للتعيين من دليل آخر و لا مجال لاستصحاب الجواز الا بناء على جريانه فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكل و هو ما اذا شك فى حدوث فرد كلّى مقارنة لارتفاع فرد الآخر و قد حققنا فى محله انه لا يجرى الاستصحاب فيه

* شرح:

می شوند و هیچ کدام سرایت به دیگری نمی کنند چون خصوصیات خارجیه طبیعت مأمور به نیست از این جهت ممکن است اجتماع متعلق امر و نهی در یک مورد كما لا يخفى.

نسخ وجوب موجب حکمی از احکام می شود یا نه

قوله اذا نسخ الوجوب الخ مخفی نماند بر آنکه اگر واجبی نسخ شد و برداشته شد از طرف شارع مقدس هیچ کدام دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ دلالت بر جواز بمعنی اعم ندارند و مراد از جواز اعم مستحب و مکروه و مباح و واجب می باشد چون جواز که جنس است در تمام آنها است و همچنین بر جواز اخص که اباحه شرعیه باشد دلالت ندارد كما آنکه دلالت بر هیچ کدام از احکام شرعیه دیگر ندارند چون ضروری است که هریک از احکام اربعه مانده بعد از رفع وجوب ممکن است باشد در مقام ثبوت بلکه حتما یکی از آنها می باشد چون هر شیء در واقع دارای یکی از احکام خمسّه می باشد ولی در مقام اثبات دلیلی بر آن نداریم و هیچ کدام دلیل ناسخ یا

ص: ۳۴۱

* شرح:

منسوخ دال بر یکی از احکام شرعیه نیستند نه دلیل مطابقت و نه التزام و نه تضمن هیچ کدام از این ها دلالت ندارند و در مقام اثبات اگر خواسته باشیم حکمی را اثبات کنیم باید دلیلی دیگر بیاوریم.

و اما اصول عملیه ممکن است بعضیها اثبات کنند جواز را باستصحاب باین معنی که واجب رجحان فعل بود با منع از ترک و رفتن وجوب به یکی از این ها کافی است که منع از ترک که برداشته شد وجوب هم برداشته می شود و اگر شک کند که آیا جوازی در این فعل بوده است رفته است یا نه استصحاب آن جواز را می نمایم این استصحاب هم درست نیست مگر آن کسانی که جایز می دانند استصحاب را در قسم سوم از کلی و قسم سوم آنست که اگر زیدی در خانه بود و یقین داریم ما که این زید رفته است از خانه و احتمال بدهیم در حین رفتن آن عمروی داخل خانه شده باشد در اینجا گفته اند که استصحاب اصل طبیعت انسان که وجود داشت در وجود زید آن طبیعت کلی را استصحاب کنیم با احتمال آنکه آن کلی در ضمن آمدن عمرو باقی باشد و لو زید رفته است یقینا مصنف می فرماید در محل خودش این مطلب را ثابت کرده ایم که استصحاب در قسم سوم جاری نمی شود صحیح نیست.

دو قسم دیگر از استصحاب کلی یکی از آنها در جائی است که یقین داریم زید در خانه بوده است ولی شک می کنیم که آیا زید از خانه بیرون آمده است یا نه در این قسم هم استصحاب زید را می توانیم بکنیم که باقی است در خانه و هم استصحاب کلی حیوان که در ضمن زید موجود بود و این قسم شکی در او نیست که استصحاب صحیح است.

قسم دوم از استصحاب کلی آنجائی است که مثلا در خانه حیوانی بود مسلم ولی این وجود حیوان یا در ضمن فیل پیدا می شد که دوام و بقائی دارد و یا در ضمن پشه ای پیدا می شد که بقا و دوام ندارد در این قسم دوم در استصحاب کلی درست و صحیح است

ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويه او الضعيفه المتصله بالمرتفع بحيث عد عرفا انه لو كان باق لا انه امر حادث غيره و من المعلوم ان كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلا و عرفا من المباينات و المتضادات غير الوجوب و الاستحباب فانه و ان كان بينهما التفاوت بالمرتبه و الشده و الضعف عقلا الا انهما متباينان عرفا فلا مجال للاستصحاب اذا شك في تبدل احدهما بالآخر فان حكم العرف و نظره يكون متبعا في هذا الباب.

* شرح:

بعد از جواب از اشکالات آنکه ان شاء الله در باب استصحاب خواهد آمد و قسم سوم از کلی همان قسمی است که مصنف بیان نمود کما لا یخفی.

قوله: ما لم يكن الحادث الخ یعنی الشیء حادث مشکوک اگر شک در قوی بودن آن نمودیم نظیر آنکه لباس سیاهی را در آب قدری سیاه گذاشتیم شک می کنیم که آیا قوی تر و شدید شده سیاهی آن لباس یا اصلا سیاهی آن رفته یا نه استصحاب همان سیاهی ضعیف اول را می نماییم یا بالعکس باین معنی که اگر لباس سیاه قوی را در آب بشویند و شک کنیم که آیا سیاهی آن اصلا رفته یا قدری از آن سیاهی باقی است.

در این دو مورد و امثال آن چون عرفا موضوع یکی است استصحاب اصل سیاهی می شود و اما در ما نحن فیه پس استصحاب ممکن نیست چون احکام شرعیه تضاد و مباین یکدیگر می باشند عقلا و عرفا و موضوع متیقن و مشکوک در استصحاب هر دو باید عرفا متحد و یکی باشند و اما وجوب و استصحاب یا حرمت و کراهت اگرچه مصنف فقط وجوب و استصحاب را بیان نمود و لو شده و ضعف در آنها می باشد که استحباب و کراهت ضعیف تر از وجوب و حرمت است و عقلا موضوع آنها یکی می باشد ولی عرفا تباین و تضاد در آنها است پس استصحاب در آنها جاری نمی شود در شک تبدل یکی از آنها به دیگری چون نظر عرف در امثال آنها تباین است و عرفا

ص: ۳۴۳

فصل اذا تعلق الامر باحد الشئین او الاشياء ففی وجوب کل واحد علی التخییر بمعنی عدم جواز ترکہ الا الی بدل او وجوب الواحد لا بعینه او وجوب کل منهما مع السقوط بفعل احدهما او وجوب المعین عند الله اقوال

* شرح:

تضاد بین آنها است کما آنکه گذشت.

در وجوب تخییری و مقام ثبوت آن به چهار قسم

قوله: اذا تعلق الامر باحد الخ مخفی نماند کلام در واجب تخییری است اشکال شده که واجبی که جایز است ترک آن و لو بیدل آن چگونه واجب است. جواب آنکه وقوع آن در عرفیات و عقلاء کافی است از بیان دلیل بله تصور آن در مقام ثبوت به چند قسم است:

اول واجب مثل خصال کفارات کسی که کفاره روزه باید بدهد واجب یا عتق رقبه است و یا دو ماه روزه گرفتن است و یا شصت مسکین اطعام دادن است یکی از این ها واجب است علی التخییر باین معنی که جایز نیست مثلاً عتق رقبه را ترک کنیم مگر آنکه رجوع به بدلش کنیم که بدل آن یا شصت روز روزه گرفتن است و یا شصت نفر اطعام دادن است و همچنین هریک دیگری را جایز نیست ترک آن را مگر بدلش را بیاوریم.

دوم در مقام ثبوت واجب یکی از خصال است که مفهوم احدهما باشد یا مصداق یکی از آنها بخصوصه که معلوم نیست کدام یک از این ها است.

سوم در مقام ثبوت واجب همه این ها هستند ولی اگر یکی از این ها را امتثال کرد مکلف باقی دیگر ساقط می شوند از وجوب.

چهارم واجب یکی از این ها که پیش خدا معین است ولی نزد مکلف معین نیست اقوالی در این مسئله است.

ص: ۳۴۴

و التحقيق ان يقال انه ان كان الامر بأحد الشيئين بملاك انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث اذا اتى بأحدهما حصل به تمام الغرض و لذا يسقط به الامر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقليا لا شرعيا و ذلك لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع في البين لاعتبار نحو من السنخيه بين العله و المعلول و عليه فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعي لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنين.

* شرح:

قوله: و التحقيق ان يقال الخ تحقيق در اين مسئله آنست كه امر به يكي از اين اشيائي كه ذكر نموديم اگر من باب آنست كه ملاك و غرض بهر يكي از اين ها ساقط مي شود به قسمي كه اگر يكي اين ها را امثال كرد تمام غرض ساقط شده است از اين جهت معلوم مي شود كه واجب في - الحقيقة آن جامعي است كه بين اين چند فرد واجب هست و اين تخيير بين اين افراد بحسب واقع تخيير عقلي است نه تخيير شرعي نظير آنكه اول ظهر كه مكلف واجب است نماز ظهر را ادا كند مخير است بين افراد نماز افراد طوليه آنكه از اول ظهر تا قبل از مغرب هر كدام از اين افراد را بياورد كافي است و همچنين مخير است بين افراد عرضيه آن نماز و اين تخيير تخيير عقلي است نه شرعي.

و ما نحن فيه هم از اين جهت است امر به افراي كه شده است امر بجامع افراد است فرقي كه در ما نحن فيه با نماز دارد افراد تخيير به نماز را خود ما درك مي كرديم ولي در ما نحن فيه افراد آن را شارع مقدس بيان نموده است و اينكه بيان كرديم تخيير عقلي است بجهت آنست كه واحد يعنى عرض واحد صادر نمى شود از دو شىء بما هما اثنان مادامي كه جامعي بين آنها نباشد بجهت آنكه سنخيت و يك خصوصيتي بين علت

ص: ۳۴۵

و ان كان بملا-ك انه يكون في كل واحد منهما غرض لا- يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر مع اتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته من عدم جواز تركه الا الى الآخر و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما و العقاب على تركهما فلا- وجه في مثله للقول بكون الواجب هو احدهما لا بعينه مصداقا و لا مفهوما كما هو واضح الا ان يرجع الى ما ذكرناه فيما اذا كان الامر باحدهما بالملاك الاول من ان الواجب هو الواحد الجامع بينهما لا احدهما معينا مع كون كل منهما مثل الآخر في انه واف بالغرض فتدبر.

* شرح:

و معلول بايد باشد و اگر اين سنخيت و خصوصيت بين علت و معلوم نباشد لازم مي آيد پيدا شدن هر شىء از هر شىء مثلا آتش از همه چيز پيدا نمى شود و همچنين رطوبت و تری از همه چيز پيدا نمى شود بلکه هر کدام از آنها علت خاصه اى دارند که يك سنخيت و خصوصيتى بين علت و معلول آنها است پس ما نحن فيه که شارع مقدس اين افراد را متعلق خطاب شرعى قرار داده است براى آنست که مى خواهد بما بفهماند که آن واجب آن جامع بين اين افراد است کما لا يخفى

قوله و ان كان بملاك انه الخ اگر اين واجب به قسمى باشد که از هريك از اين ها غرضى پيدا مى شود که از ديگرى آن غرض پيدا نمى شود يعنى هر کدام غرض و فايده مختلفى دارند به قسمى که كشف مى شود جايز نيست ترك يکى از اين ها مگر آنکه ديگرى را بياوريم و هر فردى را که آوردى ثواب مترتب بر او مى شود و ترك تمام افراد که همه را ترك کنى عقاب بر همه آنها داده مى شود و در اين مورد معنى ندارد که بگوئيم واجب يکى از اين ها است که بخصوصه معلوم نباشد نه مفهوما و نه مصداقا الا آنکه اين بر گردد به آنچه که ما قبلا ذکر نموديم باين معنى که واجب يکى از اين ها است که جامع

ص: ۳۴۶

* شرح:

در بین این ها واجب است نه یکی از این ها معینا به اینکه هریک از این ها مثل دیگری است که وافی بغرض است و حاصل آن شد که قسم دوم هم یا برمی گردد بقسم اول که جامع بین آنها واجب است و تخییر عقلی است نه شرعی و یا آنکه از هر فردی غرض حاصل می شود از آنکه این غرض از افراد دیگری حاصل نمی شود که قسم سوم می شود کما لا یخفی

رد مصنف که جامع ذاتی مأمور به است در وجوب تخییری

مخفی نماند جامع واحدی را که مصنف در تخییری قائل شد و آن جامع واحد مأمور به می باشد علاوه بر آنکه این واحد عرفی نیست و متعلق تکلیف باید عرفی باشد نه عقلی آن جامع یا شخصی و جزئی است و یا کلی است کلی هم یا ذاتی است یا عنوانی و انتزاعی است و جواب این جامع واحد در جلد اول در غرض واحدی از هر علمی در جواب مصنف گذشت صفحه ۱۲ و در جامع اعمی و اخصی ایضا بیان شد در مصنف و آنجا بیان کردیم که جامع ذاتی ممکن نیست باشد مخصوصا نظیر خصال کفارات در ما نحن فیه که شصت روز روزه باشد یا اطعام شصت نفر فقیر یا عتق رقبه و جامع ذاتی در بین آنها ممکن نیست باشد و جامع عنوانی و انتزاعی آن مانعی ندارد و آنهم کلی است نه شخصی و محصل جواب این قانون در آن بحث گذشت فراجع.

مخفی نماند قسم اول در معنای واجب تخییری که نسبت بمشهور داده اند و حق همانست که مصنف بیان نمود.

و اما قسم دوم و سوم از واجب تخییری که حاصل معنای آن برگشت بآن شد که هر کدام از این افراد واجب تخییری یک غرض دارند که با یکدیگر ممکن نیست جمع بشود و لو مکلف بتواند امتثال آنها را بنماید نظیر خصال کفارات ولی غرضها با یکدیگر متضاد است و لذا اینجا باب تزاحم بین اغراض است بخلاف باب تزاحمی

بقی الکلام فی انه هل یمکن التخییر عقلا- او شرعا بین الاقل و الا- کثر اولاً- ربما یقال بانه محال فان الاقل اذا وجد کان هو الواجب لا محاله و لو کان فی ضمن الاکثر لحصول الغرض به و کان الزائد علیه من اجزاء الاکثر زائدا علی الواجب.

* شرح:

که در باب ترتب داشتیم که در آنجا عدم قدرت مکلف بود و در غرض امر اهم و مهم تراحمی نبود و قهرا در ما نحن فیه هر کدام از این واجبه‌ها مشروط بعدم اتیان دیگر می شود و این هم درست نیست چون لازمه معنای آن بترک همه افراد آنست که هریک از این ها عقاب مستقلی داشته باشند و حال آنکه در واجب تخییری اگر همه افراد را ترک کرد یک عقاب بیشتر ندارد کما لا یخفی

و اما در وجوب معین عند الله که قسم چهارم می شود علاوه بر اینکه خلاف ظاهر ادله است بر وجوب تخییری واجبی که نزد مکلف است معلوم نباشد پس امثال آنها ممکن نیست و عصیانی هم ندارد چون امتثال و عصیان متعلق بشیء واحد می باشد دلیلی بر آن نداریم کما لا یخفی.

قوله: بقی الکلام فی انه هل یمکن التخییر الخ مخفی نماند بر آنکه تخییر بین افراد فرقی نیست بین آنکه افراد متباین باشند مثل خصال کفارات و یا افراد تخییر متساوی باشند مثل اقل و اکثر که ذکر می شود تتمه بحث در واجب تخییری آنست که آیا تخییر بین اقل و اکثر عقلا و یا شرعا جایز است یا نه بعضی گفته اند محال است بجهت آنکه اقل بعد از آنکه پیدا شد واجب همان است لا محاله و لو آنکه در ضمن اکثر پیدا بشود چون غرض در ضمن آن اقل حاصل شده است و زاید بر اقل از اجزاء اکثر بر واجب است واجب نیست پس واجب است همان اقل است مثلاً- اگر دلیل آمد که در تسبیحات اربع یا سه تایی آنها واجب است یا یکی در این موارد یکی از تسبیحات که غرض به او حاصل می شود معلوم می شود واجب همان اقل

ص: ۳۴۸

لكنه ليس كذلك فانه اذا فرض ان المحصل للغرض فيما اذا وجد الاكثر هو الاكثر لا الاقل الذى فى ضمنه بمعنى ان يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل فى حصوله و ان كان الاقل لو لم يكن فى ضمنه كان وافيا به ايضا فلا محيص عن التخيير بينهما اذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص فان الاكثر بحده يكون مثله على الفرض مثل ان يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مرتبا على الطويل اذا رسم بما له من الحد لا على القصير فى ضمنه و معه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه و من الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان.

* شرح:

است و زيادتر از يکى واجب نبوده و لو آن واجب اقل در ضمن اکثر پيدا بشود کما لا يخفى.

قوله: لکنه ليس كذلك الخ مصنف جواب می دهد که ممکن است تخیر بین اقل و اکثر چه عقلا و چه شرعا بجهت آنکه اگر ما فرض کردیم محصل غرض مولا آنجائی است که اکثر پیدا بشود نه آن اقلی است که در ضمن اکثر پیدا می شود باین معنی که تمام اجزاء اکثر در این حالت تمام آنها دخیل در حصول غرض مولا- است اگرچه اقل در ضمن اکثر نبود و این اقل به تنهایی بود مثل یک تسبیحات وافی بغرض مولى بود ولی فعلا در ضمن اکثر هست قهرا تمام اکثر وافی بغرض مولى است و اقلی که در ضمن اکثر است در این حال وجوب آن بلا- مخصص است و وافی بغرض نیست پس اکثر بتمام حدود آن وافی غرض است مثل اقل که اگر به تنهایی وجود پیدا کند مثلا غرض که حاصل می شود بر کشیدن خط اگر مرسوم بشود بآن حد طویل قهرا غرض بر آن خط طویل پیدا می شود و لو خط قصیر در ضمن طویل پیدا بشود.

ص: ۳۴۹

ان قلت هبه فی مثل ما اذا كان للاكثر وجود واحد لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حده كالخط الطويل الذي رسم دفعه بلا تخلل سکون فی البین لکنه ممنوع فیما کان له فی ضمنه وجود کتسیحه فی ضمن تسیحات ثلاث او خط طویل رسم مع تخلل العدم فی رسمه فان الاقل قد وجد فی حده و به يحصل الغرض علی الفرض و معه لا محاله یكون الزائد علیه مما لا دخل له فی حصوله فیکون زائدا علی الواجب لا من اجزائه.

* شرح:

قوله ان قلت هبه الخ اگر اشکال بشود در تخیر بین اقل و اکثری که بیان نمودیم این را قبول داریم در جائی که اکثر و اقل یک وجود داشته باشند و اقل در ضمن اکثر وجود علی حده ای نداشته باشد مثل خط طویلی که دفعتا کشیده شود و تخلل و سکونی در بین کشیدن آن واقع نشود در این مورد تخیر بین اقل و اکثر را قبول داریم لکن در جائی که اقل در ضمن اکثر وجود مستقلی داشته باشد و منحاز باشد از وجود اکثر در این مورد قبول نداریم تخیر را مثل تسیحه ی واحده که در ضمن تسیحات ثلث در رکعت سوم و چهارم در نمازها واقع می شود در این مورد تسیحه اولی را مکلف گفت و هنوز شروع در تسیحات باقی نکرده بلا اشکال غرض در اینجا حاصل می شود و زاید بر یکی از تسیحات جزء واجب ممکن نیست باشد یا مثل دیگر خط طویلی که کشیده شود و در وسط آن قدری تأمل و دست بردارد و دوباره بکشد باقی را پس در این مواردی که ذکر کردیم اقل پیدا شده است بحدود خودش و باین وجود اقل حاصل می شود غرض علی الفرض و با اینکه غرض حاصل شد همچنان که بیان نمودیم لا محاله زاید بر اقل از چیزهایی است که دخل در حصول غرض مولی ندارد و زائد بر واجب است و از اجزاء واجب نیست کما لا یخفی

ص: ۳۵۰

قلت لا- یکاد یختلف الحال بذلك فانه مع الفرض لا یکاد یترتب الغرض علی الاقل فی ضمن الاکثر و انما یترتب علیه بشرط عدم الانضمام و معه کان مترتبا علی الاکثر بالتمام.

و بالجمله اذا کان کل واحد من الاقل و الاکثر بحده مما یترتب علیه الغرض فلا محاله یکون الواجب هو الجامع بینهما و کان التخییر بینهما عقليا ان کان هناك غرض واحد و تخیرا شرعیا فیما کان هناك غرضان علی ما عرفت.

* شرح:

قوله قلت لا- یکاد الخ جواب از این مطلب که ما بیان نمودیم تخیر بین اقل و اکثر را فرقی و اختلافی ندارد که چه وجود اقل در ضمن اکثر وجود مستقلی و منحاظی داشته باشد یا نداشته باشد بجهت آنکه با اینکه فرض کردیم ما که اقل که در ضمن اکثر است غرض از او حاصل نمی شود و وقتی غرض از آن حاصل می شود که انضمام نکنیم به او باقی را و بعد از آنی که منضم کردیم باقی را به اقل مثل تسبیحات و خط غرض حاصل می شود بر اکثر بتمام اجزاء اکثر نه به اقلی که در ضمن اکثر است

قوله و بالجمله الخ و حاصل آنکه اگر هریکی از اقل و اکثر بحد خودش از چیزهائی باشد که مترتب می شود بر او غرض پس ناچار واجب آن جامع بین اقل و اکثر است و تخیر بین این اقل و اکثر تخیر عقلی است اگر یک غرض واحد پیدا شد چه از اقل پیدا شود و چه از اکثر تخیر شرعی است در جائی که از اقل و اکثر و غرض متضاد پیدا شود بنا بر آنچه را که شناختیم

ص: ۳۵۱

نعم لو كان الغرض مترتبا على الاقل من دون دخل للزائد لما كان الاكثر مثل الاقل و عدلا له بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره مستحبا كان او غيره حسب اختلاف الموارد فتدبر جيدا

تخیر بین اقل و اکثر استقلالی ممکن نیست

* شرح:

قوله نعم لو كان الغرض الخ بله اگر غرض مترتب شود بر اقل و لو در ضمن اكثر باشد و زاید بر اقل دخیل در غرض نباشد در این مورد اجتماع واجب است و غیر واجب که مستحب باشد یا غیر مستحب بحسب اختلاف موارد پس در این موارد واجب اقل است و تخیر بین اقل و اکثر ممکن نیست فتدبر جيدا مثل شش تکبیر یا تکبیره الا حرام در نمازهای پنجگانه که یکی واجب و باقی مستحب است و اذکار رکوع و سجود و تسبیحات اربعه در رکعت سوم و چهارم یکی آنها واجب و باقی مستحب است و مثل قرآن بین دو سوره یعنی دو سوره در یک رکعت آوردن یکی واجب و دیگری حرام است علی قول و مکروه است علی المشهور و یا کشیدن پنجاه یا چهل دلو آب از چاه آب که ده تائی آن مباح می باشد که زیادی واجب یا مستحب و یا مکروه و یا حرام و یا مباح می باشد مثل مثالهای قبل کما لا یخفی

مخفی نماند در مواردی که اقل وجود مستقلاً داشته باشد و منحاز باشد وجود آن از اکثر مثل تسبیحه و خطی که بیان کردیم که جدا می شود از اکثر در این موارد ممکن نیست تخیر بین اقل و اکثر چون فرض آنست که بمجرد وجود اقل غرض حاصل می شود و با این حال چه معنی دارد که به تنهایی غرض حاصل بشود و با انضمام اکثر حاصل نشود و ایضا بنا بر قول مصنف وجود اقل متحصل غرض مولی می باشد در وقتی که به تنهایی باشد بدون اکثر و با وجود اکثر محصل غرض نیست پس معلوم می شود وجود اکثر مانع غرض اقل است به تنهایی و شیء که مانع از غرض است چگونه محصل غرض است در اکثر

ص: ۳۵۲

فصل فی الواجب الکفائی و التحقیق انه سنخ من الوجوب و له تعلق بكل واحد بحيث لو اخل بامثاله الكل لعوقبوا علی مخالفته جميعا و ان سقط عنهم لو اتى به بعضهم و ذلك لانه قضیه ما اذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل او البعض كما ان الظاهر هو امثال الجميع لو اتوا به دفعه و استحقاقهم للمثوبه و سقوط الغرض بفعل الكل كما هو قضیه توارد العلل المتعدده علی معلول واحد.

* شرح:

و اما مثل اولی که مصنف زد یا صلاه تمام و قصر در موارد تخییر و امثال آنها در این موارد تخییر بین متباینین است نه تخییر بین اقل و اکثر بله اگر مامور به مطلق عتق رقبه باشد و در آن واحد ممکن است بصیغه جمع بگوید اعتقت رقابی یا بمفرد بگوید اعتقت رقبتی که اقل وجود منحاظ نداشته باشد ممکن است تخییر بین اقل و اکثر کما لا یخفی

در واجب کفائی و تحقیق آن

قوله فصل فی الواجب الکفائی الخ کلام در واجب کفائی است و تصور آن در مقام ثبوت ولی در مقام اثبات در بین عقلا و عرف مسلم است بلا اشکال و تحقیق در معنی ثبوت آن آنست که واجب کفائی سنخی از وجوب است و متعلق است به تمام مکلفین به قسمی که اگر اخلاص به امثال بکنند و انجام وظیفه نکنند تمام مکلفین عقاب می شوند بر ترک آن و اگر بعض مکلفین امثال کنند ساقط می شود از باقی دیگر بجهت آنکه در واجب کفائی یک غرض است متعلق امر مولا و این غرض واحد اگر حاصل بشود چه از تمام مکلفین چه از بعض مکلفین امر مولى ساقط می شود کما اینکه ظاهر آنست که اگر تمام مکلفین امثال کنند دفعه مستحق ثواب می باشند و غرض مولى حاصل شده است بفعل تمام مکلفین و واجب کفائی نظیر تمام صنایع و حرفه هائی که در عالم هست که احتیاج مردم با آنها است که باید نانوائی یا

ص: ۳۵۳

فصل-لا- یخفی انه و ان كان الزمان مما لا بد منه عقلا فی الواجب الا انه تاره مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا و اخرى لا دخل له فيه اصلا فهو غير موقت و الموقت اما ان يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق و اما ان يكون اوسع منه فموسع و لا يذهب عليك ان الموسع كلي كما كان له افراد دفعيه كان له افراد تدريجيه يكون التخيير بينها كالتخيير بين افرادها الدفعيه عقليا و لا وجه لتوهم ان يكون التخيير بينها شرعيا ضروره ان نسبتها الى الواجب نسبه افراد الطبائع اليها كما لا يخفى و وقوع الموسع فضلا عن امكانه مما لا ريب فيه و لا شبهه تعتريه و لا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من بعض المطولات.

* شرح:

نجاری یا قنادی یا امثال آن باشد در بین مسلمین و همچنین نظیر تجهیزات میت از غسل و کفن و صلاه و دفن این واجب کفائی نظیر واجب تخیری می شود ولی فرقی که دارند در واجب تخیری مکلف یکی است و مورد تکلیف و مکلف به از یکی زیادتر است ولی در واجب کفائی مکلف به یک شیء واحد است و کسانی که تکلیف بر گردن آنها است زیادتر از یک نفر می باشد از این جهت است که اگر این مکلف به از بعض مکلفین صادر شد ساقط می شود تکلیف و اگر تمام ترک امر مولی نمودند تماما مستحق عقابند و اگر تمام آنها جمع شدند در عمل بان تکلیف همه مستحق ثوابند مثل در جاهائی که علل متعدده ای باشد بر یک معلول واحد کما لا یخفی

زمانی که در واجب می باشد چند قسم است

قوله فصل لا یخفی انه الخ مخفی نماند زمان از چیزهائی است که لابدیم که عقلا باشد برای یک واجبی یعنی هر تکلیفی را که انسان بجا می آورد چون فعل است و فعل هم زمان می خواهد و هم مکان این زمانی که معتبر است در واجب بعضی موارد قید واجب می شود و این

ص: ۳۵۴

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به

* شرح:

واجب باید در آن زمان اداء بشود و بعضی موارد این زمان دخیل در واجب نیست نظیر نمازهای قضاء یومیّه بنا بر اینکه موقت نباشند و آنجائائی که زمان قید واجب است بعضی موارد و واجب بقدر همدیگرند نظیر روزه ماه مبارک که در تمام این ماه باید اداء بشود و یا آنکه زمان موسع و بیشتر از آن واجب است نظیر نمازهای یومیّه و در این موارد مأمور به آن کلی است که افراد آن عرضیه دفعیه دارد نظیر آنکه نماز ظهر را در خانه یا مسجد یا در حمام بجا بیاورد

و همچنین افراد طولیه تدریجیه دارد نظیر همان نماز از اول ظهر تا مغرب پس در این موارد تکلیف از اول ظهر است تا مغرب و تخیر بین افراد عرضیه و طولیه عقلی است که هر کدام از این افراد را امتثال کرد مأمور به ساقط شده است و وجهی ندارد که بگوئیم که تخیر بین این افراد شرعی است بجهت آنکه ضروری است نسبت این افراد عرضیه و طولیه بواجب نظیر افراد طبایع است به افراد طبیعت و بعد از آنی که امر متعلق به طبیعت شد آن طبیعتی که بین حدین مأمور به است افراد آن طبیعت تخیر بین آنها عقلی است و وقوع موسع در عرفیات و در شرعیات و در بین عقلا فضلا از ممکن بودن او شکی در او نسبت چون ادل دلیل وقوع آن است و شبهه ای در آن نیست و اعتنا ببعض تسویلات و شبهات درست نیست کما اینکه ظاهر می شود از بعض مطولات که نسبت داده اند به بعض از قدمات.

قوله ثم إنه لا دلالة الخ بعد از آنی که واجب موسع و مضیق را بیان نمودیم مصنف می فرماید امر بموقت دلالت ندارد که اگر این موقت فوت شد و امتثال نشد بعد از وقت باید بیاوری نظیر نمازهای یومیّه و این بحث همان بحث معروف است که آیا قضا تابع

ص: ۳۵۵

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقيد بالوقت و كان الدليل الواجب اطلاق لكان قضيه اطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت و كون التقيد به بحسب تمام المطلوب لا اصله

* شرح:

اداء است يا نه يعنى هر كجا واجب موقتى بهر نحوى امتثال نشد آيا واجب است قضای آن چون ادای آن واجب بوده يا نه و البته حق آنست كه همین طوری كه مصنف می فرماید هر واجب موقتى اگر در وقت آن عمل و امتثال نشد دلالت ندارد كه در خارج وقت قضای آن واجب است و وجوب قضای آن بامر جدید است اگر نگوئیم كه دلالت بر عدم آن دارد كمالا یخفى

قضاء تابع اداء نیست مگر بعضی موارد

قوله نعم لو كان التوقيت الخ بله در بعض موارد ممكن است قائل بقضا بشویم كه بگوئیم قضا تابع اداء است در جائی كه دلیلی كه واجب را موقت می كند و آن واجب را مشروط بوقت می كند آن دلیل منفصل باشد نظیر آنكه امر آمد از طرف مولی صل صلاه الآیه و بعد بدلیل منفصل معین شد كه این نماز را در وقت آفتاب گرفتن یا مهتاب گرفتن بجای بیاوریم و این دلیل منفصل توقيت اطلاقى نداشته باشد بوقت بخصوصه ولی دلیل اصل وجوب صلاه اطلاق داشته باشد كه حتى در خارج وقت هم باید بیاوریم در این موارد اثبات می كنیم كه صلاه در وقت نظیر صلاه آیات تعدد مطلوب است كه اگر وقت آن گذشت باید اصل نماز را بیاورد انسان و لو قیدش كه وقت باشد گذشته است

حاصل قول مصنف آن شد كه اگر دلیل مقید اطلاق نداشته باشد بعد از این انقضاء وقت را و منفصل از مطلق باشد مثل آنكه بگوید مولا- اغسل و بعدا بگوید در روز جمعه غسل را بیاور و دلیل اغسل كه اول گفته بود اطلاق داشته باشد حتى بعد از جمعه را بگیرد در این موارد قضا تابع ادا است چون تمسك باطلاق مانعی ندارد

ص: ۳۵۶

و بالجمله التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب بحيث كان اصل الفعل و لو فى خارج الوقت مطلوباً فى الجملة و ان لم يكن بتمام المطلوب الا انه لا بد فى اثبات انه بهذا النحو من دلالة و لا يكفى الدليل على الوقت الا فيما عرفت و مع عدم الدلالة فقضيه اصالة البراءة عدم وجوبها فى خارج الوقت و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت فتدبر جيداً

فصل- الامر بالامر بشىء امر به لو كان الغرض حصوله و لم يكن له غرض فى توسيط امر الغير به الا- تبليغ امره به كما هو المتعارف فى امر

* شرح:

و اما سه قسم ديگر قضا بامر جديد است چون مطلق و قيد آن يا هر دو اطلاق دارند يا ندارند يا يکى از آنها اطلاق دارد بدون ديگرى که چهار قسم مى شود

قوله و بالجمله التقييد بالوقت الخ حاصل آنکه مأمور به که مقيد بوقت است همچنان که محتمل است وحدت مطلوب باشد محتمل است تعدد مطلوب باشد به حیثیتی که مأمور به اگر در وقت امتثال نشد و لو در خارج وقت باشد مطلوب است و لو در خارج وقت تمام مطلوب نیست چون قيد مأمور به که وقت باشد گذشته است ولى مجرد امکان تعدد مطلوب و در مقام ثبوت فايده ندارد و در مقام اثبات بايد دليلی بر قضاء داشته باشیم و کفايت نمى کند دليل در در وقت برای قضای آن الا آنجائی که شناختی و بعد از آنی که دليل از ادله اربعه برای قضا نداشته باشیم اصول عملیه برائت است و عدم وجوب او در خارج وقت و مجالی برای استصحاب وجوب موقت بعد از انقضاء وقت نیست چون موضوع عرفاً دوتا است و در استصحاب لازم است وحدت موضوع عرفاً فتدبر جيداً

قوله فصل الامر بالامر بشىء الخ مخفی نماناد بر آنکه اگر شخصی مثل مولا امر کند زید را که بخالد بگوید فلان

ص: ۳۵۷

الرسال بالامر او النهی و اما لو كان الغرض من ذلك يحصل بامره بذاك الشیء من دون تعلق غرضه به او مع تعلق غرضه به لا مطلقا بل بعد تعلق امره به فلا يكون امرا بذاك الشیء كما لا يخفى.

و قد انقدح بذلك انه لا دلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امرا به و لا بد فی الدلالة عليه من قرينه عليه.

* شرح:

عمل را انجام بده یا ترک کن یا این امر بامر حقیقتا امر است و واجب است بر شخص دوم یا سوم عمل کند مصنف سه قسمت می کند امر بامر را قسم اول را می فرماید امر بامر امر است حقیقتا در جائی که واسطه فقط برای تبلیغ باشد و رسانیدن مطلب مولا را به دیگری باشد و غرض از امر مولا حصول مأمور به باشد در خارج نظیر اوامر و نواهی خدای تعالی به واسطه انبیاء و رسل علیهم السلام و همچنین در عرف و عقلا- که نوعا غرض از امر بامر وجود مأمور به است در خارج و وسایط طریقت دارند برای مولا.

قسم دوم اگر غرض مولا بمجرد امر حاصل شود و نظر به مأمور به در خارج ندارد که وجود پیدا بکند یا نه نظیر اوامر امتحانیه و امثال آن در این قسم امر بامر حقیقتا امر نیست و مجاز است

قسم سوم اگر غرض مولا حصول مأمور به باشد خارجا ولی نه مطلقا بلکه به واسطه امر واسطه و مبلغ باشد در این قسم ایضا امر بامر مجاز است.

امر بامر امر است یا نه و اقسام سه گانه آن

قوله و قد انقدح بذلك یعنی در مقام ثبوت سه قسمی که بیان نمودیم ممکن است ولی در مقام اثبات هر کدام از آنها دلیل می خواهد و مجرد امر بامر دلالت بر یکی از آنها را ندارد.

مخفی نماند بر اینکه حق آنست که در مقام اثبات امر بامر ظهور نوعی دارد در قسم اول و آنکه امر بامر حقیقتا امر است و لذا اگر مأمور دوم یا سوم امثال

فصل-اذا ورد امر به شیء بعد الامر به قبل امثاله فهل یوجب تکرار ذاک الشیء او تأکید الامر الاول و البعث الحاصل به قضیه اطلاق الماده هو التأكيد فان الطلب تأسيسا لا یکاد يتعلق بطبیعه واحده مرتین من دون ان یجیء تقیید لها فی البین و لو کان بمثل مره اخرى کی یکون متعلق کل منهما غیر متعلق الآخر کما لا یخفی و المنساق من اطلاق الهیئته و ان کان هو تاسیس الطلب لا تأکیده الا ان الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فیما کانت مسبوقة بمثلها و لم یذكر هناك سبب او ذکر سبب واحد

* شرح:

نکرد مامور به را و عذری آورد که شاید امر مولا امتحانی باشد یا غیره در این موارد عقلا از او قبول نخواهند نمود و مستحق عقاب می دانند او را نتیجه این بحث امر به نماز بچه هائی که قبل از تکلیف به پدر آنها امر شده می باشد که عبادت آنها صحیح است یا نه

امر به شیء ثانیاً تأکید است یا تأسیس

قوله فصل اذا ورد امر به شیء الخ اگر مولا امر نمود به عبدش و ثانیاً امر نمود قبل از امثال آیا امر دومی امر است و لازم است مامور به را دو مرتبه بجا بیاورد یا آنکه تأکید امر اول شده و یک مرتبه امثال کافی است مصنف می فرماید ظهور اطلاق ماده تأکید امر اول است نه تأسیس که دو امثال بخواهد چون قرینه برای وجود ثانی طبیعت نداریم و قهراً اصل طبیعت مامور به است و به یک امثال طبیعت وجود پیدا می کند و وجوب دوم از طبیعت قرینه می خواهد و لو قرینه این باشد که مولا بگوید طبیعت بیاورد ثانیاً و چون قرینه نیست امر دوم تأکید است اما ظهور اطلاق هیئت تأسیس است نه تأکید چون ظهور خواستی دومی در تأسیس است الا آنکه در این موارد مواد ظهور نوعی در تأکید است بدون تأسیس در جائی که سبب اصلاً ذکر نشود مثل آنکه مولا

ص: ۳۵۹

* شرح:

بگوید صل صل یا سبب ذکر بشود ولی سبب یکی باشد مثل آنکه بگوید اذا زالت الشمس صل اذا زالت الشمس صل که در این مواد تاکید است لا غیر

این آخر مطالب جزء دوم شرح فارسی کفایه الاصول است امیدواریم از خدای منان که بر این حقیر منت گزارد و توفیق دهد که باقی کفایه را تا آخر جلد ثانی تمام شود و ذخیره یوم لا ینفع مال و لا بنون قرار دهد و از اساتید بزرگ و طلاب گرام تقاضا داریم که اگر اشتباهی لفظی یا معنوی در مطالب باشد بلطف خود تصحیح و عفو نمایند و این حقیر را از دعای خیر فراموش نفرمایند

و الحمد لله اولاً و آخراً الاحقر محمد حسین نجفی دولت آبادی اصفهانی در تاریخ آخر ماه ذی الحجه الحرام یک هزار و چهارصد و دو هجری علی هاجرها و آله آلاف التحیه و الثناء سال ۱۴۰۲

ص: ۳۶۰

صفحه عنوان

۳ هشت معنی برای صیغه امر و بیان آنها

۴ دواعی صیغه امر جزء معانی امر نیست و تحقیق در آن

۵ صیغه امر حقیقت در انشاء طلب و در غیره مجاز است

۶ تقسیم طلب انشائی بر هفت قسم و اختلاف آنها بر دواعی می باشد

۷ تحقیق در معنای انشاء و آنکه دواعی جزء معنی نمی شود

۸ رد بر صاحب معالم در مجاز مشهور در صیغه امر

۹ رد بر صاحب کفایه در معنای صیغه امر

۱۰ استعمال جمل خبریه در معنای انشاء و طلب

۱۱ وجه بیان استعمال جمل خبریه در انشاء

۱۲ جمل خبریه و انشائیه بر وجوب عقلی است نه لفظی

۱۳ رد معنای کنایه و آنکه صدق معنای لغوی آن لازم نیست

۱۴ وجوهی که گفته شده که ظهور صیغه در وجوب دارد و در آنها

۱۶ در وجوب تعبدی و توصیلی و معنای آنها است

۱۷ وجوه هشتگانه که ممکن نیست گرفتن قصد امر در متعلق امر

۲۲ رد قول مصنف که اراده غیر اختیاری است

۲۴ وجوه بیان امکان گرفتن قصد امر در متعلق خود

۲۶ امکان گرفتن امر در متعلق خود بدو امر

۲۸ به چهار طریق ممکن است قصد امر مامور به شود

۳۰ تمسک باطلاق برای اثبات امر توصیلی ممکن نیست

۳۱ رد بر مصنف که ممکن نیست تمسک باطلاق

۳۲ اطلاق و تقیید من باب عدم و ملکه نیست

۳۳ رد ادله عامه بر تعبدی بودن تمام اوامر شرعیه

۳۵ فرق بین اطلاق لفظی و اطلاق مقامی بسه وجه

۳۶ شک در تعبدی بودن اوامر موجب اشتغال است عقلا

۳۷ رد بر مصنف که شک در غرض موجب اشتغال است

۳۸ شک در اقل و اکثر مطلقا براءت است

۳۹ شک در قصد وجه و تمیز به براءت برداشته می شود

۴۰ براءت شرعیه جائی است وضع و رفع آن ممکن باشد شرعا

۴۱ اطلاق صیغه دال است که بر وجوب نفسی تعیینی عینی

۴۲ در بیان وجوب نفسی و وجوب تعیینی و وجوب عینی و مقابل آنها

۴۴ امر عقیب حظر موجب وجوب است یا غیره و اقوال آن

۴۶ صیغه امر دلالت بر مره و تکرار نیست و وجه آن

۴۸ مصدر اصل در مشتقات نیست بلکه آن صیغه مثل آنها است

۴۹ در آنکه در هر وضعی ماده و معنی و هیئت این هر سه جهت ملاحظه می شود

۵۰ مراد بمره و تکرار دفعه و دفعات است یا فرد و افراد

۵۵ امتثال بعد الامتثال ممکن نیست در اوامر

ص: ۳۶۲

- ۵۶ در قول مصنف که امثال بعد از امثال را جایز می داند
- ۵۷ دلالت نداشتن روایات بر امثال بعد از امثال مثل صلاه معاده و غیره
- ۵۸ دلالت نداشتن صیغه امر بر فور و تراخی و در ادله آنها
- ۶۱ در بیان آیه مسارع و استباق و فرق اوامر ارشادیه و غیره
- ۶۲ مطلوب از صیغه امر وحدت مطلوب است یا تعدد
- ۶۳ باب اجزاء اوامر و بیان معنای کلمات آن
- ۶۴ قصد امر در عبادات عقلی است نه شرعی علی قول مصنف
- ۶۵ اقتضاء در باب اجزاء بمعنی علیت است نه دلالت
- ۶۶ اوامر ظاهریه و اضطراریه آیا علیت دارند بر سقوط امر واقعی یا نه
- ۶۸ فرق بین مسئله اجزاء و مره و تکرار
- ۷۰ اوامر واقعیه و ظاهریه و اضطراریه مجری از خود است عقلاً
- ۷۱ امثال بعد از امثال جایز است در بعض موارد
- ۷۳ رد قول مصنف که امثال ثانیا جایز است و بیان اخبار وارده آن
- ۷۴ اوامر اضطراریه با واقعیه چهار صورت دارند در مقام ثبوت
- ۷۸ اشکال بر مصنف در تخییر اضطراری و اختیاری
- ۷۹ اوامر اضطراریه موجب سقوط تکلیف واقعی است با کشف خلاف
- ۸۰ اطلاق لفظی و مقامی و برائت موجب سقوط تکلیف واقعی است
- ۸۱ رد قول مصنف رد سقوط تکلیف واقعی باوامر اضطراریه
- ۸۲ رد ادله اضطراریه عامد در اجزاء مگر در بعض موارد
- ۸۵ ادله اوامر ظاهریه مجزی از واقعیه است و حکومت آنها

۸۶ امثال امر ظاهری مجزی از واقعی نیست نقضا و حلا

۸۷ حاکم و محکوم دو قسم است ظاهری و واقعی و بیان تضاد احکام

ص: ۳۶۳

- ۸۹ اقوال ششگانه علما در اجزاء طرق و امارات از اوامر واقعیه
- ۹۰ رد مجزی بودن طرق و امارات از واقع در کشف خلاف آنها
- ۹۳ اقوال سه گانه سببیت طرق و امارات در مقام اثبات
- ۹۵ حجیت طرق و امارات من باب طریقت است نه سببیت
- ۹۶ رد قول مرحوم شیخ انصاری در مصلحت سلوکیه در امارات
- ۹۷ شک در طریقت و سببیت امارات سقوط تکلیف نمی کند
- ۹۸ حق آنست که شک در طریقت امارات موجب سقوط تکلیف است
- ۱۰۰ شک در طریقت و سببیت امارات موجب قضاء نمی شود
- ۱۰۱ کشف خلاف در احکام شرعیه بدون موضوعات مجزی نیست مطلقا
- ۱۰۲ قطع بحکمی یا به موضوعی با کشف خلاف آن مجزی نیست مطلقا
- ۱۰۳ تبدل رأی مجتهد بقطعی در حکم یا موضوع مجزی نیست
- ۱۰۴ فرق بین عمل مجتهد و مقلد در کشف قطعی خطاء نیست
- ۱۰۵ در قول بعضی اعلام که اجماع داریم در اجزاء صلوات یومیّه و سایر ادله آن
- ۱۰۷ اجزاء در جهر و اخفات و قصر و اتمام و مدرکشان
- ۱۰۸ قول باجزاء در بعضی موارد اصول و امارات موجب تصویب نمی شود
- ۱۰۹ تقسیم احکام به چهار مرتبه اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی
- ۱۱۱ بحث وجوب مقدمه واجب بحث اصولی است لا غیر
- ۱۱۲ فرق بین مسئله اصولیه و فقهیه و در بعضی اعلام در آن
- ۱۱۳ بحث مقدمه واجب بحث عقلی است نه لفظی خلافا لصاحب المعالم
- ۱۱۴ مراد از وجوب عقلی آنست که آیا عقل درک می کند وجوب شرعی را یا نه

۱۱۵ تقسیم مقدمه داخلیه و خارجیه و فرق بین آنها

۱۱۶ اشکال در مقدمه داخلیه و جواب از آن

ص: ۳۶۴

۱۱۷ فرق بین هیولا و صورت و جنس و فصل

۱۱۸ مقدمه داخلیه خارج از بحث وجوب مقدمه است

۱۱۹ بیان وجه اجتماع امر و نهی و تعدد عنوان آن

۱۲۰ عنوان مقدمیت جهت تعلیلی است نه جهت تقيیدی

۱۲۱ رد مصنف در آنکه اجتماع مثلین در احکام شرعیه ممکن نیست

۱۲۳ تقسیم مقدمه خارجیه بمقتضی و شرط و عدم مانع و معد

۱۲۳ تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه و معانی هر کدام

۱۲۴ تقسیم مقدمه به عقلیه و شرعیه و عادیه و معانی هر کدام

۱۲۶ تقسیم مقدمه به مقدمه وجود و مقدمه صحت و مقدمه وجوب و علم

۱۲۸ تقسیم مقدمه بمؤخره و مقدمه و اشکال در اجزاء علت

۱۲۹ رد اشکال مصنف در مقتضی و شرط که اجزاء علت اند

۱۳۱ تحقیق در دفع اشکال و آنکه شرط حقیقتا صور ذهنیه است

۱۳۳ دفع اشکال در احکام وضعیه مثل صحت و فساد

۱۳۴ اشکال بر قول مصنف که خلط بین شرایط جعل و مجعول نموده

۱۳۵ تحقیق در شرایط فعلیت احکام و اجزاء علت آنها

۱۳۶ فعلیت احکام لازم نیست تمام شرایط موضوع فعلی باشد

۱۳۷ مواردی که حتما باید قائل بشرط متأخر باشیم واجبات تدریجیه است

۱۳۸ دفع اشکال شرایط مأمور به که مقدم باشد شرایط یا مؤخر

۱۳۹ جواب اشکال شرط مؤخر و آنکه نفس اضافه شرط است نه طرف اضافه

۱۴۱ تقسیم واجب بمطلق و مشروط و آنکه آنها اضافی هستند

۱۴۳ ظهور قواعد عربیه آنست که قید به هیئت برگردد نه به ماده

۱۴۴ ادله مرحوم شیخ انصاری که قید به ماده برمی گردد نه به هیئت

ص: ۳۶۵

۱۴۶ رد قول شیخ که قید به ماده برمی گردد لباً و آنکه وضع حروف عام است

۱۴۸ رد ادله اربعه کسانی که قید را به ماده برمی گردانند

۱۵۱ ادله وقوع واجب مشروط و آنکه بعض احکام غیر فعلی است

۱۵۲ فائده انشاء واجب مشروط نسبت مکلفین

۱۵۵ متحد بودن واجب مشروط قول شیخ با واجب معلق صاحب فصول

۱۵۶ معرفت احکام مطلقاً واجب است و لو در واجب مشروط

۱۵۷ معنای قاعده الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار

۱۵۸ حکم عقل باستحقاق عقاب در تفویت موضوع حکم

۱۵۹ رد قول مصنف که معرفت احکام لازم است مطلقاً

۱۶۰ مواردی که لازم است تحصیل علم باحکام تفصیلاً

۱۶۱ موارد چهارم و پنجم که لازم است تحصیل علم باحکام

۱۶۳ وجوب تحصیل علم وجوب نفسی یا غیری یا ارشادی یا طریقی است

۱۶۵ اطلاق واجبه مشروط و مطلق در معنای خود حقیقت یا مجاز است

۱۶۷ تقسیم واجب بمعلق و منجز و معنای آنها

۱۶۸ اتحاد معنای واجب معلق و مشروط بر قول شیخ ره

۱۶۹ اشکال کفایه بر صاحب فصول در واجب معلق

۱۷۰ اشکال بر واجب معلق و رد آن

۱۷۳ اراده منفک می شود از مراد در تمام احکام

۱۷۴ تقسیم اراده بشوق مؤکد و اعمال قدرت در فعل

۱۷۶ اشکال چهارم و پنجم بر واجب معلق

۱۷۹ در تعمیم واجب معلق و جاهائی که شرط متأخر لازم است

۱۸۰ در شرائط واجب که لازم نیست تحصیل آن

ص: ۳۶۶

۱۸۳ ادله وجوب مقدمه قبل زمان واجب

۱۸۵ طرف هفت گانه بر وجوب مقدمه قبل از زمان واجب

۱۸۷ طرق وجوب مقدمه در مقام ثبوت موجب مقام اثبات نمی شود

۱۸۸ موارد شک رجوع قید به هیئت یا به ماده است

۱۹۰ ادله لزوم رجوع قید به ماده در مقام شک علی قول شیخ ره

۱۹۲ رد قول شیخ در رجوع قید به ماده در مقام شک

۱۹۵ رجوع قید به ماده یا هیئت یا قید متصل است یا منفصل است

۱۹۶ مجمل شدن کلام در شک رجوع قید به ماده یا هیئت

۱۹۷ تقسیم واجب نفسی و غیری و معنای آنها

۱۹۸ اشکال بر واجب نفسی و رد آنها

۲۰۱ در قول مصنف در واجب نفسی و تحقیق در آن

۲۰۲ غرض و فائده هر شیء بسه قسمت تقسیم می شود

۲۰۳ اعراض و فوائدی که اکثر عقلا درک نمی کند متعلق اوامر نمی شود

۲۰۴ شک در واجب نفسی و غیری و اصل در آن

۲۰۵ در قول مرحوم شیخ که مفهوم هیئت جزئی حقیقی است

۲۰۷ متعلق انشاء امر اعتباری است نه شیء خارجی

۲۱۰ لزوم احتیاط در بعضی موارد شک در واجب نفسی و غیری

۲۱۲ مقدمه واجب ثواب و عقاب فی نفسه ندارد

۲۱۳ ثواب اعمال تفضلی است نه استحقاق در آنها

۲۱۵ وجه عبادیت طهارت ثلث و رفع اشکال آنها

۲۱۶ اشکال بر مصنف که امر غیری عبادی نمی شود

۲۱۷ جواب اشکال بعضی اعلام در عبادیت امر غیری

ص: ۳۶۷

۲۱۹ وجوه شش گانه که دال است بر عبادیت مقدمه واجب

۲۲۰ نقض از اشکال طهارات ثلث بدو وجه آنها

۲۲۲ عبادی شدن طهارات بجهت تحصیل غرض مولی

۲۲۳ عبادی شدن طهارات بدو واجب و جواب آنها

۲۲۵ عبادی شدن طهارات بقصد توصل به ذی المقدمه و لو بدون امر باشد

۲۲۶ رد کسانی که عنوان مقدمیت را لازم در امتثال می دانند

۲۲۷ رد قول صاحب معالم در مشروط بودن وجوب مقدمه باراده

۲۳۱ فرق بین قول مصنف بوجوب مقدمه مطلقا و قول شیخ

۲۳۲ طرق وارد شدن در زمین غصبی و واجب و حرام آنها

۲۳۴ رد قول شیخ ره که وجوب مقدمه مشروط بقصد توصل است

۲۳۶ رد قول صاحب فصول بوجوب مقدمه موصله

۲۳۷ بیان غرضی هر شیء و غرض از وجوب مقدمه واجب

۲۳۸ قول بوجوب مقدمه موصله مستلزم انکار اکثر مقدمات است

۲۴۰ رد قول مصنف که اراده اختیاری نیست و اقوال در آن

۲۴۱ سقوط تکلیف به یکی از سه چیز می شود

۲۴۳ اشکال دور و تسلسل در مقدمه موصله و رد آنها

۲۴۴ دو غرض در وجوب مقدمه می باشد

۲۴۵ بیان ادله صاحب فصول بر مقدمه موصله

۲۴۶ دلیل اول و دوم صاحب فصول بر مقدمه موصله

۲۴۸ غرض از وجوب مقدمه علی قول مصنف و صاحب فصول

۲۴۹ رد مصنف ادله صاحب فصول را در مقدمه موصله

۲۵۱ عنوان موصلیت مقدمه را دو نوع نمی کند

ص: ۳۶۸

۲۵۴ بیان اشکالات ششگانه بر صاحب فصول

۲۵۶ فرق بین جهت تعلیلیه و تقییدیه در مقدمه

۲۵۷ در اشکال هفتم بر صاحب فصول که ممکن است منع مقدمات غیر موصله

۲۵۹ ثمره وجوب مقدمه موصله و غیر موصله در فقه

۲۶۱ اشکال مرحوم شیخ بر ثمره بحث و رد آن

۲۶۲ ملازمات شیء و مقارنات آن حکم آن شیء را ندارند

۲۶۳ ثمره بین مقدمه موصله و غیر موصله اصولی نیست

۲۶۵ تقسیم واجب به اصلی و تبعی و آثار آنها

۲۶۷ معنای واجب اصلی و تبعی در مقام ثبوت و اثبات

۲۶۸ ثمره بین وجوب مقدمه واجب و عدم وجوب آن

۲۶۹ رد مصنف ثمرات وجوب مقدمه واجب را

۲۷۱ جایز بودن اخذ اجرت در واجبات توصیلیه

۲۷۲ رد اشکال گرفتن اجرت در واجبات تعبیه

۲۷۴ ثمره مقدمه واجب اجتماع امر و نهی است و رد آن

۲۷۵ رد مصنف که با عنوان تعلیلی مقدمه اجتماع امر و نهی نیست

۲۷۷ تاسیس اصل در وجوب مقدمه و براءت دو وجوب آن

۲۷۹ جریان اصول عملیه در وجوب مقدمه بی اثر است

۲۸۱ ادله وجوب مقدمه شرعا و رد آنکه وجوب ارشادی است

۲۸۳ بیان آنکه اوامر در اجزاء و شرائط ارشادی است نه مولوی

۲۸۴ رد ادله وجوب مقدمه در سبب و شرط شرعی و غیره

۲۸۹ رد وجوب شرعی مقدمه و لزوم دور در آن

۲۹۰ مقدمه مستحب، مستحب است بدون مقدمه حرام و مکروه

۲۹۳ امر به شیء اقتضاء نهی از ضد می کند یا نه و معنای اجزاء آن

ص: ۳۶۹

۲۹۴ بیان اجزاء علت از مقتضی و شرط و عدم مانع و مراتب آنها

۲۹۵ بیان مقدمه بودن ترک احد الضدین بر دیگری

۲۹۶ سه دلیل بر آنکه ترک یکی از ضدین مقدمه بر دیگری نیست

۲۹۷ رد دو ترک احد ضدین بر دیگری از محقق خوانساری

۲۹۸ اجتماع دو مقتضی بر ایجاد ضدین ممکن نیست از یک نفر

۳۰۰ رد محقق خوانساری در تفصی از دو ترک احد ضدین

۳۰۲ در معنای تمانع ضدین و معنای عدم مانع از اجزاء علت

۳۰۴ ترک احد ضدین یا وجود آن مقدمه بر دیگری نیست

۳۰۵ جواب شبهه کعبی که منکر مباح در احکام است

۳۰۶ لوازمات شیء و مقارنات آن حکم آن شیء را ندارند

۳۰۸ امر به شیء نهی از ضد عام نمی کند بمطلق دلالات

۳۰۹ ثمره بحث امر به شیء نهی از ضد می کند یا نه

۳۱۰ کفایه رجحان فعل در عبادت بدون امر به آن

۳۱۲ بیان ترتب دو امر بضدین با شرط متاخر

۳۱۴ جواب رد مصنف از ترتب به چهار دلیل نقضا و حلا

۳۱۶ امر ترتبی موجب طلب ضدین که محال است می باشد و جواب آن

۳۲۰ بیان شرط متاخر در اجازه فضولی و کشف حقیقی آن

۳۲۱ جواب امر ترتبی که در عرفیات است بدو وجه از مصنف

۳۲۲ اشکال مصنف در امر ترتبی بدو عقاب و جواب آن

۳۲۴ دو امر بضدین بدون ترتب در مثل صلاه و ازاله و رد اشکال آن

۳۲۶ بنا بر امکان امر ترتبی لازم است در مقام بوقوع آن

۳۲۷ تنبیها تترت و فرق بین باب تعارض و تراحم و احكام آنها

ص: ۳۷۰

۳۲۹ عدم صحه نذر مرحوم صاحب جواهر و لو مقدم باشد بر حج

۳۳۰ در جهر و اخفات ترتب ممکن نیست بسه جهت

۳۳۲ امر آمر با علم بانتفاء شرط جایز است یا نه

۳۳۴ احکام شرعیه که فعلیت پیدا نکرده تا ظهور امام عصر (عج)

۳۳۶ متعلق احکام طبایع است بدون لوازمات و خصوصیات طبیعت

۳۴۱ نسخ وجوب موجب حکمی از احکام می شود یا نه

۳۴۱ بیان استصحاب قسم اول و دوم و سوم کلی

۳۴۴ در وجوب تخییری و مقام ثبوت آن به چهار قسم

۳۴۷ رد مصنف که جامع ذاتی مامور به است در وجوب تخییری

۳۵۲ تخییر بین اقل و اکثر استقلال می ممکن نیست

۳۵۳ در واجب کفائی و تحقیق آن

۳۵۴ زمانی که در واجب می باشد چند قسم است

۳۵۶ قضاء تابع اداء نیست مگر بعضی موارد

۳۵۸ امر بامر آمر است یا نه و اقسام سه گانه آن

۳۵۹ امر به شیء ثانیاً تأکید است یا تأسیس

ص: ۳۷۱

غلطنامه صفحہسطر خطاًصواب

۱۲۹ الارضالارضی

۱۲۲۵ بعتبعث

۱۳۲۴ زمانزمانی کہ

۱۷۶ لآمرللامر

۱۸۷ یکنیکی

۲۵۱ قصدیتقصد قربت

۲۹۸ ثالثہاثالثہا

۳۳۲۳ متنالامثال

۳۸۱۰ اولاقل

۴۱۸ طرفطرق

۴۸۱۷ بحسنبحسب

۳۵۲۰ خواصو خواص

۵۶۲۴ عرضغرض

۶۴۴ من ارادہمن ارادہ

۶۵۱۹ مضیقہنہ بصیغہ

۶۸۱۴ قضائہقضاء انہ

۶۹۵ و لا یجزیاو لا یجزی

۷۴۱۰ یمكنو یمكن

۷۵۱۰ مثلامثل

۷۶۲۱ تقید تقيه

۷۹۱۱ واجبواجب تخیری

صفحه/سطر/خطاً/صواب

۸۱۲۰ یا مغربتا مغرب

۸۳۱۶ بعضبعضی

۸۵۷ رفعزیاد است

۹۱۱۵ و دلیل دومبلا معارض

۹۵۷ از نه آنکه

۹۷۳ مقضیههمقترضیه

۱۰۱۱ مطلقمطلقا

۱۱۶۱۶ نیست و مکر

۱۱۷۲۳ الازیاده است

۱۳۰۱۲ بلکھبله

۱۴۵۲۳ باهمهم یا

۱۷۵۹ یعنیمعنی

۱۷۷۱۷ مثلامثل

۱۷۹۱۱ فعلفعلی

۱۸۲۲۴ اواز

۱۸۸۱۷ کهنه

۱۹۷۲۳ نفسنفسی

۲۰۲۱۶ است و آنها زیاده است

۲۰۸۸ مفاد الصیغه

۲۰۸۲۰ بلک هسبب

۳۳۲۲ هذا بهذا

ص: ۳۷۲

۲۳۴۷ رابر

۲۴۴۹ غرضیغرض

۲۵۰۱۶ نفسنفسی

۲۵۱۷ ندنه

۲۵۲۹ ار قلتقلت انما

۲۵۲۱۰ بیاورد در جائی است که

۲۵۲۱۹ بعض غرضبعضی غرض بر

۲۵۳۲۱ وصلوصول

۲۵۷۸ کهنه

۲۵۷۱۱ و علتزیاده است

۲۶۵۱۵ کهنزیاده است

۲۶۶۲۱ و یاو با

۲۶۷۱۳ صلیاصل

۲۶۷۱۶ بیاید باید نیاید

۲۶۸۸ بربرء

۲۶۹۲ البر البرء

۲۷۰۲۰ نمرهشمره

۲۷۱۹ شخصیشخص

۲۷۱۲۱ نفسینفس

۲۷۲۸ ینین

۲۸۲۲۱ موجیترک

۲۸۳۲ الامرالوامر

۲۸۵۲۱ یک غیر غیر مستحب

۲۸۹۷ الدادلداد

۳۸۹۷ لاعنهانه

۲۹۰۱۲ کهنه

۲۹۱۵ شديمنشديم

۲۹۴۱۷ مالز ياده است

۳۰۱۱۶ اهلاصل

۳۰۳۵ تأثير تأثيره

۳۱۲۱۳ تا كهيلكه

۳۱۳۲ تاآت

۳۱۳۱۷ شرطمشروط

۳۱۴۱۱ همهمهم

۳۱۵۱۶ شروطمشروط

۳۱۷۱۷ ادله ترتيبز ياده است

۳۱۹۱۹ نفسنفی

۳۲۰۱۱ مولوامر

۳۲۱۱۰ وانو از آن

۳۲۳۱۰ باشد يا نه

۳۲۶۵ تصویر یقصورى

۳۲۶۱۷ عرض غرض

۱۳۳۳۴ آلامر الامر

۳۳۴۵ صوتا صوریا امتحانیا

۳۳۵۱۴ بعدی جدى

۳۳۶۱۶ عنوانبا عنوان ظهريت

۳۳۷۱۶ مى شود مأمور به نیست بنا

۱۳۳۹۱۲ دامها و امر

ص: ۳۷۳

فصل ثانی در صیغه امر است هشت معنی بر آن و دواعی صیغه جزء نیست و تقسیم طلب انشائی بر هفت قسم و جمل خبریه و انشائیه بر وجوب عقلی است در تعبدی و توصلی وجوه هشتگانه که ممکن نیست قصد امر گرفته شود در متعلق خود و به چهار طریق ممکن است قصد امر مأمور به شود فرق بین اطلاق لفظی و مقامی و شک در اقل و اکثر مطلقا برائت است امر عقیب حظر و مره و تکرار و فور و تراخی و اقوال آنها باب اجزاء اوامر اضطراریه با واقعیه چهار صورت دارند امر ظاهری مجزی از امر واقعی نیست حالا و نقضا حاکم و محکوم دو قسم است اقوال ششگانه علماء در اجزاء طرق و امارات حجّیت طرق و امارات من باب طریقت است و رد قول به مصلحت سلوکیه در امارات و کشف خلاف در احکام بدون موضوعات مجزی نیست مطلقا کشف خلاف در قطع بحکم یا موضوع چه مجتهد و چه مقلد مجزی نیست مطلقا و اجزاء در جهر و اخفات و قصر و اتمام و دلیل آنها بحث مقدمه واجب این بحث عقلی است و عنوان مقدمه تحلیلی است نه تقيیدی و تقسیم مقدمه به مقارنه و ما نحوه و جواب شرط متأخر تقسیم واجب به مطلق و مشروط پنج اشکال بر واجب معلق و رد آنها و هفت طرق بر وجوب مقدمه قبل از زمان واجب تقسیم واجب بنفسی و غیری و مقدمه ثواب و عقاب ندارد و ثواب تفضلی است نه استحقاقی شش طریق بر عبادی شدن مقدمه در طهارات ثلاث و غیره رد قول مرحوم صاحب معالم و شیخ و صاحب فصول و اشکالات مقدمه موصله و جواب آنها و اصول عملیه در وجوب مقدمه بی اثر است و امر در اجزاء و شرائط و ادله وجوب مقدمه ارشادی است نه مولوی امر به شیء نهی از ضد می کند یا نه سه وجه بر آنکه ترک احد ضدین مقدمه بر وجود دیگری نمی شود جواب شبهه کعبی در مباح و لوازمات و مقارنات شیء حکم آن را ندارند رد مصنف امر ترتبی را و جواب آن به چهار دلیل تنبیهات ترتب و فرق بین باب تعارض و تراحم و متعلق احکام طبایع است و نسخ وجوب و استصحاب کلی قسم سوم.

سرشناسه: نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور: شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی / تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر: [قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری: ۵ج. نمونه

یادداشت: ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد چهارم، ۱۳۶۳

یادداشت: کتابنامه

مندرجات: ج. ۱. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده. -- ج. ۲. از اول ماده امر تا آخر اوامر. -- ج. ۳. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه. -- ج. ۴. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی. -- ج. ۵. از اول ادله براءت و اصول عملیه تا آخر استصحاب. -- ج. ۶. در مباحث تعادل و ترجیح. --

عنوان دیگر: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳آک ۷۰۴۲۲۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۶۸-۳۶۰۹

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه و اشرف بريته محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين
من الآن الى يوم الدين.

و بعد اين جزء سوم شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی است بانضمام مختصری از اقوال علماء متأخرین از صاحب کفایه که در مدرسه جعفریه دولت آباد درس آن گفته می شد بقلم یکی از محصلین مدرسه با تصحیح این حقیر محمد حسین نجفی دولت آبادی اصفهانی امید است که تسهیل و کمک باشد برای محصلین عظام مخصوصا کسانی که سطح کفایه می خوانند و اگر اشتباه لفظی یا معنوی در آن باشد بلطف خود تصحیح نمایند و از خدای منان امیدواریم که آن را ذخیره آخرت قرار دهد و منت گذارد بر این حقیر که تا آخرین جلدین کفایه کما هو حقّه تمام شود یوم شروع اول محرم یک هزار و چهار صد و سه قمری می باشد و علی الله التوکل و به الاعتصام ۱۴۰۳.

ص: ۲

المقصد الثانی فی النواهی فصل الظاهر ان النهی بمادته و صیغته فی الدلاله علی الطلب مثل الامر بمادته و صیغته غیر ان متعلق الطلب فی احدهما الوجود و فی الآخر العدم فیهما ما استظهرنا اعتباره فیه بلا تفاوت اصلا.

نعم يختص النهی بخلاف و هو ان متعلق الطلب فیه هل هو الکف او مجرد التکرک و ان لا یفعل و الظاهر هو الثانی.

* شرح:

قوله المقصد الثانی فی النواهی قوله فصل الظاهر النهی الخ:

ظاهر آنست که نهی به ماده آن یعنی آنچه را که از ماده نهی درمی آید و اشتقاق می شود مثل ماضی مضارع امر نهی الخ تمام آنچه که از ماده نهی مشتق است و صیغه نهی مثل لا تشرب الخمر و لا تکذب و لا تاكلوا اموالکم و آنچه دلالت بر معنی نهی دارد ظاهر آنست که ماده نهی که بیان نمودیم تماما دلالت بر طلب الزامی دارند مثل ماده امر و صیغه امر که قبلا گذشت غیر آنکه متعلق طلب در یکی از آنها وجود است که اوامر باشد و متعلق در دیگری عدم است، که نواهی باشد و تمام خصوصیات که در ماده امر و صیغه امر معتبر بود تمام آنها در ماده نهی و صیغه نهی معتبر است مثل علو در امر و آنکه امر باید مرتبه آن بالاتر از مأمور باشد و لو در طلب خود علو و برتری را نظر نداشته باشد و باقی جهاتی که بیان نمودیم در امر تمام آنها معتبر است در ماده نهی و صیغه نهی مثل تحکم و تعجیز و تهدید و غیر این ها که در مثل این موارد دواعی مختلف است نه آنکه معنای حقیقی باشد کما لا یخفی.

قوله نعم يختص النهی الخ.

بله در اینجا فرقی که هست آنست که متعلق طلب در نهی آیا کف است و انزجار از فعل است که برگشت متعلق آن بامر وجودی می شود یا مجرد ترک و عدم فعل

و توهّم ان التّرك و مجرد ای لا یفعل خارج عن تحت الاختیار فلا یصح ان یتعلّق به البعث و الطلب.

فاسد فان التّرك ایضا یكون مقدورا و الا لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالارادة و الاختیار و كون العدم الازلی لا بالاختیار لا یوجب ان یكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذی یكون بحسبه محلا للتکلیف.

* شرح:

است و لو مکلف التفات بفعل یا انزجار از فعل نداشته باشد مصنف می فرماید ظاهر آنست که معنای نهی دومی است یعنی مجرد ترک متعلق نهی است.

مخفی نماند بر آنکه مصلحت و مفسده از وجود فعل پیدا می شود پس متعلق امر فعل است برای حصول مصلحت کما آنکه متعلق نهی ایضا فعل است برای عدم حصول مفسده و مجرد ترک و عدم نه مصلحتی دارد و نه مفسده ای پس متعلق نهی واقع نمی شود ترک بلکه نهی از انزجار فعل است که قهرا کف از فعل می شود نه مجرد آن لا یفعل بله بعض اوقات زجر از فعل ابقاء عدم آن فعل است مجازا کما آنکه بعث و طلب فعل مجازا می گویند لا ترک الفعل پس بحث آنکه آیا متعلق نهی کف است یا مجرد ترک موضوعی ندارد کما لا یخفی.

قوله و توهّم ان التّرك الخ.

اشکال شده است بر قول مصنف بنا بر اینکه متعلق نهی مجرد ترک و عدم باشد این عدم تحت اختیار مکلف نیست و هر شیء که تحت اختیار مکلف نباشد صحیح نیست که متعلق بعث و طلب باشد چون غیر اختیاری است.

قوله فاسد الخ.

این جواب از توهّم است بجهت آنکه ترک و عدم اگر مقدور انسان نبود فعل و وجود آنها باید مقدور نباشد و هر تکلیفی وجود و عدم آن هر دو باید مقدور مکلف باشد و قدرت بر یک طرف مثل آنکه نپریدن به آسمان مقدور مکلف است

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار كما لا دلالة لصيغه الامر و ان كان قضيتهما عقلا تختلف و لو مع وحده متعلقهما بان يكون طبيعه واحده بذاتها و قيدها تعلق بها الامر مره و النهى اخرى ضروره ان وجودها يكون بوجود فرد واحد و عدمها لا يكاد يكون الا بعدم الجميع كما لا يخفى.

* شرح:

این تکلیف صحیح نیست چون پریدن به آسمان ممکن مکلف نیست و آن عدمی که غیر مقدور مکلف است آن عدم ازلی است ولی بقاء آن باختیار مکلف است و استمرار آن مورد تکلیف واقع می شود مثلا شرب خمری که قبلا وجود نداشت و آن عدم ازلی بود ولی بقاء آن بید مکلف است و صحیح است و مولا می فرماید استمرار عدم شرب را بحال خود بگذار یعنی وجودش نده كما لا يخفى.

قوله ثم إنه لا دلالة الخ.

بعد مصنف می فرماید صیغه نهی و ماده آن دلالت بر دوام و تکرار ندارد كما آنکه صیغه امر و ماده امر همچنین است و هیچ کدام از آنها نه دلالت بر دوام دارد و نه مره كما آنکه گذشت الا- آنکه تکلیف به متعلق نهی و امر عقلا مختلف است و لو متعلق هر دو یک شیء باشد و یک طبیعت واحده باشد مثل آنکه بفرماید صل در وقت و نهی می رسد برای زن حائض که لا تصل ایام اقراکک ولی در متعلق آنها عقلا مختلف است چون امر به طبیعت صلاه بوجود یک فرد از طبیعت امثال شده است چون وجود طبیعی بوجود افرادش محقق می شود در خارج ولی نهی که به طبیعت متعلق است و آن طبیعت باید وجود پیدا نکند در جائی است که تمام افراد طبیعت معدوم باشد و وجود پیدا نکنند و اگر یک فرد یا افرادی دیگری را مخالفت کرد و ایجاد کرد در این موارد طبیعت معدوم نشده است كما لا يخفى

مخفی نماند بر آنکه قبلا گذشت که مصلحت و مفسده در فعل است نه در ترک و عدم و اگر اطلاق نهی بر آنها بشود اطلاق مجازی است بنابراین چون متعلق امر برای حصول مصلحت است غالبا و حصول مصلحت بصرف وجود

ص: ۵

و من ذلك يظهر ان الدوام والاستمرار انما يكون في النهي اذا كان متعلقه بطبيعه واحده غير مقيدة بزمان او حال فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومه الا بعدم جميع افرادها الدفعيه والتدريجيّه.

و بالجمله قضيه النهي ليس الا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقه له كانت مقيدة او مطلقة و قضيه تركها عقلا انما هو ترك جميع افرادها.

* شرح:

طبيعت حاصل می شود و لذا به اول وجود طبيعت مصلحت ایجاد می شود و هذا بخلاف نهی چون متعلق آن دارای مفسده می باشد و این مفسده غالبا مترتب بر هر فردی از افراد طبيعت است و این غلبه ارتكازیه قرینه عامه است بر آنکه متعلق نهی تمام افراد است كما لا يخفى.

قوله و من ذلك يظهر الخ.

از مطالب قبلی ما ظاهر شد که دوام و استمرار در نهی در جایی است که متعلق نهی طبیعت مطلقه باشد و این طبیعت مقید بحال و زمانی نباشد در مثل این موارد که طبیعت باید معدوم شود و وجود پیدا نکند عدم آن طبیعت بعدم تمام افراد طبیعت است که آن افراد افراد دفعیه عرضیه باشد و یا افراد طولیه تدریجیه چون که بعث و طلب که معنای هیئت است روی طبیعت رفته اطلاق ماده یا هیئت كما آنکه قبلا گذشت دلالت دارند که این طبیعت هیچ اصلا نباید وجود پیدا بکند در خارج چه افراد عرضیه آن باشد و چه طولیه.

قوله و بالجمله الخ.

حاصل آنکه قضیه نهی نیست مگر آنکه ترك طبيعت بشود یعنی مولا- نهی از این طبیعت نموده که نهی طبیعت یعنی ترك طبيعت آن طبیعتی که متعلق نهی واقع شده است سوای آنکه آن طبیعت مقید باشد مثل آنکه بفرماید در حال روزه سر زیر آب نبر و اكل و شرب نکن یا مطلق باشد متعلق نهی مثل لا تشرب الخمر و ترك

ص: ۶

ثم إنه لا دلالة على ارادة الترك لو خولف او عدم ارادته بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة و لو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة و لا يكفي اطلاقها من سائر الجهات فتدبر جيدا.

* شرح:

این طبیعت عقلا آنست که هیچ فردی از افراد آن را ایجاد نکند مکلف چه افراد عرضیه و چه افراد طولیه باشد.

قبلا گذشت افراد طبیعت منهی عنه غالبا دارای مفاسد هستند هرکدامی از این جهت نهی عموم افراد را می گیرد بخلاف متعلق امر.

قوله ثم الخ.

مصنف می فرماید که اگر بعض افراد منهی را مخالفت کرد و عصیان کرد مکلف مثل آنکه در ماه مبارک رمضان روزه اش را خورد و حال آنکه نهی از آن داشت مجرد نهی و بدون قرینه دلالت ندارد آن دلیل نهی که افراد دیگر را ترک بکن یا ترک نکن و برای افراد دیگر لا بد در تعیین آن لازم است دلیلی داشته باشیم و لو آن دلیل اطلاق متعلق نهی باشد کما آنکه ما ذکر کردیم که تمام افراد عرضیه و طولیه را می گیرد و در تمام زمانها و مکانها و اطلاق سائر جهات کفایت بر آن نمی کند فتدبر جيدا.

مخفی نماند متعلق نهی بعضی موارد تمام افراد است من حیث المجموع نظیر چیزهایی که در حال روزه باید ترک بشود نظیر امری که روی تمام اجزاء صلاه در این موارد یک نهی است روی تمام افراد در این قسم اگر بعض افراد را شک کنیم که آیا نهی روی آن رفته است یا نه نظیر امر است نسبت به اجزاء صلاه که در بعض اجزاء شک کنیم و در این موارد شک بین اقل و اکثر است که ما قبلا گفتیم برائت است.

قسم دوم- از نهی آنجائی است که منهی عنوان بسیطی باشد که این عنوان بسیط روی تمام افراد رفته است نظیر طهارتی است که امر داریم که این طهارت از تمام

فصل اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی فی واحد و امتناعه علی اقوال ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا و قبل الخوض فی المقصود یقدم امور:

الاول المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين باحدهما كان موردا للامر و بالآخر للنهی و ان كان کلیا مقولا علی کثیرین کالصلاه فی المغصوب.

* شرح:

اجزاء وضو پیدا می شود بنابراین که نفس طهارت مأمور به باشد نه اجزاء در این مورد قسم دوم اگر شک در بعض افراد نمودیم که آیا نهی داریم نه در این موارد اشتغال است و باید آن فرد را ترک کنیم چون شک در امتثال داریم اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد.

قسم سوم متعلق نهی آن مواردی است که هر فرد فردی مفسده داشته که اگر فردی را عصیان کرد افراد دیگر بلا اشکال دارای مفسده می باشد و باید آنها را ترک کنیم کما آنکه گذشت و غالب نواهی قسم سوم است کما لا یخفی.

قوله فصل اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی الخ در این بحث جواز اجتماع امر و نهی و عدم جواز بیان می شود سه قول در مسئله است.

قول اول: مطلقا جایز است چه عقلا و چه عرفا.

قول دوم: جایز نیست چه عقلا و چه عرفا.

قول سوم: جایز است اجتماع عقلا ولی عرفا جایز نیست و ممتنع است و قبل از آنی که وارد مقصد بشویم اموری باید مقدم بشود.

اول: آنکه مراد بالواحد مطلق آن چیزی است که دارای دو جهت باشد و مندرج باشد تحت دو عنوان که به یک عنوان مورد امر بشود مثل صلاه و بعنوان

و انما ذكر لاخراج ما اذا تعدد متعلق الامر و النهى و لم يجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلا لا لاجراج الواحد الجنسى او النوعى كالحرکه و السكون الكلين المعنوين بالصلاطيه و الغصبيه.

الثانى الفرق بين هذه المسأله و مسئله النهى فى العبادات هو ان الجبهه المبحوث عنها فيها التى بها تمتاز المسائل هى ان تعدد الوجه و العنوان فى الواحد يوجب تعدد متعلق الامر و النهى بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع فى الواحد بوجه واحد او لا يوجبه.

* شرح:

ديگر مورد نهی واقع بشود مثل غصب و اگرچه هر کدام از این عنوانین کلی باشند که مقول بر کثیرینند مثل عنوان صلاه و غصب که هر کدام از این ها کلی و دارای افراد می باشد کما لا یخفى.

قوله و انما ذکر الخ.

مراد ما که بیان کردیم مطلق وحدت برای آنست که خارج بشود آن چیزی که متعدد است متعلق امر و نهی و مورد آنها دو تا است و لو جمع هم نشوند در وجود اگرچه مفهوم متعلق امر و نهی یک چیز است مثل کلی سجود که برای خدای تعالی امر دارد برای صنم و بت نهی دارد مثل این موارد باب اجتماع امر و نهی نیست و این وحدتی که ما بیان کردیم نه مراد وحدت شخصی باشد بلکه شامل وحدت جنسی و وحدت نوعی و وحدت صنفی خواهد بود مثل حرکت و سکونی که دو کلی اند ولی در دو عنوان پیدا می شود عنوان صلاتیت که کلی است و عنوان غصبت که آنهم کلی است کما لا یخفى.

فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادات

اشاره

قوله الثانى الفرق بين هذه الخ دوم از امور آنست که فرق بین مسئله باب اجتماع و امتناع و مسئله نهی در

ص: ۹

بل یكون حاله حاله فالتزاع فی سرايه كل من الامر و النهی الى متعلق الآخر لاتحاد متعلقیهما وجودا و عدم سرايته لتعددہما وجہا.

* شرح:

عبادات آنست که جہتی را کہ بحث می شود از آن جہت در باب اجتماع امر و نہی اگرچہ ہر دو اجتماع امر و نہی است در ہر دو باب ولی جہت فرق می کند و آن جہت آنست کہ تعدد وجہ و تعدد عنوان مثل عنوان صلاہ و غضب کہ اگر مکلف ہر دو راجع جمع کرد در یک مورد مثل صلاہ در دار غضبی آیا این تعدد وجہ و عنوان سبب می شود کہ متعلق امر و نہی دو چیز باشد و مثل آن باشد کہ در یک موردی غضب کردہ و در مورد دیگر نماز خواندہ کہ متعلق امر و نہی ربطی بہم نداشتند.

در این موارد برداشتہ می شود غائلہ اجتماع امر و نہی کسی در این مواردی کہ ذکر کردیم نمی گوید امر و نہی جمع شدہ اند در یک مورد یا آنکہ این طور نیست و تعدد وجہ و عنوان مثل صلاہ و غضب و لو این ہا دو کلی اند ولی بعد از اینکہ مکلف صلاہ را در دار غضبی امثال کرد در این مورد بلا اشکال اجتماع امر و نہی است در واحد شخصی پس صحیح نیست و ممتنع است چون آن حرکتی را کہ در خارج ایجاد می کند مکلف آن حرکت شخصی است و ممکن نیست کہ این حرکت شخصی ہم امر داشتہ باشد من باب صلاہ و ہم نہی داشتہ باشد بجهت غضب بودن آن پس این حرکت شخص ممکن نیست اجتماع امر و نہی در او و لو عنوان و متعلق امر و نہی کلی باشند.

قوله بل یكون حاله حاله الخ:

یعنی متعدد العنوان مثل متحد العنوان است کہ جایز نیست بگوید مولا- صل و لا تصل پس نزاع در سرایت یکی امر و نہی است بہ دیگری و عدم سرایت کما لا یخفی.

ص: ۱۰

و هذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها فى المسأله الاخرى فان البحث فيها فى ان النهى فى العباده يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه اليها.

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهى فى مسئله الاجتماع يكون مثل الصلاه فى الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله فانقدح ان الفرق بين المسألتين فى غايه الوضوح.

رد قول مرحوم صاحب فصول در مقام

و اما ما افاده فى الفصول من الفرق بما هذه عبارته.

ثم اعلم ان الفرق بين المقام و المقام المتقدم و هو ان الامر و النهى هل يجتمعان فى شىء واحد أو لا.

اما فى المعاملات فظاهر و اما فى العبادات فهو ان النزاع هناك فيما

* شرح:

قوله و هذا بخلاف الخ.

و اين مطالبى را كه بيان نموديم بخلاف مسئله نهى در عبادات است چون نهى در عبادات بحث در آنست كه موجب فساد مى شود نهى در آنها يا نه بعد از آنكه طرفين اقرار دارند كه نهى تعلق گرفته است به عبادت و فارغ از آن مى باشند بلكه اگر كسى قائل بامتناع شود يا ترجيح طرف نهى دهد در مسئله اجتماع مثل صلاه در دار غصبى از صغريات نهى در عبادات مى شود.

و حاصل آنكه در اجتماع امر و نهى بحث آنست كه امر و نهى در يك مورد شخصى و لو آن فرد شخصى مصداق دو كلى باشد كه در اینجا بحث آنست كه آیا ممكن است اجتماع امر و نهى يا نه و اما نهى در عبادات بعد از اینکه مسلم است نهى به عبادت تعلق گرفته است آیا موجب فساد است يا نه پس ظاهر شد فرق بين دو مسئله، مسئله اجتماع امر و نهى و مسئله نهى در عبادات كما لا يخفى

قوله و اما ما افاده فى الفصول الخ.

مصنف مى فرمايد و اما آنچه در فصول فرق گذاشته است بين دو مسئله كه

اذا تعلق الامر و النهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقه و ان كان بينهما عموم مطلق و هنا فیما اذا اتحدتا حقیقه و متغایرتا بمجرد الاطلاق و التقیید بان تعلق الامر بالمطلق و النهی بالمقید.

انتهی موضع الحاجه فاسد فان مجرد تعدد الموضوعات و تغایرها بحسب الذوات لا- یوجب التمايز بین المسائل ما لم یکن هناك اختلاف الجهات و معه لا حاجه اصلا الی تعددها بل لا بد من عقد مسألتین مع وحده الموضوع و تعدد الجبهه المبحوث عنها و عقد مسئله واحده فی صورته العکس کما لا یخفی.

* شرح:

عبارت صاحب فصول آنست که فرق بین دو مقام آنست که امر و نهی در باب اجتماع آیا جمع می شوند در شیء واحد و ممکن است شیء واحد هم مأمور به باشد و هم منهی عنه یا ممکن نیست

و اما نهی در معاملات ظاهر است یعنی امر در معامله فی نفسه نداریم و اگر هم باشد کم است.

و اما نهی در عبادات آنست که اگر تعلق گرفت امر و نهی به دو طبیعتی که متغایر همدیگر هستند بحسب حقیقت اگرچه بین آن دو طبیعت عموم مطلق باشد مثل انسان و ضاحک که نسبت بین آنها عموم مطلق است بخلاف مرحوم صاحب قوانین که گفته بحث اجتماع امر و نهی بین آنها عموم و خصوص من وجه است فقط نظیر صلاه و غضب.

و اما نهی در عبادات در جائی است که امر و نهی متحد باشند حقیقتاً و متغایر باشند بمجرد اطلاق و تقیید مثل امر به اصل صلاه و نهی در بعض موارد صلاه مثل نهی صلاه حیض که در باب نهی در عبادات امر بعبادات مطلق است مثل صلاتی که بیان نمودیم و نهی در عبادات مقید است یعنی در حال حیض صلاه منهی عنه است.

قوله انتهى موضع الحاجه فاسد الخ جواب از صاحب فصول است بجهت آنکه مجرد تعدد موضوع و تغایر

و من هنا انقدح ايضا فساد الفرق بان النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا و هناك في دلالة النهي لفظا فان مجرد ذلك لو لم يكن تعدد الجبهه في البين لا- يوجب الا تفصيلا في المسأله الواحد لا عقد مسألتين هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسأله بدلاله اللفظ كما سيظهر.

* شرح:

آن موضوع بحسب ذات سبب نمی شود که تمایز بین مسألتین باشد بلکه این مسئله و مسئله دیگر جهات مسئله است و غرض آنها که آنکه گذشت در اول کتاب در تمایز علوم بیان نمودیم که هر علمی با علم دیگر فرق بین آنها تعدد جهت و غرض می باشد نه اختلاف موضوع یا محمول که لا یخفی.

و با اختلاف جهت لابدیم در بیان دو مسئله دو بحث شود و لو با وحدت موضوع باشد و تعدد جهت و یک بحث شود در مسئله واحده در صورت عکس یعنی اگر موضوع و محمول مختلف باشد و جهت آن یکی باشد این یک بحث است و لو موضوع های مختلفه داشته باشد.

و حاصل جواب صاحب فصول آن شد که تعدد موضوع یا وحدت موضوع سبب نمی شود فرق بین دو مسئله گذاشته شود بلکه آنچه را که فرق بین تمام مسائل اصولیه می باشد فقط تعدد جهت است و بس و اختلاف موضوع یا مطلق و مقید آنها دخیل و فرق در بین مسألتین نمی باشد.

قوله و من هنا انقدح ايضا الخ.

از بیانات ما که فرق بین مسئله اجتماع و نهی در عبادات را بیان نمودیم ظاهر شد فساد قول بعضی فرق گذاشتن بین مسئله اجتماع امر و نهی و بین نهی در عبادات گفته اند فرق بین آنها آنست که نزاع در اجتماع عقلی است نه لفظی یعنی عقلا ممکن است اجتماع امر و نهی در یک مورد یا نه ولی در نهی در عبادات دلالت لفظی است بر نهی و فرق را بین این دو مسئله عقلی و لفظی گذاشته اند این هم فارق نمی باشد که آنکه گذشت بجهت آنکه مجرد نزاع عقلی در اجتماع و لفظی در نهی در

الثالث انه حيث كان نتیجه هذه المسأله مما تقع فى طريق الاستنباط كانت المسأله من المسائل الاصوليه لا من مبادئها الاحكاميه و لا التصديقيه و لا من المسائل الكلاميه و لا من المسائل الفرعيه.

* شرح:

عبادات این فرق فارق بین مسألتین نمی باشد مادامی که تعدد جهت ملاحظه نشود.

و با تعدد جهت در دو مسألتین محتاج نمی باشیم بتفصیل در یک مسئله علاوه بر اینکه نهی در عبادات لازم نیست دلالت لفظی داشته باشیم در آنجا بلکه دلالت غیر لفظی مثل اجماع و ادله دیگر در عبادات محل نزاع است کما آنکه از مطالب علماء ظاهر می شود.

قوله الثالث انه حيث الخ:

سوم از امور آنکه نتیجه این بحث واقع می شود در طریق استنباط و کبری می شود برای مسئله فقهیه پس این بحث بحث اصولی می باشد نه غیره چون بعد از آنکه اثبات کردیم اجتماع را در فقه می گوئیم این صلاه در دار غصبی است و هر صلاه در دار غصبی صحیح است و قضاء و اعاده ندارد پس این صلاه در دار غصبی اعاده ندارد و در هر بحثی که نتیجه آن کبری مسئله فقهیه واقع شود آن بحث اصولی است و مسئله اجتماع از مبادی احکامیه و تصدیقه آن نیست.

توضیح آنکه مبادی برد و قسم است همچنان که در جلد اول در موضوع علم گذشت.

اول مبادی تصویریه که آن تصور موضوع و محمول و اجزاء آن و حدود آنها می باشد مثل آنکه صلاه و اجزاء آن چیست یا محمول که واجب یا حرام و سایر احکام تکلیفیه و وضعیه باشد تعریف و حدود آنها و لوازمات احکام مثل لزوم مقدمه واجب در یک حکم و تضاد احکام و اجتماع آنها در دو حکم که مناسبت دارد بعد از تعریف موضوع و محمول لوازمات آنها هم دانسته شود و غیر ذلک که آیا جایز است اجتماع حکمین با تضاد آنها یا نه کما آنکه نسبت داده اند

و ان كانت فيها جهاتها كما لا يخفى ضروره ان مجرد ذلك لا يوجب كونها منها اذا كانت فيها جهه اخرى يمكن عقدها معها من المسائل اذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول و ان عقدت كلاميه في الكلام و صح عقدها فرعيه او غيرها بلا كلام.

و قد عرفت في اول الكتاب انه لا- ضير في كون مسئله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهره كانت باحداهما من مسائل علم و بالاخرى من آخر فتذكر.

* شرح:

بعضدى و مرحوم شيخ بهائى كه بحث اجتماع امر و نهى از مبادى تصوريه قرار داده اند.

دوم مبادى تصديقيه و آن عبارت است از قضائى كه اثبات مى كند كه محمول ثابت است بر موضوع نظير يكي از ادله اربعه كه اثبات كند صلاه واجب است يا خمر حرام است در علم فقه و همچنين در هر علمى غير موضوعات و محمولات آن قضائى كه استدلال مى كند بر آن، آنها مبادى تصديقيه است و از آنها است اجتماع امر و نهى و ادله آنها بر نفى و اثبات و از اين جهت ممكن است مسئله اجتماع از مبادى تصديقيه باشد.

و ايضا مسئله اجتماع از مسائل كلاميه نيست و آن بحث از مبدأ و معاد است و اينكه آيا جايز است براى حكيم تعالى اراده امر و نهى در يك شىء واحد و لو داراى دو عنوان باشند و ايضا از مسائل فقهيه نمى باشد مسئله اجتماع كه بگوئيم صلاه صحيح است در دار غصبى يا نه.

قوله و ان كانت فيها الخ.

يعنى و لو ممكن است باب اجتماع امر و نهى از آنها قرار داده شود چون ضرورى است مجرد امكان سبب نمى شود از آن علوم مذكوره قرار داده شود باب اجتماع مادامى كه ممكن است از مسائل اصوليه قرار داده شود كما آنكه

ص: ۱۵

رد بعضی اعلام در اجتماع امر و نهی

و بعضی از اعلام قائلند که مسئله اجتماع امر و نهی از مسائل اصولیه نمی باشد چون مسئله اصولیه آنست که کبری برای مسائل فقهیه واقع نشود کما آنکه گذشت ولی در باب اجتماع امر و نهی اگر قائل به امتناع شدیم در این حال نتیجه و فائده ای ندارد.

و بنا بر قول امتناع باب اجتماع داخل در باب تعارض می شود و احکام تعارض را باید بر آنها جاری کنیم اگرچه بنا بر جواز اجتماع امر و نهی نتیجه و فائده صحت عبادت است مثل صلاه در دار غضبی.

جواب آنکه در مسئله اصولیه لازم نیست دو طرف آنکه نفی و اثبات است فایده داشته باشد بلکه یک طرف آن نتیجه داشته باشد کافی است و از این جهت است که بحث حجیت خبر واحد از مسائل اصولیه است.

و همچنین مقدمه واجب و غیر آنها و زیادی از مسائل اصولیه همین قسم است که اگر قائل به حجت خبر واحد نشدیم یا مقدمه واجب را واجب ندانستیم نتیجه و فائده ندارد برای مسائل فقهیه کما لا یخفی.

در اینجا مجالی نیست برای توهّم آنکه باب اجتماع امر و نهی را از غیر مسائل اصولیه قرار بدهیم و اگرچه این باب اجتماع در علم کلام بحث می شود و همچنین در فقه از مسائل فقهیه قرار داده می شود یا غیر این علوم کما آنکه گذشت در اول شناختی که مانعی ندارد یک مسئله واحده بحث بشود در آن مسئله از جهات مختلفه ای و ازهرجهتی از آن علم قرار داده می شود و بیان کردیم اول کتاب که ممکن است یک مسئله در دو علم بحث بشود بجهت آنکه منطبق است بر او دو جهت عامه نظیر کلمه و کلام که از این دو در زیادی از علوم عربیه بحث می شود در علم نحو و صرف و علم معانی و بیان و بدیع و لغت و منطق و غیر

الرابع انه قد ظهر من مطاوی ما ذكرناه ان المسأله عقلیه و لا اختصاص للنزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع فیها بما اذا كان الايجاب و التحريم باللفظ.

كما ربما یوهمه التعبير بالامر و النهی الظاهرین فی الطلب بالقول الا انه لكون الدلاله علیهما غالبا بهما كما هو اوضح من ان یخفی و ذهاب البعض الی الجواز عقلا و الامتناع عرفا لیس بمعنی دلالة اللفظ

بل بدعوی ان الواحد بالنظر الدقیق العقلی اثنان و انه بالنظر المسامحی العرفی واحد ذو وجهین و الا فلا یكون معنی محصلا للامتناع العرفی غایه الامر دعوی دلالة اللفظ علی عدم الوقوع بعد اختیار جواز الاجتماع فتدبر جيدا.

* شرح:

ذلك و لو مسئله یک مسئله است ولی جهاتی که بحث می شود در این یک مسئله آن جهات مختلف است فتذکر.

قوله الرابع انه قد ظهر الخ.

چهارم از اموری که ذکر می شود در باب اجتماع امر و نهی ظاهر شد از بیانات گذشته ما که این مسئله اجتماع امر و نهی عقلی است و اختصاص ندارد این بحث و این نزاع که بگوئیم جایز است اجتماع یا جایز نیست در آنجائی که وجوب و حرام از لفظ پیدا بشود بلکه این بحث، بحث در مقام ثبوت و در واقع است نه بحث در دلالت و اثبات باشد و لو وجوب و تحریم از دلیل عقل یا اجماع فهمیده شود باز محل بحث است.

كما آنکه بعضیها توهم کرده اند که تعبیر علماء به امر و نهی ظهور دارد در طلب بقول و در مقام اثبات نزاع است و این توهم بی جا است اگرچه غالبا وجوب و تحریم بقول و لفظ ثابت می شود و دلیل عقلی یا اجماع کمتر داریم ولی بحث عام است.

الخامس لا يخفى ان ملاك النزاع في جواز الاجتماع و الامتناع يعم جميع اقسام الايجاب و التحريم كما هو قضيه اطلاق لفظ الامر و النهي و دعوى الانصراف الى النفسين التعيينيين في مادتهما غير خاليه عن الاعتساف و ان سلم في صيغتهما (صيغتهما-خ) مع أنه فيها ممنوع.

* شرح:

كما آنکه واضح است این مسئله از اینکه مخفی باشد و قائل شدن بعضی که نسبت داده اند بمرحوم مقدس اردبیلی بجواز اجتماع عقلا و امتناع عرفا.

و گفته اند عرفا ممتنع است اجتماع امر و نهی و لو عقلا جایز است این جهت دلالت نمی کند که بحث ما بحث دلالت و اثبات باشد بلکه نظر آنها این است که ادعا دارند که این موردی که امر و نهی در آن جمع شده است نظیر صلاه در دار غصبی بنظر دقیق عقلی دو چیزند اگرچه بنظر مسامحی و نظر عرفی یک چیزند و این یک شیء واحد است که دو جهت در او منطبق است و غیر از این معنی محصلی برای امتناع عرفی نداریم با آنکه عقل جایز می داند اجتماع را، نهایت آنکه دلالت لفظی بر عدم وقوع نداریم بعد از آنی که اجتماع عقلا جایز است فتدبر جیدا.

قوله الخامس لا يخفى الخ.

مخفی نماند ملاك نزاع در جواز و امتناع مطلق و جوب و حرام می باشد و تمام آنها را شامل می شود سوای آنکه واجب و حرام نفسی باشند یا غیر تعینی باشند یا تخیری عینی باشند یا کفائی یا مختلف مثل آنکه واجب نفسی باشد و حرام غیر تعینی و معنای هر کدام از این ها در مباحث سابقه گذشت که آنکه اطلاق لفظ امر و نهی شامل تمام این اقسامی که بیان نمودیم می شود و دعوی صاحب فصول رحمه الله علیه که فرموده است بحث اجتماع و امتناع انصراف دارد که واجب و حرام باید هر دو نفسی تعینی و عینی باشد چون انصراف در ماده امر و نهی همین معنا است که بیان نمودیم این ادعای صاحب فصول خالی از اعتساف و اشکال نیست اگرچه ما قبول کنیم در صیغه امر و نهی که ظهور و انصراف دارد بواجب و حرام نفسی تعینی

نعم لا یبعد دعوی الظهور و الانسباق من الاطلاق بمقدمات الحکمه الغير الجاریه فی المقام لما عرفت من عموم الملائک لجميع الاقسام و کذا ما وقع فی البین من النقض و الابرار.

مثلا اذا امر بالصلاه او الصوم تخیرا بینهما و كذلك نهی عن التصرف فی الدار و المجالسه مع الاغیار فصلی فیها مع مجالستهم کان حال الصلاه فیها حالها کما اذا امر بها تعینا و نهی عن التصرف فیها كذلك فی جریان النزاع فی الجواز و الامتناع و مجيء ادله الطرفين و ما وقع من النقض و الابرار فی البین فتفطن.

* شرح:

عینی کما آنکه قبلا گذشت ولی در ما نحن فیه بحث عام است و ممنوع است انصراف اطلاق.

قوله نعم لا یبعد الخ.

بلی ممکن است بعید نباشد که ظهور صیغه و انسباق آن از مقدمات حکمت در آن معنائی که صاحب فصول گفته است ظهور داشته باشد ولی آن مقدمات حکمت در ما نحن فیه نمی آید چون شناختی که ملاک وجوب و نهی در تمام اقسام مذکوره می باشد عقلا و همین قرینه عقلیه است که ما نحن فیه مقدمات حکمت جاری نمی شود و همچنین دلالت بر مطلب ما می کند آنچه که واقع شده است در بین از علما به نقض و ابرام کلام آنها عام است و شامل تمام اقسام مذکوره می شود.

قوله مثلا الخ.

مثل برای واجب تخیری و حرام تخیری می باشد که صلاه در دار غصبی با مجالست با اغیار مثل صلاه در دار غصبی تعینی می باشد و جمع بین غصب دار و مجالست با اغیار باعتبار آنست که مخالفت یکی از حرام تخیری عصیان نمی شود پس جریان نزاع در جواز اجتماع امر و نهی با امتناع آنها و آمدن ادله طرفین و نقض و ابرام علما در تمام اقسام واجب و حرام می آید کما لا یخفی.

السادس انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحه في مقام الامثال بل ربما قيل بان الاطلاق انما هو للاتكال على الوضوح اذ بدونها يلزم التكليف بالمحال.

و لكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحكمين المتضادين و عدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في دفع غائله اجتماع الضدين او عدم لزومه و ان تعدد الوجه يجدى في دفعها و لا يتفاوت في ذلك اصلا وجود المندوحه و عدمها

* شرح:

قوله السادس انه الخ ششم از امور آنست که در محل نزاع گفته اند باید مندوحه باشد یعنی مثل صلاه در دار غصبی که محل نزاع است باید مکلف قدرت داشته باشد که در مکان مباح صلاه را بجا بیاورد و اگر مکان صلاه منحصر باشد بمکان غصبی در این موارد محل نزاع نیست و جواز اجتماع امر و نهی و محل نزاع در جائی است که مندوحه که ذکر شد باشد برای مکلف و اطلاق کلمات علما برای واضح بودن آن می باشد که ذکر قید مندوحه نکرده اند چون بدون قید مندوحه تکلیف بمحال است.

قوله و لكن التحقيق الخ تحقیق آنست که مندوحه در محل نزاع لازم نیست بجهت آنکه محل نزاع آنست که اجتماع دو حکم ضدین با تعدد جهت و عنوان مثل عنوان صلاه و عنوان غصب که دو شیء می باشند آیا در خارج هم دو شیء می باشند که سرایت به یکدیگر نمی کنند و ترکیب آنها انضمامی است و یا آنکه با تعدد عنوان و جهت در خارج یک شیء شخصی می باشند و ترکیب ترکیب اتحادی است و مثل آنست که مولا بفرماید صل فی الدار الغصبی و لا تصل فیها که بلا اشکال در این مورد جایز نیست و ممکن نیست امر و نهی مولا در واحد شخصی چون اجتماع ضدین برگشت با اجتماع نقیضینی می باشد در این مورد پس محل نزاع آنست که ممکن است

و لزوم التکلیف بالمحال بدونها محذور آخر لا- دخل له بهذا النزاع نعم لا- بد من اعتبارها فی الحکم بالجواز فعلا لمن یری التکلیف بالمحال محذورا و محالا کما ربما لا بد من اعتبار امر آخر فی الحکم به كذلك أيضا و بالجمله لا وجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار قدره علی الامتثال و عدم لزوم التکلیف بالمحال و لا دخل له بما هو المحذور فی المقام من التکلیف بالمحال فافهم و اغتتم.

بحث اجتماع مبتنی بر متعلق احکام طبایع و یا افراد باشد نیست

السابع انسه ربما يتوهم تاره ان النزاع فی الجواز و الامتناع یبتنی علی القول بتعلق الاحکام بالطبائع و اما الامتناع علی القول بتعلقها بالافراد فلا یکاد یخفی ضروره لزوم تعلق الحکمین بواحد شخصی و لو کان ذا وجهین علی هذا القول و اخرى ان القول بالجواز مبنی علی القول بالطبائع لتعدد متعلق الامر و النهی ذاتا علیه و ان اتحدا وجودا و القول

* شرح:

اجتماع دو حکم از طرف مولا یا نه.

قوله و لزوم التکلیف بالمحال الخ یعنی بعد از آنکه قائل بجواز شدید البته در مقام امتثال مندوحه می خواهد بنا بر آنکه تکلیف بمحال جایز نیست تا آنکه مکلف قدرت داشته باشد بر امتثال کما آنکه شرایط دیگر هم مثل علم و عقل و غیره در مقام امتثال لازم است.

و حاصل آنکه اشکال در مقام ثبوت و از طرف مولا محل نزاع است که آیا این قسم تکلیف محال است یا نه و بعد از آنکه قائل شدید بجواز و امکان در مقام امتثال البته مندوحه لازم است تا قدرت داشته باشد مکلف و الا تکلیف بمحال است و فرق است بین تکلیف محال و تکلیف بمحال کما آنکه بیان شد فافهم و اغتتم.

قوله السابع الخ.

هفتم از اموری که ذکر می شود آنست که بعضی ها توهّم کرده اند که نزاع در

بالامتناع على القول بالافراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا و كونه فردا واحدا.

و انت خير بفساد كلا التوهمين فان تعدد الوجه ان كان يجدى بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود و اليجاد لكان يجدى و لو على القول بالافراد فان الوجود الخارجى الموجه بوجهين يكون فردا لكل من الطبيعتين فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد فكما لا يضر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين كذلك لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكل من الطبيعتين.

* شرح:

جواز و امتناع مبنی بر آنست که قائل بشویم که متعلق احکام طبایع می باشند و اگر قائل شدیم که متعلق احکام افرادند و خصوصیات طبیعت که در خارج پیدا می شوند آنها هم متعلق امر می باشند پس در این مورد ممکن نیست قائل بجواز بشویم و حتما باید امتناعی بشویم چون ضروری است که در این حال لازم می آید دو حکم متضاد مثل وجوب صلاه و حرمت غضب در یک واحد شخصی و احکام بلا اشکال تماما تضاد دارند و ممکن نیست دو حکم مخصوصا وجوب و حرمت در یک واحد شخصی جمع بشود و لو این واحد شخصی دو جهت داشته باشد.

توهمی دیگری هست که گفته اند قول بجواز یعنی کسانی که قائل بجواز اجتماع امر و نهی می باشند قائل اند که اوامر روی طبایع رفته است و متعلق آنها دو چیز است ذاتا مثل متعلق امر که صلاه است و متعلق نهی که غضب است اگرچه این دو طبیعت در خارج یک وجود پیدا بکنند و متحد باشند ولی کسانی که قائل به امتناع اند متعلق اوامر را افراد می دانند نه طبیعت و چون افراد متعلق امر و نهی می باشد از این جهت ممکن نیست دو فرد یا دو طبیعت واقع شده باشد فلا تغفل.

قوله و انت خير بفساده كلا الخ مصنف جواب هر دو قول را می فرماید صحیح نیست این دو توهم و هر دو را

و الا لما كان يجدى اصلا حتى على القول بالطباع كما لا يخفى لوحده الطبيعتين وجودا و اتحادهما خارجا.

* شرح:

به يك جواب مى فرمايد و جواب هر دو آنست كه اگر تعدد وجه و تعدد عنوان كافى است به قسمى كه ضرر نمى رساند با آن تعدد اتحاد بحسب الوجود و الایجاد و در واقع مى رساند كه مأمور به و منهى عنه دو شىء اند و لو به يك وجود در اين موارد محل بحث است و نزاع مى آيد و لو قائل بشويم كه متعلق اوامر و نواهى افراد مى باشند بجهت آنكه موجود خارجى كه دو جهت در او مى باشد و دو عنوان در او منطبق است اين موجود خارجى فردى است از دو طبيعت بنا بر آنكه متعلق طبائع است و مجمع است براى دو فرد از آن دو طبيعت كه موجودند بوجود واحد بنا بر آنكه متعلق افراد است پس همچنانى كه ضرر ندارد وحدت وجود بتعدد طبيعت و ممكن است يك شىء موجود دو طبيعت داشته باشد همچنين ضرر ندارد. مثلا زيدى كه در خارج يك فرد شخصى است عناوين و طبائعى بر او منطبق است مثل آنكه ماشى و ضاحك و كاتب و انسان تمامى اين طبائع و عناوين بر آن منطبق است و لو فرد شخصى خارجى باشد.

قوله و الا لما كان يجدى الخ.

حاصل آنكه اگر تعدد وجه كافى است براى اجتماع فرقى ندارد بين آنكه متعلق اوامر و نواهى را طبيعت بدانيم يا افراد و اگر تعدد وجه كافى نباشد باز فرقى نيست بين آنكه متعلق اوامر و نواهى طبيعت باشند يا افراد بجهت آنكه كسانى كه قائلند كه اوامر متعلق بافراد است يا طبيعت هر دو قائلند كه وجود طبيعت مأمور به و منهى عنه است كما آنكه اگر افراد قائل شديم باز وجود فرد مأمور به و منهى عنه است پس وجود در طبيعت و فرد مطلوب مولا- است در هر دو و در اين حال ممكن است فرد خارجى مجمع دو فرد طبيعت باشد يا مجمع دو طبيعت باشد در خارج

ص: ۲۳

فكما ان وحده الصَّيْلَاتِيه و الغصبيه فى الصلاه فى الدار المغصوبه وجودا غير ضائر بتعدد هما و كونهما طبيعتين كذلك وحده ما وقع فى الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجودا غير ضائر بكونه فردا للصلاه فيكون مأمورا به و فردا للغصب فيكون منهيّا عنه فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبعتين فلا تغفل.

حق آنست که اگر متعلق احکام افراد باشد اجتماع ممکن نیست

الثامن انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان فى كل واحد من

* شرح:

قوله فكما ان وحده الصَّيْلَاتِيه الخ پس همچنانی که وحدت صلاه و غصب در صلاه در دار غصبی وجود آن ضرر ندارد بدو عنوان چون هر دو طبیعتند و لو این دو طبیعت موجودند بوجود واحد همچنین ضرر ندارد وحدت آن چرا که واقع است در خارج از خصوصیات صلاه و غصب پس آن خصوصیات و لوازمات طبیعت مانعی ندارد که آنها هم مأمور به و منهی عنه باشند بنا بر اینکه متعلق اوامر و نواهی افراد و خصوصیات خارجی باشند پس این یک فرد خارجی بخصوصیاته مصداق از برای دو فرد یا دو طبیعت واقع شده است فلا تغفل.

مخفی نماند بنا بر آنکه متعلق اوامر و نواهی افراد و خصوصیات خارجیه باشند نه آنکه متعلق آنها طبیعت باشد بنابراین ممکن نیست این افراد خارجیه و مشخصات طبیعت مورد امر و نهی واقع بشود و فقط بحث اجتماع در آنجائی است که قائل بشویم که متعلق اوامر و نواهی طبایع می باشد چون این خصوصیات خارجیه فردیه یک وجود بیشتر ندارد و ممکن نیست در این حال این خصوصیات متعلق امر و نهی واقع بشوند در آن واحد چون وجود خارجیه آنها اتحادی است نه وجود انضمامی کما لا یخفى.

قوله الثامن انه لا يكاد الخ.

هشتم از امور آنست که باب اجتماع امر و نهی و باب تعارض خبرین فرق

متعلقى الايجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى فى مورد التصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين.

باب اجتماع باب تراحم است نه باب تعارض

و على الامتناع بكونه محكوما باقوى المناطين او بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك احدهما اقوى كما يأتى تفصيله.

* شرح:

دارد چون باب اجتماع باب تراحم است که رجوع بمرجحات سندی و دلالتی نمی شود بخلاف باب تعارض که رجوع بانها می شود منقول از تقریرات مرحوم شیخ انصاری آنست که بنا بر امتناع باید رجوع شود بباب تعارض و بنا بر اجتماع باب تراحم است و حق آنست که هر دو باب تراحم است غایه الامر بنا بر امتناع اقوى حکمین مقدم است کما آنکه در امر دهم ظاهر خواهد شد در ثمره بحث اجتماع امر و نهی و امتناع آن فراجع.

از این جهت مصنف می فرماید باب اجتماع امر و نهی در جائی است که متعلق ایجاب و تحریم مناط حکم در او باشد یعنی مقتضی در هر دو باشد حتی در مورد تصادق و اجتماع تا آنکه حکم بکنیم بنا بر قول بجواز که این مورد محکوم بدو حکم می باشد مثلا صلاه در دار غصبی باید مقتضی برای وجوب صلاه و مقتضی برای تحریم در دار غصبی هر دو موجود باشد به قسمی که صلاه بدون غصب اگر بود می گفتیم صلاه صحیح است و غصب بدون صلاه هم اگر بود می گفتیم غصب است و حرام است در این حال مقتضی برای دو حکم موجود است لذا بنا بر جواز می گوئیم هم صلاه صحیح است و هم فعل حرامی بجا آورده است و هیچ کدام متعلق وجوب و حرام سرایت به دیگری نکرده است.

قوله و على الامتناع الخ یعنی بنا بر اینکه اجتماع امر و نهی ممکن نیست و ما امتناعی شدیم و مورد خارجی وحدت اتحادی دارد نه انضمامی اینجا اقوى حکما را می گیریم یعنی قائل

و اما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب و لا يكون مورد الاجتماع محكوما الا بحكم واحد منهما اذا كان له مناطه او حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز او الامتناع هذا بحسب مقام الثبوت و اما بحسب مقام الدلالة و الاثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان اذا احرز ان المناط من قبيل الثاني فلا بد من عمل المعارضه حينئذ بينهما من الترجيح و التخير.

* شرح:

می شویم یا صلاه تنها صحیح است بدون حرمت و یا حرمت است بدون صحت صلاه اگر هر کدام از آنها اقوی باشند از دیگری و یا حکم دیگری می نماییم که تخیر و غیره باشد اگر بین وجوب و حرام یکی از آنها اقوی نباشد کما آنکه تفصیل آن می آید کما لا یخفی.

قوله اما و اذا لم يكن للمتعلقين الخ و اما اگر مقتضی برای امر و نهی هر دو نباشد در این مورد از باب اجتماع نیست بلکه باب تعارض است و مورد اجتماع یک حکم بیشتر ندارد یا وجوب یا حرمت اگر مناط و مقتضی برای یکی از حکمین باشد و اگر مقتضی برای یکی از حکمین نباشد حکم دیگری بر آن ثابت می شود.

در این مواردی که بیان نمودیم که مقتضی برای هر دو باید باشد چه قائل بجواز اجتماع باشیم یا قائل به امتناع، این بیان ما در مقام ثبوت و واقع بود و اما بحسب مقام دلالت و اثبات پس دو روایتی که وارد شدند که این دو روایت از قبیل قسم ثانی اند یعنی در آنجائی که مقتضی حرمت و وجوب هر دو را نداشته باشد و یکی از آنها باشد مثلاً اگر فرمود اکرم العلماء و در جائی دیگر لا تکرّم الفساق مورد اجتماع که عالم فاسق باشد یا واجب است اکرام او و یا حرام و مقتضی هر دو در او نمی باشد پس لابدیم از عمل معارضه بین این ها در مورد اجتماع که مرجحات سندی یا دلالتی

و الا فلا تعارض فی البین بل کان من باب التراحم بین المقتضیین فریما کان الترجیح مع ما هو اضعف دلیلا لکونه اقوی مناطا فلا مجال حینئذ لملاحظه مرجحات الروایات اصلا بل لا بد من مرجحات المقتضیات المتراحمات کما یأتی الاشاره الیها.

نعم لو کان کل منهما متکفلا للحکم الفعلی لوقع بینهما التعارض فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم یوفق بینهما بحمل احدهما علی الحکم الاقتضائی بملاحظه مرجحات باب المزاحمه فتفتن.

* شرح:

یا تخیر باشد کما آنکه در محل خودش ان شاءالله تعالی خواهد آمد.

قوله و الا- فلا- تعارض فی البین الخ یعنی اگر احراز نکردیم که باب معارضه است و احتمال بدهیم که مقتضی در حکم از وجوب و حرام در مورد باشد در این مورد باب تراحم بین مقتضیین است که باید اهم آنها را بگیریم و چه بسا می شود که ترجیح با آن روایتی است که ضعیف تر باشد از دیگری دلیلش ولی از جهت مناط و علت اقوای است مثلا اگر ما در محلی نظر کردیم دو نفر دارند غرق می شوند یکی از آنها عالم است و دیگری مؤمن فاسق در اینجا لازم است ما عالم را نجات بدهیم و لو مدرک و دلیل نجات فاسق اقوی باشد پس در این حال مجال و محلی ندارد برای ملاحظه مرجحات روایتی و سندی بلکه باید مرجحات باب تراحم را ملاحظه کنیم کما آنکه خواهد آمد ان شاءالله تعالی اشاره به آنها

قوله نعم لو کان کل منهما الخ بله اگر هریک از دو تا دلیل وجوب حرمت متکفل حکم فعلی باشد یعنی هر دو حکم فعلی را اثبات کنند در این حال باب تعارض است و از باب تراحم نیست و لا بد باید ملاحظه مرجحات باب تعارض را بنمائیم از مرجحات سندی یا دلالتی اینکه

التاسع انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها مشتمله على مناط الحكم مطلقا حتى في حال الاجتماع فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع او غيره فلا اشكال و لو لم يكن الا اطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل و هو ان الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب و لو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز الا اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين فيعامل معهما معامله المتعارضين.

و اما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع اصلا فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون لاجل انتفائه.

* شرح:

بیان نمودیم در جائی است که ممکن نباشد این دو حکم را که یکی از آنها را حمل بکنیم بر حکم اقتضائی و دیگری را حمل بر حکم فعلی و اگر این قسم ممکن باشد البته باز باب تراحم است و از باب تعارض خارج است ففتن. مخفی نماند بر آنکه حکم اقتضائی که فقط حکم انشائی است وجوب عمل ندارد به تنهائی فکیف با معارض باشد و تعارض یا تراحم در دو حکم فعلی است دون انشائی کما لا یخفی.

قوله التاسع انه قد عرفت الخ نهم از امور آنست که شناختی که معتبر در باب اجتماع امر و نهی آنست که هریک از طبیعت مأمور به و منهی عنه مشتمل بر مناط و مقتضی باشند نظیر صلاه و غضب که اگر مکلف جمع کرد در دار غضبی هم صلاه صحیح است و دارای مصلحت است و هم غضب و مفسده پیدا شد کما آنکه گذشت

پس در این حال اگر دلیل از خارج از اجماع و عقل و غیره داشته باشیم

الا- ان يقال ان قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن احدهما اظهر و الا فخصوص الظاهر منهما فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسئلة الاجتماع و كلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا

* شرح:

مورد اجتماع است و دارای مصلحت و مفسده است اشكالى در آن نیست و اگر دليل از خارج نداشته باشیم اطلاق دو دليل حرمت و وجوب در اين اطلاق تفصيلی هست و تفصيل آنست که اگر هر دو دليل در بيان حکم اقتضائي می باشند در اين مورد مقتضى برای هر دو حکم موجود است در مورد اجتماع پس اين مورد اجتماع از باب تراحم است بصدد حکم فعلى باشد.

بنابراين کشف می کنیم که مقتضى در دو حکم موجود است بنا بر جواز البته هم صلاهی صحيح است و هم غضب است کما آنکه گذشت الا آنکه يقين داشته باشیم به کذب احد الدليلين و آنکه یکی از دليلين حرمت یا وجوب مقتضى در او نباشد در اين حال محل اجتماع را معامله متعارضين در او بنمائيم و رجوع به مرجحات سندی یا دلالتی خواهيم نمود و اما بنا بر قول به امتناع پس اين دو اطلاق وجوب و حرمت متنافيند و ضدّ دیگری می باشند و مقتضى برای هر دو ممکن نیست باشد بنا بر امتناعی چونکه کسانی که قائل بر امتناع امر و نهی می باشند مورد اجتماع را مورد شخصی می بينند و می گویند ممکن نیست دو حکم ضدین روی واحد شخصی باشد و باید یکی از آنها باشد و در اين حال که یکی از حکمین مفقود است ممکن است بجهت وجود مانع باشد با ثبوت مقتضى یا اصلا مقتضى برای آن حکم نباشد در اين حال عمل متعارضين می نمایند یکی از حکمین که اقوى باشد یا وجوب یا حرمت عمل می کنند بآن.

قوله الا ان يقال الى الخ.

يعنى مگر آنکه ممکن باشد حمل هر کدام از وجوب و حرمت را

إذا كانت هناك دلالة على انتفاءه في أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز و الا فعلى الامتناع.

* شرح:

بر حکم اقتضائی نمائیم که در این حال باب تراحم است و اگر یکی از حکمین اظهر از دیگری باشد عرفا البته اظهر مقدم است بر ظاهر پس ملخص کلام آنست که هر کجائی که دلیل بر ثبوت مقتضی در حکمین داریم آنجا مسئله اجتماع امر و نهی است و هر کجائی که دلیل برد و مقتضی نداریم آنجا باب تعارض است در جائی که دلیل داشته باشیم که یکی از حکمین بدون معین مقتضی ندارد چه قائل بجواز اجتماع امر و نهی شویم چه قائل بامتناع البته بنا بر امتناعی از باب تعارض می شود کما آنکه گذشت.

مخفی نماند بر آنکه در تنبیهات باب ترتب فرق بین باب تعارض و تراحم به وجوهی گذشت فراجع و سه اشکال شده بر مصنف در امر هشتم و نهم.

اول آنکه: مسئله اجتماع امر و نهی و امتناع آن این بحث عام است و لو کسانی که قائل بمصالح و مفاسد در متعلق احکام نیستند مثل اشاعره باز در این بحث شریکند پس فرق بین تراحم و تعارض که در تراحم مقتضی و مصلحت و مفسده در حکمین باید باشد و در تعارض احدهما کافی است بلافاصله است این فارق بله بحث بخصوص امامیه و معتزله که قائل به مصلحت و مفاسد می باشد مانعی ندارد.

دوم آنکه احکام شرعیه تماما علی نحو قضایای حقیقت می باشند که انشاءاند بر موضوع مقدر و بعد از تحقق موضوع خارجا با شرایط آن محال است فعلی نباشد پس قضیه حقیقت دو مرحله دارد انشائی و فعلی و حکم اقتضائی که مصنف بیان نمود ما نداریم.

سوم از اشکالات آنکه کذب یکی از دو دلیل مطلقا موجب نمی شود که باب تعارض باشد همچنان که مصنف بیان نمود بلکه اشتباه حجه بلا حجت هم یک قسم از آنها است ولی حکم آنها مختلف است و معنای اشتباه حجه بلا حجت

العاشر انه لا اشكال في سقوط الامر و حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا و لو في العبادات و ان كان معصيه للنهي ايضا و كذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر الا انه لا معصيه عليه.

و اما عليه و ترجيح جانب النهي فيسقط به الامر به مطلقا في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له.

* شرح:

آنست که نظیر روایت موثق بغیر موثق مشتبہ شود که یکی واجد شرایط حجت است و دیگری بدون شرایط و حکم آنها خواهد آمد ان شاء الله تعالی و حاصل کلام مصنف آن شد در امر هشتم و نهم که در باب اجتماع امر و نهی مقتضی و مصلحت و مفسده در دو حکم باید باشد بنا بر اجتماع ولی بنا بر امتناع باب تعارض است یکی از مقتضیین یا مصلحت و یا مفسده دار است و همین فارق بین اجتماع و تعارض است و بعضی از اعلام فارق بین دو باب جهت تعلیلی و تقییدی قرار داده که اگر جهت تقییدی شد باب اجتماع است و جهت تعلیلی اگر شد غیر اجتماع است کما لا یخفی.

قوله العاشر انه لا اشكال الخ:

دهم از امور در ثمره اجتماع امر و نهی و امتناع آن است اشکالی نیست در سقوط امر حاصل شدن امتثال به آوردن مجمع را بداعي امر بنابراین که جایز بدانیم اجتماع امر و نهی را مطلقا اگر مجمع عبادت باشد مثل صلاه در دار غصبی در این حال اگر قائل به اجتماع امر و نهی شدیم هم عبادت صحیح است و معصیت هم نموده و هیچ کدام از این دو حکم سرایت به یکدیگر نکرده است و همچنین حال امتناع بر امر و نهی اگر قائل شدیم و ترجیح بدهیم جانب امر را در این حال عبادت صحیح است و معصیت هم نکرده است مکلف.

قوله و اما عليه و ترجيح جانب النهي الخ اما بنا بر امتناع که اگر ما امتناعی شدیم و طرف نهی را مقدم دانستیم

و اما فیها فلا مع الالتفات الی الحرمة او بدونہ تقصیرا فانہ و ان کان متمکنا مع عدم الالتفات من قصد القرۃ و قد قصدہا الا انہ مع التقصیر لا یصلح لان یتقرب بہ اصلا فلا یقع مقربا و بدونہ لا یکاد یحصل بہ الغرض الموجب للامر بہ عبادہ کما لا یخفی و اما اذا لم یلتفت الیہا قصورا و قد قصد القرۃ باتیانہ.

* شرح:

چون قبلا گذشت کہ اگر کسی امتناعی شد در مورد و مجمع یک حکم بیشتر نیست یا وجوب یا حرمت بنا بر اینکہ حرمت مقدم باشد در این حال اگر مجمع را آورد مأمور بہ ساقط شدہ است در غیر عبادات چون غرضی کہ از برای مأمور بہ بودہ آن غرض حاصل شدہ و لو بہ حرمت باشد مثلا اگر مولا امر کرد کہ لباس را بشوی و نہی کرد کہ از این آب نشوی آن را ولی مکلف این آبی کہ حرام بود لباس را با آن شست تطہیر لباس کہ غرض از امر لباس بود حاصل شدہ است و لو معصیت ہم نمودہ مکلف.

قوله و اما فیها فلا الخ:

یعنی در عبادات بہ التفات بہ حرمت چہ حکم باشد یا موضوع در اینجا عبادت صحیح نیست و همچنین عبادت صحیح نیست در جائی کہ بدون التفات باشد چہ موضوع باشد و چہ حکم حالی کہ تقصیر در آنها کردہ باشد و مکلف مقصر باشد در این حال و لو التفات ہم ندارد و غافل است از حکم یا موضوع ولی باز عبادت صحیح نیست بجهت آنکہ در حالی کہ التفات ندارد و غافل است و لو متمکن از قصد قربت می باشد و قصد قربت ہم نمودہ در عبادت الا آنکہ این شخص مکلف چون مقصر است این فعل آن متقرب الی اللہ ممکن نیست باشد و بدون قصد قربت ممکن نیست حاصل شود غرضی کہ سبب شدہ از برای امر بآن فعل از برای عبادت کما لا یخفی.

و حاصل آنکہ جاهل بحکم یا موضوع دو قسم داریم یا جاهل قاصر است یا مقصر جاهل مقصر بنا بر قول مصنف چہ ملتفت باشد و چہ غیر ملتفت چہ در

فالامر یسقط لقصد التقرب بما یصلح ان یتقرب به لاشتماله علی

* شرح:

موضوع باشد و چه در حکم عمل جاهل مقصر مطلقا صحیح نیست در عبادات.

مخفی نماند برای توضیح مطالب مصنف مختصری از مصالح احکام و مفساد را بیان کنیم پس می گوییم یا احکام شرعیه تابع مصالح و مفساد نیستند در موضوعات خود کما آنکه اشعری ها از اهل تسنن قائل اند و یا آنکه تابع مصالح و مفساد می باشند کما یقول به العدلیه و الامامیه و بعض اهل تسنن کما آنکه حق همین است

در این حال مصالح و مفساد اشیاء تابع علم و جهل مکلف نیست کما آنکه در خارج بهمین قسم است مثلاً سم قاتل است و لو شخص خورنده جاهل باشد و آب رفع عطش می کند و لو بلا اختیار و بدون علم باشد و در این حال فعل حسن است اگر مصلحت داشته باشد و قبیح است اگر مفسده داشته باشد و اگر تعارض پیدا کرد حکم تابع اقوی ملاکین می باشد و لو مکلف جاهل باشد مثل ما نحن فیه که مفسده اقوی و فعل حرام است هیچ مصلحتی ندارد و لذا عمل عبادی باطل است در محل نزاع

قسم دیگر حسن و قبح فاعلی می باشد باین معنی که مجرد مصلحت و مفسده واقعی کفایت نمی کند در حسن و قبح و وجوب و حرمت بلکه علم و جهل مکلف دخیل است و لذا اگر مکلف علم پیدا کرد که این شخص دشمن مولا است و او را کشت ممدوح است عند العقلاء و لو مقتول دوست مولا باشد و بالعکس و از آنجا است که تا اوامر و نواهی مولا منجز نباشد ثواب و عقاب ندارد و لو ثواب انقیادی هم می دهند و اما ما نحن فیه در جاهل قاصر چون مکلف علم به مفسده واقعی ندارد از این جهت نهی منجز نیست و قصد مصلحت واقعی را نموده و در واقع مکلف هم حسن فعلی دارد چون دارای مصلحت است و لو مفسده اقوی از آن باشد و هم حسن فاعلی دارد چون یقین دارد که فعل را مولا خواسته کما لا یخفی

قوله فالامر یسقط لقصد التقرب الخ بنا بر بیانی که نمودیم جاهل قاصر امر او ساقط می شود چون قصد تقرب نموده

المصلحة مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمة قصورا فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعا و ان لم يكن امثالا له.

بناء على تبعيه الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح و المفساد واقعا.

لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن او القبح لكونهما تابعين لما علم

* شرح:

است به چیزی که صلاحیت دارد که مقرب واقع به شود چون فعل مشتمل است بر مصلحت از این جهت حسن فعلی دارد و صدور این فعل حسن است و حسن فاعلی هم دارد چون فرض آنست که جاهل به حرمت واقعی است قصورا پس غرض از امر ساقط می شود و اگرچه امثال نیست در این مورد چون امر فعلی ندارد بلکه امر خیالی دارد

قوله بناء على تبعيه الاحكام لما هو الاقوى الخ این مطلبی که بیان نمودیم که جاهل قاصر فعل او مسقط غرض می شود و لو امثال نیست بنا بر آنست که مصالح و مفساد در واقع تأثیر داشته باشند که اگر فعل مصلحت بدون مفسده دارد واجب است و اگر مفسده ای بدون مصلحت داشته باشند حرام است و اگر مصلحت و مفسده آن بنحو الزام نباشد مستحب و مکروه می باشد و اگر مساوی باشد مباح و احکام خمس از بیان ما ظاهر می شود و اگر این مصلحت و مفسده یکی اقوی باشد کما در ما نحن فیه که مفسده اقوی از مصلحت می باشد در این حال اقوائیت مفسده اثری ندارد برای مکلف چون علم بخلاف آن دارد قصورا و از این جهت آن مصلحتی که آن فعل دارد مسقط غرض مولا می شود و محبوبیت ذاتی دارد نظیر اهم و مهمی که در باب ترتب و ضد گذشت که فعل مهم و لو امر ندارد بنا بر آنکه ترتب صحیح نباشد ولی دارای مصلحت است و مسقط غرض است کما آنکه این قول را مصنف قبول نمود کما لا یخفی

قوله لا لما هو المؤثر منها فعلا الخ این مطلبی که گفتیم عمل جاهل مسقط غرض است در جائی است که تأثیر

منهما كما حقق في محله.

مع أنه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبعه المامور بها.

مدرك صحت عمل جاهل قاصر و امر شرعی آن

و ان لم تعمه بما هي مامور بها لكنه لوجود المانع لا لعدم المقتضى

* شرح:

و تأثر را بمصالح و مفسد واقعیه قرار دهیم و لو مکلف علم به آنها نداشته باشد و اما اگر قائل شدیم به اینکه مجرد مصالح و مفسد واقعیه حکمی نمی آورد و الزامی در آنها نیست بلکه در وقتی که علم به آنها پیدا کردیم وجوب و حرمت می آید در این حال عمل جاهل قاصر امر هم دارد چون علم دارد که فعل او مصلحت دارد مصلحت الزامی و حسن فاعلی هم دارد از این جهت مامور به هم می باشد و لو در واقع مفسده اقوی باشد از مصلحت چون مادامی که علم بآن ندارد اقوائت اثری ندارد کما لا یخفی

قوله مع أنه يمكن ان يقال الخ در این مورد ممکن است ما بگوئیم که فرد مزاحم را مکلف می آورد نه مجرد حصول غرض است از او بلکه امتثال هم نموده است باین معنی که این فرد امر هم دارد و این فرد با افراد دیگر در وفاء بغرض فرقی ندارد و چون فرض آنست که مأمور به که طبیعت باشد امر دارد و افراد مباح دیگر مأمور به می باشند و قصد امر مطلق طبیعت را می نماید و این فرد مزاحم را ایجاد می کند از این جهت مأمور به هم می باشد چون انطباق طبیعت بر افراد خودش قهری است و مجری بودن آن فرد برای اسقاط امر عقلی است

قوله و ان لم تعمه بما هي مامور بها الخ یعنی این فرد مزاحم و لو امر فعلی ندارد نظیر باب اهم و مهم بنا بر امتناع ترتب مهم مثل صلاه در وقت وجوب ازاله امر فعلی ندارد این صلاه ولی اصل طبیعت صلاه مأمور به می باشد و قصد آن امر طبیعت را می نماییم و این فرد مهم را بقصد آن امر می آوریم پس این فردی را که مزاحم است نه برای مانع شرعی باشد

ص: ۳۵

و من هنا انقدح انه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحه العبادہ و عدم كفايه الاتيان بمجرد المحبويه كما يكون كذلك فى ضد الواجب حيث لا يكون هناك امر يقصد اصلا.

* شرح:

بلکه مانع عقلی است مخفی نماند که مانع برای مأمور به دو قسم است یک مانع شرعی داریم نظیر صلاه در اجزاء حیوان غیر مأکول اللحم و این مانع که از شارع رسیده است همچنانی که ممکن است با وجود مقتضی مانع از صلاه باشد ممکن است اصلا مقتضی نداشته باشد و از این جهت می گوئیم که مانع شرعی دلالت بر وجود مقتضی نمی کند و عمل مطلقا باطل است بخلاف مانع عقلی مثل ما نحن فیه و باب اهم و مهم در این موارد و لو فرد مهم یا ما نحن فیه که فرد مزاحم باشد امر فعلی ندارد از طرف شارع ولی بلا اشکال می دانیم که فرد خارجی دارای مقتضی است مثل فرد مهم در باب ضد یا در این جائی که فرد مزاحمی که باب مفسده اقوی می باشد از این جهت در این مورد مقتضی در فعل خارجی موجود است و مانع فقط مانع عقلی است نه شرعی کما آنکه بیان نمودیم کما لا یخفی

قوله و من هنا انقدح الخ از بیانات ما معلوم شد فرد مزاحمی که ما نحن فیه می باشد مجزی است و امر هم دارد بآن معنائی که بیان نمودیم و اگر کسی قائل بشود که محبوبیت ذاتی برای عبادیت کافی نیست و حتما قصد امر می خواهیم

با بیان ما معلوم شد که فرد مزاحم امر هم دارد کما آنکه در باب ضد مثل ازاله و صلاه بیان نمودیم که امر ترتبی ندارد ولی امری که متعلق باصل طبیعت است و قصد امر طبیعت را می نماید و این فرد مهم را بقصد همان امر امتثال می کند مخفی نماند که قبلا در باب ترتب گذشت که فعل مهم مثل صلاه امر ترتبی هم دارد فراجع

ص: ۳۶

حق آنست که تعارض و تراحم احکام در حکم فعلی است

و بالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا او حکما یكون الاتیان بالمجمع امثالا و بداعی الامر بالطبیعه لا محاله غایه الامر انه لا یكون مما یسعه بما هی مأمور بها لو قیل بتراحم الجهات فی مقام تاثیرها للاحكام الواقعيه و اما لو قیل بعدم التراحم الا فی مقام فعلیه الاحکام لكان مما یسعه و امثالا لامرھا بلا كلام.

و قد انقدح بذلك الفرق بین ما اذا كان دلیلا الحرمة و الوجوب

* شرح:

قوله و بالجمله مع الجهل قصورا الخ حاصل آنکه جاهل قاصر چه جهل بموضوع باشد مثل آنکه حکم را می داند حرام است ولی موضوع را جهل بآن دارد یا بالعکس که موضوع را می داند ولی جهل بحکم دارد در این موارد آوردن این فردی که مجمع مصلحت و مفسده است.

این فرد را امثال نموده است و بقصد اصل امر به طبیعت آن را آورده است غایت امر آنست که این فرد مزاحم از افرادی است که امر فعلی بآن متعلق نیست و مأمور به فعلی نیست اگر قائل شویم که تراحم جهات و تأثیر و تأثرات در مصالح و مفسد در احکام واقعیه است علم و جهل در آنها مدخلیتی ندارد اما اگر قائل شویم که مصالح و مفسد واقعیه الزامی ندارند و مزاحم یکدیگر نمی باشد مگر در مقام فعلیت احکام و در آنجائی که علم به یکی از آنها پیدا کنیم در این حال آن معلوم منجز می شود و در این حال فرد مزاحم امر فعلی هم دارد و امثال این فرد برای امر فعلی است بلا- کلام و حق آنست که تمام احکام شرعیه مادامی که فعلیت پیدا نکند تعارض و تراحمی ندارند بلکه در مقام اثبات ما می فهمیم که کدام اهم و کدام مهم است و تعارض و تراحم در بین اطلاقات است نه احکام انشائیة کما آنکه بیان مفصل آن خواهد آمد ان شاء الله تعالی کما آنکه قبلا ما بیان کردیم مصالح و مفسد واقعیه و علمیّه را.

قوله و قد انقدح بذلك الخ:

از بیانات ما ظاهر شد در آنجائی که دلیل حرمت و وجوب متعارضین باشند

متعارضین و قدم دلیل الحرمه تخیرا او ترجیحا حیث لا یکون معه مجال للصحه اصلا و بین ما اذا کانا من باب الاجتماع و قیل بالامتناع و تقدیم جانب الحرمه حیث یقع صحیحا فی غیر مورد من موارد الجهل و النسیان لموافقته للغرض بل للامر.

و من هنا علم ان الثواب علیه من قبیل الثواب علی الاطاعه لا الانقیاد و مجرد اعتقاد الموافقه.

* شرح:

و مقدم کنیم دلیل حرمت را یا حرمت تخیری یا ترجیحی در این مواردی که متعارضین است و حرمت را مقدم داشتیم اصلا مجالی برای صحت عمل نیست و مطلقا عمل باطل است چه جاهل قاصر باشد چه مقصر و چه ناسی و غیره چون باب متعارضین است و قبلا بیان نمودیم که باب اجتماع باب تراحم است و وجوب و حرمت هر دو مقتضی دارد مثل صلاه در دار غضبی که هم مفسده دارد و هم مصلحت و اگر قائل به حرمت شدیم و جانب حرمت را مقدم نمودیم عمل صحیح است در موارد جهل بحکم یا موضوع در جاهل قاصر و همچنین نسیان چه نسیان بحکم و چه نسیان بموضوع در این موارد در فرد مزاحم مسقط غرض مولا است بلکه امر هم دارد بآن معنی که بیان نمودیم.

قوله و من هنا علم ان الثواب الخ از بیان ما معلوم شد که فرد مزاحم ثوابی که بر او داده می شود ثواب بر اطاعت است چون واقعا امر دارد بآن معنائی که بیان نمودیم و امثال امر ثواب دارد نه ثواب، ثواب انقیادی و مجرد اعتقاد باشد نظیر ثواب در مستحبات و مکروهات که دلیل معتبر شرعی بر آنها نداشته باشیم چون ثواب آنها من باب احتیاط و انقیاد است کما لا یخفی.

ص: ۳۸

و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم إذا كان عن قصور مع أن الجدل لو لا- الكل قائلون بالامتناع و تقديم الحرمة و يحكمون بالبطلان في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات

إحداها أنه لا- ريب في أن الأحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها و بلوغها إلى مرتبة البحث و الزجر ضروره ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد في زمان و الزجر عنه في ذاك الزمان و ان لم يكن بينها مضاده ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه لعدم المنافاه و المعانده بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ إليها كما لا يخفى فاستحاله اجتماع الامر و النهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهة أنه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا.

* شرح:

قوله و قد ظهر بما ذكرنا الخ از بیانات ما ظاهر شد که اصحاب و علماء امامیه حکم به صحت صلاه نمودند در دار مغصوبه با نسیان یا جهل بموضوع بلکه جهل بحکم در جائی که جاهل قاصر باشد نه مقصر كما آنکه ما بیان کردیم با آنکه جل علماء اگر تمام آنها نباشند قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می باشند و حرمت را مقدم می کنند در مقام تعارض با این حال حکم نموده اند به صحت صلاه جاهل قاصر و باطل بودن در غیر مواردی که ذکر کردیم بعد از آنی که ما مطالب را بیان نمودیم حق آنست که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی بشویم كما آنکه مشهور از علماء قائل باین مطلبند و تحقیق قول امتناع ما و فساد غیر از آنکه گفته شده است یا ممکن است گفته شود از استدلالات برای اقوال دیگر توقف دارد بر تمهید مقدماتی

اول آنکه شکی نیست که احکام خمس از وجوب و حرمت و مستحب و مکروه و مباح این احکام تضاد یکدیگرند در مقام فعلیت و رسیدن آنها به مرتبه بعث و زجر بجهت آنکه ضروری است که منافات و معانده تامه است بین بعث بطرف شیء واحد در زمان واحد و زجر از آن نمودن در همان زمان مثلاً مولا بفرماید واجب است الآن در حجره باشی و در همین حال حرام است در حجره بمانی در این مورد ممکن نیست اجتماع امر و نهی و اما احکام قبل از فعلیت آنها مضاده و معانده ندارند در مقام انشاء آنها قبل از آنی که برسد بمکلف این احکام

پس محال بودن اجتماع امر و نهی در واحد نه من باب تکلیف بمحال است بلکه نفس تکلیف محال است پس جایز نیست این تکلیف محال حتی نزد کسانی که تکلیف بغیر مقدور را جایز می دانند مثل: مثل قبلی که بیان نمودیم که واجب باشد برای تکلیف بودن در حجره و حرام باشد در آن حال در حجره ماندن که برگشت بطلب نقیضین می شود که طلب وجود و عدم را نموده است این دو حکم را مولای عاقل و حکیم ممکن نیست اراده بنماید که اینجا تکلیف محال است و اما تکلیف بمحال مواردی است که مکلف قدرت بر امتثال آن ندارد نظیر انقاز غریقین در آن واحد که اگر ممکن بود که مکلف امتثال نماید هر دو تکلیف را بلا اشکال مولا هم خواسته است آن را کما لا یخفی.

بیان مراتب اربعه احکام اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی

مخفی نماند که از مطالب مصنف ظاهر می شود که احکام چهار مرتبه دارند اگرچه ما بیان نمودیم کرارا حکم دو مرتبه دارد انشاء و فعلی:

اول مرتبه اقتضاء یعنی هر شیء را که حکم بر او جاری است باید مصلحت یا مفسده داشته باشد قبل از حکم بنا بر قول عدلیه این مرتبه اسم آن را حکم نامیدن مسامحه و مجاز است بجهت آنکه مجرد مصلحت داشتن شیء یا مفسده آن بدون جعل حکم بر او آن را حکم بنامیم مجاز است کما لا یخفی.

ثانیته‌ها انه لا شبهه فی ان متعلق الاحکام هو فعل المکلف و ما هو فی الخارج یصدر عنه و هو فاعله و جاعله لا ما هو اسمه و هو واضح و لا ما هو

* شرح:

دوم مرتبه انشاء و حکم انشائی که جعل بشود بر آن مصلحت یا مفسده و این حکم انشائی بلا اشکال در بین عقلا و دول دنیا متداول است و معروف است و همچنین در شرعیات همچنانی که در صدر اسلام جعل احکام شده بود ولی مقترن بمانع بود و فعلیت پیدا نکرد بلکه ممکن است دسته ای از احکام تا حال فعلیت پیدا نکرده باشد و برسد تا زمان ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف کما آنکه قبلا ذکر نمودیم و این قسم احکام را احکام انشائی می نامند و از خواص این احکام انشائی آنست که اگر مکلف علم به آنها پیدا نمود واجب نیست امتثال آنها.

مرتبه سوم مرتبه حکم فعلی است باین معنی که مکلف تمام شرایط حکم امتثال را داراست امتثال بلوغ و عقل و غیره الا آنکه علم بآن احکام پیدا نکرده است و این مرتبه را احکام فعلیه می نامند که اگر علم بانها پیدا کرد.

مرتبه چهارم از احکام می شود و حکم فعلی متنجز می شود در حق مکلف و در این حال عذری برای مکلف در ترک احکام نیست که اگر مخالفت کرد مستحق عقاب خواهد بود بیان احکام اربعه را که بیان نمودیم بنا بر قول مصنف اگرچه قبلا هم ذکر شده بود ولی در اینجا هم برای توضیح مطالب مصنف مختصر آنها را ذکر نمودیم مخفی نماند بر آنکه احکام شرعیه یک امور اعتباریه ای بیشتر نیستند و بین آنها تضادی نیست و حقیقتا تضاد بین مصالح و مفسد آنها است و مجازا می گوئیم که بین آنها تضاد است کما لا یخفی.

قوله ثانیته‌ها انه لا- شبهه الخ دوم از مقدمات آنست که شبهه ای نیست که متعلق احکام شرعیه و موضوعات آن فعل مکلف است و آن چیزی که در خارج صادر می شود از مکلف که مکلف فاعل

عنوانه مما قد انتزع عنه بحيث لو لا- انتزاعه تصورا و اختراعه ذهنيا لما كان بحذائه شيء خارجا و يكون خارج المحمول كالمملكه و الزوجيه و الرقيه و الحره و المغصوبه الى غير ذلك من الاعتبارات و الاضافات ضروره ان البعث ليس نحوه و الزجر لا- يكون عنه و انما يؤخذ في متعلق الاحكام آله للحاظ متعلقاتها و الاشاره اليها بمقدار الغرض منها و الحاجه اليها لا بما هو هو و بنفسه و على استقلاله و حياله.

* شرح:

آن چیزی است و جاعل آن می باشد پس در واقع متعلق احکام شرعیه فعل خارجی مکلف می شود نه اسم آن فعل و نه عناوینی که بر آن فعل منطبق و منتزع از آن فعل خارجی می شود کما آنکه اوامر و نواهی بین عقلاء و عرف بهمین قسم است بجهت آنکه مصالح و مفاسد در افعال است نه در اسماء و عناوین.

مخفی نماند مراد از فعل خارجی که بیان نمودیم مثلا اگر مولا امر به صلات نمود آن صلاتی که در خارج موجود است آن مأمور به نیست چون تحصیل حاصل است و آن طبیعت صلاتی که در ذهن است آنهم مأمور به نیست چون اثری ندارد و به طبیعت صلاتی که بما می آید منشأ اثری نیست با قطع نظر از وجود و عدم آن کما آنکه کرارا گذشت.

بلکه قسم چهارم که طبیعت صلاه را وجود خارجی بدهد بآن مکلف آن مأمور به است و برای توضیح مطلب مصنف در اسم و عنوان مثلی بیان کنیم و آن آنست که زیدی که در خارج موجود است یک اسم بر آن منطبق است که مثلا- اسم آن زید است و عنوان ذات بر آن منطبق است که ذات آن حیوان ناطق است یا عنوان ذاتی یعنی منطبق است بر او حیوان تنها یا ناطق تنها که هریک از این ها را ذاتی می نامند و یا آنکه این زید متصف است بصفات که آن صفات در خارج وجود دارد نظیر آنکه زید ضارب است آکل است و شارب است و امثال این ها که این عناوین بر آن منطبق است.

قسم چهارم عناوین دیگری بر آن منطبق است که زید در خارج زوج است یا رق است یا حراست و امثال آنکه انتزاع می شود از آن زوجیت یا رقیّت و حریت و همچنین مغضوبیت از عمل غضبی این عناوین قسم چهارم که ذکر نمودیم این ها وجود خارجی ندارند فقط منشأ انتزاع که نفس زید باشد یا تصرف خارجی غضبی که مغضوبیت از آن منتزع می شود وجود خارجی را دارد.

در اینجا مصنف می فرماید متعلق احکام آن فعل مکلف خارجی است که بیان نمودیم نہ اسم فعل و نہ عناوینی که انتزاع می شود از آن فعل به قسمی که اگر منتزع نشود تصور آنها و اختراع ذهنی پیدا نکند هرآینه بحذاء او و مقابل او شیء خارجا نیست و اصطلاحاً آنهائی که در خارج ما به حذاء ندارد خارج محمول می نامند مثل ملکیت و زوجیت و رقیّت و حریت و مغضوبیت و غیر ذلک از اعتبارات و اضافاتی که بفعل خارجی نسبت داده می شود و ضروری است که بعث در اوامر یا زجر در نواهی این اسماء و عناوین نمی باشند بلکه متعلق اوامر و نواهی مسمیات و معنونات خارجیہ می باشد این اسماء و عناوین در متعلق احکام گرفته شده اند من باب آلیت و طریقت به آنچه که در خارج است و اشاره است این اسماء و عناوین بآن منویات خارجیہ و این اسماء و عناوین متعلق اوامر و نواهی می شود بقدری که غرض از آن امر و نہی می باشد

مثلاً یک وقتی مولا امر می کند جثنی بماء که متعلق ماء است و لو شور باشد یا گرم باشد و غیره و بعضی موارد مولا امرش به جثنی بماء بارد می باشد که غرض متعلق ماء نیست بلکه ماء بارد می باشد و حاصل آنکه احتیاج باین اسماء و عناوین که داریم این ها طریقت دارند بفعل خارجی مکلف و حقیقتاً مامور به آن فعل خارجی است که بیان نمودیم نہ این اسماء و عناوین بما هو هو و بنفسه و استقلالاً مامور به باشد پس بنابراین تصرف خارجی مکلف که یک حرکت بیشتر نیست آن تصرف واجب است من باب صلاتیت و حرام است من باب غضبیت

ثالثتها انه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون و لا تنثلم به وحدته فان المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره ربما تنطبق على الواحد و تصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهة بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهه مغايره لجهته اصلا كالواجب تبارك و تعالى فهو على بساطته و وحدته.

و احديثه تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه له الاسماء الحسنی و الامثال العليا لكنها باجمعها حاكيه عن ذاك الواحد الفرد الأحد

عباراتنا شتى و حسنك واحد و كل الى ذاك الجمال يشير

* شرح:

در دار غصبی و آن تصرف خارجی مورد امر و نهی می شود نه عنوان غصبیت و نه عنوان صلاتیت و غیر ذلک که بیان نمودیم

قوله ثالثتها انه الخ سوم از مقدمات آنست که تعدد وجه و تعدد عنوان سبب نمی شود که معنون و ذی الوجه متعدد باشد و این تعدد عناوین از بین نمی برد وحدت معنون را بجهت آنکه مفاهیم متعدده و عناوین کثیره بعض موارد منطبق است بر واحد و صادق است بر آن فردی که کثرت در او نیست از هیچ جهتی و آن فرد واحد بسيط من جميع الجهات است که در او حيث و جهتی مغاير جهت دیگری نیست نظیر واجب تعالى با اینکه بسيط است من جميع الجهات و وحدت او و احديث آن بااین حال صادق است بر ذات اقدس الهی مفاهیم صفات جلالیه که صفات ثبوتیه باشند و صفات جمالیه که صفات سلبيه باشند له الاسماء الحسنی و الامثال العليا

لكن این اسماء ذات اقدس الهی بتمام آنها و تمام مفاهیم صفات ثبوتیه و سلبيه تمام این ها حاکیند از آن واحد فرد احد که خالی است از جميع جهات و از تمام حیثیات و منزّه است از تمام جهات (عباراتنا شتى و حسنك واحد* كل الى ذاك الجمال يشير

(

حاصل مقدمه سوم آنست که همچنان که صفات و اسماء زیادی چه به ثبوتیه و چه

سلبیه بر ذات قدس الهی صادق است و کثرت این ها و تعدد این عناوین سبب نمی شود که ذات معنون و ذات اقدس الهی چند چیز باشد بلکه با این تعدد ذات اقدس الهی به وحدت خود باقی است همچنین ممکن است در مخلوقات نظیر انسان و غیر انسان اسماء و عناوین متعدده ای بر یک شیء صادق باشد ولی آن شیء و آن معنون متعدد نباشد مثلاً حرکتی که در صلاه پیدا می شود در دار غضبی و همچنین حرکت غضبیه در آن دار یک حرکت است و لو عناوین زیاد بر آن منطبق باشد مثل حرکت صلاتیه و حرکت غضبیه و غیره و حاصل آنکه تعدد عنوان و اسم سبب نمی شود که مسمی و معنون هم متعدد باشد

رد مصنف در عناوین مختلفه خارجیه در واحد شخصی

مخفی نماند این مقدمه سوم که مصنف بیان نمود در جائی که صفات عین موصوف باشد نظیر صفات ذاتیه اقدس الهی مثل علم و قدرت که عین ذات است البته این مطلب درست است که تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود اما در مخلوقات این مطلب درست نیست چون زیدی که در خارج موجود است و عناوین و متعدده ای بر آن صادق است مثل آنکه عالم است و قادر است و آکل است و ضاحک است و امثال این ها

این عناوین متعدده که منشأ آنها در خارج وجود دارد نه آنست که منشأ تمام آنها یک چیز باشد بلکه هر کدام از این عناوین صدق آنها بواسطه تلبس ذات است به مبدأ و مبادی این عناوین بالوجدان متعدد است نه آنکه متحد باشد مثلاً عنوان عالم بودن زید که بر او صادق است بواسطه تلبس ذات است بعلم و عنوان آکل بودن او که صادق است به واسطه تلبس ذات است به اکل نمی شود گفت که علم و اکل این دو مبدأ یک چیزند و همچنین سایر عناوین کما لا یخفی و این قیاس مصنف در این مقدمه سوم قیاس مع الفارق است کما لا یخفی

رابعتها انه لا- یکاد يكون للموجود بوجود واحد الا ماهيه واحده و حقيقه فارده لا يقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهيه فالمفهوم المتصادقان على ذاك لا- یکاد يكون كل منهما ماهيه و حقيقه كانت عينه فى الخارج كما هو شأن الطبيعى و فرده فيكون الواحد وجودا واحدا ماهيه و ذاتا لا- محاله فالمجمع و ان تصادفا(ق ظ) عليه متعلقا الامر و النهى الا انه كما يكون واحدا وجودا يكون واحدا ماهيه و ذاتا و لا يتفاوت فيه القول باصاله الوجود او اصاله الماهيه.

و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسأله على القولين فى تلك المسأله كما توهم فى الفصول كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدم تعدده ضروره عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له و ان مثل الحركه فى دار من اى مقوله كانت لا یکاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصلاه او لا كانت تلك الدار مغصوبه او لا.

* شرح:

رابعتها انه لا یکاد الخ

چهارم از مقدمات آنست که شیء که در خارج موجود است بوجود واحد آن شیء یک ماهیت واحد دارد و یک حقیقت فارده می باشد نه آنکه دو ماهیت در خارج باشد و یا دو وجود باشد و واقع نمی شود در جواب سؤال از حقیقت آن بما هو الا حقیقت واحد و ماهیت فارده.

مثلا- اگر سؤال بشود از زیدی که در خارج موجود است از حقیقت آن جواب آن گفته می شود حیوان ناطق که جواب آن بجنس قریب و فصل قریب گفته شده است و ممکن نیست دو جنس قریب و دو فصل قریب در عرض هم بر زید صادق باشد تا آنکه زید دو ماهیت و دو حقیقت باشد که آنکه در محل خودش محقق است و ثابت است.

پس دو مفهومی که صادق باشند مثلاً بر زید یا غیر زید این هر دو مفهوم ممکن نیست هر کدام ماهیت غیر دیگری باشد و حقیقت دیگری باشد بلکه در خارج یک فرد از کلی طبیعی است و این واحد موجود واحد است پس مجمع مثل حرکتی که در دار غضبی موجود می باشد اگرچه صادق است بر آن حرکت که این حرکت متعلق امر است باعتبار اینکه در ضمن صلاه پیدا می شود و متعلق نهی است چون در ضمن غضب پیدا می شود و این عناوین و مفاهیم و لو بر آن حرکت صدق آنها متعدد است ولی در خارج آن یک حرکت واحد است و یک ماهیت بیش ندارد.

و تفاوتی در این بیانی که نمودیم نیست بین آنکه قائل به اصالت الوجود بشویم یا اصالت الماهیه و معنای اصالت الوجود یا اصاله الماهیه قبلاً گذشت چون در خارج یک وجود بیشتر ندارد یا یک حقیقت کما آنکه بیان نمودیم.

از بیان ما ظاهر شد که قول بجواز یا امتناع مبتنی بر اصالت الوجود یا اصالت الماهیه نیست کما آنکه توهّم نموده است مرحوم صاحب فصول در فصول که فرموده است.

اگر قائل باصاله الماهیه شدیم جایز است اجتماع امر و نهی چون در خارج دو ماهیتند

و اگر قائل باصاله الوجود شدیم باید امتناعی بشویم چون در خارج یک شیء واحد است که وجود واحد دارد و اجتماع امر و نهی در او برگشت باجتماع نقیضین می شود و همچنین مسئله اجتماع امر و نهی و عدم آن مبتنی بر این نیست که بگوئیم در خارج شیء واحد جنس و فصل آن دو وجود دارد که اگر دو وجود داشته باشند ممکن است یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی باشد و اگر یک وجود است ممکن نیست

جواب آنست که عناوینی که صادق است بر حرکت بر دار غصبی مثلاً این ها جنس و فصلی بر او نمی باشد بلکه اضافات و عناوین می باشند پس حرکتی که در دار غصبی پیدا می شود از هر مقوله ای باشد حقیقت آن حرکت و ماهیت آن مختلف نمی شود بلکه یک حقیقت واحده است چه جزء صلاه واقع بشود این حرکت یا نه چه در دار غصبی واقع بشود یا نه در تمام این حالات آن حرکت یک موجود واحد است و لو عناوین متعدده بر آن صادق باشد و عناوین متعدده جنس و فصل بر آن نمی شود کما لا یخفی

مخفی نماند مقدمه چهارم را که مصنف بیان نموده است برای دو جهت است یک جهت آنکه اگر قائل باصالة الماهیه شدیم کما آنکه صاحب فصول گفته قائل باجتماع امر و نهی هم می شویم چون در خارج دو ماهیت تحقق دارد جهت دوم آنکه جنس و فصل در خارج اگر متمایز باشند و از هم جدا باشند وجود آنها ایضا قائل بجواز می شویم چون دو موجودند در خارج غایه لامر دو وجود انضمامی یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی می شود و در غیر این دو صورت قائل بامتناع خواهیم بود کما آنکه گذشت

جواب مصنف در جهت اول اگر مراد این باشد که شیء که موجود است در خارج یک جنس و فصل قریبین بیشتر ممکن نیست داشته باشد که اگر بیش از این داشته باشد که دو حقیقت و دو ماهیت می شود این مطلب در ذات و ذاتیات صحیح است اما در اعراض که در خارج وجود دارند در آنها ممکن نیست باشد

مثلاً- زیدی که موجود است در خارج صدق عنوان عالم و عادل و ضاحک و امثال آن بر او می شود و ممکن نیست بگوئیم مبدأ عالم بودن او که علم است و همچنین عادل بودن او که ملکه عدالت است و ضاحک بودن او ضحک است و امثال آن این مبادی در ضمن زید وجود دارد بلا اشکال و ممکن نیست بگوئید این مبادی

پس ممکن است شیء واحد وجود متعددی داشته باشد وجود انضمامی و ماهیت مختلفه دارا باشد بوجود واحد کما آنکه در مقدمه سوم مختصر آن را بیان نمودیم و اما شبه جنس و فصل که در خارج متمایز و وجود مستقلى داشته باشند البته ممکن نیست چون جنس و فصل این ها اجزاء عقلی شیء می باشند که مثل انسان را عقل تجزیه و تحلیل می کند آن را بانه حیوان ناطق.

فرق بین جنس و فصل و هیولا و صورت در خارج

بله ترکیب خارجی که فصل مبدل بصورت می شود و جنس مبدل بهیولا و ماده می شود در خارج این ماده و صورت وجود خارجی دارند وجود انضمامی به قسمی که ماده و صورت ممکن نیست یکی از آنها را حمل بر دیگری کنیم که بگوئیم الماده صوره و الصوره ماده تباین خارجی دارند ولی جنس و فصل که اجزاء عقلی اشیاء می باشند حمل یکی از آنها بر دیگری صحیح است که بگوئیم الناطق حیوان و بعض الحیوان ناطق کما لا یخفى.

و اما ما نحن فیه مثل حرکتی که در دار غضبی واقع می شود البته عناوین صلاتیت و غضبیت جنس و فصل آن نمی باشد چون نسبت بین جنس و فصل قریب عام و خاص مطلق است مثل انسان و حیوان و نسبت بین صلاه و غضب عام و خاص من وجه است

از این جهت این عناوین جنس و فصل آن حرکت خاصه نمی باشند و اشکالی نیست بالوجدان که یک حرکت خاصه است که عنوان صلاتیت و عنوان غضبیت بر آن منطبق است و این یک حرکت خاصه ممکن نیست مورد امر و نهی مولا- واقع شود چون طلب مولا در این مورد طلب وجود و عدم است که جمع بین نقیضین است از این جهت می گوئیم صلاه در دار غضبی سجده آن صلاه توقف دارد در تصرف در دار غضبی و این تصرف یک حرکت بیش نیست و ممکن نیست مورد امر و نهی واقع

إذا عرفت ما مهندناه عرفت ان المجمع حیث كان واحدا وجودا او ذاتا كان تعلق الامر و النهی به محالا- و لو كان تعلقهما به بعنوانین لما عرفت من كون فعل المكلف بحقیقته و واقعیه الصادره عنه متعلقا لاحكام لا- بعنوانینه الطاریه علیه و ان غائله اجتماع الضدین فیہ لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الأفراد.

* شرح:

بشود چون سجده در صلاه مجرد تماس محل سجود بر زمین نیست بلکه سنگینی و اعتماد بدن باید بر زمین واقع بشود

از این جهت می گوئیم که امر و نهی مورد آنها یک شیء واحد می شود بلکه این ملاکی را که بیان نمودیم در سجده در قیام در صلاه هم خواهد آمد بنا بر آنکه هوی برای سجده و نهوض برای قیام جزء صلاه نباشد و مقدمه باشد و اگر جزء صلاه گرفتیم بلا اشکال آنها یک حرکت می باشد و تصرف در دار غضبی است

و اما اذکار صلاه تصرف در دار غضبی نیست کما لا یخفی و از این بیان ما جواب بعض اعلام داده می شود که حرکتی که در دار غضبی ایجاد می شود و موجود است از جهتی چون حرکت صلاتی است واجب است و از جهتی حرکت غضبی حرام است و در خارج دو حرکت موجود است غایه الامر وجود انضمامی دارند نه اتحادی جواب آنکه در خارج یک حرکت شخصی بالوجدان بیشتر نیست و عناوین بر آن اگرچه متعدد است ولی ذات معنوی یک حرکت شخصی بیشتر نیست کما لا یخفی.

قوله اذا عرفت ما مهندناه الخ بعد از آنی که مقدماتی را که بیان نمودیم شناختی آنها را می دانی که مجمع که صلاه در دار غضبی باشد آن حرکتی که در ضمن صلاه واقع می شود آن حرکت واحد است وجودا و ذاتا که یک حقیقت بیشتر نیست نه آنکه دو وجود یا دو حقیقت باشد و همان حرکت متعلق امر و نهی مولا واقع شود محال است چون حرکت شخصی

فان غايه تقريبه ان يقال ان الطبائع من حيث هي و ان كانت ليست الا هي و لا يتعلق بها الاحكام الشرعيه كالأثار العاديه و العقلية الا انها مقيده بالوجود بحيث كان القيد خارجا و التقيد داخلا صالحه لتعلق الاحكام بها و متعلقا الامر و النهي على هذا لا يكونان متحدین اصلا لا في مقام تعلق البعث و الزجر و لا في مقام عصيان النهي و اطاعه الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار.

اما في المقام الاول فلتعدد هما بما هما متعلقان لهما و ان كانا متحدین فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك و اما في المقام الثاني فلسقوط احدهما بالاطاعه و الآخر بالعصيان بمجرد الاتيان ففي اي مقام اجتمع الحكمان في واحد.

* شرح:

است و لو متعلق امر و نهی عنوان صلاه و غضب است

ولی قبلا- شناختی که آن چیزی که حقیقتا مورد امر و نهی مولا- می شود آن فعل خارجی مکلف است و واقعیت آن فعل که صادر می شود از مکلف نه آن عناوین و اسماء که طاری و عارض می شود بر آن فعل چون این عناوین و اسماء طریقت دارند برای فعل مکلف که حقیقتا آن فعل مامور به است یا منهی عنه است کما لا یخفی

و اشکال اجتماع ضدین در این حرکت خارجی از بین نمی رود و اجتماع ضدین بحال خود باقی است و لو قائل بشویم که متعلق احکام طبایع می باشند نه افراد چون بعضی ها قائلند بجواز اجتماع امر و نهی و دلیل آنها آنست که مصنف بیان می کند.

قوله فان غايه تقريبه ان يقال الخ:

دلیل بعضی مجوزین آنست که طبایع اگرچه من حیث هی هی نفع و ضرری ندارند و متعلق احکام واقع نمی شوند نه متعلق احکام شرعیه و نه متعلق احکام

ص: ۵۱

عادی و عقلیه چون قبلا گذشت که مصالح و مفاسد در وجود فعل است و ماهیه شیء در عالم با قطع نظر از وجود و عدم آن هیچ مصلحت و مفسده ای ندارد الا آنکه این طبایع متعلق احکام واقع می شوند مقیدا بوجود خارجی به قسمی که قید خارج است از مورد امر و نهی ولی تقید داخل مأمور به است نظیر صلاه که مقید است به طهارت که نفس طهارت امر نفسی ندارد بلکه امر غیری دارد من باب مقدمه.

ولی تقید صلاه به طهارت آن جزء عقلی است و مأمور به شرعی است و قبلا گذشت که متعلق امر که طبیعی است چهار قسم تصور می شود قسم چهارم آن ایجاد طبیعت بود در خارج و در این حال طبیعت صلاحیت دارد که متعلق احکام واقع بشود و مورد امر و نهی واقع شود بنابراین متعلق اوامر و نواهی طبایع می باشند این دو طبیعت اصلا متحد نمی باشند نه در مقام بعث و زجر متحدند و نه در مقام امتثال و عصیان و اطاعت امر

مثلا- مولا- امر نموده است بصل و نهی نموده است از غضب اموال مردم در مقام انشاء این متعلق امر و نهی هیچ ربطی به همدیگر ندارند.

و همچنین در مقام امتثال مجمعی را که مکلف آورده است دو طبیعت است که یکی از آنها مأمور به است و دیگری منهی عنه و به سوء اختیاری خودش مکلف این ها را جمع نموده است پس در مقام اول که انشاء امر و نهی باشد متعلق امر صلاه است و متعلق نهی غضب است و هیچ ربطی به همدیگر ندارند اگرچه در خارج و در مقام امتثال این صلاه و غضب با همدیگر جمع می شوند بسوء اختیار مکلف و اما در مقام ثانی که در مقام امتثال مکلف باشد پس امر صلاتی ساقط می شود چون اطاعت نموده و نهی ساقط می شود چون عصیان آن را نموده است و مکلف هم اطاعت نموده و هم عصیان بمجرد آوردن آن مجمع با این بیانی که نمودیم در کجا جمع شدند دو تا حکم ضدین در واحد شخصی بلکه متعلق امر و نهی در خارج هم متعدد است نه واحد باشد کما لا یخفی.

و انت خبیر بانه لا- یکاد یجدی بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان لا- یوجب تعدد المعنون لا وجودا و لا ماهیه و لا تنظم به وحدته اصلا و ان المتعلق لاحکام هو المعنونات لا العنوانات و انها انما تؤخذ فی المتعلقات بما هی حاکیات کالعبادات لا بما هی علی خیالها و استقلالها.

* شرح:

قوله و انت خبیر بانه لا یکاد الخ:

جواب از این شخصی که دلیل آورده است که ممکن است اجتماع امر و نهی چون عناوین آنها متعدد است و متعلق امر و نهی طبیعت است و آن طبیعت هم متعدد است.

جواب آنکه قبلا دانستی که تعدد عنوان سبب نمی شود که معنون هم متعدد باشد بلکه معنون در خارج یک وجود است بنا بر اصالة الوجود یا یک ماهیت است بنا بر اصالة الماهیه و در خارج دو وجود یا دو ماهیت ممکن نیست باشد که یکی از آنها مورد امر واقع بشود و دیگری مورد نهی و تعدد عناوین بر شیء خارجی مثل حرکت در دار غصبی که عنوان صلاتیت و عنوان غصبیت بر آن حرکت منطبق است وحدت خارجی آن را از بین نمی برد و آن حرکت خارجی یک حرکت است.

قبلا بیان نمودیم در مقدمات که متعلق احکام معنونات و فعل خارجی می باشند نه عناوین و اسمائی که بر آنها اطلاق می شود و این عناوین و اسمائی که در متعلقات احکام گرفته شده است این ها حاکی هستند و طریقت دارند به افعال مکلفین و حقیقتا مورد تکلیف فعل خارجی مکلف می باشد.

این عناوین و اسماء که ظاهرشان متعلقات تکلیفند مثل سایر عبادات می باشند که متکلم در مقام بیان و رساندن مطالب خود را بمخاطب لا- بد در مقام بیان به الفاظ یک عنوانی یا یک اسمی یا یک عبارتی را بیان می کند تا آنکه واقع را بمخاطب برساند و بفهماند که اگر ممکن بود حقیقت و واقع را بمخاطب برساند بدون الفاظ عمل می نمود و این عناوین و اسماء و عبارات استقلالا این ها مورد نظر

کما ظهر مما حققناه انه لا يكاد يجدى ايضا كون الفرد مقدمه لوجود الطبيعى المأمور به او المنهى عنه و انه لا ضير فى كون المقدمه محرمة فى صورته عدم الانحصار بسوء الاختيار.

و ذلك مضافا الى وضوح فساد و ان الفرد هو عين الطبيعى فى الخارج كيف و المقدميه تقتضى الاثنيه بحسب الوجود و لا تعدد كما هو واضح انه انما يجدى لو لم يكن المجمع واحدا ماهيه و قد عرفت بما لا مزيد عليه انه بحسبها ايضا واحد.

* شرح:

متكلم نیست كما آنکه در بین عقلا و عرف همین معنا هست كما لا يخفى.

قوله كما ظهر مما حققناه الخ از این جوابی را که برای این مجوز دادیم ظاهر می شود جواب دیگری از دلیل آنهایی که یکی از مجوزین هستند مثل مرحوم محقق قمی که دلیل آورده برای جواز اجتماع امر و نهی دلیل آن آنست که فرد در خارج مقدمه برای وجود طبیعی مأمور به و یا طبیعی منهی عنه می باشد و مانعی ندارد که مقدمه واجب حرام باشد در صورت عدم انحصار و بسوء اختیار مکلف نظیر وسیله حرام در سیر حج که ضرر به صحت حج نمی زند و حج صحیح است اما در صورت انحصار اقوی الحکمین می باشد چه وجوب یا حرام كما لا يخفى.

قوله و ذلك مضافا الخ جواب از مرحوم محقق قمی آنست که فرد مقدمه وجود طبیعی در خارج ممکن نیست باشد و فرد خارجی عین طبیعی است در خارج و ممکن نیست فرد مقدمه وجود طبیعی باشد در خارج و از این جهت کل طبیعی حمل بر فرد می شود و می گویی زید انسان کیف مقدمه و ذی المقدمه در خارج باید دو موجود باشند.

مثلا صلاه با طهارت یا سیر الى الاعمال حج و اعمال حج این ها دو وجود

اشاره

ثم إنه قد استدل على الجواز بأمور.

منها انه لو لم يجز اجتماع الامر و النهی لما وقع نظيره و قد وقع كما فی العبادات المكروهه كالصلاه فی مواضع التهمه و فی الحمام و الصیام فی السفر و فی بعض الايام بیان الملازمه انه لو لم یکن تعدد الجبهه مجدیا فی امکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعددها لعدم اختصاصهما من بین الاحکام بما یوجب الامتناع من التضاد بداهه تضادها باسرها و التالی باطل لوقوع اجتماع الکراهه و الايجاب او الاستحباب فی مثل الصلاه فی الحمام و الصیام فی السفر و فی العاشوراء و لو فی الحضر و اجتماع الوجوب او الاستحباب مع الاباحه او الاستحباب فی مثل الصلاه فی المسجد او الدار.

* شرح:

دارند و ممکن نیست بگوئیم الطهاره صلاه یا الصلاه طهاره و همچنین السیر حج و بالعکس و مقدمه و ذی المقدمه در خارج دو وجود دارند بالوجدان ولی طبیعی با فرد خودش در خارج دو وجود ندارند و تقدم و تأخری ندارند بلکه وجود طبیعی در خارج عین فرد است کما آنکه این مطلب واضح است علاوه بر این ها دلیل مرحوم محقق قمی در جائی درست است که مجمع در خارج دو وجود باشد یا دو ماهیت و دانستی که فرد خارجی یک وجود دارد یا یک ماهیت است و لو عناوین آن متعدد باشد نظیر حرکت خارجی که در دار غصبی یک حرکت است و لو عنوان غصبیت و صلاتیت بر آن منطبق است کما آنکه بیان نمودیم.

قوله ثم إنه قد استدل الخ و ایضا دلیل آورده اند مجوزین اجتماع امر و نهی که اگر ممکن نبود اجتماع هرآینه واقع نمی شد در شریعت مقدسه و ادل دلیل وقوع آنست مثل عبادات مکروه نظیر صلاه چه واجب و چه مستحب در موضع تهمه و در حمام که وجوب یا مستحب و مکروه با هم جمع شدند و همچنین روزه در سفر یا در روز عاشورا چه در سفر و چه در

و الجواب عنه اما اجمالا فبأنه لا بد من التصرف و التأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع
ضروره ان الظهور لا يصادم البرهان.

* شرح:

حضر جمع شده مستحب و مکروه در روزه و اگر تعدد جهت و تعدد عنوان کافی نبود در جواز اجتماع باید در این موارد
مذکوره جمع بین دو حکم ممکن نباشد و کسی اشکال نکند که در موارد مذکوره وجوب یا مستحب یا مکروه است نه جمع
بین وجوب و حرام باشد که محل بحث ما می باشد.

جواب آنکه احکام خمسہ تماما با یکدیگر تضاد دارند نه فقط وجوب و حرام باشد حتی مباح با مستحب یا مکروه و مباح هم
ممکن نیست جمع شود پس تالی که ممکن نیست دو حکم در یک مورد جمع شود باطل بجهت آنکه جمع شده است
کراهت و وجوب یا استحباب و کراهت در مثل صلاه در حمام یا مستحب و مکروه در روزه سفر یا روز عاشورا و لو در حضر
باشد و ایضا جمع شده وجوب و استحباب صلاه در مسجد یا استحباب با استحباب در مسجد در صلاه مستحبی یا وجوب یا
مستحب یا مباح در صلاه در خانه کما لا یخفی.

قوله و الجواب عنه اجمالا الخ:

جواب از مواردی که مذکور شد آنست که لا بد و ناچار باید تصرف و تاویل کنیم در موارد مذکوره که ظهور در اجتماع
دارد بعد از آنکه دلیل و برهان اقامه نمودیم بر امتناع بجهت آنکه ضروری است که ظهور مصادم و مقاوم برهان نمی شود یعنی
در مواردی که مذکور شد یک ظهوری بیش نیست که موجب ظن است بر اجتماع و ادله امتناع برهان و یقینی است و قهرا به
واسطه یقین باید دست از ظن برداریم.

و علی کل حال این مسئله مسلم است در اصول دین و در فروع دین که اگر یک مسئله ای اختلافی شد و یک طرف دلیل آن
برهانی و یقینی است و طرف دیگر

ص: ۵۶

مع ان قضیه ظهور تلك الموارد اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد و لا یقول الخصم بجوازہ كذلك بل بالامتناع ما لم یکن بعنوانین و بوجهین فهو ایضا لا۔ بد من التفصی عن اشکال الاجتماع فیها سیما اذا لم یکن هناك مندوحة کما فی العبادات المکروهه التی لا بدل لها فلا یبقی له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازہ أصلا کما لا یخفی.

* شرح:

ظنی بلا اشکال ظن مقاومت با یقین و برهان نمی تواند بنماید و از بین می رود این جواب اول مصنف است از دلیل اجتماعیها.

قوله مع ان قضیه ظهور تلك الموارد الخ دلیل دوم مصنف از اجتماعیها آنست که در این مواردی را که ذکر نمودید اجتماع دو حکم است بعنوان واحد و جهت واحده و بحث ما که امتناعی هستیم با کسانی که قائل باجماع می باشند در جایی است که به دو عنوان باشد نظیر صل و لا تغصب که نسبت بین آنها عام خاص من وجه است ولی موارد مذکوره مثل صل و لا تصل فی الحمام که نسبت بین آنها عام و خاص مطلق است و امر و نهی متعلق آنها یک شیء است.

در این موارد هم آنها باید جواب بدهند و هم ما مادامی که متعلق امر و نهی دو عنوان یا دو وجه نباشد پس در این موارد دلیل بر اجتماع امر و نهی نمی شود چون کسانی که قائل به اجتماعند این موارد را می گویند امتناعی ما هستیم خصوصا در آن عبادات مکروهه که بدل نداشته باشد نظیر صوم روز عاشورا که مکروه است و بدل هم ندارد چون روز بعد مستحب دیگری است روزه گرفتن آن پس این موارد دلیل بر مجوزین ممکن نیست باشد بلکه آنها هم باید جواب بدهند کما لا یخفی.

اشاره

و اما تفصیلا فقد اجیب عنه بوجوه یوجب ذکرها بما فیها من النقض و الابرام طول الکلام بما لا یسعه المقام فالاولی الاقتصار علی ما هو التحقیق فی حسم ماده الاشکال فیقال و علی الله الاتکال ان العبادات المکروهه علی ثلاثه اقسام.

احدها ما تعلق به النهی بعنوانه و ذاته و لا بدل له کصوم یوم العاشوراء و النوافل المبتدئه فی بعض الاوقات.

ثانیها ما تعلق به النهی کذلک و یکون له البدل کالنهی عن الصلاه فی الحمام.

ثالثها ما تعلق النهی به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجودا او ملازم له خارجا کالصلاه فی مواضع التهمه بناء علی کون النهی عنها لاجل اتحادها مع الکون فی مواضعها.

* شرح:

قوله و اما تفصیلا فقد اجیب الخ جواب سوم مصنف از ادله اجتماعیها تفصیلا می فرماید جواب داده شده است از آنها بر وجوهی که ذکر آن ادله و نقض و ابرام در آنها طول می کشد و اولی آنست که اقتصار کنیم بر آنچه که تحقیق در مطلب است و اصل ماده اشکال را از بین ببریم پس می گوئیم و علی الله الاتکال عبادات مکروهه بر سه قسم است.

قسم اول آن عبادتی است که نهی متعلق بآن عبادت شده بعنوانه و ذاته و بدل هم ندارد مثل صوم یوم عاشورا که بیان نمودیم بدل هم ندارد و مکروهه است روزه گرفتن در آن روز یا مثل نوافل مبتدئه یعنی نمازهای مستحبی بدون سبب در وقت طلوع آفتاب و غروب آن.

دوم از عبادات مکروهه آن عبادتی است که نهی متعلق به آن عبادت می باشد بعنوانه و ذاته مثل قسم اول ولی در این قسم دوم بدل دارد مثل نهی از صلاه در حمام چه صلاه واجب باشد چه صلاه مستحب البته در جائی که ممکن باشد صلاه را

اما القسم الاول فالنهی تنزیها عنه بعد الاجماع على انه يقع صحيحا و مع ذلك يكون تركه ارجح كما يظهر من مداومه الأئمه عليهم السّلام على الترك اما لأجل انطباق عنوان ذی مصلحه على الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحه موافقه للغرض و ان كان مصلحه الترك اكثر.

* شرح:

در غیر حمام بجا بیاورد کما آنکه غالبا همین طور است.

سوم از عبادات مکروهه آنست که نهی متعلق بذات آن عبادت و عنوان آن عبادت نیست بلکه نهی متعلق است به چیزی که خارج از آن عبادت است ولی وجودا با آن عبادت در خارج یکی است و متحد یا ملازم آن عبادت می باشد نظیر صلاه در مواضع تهمت بنا بر اینکه نهی در این مواضع بجهت اتحاد صلاه است با آن مواضع تهمت که افعال صلاه با کون در آن مواضع یکی باشد کما لا یخفی.

قوله و اما القسم الاول الخ اما قسم اول که بدل ندارد مثل روزه یوم عاشورا را پس نهی از آن نهی تنزیهی و کراهتی که دارد بعد از اجماع که آن روزه صحیح و مستحب است و باین حال ترک آن ارجح است کما آنکه از عمل ائمه علیهم السّلام و مداومت آنها بر ترک آن روزه معلوم می شود که ترک آن بهتر از فعل آنست یا بجهت آنست که عنوان ذی مصلحتی منطبق است بر آن ترک مثل عنوان مخالفت بنی امیه که منطبق است بر آن پس ترک روزه مثل فعل روزه دارای مصلحت است و موافق غرض مولا- می باشد و اگرچه مصلحت ترک بیشتر است از فعل آن و از این جهت ترک روزه عاشورا بهتر از فعل آن می باشد.

و حاصل آنکه چون مصلحت هم در فعل است و هم در ترک فعل از این جهت اگر اهم در بین نبود تخییر بود بین فعل و ترک ولی چون ترک فعل اهم است از این جهت فعل امر ندارد ولی دارای مصلحت است و بقصد آن مصلحت آوردن مستحب است نظیر صلاه با ازاله بنا بر عدم صحت ترتب که صلاه امر ندارد

ص: ۵۹

فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتراحمين فيحكم بالتخير بينهما لو لم يكن اهم في البين و الا فیتعين الأهم و ان كان الآخر يقع صحيحا حيث إنه كان راجحا و موافقا للغرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتراحمات بل الواجبات.

* شرح:

ولی بقصد مصلحت صحيح است.

قوله فهما حينئذ يكونان الخ یعنی فعل و ترك در این حال نظیر دو مستحب متراحم می باشند که ممکن نباشد جمع بین آنها که اگر اهم در بین آنها نباشد تخیر است و اگر اهم باشد امر متعلق بآن می باشد بدون مهم و لو مهم که بدون امر است صحیح است و مستحب است چون مصلحت دارد و موافق غرض مولا می باشد و این قاعده در تمام مستحبات بلکه در واجبات که مزاحم یکدیگر باشند می آید که مهم از آنها امر ندارد ولی دارای مصلحت می باشد نظیر صلاه و ازاله که گذشت و از بیانات مذکور معلوم شد که امر و نهی با هم جمع نشده اند بلکه یکی از آنها است اگر اهم باشد و الا تخیر.

مخفی نماند بر آنکه اشکال شده بر مصنف بر آنکه فعل و ترك ممکن نیست متعلق امر واقع شوند یا تخیرا اگر مصلحت فعل و ترك مساوی باشد یا تعینا اگر یکی از آنها اهم باشد چون در این موارد طلب نقیضین است و تحصیل حاصل است چون یک طرف را عمل کرد مکلف طرف دیگر قهرا حاصل می شود.

پس اگر اهم در بین آنها باشد آن متعلق امر است و اگر اهم در بین آنها نباشد اصلا حکمی بر آنها ممکن نیست باشد و همچنین این اشکال وارد است بر دو ضدی که ثالث بر آنها نباشد چه مصلحت الزامی باشد و چه غیر الزامی.

جواب از این اشکال اگر متعلق فعل یا ترك مطلقا مطلوب بود این اشکال وارد بود ولی فرض آنست که فعل یا ترك بعنوان عبادیت مطلوبست چه تعینا و چه تخیرا و در این موارد ممکن است قصد قربت نکند و هیچ طرفی از فعل و ترك عبادی

ص: ۶۰

و ارجحیه الترتک من الفعل لا توجب حرازه و منقصه فيه اصلا كما يوجبها ما اذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته و لذا لا يقع صحيحا على الامتناع فان الحرازه و المنقصه فيه مانعه عن صلاحیه التقرب به بخلاف المقام فانه على ما هو عليه من الرجحان و موافقه الغرض كما اذا لم يكن ترکه راجحا بلا حدوث حرازه فيه اصلا.

و اما لأجل ملازمه الترتک لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الا في ان الطلب المتعلق به حينئذ ليس

* شرح:

نشود از این جهت نظیر دو مستحب مزاحم می شود که قدرت بر ترک آنها دارد به اینکه قصد قربت نکند در آنها ولی فعل آنها را ممکن نیست امتثال کند چون ضد یکدیگر می شود.

قوله و ارجحیه الترتک من الفعل الخ در این مورد که بیان نمودیم مثل روزه عاشورا که ترک آن افضل و ارجح است از فعل آن این ارجحیت سبب نمی شود که نقصانی و حرازی در فعل واقع بشود بلکه فعل همان مصلحتی را که دارا بود کم و زیادی نشده است و این ارجحیت بخلاف جاهائی که مفسده غالب بر مصلحت باشد.

از این جهت بنا بر امتناع امر و نهی این مواردی که مفسده دارد ممکن نیست مکلف قصد قربت کند و آن را بعنوان عبادی بیاورد عالما چون در این حال آن مفسده ای که غالب است بر مصلحت ممکن نیست تقرب به او بخلاف مقام که دو طرف از فعل و ترک دارای مصلحت و رجحان است و موافق غرض مولا است غایه الامر امر متعلق به اهم است که ترک فعل باشد و نفس خود فعل هم حرازی در آن واقع نشده است کما لا یخفی.

قوله و اما لاجل ملازمه الخ و یا آنکه ترک فعل ملازم است با یک عنوانی که آن عنوان دارای مصلحت

ص: ۶۱

بحقیقی بل بالعرض و المجاز و انما يكون فى الحقیقه متعلقا بما یلازمه من العنوان.

بخلاف صورہ الانطباق لتعلقه به حقیقه کما فى سائر مکروهات من غیر فرق الا ان منشأه فیها حرازه و منقصه فى نفس الفعل و فیہ رجحان فى الترك من دون حرازه فى الفعل اصلا غایه الامر کون الترك أرجح.

نعم یمکن ان یحمل النهی فى کلا القسمین على الارشاد الى الترك

* شرح:

است ولی منطبق بر آن ترک نمی شود که اگر منطبق شود قسم اول می شود ولی ملازم ترک است نظیر عنوان گریه نمودن بر حضرت ابا عبد الله علیه السلام در روز عاشورا به واسطه اخبار کثیره که وارد شده که مکلف اگر روزه بگیرد در عاشورا ترک گریه می شود.

از این جهت چون گریه مطلوبست ولی ملازم ترک روزه است و لذا ترک ارجح است از فعل روزه و همچنین دعا روز عرفه یا روزه آن ارجح است دعا از روزه آن پس ترک روزه اولی است الا آنکه در این موارد طلب متعلق بترک نیست حقیقتا بلکه مطلوب حقیقتا گریه و دعا است ولی چون آنها ملازم ترک روزه عاشورا و عرفه می باشد مجازا می گوئیم ترک مطلوبست.

قوله بخلاف صورہ الانطباق الخ:

یعنی در قسم اول روزه که عنوان مخالفت بنی امیه منطبق بود بر ترک روزه عاشورا که در آنجا حقیقتا ترک مطلوب بود نه آنکه ترک ملازم شیء دیگری باشد کما آنکه در سایر مکروهات حقیقتا ترک فعل مطلوبست الا آنکه در آن مکروهات منقصت در نفس فعل است ولی در ما نحن فیہ رجحان در ترک فعل است بدون آنکه نقصانی در فعل پیدا شود غایه الامر آنست که ترک فعل ارجح و بهتر است از خود فعل.

قوله نعم یمکن ان یحمل النهی الخ:

ممکن است در قسم اول که منطبق است عنوان مخالفت بنی امیه بر ترک روزه

الذی هو ارجح من الفعل او ملازم لما هو الارجح و اکثر ثوابا لذلك و علیه یكون النهی علی نحو الحقیقه لا بالعرض و المجاز فلا تغفل.

مکروه بودن صلاه در حمام و کونها اقل ثوابا

و اما القسم الثانی فیه یمکن ان یکون لاجل ما ذکر فی القسم الاول طابق النعل بالنعل.

کما یمکن ان یکون بسبب حصول منقصه فی الطبیعه المأمور بها

* شرح:

و قسم دوم که ترک روزه ملازم است عنوان ذی مصلحت را که دعا و گریه باشد نهی در این دو قسم را حمل کنیم بر ارشاد نه نهی مولوی باشد ارشاد بترک روزه که ارجح است بفعل روزه باشد یا ارشاد بملازم آن چیزی که ترک روزه است و در این موارد نهی که وارد شده است ارشاد می کند مکلف را که ترک روزه در این موارد اکثر ثوابا می باشد از فعل روزه و اگر حمل بر ارشاد کردیم این دو قسم نهی را نهی آنها علی الحقیقه می باشد نه مجاز فلا تغفل.

قوله و اما القسم الثانی الخ.

قسم دوم که نهی متعلق است بذات مستحب و بعنوان مستحب الا آنکه بدل دارد نظیر صلاه در حمام که قسم اول بدل نداشت کما آنکه ذکر شد در این قسم دوم آنچه را که برای قسم اول ذکر کردیم تمام آنها می آید طابق النعل بالنعل یعنی ممکن است منطبق بشود عنوان ذی مصلحتی بر ترک و یا ملازم باشد ترک بشیء که ذی مصلحت است کما آنکه بیان نمودیم

قوله کما یمکن ان یکون الخ جواب دیگری می دهد مصنف از اجتماع وجوب و مکروه یا مستحب و مکروه مثل صلاه در حمام و آن جواب آنست که مثل صلاه که طبیعت مأمور به می باشد برای آن یک مصلحت لازمی دارد که بواسطه آن مصلحت مأمور به می باشد و این طبیعت را که مکلف در خارج ایجاد می کند خصوصیات که در خارج منضم به طبیعت می شود این خصوصیات

لاجل تشخيصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في الصلاه في الحمام فان تشخيصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها معراجا و ان لم يكن نفس الكون في الحمام (في الصلاه-خ ل) بمكروه و لا حرازه فيه اصلا بل كان راجحا كما لا يخفى و ربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصيه شديد الملاءمه معها مزيه فيها كما في الصلاه في المسجد و الامكنه الشريفه و ذلك لان الطيعه المأمور بها في حد نفسها اذا كان مع تشخص لا يكون معه شده الملاءمه و لا عدم الملاءمه لها مقدار من المصلحه و المزيه كالصلاه في الدار مثلا و يزداد تلك المزيه فيما كان تشخصه بما له شده الملاءمه و تنقص فيما اذا لم تكن له ملائمته و لذلك ينقص ثوابها تاره و يزيد اخرى و يكون النهى فيه لحدوث نقصان في مزيتها فيه ارشادا الى ما لا نقصان فيه من سائر الافراد و يكون اكثر ثوابا منه و ليكن هذا مراد من قال ان الكراهه في العباده تكون معنى انها تكون اقل ثوابا.

* شرح:

بعض موارد مصلحت را زياد مى کند يا کم مى کند ولى کمى آن نه طورى باشد که ملاک وجوب آن از بين برود

مثلا صلاه در حمام مشخصات و خصوصياتى پيدا مى کند که اين مشخصات و خصوصيات حمامى موجود شود و لو نفس حمام مکرر نيست بلکه شرعا راجح است ولى در اين حال صلاه در حمام موجب منقضى مى شود نه نقصانى که از اصل وجوب بيفتد كما آنکه ذکر کرديم

و بعض موارد اين خصوصيات که در خارج منضم با صلاه مى شود اين ها سبب مزيت مصلحت صلاتى مى شود چون شدت ملائمت دارند با طبيعت صلاه مثل صلاه در مسجد و حرماى شريف ائمه اطهار عليهم السلام و غير آنها که اين خصوصيات سبب مزيت مصلحت صلاتى مى شوند چون طبيعت مأمور به صلاه بعض موارد با تشخصات و خصوصيات موجود مى شود در خارج که آن خصوصيات نه سبب زيادى مصلحت

ص: ۶۴

و لا- یرد علیه بلزوم اتصاف العبادہ الی تکلون اقل ثوابا من الاخری بالکراهه و لزوم اتصاف ما لا مزید (مزیه-خ) فیه و لا منقصه بالاستحباب لانه اکثر ثوابا مما فیه المنقصه لما عرفت من ان المراد من کونه اقل ثوابا انما هو بقیاسه الی نفس الطبیعه المشخصه بما لا یحدث معه مزیه لها و لا منقصه من المشخصات و کذا کونه اکثر ثوابا.

* شرح:

می شود و از کمی مصلحت بلکه مقدار اصل مصلحت صلاتی را بمکلف خواهند داد کما آنکه ذکر کردیم مثل صلاه در دار و این تشخیصات و خصوصیات چه بسا سبب مزیت مصلحت می شوند مثل صلاه در مسجد که ذکر کردیم چون شدت ملائمت دارند با مصلحت صلاتی و بعض موارد این خصوصیات و مشخصات طبیعت ملائم با مصلحت صلاتی نمی باشند

از این جهت ثواب آن صلاه کم می شود و نهی در این موارد مثل صلاه در حمام بجهت نقصان مصلحت صلاتی است در حمام و این نهی ارشادی است بآن افرادی که نقصان در آنها نیست از باقی افراد مثلا مولی ارشادا می فرماید صلاه در حمام را ایجاد نکن که منقصتی در آن فی الجمله می باشد و این طبیعت را بخصوصیات و لوازم طبیعت در غیر حمام ایجادش کن که آن افراد اکثر ثوابا می باشد از صلاه در حمام و باید مراد کسانی که قائل به کراهت در عبادت می باشند و می گویند عبادت مکروهه اقل ثوابا می باشد همین معنائی که ذکر نمودیم مراد آنها باشد نه معنای دیگر

قوله و لا- یرد علیه بلزوم اتصاف العبادہ الخ و این معنائی را که برای عبادت مکروهه بیان نمودیم که اقل ثوابا می باشد لازم نمی آید که هر عبادتی نسبت به عبادت دیگر اگر ثواب آن کمتر شد آن عبادتی که ثوابش کمتر است مکروه باشد نظیر تمام فروع دین از صوم و صلاه و حج و غیره که ثواب آنها مختلف می باشد و یا نظیر صلاه در مسجدهای مختلفه مثل مسجد محله و سوق

و لا يخفى ان النهى فى هذا القسم لا يصلح الا للارشاد بخلاف القسم الاول فانه يكون فيه مولويا و ان كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان.

و اما القسم الثالث فيمكن ان يكون النهى فيه عن العباده المتحدّه مع ذاك العنوان او الملازمه له بالعرض و المجاز و كان المنهى عنه به حقيقه

* شرح:

و جامع و مسجد كوفه و مسجد الحرام و غيره اين ها مكروه باشند نسبت ببعض ديگرى چون ثواب در تمام اين مساجدى كه ذكر كرديم مراتب مختلفه اى دارد و ايضا لازم بيايد مثل نماز در خانه مستحب باشد نسبت به صلات در حمام چون صلاه در خانه اكثر ثوابا مى باشد از صلاه در حمام بجهت آنكه شناختى و دانستى كه مراد كه عبادت مكروهه اقل ثوابا مى باشد اين اقل ثوابا نسبت به نفس طبيعت است با مشخصات آن نه طبائع ديگر و نه مطلق افراد طبيعت تا آنكه صلاه در خانه مستحب باشد نسبت به صلات در حمام چون اكثر ثوابا است كما اينكه اين معنا را و اين اشكال را نسبت بمرحوم صاحب فصول داده اند

قوله و لا يخفى ان النهى فى هذا القسم الخ:

مخفى نماند نهى در اين قسم در عبادت مكروهه كه بيان نموديم صلاحيت ندارد مگر براى ارشاد و بلكه هرجائى كه نهى را ارشادى قرار داديم نهى مولوى نيست چون امر و نهى ارشادى ارشاد مى نمايد مكلف را به مصلحت و مفسده شىء و در ترك آن ثواب و عقابى نيست مگر رسيدن بمصالح و مفاصد نظير امر و نهى ارشادى طبيب نسبت بمرىض و بيان دواهاى كه مصلحت و مفسده در آنها مى باشد اين معنائى كه بيان نموديم كه فقط نهى آن ارشادى است بخلاف قسم اول است نظير ترك روزه عاشورا كه نهى مولوى در آن مى باشد- اگرچه حملش بر ارشاد هم ممكن بود.

قوله و اما القسم الثالث الخ:

قسم سوم از عبادت مكروهه مثل صلاه در امكنه متهمه كه نهى در اين مكان ممكن

ذاک العنوان و يمكن ان يكون مع (على-ن خ) الحقيقه ارشادا الى غيرها من سائر الأفراد مما لا يكون متحدا معه او ملازما له اذ المفروض التمكن من استيفاء مزيه العبادہ بلا ابتلاء بحزازه ذاک العنوان اصلا.

هذا على القول بجواز الاجتماع و اما على الامتناع فكذلك فى صورہ الملازمه.

و اما فى صورہ الاتحاد و ترجيح جانب الأمر كما هو المفروض حيث إنّه صحه العبادہ فيكون حال النهى فيه حاله فى القسم الثانى فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث إنّه بالدقه يرجع اليه اذا على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر الا- من مخصصاته و مشخصاته التى تختلف الطبيعه المأمور بها فى المزيه زياده و نقيضه بحسب اختلافها فى الملازمه كما عرفت.

* شرح:

است متحد باشد با صلاه و کون در آنجا با کون صلاتى و قيام و قعود صلاتى متحد باشند يا آنکه صلاه در آن مکان متهمه ملازم باشد با شىء ديگرى که نهى واقعا به آن ملازم صلاه خورده است حقيقتا و نهى به صلات عرض و مجاز است و ممکن است در اين موارد نهى آنها را حقيقتا ارشاد باشد بغير اين فرد از افراد ديگر که مولا- بفرمايد که اين صلاه را در جائى که متحد است با مکان اتهامى با اين صلاتى که ملازم است بآن شىء که حقيقتا آن نهى دارد اين صلاه را در افراد ديگر و با خصوصيات ديگر ايجاد کند مکلف چون فرض آنست که متمکن است مکلف ايجاد کند صلاه را در افرادى که مزيت و مصلحتى دارد و در اين جائى که مبتلا به تهمت است صلاه را ايجاد نکند کما لا يخفى.

قوله هذا على القول بجواز الاجتماع الخ اين بيانى که نموديم بنا بر اينکه جوائز باشد اجتماع امر و نهى و اما بنا بر

و قد انقدح بما ذكرناه انه لا مجال اصلا لتفسير الكراهه في العباده بأقله الثواب في القسم الاول مطلقا و في هذا القسم على القول بالجواز.

* شرح:

امتناع پس همچنین است در صورت ملازمه یعنی آن شیء مکروه ملازم با مأمور به می باشد و متعلق امر و نهی دو شیء می باشد و اما در صورت اتحاد که آن شیء مکروه با مأمور به در خارج متحد باشند نه آنکه ملازم باشد و ترجیح بدهیم طرف امر را کما اینکه فرض ما همین قسم است نظیر صحت صلاه در مواضع تهمت پس در این حال نهی در این مورد حال آن نهی حال در قسم ثانی می باشد یعنی نهی ارشادی است پس این قسم حمل می شود بر آن چیزی که قسم ثانی حمل شده بود طبق النعل بالنعل چون در این مورد بدقت عقلی رجوع بقسم ثانی می شود چون بنا بر امتناع متحد نمی باشد شیء مکروه با مأمور به بلکه آن شیء مکروه از مخصصات طبیعت مأمور به و مشخصات آن می باشد آن مخصصات و مشخصاتی که طبیعت مأمور به مزیت در مصلحت یا نقصان در مصلحت به واسطه آنها پیدا می نمود بحسب اختلاف آن طبیعت با آن ملائمات که در خارج پیدا می شد یا غیر ملائم کما آنکه شناختی

قوله و قد انقدح بما ذكرناه الخ بتحقيق ظاهر شد بآن بیاناتی که بیان نمودیم برای کراهت که مجالی نیست اصلا برای تفسیر کراهت در عبادت به اقل ثوابا در قسم اول مطلقا یعنی در آنجائی که مثل روزه عاشورا و نوافل مبتدئه بدل ندارد و فعل آن و ترك آن هر دو مصلحت دارد الا- آنکه ترك مصلحتش بیشتر از فعل می باشد و معنای مطلقا یعنی چه قائل بجواز اجتماع شویم چه امتناع چون در مثل آن هر دو طرف باید جواب دهیم چون بعنوان واحد است متعلق امر و نهی و بعد از آنی که عبادت مکروه را سه قسمت نمودیم و قسمت اول در مواردی بود که بدل نداشت مثل روزه عاشورا و نوافل مبتدئه در این موارد ممکن نیست تفسیر کنیم کراهت در عبادت را به اقل ثوابا چون بدل

كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها و ان الامر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد الى افضل الافراد مطلقا على نحو الحقيقه و مولويا اقتضائيا كذلك و فعليا بالعرض و المجاز فيما كان ملاكه ملازماتها لما هو مستحب او متحد معه على القول بالجواز.

* شرح:

ندارد و فرد دیگری نیست برای این کراهت تا اقل ثوابا صدق شود

و همچنین در این قسم بنا بر قول بجواز یعنی قسم سوم مثل صلاه در مواضع تهمه در این مورد هم اقل ثوابا معنا ندارد چون بنا بر جواز مورد امر و نهی دو چیزند بلی اشکالی بر مصنف وارد است که متعلق امر و نهی دو چیزند ولی در خارج یا متحدند یا ملازم یکدیگر می باشند و قبلا گذشت که ملازمات شیء حکم مخالف ملزوم را نباید داشته باشند نظیر آنکه ملزوم واجب باشد و ملازمات آن حرام یا مکروه ولی مصنف جواب می دهد بعدا که حکم فعلی استحبابی یا کراهت فعلی ندارد بلکه اقتضائی دارد

قوله كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها الخ بیانات سابق در اجتماع وجوب و مکروه بود در عبادات مکروهه سه گانه که بیان نمودیم و اما اجتماع وجوب و استحباب مثل صلاه در مسجد یا حریمهای متبرکه و غیره که نماز در این موارد مستحب است امر استحبابی در این موارد امر مولوی نیست بلکه امر ارشادی است بافضل افراد بر نحو حقیقت هم می باشد نه مجاز چه اجتماعی یا امتناعی باشیم و اگر امر استحبابی را مولوی گرفتیم امر آن امر اقتضائی می باشد باین معنا که مصلحت استحبابی در او موجود است و لو امر فعلی ندارد کما آنکه در ضد مثل ازاله و صلاه مهم آنها که صلاه باشد امر فعلی ندارد بنا بر عدم ترتب ولی امر اقتضائی دارد و اگر اطلاق کردیم امر را بر فعلی اطلاق آن امر بعرض و مجاز است در جائی که ملاک امر مستحب با طبیعت واجب متحد شدند یا ملازم دیگری می باشند نظیر استحباب الفت با عامه که اعمال حج ملازم الفت با آنها است یا متحد

ص: ۶۹

و لا يخفى انه لا يكاد يأتى القسم الأول هاهنا فان انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذى لا بدل له انما يؤكد ايجابه لا انه يوجب استحبابه اصلا و لو بالعرض و المجاز الا على القول بالجواز.

و كذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان فانه لو لم يؤكد الايجاب لما يصح (يصحح-خ) الاستحباب الا اقتضائيا بالعرض و المجاز فتفتن.

* شرح:

باشد نظیر کون در مسجد که مستحب است با صلاه در آن متحد است این بیانی که نمودیم بنا بر قول بجواز است چون کسانی که قائل بجواز می باشند متعلق امر و نهی را دو عنوان می دانند ولی مثل صلاه در مسجد و امثال آن عنوان و متعلق امر و نهی یک شیء واحد است و بنا بر امتناعی امر استحبابی ارشادی است کما آنکه گذشت

قوله و لا- يخفى انه لا- يكاد الخ این بیانی که برای اجتماع وجوب و مستحب نمودیم این بیان در قسم اول نمی آید و انطباق بر آن ندارد مثل روزه عاشورا و نوافل مبتدئه چون فعلی که راجح است و مستحب است و بدل ندارد آن فعل راجح وجوب را مؤکد می نماید نه آنکه آن وجوب مستحب هم باشد الا بنا بر قول اجتماع امر و نهی چون عنوان متعدد است بنا بر جواز

قوله و كذا فيما اذا لازم مثل الخ و همچنین در آنجائی که مستحب امر لازمی باشد برای عنوان واجب در این موارد هم اگر مؤکد نشود واجب صحیح نیست استحباب فعلی برای آن شیء که لازم واجب است مگر استحباب اقتضائی که معنای اقتضائی را بیان نمودیم بالعرض و المجاز است علت آنکه استحباب فعلی ممکن نیست آن لازم واجب داشته باشد بجهت آنست که قبلا- بیان شد که لوازم شیء حکم مخالف ملزوم را نبایست داشته باشد و ممکن نیست که شیء واجب باشد و لوازمات او مستحب و یا مکروه باشد

ص: ۷۰

و منها ان اهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به فى ضمن الفرد المحرم مطيعا و عاصيا من وجهين فاذا امر المولى عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون فى مكان خاص كما مثل به الحاجبى و العضدى فلو خاطه فى ذاك المكان عد مطيعا لأمر الخياطه و عاصيا للنهى عن الكون فى ذلك المكان.

و فيه مضافا الى المناقشه فى المثال بأنه ليس من باب الاجتماع ضروره ان الكون المنهى عنه غير متحد مع الخياطه وجودا اصلا كما لا يخفى المنع الا عن صدق احدهما.

اما الاطاعه بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر او العصيان فيما غلب جانب النهى لما عرفت من البرهان على الامتناع نعم لا بأس بصدق الاطاعه بمعنى حصول الغرض و العصيان فى التوصليات.

* شرح:

كما آنکه بیان شد و این جواب اشکال سابقى است که بیان نمودیم ففتن

قوله و منها ان اهل العرف يعدون الخ از ادله مجوزین که صحیح است امر و نهی جمع بشود آنست که کسی که مأمور به را امتثال کند در ضمن فرد محرم این شخص در بین عقلا و عرف هم مطیع است و هم عاصی از دو جهت مثلا اگر مولا امر کرد به عبدش که این لباس را بدوز و نهی نمود او را از بودن در مکان خاصی که اینک حاجبى و عضدى از اهل تسنن این مثل را آورده اند پس اگر عبد آن لباس را در مکانی که نهی در آن مکان داشت دوخت آن لباس را اطاعت کرده است امر دوختن لباس را و عصیان کرده است نهی در آن مکان خاص را و در مثل این موارد عرف و عقلا این عبد را هم مطیع می نامند و هم عاصی پس جایز است اجتماع امر و نهی

قوله فيه مضافا الى المناقشه الخ اولا این مثالی را که آورده اند من باب اجتماع امر و نهی نیست بجهت

و اما فی العبادات فلا یکاد يحصل الغرض منها الا فیما صدر من المكلف فعلا غیر محرم و غیر مبغوض علیه کما تقدم.

بقی الکلام فی حال التفصیل من بعض الأعلام و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا و فیه انه لا سبیل للعرف فی الحكم بالجواز او الامتناع الا

* شرح:

آنکه ضروری است کونی که نهی شده است در محل مخصوص آن کون متحد با خیاطت نیست چون خیاطت شیئی است و بودن در آنجا شیء آخر و هر دو وجودا متحد نیستند کما لا یخفی.

علاوه بر این ها ما قبول نداریم که هم مطیع باشد عبد و هم عاصی بلکه یکی از این ها است یا اطاعت است به معنی امتثال امر خیاطت نموده در جائی که جانب امر را ترجیح بدهیم یا عصیان تنها است در جائی که طرف نهی را ترجیح بدهیم بجهت آنکه قبلا شناختی و دانستی که برهان قطعی داریم بر امتناع و بعد از آن برهان و مثل این موارد را باید تأویل ببریم-بله مانعی ندارد بصدق اطاعت باین معنی که غرض از امر خیاطت حاصل شده است و لباس دوخته شده است و لو در ضمن عصیان و مخالفت باشد چون امر خیاطت توصلی است و در توصلیات غرض حاصل شده است و لو در ضمن محرم باشد کما لا یخفی.

قوله و اما فی العبادات الخ اما در عبادات ممکن نیست غرض حاصل بشود از این عبادت الا در جائی که صدور فعل از مکلف حرام نباشد و مکلف حسن فاعلی داشته باشد و همچنین نفس فعل هم مبغوض مولا نباشد که حسن فعلی هم داشته باشد کما آنکه در جاهل قاصر مفصلا گذشت که هم حسن فاعلی داشت و هم حسن فعلی کما تقدم ولی در ما نحن فیه نه حسن فاعلی دارد و نه حسن فعلی کما لا یخفی

قوله بقی الکلام فی حال التفصیل الخ بعض از علام نسبت داده اند بمرحوم محقق اردبیلی و سلطان العلماء و صاحب

ص: ۷۲

طريق العقل فلا معنى لهذا التفصيل الا ما أشرنا اليه من النظر المسامحي الغير المبتي على التدقيق و التحقيق و انت خير بعدم العبره به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق.

و قد عرفت فيما تقدم ان النزاع ليس في خصوص مدلول صيغه الأمر و النهي بل في الأعم فلا مجال لان يتوهم ان العرف هو المحكم في تعيين المداليل.

رد کسانی که قائل بتفصيل در باب اجتماع امر و نهی شده اند

و لعله كان بين مدلوليهما حسب تعيينه (تعيينه-خ) تناف لا يجتمعان في

* شرح:

رياض قائل بتفصيل شدند که اجتماع امر و نهی عقلا جایز است ولی عرفا ممتنع است جواب از آنها آنکه عرف راهی ندارد در حکم بجواز یا امتناع الا طریق عقل و آنچه که معتبر است از قواعد عرفیه فهمیدن معانی الفاظ و گرفتن آن معانی از عرف است و تطبیق مفاهیم و معانی کلیه بر افراد خودش عقلی است و تعیین مصادیق بدست عقل است پس معنایی برای این تفصیل نیست الا- آنچه را که ما سابقا اشاره کردیم بآن که نظر عرف نظر مسامحی غیر دقیق و تحقیق است و بیان نمودیم که آنچه که معتبر است پس از فهمیدن معانی و تطبیق آن معانی بر مصادیق خودش بنظر دقیق عقلی می باشد نه بنظر عرف و قبلا دانستی که نزاع در اجتماع امر و نهی در معنی و مدلول صیغه امر و نهی نیست بلکه مطلق وجوب و حرمت و لو از عقل یا اجماع فهمیده شود باز محل نزاع است و بحث ما عام است مطلق وجوب و حرام را شامل می شود پس مجالی نیست برای این مفصلین که بگویند عرف در این موارد حاکم است در تعیین مدالیل و معانی بلکه حاکم در تطبیق این معانی عقل است.

قوله و لعله كان بين الخ شاید نظر عرف این باشد که بین وجوب و حرمت در موارد اجتماع منافات دارند با یکدیگر و جمع نمی شود وجوب و حرمت در یک واحدی و لو بدو عنوان

ص: ۷۳

واحد و لو بعنوانین و ان كان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فی واحد بوجهین فتدبر.

اضطرار در زمین غصبی آیا امر و نهی دارد یا نه

و ینبغی التنبیه علی امور:

الأول ان الاضطرار الی ارتکاب الحرام و ان كان یوجب ارتفاع حرمة و العقوبة علیه مع بقاء ملاک وجوبه لو كان مؤثرا له كما اذا لم یکن بحرام بلا کلام الا انه اذا لم یکن الاضطرار الیه بسوء الاختیار بأن یختار ما یؤدی الیه لا محاله.

فان الخطاب بالزجر عنه حیثذ و ان كان ساقطا الا انه حیث یصدر عنه مبعوضا علیه و عصیانا لذاک الخطاب و مستحقا علیه العقاب لا یصلح لأن یتعلق به الايجاب و هذا فی الجملة مما لا شبهه فیہ و لا اریاب.

و انما الاشکال فیما اذا كان ما اضطر الیه بسوء اختیاره مما ینحصر به التخلص عن محذور الحرام کالخروج عن الدار المغصوبة فیما اذا توسطها بالاختیار فی کونه منها عنه او مأمورا به مع جریان حکم المعصیه علیه او بدونه فیہ أقوال هذا علی الامتناع.

و اما علی القول بالجواز فعن أبی هاشم انه مأمور به و منهی عنه و اختاره الفاضل القمی ناسبا له الی اکثر المتأخرین و ظاهر الفقهاء.

* شرح:

باشد نظیر حرکت در دار غصبی که عنوان صلاتیت و غصبیت برآن منطبق است و لو آنکه عقل در این طور موارد را جایز می داند وجوب و حرمت را در واحدی که دو عنوان و دو وجه برآن منطبق باشد و لکن قبلا گذشت که تطبیق معانی بر افراد و مصادیق خودش عقلی است نه عرفی و عقلا بیان کردیم که شیء واحد در خارج ممتنع است که هم واجب باشد و هم حرام فتدبر.

قوله و ینبغی التنبیه علی امور الاول الخ تنبیهاتی در این بحث هست.

ص: ۷۴

اول آنکه اگر مکلف اضطرار پیدا کرد به ارتکاب حرام مثل آنکه وارد شد در دار غضبی دو قسم است یا بدون اختیار است یا به اختیار قسم اول مثل آنکه مجبورا آن را در زمین غضبی بردن این اضطرار سبب می شود که حرمت در دار غضبی برداشته شود و همچنین عقابی هم بر این مکلف نیست چون ادله اضطرار از کتاب و سنت و غیره رفع این دومی می نمایند از مکلف ولی در این حال وجوبی که مثل نماز اگر بر ذمه آن باشد ملاک وجوب موجود است و نماز آن در این حال صحیح است اگر در جای دیگر ممکن نباشد البته با کیفیتی که آخر تنبیه مصنف بیان می نماید چون به این حال واجب فوری است که مکان غضبی را ترک کند و این ملاک وجوب مؤثر در وجوب است و این مکان مثل جاهائی می نماید که اصلاً حرام نباشد بلا کلام این در جائی است که بسوء اختیار مکلف نباشد

و اما اگر ورود در دار غضبی بسوء اختیار مکلف باشد و اختیار کند جائی را که لا محاله مضطر می شود در آن پس در این حالی که بسوء اختیار وارد در دار غضبی شد خطاب زجر و نهی در آن مکان ساقط است در او چون صدور این فعل مبعوض مولا می باشد و عصیان خطاب نهی را نموده و استحقاق عقاب دارد و در این حال صلاحیت ندارد که مورد ایجاب واقع بشود و این مطلب فی الجمله شبهه و ارتیابی در آن نیست

و انما الاشکال در جائی است که اضطرار پیدا بکند در دار غضبی بسوء اختیار خود مکلف و مورد جائی باشد که منحصر باشد بآن محل غضبی خلاص شدن از محذور حرام و اگر بخواهد خودش را خلاص کند از دار غضبی راهی ندارد مگر خروج از آن دار غضبی یعنی راه مباحی و مندوحه دیگر ندارد و منحصر است خروج آن از مکان غضبی در این طور مورد محل اختلاف است در بین علماء که آیا این مورد

و الحق انه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار اليه و عصيان له بسوء الاختيار و لا يكاد يكون مأمورا به كما اذا لم يكن هناك توقف عليه او بلا انحصار به.

* شرح:

منهي عنه و نهی بآن تعلق گرفته است یا مأمور به است با اینکه معصیت هم بر آن می باشد به نهی سابق که ساقط شده فعلا این قول منسوب بمرحوم صاحب فصول است یا بدون معصیت در آن این قول منسوب بمرحوم شیخ انصاری است که می فرماید مورد وجوب رد مال بمالکه می باشد و از این جهت واجب است بدون معصیت در خروج آن اقوالی هست که بیان نمودیم در این بیاناتی که نمودیم بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی است

و اما بر قول بجواز پس از ابی هاشم نقل شده است که قائل است به اینکه مورد هم مأمور به است و هم منهي عنه و اختیار نموده است آن را فاضل قمی رحمه الله علیه و نسبت داده است این قول را به اکثر متأخرین و ظاهر فقها

قوله و الحق انه منهي عنه بالنهي السابق الخ مخفی نماند بر آنکه بحث اضطرار دو قسم است اول آنکه آیا خروج از دار غضبی واجب است یا نه دوم بحث صحت صلاه در حال اضطرار است اما اول مصنف می فرماید خروج از دار غضبی نه فعلا امری دارد و نه نهی شرعا بلکه وجوب عقلی دارد که خارج شود از دار غضبی چون در این مورد اقل محذورین و اخف قبیحین می باشد و مدرک این حکم قانون الامتناع بالاخیار لا ینافی الاختیار عقابا لا خطابا است یعنی چون به اختیار خودش وارد در دار غضبی شده است عقاب ورود و خروج هر دو بر او می باشد ولی بعد از آنکه وارد در دار غضبی شد خطاب نهی از او ساقط است چون خطاب فعلا اثری ندارد برای مکلف چون خطاب باید امکان انبعاث داشته باشد برای مکلف و اینجا ممکن نیست انبعاث ولی عصیان آن و عقاب آن نهی ثابت است بر او و ممکن نیست خروج مأمور به باشد و واجب شرعی باشد من باب مقدمه واجب

و ذلك ضروره انه حيث كان قادرا على ترك الحرام راسا لا- يكون عقلا- معذورا في مخالفته فيما اضطر الى ارتكابه بسوء اختياره و يكون معاقبا عليه

كما اذا كان ذلك بلا توقف عليه او مع عدم الانحصار به و لا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه بسوء الاختيار.

* شرح:

و خروج در اینجا مثل جائی می ماند که توقف بر آن نداشته باشد یعنی در جائی که اصلا مقدمه نباشد، باشد ولی مقدمه منحصر نباشد مثل آنکه مندوحه ای و راه مباحی داشته باشد نقل از مصنف شده ملخص آن آنکه خروج مقدمه است برای کون مکلف در خارج غضب باشد یعنی در مکان مباح و بودن در مکان مباح واجب نیست تا مقدمه آن واجب باشد بلکه ملازم آن می باشد خروج نه آنکه خروج مقدمه ترک که غضب باشد

قوله و ذلك ضروره الخ اینکه بیان نمودیم که خروج مأمور به شرعی نیست از این جهت است که ضروری است که مکلف قبل از آنی که وارد شود در دار غضبی قادر بود که اصلا وارد در دار غضبی نشود تا نه دخول و نه خروج حاصل بشود و چون هر دو باختیار مکلف بود از این جهت که اختیاری آن می باشد در خروج عقلا- معذور نیست و مخالفت نموده در آنجائی که مضطر بآن می باشد بسوء اختیار خودش از این جهت در خروج معاقب است به نهی سابق که فعلا آن نهی ساقط است بجهت آنکه ترک خروج مقدور مکلف بود به واسطه عدم دخول و مقدور بالواسطه مقدور است.

قوله كما اذا كان ذلك الخ یعنی در جائی که خروج اصلا مقدمه نباشد یا مقدمه باشد ولی منحصر نباشد و مندوحه داشته باشد ما نحن فيه که خروج مقدمه منحصره است هر سه مساوی است که واجب نیست چون بسوء اختیار مکلف واقع شده است از این جهت مبعوض مولا است

ان قلت کیف لا یجدیه و مقدمه الواجب واجبه.

قلت انما یجب المقدمه لو لم تکن محرمه و لذا لا یتشرح الوجوب من الواجب الا علی ما هو المباح من المقدمات دون المحرمه مع اشتراكهما فی المقدمیه.

* شرح:

به نهی سابق که ساقط شده است فعلا و ممکن نیست مأمور به شرعی باشد که اگر امری شرعی داشته باشد لازمه امر مصلحتی باید در او باشد و فرض آنست که مفسده دارد و مبعوض مولا است فعلا از این جهت امر شرعی ندارد بلکه عقلا واجب است اقل محذورین را امثال نماید کما آنکه گذشت تا اینجا جواب مرحوم صاحب فصول که فرموده بود امر شرعی دارد با عقاب آن داده شد دلیل مرحوم شیخ که می فرماید خروج واجب است بدون آنکه معصیتی در او باشد دلیل ایشان دو وجه است.

وجه اول آن قول مصنف است که می فرماید.

ان قلت کیف لا یجدیه الخ

اشکال آنست که بلا اشکال خروج مقدمه است برای ترک حرام در دار غضبی و بلا اشکال مفسده بودن در دار غضبی بدون خروج اهم است از خروج از دار غضبی چون ترک حرام اهم است و واجب است و مقدمه آنکه خروج باشد بلا اشکال واجب است و مقدمه واجب را در جای خودش ما واجب دانسته ایم

قوله قلت انما یجب المقدمه الخ

جواب آنکه مقدمه واجب در محل خودش که بیان نمودیم که واجب است در جائی واجب است که آن مقدمه حرام نباشد و از این جهت ترشح نمی کند وجوب از واجب الا برای آن مقدماتی که مباح باشد و مقدمه حرام وجوب بر آن ترشح نمی کند و لو آن مقدمه حرام با آن مقدمه مباح در اصل مقدمیت شریکند

و اطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمه بها انما هو فيما اذا كان الواجب أهم من ترك المقدمه المحرمه و المقرر (المفروض -خ) هاهنا و ان كان ذلك الا انه كان بسوء الاختيار و معه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة و المبعوضيه.

و الا لكان الحرمة معلقه على الاراده المكلف و اختياره

* شرح:

و غرض از آن مقدمه محرمه اگر آن مقدمه توصلى باشد حاصل مى شود نظير آنكه وسيله اى براى سير الى حج وسيله مباح دارد و وسيله حرام هم دارد كه اگر وسيله مباح را ترك نمود و با وسيله حرام سير بحج نمود بلا اشكال اعمال حجش صحيح است و لو مقدمه آن حرام بوده و غرض حاصل شده است كما لا يخفى

قوله و اطلاق الوجوب بحيث ربما الخ اطلاق وجوب ذى المقدمه به قسمى كه ترشح كند از آن ذى المقدمه وجوب بر مقدمه محرمه با اينكه آن مقدمه محرمه منحصر باشد و مندوحه اى نداشته باشد و آن ذى المقدمه اهم از مقدمه محرمه باشد در جائي وجوب صحيح است كه مقدمه محرمه بسوء اختيار مكلف نباشد و ما نحن فيه اگرچه ذى المقدمه اهم است و مقدمه محرمه مهم است با اين حال اين مقدمه محرم واجب نمى شود چون بسوء اختيار واقع شده است و در اين حال تغيير پيدا نمى كند اين مقدمه از مبعوضيت فعلى و حرمت سابق كما لا يخفى

قوله و الا لكان الحرمة معلقه الخ اگر اين مقدمه حرام واجب شود لازمه آن آنست كه حرمت شرعى به اراده مكلف و اختيار مكلف باشد كه اگر اراده نكرد و اختيار ننمود آن مقدمه محرمه را و داخل در دار غضبى نشد البته آن مقدمه حرام است و اگر اراده كرد آن مقدمه حرام را و اختيار نمود آن مقدمه حرام مبدل مى شود حرمت آن بوجوب و اين معنا كه وجوب

لغیره و عدم حرمتہ مع اختیارہ لہ و هو کما ترى مع أنّه خلاف الفرض و ان الاضطرار یكون بسوء الاختیار.

ان قلت ان التصرف فی ارض الغیر بدون اذنه بالدخول و البقاء حرام بلا اشکال و لا کلام.

و اما التصرف بالخروج الذی یترتب علیه رفع الظلم و یتوقف علیه التخلّص عن التصرف الحرام فهو لیس بحرام فی حال من الحالات بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف علیه النجاه من الهلاک فی الاتصاف بالوجوب فی جمیع الاوقات و منه ظهر المنع عن کون جمیع انحاء التصرف فی ارض الغیر مثلاً حراماً قبل الدخول و انه یتمکن من ترک الجمیع حتی الخروج

* شرح:

و حرمت به اختیار مکلف باشد از چیزهائی است که باطل است چون احکام شرعیہ بدست مکلفین نیست

قوله لغیره الخ ضمیر لغیره برمی گردد بدخول یعنی اگر اراده غیر دار غصبی نمود و داخل نشد مقدمه حرام است و اگر اختیار دخول نمود و داخل شد واجب است به آنکه فرض آنست که اضطرار بحرام بسوء اختیار مکلف است و شرعاً واجب می شود نه به اراده مکلف واجب شود کما لا یخفی

قوله ان قلت ان التصرف فی ارض الغیر الخ دلیل دوم شیخ انصاری که می فرماید خروج از دار غصبی واجب است شرعاً و اصلاً معصیت هم ندارد آنست که تصرف در دار غصبی بدون اذن صاحب دار بداخل شدن و بقاء و ماندن آن در دار غصبی هر دو حرام است بلا اشکال و کلام و نزاعی هم در آن دو نیست و اما تصرف در دار غصبی که مکلف خارج شود از آن دار و خروج آن سبب می شود که رفع ظلم بشود از صاحب دار و توقف دارد بر این خروج که

ص: ۸۰

و ذلك لأنه لو لم يدخل لما كان متمكنا من الخروج و تركه و ترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة الا ترك الدخول فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلا لم يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة لا انه ما شرب الخمر فيها الا على نحو السالبة المنتفيه بانتفاء الموضوع كما لا يخفى.

* شرح:

خودش را خلاص کند از تصرف حرام در دار غصبی

این خروج باین معنایی که نمودیم در هیچ حالی از حالات حرام نیست نه قبل از دخول حرام است و نه بعد از دخول و نه در حین دخول بلکه حال این خروج در دار غصبی حال شرب خمر می ماند آن شرب خمری که توقف دارد بر آن نجات از هلاکت در اینکه این شرب خمر در این حال متصف بوجوب است و آن شرب خمر واجب است برای آن مکلف چون نجات از هلاکت می باشد و وجوب همچو شرب خمری در جمیع اوقات واجب است یعنی شرب خمری که نجات مکلف در آن می باشد از اول امر حرمت روی آن نرفته بلکه از اول واجب است

و از این بیانی که نمودیم ظاهر شد که منع می کنیم از اینکه انحاء تصرف در دار غصبی حرام باشد قبل از دخول و اینکه قبلا بیان نمودیم که مکلف متمکن است و قدرت دارد از جمیع تصرفات در دار غصبی از دخول و بقاء در دار غصبی حتی خروج هم بیان نمودید که مقدور مکلف است و این معنی را قبول نداریم بلکه خروج از دار غصبی مثل شرب خمر می ماند برای نجات از هلاکت همچنان که شرب خمر برای نجات از هلاکت از اول امر حرمت ندارد بلکه واجب است و خروج از دار غصبی هم از اول امر حرمت ندارد بلکه واجب است

قوله و ذلك لأنه لو لم يدخل الخ و اینکه قبلا بیان نمودید که اگر داخل نشده بود در دار غصبی متمکن بود از خروج و ترك خروج بترك دخول رأسا می باشد یعنی اگر داخل نشده بود

و بالجمله لا يكون الخروج بملاحظه كونه مصداقا للتخلص عن الحرام أو سببا له الا مطلوبا و يستحيل ان يتصف بغير المحبويه و يحكم عليه بغير المطلويه.

* شرح:

در دار غصبی متمکن بود از فعل خروج و ترک خروج.

از این جهت شما بیان نمودید که مکلف مقدور آن می باشد خروج باین معنا در حقیقت مقدور مکلف نیست مگر آنکه آنچه را که مقدور مکلف است فقط دخول و ترک دخول است در دار غصبی و این معنا مقدور مکلف است نه آنکه خروج از دار غصبی یا ترک خروج مقدور مکلف باشد

مثلا کسی که شرب خمر نکرده است برای آنکه واقع در مهلکه نشده است و اصلا هلاکتی نبوده تا آنکه شرب خمر واقع شود از او یا نه صادق نیست بر او که شرب خمر در مهلکه از او واقع نشده است الا بنحو سالبه به انتفاء موضوع مثلا اگر کسی اولادی دارد و بیان نمود که من سر اولاد را نتراشیده ام این را سالبه بانتفاء محمول می نامند

یعنی این شخصی اولادی دارد و لکن سر او را نتراشیده است و اگر اولادی ندارد و بیان نمود که من سر اولادم را نتراشیدم این سالبه بانتفاء موضوع است چون اصلا فرزندی ندارد تا آنکه بگوید سر او را تراشیدم یا نتراشیدم و ما نحن فيه هم همین طور است مادامی که داخل در دار غصبی نشده است معنا ندارد بگوئیم خروج از دار غصبی و ترک خروج مقدور مکلف است نه آنکه خروج از دار غصبی یا ترک خروج مقدور مکلف است.

قوله و بالجمله لا يكون الخروج الخ حاصل آنکه خروج از دار غصبی به ملاحظه آنکه آن خروج مصداق برای خلاص شدن مکلف است از بقاء دار غصبی و یا آنکه مصداق نیست ولی سبب است از برای خروج از دار غصبی این خروج از دار غصبی نیست مگر آنکه مطلوب

ص: ۸۲

قلت هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأمورا به و هو موافق لما افاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الأجله.

لكنه لا يخفى ان ما به التخلص عن فعل الحرام او ترك الواجب انما يكون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل و ان كان قبيحا ذاتا اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه و لم يقع بسوء اختياره اما في الاقتحام في ترك الواجب او فعل الحرام و اما في الاقدام بما هو قبيح و حرام لو لا به التخلص بلا كلام كما هو المفروض في المقام.

* شرح:

شارع است و واجب است برای مکلف بوجوب شرعی دائما و ممکن نیست حکم کنیم بر خروج بغیر محبوبیت و بگوئیم که مطلوب مولا نیست.

قوله قلت هذا غاية ما يمكن الخ مصنف می فرماید چیزی که ممکن است در تقریب استدلال مرحوم شیخ بیان نمائیم که خروج که منحصر است بآن خلاص شدن از بقاء در حرام و این نهایت چیزی است که بگوئیم خروج مأمور به است.

و این مطلبی که بیان نمودیم موافق است با آن چیزی که افاده فرموده است شیخ ما علامه انصاری أعلى الله مقامه بنا بر آن چیزی که در تقریرات بعض اجله می باشد.

لكن جواب آن آنست که مخفی نیست آنچه را که مکلف خودش را خلاص می کند بواسطه آن از فعل حرام یا ترک واجب و خروج بقاء در دار غصبی باشد که خروج باشد از دار غصبی این خروج حسن است عقلا و مطلوبست شرعا بالفعل و فعلا امر شرعی دارد و اگرچه این خروج قبیح است ذاتا در جائی که متمکن نباشد مکلف از خلاص شدن از دار غصبی بدون آن

ضروره تمکنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره و بالجمله كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجا كما يتمكن منه دخولا غايه الامر يتمكن منه بلا واسطه و منه بالواسطه و مجرد عدم التمكن منه الا بواسطه لا يخرج عنه كونه مقدورا.

كما هو الحال في البقاء فكما يكون تركه مطلوبا في جميع الاوقات فكذلك الخروج مع أنه مثله في الفرعيه على الدخول فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيه قبله و بعده كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته و ان كان العقل يحكم بلزومه ارشادا الى اختيار اقل المحذورين و اخف القبيحين و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلصا عن المهلكه و انه انما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار و الا

* شرح:

يعني منحصر باشد خروج از دار غصبی و واقع نشده باشد این خروج بسوء اختیار مکلف که در این حال در دار غصبی واقع می شود در یکی از امرین یا در ترک واجب که واجب است خارج بشود از دار غصبی ولی این واجب را ترک می کند یا فعل حرام که ماندن در دار غصبی باشد و یا آنکه اقدام بکند و انجام بدهد چیزی را که قبیح است و حرام است که اگر مقدمه منحصر نبود حرام نبود کما آنکه مفروض ما در مقام همین است و حاصل جواب مصنف آنست که خروج از دار غصبی بدو شرط واجب می شود شرعا و فعلا.

اول: آنکه مقدمه منحصر باشد که اگر مندوحه دارد خروج واجب نمی شود

دوم: آنکه بسوء اختیار مکلف نباشد که اگر باختیار خود مکلف واقع شد این خروج واجب نیست فعلا بلکه به حرمت سابق که فعلا ساقط شده است باقی است و فعلا مبعوض مولا است کما لا يخفى.

بیان آنکه تکالیف شرعیه مع الواسطه مقدور است

قوله ضروره تمکنه منه الخ این مطلب ضروری است که قبل از آنکه مکلف وارد بشود در دار غصبی

فهو على ما هو عليه من الحرمة و ان كان العقل يلزمه ارشادا الى ما هو اهم و اولى بالرعاية من تركه لكون الغرض فيه اعظم فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس او شرب الخمر لثلا يقع في اشد المحذورين منهما فيصدق انه تركهما و لو بتركه ما لو فعله لادى لا محاله الى احدهما.

كسائر الافعال التوليدية حيث يكون العمد اليها بالعمد الى اسبابها و اختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب و هذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و ان كان لازما عقلا للفرار عما هو اكثر عقوبة.

و لو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفيه بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك و لو على نحو هذه السالبة و من الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة او يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر و يتخلص بالخروج او يختار ترك الدخول و الوقوع فيهما لثلا يحتاج الى التخلص و العلاج.

* شرح:

خروج و ترك خروج مقدور مكلف مى باشد كما آنكه داخل شدن در دار غضبى هم مقدور مكلف است.

غايه الامر آنست كه دخول در دار غضبى بلا واسطه مقدور مكلف است و خروج از دار غضبى مع الواسطه مقدور مكلف است و در تكاليف شرعيه لازم نيست كه افعال بلاواسطه مقدور مكلف باشد بلكه مع الواسطه مقدور مكلف است و مجرد آنكه متمكن نيست مكلف از خروج الا مع الواسطه اين با واسطه بودنش خارج نمى شود از اينكه اين خروج مقدور مكلف نباشد بلكه مقدور مكلف است خروج نهايت مع الواسطه كما آنكه بيان نموديم.

و همچنين است حال بقاء در دار غضبى پس همچنانى كه ترك بقاء مطلوب مولا است در جميع اوقات يعنى قبل از آنى كه وارد بشود در دار غضبى بقاء در دار غضبى حرام است همچنانى كه در عبارت مرحوم شيخ بود كه دخول و بقاء هر دو حرام است

ص: ۸۵

و ما جواب نقضی بمرحوم شیخ می دهیم و می گوئیم که خروج مثل بقاء می ماند همچنانی که بقاء در دار غضبی حرام است مطلقا همچنین هم خروج حرام است مطلقا با اینکه خروج و بقاء در دار غضبی هر دو مثل هم می باشند که اگر مکلف داخل در دار غضبی نشود نه متمکن از بقاء در دار غضبی است و نه متمکن از خروج می باشد و هر دو در فرعیت مثل هم می باشند همچنان که فرعیت بقاء در دار غضبی مانع نمی شود که این بقاء حرام نباشد قبل از دخول و بعد از دخول همچنین فرعیت خروج هم مانع نمی شود که حرام نباشد خروج قبل از دخول و بعد از دخول و اگرچه عقل حکم می کند بلزوم خروج و واجب بودن آن ارشادا الی اختیار اقل المحذورین و اخف القیحین کما آنکه قبلا بیان نمودیم

و از اینجا معلوم می شود حال شرب خمر که برای علاج فرض باشد و خلاص کند مکلف خودش را از مهلکه و این شرب خمر مطلوبست در تمام حالات و واجب شرعی است اگر اضطراب بسوء اختیار مکلف نباشد و اگر بسوء اختیار مکلف باشد شرب خمر به حرمت خودش باقی است و واجب نیست شرعا اگرچه عقل حکم می کند بحکم ارشادی که اقل قبیحین را باید مکلف مرتکب شود و انجام دهد

پس کسی که وارد می شود باختیار خودش در چیزی که او را به هلاکت می رساند یا مجبور می شود شرب خمر که این شرب خمر اقل محذورین است برای مکلف در این حال صادق است و صحیح است که بگوئیم این شخص ترک کرده است چیزی را که به هلاکتش می انداخت یا شرب خمر می نمود و لو ترک این ها بسبب آنها باشد این مکلف سبب این ها را ترک کرده

مثل آنکه ترک کرده است دخول در دار غضبی را که اگر ترک دخول نمی گیرد و وارد در دار غضبی می شد لا بد یا بقاء در دار غضبی را قبول می کرد و یا خروج از دار غضبی

فان قلت کیف یقع مثل الخروج و الشرب ممنوعاً عنه شرعاً و معاقباً علیه عقلاً- مع بقاء ما یتوقف علیه علی وجوبه و وضوح سقوط الوجوب مع

* شرح:

را همچنین هلاک نفس یا شرب خمر که اگر مکلف بسوء اختیار خودش کاری کرد که یا باید هلاکت نفس را قبول کند و یا شرب خمر کند و از هلاکت نجات پیدا کند بلاشکال در این دو مورد که سبب هلاکت نفس یا شرب خمر باشد بید مکلف است و باختیار او است مثل سایر افعال تولیدیه در جائی که شخص مکلف اختیار می کند آن مسببات را به واسطه اسباب آنها می باشد که این اسباب بدست مکلف است

و همین اندازه کافی است در استحقاق عقاب بر شرب خمر که برای علاج مرتکب می شود و اگرچه این شرب خمر لازم و واجب است عقلاً- برای فرار از آن چیزی که عقوبتش زیاده تر است که هلاکت باشد و لو ما تسلیم بداریم و قبول کنیم عدم صدق این موارد را بنحو سالبه بانتفاء موضوع کما آنکه گذشت معنای آن

باین حال مانعی ندارد در این موارد استحقاق عقاب مکلف بعد از آنی که مکلف متمکن بود از ترک مسببات بترک اسباب آنها و این قانون در بین عقلا و عرف مسلم است بلکه اکثر افعال مقدور مکلف است به واسطه اسباب آنها کما آنکه در حرفه ها و صنایع و زراعات و غیره می شود و لو بنا بر این سالبه بانتفاء موضوع ترک و فعل مقدور مکلف است و این اسباب از قبیل موضوع باشد برای مکلف پس ایقاع می کند نفس خودش را باختیار در مهلکه یا در دار غصبی قهراً بعد از آنی که وارد در مهلکه شد یا داخل در داخل غصبی شد باید عقلاً مهلکه را معالجه کند بشرب خمر که آن هلاکت را از خودش دفع کند و همچنین لازم است عقلاً- خودش را خلاص از بقاء دار غصبی و بیرون رود یا آنکه اختیار کند ترک دخول یا ترک سبب هلاکت را تا آنکه احتیاج بخلاص شدن از دار غصبی نداشته باشد و احتیاج بشرب خمر برای علاج نباشد.

قوله فان قلت کیف یقع الخ.

اگر اشکال کنید که مثل خروج از دار غصبی و شرب خمر برای دفع هلاکت

امتناع المقدمه المنحصره و لو كان بسوء الاختيار و العقل قد استقل بان الممنوع شرعا كالممتنع عادة او عقلا.

رد قول شيخ كه خروج وجوب شرعى دارد من باب مقدمه

قلت أولا انما كان الممنوع كالممتنع اذا لم يحكم العقل بلزومه ارشادا الى ما هو اقل المحذورين و قد عرفت لزومه بحكمه فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمه عقلا- لا- باس فى بقاء ذى المقدمه على وجوبه فانه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع كما اذا كانت المقدمه ممتنعه.

* شرح:

اين خروج و شرب ممنوع باشد شرعا و مكلف عقاب شود بر آنها عقلا با اين حال چگونه اين ذى المقدمه ها واجب اند با اينكه واضح است كه وجوب اين ها با مقدمه منحصره اى كه فعلا- حرام است و لو بسوء اختيار مكلف باشد وجوب ذى المقدمه با حرمت مقدمه جمع نمى شود چون عقل حاكم است كه آن ذى المقدمه كه مقدمه آن ممنوع است شرعا مثل مقدمه مى نمايد كه ممنوع باشد عاداتا يا عقلا.

مثلا اگر ممكن نشد مكلف برود براى حج و وسيله براى او ممكن نيست فراهم بشود يا عقلا يا عاداتا و لو بسوء اختيار مكلف باشد آيا ممكن است در اين حال بگوئيم حج براى اين شخص واجب است چون ممكن نيست امثال بكنند اعمال را بدون مقدمه آن و اگر مقدمه آن شرعا ممنوع باشد و عقاب داشته باشد همچنين ذى المقدمه وجوبى ندارد مگر آنكه بگوئيم در اين حال مقدمه واجب است بدون حرمت و بدون عقاب كما آنكه مرحوم شيخ مى فرمايد چون آنچه را كه ممنوع است شرعا مثل ممنوع عقلا يا عاداتا مى باشد.

قوله قلت أولا- الخ جواب آنكه آنچه كه ممنوع است شرعا مثل ممنوع عقلى است در جائي كه حكم عقل بلزوم آن نداشته باشد ولى قبلا گذشت كه عقل حاكم است كه مكلف را ارشاد مى كند بآن چيزى كه اقل محذورين مى باشد و اقل عقابين مى باشد كه خروج يا شرب خمر باشد و قبلا شناختى و دانستى كه حكم عقل بلزوم اقل محذورين است در اين حالى كه

و ثانيا لو سلم فالساقط انما هو الخطاب فعلا بالبعث و الايجاب لا لزوم اتيانه عقلا خروجا عن عهده ما تنجز عليه سابقا ضروره انه لو لم يات به لوقع في المحذور الاشد و نقض الغرض الالهم حيث إنه الآن كما كان عليه من الملاك و المحبويه بلا حدوث قصورا و طرؤ فطور فيه اصلا و انما كان سقوط الخطاب لاجل المانع و الزام العقل به لذلك ارشادا كاف لا حاجه معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه و الايجاب له فعلا فتدبر جيدا.

* شرح:

عقل لازم می داند که مقدمه را باید بیاوری مانعی ندارد که ذی المقدمه بوجوب خودش باقی باشد در این حال وجوب ذی المقدمه تکلیف به ممتنع نیست بلکه تکلیف بامتناع که مکلف قدرت ندارد در جایی است که مقدمه ممتنع باشد عقلا و شرعا کما لا یخفی.

قوله و ثانيا لو سلم الخ جواب دوم از این اشکال آنکه اگر ما قبول کنیم که ذی المقدمه وجوب آن ساقط شده است مطلقا قبول نداریم بلکه هنوز که در دار غصبی نشده بود مکلف دخول و بقاء در دار غصبی و خروج از دار غصبی هر سه حرام بود.

ولی آنچه که فعلا ساقط شده است وجوب شرعی ذی المقدمه است فعلا و عقاب آن باقی است و عقلا امتثال آن لازم است نه آنکه آوردن آن مقدمه را عقلا لزوم آن برداشته شود بلکه لزوم آن بحال خود باقی است چون این خروج از دار غصبی خارج می کند مکلف را از عهده آن ذی المقدمه ای که منجز شده بود برای آن سابقا و لو آن ذی المقدمه وجوب فعلی ندارد.

ولی عقل حاکم است که اگر خروج را امتثال نکند هرآینه واقع می شود مکلف در اشد محذورین و نقض غرضی که اهم است از مقدمه چون آن ذی المقدمه است الآن مثل سابق می ماند ملاک وجوب و محبویت در آن موجود است بدون آنکه حادث بشود در آن ذی المقدمه و قصوری و فتوری و آنچه که این ذی المقدمه فعلا از آن

و قد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأمورا به مع اجراء حكم المعصيه عليه نظرا الى النهي السابق مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة و لا- يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم و الايجاب قبل الدخول و بعده كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما و انما المفيد اختلاف زمانه و لو مع اتحاد زمانهما و هذا اوضح من ان يخفى.

* شرح:

ساقط شده است و کم شده است فقط خطاب فعلی است آن خطاب فعلی هم برای وجود مانع است و در این حالی که الزام عقلی دارد که باید مقدمه را انجام بدهد و خارج شود از دار غصبی یا شرب خمر بنماید باین حال احتیاج ببقاء تکلیف به ذی المقدمه و بعث بآن فعلا ندارد چون واجب است عقلا امتثال از باب صحت عقاب آن فتنبر جیدا.

قوله و قد ظهر مما حققناه الخ از تحقیقات قبلی ما ظاهر شد فساد قول مرحوم صاحب فصول که قبلا بیان کردیم که می گوید خروج از دار غصبی مأمور به شرعی است با اینکه حکم معصیت هم بر او جاری است و عقاب بر او مرتب است بخلاف قول مرحوم شیخ که می فرمود فقط خروج مأمور به شرعی است بدون معصیت و عقاب بر آن و جواب شیخ را مفصلا بیان نمودیم.

و از بیانات سابق ظاهر شد فساد قول صاحب فصول ایضا نظر ایشان آنست که معصیت و عقاب بجهت نهی سابق است یعنی قبل از اینکه داخل دار غصبی بشود دخول و بقاء در دار غصبی و خروج از آن هر سه نهی و عقاب دارد و بعد از دخول خروج از دار غصبی نهی فعلی ندارد که فعلا ساقط است نهی آن همچنانی که که ما بیان کردیم ولی عقاب خروج به نهی سابق باقی است علاوه بر این ها این خروج فعلا وجوب شرعی

کیف و لازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهی السابق و اطاعه للامر اللاحق فعلا مبغوضا و محبوبا كذلك بعنوان واحد و هذا مما لا یرضی به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع كما لا یجدی فی رفع هذه

* شرح:

هم دارد فقط مخالفت صاحب فصول با ما وجوب شرعی است ولی عقاب آن را ما هم قبلا قبول کردیم که فعلا عقاب دارد

اشکال بر صاحب فصول آنست که فعل واحد مثل خروج از دار غصبی ممکن نیست در آن حال وجوب شرعی داشته باشد با مبغوضیت فعلی و عقاب بر آن و شیء واحد در حال واحد ممکن نیست واجب و حرام باشد شرعا و این اتحاد در حال واحد باختلاف زمان حرام و وجوب برداشته نمی شود که بگوئیم قبل از دخول خروج حرام بود و فعلا حرمت شرعی ندارد ولی مبغوض شرعی است و بعد از دخول واجب می شود شرعا مثل آنکه این اشکال را صاحب فصول التفات داشته است ولی دفع آن را نموده است که زمان وجوب و زمان حرمت متعدد و دو چیز است

و جواب آنکه آنچه را که مکلف مقدورش نیست زمان امتثال است و زمان امتثال خروج است از دار غصبی و ممکن نیست فعلا مأمور به شرعی باشد با مبغوضیت و عقاب بر آن و آنچه که مفید است اختلاف زمان امتثال است که اگر زمان امتثال در زمان باشد و لو زمان امر مولا و نهی مولا متحد باشد مانعی ندارد

مثلا-الآن-مولا- امر می فرماید واجب است بر مکلف دخول در این حجره فعلا- و فردا حرام است بر او که زمان امتثال متعدد است ولی زمان امر و نهی مولا- متحد و ما نحن فیه عکس است باین معنی که زمان امر مولا و نهی مولا متعدد است ولی در وقت امتثال زمان متحد است این مطلب که بیان نمودیم واضح تر از آنست که که مخفی باشد

قوله کیف و لازمه الخ چگونه ممکن است این فرمایش صاحب فصول که لازمه آن آنست که خروج

الغائله كون النهی مطلقا و علی کل حال و كون الامر مشروطا بالدخول ضروره منافاه حرمه شیء كذلك مع وجوبه فی بعض الاحوال.

رد قول به آنکه خروج از دار غصبی مامور و منهی عنه است شرعا

و اما القول بكونه مامورا به و منهيا عنه ففيه مضافا الى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلا عما اذا كان بعنوان واحد كما فی المقام حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص و كان بغير اذن المالك و ليس التخلص الا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لا عنوانا له ان الاجتماع هاهنا لو سلم انه لا يكون بمحال لتعدد العنوان و كونه مجديا فی رفع غائله التضاد كان محالا لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا و ذلك لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث حقيقه بفعل واجب او ممتنع

* شرح:

از دار غصبی بعد از دخول این خروج عصیان باشد برای نهی سابق که فعلا- ساقط است و این خروج اطاعت باشد برای امر لاحق فعلی آیا ممکن است شیء واحد مبغوض باشد و محبوب باشد بعنوان واحد در آن واحد

این مطلب از چیزهائی است که راضی نمی شود بآن کسانی که قائل بجواز اجتماع امر و نهی می باشند چون کسانی که قائل باجتماع امر و نهی می باشد در جائی که بدو عنوان باشد فضلا از کسانی که قائل بامتناع می باشند مثل خود صاحب فصول و رفع این اشکال را نمی کند و غائله آن برداشته نمی شود که بگوئیم نهی مطلق است

و علی کل حال دخول منهی مولا- است چه داخل بشود و چه نشود ولی امر شرعی آن مشروط بدخول است بجهت آنکه ضروری است و منافات دارد حرمت شیء مطلقا با وجوب آن شیء در بعض احوال مثلا مولا امر بفرماید حرام است مطلقا در این حجره باشی ولی اگر داخل در حجره شدی واجب است خروج از آن حجره که حرمت و وجوب در این حال در یک مورد جمع شده اند کما لا یخفی

قوله و اما القول بكونه مامورا به و منهی عنه الخ کسانی که قائلند که مثل خروج هم امر شرعی دارد و هم نهی شرعی و فعلا امر

او ترك كذلك و لو كان الوجوب او الامتناع بسوء الاختيار.

* شرح:

و نهی هر دو موجود است مثل مرحوم میرزا قمی و غیره که نسبت داده اند به آنها

جواب از آنها آنکه اضافه بر اینکه قبلا- شناختی و دانستی که ما امتناعی هستیم و محال است امر و نهی در یک مورد جمع بشود و لو در آنجائی که بدو عنوان باشد کیف به ما نحن فیه که به یک عنوان است چون خروج بعنوان آنکه سبب است برای آنکه مکلف خودش را خلاص کند از دار غصبی چون بغیر اذن مالک می باشد واجب است و چون غصب است حرام است و این تخلص عنوانی نیست مگر مترع است از ترك حرام نه آنکه این تخلص عنوانی برای خروج باشد علاوه بر این اشکالها

جواب آنکه اگر ما قبول کنیم که اجتماع امر و نهی محال نیست چون عنوان متعدد است و اگر ما قبول کنیم که تکلیف بمحال با تعدد عنوان مانعی ندارد ولی ما نحن فیه اصل تکلیف محال است و اشکال تضاد بتعدد عنوان برداشته نمی شود چون اصل تکلیف محال است یعنی در جائی که مندوحه نباشد و منحصر باشد بآن راه حرام اصلا در این مورد تکلیف مولا نمی آید چون قدرت بر امتثال ندارد.

چون این مطلب ضروری است که صحیح نیست طلب و بعث حقیقتا متعلق بفعلی باشد که واجب باشد و حتمی باشد وجود آن یا ممتنع باشد وجود آن و همچنین ترك فعل و نهی از آن و لو آن وجوب و یا امتناع بسوء اختیار مکلف باشد مثل آنکه شخصی که از بالای بام خودش را به زمین انداخته در بین که از بالا می آید به پائین ممکن نیست به او بگوئیم که خودت را به زمین بینداز چون آن فعل قهرا و بلا اختیار واقع می شود و ممکن نیست در آن حال به او نهی بیاید از طرف شارع چون این فعل ممتنع است و ممکن نیست امتثال نهی بنماید.

قوله او ترك كذلك حاصل آنکه در تمام تکلیف چه واجب و چه حرام فعل و ترك آن باید عقلا مقدور مکلف باشد و اگر یک طرف آن مقدور مکلف نشد صحیح نیست

و ما قيل ان الامتناع او الايجاب بالاختيار لا- ينافي الاختيار انما هو في قبال استدلال الاشاعره للقول بان الافعال غير اختيارية بقضيه ان الشيء ما لم يجب لم يوجد.

* شرح:

تکلیف و ما نحن فيه اگر خروج واجب باشد شرعا حرمت آن ممکن نیست شرعا چون قدرت بر امتثال ندارد و بالعکس و لو این عدم قدرت بسوء اختیار مکلف باشد مثلا صحیح نیست مولا بفرماید اگر وارد خانه شدی واجب است بمانی در خانه و حرام است ماندن در آن.

قوله و ما قيل ان الامتناع او الايجاب الخ:

کسانی که استدلال کرده اند باین قانون که امتناع یا ایجابی که برای مکلف در این موارد پیدا شده است چون با اختیار خود مکلف است منافات ندارد که تکلیف وجوب و حرام شرعی در یک مورد جمع بشود.

این قانون را قبلا- ما بیان نمودیم که لا- ینافی الاختیار عقابا یعنی مثل مثال مذکور که مکلف از بالای بام خودش را به زمین بیندازد قبل از آنی که خودش را القاء کند نهی القاء و در بین انداختن به زمین هر دو را دارد ولی بعد از آنی که با اختیار خودش را به زمین انداخت وسط آمدن به زمین که اختیار ندارد تکلیف ساقط است چون قدرت بر امتثال ندارد ولی عقاب آن باقی است.

و از همین جهت است که این قانون را در مقابل استدلال عشائره آورده اند که آنها می گویند افعال مکلفین غیر اختیاری آنها می باشد و با اختیار آنها نیست و دلیل عشائره آنست که هر شیء در عالم مادامی که واجب نشود وجود پیدا نمی کند و عکس آن و هر شیء مادامی که ممتنع نباشد معدوم نمی شود.

از این جهت است که می گویند افعال مکلفین مقدور مکلفین نیست باین دلیلی که بیان نموده اند و این قانون در مقابل آنهاست که می گوئیم و لو مکلف خودش را در جائی انداخت که فعل و ترک آن مقدور مکلف نیست مثل مثال مذکور و تکلیف ساقط است در این موارد ولی عقاب آن ثابت است عقلا چون با اختیار خود این

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بان الامر بالتخلص و النهى عن الغصب دليلان يجب اعمالهما و لا موجب للتقييد عقلا لعدم استحاله كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين اذ منشأ الاستحاله اما لزوم اجتماع الضدين و هو غير لازم مع تعدد الجبهه و اما لزوم التكليف بما لا يطاق و هو ليس بمحال اذا كان مسببا عن سوء الاختيار.

* شرح:

ايجاب يا امتناع را فراهم نموده مخفی نماند ما در جلد اول جواب عشائره را که می گویند افعال اختیاری مکلفین نیست.

جواب آنها را مفصلا دادیم در طلب و اراده و یکی از ادله آنها همین قانون بود که می گویند الشیء ما لم يجب لم يوجد و ما لم یمتنع لم یعدم ما آنجا مفصلا جواب دادیم که این قانون را اگر قبول کنیم در جائی است که فعل موجب باشد و مسبوق به اراده نباشد مثل سوزاندن آتش که بعد از آنی که علت تامه آن موجود شد اثر آن واجب است و می سوزاند و بالعکس و اما در افعال اختیاری مکلفین که مسبوق به اراده است و به واسطه اراده و اختیار مکلف آن فعل اختیاری می شود.

از این جهت تمام افعال اختیاری مکلفین است و قوه اختیار که خدای تعالی بانسان داده است در تمام حالات این قوه اختیاری باقی است و اگر در بعضی موارد از اول فعل بدون اختیاری مکلف باشد آن فعل عقاب هم ندارد و آنجا بیان نمودیم که نفس اراده هم اختیاری مکلف است و تمام افعال اختیاری آنها بمسبوق بودن به اراده است و نفس اراده ذاتا اختیاری است نظیر حجیت تمام طرق و امارات که حجیت آنها بالعرض و بالقطع است و حجیت قطع ذاتی است اگرچه از عبارات مصنف استفاده می شد که نفس اراده غیر اختیاری مکلف است و علی کل حال جواب عشائره مفصلا در جلد اول داده شد.

قوله فانقدح بذلك الخ:

پس ظاهر شد به بیانات ما فساد استدلال بر این قول که دلیل آورده اند

و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا و لو كان بعنوانين و ان اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجبهه مع عدم تعددها هاهنا و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم او الايجاب.

* شرح:

که امر شرعی داریم در مثل خروج از دار غصبی و نهی شرعی ایضا داریم در آن خروج چون غصب است و این امر و نهی دو دلیلند که واجب است اعمال هر دو و هیچ دلیلی برای تقييد آنها عقلا- نداریم چون مانعی ندارد و محال نیست که خروج واجب باشد من باب مقدمه و حرام باشد شرعا بدو اعتبار که این دو اعتبار مختلفند بجهت آنکه وجه محال بودن آنکه هم واجب باشد و هم حرام یا اجتماع ضدين است که این اجتماع ضدين لازم نمی آید با تعدد جهت نظیر حرکت خارجی در دار غصبی که بدو عنوان، عنوان صلاتی واجب است و عنوان غصبی حرام است پس اجتماع ضدين نشد و یا آنکه منشأ محال بودن در این مورد لزوم تکلیف بما لا يطاق و آنجائی که مکلف قدرت امثال آن تکلیف را ندارد اگر این جهت باشد این هم مانعی ندارد چون این تکلیف بسوء اختیار مکلف واقع شده است و از این جهت هم امر دارد شرعا و هم نهی کما لا يخفى.

قوله و ذلك لما عرفت الخ:

جواب از آنها آنکه دلیل برای تقييد یکی از امر یا نهی عقلی است در مورد و لو ما نحن فيه بدو عنوان باشد و اجتماع ضدين در مورد لازم می آید و لو با تعدد جهت باشد علاوه بر اینکه ما نحن فيه تعدد جهت ندارد چون قبلا بیان نمودیم که تخلص عنوانی برای خروج نمی شود بلکه تخلص منتزع است از ترک حرام که خروج سبب ترک حرام می شود و تکلیف بما لا يطاق و آنجائی که مکلف قدرت بر امثال ندارد فرقی ندارد بین آنکه این تکلیف را خودش سبب شود یا آنکه بلا اختیار پیدا شود

ثم لا يخفى انه لا اشكال فى صحة الصلاه مطلقا فى الدار المغصوبه على القول بالاجتماع و اما على القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار الى الغصب لا- بسوء الاختيار او معه و لكنها وقعت فى حال الخروج على القول بكونه مأمورا به بدون اجراء حكم المعصيه عليه او مع غلبه ملاك الأمر على النهى مع ضيق الوقت.

اما الصلاه فيها فى سعه الوقت فالصحه و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد و اقتضائه فان الصلاه فى الدار المغصوبه و ان كانت مصلحتها غالبه على ما فيها من المفسده الا انه لا شبهه فى ان الصلاه فى غيرها تضادها بناء على انه لا يبقى مجال مع إحداهما للآخرى مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصه الناشئه من قبل اتحادها مع الغصب لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاه فى سعه الوقت صحيحه و ان لم تكن مأمورا بها.

* شرح:

در تمام حالات محال است چون امکان انبعاث در مکلف ندارد بله در ما نحن فيه چون این تکلیف ما لا یتطاق بسوء اختیار مکلف است عقاب آن ساقط نمی شود و لو خطاب ایجابی یا تحریمی ساقط است.

قوله ثم لا يخفى انه لا اشكال فى صحة الصلاه الخ.

قبلا بیان نمودیم که توسط در دار غصبی دو جهت محل بحث می باشد یکی خروج از دار غصبی که آیا واجب است شرعا یا نیست اقوال چهارگانه ای که بیان نمودیم و حق آن بود خروج وجوب عقلی دارد که مکلف باید خارج بشود بدون امر شرعی با ثبوت عقابی که بر او هست.

امر دوم آنست که صلاه در دار غصبی آیا چگونه است صحیح است یا باطل مصنف می فرماید اشکالی در این نیست که صحیح است صلاه در دار مغصوبه مطلقا چه ورود در دار غصبی بسوء اختیار باشد یا نباشد بنا بر قول اجتماع امر و نهی چون

انضمامی است مورد و متعلق امر غیر متعلق نهی است و لا- یخفی نقل اجماع شده بر بطلان صلاه در این موارد از سیدین و علامه و شهیدین و صاحب مدارک و غیره.

و اما علی القول بامتناع اجتماع امر و نهی آنهم باز صلاه صحیح است با اضطرار ولی بسوء اختیار مکلف نباشد اضطرار چون ملاک وجوب و مصلحت آن مزاحم ندارد کما آنکه گذشت و اگر اضطرار بسوء اختیار مکلف باشد.

ایضا صلاه صحیح است ولی در حال خروج از دار غضبی باشد بنا بر اینکه طرف امر را ترجیح بدهیم بدون معصیت بر او

و ایضا صلاه صحیح است بنا بر اینکه ملاک امر اهم باشد از ملاک نهی با ضیق وقت چون در این حال و لو امر ندارد ولی ملاک امر در او باقی است

و لا- یخفی در این مورد حسن فاعلی ندارد صلاه و لو حسن فعلی را دارد و مصلحت باقی است چون مکلف می داند این مبعوض مولا است مگر الصلاه لا تسقط بحال جبران آن کند و اما صلاه در دار غضبی در سعه وقت در جائی که ممکن است این صلاه را در مکان مباح بیاورد صحت صلاه و عدم صحت مبنی بر آنست که امر به شیء اقتضاء نهی از ضد خودش را ننماید بجهت آنکه صلاه در دار مغضوبه اگرچه مصلحت آن غلبه دارد بر آن مفسده ای که در دار غضبی هست و از این جهت مصلحت آن بحال خود باقی است و لو امر ندارد چون نهی فعلی دارد الا آنکه شبهه نیست که صلاه در غیر دار غضبی و در مکان مباح آن صلاه ضد این صلاتی است که در دار غضبی است

از این جهت امر فعلی به صلات در مکان مباح نهی از این صلاه که در دار غضبی است می نماید چون آن صلاه در دار مباح اهم است و خالی است از نقصانی که ناشی می شود از اتحاد صلاه با غضبی مکان و قهرا مصلحت آن کاسته می شود و حاصل

الامر الثانی قد مر فی بعض المقدمات انه لا تعارض بین مثل خطاب صل و خطاب لا تغضب علی الامتناع تعارض الدلیلیں بما هما دلیلان حاکیان کی یقدم الاقوی منهما دلالة او سندا بل انما هو من باب تراحم المؤثرین و المقتضیین فیکدم الغالب منهما و ان کان الدلیل علی مقتضی الآخر اقوی من دلیل مقتضاه هذا فیما اذا احرز الغالب منهما و الا کان بین الخطأ بین تعارض فیکدم الأقوی منهما دلالة او سندا و بطریق الإن یحرز به ان مدلوله اقوی مقتضیا هذا لو کان کل من الخطأ بین متکفلا لحکم فعلی و الا فلا بد من الأخذ بالمتکفل لذلك منهما لو کان و الا فلا محیص عن الانتهاء الی ما یقتضیه الاصول العملیه.

* شرح:

آنکه اگر امر به صلات در مکان مباح نهی از این صلاه بنماید قهرا باطل است لکن شناختی قبلا و دانستی که امر به شیء نهی از ضد نمی نماید و اقتضاء نهی را ندارد علاوه بر آنکه دو فرد از یک طبیعت ضد یکدیگر نمی شوند بلکه دو طبیعت مثل ازاله و صلاه باید باشند پس بنابراین صلاه در دار غصبی در سعه وقت اختیارا صحیح است اگرچه امر فعلی ندارد.

مخفی نماند ممکن است همین صلاه در دار غصبی را امر فعلی برای او قائل شویم نظیر آنکه در باب ضد گذشت غیر امر ترتبی-مخفی نماند بر آنکه گذشت در این مورد حسن فاعلی ندارد چون با آنکه مکلف می داند فعل مبغوض مولا می باشد چگونه قصد قربت از او حاصل می شود

قوله الامر الثانی قد مر الخ.

مخفی نماند آنچه که در این امر ثانی بیان می شود اکثر آنها در امر ثامن و تاسع و عاشر ذکر شده و زیادی از آنها تکرار است فراجع علی کل حال تعارض بین مثل خطاب صل و خطاب لا تغضب نیست و این دو خطاب از باب متراحمین اند نه من باب

دو دلیل تعارض باشند حتی بنا بر امتناع کما آنکه می آید و اگر باب تعارض شدند نظر بملاک نبایست نمود بلکه مرجحات باب تعارض کما آنکه ان شاء الله تعالی می آید اقوی دلاله یا اقوی سنداً و غیره می باشد.

پس مثل خطاب صل و لا تغصب من باب تراحم است و تأثیر یکی از مقتضیین است پس مقدم می کنیم یکی از مقتضیین که غالب باشد و لو آن دیگری که مغلوبست اقوی سنداً یا دلاله باشد نظیر آنکه مکلف وارد شد در محلی که دو نفر در آب غرق می شوند و ممکن نیست هر دو را نجات دهد در این مورد اگر مظنون آن باشد که یکی از آنها عالم است بلکه اگر شک در آن هم داشته باشد عقلاً لازم است عالم را نجات دهد البته این مطلب در جایی است احراز کنیم و بدانیم که یکی از مقتضیین مقدم است و اگر احراز نکردیم و نفهمیدیم که کدام از مقتضیین مقدم است قهراً بین خطابین تعارض وارد می شود.

در این حال احکام باب تعارض را جاری می کنیم که هر کدام از دلیلین اقوی دلاله و اقوی سنداً می باشد آن دلیل مقدم است و بطریق آنکه در اصطلاح می گویند کشف علت از معلول است و باین طریق می فهمیم که آن خطابی که اقوی دلاله یا اقوی سنداً می باشد مقتضی و مصلحت آن هم اقوی از دیگری است این مطلبی که بیان نمودیم در جایی است که دو خطابین هر دو متکفل و دارای حکم فعلی باشند و اگر هر دو دارای حکم فعلی نباشند بلکه یکی از آنها حکم فعلی است و دیگری شأنی و اقتضائی قهراً آن دلیلی که دارای حکم فعلی است مقدم است چون تعارضی بین حکم فعلی و حکم انشائی نیست و اگر ندانستیم که یکی از این ها اقوی باشد یا دلاله و یا سنداً قهراً در مورد باید رجوع به اصول عملیه بنمائیم و آنچه که یکی از اصول عملیه اقتضا دارد انجام دهیم.

ثم لا يخفى ان ترجيح احد الدليلين و تخصيص الآخر به فى المسأله لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضيه التقييد و التخصيص فى غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين بل قضيته ليس الا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الآخر فعليا و ذلك لثبوت المقتضى فى كل واحد من الحكمين فيها فاذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثرا لها لاضطرار او جهل او نسيان كان المقتضى لصحة الصلاه مؤثرا لها فعلا كما اذا لم يكن دليل الحرمة اقوى و لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلا.

* شرح:

قوله ثم لا يخفى ان ترجيح احد الخ:

مخفى نماند اگر یکی از دلیلیں را وجوب یا حرمت ترجیح دادیم و مقدم کردیم بر دیگری این ترجیح سبب نمى شود که آن دیگری که مرجوح است خارج بشود از باب تراحم بلکه مصلحت هر دو باقى است فقط بنا بر امتناع یکی از مقتضیین فعلی مى شود چه مقتضى واجب باشد چه حرام و این باب تراحم بخلاف باب تعارض است و باب تقييد و تخصيص که اگر یکی از دلیلیں را تقييد کردیم یا تخصيص دادیم و مقدم کردیم آن دیگری مقتضى ندارد و احراز مقتضى نشده است بر او.

مثلا- اگر دلیلى آمد بعموم اکرم العلماء و تخصيص دیگری آمد لا- تکرّم الفساق که نتیجه آن مى شود اکرام علماء عدول واجب است و این را مقدم کردیم در اینجا نمى توانیم بگوئیم اکرام علماء فساق مقتضى در او هست و لو حکم آن فعلی نباشد بجهت آنکه قبلا گذشت که باب تعارض یکی از حکمین مقتضى دارد و قبل ترجیح علم بکذب احدهما دادیم بخلاف باب تراحم که مقتضى در هر دو حکم چه وجوب و چه حرام موجود است.

غایه الامر بواسطه ادله خارجیه یکی از آنها مقدم و حکم فعلی مى شود و لو دیگری

فانقدح بذلك فساد الاشكال في صحه الصلاه في صوره الجهل او النسيان و نحوهما فيما اذا قدم خطاب لا تغصب كما هو الحال فيما اذا كان الخطأ بان من اول الأمر متعارضين و لم يكونا من باب الاجتماع اصلا.

و ذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض

و لم يكونا متكفلين للحكم الفعلى فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلى الناشى من جهه تقديم احد المقتضيين و تأثيره فعلا المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى لصحه مورد

* شرح:

حكم آن فعلى نیست ولی مقتضى بحال خود باقى است از اینجا معلوم مى شود که اگر مقتضى برای حرمت غضب فعلیت پیدا نکرد در جائی که نهی را مقدم بداریم و مؤثر نشد بجهت اضطرار یا جهل بحکم یا جهل بموضوع یا نسیان که در این مواردی که مقتضى حرمت مؤثر نیست مقتضى صحت صلاه مؤثر است و مثل جائی می ماند که اصلا حرمتی در بین نباشد یا اقوی نباشد یا آنکه یکی از دلیلین فعلى نباشد بلکه شأنی باشد که آنکه گذشت که بیان نمودیم که صلاه اضطراری و یا در حال جهل و نسیان صحیح است که لا یخفى.

قوله فانقدح بذلك فساد الخ.

از بیانات ما ظاهر شد فساد اشکالی که کرده اند در صحت صلاه در صورت جهل یا نسیان و نحو این ها که اضطرار باشد گفته اند اگر ما مقدم کردیم خطاب نهی لا- تغصب را در این مورد که امتناعی شدیم و ترجیح دادیم طرف نهی را این دو خطاب مثل اینست که از اول امر متعارضین اند و از باب اجتماع نمی باشند چون مقتضى برای یکی از این ها بیشتر نیست و از این جهت صلاه در موارد مذکوره باطل است.

قوله و ذلك لثبوت المقتضى الخ.

جواب آنها آنکه بیان نمودیم که باب اجتماع امر و نهی مقتضى در هر دو

الاجتماع مع الأمر او بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له او عن فعليته كما مر تفصيله و كيف كان فلا بد في ترجيح احد الحكمين من مرجح و قد ذكر و الترجيح النهي وجوها.

موارد ترجيح نهی بر امر و رد آنها

منها انه اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر و قد اورد عليه بان ذلك فيه من جهه اطلاق متعلقه بقريته الحكمه لدلاله الأمر على الاجتزاء بأى فرد كان.

* شرح:

موجود است و لو بنا بر امتناع يكي از آنها را ترجيح بدهيم و باب اجتماع مثل آنست كه اصلا تعارضى بين دليلين واقع نشده است يا آنكه هر دو تا حكم متكفل حكم فعلى نباشند و تخصيص در باب اجتماع امر و نهى نظير تخصيص عقلى مى ماند از جهت تقديم يكي از مقتضيين و يكي از آنها فعلا تأثير مى كند در جائي كه مقترن بمانع باشد ديگرى فعليت و تأثير دارد.

مثلا- اگر مكلف وارد شد در محلى و دو نفر را ديد غرق مى شوند يكي از آنها عالم عادل و ديگرى مسلمان بلا- اشكال مقتضى براى نجات هر دو موجود است و عقلا بايد اول عالم را نجات بدهد در جائي كه ممكن نشود هر دو را نجات بدهد و اگر نجات عالم مقترن بمانع شد قهرا عقل حكم مى كند كه آن ديگرى را نجات بدهد.

پس در مورد اجتماع اگر يكي مقدم باشد ديگرى از بين نمى رود چه آن ديگرى كه مهم است با امر شرعى باشد يا بدون امر كما آنكه در اضطرار و جاهل قاصر و نسيان بعد از عدم فعليت نهى امر فعلى يا فعليت دارد در جائي كه يكي از اين ها كه اهم است مقترن بمانع باشد يا فعليت ندارد كما آنكه گذشت تفصيل آنها و على كل بنا بر امتناع اجتماع امر و نهى لا بد بايد يكي از حكمين چه وجوب و چه حرمت ترجيح بدهيم و براى ترجيح نهى كه مقدم باشد وجوهى را ذكر نموده اند.

يكي از آن وجوه آنست كه بيان نموده اند كه نهى اقوى دلالة مى باشد از امر و دلالت نهى قوى تر است از دلالت امر چون اگر مولى نهى فرمود امثال اين حكم

و قد اورد عليه بانه لو كان العموم المستفاد من النهى بالاطلاق بمقدمات الحكمه و غير مستند الى دلالتة عليه بالالتزام لكان استعمال مثل لا تغصب في بعض افراد الغصب حقيقه.

و هذا واضح الفساد فتكون دلالتة على العموم من جهة ان وقوع الطبيعه في حيز النفي او النهى يقتضى عقلا سريان الحكم الى جميع الأفراد ضروره عدم الانتهاء عنها او انتفاؤها الا بالانتهاء عن الجميع او انتفائه.

* شرح:

مولا مستلزم است که جميع افراد منهى عنه را مکلف ترک کند مثل شرب خمر بخلاف دلالت امر که اگر مثل صل فرمود یک فرد از امر طبيعت را ایجاد کند امثال امر نموده است.

این وجهی را که بیان نموده اند ایراد و اشکال شده بر آن که متعلق نهی عموم پیدا می کند به قرینه مقدمات حکمت است همچنانی که امر هم دلالتش بر همه افراد متعلق باشد باز بقرینه حکمت است پس هر دو امر و نهی دلالت آنها بر متعلق یکی است غایه الامر مقدمات حکمت در متعلق نهی افاده عموم استغراقی می کند و در متعلق امر عموم بدلی می کند به یکی از افراد علی البدل امثال شده است.

قوله و قد اورد عليه بانه الخ.

ایراد شده و اشکال شده است که اگر عمومی که استفاده می شود از نهی بمقدمات حکمت باشد و مستند به دلالت خود لفظ نباشد بالتزام لازمه این حرف آنست که مثل لا تغصب فی يوم الجمعة مثلا و در بعضی افراد حقیقت باشد و حال آنکه این طور نیست بلکه مجاز است چون اراده خصوصیت خلاف ظاهر لفظ است.

پس بنابراین دلالت نهی بر عموم نه از جهت مقدمات حکمت باشد بلکه دلالتش بر عموم عقلی است و عقل حکم می کند که افراد منفی یا منهی حکم بتمام

ص: ۱۰۴

قلت دلالتهما على العموم والاستيعاب ظاهرا مما لا ينكر لكنه من الواضح ان العموم المستفاد منهما كذلك انما هو بحسب ما يراد من متعلقهما فيختلف سعه و ضيقا فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الأفراد الا اذا اريد منه الطبعه مطلقه و بلا قيد و لا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالتة عليه بالخصوص الا بالاطلاق و قرينه الحكمه بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكف يستفاد استيعاب افراد الطبعه.

* شرح:

آنها سريان دارد چون ضروری است که ما اگر خواسته باشیم امتثال نفی یا نهی را بنمائیم چاره ای نیست مگر آنکه جميع افراد متعلق آنها را ترك كنيم عقلا.

قوله قلت دلالتهما على العموم الخ.

مصنف می فرماید دلالت نفی یا نهی بر عموم و استيعاب بر تمام افراد ظاهرا از چیزهائی است که نمی شود انکار کرد چون اگر مقدمات حکمت نباشد متعلق یا مهممل و یا مقید اراده می شود پس عموم عقلا با مقدمات حکمت حاصل می شود نه احدهما چون از واضحات است که عمومی که استفاده می شود از نفی یا نهی این عموم بحسب اراده متعلق آنها است که اگر متعلق آنها مطلق شد اراده عموم می شود و اگر متعلق آنها مقید شد قهرا مقید استفاده می شود.

مثلا اگر مولا فرمود در روزه ماه مبارك رمضان سر زیر آب کردن حرام است این عموم فقط در روز می باشد نه آنکه اطلاق شب را هم بگیرد بخلاف آنکه بفرماید لا تشرب الخمر چون متعلقش مطلق است جميع افراد متعلق منهی عنه است و در جائی که اراده عموم می شود جائی است که اراده بشود از متعلق طبیعت مطلقه و بلا قيد و استظهار طبیعت مطلقه ممکن نیست مگر به قرینه حکمت که اگر مقدمات حکمت نباشد مثل آنکه یکی از مقدمات آنست که مولا در مقام بیان باشد که اگر مولا در مقام بیان نبود ممکن نیست استفاده بشود عموم افراد طبیعت.

ص: ۱۰۵

و ذلك لا ينافي دلالتهما على استيعاب افراد ما يراد من المتعلق اذ الفرض عدم الدلاله على انه المقيد او المطلق.

اللهم الا- ان يقال ان فى دلالتهما على الاستيعاب كفايه و دلاله على ان المراد من المتعلق هو المطلق كما ربما يدعى ذلك فى مثل كل رجل و ان مثل لفظه كل يدل على استيعاب جميع افراد الرجل من غير حاجه الى ملاحظه اطلاق مدخوله و قرينه الحكمه بل يكفى اراده ما هو معناه من الطبيعه المهمله و لا بشرط فى دلالتها على الاستيعاب و ان كان لا يلزم مجاز اصلا لو اريد منه خاص بالقرينه.

* شرح:

قوله و ذلك لا ينافي الخ.

این مطلب که بیان نمودیم که عموم استفاده می شود از مقدمات حکمت منافات ندارد که نفی یا نهی دلالت آنها لغه و عرفا بر متعلق خود باشد ولی چون دلالت بر مقید از متعلق یا مطلق آن را دلالت ندارد از این جهت عمومی که استفاده می شود از مقدمات حکمت است چون الفاظ وضع شده اند برای طبیعت مهمله که اگر اراده خصوص یا عموم از آنها نمودیم به قرینه و بدال دیگر می باشد کما لا یخفى.

قوله اللهم الا ان يقال الخ ممکن است بگوئیم مجرد نهی و نفی هر جا واقع شوند دلالت دارند بر آنکه متعلق آنها عموم است و احتیاج بمقدمات حکمت نداریم نظیر لفظ کل رجل که وضع آن لغه بر عموم است و تمام افراد متعلق خودش را می گیرد و احتیاج بمقدمات حکمت ندارد و لو متعلق کل و مدخول آن مهمله و لا بشرط مقسمی باشد کما آنکه موضوع له الفاظ همین است.

و اگر خاص اراده نمودیم از مدخول کل مثل آنکه بگوئیم اکرم کل

ص: ۱۰۶

لا فيه لدلالته على استيعاب افراد ما يراد من المدخول.

و لا فيه اذا كان بنحو تعدد الدال و المدلول لعدم استعماله الا فيما وضع له و الخصوصيه مستفاده من دال آخر فتدبر.

رد صاحب قوانين در آنکه ترک واجب مفسده دارد

و منها ان دفع المفسده اولی من جلب المنفعه و قد اورد عليه فی القوانين بانه مطلقا ممنوع.

لأن فی ترک الواجب ایضا مفسده اذا تعین و لا يخفی ما فيه فان الواجب و لو كان معینا لیس الا لأجل ان فی فعله مصلحه یلزم استیفائها من دون ان یکون فی ترکه مفسده كما ان الحرام لیس الا لأجل المفسده فی فعله بلا مصلحه فی ترکه.

* شرح:

رجل عالم این معنی مجاز نیست چون موضوع له رجل و عالم هر کدام طبیعت مهمله و بلا شرط یجتمع مع الف شرط و منافات با قیود ندارد.

قوله لا فيه الخ:

یعنی مجاز در لفظ کل نمی باشد چون کل وضع شده بر استيعاب و شمول

قوله و لا فيه الخ:

یعنی در متعلق کل و مدخول آن ایضا مجاز نیست که رجل باشد یا رجل عالم چون هر خصوصیت که از طبیعت اراده شده با دال آخری بوده با تعدد دال و مدلول خصوصیات طبیعت اراده می شود فتدبر جيدا.

قوله و منها ان دفع المفسده اولی الخ:

یکی از جاهای دیگر که ترجیح داده اند نهی را بر امر آنست که گفته اند دفع مفسده اولی است از جلب منفعت چون در متعلق نهی مفسده می باشد از این جهت اولی و مقدم است از امری که منفعت از او پیدا می شود ایراد و اشکال کرده

و لكن یرد علیه ان الاولویه مطلقا ممنوعه بل ربما يكون العکس اولی کما یشهد به مقایسه فعل بعض المحرمات مع ترک بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاه و ما يتلو تلوها.

* شرح:

است در قوانین که مطلقا این مطلب را قبول نداریم بجهت اینکه در ترک واجب ایضا مفسده است آن واجبی که تعیینی باشد. مصنف جواب صاحب قوانین را می دهد و می فرماید واجب و لو واجب معینی باشد مفسده ای در او نیست بلکه در فعل واجب مصلحت است که لازم است استیفای آن مصلحت کما آنکه ترک حرام نیست مگر آنکه برای مفسده ای که در متعلق نهی می باشد و اصلا در متعلق نهی مصلحتی نیست بلکه قبلا- گذشت که وجود فعل مصلحت دارد یا مفسده و امر روی مصلحت می رود و ایجاد آن، و نهی روی مفسده می رود بترک آن.

قوله و لكن یرد علیه الخ:

پس جواب صاحب قوانین درست نیست ولی جواب صحیح آنست که دفع مفسده مطلقا اولویت ندارد بلکه بعض موارد ممکن است کما آنکه شاهد بر این است که قیاس کنیم بعض محرمات را با ترک بعض واجبات.

مثلا در جائی که شخص مؤمنی غرق می شود و توقف دارد بر اینکه چند قدمی در دار غصبی برود انسان و آن مؤمن را نجات دهد بلا- اشکال در این موارد واجب مقدم بر ترک حرام است و کیف به اینکه آن مؤمن اگر عالم باشد یا ولی یا نبی و همچنین مثل صلاه و حج و روزه و غیره که در مثل این موارد در بعض موارد آنها بلا اشکال واجب مقدم است بر ترک حرام و اگر ما تسلیم شویم و بگوئیم که دفع مفسده مطلقا اولی است از جلب منفعت ولی این قانون از ما نحن فیه اجنبی و ربط بآن ندارد بجهت آنکه این قانون دفع مفسده در جائی است که

ص: ۱۰۸

و لو سلم فهو اجنبی عن المقام فانه فيما اذا دار الامر بين الواجب و الحرام

و لو سلم فانما یجدی فیما لو حصل القطع و لو سلم انه یجدی و لو لم یحصل فانما یجری فیما لا یكون هناك مجال لاصاله البراءه او الاشتغال کما فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة التعینین لا فیما یجری کما فی محل الاجتماع لاصاله البراءه عن حرمة فیحکم بصحته و لو قیل بقاعده الاشتغال فی الشک فی الاجزاء و الشرائط فانه لا مانع عقلا الا فعليه الحرمة المرفوعه باصاله البراءه عنها عقلا و نقلا.

* شرح:

بنظر مکلف یک فعل واحد آیا واجب است یا حرام و منحصر باشد عمل بآن ولی ما نحن فيه انحصار نیست چون مندوحه دارد و صدق آنکه منحصر بواجب یا حرام باشد نیست و جواب دیگر نقل از مصنف شده در مثال که ترجیح آن بنظر مکلف است بخلاف ما نحن فيه که شک در اصل جعل داریم که مولا کدام از این حکمین را وجوب یا حرمت جعل نموده است بعد از کسر و انکسار و اضمحلال یکی از حکمین در دیگری.

قوله و لو سلم فانما یجری الخ:

و علاوه بر این ها اگر ما قبول کنیم این قانون را مطلقا در جائی است که مکلف یقین داشته باشد که در مورد رفع مفسده اولی است از جلب منفعت و اگر یقین نداشته باشد و مظنون آن باشد در این مورد ظن در جائی صحیح است که اصاله البراءه یا اشتغال جاری نباشد کما در دوران امر در وجوب و حرمت تعیینی براءت جاری نیست چون علم بتکلیف دارد و نه اشتغال چون مخالفت قطعیت یا موافقت ممکن نیست بلکه تخییر است نه در مثل ما نحن فيه و محل اجتماع که که اصاله البراءه از حرمت حاکم است در این موارد حکم به صحت صلاه می کنیم و کسی اشکال نکند که این اصالت البراءه در وجوب هم می آید چون فرض آنست که از برای صلاه فرد مندوحه دیگری هست و یقین بتکلیف اصل صلاه داریم.

نعم لو قيل بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره في المبعوضيه و لو لم يكن بمحرزه فاصاله البراءه غير مجديه بل كانت اصاله الاشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه و لو قيل باصاله البراءه في الاجزاء و الشرائط لعدم تأتي قصد القربه مع الشك في المبعوضيه فتأمل.

و منها الاستقراء فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاه في ايام الاستظهار و عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين

* شرح:

از این جهت برائت در وجوب جاری نیست و لو ما قائل بشویم در اقل و اکثر ارتباطی باشتغال در جائی که ممکن نباشد برائت در اجزاء و شرایط مأمور به بخلاف ما نحن فیه که مانعی نیست عقلاً الا شک در فعلیت حرمت داریم که آن حرمت به اصالت البراءه چه عقلاً و چه نقلاً برداشته می شود.

قوله نعم لو قيل الخ:

بلکه اگر گفته شود که مفسده واقعيه که غالب است بر مصلحت آن مفسده مؤثر است در مبعوضیت فعل و لو آن مفسده واقعيه احراز نشده است و علم بآن نداریم ولی احتمال عقلی آن مانع است از قصد قربتی که شرط در عبادت است و اصاله البراءه در این مورد جاری نیست چون شک در سقوط مأمور به است و در مثل این موارد اشتغال است و لو در اجزاء و شرایطی که ارتباطی هستند در آنها برائت جاری کنیم چون در ما نحن فیه که در مبعوضیت واقعی قصد قربت حاصل نمی شود از این جهت لازم است اشتغال و احتیاط کما لا یخفی.

قوله و منها الاستقراء الخ:

از جاهائی که ترجیح داده اند نهی را بر وجوب استقراء است و تفحص در احکام شرعی که دیده ایم شارع مقدس اگر موردی تراحم بین حرمت و وجوب

ص: ۱۱۰

و فيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع و لو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار و لو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الايام و لا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام لان حرمة الصلاة فيها انما تكون لقاعده الامكان و الاستصحاب المبتين لكون الدم حيضا فيحكم بجميع احكامه و منها حرمة الصلاة عليها لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى

* شرح:

باشد حرمت را مقدم داشته است مثل حرمت صلاه برای زن حایض در ایام استظهار و ایام استظهار ایامی است که زن خون می بیند و شک دارد در آن بعد از تمام عادت و قبل از عشره که این ایام را استظهار می نامند که در فقه مفصلا بیان شده

و در این ایام امر دایر است بین آنکه نماز واجب باشد برای این زن یا حرام حکم به حرمت صلاه نموده اند و همچنین اگر دو ظرفی که یکی از آنها نجس باشد و ندانیم که کدام نجس است و کدام پاک که امر دایر است بین وجوب وضوء یا حرمت وضوء و منتقل به تیمم شدن در اینجا هم فقهاء حکم نموده اند که وضو گرفتن جایز نیست و حرمت را مقدم نموده اند بر وجوب.

قوله و فيه انه لا دليل الخ:

جواب از این استقراء آنکه موجب قطع نیست و اگر ما تسلیم شویم و قبول کنیم استقراء را بدو مورد یا سه مورد ثابت نمی شود مثلا بدو مورد یا سه مورد.

اگر دیدیم حیوانی در وقت جویدن غذا فک اسفل را حرکت می دهد بدو مورد یا سه مورد نمی توانیم حکم بعموم کنیم بلکه اکثر حیوانات که این طورند باز قطع حاصل نمی شود چون نقل شده که بعض حیوانات در دریا مثل تمساح فک اعلا را حرکت می دهد در وقت جویدن غذا و بر فرض ظنی هم حاصل شود از این استقراء حرمت صلاه در این موارد مذکوره و جایز نبودن وضوء از انائین مشتبهن این دو

هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في ايام الحيض و الا فهو خارج عن محل الكلام.

* شرح:

مورد اصلا ربطی بمقام ما ندارد بجهت آنی که حرمت صلاه در ایام استظهار برای قانون قاعده امکان است که از اخبار استفاده می شود هر خونی که ممکن است آن خون را خون حیض قرار دهیم باید حکم به حیضیت آن خون بنمائیم با شرایط دیگر که این قاعده مسلم است در فقه.

و همچنین حرمت صلاه در ایام استظهار باستصحاب هم ثابت می شود چون حالت سابقه این زن حایض بوده است و فعلا شک در حیضیت آن داریم و استصحاب و قاعده امکان هر دو اثبات می کنند که این خون حیض است پس حکم می کنیم بجمع احکام حیض بر این زن و یکی از احکام حیض حرمت صلاه است بر آن پس حرمت صلاه برای این دو دلیلی است که بیان نمودیم قاعده امکان و استصحاب نه برای آنکه جانب حرمت را غلبه داده باشیم و بگوئیم مجرد تراحم بین وجوب و حرمت مقدم باشد.

قوله هذا له قيل الخ:

این مطالبی که بیان نمودیم که صلاه در ایام استظهار حرام است بنا بر آنست که مجرد این افعال صلاه ذاتا حرام باشد و لو زن حایض تمکن از طهارت هم نداشته باشد و اگر گفتیم که صلاه حرمت ذاتی ندارد کما آنکه حق همین است بلکه اگر حرمت داشته باشد نیست مگر حرمت تشریعی و در این موارد این افعال صلاه را که زن حایض می آورد و نسبت می دهد که شارع مقدس آن را خواسته و لو بدون طهارت این تشریع محرم است و از محل بحث ما خارج است چون کلام در حرمت ذاتیه است.

و من هنا انقدح انه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين فان حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعيا و لا تشريع فيما لو توضأ منهما احتياطا فلا حرمة في البين غلب جانبها فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك بل اراقتها كما في النص ليس الا من باب التعبد او من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضأ من الإناء الثانيه اما بملاقاتها او بملاقات الاولى و عدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثانيه مواضع الملاقاه بالاولى.

* شرح:

قوله و من هنا انقدح الخ:

از بیانات سابق ما معلوم می شود که در انائین مشتهین امر دائر بین وجوب و حرمت نیست بجهت آنکه حرمت وضوء از اناء نجس که نجاست آن مسلم و معین باشد، نیست حرمت آن مگر حرمت تشریعی و حرمت ذاتی ندارد و کیف بحرمة اجمالی از این جهت اگر مکلف وضوء گرفت از این انائین مشتهین احتیاطا حرمتی ندارد.

کما آنکه در تمام احتیاطات حرمت تشریعی نیست و لو جانب حرمت را ما غلبه بدهیم پس جایز نبودن وضوء از انائین و لو كذلك.

یعنی و لو من باب احتیاط باشد این جایز نبودن نیست مگر آنکه تعبد شرعی است به واسطه نص است «موثقه عن الصادق علیه السلام سئل عن رجل معه اناء ان فيهما ماء وقع فيه احدهما قذر لا يدري ايهما هو و ليس يقدر على ماء غيرهما قال عليه السلام يهريقهما جميعا و تیمم و مثل آنست روایت سماعه یا از جهت دیگر که مکلف مبتلا می شود به نجاست بدن و مسلم است در حین ملاقات بظرف دوم که وضوء می گیرد از آنکه یا بدن نجس شده است بملاقات ظرف دوم یا بظرف اول و فرض آنست که مطهری بعد از آن ندارد و لو به آب دوم مواضع وضوء را اولاً پاک کند و ثانیاً به آب دوم وضوء بگیرد.

نعم لو طهرت علی تقدیر نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا- حاجه الی التعدد او انفصال الغساله لا يعلم تفصیلا بنجاستها و ان علم بنجاستها حین ملاقات الاولى او الثانيه اجمالا و لا مجال لاستصحابها بل کانت قاعده الطهاره محکمه.

* شرح:

وجه سوم آنکه در این موارد عسر و حرج است غالبا چون با وضوء اول چگونه ممکن است ترشح نشود بلباس مکلف و بعدا تطهیر آنها غالبا غیر ممکن است و در این مورد به هریک وضو یک نماز بخواند نماز یقینا با طهارت واقع شده است و لو اعضاء نجس است ظاهرا.

قوله نعم لو طهرت علی تقدیر الخ بله در این موارد اگر جای وضوی اول را بشوید و تطهیر کند به آب دوم و بعدا به آب دوم که کر باشد وضوء بگیرد در این موارد بنا بر تقدیر به نجاست اولی پاک می شود بشستن دوم جای آن را در جائی که احتیاج بتعدد شستن یا انفصال غساله نداشته باشیم یعنی ظرف دوم چون کر می باشد یا آب جاری است از این جهت شستن چیز نجس بآن آب کر یا جاری احتیاج بتعدد و انفصال غساله ندارد.

در این حال علم تفصیلی به نجاست ملاقات ندارد و اگرچه علم به نجاست اعضاء وضوء در یکی از زمانها دارد یا حین ملاقات به آب اول یا حین ملاقات به آب ثانی و لکن این علم اجمالی اثری ندارد و مجالی برای استصحاب نجاست نیست چون استصحاب نجاست یا معارض است باستصحاب طهارت و تساقط می شود هر دو و یا اصلا استصحاب بذاته جاری نمی شود.

در این موارد کما آنکه می آید در استصحاب ان شاء الله تعالی قاعده طهارت حاکم است و لا یخفی در این مورد هم که یکی از انائین کر باشد و موضع وضوء اول را بآن کر بشوید و بعدا وضوء بگیرد باز یقین به نجاست باقی است چون اعضاء وضوء را که می خواهد در کر برد یک مرتبه غیر معقول است بلکه تدریجا

ص: ۱۱۴

الامر الثالث الظاهر لحوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات و الجهات فى انه لو كان تعدد الجهة و العنوان كافيا مع وحده المعنون وجودا فى جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجديا ضروره انه يوجب ايضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحه و المفسده و الحسن و القبح عقلا و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا فيكون مثل اكرم العلماء و لا تكرم الفساق من باب الاجتماع كصل و لا تغصب لا من باب التعارض الا اذا لم يكن للحكم فى أحد الخطابين فى مورد الاجتماع مقتض.

* شرح:

باید واقع بشود و اگر مثلا دست خود را در کر فروبرد و قدری از آن را آب فرو گرفت یقین تفصیلی دارد که دست خود نجس است یا به آب اول که هنوز نشسته است یا به آب دوم که قدری از آن شسته شده است.

پس استصحاب نجاست در جائی که یکی از انائین نجس باشد و کر باشد مثل آن موردی است که هیچ یک از انائین کر نباشند و هر دو آب قلیل باشد کما لا یخفى.

این بیان از یکی اعلام است جواب آنکه در قسم اول که غسله جدا نشده است محل یقینا نجس است تفصیلا بخلاف دوم که یکی از انائین کر است چون بمجرد ملاقات به آب کر پاک است و یقین تفصیلی بمحل نجاست ندارد و یقین اجمالی معارض باستصحاب طهارت اجمالی است کما آنکه گذشت.

قوله الامر الثالث الخ:

امر سومى که ذکر می شود آنست که تعدد اضافات نظیر عالم بودن و فاسق بودن شخص این اضافات ملحق می شود بتعدد عنوانات و جهات همچنان که تعدد عنوان مثل صلاه و غضب که هر دو عنوان بودند یکی متعلق امر و دیگری متعلق نهی عالم و فاسق هم که دو جهت و اضافه می باشند مثل همان عنوانات است

كما هو الحال ايضا فى تعدد العنواين فما يترأى منهم من المعامله مع مثل اكرم العلماء و لا تكرم الفساق معامله تعارض العموم من وجه انما يكون بناء على الامتناع او عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع.

باب نهى از شىء موجب فساد است يا نه

فصل فى ان النهى عن الشىء هل يقتضى فساد ام لا و ليقدم امور:

الأول انه قد عرفت فى المسأله السابقه الفرق بينها و بين هذه المسأله

* شرح:

که تعدد عنوان کافی باشد در محل بحث و لو معنوی یک شیء واحد باشد و این اضافاتی که بیان نمودیم ضروری است که این ها سبب اختلاف امر و نهی و مصلحت و مفسده و حسن و قبح عقلی دارند در بین عقلا پس اكرم العلماء و لا تكرم الفساق این ها از اجتماع امر و نهیند مثل صل و لا تغصب نه آنکه از باب تعارض باشند که مرجحات سندی را یا مرجحات دلالتی را ملاحظه نمائیم و اگر از باب تعارض این ها را گرفتیم و گفتیم این ها از باب متزاحمین نمی باشند لا بد باید مقتضی در یکی از حکمین نباشد چون باب تزاحم باید مقتضی در هر دو حکم باشد و لو قائل بامتناع بشویم کما آنکه گذشت.

قوله كما هو الحال الخ ايضا فى تعدد همچنانی که در تعدد عنوانین مثل صلاه و غضب باید در هر دو مقتضی باشد که اگر مقتضی در هر دو نباشد باب تعارض می شود کما آنکه گذشت پس آنچه را که دیده می شود از علما که معامله نمودند مثل اكرم العلماء و لا- تكرم الفساق در این موارد را معامله باب معارض عموم من وجه را حمل کرده اند در این موارد یا بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی است یا آنکه مقتضی بر یکی از این حکمین نبوده است از این جهت از باب تزاحم بیرون می رود و باب تعارض می شود.

قوله فصل فى ان النهى عن الشىء هل يقتضى فساد ام لا الخ:

در این فصل بیان می شود که نهی از شیء چه آن شیء عبادی باشد یا غیر عبادی آیا اقتضا

و انه لا- دخل للجهه المبحوث عنها في إحداهما بما هو جهه البحث في الاخرى و ان البحث في هذه المسأله في دلالة النهى بوجه يأتى تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسأله فان البحث فيها في ان تعدد الجهه يجرى في رفع غائله اجتماع الأمر و النهى في مورد الاجتماع أم لا.

این بحث عقلی است و شامل تمام انواع نهی می شود

الثانى انه لا يخفى ان عد هذه المسأله من مباحث الألفاظ انما هو لأجل انه في الأقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمه بينه و بين الحرمة التى هي مفاده فيها.

* شرح:

فساد دارد یا نه قبل از آنکه وارد بحث بشویم مصنف اموری را مقدم نموده است اول آنکه شناختی قبلا فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و فرق بین این مسئله که نهی از شیء آیا اقتضاء فساد می کند یا نه فرق ما بین آنها معلوم شد و اینکه دخلی برای آن جهتی را که بحث می شود از آن جهت بجهت بحث دیگری ندارد یعنی در تمام مسائل اصولیه فرق بین آنها آن جهت بحث و غرض می باشد چون جهت و غرض متعدد است و لو موضوع یکی باشد و بحث در این مسئله در دلالت نهی است بر فساد بوجهی که تفصیل آن خواهد آمد بخلاف مسئله اجتماع امر و نهی بجهتی که بحث در آنجا در این بود که آیا تعدد جهت و تعدد عنوان رفع می کند اشکال اجتماع امر و نهی را در واحد یا این تعدد عنوان رفع اشکال نمی کند و حاصل آنکه فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و اقتضاء نهی در فساد آنست که باب اجتماع اصلا در امکان او بحث داریم بخلاف باب نهی از شیء که موجب فساد است یا نه چون در اینجا بعد از آنی که یقین داریم که نهی متعلق آن امر است مثل نهی در عبادات یا معاملات بعد از آنکه اجتماع امر و نهی محقق است آیا متعلق نهی موجب فساد است یا نه.

قوله الثانی انه لا يخفى الخ دوم از اموری که بیان می شود آنست که بحث در این مسئله بحث عقلی است

و لا ینافی ذلك ان الملازمه علی تقدیر ثبوتها فی العبادہ انما تكون بینہ و بین الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصیغہ و علی تقدیر عدمها تكون منتفیہ بینہما.

لامكان ان يكون البحث معه فی دلالة الصیغہ بما تعم دلالتها بالالتزام فلا یقاس (تقاس-خ) بتلك المسألة التي لا یکاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس فتأمل جيدا

* شرح:

واقعا که امر و نهی از هر کجا پیدا بشوند و لو بغیر لفظ باشد نظیر امر و نهی که از اجماع و غیره معلوم بشود ولی با این حال قرار دادن این مسئله را از مباحث الفاظ بجهت آنست که قوی در این بحث داریم که دلالت نهی موجب فساد است به دلالت لفظی در معاملات با اینکه انکار کرده اند ملازمه را بین فساد و حرمت در معاملات یعنی قائل بفساد است این شخص به دلالت لفظی در معاملات با اینکه انکار دارد ملازمه عقلیه آن را.

قوله و لا ینافی ذلك الخ.

و این معنا منافات ندارد که ملازمه علی تقدیر ثبوت بین فساد و حرمت باشد در عبادات و لو حرمت به دلالت صیغہ نباشد و بر تقدیر عدم ملازمه و قائل بشویم که حرمت و فساد ملازمه ای بین آنها نیست.

قوله لامكان ان يكون البحث الخ.

برای آنکه ممکن است بحث را که دلالت صیغہ است اعم قرار دهیم به دلالت التزام یعنی بحث به دلالت التزامی است که آیا حرمت موجب فساد می شود به دلالت التزام چه دلالت التزامی لفظی باشد و چه دلالت التزامی عقلی و این بحث را قیاس نباید بشود به مسئله اجتماع امر و نهی که اصلا آنجا بحث دلالت لفظی نبود بلکه دلالت عقلی بود و این بحث دلالت نهی بر موجب فساد مساسی ببحث اجتماع امر و نهی ندارد فتأمل جيدا.

ص: ۱۱۸

الثالث ظاهر لفظ النهی و ان كان هو النهی التحريمی الا- ان ملا-ك البحث یعم التنزیهی و معه لا- وجه لتخصیص العنوان و اختصاص عموم ملاكه بالعبادات لا یوجب التخصیص به كما لا یخفی.

كما لا وجه لتخصیصه بالنفسی فیعم الغیری اذا كان اصلیا.

و اما اذا كان تبعیا فهو و ان كان خارجا عن محل البحث لما عرفت انه فی دلالة النهی و التبعی منه من مقوله المعنی الا انه داخل فیما هو ملاكه فان دلالة علی الفساد علی القول به فیما لم یكن للارشاد الیه انما یكون

* شرح:

قوله الثالث الخ.

سوم از امور آنست که ظاهر لفظ نهی اگرچه ظهور دارد در نهی تحریمی و انصراف به آن می رود الا- آنکه ملا-ك بحث و غرض که منافات نهی با صحت باشد یا نه از این جهت بحث عام است شامل نهی تنزیهی و نهی کراهتی هم می شود و با اینکه فرض و ملا-ك اعم است وجهی ندارد تخصیص بدهیم عنوان را به نهی تحریمی چون نهی تنزیهی دال بر مکروهیت عبادت می کند و عبادت معقول نیست که مکروه باشد و اختصاص عموم ملاك بعبادات.

و آنکه در عبادات نهی تحریمی و تنزیهی هر دو می آید بدون معاملات این سبب نمی شود که بحث را تخصیص بآن نهی نفسی قرار دهیم و حاصل آنکه متعلق نهی یا عبادت است و یا معامله و هریک از این ها نهی که بآن تعلق می گیرد یا نهی تحریمی است و یا نهی تنزیهی و کراهتی که چهار قسم می شود یک قسم آنکه معامله که نهی تنزیهی بآن خورده است و آن معامله مکروه است بلا- اشکال صحیح است و از اقسام چهارگانه خارج است ولی سه قسم دیگر محل بحث می باشد كما لا یخفی.

قوله كما لا وجه لتخصیصه بالنفسی الخ:

همچنین وجهی ندارد تخصیص بدهیم بحث را به حرمت نفسی بلکه بحث

لدلالته على الحرمه من غير دخل لاستحقاق العقوبه على مخالفته فى ذلك كما توهمه القمى قده.

* شرح:

ما عام است شامل نهی غیری که اگر اصلی باشد می شود نظیر آنکه امر به ازاله نجاست داریم و مولى بفرماید اترك الصلاه للانزاله که ترك صلاه مقدمه ازاله می باشد و در این حال ترك صلاه منهی عنه است به نهی تبعی و نهی مقدمی و اما اگر نهی غیری تبعی باشد و اصلی نباشد نظیر مقدمه واجب آنجائى که امر اصلی ندارد بلکه امر تبعی دارد کما آنکه گذشت در این نهی تبعی اگرچه خارج است از محل بحث برای اینکه قبلا دانستی که بحث در دلالت نهی است.

و از این جهت تبعی چون دال لفظی نداریم بر آن و از مقوله معنا است و دلالت آن دلالت عقلی است کما آنکه گذشت الا آنکه نهی غیری تبعی باز داخل است در محل نزاع چون ملا-ک بحث عام است و شامل آن می شود در جائی که آن نهی تبعی غیری برای ارشاد نباشد و آن مواردی که برای ارشاد است و نهی وضعی است نه تحریمی نظیر شرایط و موانعی که در تحقق ماهیات معاملات وارد شده است و حقیقت آنها را بیان می نماید نظیر آنکه بایع و مشتری باید بالغ باشند و هم چنین سفیه نباشند و غیر آنها از شرایط عوض و معوض و متعاملین که در این موارد بلا اشکال نهی که داریم ارشاد بفساد است و آنکه حقیقت معامله واقع نشده است شرعا.

و همچنین اوامر و نواهی که در اجزاء و شرایط عبادات هست آنها هم ارشاد به جزئیت یا شرطیت یا مانعیت شیء را می نمایند برای عبادت نظیر آنکه بفرماید شارع مقدس لا تصل فی ما لا يؤکل لحمه که از این بیان استفاده می شود مانعیت اجزاء حیوان غیر ماکول اللحم برای صلاه و علی کل حال در این موارد که بیان اجزاء و شرایط معامله و یا عبادت را شارع مقدس بیان نموده است نهی در این موارد بلا اشکال موجب فساد است و اختلافی هم در آن نیست فی الجمله.

ص: ۱۲۰

و يؤيد ذلك انه جعل ثمره النزاع فى ان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فسادا اذا كان عباده فتدبر جيدا.

تقسيم عبادت بذاتى و غير ذاتى و اشكال در آن

الرابع ما يتعلق به النهى اما ان يكون عباده او غيرها و المراد بالعباده هاهنا ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لو لا حرمة كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبيحه و تقديسه او ما لو تعلق الأمر به كان امره امراً عبادياً لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربى كسائر امثاله نحو صوم العيدين و الصلاة فى ايام العاده لا ما امر به لأجل التعبد به و لا ما يتوقف صحته على النية و لا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها فى شىء.

* شرح:

پس دلالت نهی تبعی بر فساد است چون آن نهی دال بر حرمت است و خصوصیت آنکه مخالفت این نهی عقاب دارد یا ندارد دخیل در بحث ما نیست کما آنکه این توهم را مرحوم محقق میرزای قمی نموده است که نهی تبعی که استحقاق عقاب بر آن نمی باشد از محل بحث خارج است کما لا یخفى.

قوله و يؤيد ذلك انه الخ:

تأیید می کند مطلب ما را که بحث عام است حتی نهی مقدمه تبعی را هم می گیرد قرار دادند ثمره نزاع را در اینکه امر به شىء اقتضاء نهی از ضدش را که می کند آن ضد فاسد است اگر عبادت باشد مثلاً امر به ازاله نهی از صلاه می کند چون ترك صلاه مقدمه است بر فعل ازاله و نفس صلاه نهی مقدمه تبعی دارد و این صلاه منهى عنه است پس باطل است ولى قبلاً گذشت که امر به شىء نهی از ضد نمی کند بلکه ضد آنها هم امر ترتبی دارد و بر فرض نهی از ضد بکند موجب فساد نیست فراجع ما تقدم فتدبر جيداً.

قوله الرابع ما يتعلق به النهى الخ:

چهارم از اموری که ذکر می شود متعلق نهی است و آن متعلق یا عبادت است

كما عرف بكل منها العباده ضروره انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهى مع ما اورد عليها بالانتقاض طردا او عكسا او بغيره كما يظهر من مراجعه المطولات و ان كان الاشكال بذلك فيها فى غير محله لأجل كون مثلها من التعريفات ليس بحد و لا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما نبهنا عليه غير مره.

فلا وجه لاطاله الكلام بالنقض و الابرام فى تعريف العباده و لا فى تعريف غيرها كما هو العاده.

* شرح:

و يا غير عبادت كه معامله باشد و غيره و مراد به عبادت در اینجا آن عملی است كه بنفسه و بذاته عبادت برای خدای تعالی باشد و ذات آن عملی است كه مقرب حضرته تعالی باشد اگر حرمت بآن تعلق نگرفته بود یعنی قبل از نهی آن عمل ذاتا مقرب الی الله است مثل سجود و خضوع و خشوع برای خدای تعالی و تسبیح و تقدیس حضرت.

مخفی نماند بر آنكه ذات فعل سجده معلوم نیست محبوب مولا باشد و لو بدون قصد و اگر توقف بر قصد دارد قهرا مثل سایر عبادات می باشد و همچنین خضوع و خشوع كما لا یخفى یا عبادت عبادت است بنفسه كما آنكه ذكر كردیم یا آن عملی كه اگر متعلق امر مولا می شد امر آن عبادی بود كه ساقط نمی شود در این حال مگر آن عمل را بنحو قربی انجام دهیم مثل سایر عبادات نظیر صوم عیدین عید فطر و عید قربان و صلاه در ایام عادت زن حیض كه اگر امر از طرف شارع مقدس به آنها می شد امر عبادی بود ولی فعلا نهی شرعی دارد این معنای عبادت بود كه بیان نمودیم نه آن معنائی كه برای عبادت بیان نمودند.

گفته اند عبادت آن چیزی است كه امر بشود بجهت تعبد بآن منقول از تقریرات مرحوم شیخ است و ایضا بیان نمودند معنای عبادت را آن عملی است كه توقف دارد صحت آن بر نیت و تعریف سوم برای عبادت بیان نمودند آن عملی

ص: ۱۲۲

است که منحصر نباشد مصلحت در آن در چیز مخصوصی یعنی مصلحت آن معلوم نباشد.

بالخصوص منقول از مرحوم صاحب قوانین است علماء رضوان الله تعالى عليهم تعریف نمودند به هر یک از این تعریفهائی که بیان نمودیم عبادت را و هیچ کدام از این ها درست نیست بجهت آنکه ما می خواهیم بیان کنیم که آیا این عمل قبل از آنی که نهی بآن متعلق شود آیا عبادت بوده یا نه و این تعریفاتی که بیان نمودند ضروری است که ممکن نیست که متعلق نهی واقع شوند چون در تعریف اول در صلاه حایض امری ندارد تا برای تعبد باشد و ایضا در دوم نیت متوقف بر امر است و امری نیست که نیت آن را بنماید و در سوم مصلحتی نیست در صلاه حایض بلکه مفسده است با اینکه اشکالاتی بر آنها واقع شده است به انتقاض طرد یعنی مانع نیست یا عکسا یعنی جامع نیست یا بغیر این ها که اشکال دور باشد که وارد شده است بر این تعاریف کما آنکه این مطالبی را که بیان نمودیم ظاهر می شود برای کسانی که مراجعه کنند بکتاب مطولات اگرچه این اشکالها که در نقض طرد و عکس و غیره بیان نموده اند در غیر محلش می باشد.

این اشکالات صحیح نیست بجهت آنکه مثل این تعاریف تعاریف شرح الاسم است نه آنکه این تعاریف حدود رسم خارجی باشند کما آنکه ما بیان نمودیم این مطالب را در زیاد مواردی من جمله از آنها در جلد اول در مشتق در معنای ناطق آنجا بیان نمودیم پس وجهی ندارد طول دادن کلام بنقض و ابرام در تعریف عبادت و نه در غیر عبادت کما آنکه عادت علماء رضوان الله عليهم بر این است که اشکال و نقض و ابرام در این جور تعاریف چون اگر تعریف حقیقی نباشد همچنان که بیان نمودیم که تعریف حقیقی اشیاء ممکن نیست بحد و رسم و تعریف شرح الاسم مانعی ندارد قدری اعم و یا اخص باشد کما لا یخفی.

الخامس انه لا يدخل فى عنوان النزاع الا ما كان قابلا للاتصاف بالصحة و الفساد بأن يكون تاره تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر و اخرى لا كذلك لاختلال بعض ما يعتبر فى ترتيبه.

اما ما لا اثر له شرعا او كان اثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض اسباب الضمان فلا يدخل فى عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كى ينازع فى ان النهى عنه يقتضيه أو لا.

فالمراد بالشىء فى العنوان هو العباده بالمعنى الذى تقدم و المعامله بالمعنى الأعم مما يتصف بالصحة و الفساد عقدا كان او ايقاعا او غيرهما فافهم.

* شرح:

قوله الخامس انه لا يدخل الخ:

پنجم از اموری که ذکر می شود آنست که در این عنوان یعنی نهی موجب فساد است یا نه چیزهائی محل بحث است که قابل اتصاف به صحت و فساد باشد یعنی یک وجودی پیدا کند که بعد از آن وجود بگوئیم این شیء صحیح است یا فاسد است و تام الاثر است یا تمام اثر را ندارد بجهت اختلال بعض اجزاء و شرائطی که در آن معتبر است نظیر بیع که با جمیع شرایطی که در آن معتبر است می گوئیم صحیح و اگر بعض شرایط مفقود باشد می گوئیم این بیع فاسد است و اما مثل ملکیت که اثر بیع است و نظائر آن از محل بحث ما خارج است چون دو وجود صحیح و فاسد ندارد و در باب صحیح و اعم در جلد اول گذشت کلامی در این باب فراجع

قوله اما لا اثر له شرعا الخ:

اما چیزهائی که اثر شرعی ندارد نظیر اعمالی را که در بین عرف متداول است ولی شرعی نیست نظیر شرط بستن در بعض چیزها مثل قمار و غیره یا آنهائی که اثر شرعی دارد ولی آن اثر منفک از مؤثر نمی شود.

نظیر اسباب ضمانات مثل اتلاف مال غیر و غصب و غیره این ها محل نزاع

السادس ان الصّحه و الفساد و صفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار فرّما يكون شيء واحد صحيحا بحسب اثر او نظر و فاسدا بحسب آخر و من هنا صح ان يقال ان الصّحه في العباده و المعامله لا تختلف بل فيهما بمعنى واحد و هو التماميه.

و انما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتماميه و عدمها.

و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صّحه العباده انما يكون

* شرح:

نیستند چون وجود آنها بعد از تحقق سبب آنها در خارج محقق است و فساد بر آنها عارض نمی شود.

یعنی همچنانی که قبلا گذشت مثل ضمان دو وجود ندارد وجود صحیح یا وجود فاسد که بحث شود و نزاعی در آن داشته باشیم که آیا نهی از آن اقتضاء فساد دارد یا ندارد بلکه یک وجود بیشتر ندارد البته وجود اعتباری عقلانی.

پس مراد بشیء در عنوان بحث که می گوئیم نهی از شیء آیا موجب فساد است یا نه آن شیء که متعلق نهی است یا عبادت است بآن معنائی که قبلا گذشت و یا متعلق نهی معامله است به معنای اعم و چیزهائی که متصف به صحت و فساد می شود و دو وجود دارد چه آن شیء که متعلق نهی است عقد باشد یا ایقاع یا غیر این ها رضاع و شیر دادن بچه غیر را چون صحیح است آن در وقتی که تمام شرایط محقق شود حرمت ابدی بر آن مترتب می شود و اگر شرایط محقق نشود آن رضاع فاسد است یعنی حرمت بر آن مترتب نمی شود کما لا یخفی.

قوله السادس ان الصّحه و الفساد الخ.

ششم از امور آنست که صحت در عبادت و در معامله و غیر این ها دو وصفی

ص: ۱۲۵

لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر بعد الاتفاق ظاهراً على أنها بمعنى التمامية كما هي معناها لغة و عرفاً.

فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب فسر صحة العبادة بسقوطهما و كان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة فسرهما بما يوافق الأمر تارة و بما يوافق الشريعة أخرى.

و حيث ان الأمر في الشريعة يكون على أقسام من الواقعي الأولى و الثانوي و الظاهري و الانظار تختلف في ان الأخيرين يفيدان الأجزاء أو لا يفيدان كان الاتيان بعباده موافقه لأمر و مخالفه لآخر أو مسقطاً للقضاء و الإعادة بنظر و غير مسقط لهما بنظر آخر.

* شرح:

هستند اضافی که اختلاف پیدا می کند بحسب آثاری که از آنها پیدا می شود و انظار مردم و چه بسا یک شیء واحد صحیح است بحسب اثری که از او پیدا می شود یا نظر مجتهد دیگری و همچنین همین شیء که صحیح است فاسد است بنظر آخر و آثار دیگر مثلاً بیع فارسی بنظر مجتهدی صحیح است و بنظر مجتهد دیگر فاسد بلکه یک بیع شخصی نسبت به بایع ممکن است صحیح باشد.

مثل آنکه صیغه را به فارسی می خواند و بایع صحیح می داند صیغه به فارسی را ولی مشتری باطل می داند و منافات ندارد که بیع واقعی یا صحیح است یا باطل و همچنین باقی شرایط و موانع دیگر در معاملات و در عبادات هم همین طور است.

مثلاً نماز شخصی بنظر مجتهدی صحیح است و بنظر مجتهدی دیگر فاسد به واسطه شرایط و اجزاء و موانعی که اختلاف در آن دارند مجتهدین و از بیان ما ظاهر شد که صحیح است بگوئیم صحت در عبادت و در معامله اختلاف مفهومی و معنوی ندارند بلکه اختلاف در مصادیق است و در اصل معنا صحت در تمام اقوال تمامیت آن شیء است من حیث الاجزاء و الشرائط و عدم مانع و اختلافی

ص: ۱۲۶

که در بین عقلا هست به واسطه آن آثاری است که از آن شیء پیدا می شود یک شیء واحد به واسطه اثری که دارد صحیح است و به واسطه اثر دیگری که ندارد فاسد است.

و همچنین اختلاف بین فقها و متکلمین در صحت عبادت که اختلاف دارند که عبادت صحیح کدام است و این اختلاف ناشی می شود از اثری که از عبادت پیدا می شود بعد از آنی که هر دو اتفاق دارند بر معنای صحت عبادت و آنکه عبادت صحیح آنست که تمام باشد کما آنکه ذکر نمودیم و همین تمامیت معنای صحت است لغه و عرفا و زمانی که غرض فقیه و مجتهد وجوب قضا است یا اعاده یا عدم وجوب است تفسیر کرده اند عبادت را به اینکه هر عبادتی که قضا و اعاده واجب نباشد بر آن صحیح است یا وجوب ساقط شود تفسیر نموده اند عبادت صحیح را باین آثاری که بیان نمودیم و چون غرض متکلمین از عبادات حصول امتثال امر مولا است که این امتثال موجب می شود عقلا استحقاق ثواب برای مکلف.

از این جهت عبادت صحیح را معنا نموده اند بآن چیزی که موافق امر باشد یا موافق شریعت مقدسه باشد و چون اوامر در شریعت مقدسه انواع و اقسامی دارد از امر واقعی اولی یا امر ثانوی و ظاهری از این جهت نظر فقهاء مختلف است و اختلاف دارند در امر ثانوی و ظاهری که آیا مجزی از امر واقعی هست یا نه کما آنکه مفصلا در باب اجزاء اقسام اوامر و مجزی بودن از واقع یا عدم اجزاء را بیان نمودیم فراجع و عبادت به واسطه مطابقه بودن با امر اولی و ثانوی و ظاهری مختلف است چون نظر مجتهدین مختلف است که آیا امر ثانوی یا ظاهری مجزی از واقع است یا نه کما آنکه در باب اجزاء گذشت پس صحت و فساد نسبت بنظر فقیه و متکلم فرق دارد و مختلف است از این جهت مسقط و عدم مسقط فرق می کند.

فالعباده الموافقه للامر الظاهرى تكون صحيحه عند المتكلم و الفقيه بناء على ان الأمر فى تفسير الصحه بموافقه الأمر يعم (اعم من خ) الظاهرى مع اقتضائه للاجزاء و عدم اتصافها بها عند الفقيه بموافقه بناء على عدم الاجزاء و كونه مراعى بموافقه الأمر الواقعى و عند المتكلم بناء على كون الامر فى تفسيرها خصوص الواقعى.

تنبيه و هو انه لا شبهه فى ان الصحه و الفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقه المأتنى به مع المأمور به و عدمها.

و اما الصحه بمعنى سقوط القضاء و الاعاده عند الفقيه فهى من لوازم

* شرح:

قوله فالعباده الموافقه للامر الظاهرى الخ.

پس عبادتى كه موافق امر ظاهرى باشد نظير استصحاب وجوب نماز جمعه كه اين ظاهرى است اين عبادت صحيح است نزد متكلم و فقيه هر دو بنا بر اينكه امر در تفسير صحت كه يعنى به موافقت امر اعم از امر ظاهرى و امر واقعى باشد يعنى موافقت يكي از اين امرين يا امرها كافى است يا اينكه قائل بشويم اقتضاء مى كند امر در اجزاء مطلقا يعنى اگر كشف خلاف شد در وقت يا در خارج وقت قضاء و اعاده ندارد و همين عبادت متصف به صحت نيست نزد فقيه به موافقت امر ظاهرى يعنى مجرد استصحاب وجوب صلاه جمعه مجزى از واقع نيست و اين امر ظاهرى مأمور به مراعا است كه اگر موافقت امر واقعى نمود صحيح است و الا فلا در اين مورد صحت نزد فقيه و متكلم فرق دارد و مختلف است كما آنكه صحت عند المتكلم اگر امر را تفسير كنيم بخصوص امر واقعى يعنى هر امثالى اگر موافق امر واقعى شد صحيح است نزد متكلم و اگر مخالف امر واقعى شد و لو موافق امر ظاهرى يا ثانوى باشد آن عمل صحيح نيست كما لا يخفى.

قوله تنبيه و هو انه الخ.

در اين تنبيه بيان مى كند مصنف كه آيا صحت و فساد قابل جعل شرعى هستند

الاتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الاولی عقلا حیث لا یکاد یعقل ثبوت الاعاده او القضاء معه جزما فالصحه بهذا المعنی فیه و ان کان لیس بحکم وضعی مجعول بنفسه او بتبع تکلیف الا- انه لیس بأمر اعتباری ینتزع کما توهم بل مما یستقل به العقل کما یستقل باستحقاق المثوبه.

* شرح:

یا نه می فرماید شبهه ای نیست در اینکه صحت و فساد دو وصفی هستند نزد متکلم این دو وصف از امور اعتباریه می باشد که منتزع می شوند از مطابقه مأتی به با مأمور به و عدم آن یعنی عمل خارجی را که مثل صلاه مکلف در خارج ایجاد می کند اگر این عمل خارجی مطابق شد با آن مأمور به که مولا خواسته است این عمل را می گویند صحیح است و صحت قهرا از آن منتزع می شود و اگر مطابق نشده فاسد است قهرا پس صحت و فساد جعل ندارد بلکه عقلی می باشد که انتزاع می شوند از مطابقه عمل خارجی و عدم مطابقه و اعاده نداشته باشد که این معنای صحت است نزد فقیه و مجتهد.

پس این معنا یعنی سقوط قضا و اعاده از لوازم آوردن مأمور به واقعی اولی است عقلا چون بعد از آنی که مأمور به واقعی اولی را آورد مکلف قهرا و عقلا- دیگر تکلیفی ندارد و لازمه سقوط تکلیف سقوط قضا و اعاده است چون معقول نیست وجوب قضا یا اعاده برای مکلف بعد از سقوط تکلیف واقعی اولی پس صحت باین معنی که بیان نمودیم اگرچه این صحت حکم وضعی مجعول بنفسه نیست یا بتبع تکلیف یعنی از اول حکم تکلیفی است و بتبع حکم تکلیفی حکم وضعی هم جعل می شود.

و علی کل حال این معنائی که بیان نمودیم برای صحت امر اعتباری نیست که شارع جعل بنماید آن را چه بنفسه یا بالتبع جعل شود شرعا و جعل شرعی متعلق آن امر اعتباری است کما آنکه کرارا گذشته است در مباحث ما پس باین معنا که بیان نمودیم صحت جعل ندارد شرعا کما آنکه توهم شده است بلکه این

و فی غیره فالسقوط ربما يكون مجعولا- و كان الحكم به تخفيفا و منه على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتهما كما عرفت فی مسئله الاجزاء كما ربما يحكم بثبوتهما فيكون الصحة و الفساد فيه حكمين مجعولين لا وصفين انتزاعيين نعم الصحة و الفساد فی الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين بل انما هي تنصف بهما بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به.

هذا فی العبادات و اما الصحة فی المعاملات فهي تكون مجعولة حيث كان ترتب الأثر على معامله انما هو بجعل الشارع و ترتيبه عليها و لو امضاء

* شرح:

صحت باین معنی از احکام عقلیه است که آنکه عقل حکم می کند استقلالاً باستحقاق ثواب در عمل صحیح که آنکه گذشت که لا ینفی.

قوله و فی غیره الخ یعنی صحت در غیر مأمور به بامر اولی بلکه بامر اضطراری یا بامر ظاهری ممکن است در این موارد صحت مجعول باشد شرعا و حکم صحت در این موارد شرعا تخفیف و منت است بر بندگان با اینکه مقتضی قضا و اعاده دارد و این موارد شارع مقدس حکم بفساد کند و امر بقضا یا اعاده بفرماید که آنکه بعضی موارد حکم به قضای یا اعاده نموده که آنکه مفصلا شناختی احکام آنها را در مباحث اجزاء پس بنابراین بیانی که نمودیم صحت و فساد در اوامر اضطراریه و ظاهریه در بعض موارد دو حکمی می باشند که از طرف شارع مقدس جعل شده اند بلکه در موارد خاصه جعل ندارند چون موارد خاصه شخصیه اگر فعل خارجی مطابق حکم کلی شرعی شد صحیح است و اگر مطابق آن نشد فاسد است و در مقام امتثال این صحت و فساد جعل شرعا ندارند بلکه هر دو عقلی می باشند.

قوله هذا فی العبادات و اما الصحة فی المعاملات الخ:

این بیانات در عبادات بود که بیان نمودیم آیا صحت و فساد جعل شرعی دارند یا نه

ضروره انه لو لا جعله لما كان يترتب عليه لاصاله الفساد.

نعم صحه كل معامله شخصيه و فسادها ليس الا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه كما هو الحال فى التكليفه من الأحكام ضروره ان اتصاف المأتى به بالوجوب او الحرمة او غيرهما ليس الا لانطباقه مع ما هو الواجب او الحرام.

* شرح:

و اما صحت و فساد در معاملات بلا اشكال هر دو مجعول شرعى مى باشند چون ترتب اثر در هر معامله اى بجعل شارع مى باشد و لو آن امضاء شارع باشد در معاملات عقلايه و اگر جعل شرعى يا امضاء از طرف شارع در معاملات نباشد ضرورى است كه اثر صحيح مترتب بر معامله نمى شود چون اصل در معاملات فساد است يعنى شك مى كنيم كه مال بايع يا مشتري آيا منتقل به ديگرى شده يا نه شك در انتقال اصل عدم انتقال است استصحابا مگر آنكه شك در اجزاء و شرايط براءت جارى شود اگر عموم و اطلاقى نباشد بر رفع آنها فافهم اين معنا در معاملات كلييه است و اصل معاملات.

و اما صحت و فساد در معاملات شخصيه در اين موارد صحت و فساد جعل شرعى ندارند نظير عبادات شخصيه كه آيا صحيح اند يا فاسد كما آنكه گذشت چون اگر معامله شخصيه مطابق آن معامله مجعول شرعيه كلى شد صحيح است و اگر مطابق آن نشد فاسد است و اين مطابقيه يا عدم مطابقيه عقلى است نه شرعى بجهت آنكه ضرورى است كه عمل خارجى متصف شود بوجوب يا حرمت يا غير اين ها از كراهت و استحباب نيست مگر آنكه اين فرد خارجى اگر مطابق آن مأمور به شرعى يا منهى عنه شرعى شد صحيح است و اگر مطابق نشد فاسد و حرام است و تطبيق فرد خارجى با امر كلى شرعى عقلى است نه شرعى كما آنكه گذشت.

ص: ۱۳۱

السابع لا يخفى انه لا اصل في المسأله يعول عليه لو شك في دلاله النهى على الفساد.

نعم كان الأصل في المسأله الفرعيه الفساد لو لم يكن هناك اطلاق او عموم يقتضى الصحه فى المعامله.

و اما العبادہ فکذلك لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى.

متعلق در عبادات پنج قسم تصویر می شود

الثامن ان متعلق النهى اما ان يكون نفس العباده او جزئها او شرطها الخارج عنها او وصفها الملازم لها كالجهر و الاخفات للقراءه او وصفها الغير

* شرح:

قوله السابع لا يخفى انه الخ:

هفتم از امور آنست که اصلی در این مسئله نداریم بعد از آنی که از ادله طرفین صحت و فساد را ندانیم چون حالت سابقه ندارد صحت و فساد بله اصل در مسئله فرعیه در معاملات اگر اطلاق یا عموم نداشته باشیم که دلالت بر صحت کند نظیر احل الله البيع یا عموم مثل اوفوا بالعقود اگر اطلاق یا عموم نباشد اصل در معامله فساد است کما آنکه گذشت و همچنین اصل در عبادات هم فساد است چون در هر عبادتی عبادیت آن یا بامر شارع است و یا بملاک امر کما آنکه در باب ضد گذشت و فرض آنست که ما نحن فیه امری ندارد و اگر ملاک امر باشد یا نهی با آن عبادات قهراً نهی مقدم است علاوه بر آنکه ملاک هم ندارند چون ملاک از اطلاق امر پیدا می شود و در مورد اطلاقی نیست این شک در جائی است که در اصل عبادیت شیء شک باشد و اما اگر شک در اجزاء و شرایط و موانع داشته باشیم بعد از آنکه مأمور به مسلم می باشد این شک همان مسئله اقل و اکثر ارتباطی معروف است که آیا برائت شرعی است یا عقلی یا احتیاط ان شاء الله تعالی خواهد آمد بحث با آن.

قوله الثامن ان متعلق النهى الخ:

هشتم از امور آنست که متعلق نهی چند قسم می شود.

ص: ۱۳۲

الملازم كالغصبيه لأكوان الصلاه المنفكه عنها لا ريب فى دخول القسم الأول فى محل النزاع و كذا القسم الثانى بلحاظ ان جزء العباده عبادته الا ان بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى عنه الا ان يستلزم محذورا آخر.

* شرح:

اول آنكه متعلق نهى نفس عبادت است مثل صلاه در ايام حيض براى حائض و صوم در يوم عيدين.

دوم يا جزء عبادت متعلق نهى است مثل سوره هاى سجده دار واجب در موقع نماز خواندن.

سوم يا متعلق نهى شرط عبادت است كه آن شرط خارج از عبادت است نظير ساتر نجس يا ساتر حرير كه اين ها شرط عبادت است.

چهارم متعلق نهى يا وصفى است كه ملازم عبادت باشد نظير جهر و اخفات كه قرائت ملازم يكي از اين ها است در صلاه اخفائيه جهر نهى دارد و بالعكس.

پنجم متعلق نهى وصفى است براى عبادت ولى وصف ملازم نيست بلكه ممكن است جدا بشود نظير غصبيت براى اكوان صلاه كه اين غصبيت ممكن است منفك بشود از صلاه و صلاه را مكلف در جائى بياورد كه كون غصبى نداشته باشد شكى نيست در اينكه قسم اول داخل در محل نزاع است و همچنين قسم ثانى بلحاظ اينكه جزء عبادت عبادت است و اگر آن جزء منهى عنه شد عبادت منهى عنه است الا- آنكه باطل بودن جزء سبب نمى شود كه عبادت مطلقا باطل باشد مگر آنكه اكتفاء بر آن بنمايد و جزء ديگرى كه نهى ندارد بياورد مثلا اگر اكتفاء بر سوره عزائم نمود اين عبادت باطل است مگر آنكه سوره اى كه نهى ندارد بياورد كه در اينجا ممكن است كه بگوئيم عبادت صحيح است مگر آنكه محذور ديگرى پيدا شود از اين سوره كه نهى ندارد كه آن محذور ديگر زيادى در نماز است عمدا كذا آنكه احكام آن خواهد آمد ان شاء الله تعالى.

ص: ۱۳۳

و اما القسم الثالث فلا- يكون حرمة الشرط و النهى عنه موجبا لفساد العبادة الا فيما كان عبادة كى يكون حرمة موجبا لفساد المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجمله لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجبا لفساده كما اذا كانت عبادة.

و اما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهى عن الجهر فى القراءه مثلا- مساوقا للنهي عنها لاستحاله كون القراءه التى يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منها عنه فعلا كما لا يخفى

* شرح:

قوله و اما القسم الثالث الخ.

قسم سومى كه متعلق نهى شرطى باشد كه خارج از مشروط است و نهى اولاً و بالذات متعلق بشرط است نهى در اين مورد موجب فساد عبادت نمى شود نظير تطهير لباس به آب غصبى مگر آنكه آن شرط عبادت باشد نظير طهارات ثلاث براى نماز كه اگر هر كدام از اين ها متعلق نهى واقع شدند موجب فساد صلاه است چون فساد شرط در اين مورد مستلزم فساد مشروط است.

قوله و بالجمله لا يكاد الخ:

حاصل آنكه مجرد شرط اگر حرام باشد و متعلق نهى واقع بشود موجب فساد عبادت مشروطه نمى شود كما آنكه اكثر شروط از همين قسم است مگر آنكه آن شرط عبادى باشد يا برگشت باين باشد كه مشروط واجد شرط نباشد مثل آنكه اگر با لباس حرير نماز خواند اصلا شرط شرعى كه سائر باشد نداشته است چون صفت و موصوف متحدند.

قوله و اما القسم الرابع الخ:

قسم چهارم كه نهى متعلق بوصف بود در اين مورد نهى بوصف و به صفت نهى

ص: ۱۳۴

و هذا بخلاف ما اذا كان مفارقا كما في القسم الخامس فان النهى عنه لا يسرى الى الموصوف الا فيما اذا اتحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع و اما بناء على الجواز فلا يسرى اليه كما عرفت في المسأله السابقه.

هذا حال النهى المتعلق بالجزء او الشرط او الوصف و اما النهى عن العباده لأجل احد هذه الامور فحاله حال النهى عن احدها ان كان من قبيل

* شرح:

از موصوف است نظير نهی از جهر در قرائت صلاه اخفاتی و بالعکس چون محال است آن قرائتی که در ضمن جهر پیدا می شود نفس قرائت مأمور به باشد و صفت آنکه جهر است منهی عنه باشد چون محال است یکی از متلازمین حکم مخالف دیگری را داشته باشد کما لا یخفی.

و این قسم وصف لازمی را که بیان نمودیم بخلاف آن وصفی است مفارق از موصوف است کما آنکه در قسم پنجم بیان نمودیم مثل کون غصبی با صلاه بجهتی که اگر مکان صلاه غصبی شد این غصبیت مکان سرایت نمی کند بفساد اصل صلاه که موصوف است مگر آنکه صفت و موصوف و لو مفارقت و ممکن است مکلف صلاه را در جائی بیاورد که مکان غصبی نباشد ولی بعد از آنی که این نماز را در مکان غصبی آورد اکوان غصبیت با صلاه متحدند کما آنکه قبلا بیان نمودیم که قیام صلاتی با سجده در صلاه هر دو متحدند با کون غصبی و یک شیء موجودند نه دو وجود انضمامی داشته باشند که قبلا گذشت که امتناعی هستیم بلکه بنا بر کسانی که قائل بر جواز اجتماعی امر و نهی می باشند و بنظر آنها مورد دو چیز است بوجود انضمامی از این جهت سرایت نمی کند و صلاه صحیح است کما آنکه گذشت و شناختی و دانستی این مسئله را در سابق.

قوله هذا حال النهی الخ تا اینجا بیان ما آن بود که متعلق نهی نفس جزء باشد یا نفس شرط یا وصف

ص: ۱۳۵

و بعباره اخرى كان النهى عنها بالعرض و ان كان النهى عنه على نحو الحقيقه و الوصف بحاله و ان كان بواسطه احدها الا انه من قبيل الواسطه فى الثبوت لا العروض كان حاله حال النهى فى القسم الأول فلا تغفل.

و مما ذكرنا فى بيان اقسام النهى فى العباده يظهر حال الأقسام فى المعامله فلا يكون بيانها على حده بمهم كما ان تفصيل الأقوال فى الدلاله على الفساد و عدمها التى ربما تزيد على العشره على ما قيل كذلك انما المهم بيان

* شرح:

باشد مثل آنکه مولا بفرماید لا تقرأ العزائم فى الصلاه و لا تجهر فى الصلاه الاخفاته اما اگر نهی از عبادت بجهت یکی از این امور شد یعنی از اول نهی متعلق بنفس عبادت است بالتبع نهی یکی از این امور است در این موارد دو قسم می شود اگر نهی متعلق به عبادت است و آن جزء یا شرط یا وصف واسطه در ثبوت دارند یعنی علت نهی می شوند مثل آنکه بفرماید لا تصل فى الحریر و یا لا تصل فى الظهر جهرا و امثال این ها نهی در این موارد نظیر همان قسم اول است که بیان نمودیم و حقیقتا نهی از اصل صلاه است و لو به واسطه جزء یا شرط یا وصف باشد از عبادت و اما اگر نهی که در این مورد از عبادت حقیقتا نهی از آن جزء یا شرط یا وصف است و نفس عبادت نهی حقیقی ندارد بلکه به واسطه عرض و مجاز است نظیر جری المیزاب در این قسم محل بحث است چون از این قسم نظیر وصف بحال متعلق است مثل آنکه بگوئی زید قائم ابوه که قائم در ظاهر محمول زید است و خبر از برای زید می شود ولی در واقع پدر زید قائم است نه زید و علی کل حال ظهور کلام در هر کدام وجهین است عمل می شود و در مقام شک رجوع باصول عملیه می شود فلا تغفل.

قوله و مما ذكرنا فى بيان اقسام النهى الخ از بیان متعلق نهی در عبادات که پنج قسم تصویر می شد متعلق معاملات هم یا نفس

ما هو الحق في المسأله و لا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الأقوال من بسط المقال في مقامين.

مدرک در عبادات که موجب فساد است

الأول في العبادات فنقول و على الله الاتكال ان النهي المتعلق بالعباده بنفسها و لو كانت جزء عباده بما هو عباده كما عرفت مقتضى لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتا و لا يكاد يمكن اجتماع الصحه بمعنى موافقه الأمر او الشريعه مع الحرمة.

و كذا بمعنى سقوط الاعاده فانه مترتب على اتيانها بقصد القربه و كانت مما يصلح لان يتقرب بها و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك و يتأتى قصدها من الملتفت الى حرمتها كما لا يخفى.

* شرح:

معامله با جزء آن یا شرط یا وصف ملازم و غیره باشد معاملات بهمین پنج قسم خواهد بود و چون نهی در معاملات موجب فساد نیست كما آنکه می باید لزوم بشرح نیست كما لا يخفى كما آنکه تفصیل اقوال در دلالت بر فساد و عدم آنکه به ده قول رسیده كما آنکه گفته شده لزوم ندارد بلکه حق در مسئله و تحقیق در آن اولی است و حال اقوال دیگر ظاهر می شود و بسط مقال در دو مقام است.

اول در عبادات است پس می گوئیم و على الله الا تكال نهی که متعلق است بنفس عبادت و لو جزء عبادت باشد آن شیء بما هو عبادت كما آنکه قبلا شناختی آن نهی موجب فساد آن عبادت است چون نهی دلالت بر حرمت عبادت می کند ذاتا یعنی نه تشریعا نظیر حرمت خمر و کذب و غیره و ممکن نیست صحت با حرمت جمع شود چون معنای صحت موافقت فعل خارجی است با امر مولا و یا موافق با شریعت و شیء که حرامست ذاتا ممکن نیست متعلق امر مولا و یا متعلق شریعت باشد این معنای صحت بنا بر قول متکلمین و اما صحت که مبنای سقوط قضا یا اعاده باشد آنهم همچنین است بجهت آنکه سقوط اعاده یا قضاء مترتب است بر اینکه آن عبادت را بقصد قربت بیاوریم و آن عبادت از چیزهائی باشد که صلاحیت از

ص: ۱۳۷

لا يقال هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية و لا يكاد يتصف بها العباده لعدم الحرمة بدون قصد القربه و عدم القدره عليها مع قصد القربه بها الا تشريعا و معه تكون محرمة بالحرمة التشريعيه لا محاله و معه لا تتصف بحرمة اخرى لامتناع اجتماع المثلين كالضدين.

* شرح:

برای قرب الهی داشته باشد.

عبادتی که حرام است و متعلق نهی مولا است چگونه صلاحیت برای این تقرب دارد و چگونه ممکن است آن عمل را بیاورد مکلف و قصد قربت کند با اینکه التفات به حرمت آن دارد و حاصل آنکه شیء که سبب تقرب الی الله می شود با این حالی که حرام است ممکن نیست مقرب الی الله باشد چون نه حسن فاعلی دارد و نه حسن فعلی کما آنکه گذشت بله اگر التفات به حرمت نداشته باشد نظیر اضطرار یا جهل یا نسیان ممکن است صحیح باشد و اقسام آن گذشت فراجع.

قوله لا يقال هذا لو كان النهى الخ.

اشکال نشود بر اینکه نهی در عبادت در جایی است که این نهی حرمت ذاتیه داشته باشد کما آنکه اکثر نواهی شرعیه همین طور است و ممکن نیست نهی از این عبادت نهی آن ذاتی باشد بجهت آنکه عملی که بدون قصد قربت باشد آن عبادت نیست و مکلف بعد از آنی که علم دارد که این عبادت منهی عنه است ممکن نیست بر او قصد کند و بدون قصد قربت نهی آن نهی تشریعی است نه نهی ذاتی و بنابراین حرمت عبادت در تمام موارد حرمت تشریعی است نه حرمت ذاتی و با آنکه این عبادت حرمت تشریعی دارد ممکن نیست متصف شود این عبادت به حرمت دیگری که آن حرمت ذاتی باشد که اگر متصف به حرمت دیگری بشود اجتماع مثلین لازم می آید مثل اجتماع ضدین و این محال است.

ص: ۱۳۸

فانه يقال لا ضير في اتصاف ما يقع عباده لو كان مأمورا به بالحرمة الذاتية مثلا صوم العیدین کان عباده منها عنها بمعنى انه لو أمر به کان عباده لا يسقط الأمر به الا اذا اتى به بقصد القربة كصوم سائر الأيام.

هذا فيما اذا لم يكن ذاتا عباده كالسجود لله تعالى و نحوه و الا كان محرما مع كونه فعلا عباده مثلا اذا نهى الجنب و الحائض عن السجود له تبارك و تعالى كان عباده محرمة ذاتا حينئذ لما فيه من المفسده و المبعوضيه في هذا الحال.

* شرح:

قوله فانه يقال لا ضير الخ.

جواب آنکه مانعی ندارد متصف بشود آن چیزی که عبادت است که اگر مأمور به بود عبادت بود متصف به حرمت ذاتیه شود نه حرمت تشریعی مثلاً- صوم عیدین عبادت است و نهی ذاتی دارد و معنای عبادیت آن کما آنکه قبلاً گذشت اگر امر به او داشت عبادت بود و ساقط نمی شد مگر آنکه آن عبادت را بقصد قربت آورده شود مثل صوم سایر ایام که عبادیت آنها با قصد قربت است.

قوله هذا فيما اذا لم يكن ذاتا عباده الخ.

جواب دوم مصنف از اشکال قبلی آنست که این اشکال شما اگر وارد شود در آنجائی است که آن عبادت ذاتی نباشد مثل سجود برای خدای تعالی و خضوع و خشوع که قبلاً گذشت و اگر آن شیء عبادت ذاتی داشته باشد مثل سجودی که بیان نمودیم این حرام است با اینکه فعلاً- عبادت است مثلاً- زمانی که نهی بشود جنب و حایض از سجود برای خدای تبارک و تعالی این نهی از عبادتی است که محرم است و ذاتا عبادت است در این حال برای آنکه مثل سجود مفسده و مبعوضیتی در این حال دارد با اینکه در این حال ذاتا عبادت است و لا یخفی در ذاتی بودن در مثل سجده قبلاً ما یک کلامی داشتیم فراجع.

ص: ۱۳۹

مع أنه لا- ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية بناء على ان الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفا بالحرمة بل انما يكون المتصف بها ما هو من افعال القلب كما هو الحال في التجري و الانقياد فافهم.

هذا مع أنه لو لم يكن النهي فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد دلالة على الحرمة التشريعية فانه لا أقل من دلالة على انها ليست بمأمور بها و ان عمها اطلاق دليل الأمر بها او عمومه لو لم يكن النهي عنها الا عرضا

* شرح:

قوله مع أنه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة الخ.

جواب سوم مصنف از اشكال آنست که مانعی ندارد این عبادت که حرمت ذاتی دارد حرمت تشریعی هم داشته باشد و اجتماع مثلین لازم نمی آید چون متعلق نهی دو چیز است بنابراین که آن فعلی که در این عبادت نهی دارد آن فعل حقیقتا منهی عنه نیست به حرمت تشریعی بلکه متعلق حرمت تشریعی آن چیزی است که از افعال قلب است که نیت مکلف باشد کما آنکه همین حال است در تجری و انقیاد که نیست مکلف ثواب یا عقاب دارد نه فعل خارجی پس متعلق نهی ذاتی فعل خارجی است و متعلق نهی تشریعی نیست مکلف است و متعلقین دو شیء اند فافهم.

مخفی نماند آنچه که محل گیرودار است بین علماء در تجری و انقیاد و همچنین در حرمت تشریعی متعلق آنها فعل خارجی است نه آنکه مجرد نیت مکلف باشد کما آنکه در محل خود خواهد آمد ان شاء الله تعالی و اجتماع مثلین در امور اعتباریه که حقیقت وجود خارجی ندارد مانعی ندارد مثل احکام تکلیفیه دو وجوب یا دو حرمت یا وجوب و مستحب و حرام و مکروه که در این حال تأکید می شوند نظیر نذر صلاه ظهر و امثال آنها و شاید قول مصنف فافهم اشاره به همین ها باشد.

قوله هذا مع أنه لو لم يكن الخ:

جواب چهارم مصنف از اشكال آنست که اگر نهی تشریعی دال بر حرمت

كما اذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد بناء على عدم الاقتضاء للامر بالشىء للنهى عن الضد الا كذلك اى عرضا فيخصص به او يقيد.

مدرک نهی در معاملات که موجب فساد نیست

المقام الثانى فى المعاملات و نخبه القول ان النهى الدال على حرمتها لا- يقتضى الفساد لعدم الملازمة فيها لغه و لا عرفا بين حرمتها و فسادها اصلا كانت الحرمة متعلقه بنفس المعامله بما هو فعل بالمباشرة او بمضمونها بما هو فعل بالتسبيب او بالتسبيب بها اليه و ان لم يكن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام.

* شرح:

ذاتیه نباشد لا اقل دلالت می کند بر فساد عبادت و می رساند که این عملی که مکلف خیال می کند مأمور به است این عمل امر ندارد و از این جهت فاسد است و لو عموم اطلاق دلیل امر یا عموم ادله امر او را بگیرد ولی تخصیص خورده در این حال و من باب تعارض می شود نه تراحم.

بله اگر عمل خارجی نهی آن نهی عرضی و نهی مجازی باشد مثل آنکه نهی کند از صلاه چون ضد ازاله است در وقت وجوب فوری ازاله در این حال این نهی موجب فساد نیست بنا بر اینکه اقتضا نمی کند امر به شىء نهی از ضد را الا- باین نحوی که بیان کردیم پس مورد تخصیص می خورد یا مقید می شود.

مخفی نماند بر آنکه اگر نهی عرضی و مجازی نباشد بلکه حقیقی باشد ایضا موجب فساد نیست چون نهی مقدمی است کما آنکه گذشت در باب ضد فراجع کما لا یخفى.

قوله المقام الثانى فى المعاملات الخ:

نهی در معاملات بر چند قسم است لا اشکال بر اینکه نهی که دال است بر حرمت معامله اقتضاء فساد معامله را نمی کند چون معنای صحت و عدم فساد آنست که اثر مترتب بشود بر معامله مثل ملکیت و زوجیت و غیره که این ها از آثار

و انما يقتضى الفساد فيما اذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهی عن أكل الثمن أو المثنى فى بيع أو بيع شىء.

* شرح:

معامله می باشند و منافات ندارد که معامله حرام باشد شرعا به حرمت تکلیفیه ولى اثر مترتب بشود و حاصل بشود نظیر آثار عقلیه و عرفیه که از اسباب آنها پیدا می شود و لو اسباب حرام باشد عقلا یا عرفا یا شرعا

نظیر مال حرام خوردن یا ساختمان بآن نمودن و غیره و فرقی در این جهت نیست که نهی در معامله موجب فساد نیست سوای آنکه نهی متعلق بنفس سبب باشد بدون مسبب نظیر بیع وقت نداء که اجراء صیغه بیع در این وقت حرام است یا متعلق نهی مسبب باشد و مضمون بیع باشد اگرچه سبب آن حرام نیست نظیر مالک شدن مصحف برای کافر که مالک شدن کافر مصحف را این حرام است و لو سبب آنکه لفظ باشد حرام نیست و حصول ملکیت کافر مصحف را حرام است یا آنکه سبب و مسبب هر دو حرام باشد که مصنف تعبیر نموده است آن را بالتسبب بها الیه یعنی سببی که آن معامله را ایجاد می کند و اثر از او پیدا می شود و حرام است و اگرچه سبب بما هو سبب یا مسبب بما هو مسبب که هر کدام از این ها فعلی از افعال مکلفند حرام نیستند نظیرظهار که سبب و مسبب هر کدام حرام نیست یعنی مطلق تفرقه بین زن و شوهر حرام نیست بلکه باین سبب و مسبب خاصی حرام است.

قوله و انما يقتضى الفساد الخ:

این موارد سه گانه که بیان نمودیم نهی تکلیفی موجب فساد نیست کما اینکه ذکر نمودیم بله در جائی نهی در معامله موجب فساد است که ممکن نباشد حرمت با صحت جمع شود مثل آنکه نهی نموده شارع مقدس از اکل ثمن یا مثنی مثل آنکه فرموده است ثمن العذره سحت یا ثمن الجاریه المغنیه کثمن الکلب

نعم لا- یبعد دعوی ظهور النهی عن المعامله فی الارشاد الی فسادها کما ان الامر بها یكون ظاهرا فی الارشاد الی صحتها من دون دلالة علی ایجابها او استحبابها کما لا یخفی.

لکنه فی المعاملات بمعنی العقود و الايقاعات لا- المعاملات بالمعنی الا-عم المقابل للعبادات فالمعول هو ملاحظه القرائن فی خصوص المقامات و مع عدمها لا محیص عن الاخذ بما هو قضیه صیغه النهی من الحرمة و قد عرفت انها غیر مستتبعه للفساد لا لغه و لا عرفا.

* شرح:

قوله او یبع شیء مثل لا تبع ما لیس عندک و امثال آنها در این مواردی که متعلق نهی ثمن یا مثن یا اصل بیع می باشد قهرا تلازم عرفی یا شرعی می رساند که تصرف در ثمن یا مثن صحیح نیست پس بیع باطل است.

قوله نعم لا یبعد دعوی ظهور النهی الخ:

بله ممکن است دعوی ظهور نهی در معامله در ارشاد فساد بآن معامله باشد یعنی نهی تحریمی نباشد بلکه نهی غیری و ارشادی باشد نظیر لا- تبع ما لیس عندک کما آنکه امر به معامله هم ظهور در ارشاد است بصرحه معامله نظیر اوفوا بالعقود و امثال آن لکن در معاملات بمعنی عقود و ايقاعات است نه مطلق معاملات که به معنای اعم باشد آن معاملات-تی که مقابل عبادات است که هر عملی که قصد قربت نمی خواهد معامله بمعنی اعم است یا اگر امر داشت توصلی بود و حاصل آنکه در هر موردی آنچه که محل اعتماد می باشد ملاحظه قرائن است در خصوص مقامات که اگر قرینه عرفیه یا شرعیه یا غیر آن دال بر یکی از این مقامات کرد اخذ بآن می شود و الا بمجرد صیغه نهی که دال بر حرمت شرعیه است موجب فساد نیست نه لفظا و نه عرفا کما لا یخفی.

ص: ۱۴۳

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلاله غير واحد من الاخبار عليه منها ما رواه في الكافي و الفقيه عن زراره عن الباقر عليه السلام سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه و ان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبه و ابراهيم النخعي و اصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد و لا يحل اجازه السيد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصي سيده فاذا اجاز فهو له جائز حيث دل بظاھرہ أن النكاح لو كان مما حرمه تعالى عليه كان فاسدا.

* شرح:

قوله نعم ربما يتوهم استتباعها له الخ بعضی ها خیال کرده اند که اگر معامله ای شرعا حرام باشد موجب فساد است دلیل آنها دلالت غیر واحد از این اخبار است بر این فساد.

بعضی از آنها آن روایتی است که نقل نموده در کافی و فقیه از زراره از امام باقر علیه السلام سؤال می کنند از مملوکی که تزویج کرده است بغير اذن سيدش حضرت می فرماید این تزویج موکول است بسيد آن عبد و مولایش اگر خواست اجازه کند آن تزویج را و اگر خواست مولا اجازه نکند و تفريق بين آنها بیندازد راوی عرض می کند قلت اصلحك الله تعالى حکم ابن عتيبه و ابراهيم نخعي و اصحاب این دو می گویند اصل نکاح باطل است و فاسد است و حلال نمی کند اجازه سيد آن نکاح را فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله انما عصي سيده فاذا اجاز فهو له جائز- این روایت ذیل آن ظاهرش دلالت می کند که نکاح اگر از چیزهائی باشد که خدای تعالی حرام کرده باشد بر عبد آن نکاح فاسد است.

ص: ۱۴۴

و لا يخفى ان الظاهر ان يكون المراد بالمعصيه المنفيه هاهنا ان النكاح ليس مما لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسدا و من المعلوم استتباع المعصيه بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى و لا بأس باطلاق المعصيه على عمل لم يمضه الله و لم يأذن به.

كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصيه و بالجملة لو لم يكن ظاهرا فى ذلك لما كان ظاهرا فيما توهم و هكذا حال سائر الأخبار الواردة فى هذا الباب فراجع و تأمل.

تذنيب حكى عن ابى حنيفة و الشيبانى دلالة النهى على الصحة و عن الفخر انه و افقهما فى ذلك و التحقيق انه فى المعاملات كذلك اذا كان عن

* شرح:

قوله و لا يخفى ان الظاهر الخ.

جواب آنکه ظاهر این روایت آنست که مراد بمعصیتی که منفی در این روایت است نکاح از چیزهائی نیست که امضاء نکرده است خدای تعالی و نیست از آن چیزهائی که مشروع نباشد شرعا تا آنکه فاسد باشد و معلوم است تبعیت معصیت باین معنی موجب فساد است كما لا يخفى.

یعنی اگر اذنی از طرف شارع و امضاء از طرف او نباشد البته معامله فاسد است و مانعی ندارد اطلاق معصیت بشود بر آن عملی که امضاء شرعی ندارد و اذن از طرف شارع نرسیده است بر آن كما آنکه اطلاق نموده است بر آن معصیت را بمجرد عدم اذن سید و آنکه آن معصیت نموده.

و حاصل آنکه اگر ظاهر نباشد در این مطلب که بیان نمودیم این روایت ظهور در آنچه را که توهم شده است نمی باشد و همچنین است حال باقی اخباری که وارد شده است در این باب فراجع و تأمل.

قوله تذنيب الخ حکایت شده است از ابی حنيفة و شيبانى بر اینکه نهی دلالت بر صحت

المسبب او التسبب لاعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما الا فيما كانت معامله مؤثره صحيحه و اما اذا كان عن السبب فلا لكونه مقدورا و ان لم يكن صحيحا نعم قد عرفت ان النهى عنه لا ينافيها.

قول ابى حنيفه كه نهى دلالت بر صحت معامله مى كند

و اما العبادات فما كان منها عبادہ ذاتيه كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالى فمع النهى عنه يكون مقدورا كما اذا كان مأمورا به و ما كان منها عبادہ لا اعتبار قصد القربه فيه لو كان مأمورا به فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل باجتماع الأمر و النهى فى شىء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت ان النهى فى هذا القسم انما يكون نهيا عن العبادہ بمعنى انه لو كان مأمورا به كان الأمر به امر عبادہ لا يسقط الا بقصد القربه فافهم.

* شرح:

مى كند و نقل شده است از فخر المحققين كه ايشان موافقت کرده است آنها را در اين مطلب و تحقيق آنست كه نهى در معاملات همچنين است يعنى دلالت بر صحت مى كند اگر نهى از مسبب باشد نظير نهى بيع مصحف بكافر بنا بر آنكه مالك نشود كافر و اگر گفتيم مالك مى شود ولى در تصرف او داده نمى شود خارج است از بحث.

و همچنين اگر نهى از مسبب يا تسبب باشد نظير قدرت كه يكي از شرايط عامه است در متعلق نهى بايد باشد مثل امر در معاملات و اين قدرت ممكن نيست باشد الا جائى كه معامله مؤثر و صحيح باشد كه اگر صحيح نباشد و فاسد باشد معامله مكلف قدرت بر نهى بر آن معامله ندارد و اما اگر نهى در معامله از سبب باشد و مجرد صيغه نظير نهى از بيع در وقت نداء اگر نهى از سبب باشد موجب فساد نيست بجهت آنكه آن سبب مقدور مكلف است همچنان كه موجب صحت هم نيست بله قبلا شناختى كه نهى از سبب منافات با صحت ندارد كما آنكه گذشت

قوله و اما العبادات الخ:

اما نهى در عبادات پس آن عبادتى كه ذاتى باشد نظير سجود و ركوع

اشاره

المقصد الثالث فی المفاهیم مقدمه و هی ان المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه هو عبارة عن حکم انشائی او اخباری تستتبعه خصوصیه المعنی الذی ارید من اللفظ بتلك الخصوصیه و لو بقرینه الحکمہ و کان یلزمه لذلك وافقه فی الایجاب و السلب.

* شرح:

و خشوع و خضوع برای خدای تعالی پس نهی از این ها مقدور مکلف است و مثل آنست که امر فعلی داشته باشد چون ذاتی بودن عبادت باین معنی است که در تمام حالات عبادیت دارد کما لا یخفی.

و اما آن عباداتی که عبادیت آنها به واسطه قصد قربت است نظیر اصل صلاه و زکات و حج و غیره که نهی در این ها باین معنی است که اگر مأمور به بود فعلا عبادی بود و امر شأنی دارد نه فعلی در این قسم از عبادات مکلف مقدور آن نیست چون ممکن نیست که قصد قربت کند فعلا با اینکه نهی فعلی دارد مگر آنکه بآن نهی تشریعی که قبلا گذشت.

بله اگر گفته شود بجواز اجتماع امر و نهی در شیء و لو آن شیء بعنوان واحد باشد که به یک عنوان هم امر داشته باشد و هم نهی ممکن است در اینجا قائل بشویم به صحت ولی این قسم از اجتماع امر و نهی محال است حتی کسانی که قائل با اجتماع بودند.

و آنهایی که قائل به جوازند بدو عنوان نظیر غصب و صلاه قائلند نه عنوان واحد و قبلا گذشت و شناختی و دانستی که نهی در این قسم از عبادت باین معنی عبادت است که اگر مأمور به بود فعلا امر باو امر عبادی بود که ساقط نمی شد آن امر مگر بقصد قربت ولی فعلا امر عبادی ندارد بلکه امر شأنی است با نهی فعلی فافهم.

قوله المقصد الثالث فی المفاهیم مقدمه و هی ان المفهوم الخ:

مخفی نماند مفهوم که مقابل منطوق است که از لفظ فهمیده می شود به دلالت

* شرح:

الترامیه بین بمعنی اخص است که ادات شرط چه حرف باشد مثل ان شرطیه یا اسم مثل متی و مهما و غیره که از شرط و جزاء فهمیده می شود.

کما آنکه ظاهر می شود از موارد اطلاقات و مفهوم عبارت است از حکم انشائی در جائی که منطوق انشاء باشد مثل اکرم زیدا إن جاءک یا اخباری باشد مفهوم در جائی که منطوق اخبار باشد نظیر ان کانت الشمس طالعه فالنهار موجود تابع می شود این مفهوم خصوصیت معنی را آن خصوصیت معنایی که از لفظ پیدا می شود یعنی اگر معنی منطوق خاص یا عام است مفهوم هم تابع آن عام و خاص است و سایر خصوصیات و لو عموم یا اطلاق را به مقدمات حکمت ثابت بشود.

و این مفهوم ملازم آن منطوق است و موافق منطوق است در ایجاب و سلب که مفهوم دو قسمت داریم مفهوم موافقت ایجابی نظیر روایتی که وارد شده است صل من قطعک که این روایت دلالت می کند در جائی که کسی که قطع صله رحم می کند لازم است با او مواصلت کردن پس اگر آن شخص قطع نکند بطریق اولی لازم است صلۀ رحم نمودن با آنکه این مفهوم موافقت ایجابی است و اما مفهوم موافقت سلبی نظیر آیه شریفه فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ که می رساند ضرب و شتم بطریق اولی حرام است و لحن خطاب و فحوی الخطاب بآن می گویند ایضا.

قوله او خالفه الخ:

مخفی نماند اکثر مفاهیم مخالف است با منطوق در ایجاب و سلب نظیر آنکه مفهوم ایجابی باشد مثل ان لم یجئک زید فانه مفهوم آن آنست که اگر زید آمد نزد تو اهانتش نکن یا بالعکس که منطوق ایجابی است ولی مفهوم سلبی نظیر ان جاءک زید فاکرمه که مفهوم آن آنست که ان لم یجئک فلا تکرمه و این مفهوم سلبی است.

فمفهوم إن جاء ك زيد فاکرمه مثلاً لو قيل به قضیه شرطیه سالبه بشرطها و جزائها لازمه للقضیه الشرطیه التي تكون معنی القضیه اللفظیه و يكون لها خصوصیه بتلك الخصوصیه كانت مستلزمه لها.

فصح ان يقال ان المفهوم انما هو حکم غیر مذکور لا- انه حکم لغير مذکور كما فسر به و قد وقع فيه النقض و الابرار بین الاعلام مع أنه لا موقع له كما اشرنا اليه فی غیر مقام لانه من قبیل شرح الاسم كما فی التفسیر اللغوی و منه قد انقدح حال غیر هذا التفسیر مما ذکر فی المقام فلا يهمننا التصدی لذلك كما لا يهمننا بیان انه من صفات المدلول او الدلاله و ان كان بصفات المدلول اشبه و توصیف الدلاله احياناً كان من باب التوصیف بحال المتعلق.

* شرح:

قوله فمفهوم إن جاء ك زيد فاکرمه الخ مفهوم این قضیه شرطیه سالبه است با شرط و جزایش که مفهوم آن آنست که ان لم یجئک زيد فلا تکرمه شرط و جزا هر دو سالبه می باشد كما آنکه منطوق و شرط و جزا هر دو موجه بودند و این مفهومی که بیان نمودیم که شرط و جزاء آن سالبه بود ملازم قضیه شرطیه لفظیه می باشد که اگر قائل بمفهوم شدیم این معنی را می گوئیم ملازم قضیه لفظیه است بتمام خصوصیات آن و مطابق آن می باشد در موضوع و محمول و جمیع خصوصیات آنها مگر در سلب و ایجاب.

قوله فصح ان يقال ان المفهوم الخ این معنائی که برای مفهوم بیان نمودیم پس صحیح است که بگوئیم مفهوم حکمی است غیر مذکور در قضیه لفظیه نه آن حکمی باشد لغير مذکور كما آنکه تفسیر کرده اند مفهوم را باین معنی نقل از عضدی و غیره شده است بجهت آنکه اگر معنی کردیم مفهوم را بحکم غیر مذکور یعنی موضوع غیر مذکور

ص: ۱۴۹

و قد انقدح من ذلك ان النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقه انما يكون في ان القضية الشرطيه او الوصفيه او غيرهما هل تدل بالوضع او بالقرينه العامه على تلك الخصوصيه المستتبعه لتلك القضيه الاخرى أم لا

* شرح:

زیادی از موارد را شامل نمی شود.

نظیر آنکه بگوئیم اکرم زیدا إن جاءك که مفهوم آن آنست که واجب نیست اکرام زید درحالی که نیاید و حال آنکه زید در قضیه منطوق و مفهوم هر دو ذکر شده است و همچنین غیر آنها و به حقیقت واقع شده است بین اعلام نقض و ابرام در تعریف مفهوم با اینکه جای نقض و ابرام مورد ندارد و قبلا اشاره نمودیم در زیادی از موارد که این تعریفها از قبیل شرح الاسمند نه آنکه تعریف بحد یا رسم باشد که آنکه در تفسیر لغوی همچنین است هر لفظی را لغوی معنای آن را بیان می کند بالفاظ دیگری که آن لفظ اظهر از آن لفظ اولی است نزد عرف که بعضی موارد تفسیر به اعم یا به اخص خواهد بود که لا یخفی.

و از بیان ما ظاهر می شود حال غیر این تفسیر از تفاسیری که برای معنای مفهوم نموده اند در مقام و برای ما مهم نیست که متصدی بیان آنها بشویم که آنکه اهمیت ندارد که بحث کنیم که آیا این مفهوم از صفات مدلول است که صفت برای معنی بشود باین معنی که بگوئیم مدلولی که مفهوم آن آنست یا صفت دلالت قرار بدهیم که لفظ باشد که موصوف دلالت و لفظ است اگرچه بصفات مدلول شبهه است چون معنی و مدلول مفهومی است که دلالت بر فلان معنی می کند و اگر توصیف نمودیم دلالت و لفظ را بمفهوم در بعض موارد این توصیف بحال متعلق است نه حقیقتا دلالت موصوف باشد و مفهوم صفت آن نظیر زید قائم ابوه می باشد که لا یخفی.

قوله و قد انقدح من ذلك الخ از بیانات ما ظاهر شد که نزاع در ثبوت مفهوم و عدم آن در حقیقت آنست که

فصل الجمله الشرطيه هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا فيه خلاف بين الأعلام لا شبهه في استعمالها و اراده الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام.

انما الاشكال و الخلاف في انه بالوضع او بقرينه عامه بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينه من حال او مقال فلا بد للقائل بالدلاله من اقامه الدليل على الدلاله بأحد الوجهين على تلك الخصوصيه المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصره.

* شرح:

قضيه شرطيه يا قضيه وصفيه مثل اكرم زيد العالم يا غير از اين ها مثل غايت نظير اتم الصيام الى الليل و العدد.

و آنچه را كه بحث مفهوم است باين معنى است كه آيا اين جمله هاى شرطيه يا وصفيه يا غير از اين ها دلالت بر مفهوم دارند يا ندارند كه نزاع صغروى است كه اگر دلالت بر مفهوم دارند يقينا آن دلالت حجت است چون دلالت التزاميه بينه بمعنى اخص است كما آنكه ذكر كرديم و آنهائى كه قائل بمفهوم نيستند قائل به اينند كه اصلا مفهوم ندارد البته دلالت بر مفهوم يا بوضع است يا به قرينه عامه بنا بر قائل بودن مفهوم كما آنكه بيان خواهد شد كه به قرينه عامه يا بوضع مى گوييم خصوصيات معنای مفهومی تماما تابع است آن خصوصيات معنای منطوقی را كما آنكه گذشت.

قوله فصل الجمله الشرطيه هل تدل الخ در اين فصل بيان مى شود كه آيا جمله شرطيه دلالت بر انتفاء عند الانتفاء دارد يا ندارد يعنى اگر گفتيم إن جاء ك زيد فاكرمه آيا دلالت دارد بر مفهوم كه مفهوم آن آنست كه ان لم يجيئك زيد فلا تكرمه كما آنكه گذشت.

بعد از آنكه اشكالى نيست و اختلافى نيست كه اين جمله دلالت بر ثبوت عند الثبوت مى كند يعنى اگر زيد آمد اكرام او واجب است و اختلاف در منطوق

ص: ۱۵۱

و اما القائل بعدم الدلاله ففی فسحه فان له منع دلالتها على اللزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتفاق او منع دلالتها على الترتب او على نحو الترتب على العله او العله المنحصره بعد تسليم اللزوم او العليه.

* شرح:

و در قضیه شخصیه نیست بلکه نزاع در سنخ جزاء و شرط است که برگشت آن بحصر می شود نظیر حصر بالا و به انما و غیره که مفهوم آن جمله است که بیان نمودیم و در مفهوم جمله شرطیه خلاف است بین اعلام که آیا مفهوم دارد یا ندارد.

و شبهه ای نیست در استعمال جمله شرطیه و اراده انتفاء عند الانتفاء و دلالت آن بر مفهوم در کثیری از موارد از بعض اعلام از فوائد طوسیة نقل شده است صد مورد یا زیاده در قرآن شریف جمله شرطیه دلالت بر مفهوم ندارد و انما الاشکال و خلاف در آنست که آیا دلالت جمله شرطیه بر مفهوم می نماییم مگر جائی که دلیل بر خلاف داشته باشیم چه قرینه حالیه باشد و چه قرینه مقالیه لا بد در تمام موارد باید حمل بر مفهوم بنمائیم و کسانی که قائل بر دلالت مفهوم هستند لا بد باید یکی از این وجهین را که وضع لغوی یا قرینه عامه باشد اثبات کند و معنائی را اثبات کنند که مرتب بشود جزا بر شرط بنحو ترتب معلول بر علت منحصره خودش که شرایط آن را بعدا بیان می نماییم.

قوله و اما القائل بعدم الدلاله الخ:

کسانی که قائلند که قضیه شرطیه مفهوم ندارد مجال و وسعتی بر آنها می باشد بجهت آنکه قضیه شرطیه به چهار شرط دلالت بر مفهوم می کند که یکی از آن شرایط اگر مفقود شد بلا اشکال قضیه مفهوم ندارد چه رسد به آنکه اکثر آنها وجود ندارد.

شرط اول آنست که منع کنند دلالت قضیه شرطیه را بر لزوم بلکه مجرد ثبوت عند ثبوت است مثل آنکه اگر زید آمد اکرامش واجب است و اما اگر نیامد دلالت بر عدم اکرام ندارد و لو ممکن است آمدن او من باب اتفاق باشد

لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها اتفاقيه فى غايه السقوط لانسباق اللزوم منها قطعاً و اما المنع عن انه بنحو الترتب على العله فضلاً عن كونها منحصره فله مجال واسع.

* شرح:

نظير آنکه در منطق آمده است ان کان الانسان ناطقا و الحمار ناهق که در این قضیه تلازمی نیست در واقع و بلکه اتفاق است و قضایای اتفاقیه ممکن است دائمی هم باشد.

دوم از شرایط آنکه قضیه دلالتش بر نحو ترتب باشد که اگر نحو ترتب نباشد باز مفهوم ندارد نظیر آنکه بگوئیم ان کانت الخمر حراما کان یبعها باطلا که حرمت خمر با باطل بودن بیع آن و تقدم تأخری ندارد بلکه در عرض هم می باشند و هر دو معلول اسکارند.

سوم از شرایط آنکه ترتب علی نحو علیت باشد که اگر ترتب علی نحو علیت نباشد باز قضیه مفهوم ندارد نظیر آنکه جزا علت برای شرط باشد مثل قول شما ان کان النهار موجودا فالشمس طالعه یا شرط و جزاء هر دو معلول برای علت ثالثه ای باشند مثل ان کان النهار موجودا فالعالم مضى که این ها هر دو معلول برای طلوع شمس می باشد.

چهارم از شرایط آنکه علیت اگر از شرط فهمیده شد علت منحصره باشد برای جزاء و ممکن است علت منحصره نباشد مثلاً و شیء در واقع علل متعدده ای داشته باشد نظیر آنکه بگوئی ان کانت الحجره مضيئه فالنهار موجود با آنکه ضیاء حجره با برق ممکن است باشد و اگر یکی از این شرایط تخلف پیدا کرد مثل آنکه لزوم را تسلیم نکردیم و قبول نداشتیم یا علیت را البته قضیه مفهوم ندارد.

قوله لكن منع دلالتها على اللزوم الخ.

مصنف می فرماید اگر کسی قائل شود که قضیه شرطیه دلالت بر لزوم ندارد و بلکه قضیه اتفاقیه است این معنی در غایت سقوط است چون انسباق لزوم و تبادل

و دعوی تبادل الزوم و الترتب بنحو الترتب علی العله المنحصره مع کثره استعمالها فی الترتب علی نحو الترتب علی الغير المنحصره منها بل فی مطلق الزوم بعیده عهدتها علی مدعیها کیف و لا- یری فی استعمالها فیها عنایه و رعایه علاقه بل انما تكون ارادته کاراده الترتب علی العله المنحصره بلا عنایه کما یظهر علی من امعن النظر و اجال البصر فی موارد الاستعمالات.

* شرح:

لزوم از قضیه شرطیه بلا اشکال و قطعی است. بله منع از اینکه این لزوم ترتب بر نحو علت باشد فضلا از آنکه علت منحصره باشد مجال واسعی است و ممکن است انکار آن و حال آنکه آنچه که استفاده می شود از قضیه شرطیه لزوم است نه اتفاق اما لزوم بنحو علت یا غیر علت کما آنکه در شرط سوم بیان نمودیم قضیه دلالت بر آن ندارد.

قوله و دعوی تبادل الزوم و الترتب الخ.

اگر کسی ادعای تبادل کند که قضیه شرطیه مفهومی لزوم است و الترتب بنحو علت منحصره و تبادل در این ها دارد با کثرت استعمال قضیه شرطیه در ترتب علی نحو ترتب علت غیر منحصره و بلکه در مطلق لزوم استعمال می شود این معنی بعید است و عهده آن بر کسی که ادعا می کند می باشد چگونه ممکن است این ادعا را بنمائیم که جمله شرطیه تبادل داشته باشد در علت منحصره با اینکه استعمال این جمله در غیر علت منحصره بلکه در مطلق لزوم استعمال آن بلا عنایت است و رعایت علاقه ای نشده است تا مجاز باشد بلکه اراده مطلق لزوم چه علت منحصره باشد یا غیر منحصره مثل اراده بر علت منحصر می باشد بلاعنایت.

کما آنکه این مطالبی که بیان نمودیم ظاهر می شود برای کسی که دقیق نظر کند در استعمال و نظرش را در بعض موارد نیندازد بلکه در تمام موارد استعمالات

و فی عدم الالتزام و الاخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه الجواب بانه لم یکن لکلامه مفهوم و عدم صحته لو کان له ظهور فیہ معلوم.

و اما دعوی الدلاله بادعاء انصراف اطلاق العلاقه اللزومیه الی ما هو اکمل افرادها و هو اللزوم بین العله المنحصره و معلولها ففاسده جدا لعدم کون الأكملیه موجبہ للانصراف الی الاکمل لا سیما مع کثره الاستعمال فی غیره کما لا یکاد یخفی.

* شرح:

باشد و حاصل مطلب مصنف آنست که استعمال جمله شرطیه همچنانی که در علت منحصره استعمال می شود در علت غیر منحصره هم استعمال می شود بلکه در مطلق لزوم استعمال می شود و در تمام این ها حقیقت است و رعایت علاقه مجاز و استعمال در غیر ما وضع له نیست و چگونه ممکن است ادعا کنیم بااین حال که جمله شرطیه تبادر در علت منحصره دارد چون بنا بر قول مدعی در غیر این موارد باید مجاز باشد و رعایت علاقه بشود در آن و حال آنکه هر دو مثل هم است در حقیقت.

قوله و فی عدم الالتزام الخ.

عطف است بجای استعمالات یعنی از موارد استعمالات که مفهوم ندارد جمله شرطیه موارد مخاصمات و احتجاجات طرفین است که اگر جمله شرطیه طرف آورد طرف دیگر حق ندارد که بگوید جمله مفهوم دارد بلکه صحیح است بگوید جمله دال بر مفهوم نیست و اگر دلالت بر مفهوم کرد البته معلوم است قوله معلوم خبر قوله و عدم صحته می باشد و حاصل اگر قرینه خاصه باشد بر مفهوم اخذ می شود کما لا یخفی.

و اما قوله دعوی الدلاله الخ.

و اما ادعا اینکه بعد از آنی که لازم بودن شرط و جزا را قبول کردیم انصراف

هذا مضافا الى منع كون اللزوم بينهما اكمل مما اذا لم تكن العله بمنحصره فان الانحصار لا يوجب ان يكون ذاك الربط الخاص الذى لا بد منه فى تأثير العله فى معلولها آكد و أقوى.

ان قلت نعم و لكنه قضيه الاطلاق بمقدمات الحكمه كما ان قضيه اطلاق صيغه الامر هو الوجوب النفسى.

* شرح:

دارد اطلاق علاقه لزوميه به آن چيزى كه اكمل افراد لزوم است و آن اكمل لزوم بين علت منحصره و معلول آن مى باشد و حاصل آنكه اطلاق لزوميه به اكمل افراد آن مى باشد كه اكمل افراد علت منحصره است پس شرط دلالت بر مفهوم مى كند.

اين معنى فاسد است جدا بجهت آنكه اكملت افراد طبيعت موجب انصراف نمى شود كما آنكه در تمام طبائع يك افراد اكملى داريم ولى انصراف به آنها ندارد و آنچه كه سبب انصراف كثر استعمال است در آن معنى علاوه بر اينكه كثر استعمال در غير علت منحصره مى باشد بلكه استعمال قضيه شرطيه در غير علت منحصره در خارج بيشتر از علت منحصره استعمال مى شود كما لا يخفى.

قوله هذا مضافا الخ.

اين معنى كه بيان نموديم اضافه بر اينكه منع مى كنيم كه لزوم در علت منحصره اكمل باشد در آنجائى كه علت منحصره است بجهتي كه انحصار در علت منحصره سبب نمى شود كه آن ربطى كه بين علت و معلول است شديدتر و اقوى و آكد باشد مثلا اگر ظرف آبى را كه گرم مى كنيم بده درجه حرارت گرم مى شود و اين ده درجه حرارت چه از آتش پيدا شود و چه از آفتاب و چه از هر دو ده درجه شدت و ضعف پيدا نمى كند كما لا يخفى.

قوله قلت نعم و لكنه الخ:

ممکن است اثبات علت منحصره شود براى شرط نه از راه اكملت بلكه

قلت أُولَا- هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمه و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا و الا لما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل.

* شرح:

بمقدمات حکمت چون جمله شرطیه در هر دو که علت منحصره و غیر منحصره باشد استعمال می شود از این جهت اطلاق شرطیه می رساند که علت علت منحصره است که اگر غیر منحصره بود لازم بود بیان کند عدل آن را و چون بیان نکرده است مولا- می رساند که جمله شرطیه استعمال در علت منحصره است کما آنکه گذشت قبلا که اگر یک واجبی از طرف شارع رسید و شک داریم که وجوب نفسی یا عینی است یا غیره حمل بر وجوب نفسی عینی می کنیم چون حمل بر وجوب غیری یا وجوب تخیری عدلی و مقابل می خواهد چون عدل آنها ذکر نشده است از این جهت وجوب را حمل بر وجوب نفسی عینی می نماییم.

قوله قلت الخ جواب آنکه اولاً مقدمات حکمت در جائی می آید که تمام باشد آن مقدمات و در ما نحن فیه تمام نیست چون ادات شرط معنی آنها معنی حرفی است و معنای حرف استقلال ندارد و معنی اطلاق و تقييد از معانی اسمیه است و اگر ادات شرط مثل (ان) شرطیه دلالت بر اطلاق کنند از معنای حرفی بیرون می روند و معنی اسمی پیدا می کنند کما آنکه ظاهر می شود وجه آن معنی بالتأمل.

مخفی نماند از مصنف گذشت کرارا معانی اسمیه و حرفیه و موضوع له آنها و مستعمل فیه آنها هر دو یکی است و معانی حرفیه همان معانی اسمیه است در و (من) حرف جر که بمعنی ابتداء می آید و لفظ ابتدا که مصدر و اسم است هر دو به یک معنی می باشد ولی در کیفیت استعمال فرقی دارند کما آنکه گذشت و جواب از مطلب مصنف هم گذشت و اگر تقييد و اطلاق که معانی اسمیه می باشد از حروف شرط پیدا نشوند آن تقييد و اطلاق از معنی هیئت امر هم نبایست پیدا شود چون

ص: ۱۵۷

و ثانيا تعينه من بين انحائه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين و مقايسته مع تعين الوجوب النفسى باطلاق صيغه الامر مع الفارق فان النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى فانه واجب على تقدير دون تقدير.

فيحتاج بيانه الى مثونه التقييد بما اذا وجب الغير فيكون الاطلاق في الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولا عليه و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره ضروره ان كل واحد من انحاء اللزوم و الترتب محتاج في تعينه الى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت اصلا كما لا يخفى.

* شرح:

معنى هیئت امر هم معنى حرفی است.

با آنکه مصنف قبول دارد که وجوب که از هیئت امر پیدا می شود و معنى حرفی دارد حمل بر وجوب نفسی عینی می شود باطلاق آن وجوب و جریان مقدمات حکمت در آن و عین همین معنى در ادات شرط و جمله شرطیه می آید و در واجب مشروط گذشت از مصنف که وجوب معلق است نه واجب که ماده هیئت باشد كما لا يخفى.

قوله و ثانيا تعينه من بين انحائه الخ.

جواب دوم از این اطلاق آنکه معین بودن علت منحصره و علت تامه وجهی ندارد و اطلاق آن را معین نمی کند در مقام بیان و مقایسه کردن آن علت تامه را بر وجوب نفسی باطلاق صیغه امر این قیاس باطل است و مع الفارق است بجهت آنکه وجوب نفسی آن واجبی است که هیچ قیدی ندارد و وجوب آن در تمام حالات است.

از این جهت اطلاق می رساند در مقام شک که آن واجب واجب نفسی است بخلاف وجوب غیری بجهتی که وجوب غیری مطلق واجب نیست بلکه اگر

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده ضروره انه لو قارنه او سبقه الآخر لما اثر وحده و قضيه اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقا.

* شرح:

ذی المقدمه واجب باشد نظیر وضوء برای صلاه که اگر صلاه واجب باشد مقدمه آنکه واجب غیری است و وضوء است واجب است پس وجوب غیری احتیاج دارد بیانش به مثونه قید که اگر ذی المقدمه واجب است این هم واجب است و چون قیدی در کلام نیست اطلاق مقدمات حکمت حمل بر وجوب نفسی می شود و این معنای که بر وجوب غیری نمودیم بخلاف لزوم و ترتب بنحو علت منحصره است ضروری است که چه علت منحصره باشد و چه علت غیر منحصره از اقسام لزوم و ترتب هر کدام محتاجند در تعیین خودش به قرینه بلا تفاوت بین آنها.

و حاصل جواب مصنف آنکه علت منحصره و غیر منحصره هر دو مساویند و در تعیین آنها محتاج به قرینه اند بخلاف واجب نفسی که آن واجب احتیاج به قرینه ندارد ولی واجب غیری احتیاج به قرینه می باشد که باطلاق مقدمات آن قرائن را برمی داریم کما لا یخفی.

قوله ثم إنه ربما يتمسك الخ.

بعضی دیگری تمسک بسته اند که قضیه شرطیه دال بر مفهوم است باطلاق شرط باین معنی که اگر این شرط علت منحصره نبود لازم بود مولا تقييد کند آن را بشرط دیگر که یا مقارن باشد آن شرط یا سابق باشد بر این شرط.

و اگر مقید کند اثر از این شرط تنها نیست و این شرط علت منحصره نیست بلکه با آن علتی که مقارن این شرط است یا سابق این شرط است می باشد و ظاهرا اطلاق شرط با مقدمات حکمت می رساند که علت برای جزاء مطلقا همین شرط است که اگر غیر از این علت، علت دیگری بود باید مولا بیان کند و چون بیان نکرده است مقدمات حکمت می رساند که علت منحصره باین شرط است و علت دیگری نیست.

ص: ۱۵۹

و فيه انه لا يكاد تنكر الدلاله على المفهوم مع اطلاقه كذلك الا انه من المعلوم ندره تحققه لو لم نقل بعدم اتفاقه فتخلص بما ذكرناه انه لم ينهض دليل على وضع مثل ان على تلك الخصوصيه المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء و لم تقم عليها قرينه عامه اما قيامها احيانا كانت مقدمات الحكمه او غيرها مما لا يكاد ينكر فلا يجدى القائل بالمفهوم انه قضيته الاطلاق فى مقام من باب الاتفاق.

* شرح:

قوله و فيه انه لا- يكاد الخ جواب از اين اطلاق آنكه ما آن كار نداريم كه قضيه شرطيه دلالت بر مفهوم و علت منحصره مى كند الا آنكه اين علت منحصره و مفهوم ندرت و بسيار كم است اگر قائل نشويم كه اصلا اتفاق نمى افتد و اكثر استعمالات شرط در خارج در علت غير منحصره است فرق بين اين اطلاق و اطلاق سابق كما آنكه ذكر کرده اند مثل آنكه اطلاق سابق تمسك باطلاق هيئت بود كه معنى حرفى داشت و در اينجا باطلاق ماده هيئت است كه معنى اسمى دارد يا آنكه آنجا فقط تمسك باطلاق معنى ان شرطيه بود با قطع نظر از دو جمله آنكه شرط و جزا باشد و در اينجا تمسك باطلاق جمله شرط و جزاء است.

در بعض موارد مقدمات حكمت دلالت بر علت منحصره مى نمايد يا غير مقدمات حكمت از قرائن خاصه اين موارد شخصيه از چيزهائى است كه انكار آن را نمى توانيم بنمائيم و اين موارد شخصيه فايده براى كسى كه قائل است بمفهوم شرط ندارد چون اين موارد اطلاق شرط است در بعض موارد من باب اتفاق و آنچه را كه ما قبلا بيان كرديم يا وضع لغوى ادات شرط است براى علت منحصره و يا قرينه عامه كه در تمام موارد حمل بر علت منحصره بنمائيم مگر جائى كه خلاف آن ثابت شود و هيچ كدام ثابت نشد و موارد خاصه هم براى قائل

ص: ١٦٠

و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط بتقریب ان مقتضاه تعینه كما ان مقتضى اطلاق الأمر تعین الوجوب.

ففيه ان التعین ليس فی الشرط نحو یغایر نحوه فیما اذا كان متعددًا كما كان فی الوجوب كذلك و كان الوجوب فی کل منهما متعلقًا بالواجب بنحو آخر لا بد فی التخییری منهما من العدل.

و هذا بخلاف الشرط فانه واحداً كان او متعددًا كان نحوه واحداً و دخله فی المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً کی تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً و كان الاطلاق مثبتاً لنحو لا تكون له عدل لاحتیاج ما له العدل الى زیاده مؤنه و هو ذكره بمثل او كذا او احتیاج ما اذا كان الشرط متعددًا الى ذلك انما يكون لیان التعدد لا لیان نحو الشرطیه فنسبه اطلاق الشرط اليه لا تختلف كان هناك شرط آخر ام لا- حیث كان مسوقاً لیان شرطیه بلا اهمال و لا اجمال بخلاف اطلاق الأمر فانه لو لم یکن لیان خصوص الوجوب التعیني فلا محاله یكون فی مقام الاهمال او الاجمال تأمل تعرف

* شرح:

بمفهوم فائده ندارد.

قوله و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط الخ وجه سومى برای مفهوم شرط تمسك کرده اند کسانی که قائل به مفهومند به اینکه اطلاق شرط اقتضاء آن معین بودن در علت منحصره است و چون علت دیگری را بیان ننموده است مولا- قبلا- با مقارن این شرط اطلاق آن شرط می رساند که علت منحصره است كما آنکه مقتضای اطلاق امر معین می کند که وجوب وجوب تعیني است نه وجوب تخیری.

قوله ففيه ان التعین الخ مخفی نماند تمسك باین اطلاق نظیر تمسك باطلاق دومى است که تشبیه

هذا مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم لما عرفت انه لا يكاد ينكر فيما اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق.

* شرح:

می کرد قائل علت منحصره را بوجوب نفسی و علت غیر منحصره را بوجوب غیری و قهراً جواب این داده شد ولی باز می گوئیم که علت منحصره بودن در شرط و معین بودن آن در جائی که علت متعدد باشد مغایر همدیگر نیستند بلکه اثر علت چه منحصره و چه غیر منحصره یک چیز است کما آنکه بیان نمودیم بخلاف وجوب عینی و وجوب تخییری که سنخ آنها با یکدیگر فرق دارد و وجوب تخییری در هریک از این ها معلق است بواجب دیگری.

مثلاً مولا بیان می فرماید کفاره روزه یا شصت روزه است یا اطعام ستین و یا آزاد کردن یک بنده که هر کدام از این ها معلق بر دیگری می باشد و عدل همدیگر هستند بخلاف شرط که آن شیء واحد است چه علت منحصره باشد و یا متعدد دخالت شرط در جزاء و در مشروط بنحو واحد است تفاوت حال پیدا نمی کند در مقام ثبوت تا آنکه تفاوت و مختلط باشد در اثبات و اطلاق اثبات آن را بنماید.

چون عدلی در کلام ندارد و مولا - نفرموده مثلاً - اگر فلان کار را کرد باز اکرامش بکن از این جهت اطلاق برساند که علت منحصره است و اگر شرط متعدد باشد احتیاج بعدل داریم این احتیاج برای تعدد شرط است نه برای نحوه شرطیت و تأثیر شرط پس نسبت اطلاق شرط بآن متعدد فرقی ندارد که شرط دیگری باشد یا نباشد در جائی که مولا در مقام شرطیت باشد و اهمال و یا اجمالی در کلام واقع نمی شود بخلاف اطلاق امر در واجب تعیینی که اگر مولا - در مقام بیان خصوص واجب تعیینی نباشد لا محال کلام اجمال و یا مهمل می شود چون در کلام نیاورده است چیزی که دلالت بر آن کند تأمل کن این مطلب را تا فرق بین وجوب تعیینی و در باب شرط معلوم شود با اینکه اگر ما تسلیم کنیم که اطلاق شرط

ص: ۱۶۲

موجب علت منحصره است این باز فایده ندارد چون منکر بعض موارد ما نیستیم که اطلاق شرط موجب علت منحصره است
کما آنکه گذشت.

مخفی نماند بر اینکه حاصل کلام مصنف آن شد که نحوه تأثیر شرط چه متعدد باشد و چه واحد باشد یکیست و فرقی در بین
آنها نیست از این جهت اطلاق شرط موجب علت منحصره را نمی رساند بخلاف وجوب تعیینی که با وجوب تخییری ذاتا فرق دارند
و مختلفند و اگر اطلاق امر را حمل بر وجوب تعیینی نکنیم لازمه آن آنست که کلام- مولا- مهمل و یا مجمل باشد بخلاف
تعدد شرط یا وحدت آنکه کلام مولا مهمل و یا مجمل نمی شود.

جواب از مصنف آنکه حق آنست که اطلاق شرط موجب علت منحصره است و کثرت استعمال شرط در غیر علت منحصره
سبب نمی شود که در باقی موارد هم حمل بر علت غیر منحصره بنمائیم نظیر ظهور امر است در وجوب با آنکه استعمال می
شود اکثرا در استحباب.

و لذا می بینیم در صلاه که یک واجب است و چندین مستحبات که زیادتیر از خود واجب هست در او می باشد و همچنین
استعمال لفظ اسد در رجل شجاع و شکل شیر چه مجسمه باشد و چه عکس آن زیادتیر از استعمال در حیوان مفترس می شود
و باین حال حقیقت لفظ اسد را در حیوان مفترس از بین نمی برد.

حاصل آنکه کثرت استعمال لفظ در مجاز و با قرینه حقیقت خودش را از بین نمی برد در جائی که قرینه نباشد کما آنکه
همین جواب را بمرحوم صاحب معالم داریم در بابت صیغه امر و اما آنکه بیان مصنف آن بود که نحوه وجوب تعیینی با
وجوب تخییری ذاتا مختلف است آنهم درست نیست بجهت آنکه در معنای وجوب تخییری از خود مصنف گذشت که واجب
آن جامعی است بین افراد چه واجب تعیینی

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه أحدها ما عزی الى السيد من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به و ليس يمتنع ان يخلفه و ينوب

* شرح:

و چه واجب تخییری باشد غایت الامر فرقی که دارند تعیینی افراد وجوب تعیین عقلی است نظیر تعیین افراد صلاه از اول ظهر تا مغرب و تعیین افراد تخییری بدست شارع است و این جهت فارق بین آنها نمی شود علاوه بر اینکه بیان مصنف آن بود که اگر حمل بر واجب تعیینی نکنیم لازم می آید کلام مولا مهمل یا مجمل باشد و این هم درست نیست.

چون یقین داریم مولا- واجبی را از ما خواسته و شک در وجوب نداریم تا حمل بشود کلام مولا بر اجمال و یا اهمال و آنچه که شک در آن داریم در تعیین و تخییر است که به واسطه اطلاق تخییر را برمی داریم همچنین در تعدد شرط و وحدت شرط که باطلاق تعدد را برمی داریم کما لا یخفی.

بعض از اعلام قائل بمفهوم شرط می باشند و جواب مرحوم صاحب کفایه را باین نحو می دهد به آنکه ترتب جزاء بر شرط عرفی است نه لغوی و چون مولا در مقام بیان می باشد و تقیید به شیء واحد مغایرت دارد باحد شیئین سنخا و بر مولا است که بیان خصوصیت را بفرماید و چون بیان نفرموده اطلاق شرط حمل بر انحصار می شود و آنکه شرط منحصر بفرد است و این همان معنائی است که ما بیان نمودیم ولی ما واجب تعیینی و تخییری را مثل تعدد شرط و وحدت آن قرار دادیم ایشان بعکس ما ذکرنا قرار داده و ممکن است تمسک باطلاق مقامی بنمائیم ایضا غیر اطلاق لفظی به آنکه مولا در مقام بیان است و در جای دیگر علت از برای اکرام زید بیان نفرمود و چون در مقام بیان می باشد از این جهت حمل بر علت منحصره می شود کما لا یخفی.

قوله ثم إنه ربما استدل المنكرون الخ کسانی که قائل شدند به اینکه جمله شرطیه مفهوم ندارد تمسک جسته اند و دلیل

منابه شرط آخر یجری مجراه و لا یخرج عن كونه شرطاً فان قوله تعالى فاستشهدوا شہیدین من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر فانضمام الثاني الى الأول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم امرأتين الى الشاهد الأول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه ايضا فنيابه بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصي (مثل الحراره فان انتفاء الشمس لا يلزم منه انتفاء الحراره-نسخه) مثل الشمس فان انتفائها لا يستلزم انتفاء الحراره لاحتمال قيام النار مقامها و الا مثله لذلك كثيره شرعا و عقلا:

* شرح:

آورده اند به چند وجوهی.

اول آنکه نسبت داده اند بمرحوم سید مرتضی اعلى الله مقامه الشریف از اینکه فرموده است تأثیر شرط فقط تعلیق حکم است به او یعنی مولا اگر فرمود ان جاءك زيد فاکرمه آمدن زيد سبب است برای اکرام آن و نفی نمی کند آن جمله که برای اکرام زيد سبب دیگری نیست و ممکن است اسباب دیگری جای آمدن واقع بشود و سبب اکرام بشود ايضا و نایب بشود جای شرط اول شروط دیگری و بااین حال شرط اول خارج نمی شود از شرطیت فان قوله تعالى وَ اسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ این آیه شریفه منع می کند قبول شاهد واحد را.

و اما آنکه منضم بشود به او یک شاهد دیگر یعنی یک نفر عادل قولش قبول نیست بلکه بینه و شاهدین می خواهیم پس انضمام شاهد دوم در قبول شاهد اول شرط است که اگر دومی منضم باول شد قول اول قبول می شود و الا فلا بعد می فرماید ما دانستیم از خارج که انضمام امرتین بشاهد اول شرط قبول اول است و ايضا فهمیدیم از خارج که انضمام یمین و قسم جای شاهد دوم را می گیرد پس قبول شاهد اول بانضمام یکی از سه وجه می شود یا شاهد دیگری و یا انضمام امرتین و یا یمین و هرکدام از این ها شرطی می باشند که نیابت بعض دیگری می باشند و نیابت بعض

ص: ۱۶۵

و الجواب انه قدس سره ان كان بصدد اثبات امكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع فهو مما لا يكاد ينكر ضروره ان الخصم يدعى عدم وقوعه فى مقام الاثبات و دلالة القضية الشرطيه عليه و ان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا- يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظيه راجحا او مساويا و ليس فيما افاده ما يثبت ذلك اصلا كما لا يخفى.

* شرح:

شروط از بعض شروط ديگر زياد است مثل حرارت که اگر انتفاء شمس شد لازمه ندارد که حرارت هم موجود نباشد چون احتمال دارد آتش جای شمس را بگيرد در حرارت و امثله زياد است شرعا و عقلا در اينکه بعض شروط نيابت ديگرى بنمايد.

قوله و الجواب انه قدس سره الخ:

مخفى نماند اولاً اين مثالهاى که مرحوم سيد آورد اين ها شرط لغوى است نه شرط اصطلاحى که از ادات شرط مفهوم بشود چون از اين ها هيچ کدام ادات شرط نداشتيم اگر مراد سيد اين باشد که بخواهد اثبات کند که ممکن است نيابت بعض شروط از بعض ديگرى در واقع و در مقام ثبوت اگر اين معنى باشد اين چيزى است که کسى منکر نيست ولى ضرورى است که طرف مقابل که خصم باشد ادعا دارد که امكان وقوع ندارد مقام اثبات و دلالت قضيه شرطيه بر عدم وقوع آن هست اثباتاً چون مفهوم شرط دلالت بر آن مى کند.

و اگر مراد مرحوم سيد آن باشد که احتمال دارد وقوع شرط ديگرى جای شرط اول اين احتمال هم باز ضرر ندارد مادامى که بحسب قواعد لفظيه اين احتمال راجح نباشد يا مساوى نباشد و حاصل آنکه در ظهورات چه ظهور لفظى باشد و چه ظهور اطلاقى احتمال خلاف مى رود ولى آنچه را که حجت است رجحان يک طرف است و معنى ظهور رجحان يکى از احتمالات است که منافات با احتمالات

ص: ۱۶۶

ثانیها انه لو دل لكان باحدى الدلالات و الملازمه كبطلان التالى ظاهره و قد اجيب عنه بمنع بطلان التالى و ان الالتزام ثابت.

و قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل او يمكن ان يقال فى اثباته او منعه فلا تغفل.

ثالثها قوله تبارك و تعالى وَ لَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا و فيه ما لا يخفى ضروره ان استعمال الجمله الشرطيه فيما لا مفهوم له

* شرح:

دیگری ندارد مگر آنکه تمام احتمالات مساوی باشد و آنچه را که مرحوم سید بیان فرمود راجح بودن یکی از این احتمالات یا مساوی بودن با سایر احتمالات اثبات نمی کند کما لا يخفى.

قوله ثانیها الخ:

دوم از ادله منکره مفهوم آنست که اگر جمله شرطیه دلالت بر مفهوم بنماید دلالت به یکی از دلالات ثلاث باید باشد دلالت مطابقه و دلالت تضمن و دلالت التزام و ملازمه مثل بطلان تالی ظاهر است یعنی شرط دلالت بر مفهوم نمی کند به یکی از این دلالاتی که بیان نمودیم بعضیها جواب سید را داده اند که قبول نداریم بطلان تالی را یعنی شرط دلالت التزامی بر مفهوم می نماید و دلالت التزامی آن ثابت است جواب می دهد مصنف که شناختی و دانستی آنچه که ممکن بود در مفهوم گفته بشود یا گذشته است و جواب آنها را دادیم و منع کردیم که شرط دلالت التزامی داشته باشد بر مفهوم فلا تغفل مخفی نماند که دانستی که ادات شرط دلالت التزامی بر مفهوم دارند و لذا این دلالت بمقدمات حکمت باشد.

قوله ثالثها قوله تبارك و تعالى وَ لَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا:

سوم از ادله قائلین بعدم بمفهوم شرط آیه شریفه است که دلالت بر مفهوم

احيانا و بالقرينه لا يكاد ينكر كما فى الآيه و غيرها و انما القائل به انما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعا او بقرينه عامه كما عرفت.

مراد از مفهوم انتفاء سنخ حکم است نه شخص حکم

بقی هنا امور الأول ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده و لا- يتمشى الكلام فى ان للقضيه الشرطيه مفهوما او ليس لها مفهوم الا فى مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء و انتفاء عند انتفاء الشرط ممكنا و انما وقع النزاع فى ان لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء او لا يكون لها دلالة.

* شرح:

ندارد جواب آنکه ضروری است که استعمال جمله شرطیه در غیر مفهوم در بعضی موارد انکار بر آن نیست كما فى الآيه و قرينه در آیه آنکه بغاء و زنا مطلقا حرام است چه اراده تحصن داشته باشند فتیات چه نداشته باشند علاوه بر آنکه مورد آیه در تحقیق موضوع است نظیر شرط آن ان رزقت ولدا فاختنه که اگر ولد نباشد ختنه ممکن نیست و مورد آیه کریمه اگر فتیات اراده تحصن ندارند و خود آنها میل بزنا دارند کراحت بر زنا معنی ندارد كما لا يخفى و قائل بمفهوم ادعا دارد بر آنکه جمله شرطیه ظهور وضعی یا به قرينه عامه دلالت بر مفهوم دارد كما آنکه دانستی قبلا.

قوله بقی هنا امور الاول الخ.

چند امری ذکر می شود.

اول آنکه مفهومی که می گوییم جمله شرطیه دارد آنست که سنخ حکمی که معلق شده بر شرط آن سنخ حکم و کلی حکم كما آنکه گذشت منتفی شود عند انتفاء شرط به این معنی اگر گفتیم إن جاءك زيد فاکرمه علت اکرام فقط آمدن زید است نه افعال دیگر آن از قبیل سلام کردن یا درس خواندن یا غیره که اگر علت دیگری پیدا کرد اکرام

ص: ۱۶۸

و من هنا انقدح انه ليس من المفهوم و دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا و الاوقاف و النذور و الايمان كما توهم بل عن الشهيد في تمهيد القواعد انه لا اشكال في دلالتها على المفهوم.

و ذلك لان انتفاؤها عن غير ما هو المتعلق لها من الأشخاص التي تكون بالقابها او بوصف شيء او بشرطه مأخوذه في العقد او مثل العهد ليس بدلالة الشرط او الوصف او اللقب عليه بل لأجل انه اذا صار شيء وقفا على احد او اوصى به او نذر له الى غير ذلك لا يقبل ان يصير وقفا على غيره او وصيه او نذرا له و انتفاء شخص الوقف او النذر او الوصيه عن غير مورد المتعلق

* شرح:

زيد مثل آنکه بعدا مولا بفرماید اگر زید تحصیل علم نمود اکرام کن زید را این جمله بعدی با جمله اولی که إن جاءک زید فاکرمه باشد معارض است و باید جمع بین آنها بنمائیم.

و اما انتفاء حکم از جمله شرطیه پس بانتفاء موضوع در تمام قضایا چه جمله خبریه و چه جمله انشائی باشد انتفاء حکم می باشد.

مثلا- اگر مولا- فرمود اکرم زید العادل آیا ممکن است بگوئید زید در وقتی که عادل نیست ایضا واجب است اکرام او چون موضوع مرکب بود از ذات زید و عدالت او نه مطلق وجود زید و همچنین جمله حملیه مثل جاءنی زید العادل که اگر عدالت او رفته نمی رساند که ایضا آمده باشد پس بحث ما در مفهوم شخصی حکم در جمله شرطیه نیست بلکه در سنخ حکم و طبیعی حکم می باشد که آیا جائی که ممکن است سنخ حکم و کلی آن منتفی باشد بانتفاء شرط آیا جمله شرط دلالت بر آن دارد یا نه کما لا یخفی.

قوله و من هنا انقدح الخ.

از بیانات ما معلوم شد مواردی را که ذکر نموده اند بر مفهوم این موارد انتفاء

ص: ۱۶۹

قد عرفت انه عقلی مطلقا و لو قیل بعدم المفهوم فی مورد صالح له.

* شرح:

حکم است بانتفاء موضوع نه دلالت قضیه شرطیه باشد بر مفهوم کما آنکه توهم شده

چون گفتیم اگر شخص موضوع منتفی شد و لو بانتفاء قید موضوع باشد حکم منتفی است عقلا- چون تحقق حکم بدون موضوع محال است پس در وصایا و اوقاف و نذور و ایمان و امثال آنها دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم نیست بلکه انتفاء حکم بانتفاء موضوع است.

بلکه از شهید ثانی رحمه الله علیه در تمهید قواعد فرموده است که لا اشکال در قضیه شرطیه بر مفهوم در این موردی که ذکر کردیم مثل وصایا و اوقاف و غیره بجهت آنکه دلالت مفهوم بر این قضایا بانتفاء موضوع از قضیه است و رفتن شخص موضوع از حکم چه بالقب آنها باشد مثل آنکه بگوید وقف داری علی زید آیا ممکن است وقف بر عمرو باشد یا نظیر آنکه بگوید وقف داری للفقیر آیا اگر کسی فقیر نباشد موضوع حکم واقع می شود یا نه یا اگر فقرش رفت غنی شد.

و همچنین اگر گفت وقف داری لزید العادل یا اگر شرطی آورد مثل آنکه بگوید ان کان مسلما نذرت له در این قسم از موارد ممکن نیست وقف یا نذر یا وصیت و امثال آن شامل غیر موضوع خودش بشود چون تمام این قیود اخذ شده است در موضوع وصیت یا نذر یا امثال آن و این طور موارد دلالت مفهوم شرط یا وصف یا لقب بر مفهوم نیست.

بلکه از جهت آنست که اگر چیزی وقف شد بر یک شخصی بعنوانین و خصوصیات آن یا وصیت شد بر او یا نذر بر او کردند و غیر ذلک در این موارد ممکن نیست وقف بر غیر آنها بشود یا وصیت یا نذر بر غیر آنها و این طور موارد که انتفاء شخص وقف است یا شخص نذر یا وصیت از غیر متعلق حکم یعنی در جائی که موضوع منتفی شود قبلا شناختی که حکم هم و لو بانتفاء قید موضوع باشد منتفی می شود ولی این را مفهوم نمی نامند بلکه انتفاء حکم در این موارد عقلی است و لو قائل بشویم بعدم دلالت

اشکال و دفع لعلک تقول كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية و كان الشرط في الشرطيه انما وقع شرطاً بالنسبه الى الحكم الحاصل بانثائه دون غيره فغايه قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه و هكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيده للمفهوم.

و لكنک غفلت عن ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغه و معناها و اما الشخص و الخصوصيه الناشئه من قبل استعمالها فيه لا يكاد يكون من خصوصيات معناها المستعمله فيه كما لا يخفى كما لا

* شرح:

شرط بر مفهوم در موردی که ممکن است مفهوم داشته باشد.

قوله اشکال و دفع الخ.

شاید در این مورد اشکال کنید که قبلاً گفتیم مناط و ملاک در مفهوم شرط آنست که سنخ حکم و طبیعی حکم منتفی شود بانتفاء شرط نه آنکه شخص که انشاء شده است در قضیه شرطیه منتفی شود چون انتفاء شخص حکم بانتفاء موضوع عقلی است كما آنکه ذکر کردیم و حکمی که در قضیه شرطیه جعل شده است آن حکم شخصی است.

اگر قضیه شرطیه مفهوم داشته باشد همین حکم شخصی باید منتفی شود و مفهوم قضیه شخصیه شرطیه ربطی بانتفاء حکم کلی و صنف آن حکم ندارد.

و همچنین است حال در سایر قضایائی که دلالت بر مفهوم دارند مثل غایت و استثناء و غیره و حاصل آنکه آن حکمی که انشاء شده است حکم شخصی است و مفهوم آنها باید حکم شخصی باشد نه کلی.

قوله و لكنک غفلت الخ جواب آنکه آن حکمی که معلق بر شرط است آن نفس وجوب و طبیعت

ص: ۱۷۱

تكون الخصوصيه الحاصله من قبل الأخبار به من خصوصيات ما اخبر به و استعمال فيه اخبارا لا انشاء.

و بالجمله كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط خاصا بالخصوصيات الناشئه من قبل الأخبار به كذلك المنشأ بالصيغه المعلق عليه و قد عرفت بما حققناه فى معنى الحرف و شبهه ان ما استعمال فيه الحرف عام كالموضوع له و ان خصوصيه لحاظه بنحو الآليه و الحالیه لغيره من خصوصيه الاستعمال كما ان خصوصيه لحاظ المعنى بنحو الاستقلال فى الاثم كذلك فيكون اللحاظ الآلى كالاستقلال من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه.

* شرح:

و کلی وجوبست که از صیغه انشاء شده و خصوصیات که پیدا می شود، از قبل استعمال ممکن نیست جزء معنی و قید معنی باشد که آنکه در جلد اول در معنای حرف و آنچه به معنای حرف می آید مثل هیئت امر و غیره گذشت مثل سر من البصره که (من) حرف جر معنای کلی دارد و ابتداء سیر از بصره ممکن است از شرقی بصره یا غربی یا جنوب و یا شمال.

و هر کدام از این ها ایضا کلی است و خصوصیات که از استعمال ناشی می شود منافات با کلی بودن منشأ معنی ندارد که آنکه خصوصیتی که حاصل می شود، و پیدا می شود از قبل جمله خبریه آن خصوصیات جزء معنی و قید مستعمل فيه نیست بلکه معنی یک شیء است که بعض موارد با قرینه معنای اخباری یا معنی انشائی که هر کدام خصوصیات اخباری یا انشائی جزء معنی نیست بلکه این ها تماما از قبل استعمال و قرائن معلوم می شود.

قوله و بالجمله كما لا يكون المخبر به الخ حاصل آنکه همچنانی که در جمله خبریه مثل اینکه مولا بفرماید اکرام زید واجب است از این جهت حکم عام است همچنین اگر جمله انشائی باشد و بفرماید

ص: ۱۷۲

و بذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصی عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباری و الانشائی بأنه کلی فی الأول و خاص فی الثانی حیث دفع الاشكال بأنه لا یتوجه فی الأول لكون الوجوب کلیاً و علی الثانی بان ارتفاع مطلق الوجوب فیہ من فوائد العلیہ المستفاده من الجملة الشرطیہ حیث كان ارتفاع شخص الوجوب لیس مستندا الی ارتفاع

* شرح:

إذا جاءك زید فاکرمه که تمام این خصوصیات از قبیل استعمال است و جزء معنی یا مستعمل فیہ نیست و قبلاً دانستی به آنچه که ما تحقیق کردیم در معنای حرف و آن اسمائی که معنی حرف دارند.

و همچنین هیئت امر که معنی حرف و وجوب را می رساند و بیان نمودیم که مستعمل فیہ حروف عام است.

مثل موضوع له آن یعنی وضع عام موضوع له هم عام است و خصوصیتی که در لحاظ معنی و تصور معنی پیدا می شود که این خصوصیات آلیت و حالتا لغير پیدا بشود این ها تماماً از قبیل استعمال است و معنی حروف کلی است.

کما آنکه در مثال ما بیان کردیم مثل سر من البصره و خصوصیات لحاظ آلی که از حروف پیدا می شود مثلاً خصوصیات استقلالیه است که از معانی اسمیه پیدا می شود، و همچنینی که لحاظ استقلالیه از خصوصیات معنی اسمیه نمی باشد و جزء معانی نیست همچنین لحاظ آلیت و حالتا برای این ها هم جزء معنای حروف نمی باشد.

و حاصل آنکه خصوصیات انشائی یا اخباری یا خصوصیات معنای استقلالیه یا آلی و کلیت و جزئیت از اصل معنی خارجند و فهمیدن آنها بواسطه قرائن است کما لا یخفی.

قوله و بذلك قد انقذ فساد ما يظهر الخ بعد از آنی که ما بیان نمودیم که معنی حرف کلی است و معنی هیئتی

ص: ۱۷۳

العله المأخوذه فيها فانه يرتفع و لو لم يوجد فى حيال اداه الشرط كما فى اللقب و الوصف.

و آورد علی ما تفصی به عن الاشکال بما ربما يرجع الی ما ذکرناه بما حاصله ان التفصی لا یبتنی علی کلیه الوجوب لما افاده و کون الموضوع فی الانشاء عاما لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه حیث ان الخصوصیات بأنفسها مستفاده من الألفاظ.

* شرح:

که از امر پیدا می شود آن معنی حرفی و کلی است ایضا ظاهر شد فساد آن جوابی که داده شده است در تقریرات از اشکال قبلی و تفرقه انداخته است بین وجوب اخباری مثل اینکه مولا- بفرماید إن جاءك زید وجب اکرامه که در این قسم وجوب اخباری قائل به کلیت معنی است و اگر وجوب انشائی شد نظیر آنکه بفرماید: إن جاءك زید فاکرمه که اکرام فعل امر است و جوابی که از آن پیدا می شود وجوب انشائی است یعنی از هیئت امر وجوب پیدا می شود و در قسم دوم قائل بوجوب جزئی است، نه کلی ولی ارتفاع مطلق وجوب و سنخ وجوب از فوائد علت منحصره که از شرط می فهمیم از آن می باشد نه از شخص وجوب چون شخص وجوب که حکم باشد این حکم منتفی است بانتفاء موضوع آن و این قسم انتفاء حکم در تمام قضایا می باشد و خصوص شرط نیست بلکه لقب و وصف همین طور است.

مثلا- اگر گفتیم زید قائم یا زید العالم آیا ممکن است بگوئیم قائم یا عالم وجود دارد و لو زید که موضوع آنها باشد وجود نداشته باشد بلکه انتفاء حکم در قضیه بانتفاء موضوع آن عقلی و وجدانی است کما آنکه قبلا گذشت.

قوله و آورد علی ما تفصی به عن الاشکال الخ در تقریرات اشکالی کرده است به چیزی که رجوع می کند آن چیز به آنچه را که ما قبلا جواب اشکال را دادیم و حاصل آنچه را که در تقریرات بیان نموده

ص: ۱۷۴

و ذلك لما عرفت من ان الخصوصية في الانشاءات و الأخبارات انما تكون ناشئه من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بينهما و لعمرى لا- يكاد يتفصى تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع انها كخصوصيات الأخبار تكون ناشئه من الاستعمال و لا يكاد يمكن ان يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال كما هو واضح لمن تأمل.

* شرح:

است آنست که دفع اشکال قبلی مبنی بر این است که وجوب را کلی بگیریم و معنی آن عام باشد همچنانی که بیان نمودیم.

و همچنین مبنی بر این نیست که دفع اشکال کنیم که موضوع له وجوب در انشاء عام است و خاص نیست کما آنکه بهمین قسم ما جواب دادیم و فرموده است که دلیل نداریم که موضوع له وجوب خاص است نه عام و خصوصیتی که از معنی الفاظ استفاده می شود این خصوصیات جزء معنی و جزء موضوع له وجوبست

قوله و ذلك لما عرفت الخ جواب از این اشکال آنست که کرارا ما بیان نمودیم خصوصیتی که در انشاء است و اخبارات پیدا می شود این خصوصیات و این جزئیات ناشی است از استعمالات و دخلی در اصل معنی و مستعمل فيه ندارد و هیچ تفاوتی بین انشاءات و اخبارات نیست که بگوئیم وجوب اخباری کلی است و وجوب انشائی جزئی است.

نظیر بحث اخباری و انشائی و لعمرى لا يكاد ينقضى تعجبي چگونه قرار داده است خصوصیات انشائی را از خصوصیات معنی و جزء مستعمل فيه با اینکه خصوصیتی که از استعمال پیدا می شود مثل آن خصوصیتی است که از قضایای اخباریه پیدا می شود همچنان که آنها جزء معنی نمی باشند خصوصیات انشائی هم جزء معنی نمی باشد و ممکن نیست داخل بشود در مستعمل فيه و جزء معنی بشود آن چیزی که

ص: ۱۷۵

الأمر الثاني انه اذا تعدد الشرط مثل اذا خفى الأذان فقصر و اذا خفى الجدران فقصر فبناء على ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم لا بد من التصرف و رفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين.

* شرح:

پیدا بشود از قبیل استعمال یعنی لفظی را که در معنی خودش می خواهیم استعمال کنیم قبل از استعمال لازم است معنی مشخص باشد و معلوم باشد و اگر معنی از استعمال پیدا بشود این دور واضح است برای کسی که تأمل کند.

قوله الامر الثاني انه اذا تعدد الشرط الخ امر دوم آنست که اگر شرط متعدد شود و جزاء متحد مثل آنکه مولا بفرماید اذا خفى الاذان فقصر و اذا خفى الجدران فقصر چه این دو تا شرط با هم باشند یا متفرق پس بنا بر ظهور جمله شرطیه در مفهوم و آنکه علت منحصر است لا بد باید تصرفی کنیم در یکی از این جمله ها و دفع ید کنیم از ظهور آن و تصرف و رفع ید از ظهور جمله شرطیه به چهار قسم می شود.

اول آنکه تخصیص بدهیم مفهوم هریکی از شرطها را بمنطوق آخری و در این حال معنی آن می شود که هریکی از این شرطها تحقق پیدا کرد جز اهم مترتب بر آن می باشد وجه تخصیص آنست که منطوق هریکی از شرطین اخص از مفهوم آخری است و قانون کلی داریم اگر دو دلیل تعارض کردند دلیل اخص مقدم است بر دیگری علاوه بر آنکه منطوق با قطع نظر از اینکه اخص است اقوی دلالت است از مفهوم و مثل ظاهر و اظهر و یا ظاهر و نص می باشد.

پس از این جهت مفهوم هریکی تخصیص می خورد بمنطوق دیگری و نتیجه آن می شود که بتحقیق هریک از شرطین که خفاء اذان باشد و یا خفاء جدران لازم است قصر صلاه و اگر هیچ کدام تحقق پیدا نکرد لازم است تمام.

و اما برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء بخلاف الوجه الأول فان فيهما الدلالة على ذلك.

و اما بتقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر فيكون الشرط هو خفاء الأذان و الجدران معا فاذا خفيا وجب القصر و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفي احدهما.

و اما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد الشرط قرينه على ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق

* شرح:

قوله و اما برفع اليد عن المفهوم فيهما الخ وجه دوم آنست که مفهوم از هریک از شرطین را برداریم و قائل شویم در این موارد که شرط اصلا مفهوم ندارد پس در این حال این دو شرط دلالت ندارد بر اینکه شیء دیگری مدخلیت در جزاء دارد یا ندارد و نفی ثالثی را نمی کند بخلاف وجه اول که و لو تخصیص می دادیم هریکی را بمنطوق دیگر ولی درحالی که قضیه شرطیه مفهوم دارد نفی ثالثی را می نمودند و نتیجه در قسم دوم ایضا آنست که هریکی از شرطین اگر تحقق پیدا کرد قصر صلاه واجب است و نتیجه وجه اول و وجه دوم یکی می شود الا آنکه در قسم اول نفی ثالث می نمودند.

قوله و اما بتقييد اطلاق الشرط الخ وجه سوم آنست که اطلاق شرط در هریکی از این دو جمله را مقید به دیگری کنیم و نتیجه آن می شود که خفاء اذان و خفاء جدران هر دو شرط است در وجوب قصر صلاه پس اگر هر دو شرط تحقق شد واجب است قصر صلاه و اگر هر دو محقق نشد و لو یکی از آن شرایط محقق شود قصر واجب نیست.

قوله و اما بجعل الشرط هو القدر المشترك الخ و وجه چهارم در تصرف شرطین آنست که قدر مشترک بین دو تا شرطین شرط

ص: ۱۷۷

لما يعمهما من العنوان.

و لعل العرف يساعد على الوجه الثانى كما ان العقل ربما يعين هذا الوجه بملاحظه ان الامور المتعدده بما هي مختلفه لا يمكن ان يكون كل منهما مؤثرا فى واحد فانه لا بد من الربط الخاص بين العله و المعلول.

بيان قانون الواحد لا يصدر الا من الواحد ورد آن

و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتباً بالاثنتين بما هما اثنان و لذلك اثنان أيضاً لا يصدر من الواحد الا الواحد فلا بد من المصير الى ان الشرط فى الحقيقه واحد و هو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم و بقاء اطلاق الشرط فى كل منهما على حاله و ان كان بناء

* شرح:

است و آن جامع بين آن دو شرط است و تعدد شرط قرينه است بر اينكه هريكى از اين شرطها بعنوانه شرط نيستند بلكه هر کدام از اين ها مصداق آن جامع و كلى مى باشند.

قوله و لعل العرف يساعد على الوجه الثانى الخ شايد در اين مواردى كه تعدد شرط است عرف حاكم باشد بر وجه ثانى كه بيان نموديم از چهار وجه و آنكه در اين موارد شرط مفهوم ندارد هريك از آنها موجب تحقق جزاء و قصر صلاه مى باشد كما آنكه اگر نظر بعقل كنيم تعيين مى كند عقل.

وجه چهارم را به ملاحظه آنكه امور متعدده بما هي مختلفه ممكن نيست اين امور مختلفه اثر بكنند در شئى واحد چون لازم است سنخيت بين علت و معلول باشد و اگر اين سنخيت بين علت و معلول نباشد لازم مى آيد ممكن باشد تأثير هر شىء در هر شىء و اين معنى بلاشكال غير معقول است.

قوله و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد الخ و ممكن نيست واحد بعنوان واحد بودنش ربط به اثنين پيدا بکند و همچنين

ص: ۱۷۸

العرف و الأذهان العاميه على تعدد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص فأفهم.

و اما رفع اليد عن المفهوم فى خصوص احد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار اليه الا بدليل آخر الا ان يكون ما أبقي على المفهوم اظهر فتدبر جيدا.

بيان لزوم تصرف يا در شرط و يا در جزاء در تعدد شرط

الأمر الثالث اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث

* شرح:

اثنين هم بما هو اثنان ربط بواحد ندارد و لذلك ايضا لا يصدر من الواحد الا الواحد و اين قانون عكس اول است و حاصل آنکه معلول واحد بايد از علت واحد پيدا شود و علت واحده بايد از آن يك معلول پيدا شود.

مخفى نماند جواب اين قانون کرارا داده شد در غرض از هر علم و جامع اعمى و غيره فراجع پس بنا بر اين شرط فى الحقيقه آن واحد و جامع مشترک بين شرطین است بعد از آنی که بنا بگذاریم که قضیه شرطیه مفهوم ندارد و رفع يد کنیم از مفهوم آن و اطلاق شرطین را بحال خود گزاریم و مقید نکنیم آنها را به دیگری اگرچه بناء عرف و اذهان عامه مردم بر آنست که هر کدام از شرطین تأثیر مستقلى دارند و سبب استقلالى دارند نه آنکه تأثیر از جامع شرطین باشد.

قوله و اما رفع اليد عن المفهوم فى خصوص الخ و اما رفع يد از مفهوم یکی از شرطین که بگوئیم یکی از آنها مفهوم ندارد و دیگری مفهوم دارد وجهی برای این جهت نیست و دلیل بر آن نداریم الا آنکه یکی از جمله شرطین مفهوم آن اظهر باشد بر دیگری در این موارد آن اظهر بحال خود باقی است و رفع يد از دیگری می نماییم فتدبر جيدا.

قوله الامر الثالث اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء الخ.

امر سوم آنست که اگر شرط متعدد باشد و جزا متحد مثل آنکه مولا بفرماید

ص: ۱۷۹

و اما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الإتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط او يتداخل و يكتفى باتيانه دفعه واحده فيه أقوال و المشهور عدم التداخل و عن جماعه منهم المحقق الخوانسارى التداخل و عن الحلّى التفصيل بين اتحاد جنس الشروط و تعدده.

و التحقيق انه لما كان ظاهر الجمله الشرطيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه او بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهرها اذا تعدد الشرط حقيقه او وجودا محالا ضروره ان لازمه ان يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هي واحده فى مثل اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضاً او فيما اذا بال مكررا و نام.

كذلك محكوما بحكمين متمثلين و هو واضح الاستحاله كالمتضادين فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها فى هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت او الالتزام بكون متعلق الجزاء و ان كان واحدا صوره الا انه حقايق متعدده حسب تعدد الشرط متصادقه على واحد فالذمه و ان اشتغلت بتكاليف متعدده حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعا لها كما فى أكرم هاشميا و أضف عالما فاكرم العالم الهاشمى بالضيفه ضروره انه بضيفته بداعى الأمرين يصدق انه امثلهما و لا محاله يسقط الأمر بامثاله و موافقته و ان كان له امثال كل منهما على حده كما اذا اكرم الهاشمى بغير الضيفه و أضف العالم الغير الهاشمى.

* شرح:

اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً و امثال آن در اين موارد آيا تداخل در اسباب است يا تداخل در مسببات يا مختلف كما آنكه از توجيهات مصنف ظاهر مى شود على كل حال اشكال بر وجه ثالث و از وجوه اربعه كه قبلا بيان كرديم و اينكه در اين مورد تعدد شروط تماما به منزله يك شرط مى شود مثلا مثال قبلى بول و نوم و غير آن از احداث

ص: ١٨٠

اگر تماماً جمع بشوند همه یک شرط می شوند و هر کدام از آن احداث جزء سبب می شوند و در این حال یک وضوء بیشتر واجب نیست.

و اما بنا بر سایر وجوه از سه وجه دیگر آیا لازم است که جزا را متعدد یا وریم بحسب تعدد شرط یعنی هر حدثی یک وضوء می خواهد و لو از جنس یکی باشد نظیر آنکه دو مرتبه بول کرد دو مرتبه هم لازم است وضوء گرفتن یا آنکه تداخل می شود در جزاء یعنی و لو اسباب مختلف است مثل بول و نوم و غیره الا- آنکه یک مرتبه وضوء گرفتن کافی است برای تمام آنها چون امر روی صرف طبیعت وضوء رفته است و طبیعت بما هی لایثنی و لا یتکرر.

و از این جهت یک دفعه آوردن طبیعت کافی برای همه شروط است در این مسئله اقوالی است مشهور قائل بعدم تداخل می باشد و لو شرط از یک جنس باشد و نقل شده از جماعتی که بعضی از آن جماعت است مرحوم محقق خونساری ایشان قائل بتداخل شده است.

و نقل از مرحوم حلی و ابن ادریس شده است تفصیل بین اتحاد جنس شرط و تعدد شرط یعنی اگر جنس شرط یکیست نظیر آنکه دو مرتبه یا بیشتر بول کرد یک وضوء لازم است و تداخل در اسباب است و اگر متعدد شد نظیر بول و نوم و غیره عدم تداخل است.

و تحقیق در این مورد آنست که چون ظاهر جمله شرطیه حدوث جزا است در وقت حدوث شرط یعنی هر شرطی جزائی علی حده می خواهد که این شرط سبب می شود از برای جزاء یا کشف می کند این شرط از سبب این جزاء یعنی اگر مکلف بول یا نوم از او صادر شد مثل آنکه یک حالت ظلمانی بر او پیدا می شود که واقعا این حالت سبب است برای وضوء که این نوم یا بول کشف از آن حالت ظلمانی مکلف می نماید.

و چون ظاهر قضیه شرطیه تعدد جزا است در وقت تعدد شرط و از طرف دیگر اخذ بظاهر قضیه شرطیه در جائی که تعدد شرط باشد حقیقتا یا وجودا تعدد شرط مثل نوم و بول حقیقتا یا وجودا مثل دو مرتبه بول کردن محال است بجهت ضروری است لازمه تعدد شرط این باشد که حقیقت واحده مثل وضوء بما هی واحده در جائی که مولا بفرماید اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا.

و همچنین در جائی که مکرر بول صادر شود از مکلف و همچنین نوم مکرر شود در این حال محال است طبیعت واحده محکوم بحکمین متمثلین شود و این معنی واضح است استحاله آن مثل دو حکم متضاد فلا بدیم بنا بر قول به تداخل تصرف در این شرط بنمائیم و تصرف در شرط به چند وجه است.

اول آنکه ملتزم بشویم که قضیه شرطیه در این حال تعدد شرط مفهوم ندارد بلکه در این حال مجرد ثبوت است یعنی مثل إن جاءک زید فاکرمه دلالت دارد که آمدن زید سبب اکرام او می شود و اما آیا اکرام آن سبب دیگری دارد یا نه نفی یا اثبات آن را نمی کند.

وجه دوم آنست که ملتزم بشویم که متعلق جزاء اگرچه واحد است در صورت مثل وضوء الا- آنکه سبب وضوء چون متعدد است مثل بول و نوم و غیره از این جهت جزا هم که وضوء باشد حقائق متعدده است بحسب تعدد و شرط آن ولی این حقائق متعدده صادق است بر یک شیء واحد پس ذمه مکلف اگرچه مشغول است بتکالیف متعدده بحسب تعدد شروط یعنی هر شرطی یک تکلیفی برای مکلف ثابت می کند الا آنکه اکتفا به یک وضوء واحد برای آنست که این وضوء واحد مجمع تمام تکالیف می شود و مسقط همه شرایط و تکالیف است.

نظیر آنکه مولا بفرماید اکرم هاشمیا و اصف عالما ولی مکلف اکرام

ان قلت كيف يمكن ذلك اى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه.

قلت انطباق عنوانين واجبين على واحد لا- يستلزم اتصافه بوجوبين بل غايته ان انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب و انتزاع صفته له.

* شرح:

کند شخص عالم هاشميا را به ضيافت در اين حال آن دو تکليف ساقط است بجهت آنکه ضروري است ضيافت کردن عالم هاشمی را بداعي دو امر اين صدق است که امتثال دو امر نموده است و لا- محال امر مولا- ساقط می شود بامتثال مکلف و موافقت آن و اگرچه جايز بود برای مکلف امتثال هریک از اين ها علی حده بنماید مثل آنکه اکرام کند شخص هاشمی را بغير ضيافت و ضيافت نماید عالم غير هاشمی را که هر دو از یکدیگر جدا می باشند ولی باين حال جايز است جمع بين آنها بنماید و اکرام کند عالم هاشمی را به ضيافت و تکليف هر دو ساقط است کما لا يخفى.

قوله ان قلت كيف يمكن الخ.

اگر اشکال کنید در مثل اکرام عالم هاشمی که امتثال دو امر شده است و اشکال در اینجا دو حکم و دو وجوب جمع شده است و اجتماع مثلین شده در اینجا.

قوله قلت انطباق الخ.

جواب آنکه جمع شدن دو عنوان واجب بر یک شیء واحد لازم نمی آید که آن شیء واحد متصف بدو وجوب باشد فعلا بلکه غایت آن آنست که ملا-ك دو وجوب بر آن شیء صادق است و منطبق است بر آن و لو دو وجوب فعلا- صادق نیست چون مورد مقترن است بمانع عقلی که اجتماع مثلین باشد و هر کجائی که مقترن بمانع عقلی شد دو حکم فعلی نمی شود چه دو حکم مثل هم باشند نظیر دو وجوبی که اینجا هست یا ضد دیگری باشند نظیر وجوب و حرمت که در مقدمه

ص: ۱۸۳

مع أنه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتصافه بهما بخلاف ما اذا كان بعنوان واحد فافهم.

او الالتزام بحدوث الأثر عند وجود كل شرط الا انه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الأول و تأكد وجوبه عند الآخر و لا يخفى انه لا وجه لأن يصار الى واحد منها فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع ما في الأخيرين من الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد و ان كان صوره واحدا مسمى باسم واحد كالغسل و الى اثبات ان الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول و مجرد الاحتمال لا يجدى ما لم يكن في البين ما يثبت.

* شرح:

واجب گذشت.

غايه الامر اگر قائل شدیم که هر دو حکم فعلی می باشند مورد مؤکد می شود وجوب آن.

قوله مع أنه على القول بجواز الاجتماع الخ.

با اینکه اگر قائل شدیم بجواز اجتماع امر و نهی محذوری ندارد که هر دو حکم فعلی باشند چون عنوان در مورد متعدد است بخلاف جاهائی که دو حکم فعلی باشند ولی به یک عنوان واحد که آنجا البته صحیح نیست چون اگر قائل با اجتماع امر و نهی شدیم در جائی است که بدو عنوان باشد نه به یک عنوان فافهم.

قوله او الالتزام بحدوث الاثر الخ.

سوم از جوهری که باید در جمله شرطیه تصرف کنیم و خلاف ظاهر قائل شویم بنا بر مفهوم آنست که هریکی از این شروط این ها سببند برای وضوء و جزاء الا آنکه وجوب وضوء در مثالی را که بیان نمودیم بشرط اول واجب می شود چه شرط متحد باشد یا مختلف ولی شرایط بعدی آنها تأکد وجوب را می نماید و وجوب

ص: ۱۸۴

ان قلت وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لعدم امكان الأخذ بظهورها حيث ان قضيه اجتماع الحكمين في الوضوء في المثال كما مرت الاشاره اليه.

* شرح:

اول مؤكد مي شود بوجوب آنها.

و مخفي نماند اين وجوه ثلاثه اي را كه براي تصرف در جمله شرطيه بيان كرديم بمجرد امكان آنها مدرك براي ما نمي شود و ممكن نيست رفع يد بكنيم از ظهور جمله شرطيه مگر آنكه در مقام اثبات دليلي داشته باشيم علاوه بر اين ها كه در دو وجه اخير احتياج دارد كه اثبات كنيم كه متعلق جزا متعدد است و لو در ظاهر واحد است و آنجاهائي كه دليل بر متعدد آن داريم نظير غسل است كه به يك غسل و لو عناوين متعدده اي داشته باشد نظير غسل جمعه و غسل جنابت و غسل مس ميت و غير ذلك امثال آنكه در اين موارد به يك عمل خارجي تمام آن تكاليف ساقط مي شود.

و همچنين در وضوء دليل داريم كه به يك وضوء واحد حدث اصغر مرتفع مي شود مطلقا فراجع الفقه و در وجه سوم احتياج دارد كه اثبات كنيم كه شرايط بعدى كه پيدا مي شوند براي وضوء آنها بايد مؤكد اول باشند و مجرد احتمال اين ها فايده ندارد مادامي كه در بين دليل بر اثبات آنها نداشته باشيم كما لا يخفى.

قوله ان قلت وجه ذلك الخ.

اگر اشكال كنيم كه از وجوه ثلاثه را كه بيان كرديم در مقام اثبات لازم است يكي از آنها را بگيريم و مدرك و قرينه لزوم تصرف در ظهور جمله شرطيه آنست كه چون ممكن نيست اخذ بآن ظهور بجهت آنكه قضيه مفهوم داشتن شرط اجتماع حكمين است در وضوء در مثالي كه اشاره بآن شد جواب آنكه اين حرف شما درست است در جائي كه مراد به جمله شرطيه در جائي كه تعدد شرط باشد تعدد مشروط نباشد.

ص: ۱۸۵

قلت نعم اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب الوضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر و لا ضير في كون فرد محكوما بحكم فرد آخر اصلا كما لا يخفى.

ان قلت نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق.

قلت نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطيه في كون الشرط سببا أو كاشفا عن السبب مقتضيا لذلك أى لتعدد الفرد و الا كان بيانا لما هو المراد من الاطلاق.

* شرح:

ولى در مثالى كه بيان نموديم ممكن است قائل باين بشويم كه واجب است براى هر شرطى يك وضوء غير از وضوء ديگر و مانعى ندارد كه فردى محكوم باشد به حكمى كه فرد آخر از طبيعت دارد و حاصل آنكه هر كدام از شرط يك فرد از طبيعت را سبب مى شوند و يك فرد وضوء را واجب مى كنند نه اصل طبيعت وضوء را.

قوله ان قلت نعم الخ.

اگر اشكالى كنى كه اين مطلب درست است در جائي كه تعدد شرط باشد تعدد مشروط هم مى خواهد ولى اين معنى خلاف اطلاق ماده جزاء است باين معنى كه اطلاق ماده مثل آنكه اگر مولا فرمود: ان بليت فتوضا و ان نمت فتوضا اطلاق ماده جزاء اين دو شرط آنست كه طبيعت لازم است وجود پيدا بكنند و مقيد بفرد از طبيعت نشده تا مطلب شما صحيح باشد.

قوله قلت نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطيه الخ.

جواب آنكه درست است كه فرد از طبيعت را اگر مأمور به گرفتيم اين خلاف اطلاق ماده جزا است كه وضوء باشد الا آنكه ظهور وضعى جمله شرطيه سبب است يا كاشف از سبب است و مقتضى از براى تعدد افراد طبيعت است و اين ظهور جمله وضعيه بيان از براى اطلاق ماده است و بيان مى كند كه مراد از طبيعت افراد

و بالجمله لا دوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق ضروره ان ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان و ظهورها في ذلك صالح لأن يكون بيانا فلا ظهور له مع ظهورها فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلا بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى فتخلص بذلك ان قضيه ظاهر الجملة الشرطيه هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط.

* شرح:

آن می باشد نه اصل طبیعت.

قوله و بالجمله لا دوران الخ.

و حاصل آنکه دوران بین ظهور جمله شرطیه در حدوث جزاء و اثبات آن جزاء و ظهور اطلاق نیست و نه آنست که دو ظهور با هم تعارض داشته باشد چون ظهور اطلاق ماده و جزاء معلق است بیانی از طرف شارع نباشد کما آنکه در هر اطلاقی خواسته باشیم تمسک بآن کنیم باید بیانی در بین نباشد از طرف مولا و ظهور صیغه جمله شرطیه صلاحیت دارد که بیان باشد برای مراد از ماده و جزاء بعد از اینکه صلاحیت برای بیان دارد ظهوری برای اطلاق ماده تحقق نمی شود و حاصل آنکه ظهور جمله شرطیه ظهور تنجیزی است و ظهور اطلاق ماده ظهور تعلیقی است و بلا اشکال ظهور تنجیزی مقدم است بر ظهور تعلیقی اگر با همدیگر معارضه بنمایند.

پس بنا بر بیان ما لازم نمی آید بنا بر قول بعدم تداخل تصرفی در جمله شرطیه بخلاف کسانی که قائلند بتداخل که یکی از وجوه ثلاثه ای را که بیان نمودیم لازم است مرتکب شوند پس ملخص بیانات ما آن شد که ظاهر جمله شرطیه آنست که قائل بعدم تداخل بشویم در وقت تعدد شرط مگر آنکه دلیل بر تداخل داشته باشیم نظیر غسل و وضوء کما آنکه گذشت.

ص: ۱۸۷

و قد انقدح مما ذكرناه ان المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا مؤثرات فلا وجه لما عن الفخر و غيره من ابتناء هذه المسأله على انها معرفات أو مؤثرات.

مع ان الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها في كونها معرفات تاره و مؤثرات اخرى ضروره ان الشرط للحكم الشرعى في الجملة الشرطيه ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له عله كما انه في الحكم الغير الشرعى قد يكون اماره على حدوثه بسببه و ان كان ظاهر التعليق

* شرح:

قوله و قد انقدح مما ذكرناه الخ.

از بیانات سابق ما ظاهر شد آنچه که فایده دارد برای قول بتداخل یکی از آن وجوه ثلاثه ایست که ما ذکر نمودیم نه آنکه بگوئیم اگر اسباب شرعیه معرفات باشند تداخل در همدیگر می شوند و اگر این اسباب شرعیه مؤثرات و علت باشند در اینجا تداخل قائل نمی شویم مثل اسباب عرفیه که ظاهر آنها مؤثرات و علتند.

پس وجهی برای آنچه را که نقل شده است از فخر المحققین و غیر ایشان که گفته اند مسئله تداخل و عدم تداخل مبتنی بر این است که اگر گفتیم اسباب شرعیه مثل آنجائی که مولا فرموده باشد اگر حمزه از وسط سماء عبور کرد جایز است صلاه مغرب که این معرف استتار قرص آفتاب است نه علت آن.

در این موارد قائل بتداخل می شویم و اگر اسباب مؤثرات و علت باشند قائل بتداخل نمی شویم کما آنکه در اسباب عرفیه بهمین قسم است که آنها سبب و علت برای جزاء می شوند بخلاف اسباب شرعیه کما آنکه این ها معرفند از آن مصالح واقعیه و ممکن است چند معرف برای یک مصلحت واقعیه باشد.

قوله مع ان الاسباب الشرعيه حالها الخ.

جواب آنکه اولاً بر فرض اسباب شرعیه معرفات باشند ممکن است هر کدام

ان له الدخل فيهما كما لا يخفى.

رد قول مرحوم فخر المحققين در اسباب شرعيه و غيره

نعم لو كان المراد بالمعرفيه في الأسباب الشرعيه انها ليست بدواعي الأحكام التي هي في الحقيقة علل لها و ان كان لها دخل في تحقق موضوعاتها بخلاف الأسباب الغير الشرعيه فهو و ان كان له وجه الا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما هو وارد.

* شرح:

آنها معرف سبب حقيقي و موجب مصلحتي غير ديگري باشند و ثانيا اسباب شرعيه حال آنها حال غير اسباب شرعيه است و مثل اسباب عرفيه می ماند که بعض اوقات معرفتند و بعض موارد مؤثرات و هر دو مثل هم می باشند چون ضروری است که شرط برای حکم شرعی در جمله شرطیه به قسمی می باشد که بعضی موارد دخیل در ترتب حکم است به قسمی که اگر این شرط نباشد برای آن حکم علتی نمی باشد.

کما آنی که این مطلب در غیر حکم شرعی و در عرفیات همچنین است که بعض موارد اماره است بر حدوث آن حکم و سبب برای آن حکم می شود و اگرچه ظاهر تعلیق چه شرط شرعی و چه شرط عرفی آنست که شرط علت برای حکم است در هر دو کما لا يخفى.

قوله نعم لو كان المراد بالمعرفيه الخ.

بله اگر مراد به معرفت در اسباب شرعيه که ادعا شده است این باشد که اسباب شرعيه غالبا دواعی و علل احکام نمی باشند بلکه علت واقعی آن مصالح و مفاسد خارجیه است اگرچه دخیل در موضوع می باشند نظیر دخالت ماه رمضان در مصلحت روزه بخلاف اسباب خارجیه که غالبا این ها علت و سبب حکم می شوند اگر این معنی مراد باشد ممکن است حرف آنها درست باشد لکن این معنی قول بتداخل برای آنها اثری ندارد چون گفتیم ظهور جمله شرطیه در آنست که هر شرطی یک مسبب و یک جزاء می خواهد.

ص: ۱۸۹

ثم إنه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس و عدمه و اختيار عدم التداخل في الأول و التداخل في الثاني الا توهم عدم صحه التعلق بعموم اللفظ في الثاني لأنه من أسماء الأجناس فمع تعدد افراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد بخلاف الأول لكون كل منها سببا فلا وجه لتداخلها.

رد قول مرحوم ابن ادریس و حلی در اختلاف شرط و اتحاد آن

و هو فاسد فان قضیه اطلاق الشرط فی مثل اذا بلت فتوضا هو حدوث الوجوب عند كل مره لو بال مرات.

* شرح:

قوله ثم إنه لا وجه للتفصيل الخ بعضی ها قائلند نقل شده از ابن ادریس و حلی رحمه الله علیهما که اگر شروط مختلف باشند بحسب جنس مثل آنکه مولا بفرماید ان بلت فتوضاً و ان نمت فتوضاً و امثال آنکه جنس شرط مختلف است در این موارد قائل بعدم تداخل شده است و اگر شروط مختلف نباشد و متحد باشد مثل آنکه چند مرتبه بول کرده باشد در این موارد شروط تداخل می شود و یک جزاء که یک وضوء باشد برای همه آنها کافی است چون امر روی طبیعت رفته است و اطلاق طبیعت می رساند که یک جزا کافی است برای همه شروط بخلاف آنجائی که اسباب مختلف باشند چون ظاهر جمله شرطیه آنست که هر سببی یک مسبب مستقل می خواهد.

قوله و هو فاسد الخ جواب آنکه این تفصیل هم فاسد است و صحیح نیست بجهت آنکه اطلاق شرط و ظهور مفهوم جمله شرطیه مثل آنکه بفرماید اذا بلت فتوضاً حدوث وجوبست در هروقتی که بول صادر شود و لو مرات متعدده ای باشد نظیر آنکه در صلاه اگر سجده ای زیاد کرد سهوا و لو در هر رکعتی یک سجده ای زیاد کرد آیا ممکن است بگوئیم در تمام این سجده هائی که زیاد شده دو سجده سهو کافی است.

ص: ۱۹۰

و الا- فالأجناس المختلفه لا- بد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطا و اسبابا لواحد لما مرت اليه الاشاره من ان الأشياء المختلفه بما هي مختلفه لا تكون أسبابا لواحد.

هذا كله فيما اذا كان موضوع الحكم فى الجزاء قابلا للتعدد و اما ما لا يكون قابلا لذلك فلا بد من تداخل الأسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب و من التداخل فيه فيما يتأكد.

* شرح:

قوله و الا- فالأجناس المختلفه الخ بيان نمودیم که ظهور جمله هر شرطی یک جزاء است كما آنکه گذشت و الا اگر شروط مختلف باشند نظیر بول و نوم و غیره که اسباب وضوء می باشند در این موارد که شروط مختلفند لا بد ما باید شرط را جامع آنها قرار بدهیم چون قبلا گذشت که اشیاء مختلفه بما هي مختلفه این اشیاء سبب برای واحد نمی شوند و باید حتما جامع بین آنها که یک شیء واحد است اثر در جزاء کند و مدرک این بیان قبلا گذشت مخفی نماند جواب این مطلب مصنف هم از ما گذشت.

قوله هذا كله فيما اذا كان موضع الحكم الخ تعدد شرط که آیا تداخل می شود یا نه تمام این ها در جائی بود که ممکن باشد تعدد جزاء مثل وضوء و غسل و امثال آنکه بتعدد شرط ممکن بود تعدد مشروط و اما اگر در جائی که ممکن نباشد تعدد مشروط و جزاء قابل تعدد نیست مثل جائی که شخصی واجب القتل است باسباب مختلفه یا مثل عتق و وقف و ملکیت و صدقه و امثال آنها در این موارد اگر شرط متعدد شد بلا اشکال تداخل است و ممکن نیست جزاء در این موارد متعدد باشد.

مثلا اگر شخصی نذر کرد ان جاء زید من السفر و خطاب به عبدش کرد و گفت انت حر لوجه الله او مالی صدقه او هذا مالک نفس خود این امور قابل تعدد نیست

ص: ۱۹۱

فصل الظاهر انه لا مفهوم للوصف و ما بحكمه.

مطلقا.

لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغويه بدونه لعدم انحصار الفائده به و عدم قرينه اخرى ملازمه له و عليته فيما اذا استفيدت غير مقتضيه له كما لا يخفى و مع كونها بنحو الانحصار و ان كانت مقتضيه له الا انه لم يكن من مفهوم الوصف.

* شرح:

اگرچه حکم آنها که وجوب باشد ممکن است مؤکد شود نظیر قتل و امثال آنکه در این موارد حکم مؤکد می شود اگرچه جزاء یک شیء واحد است و قابل تعدد نیست كما لا يخفى.

قوله فصل الظاهر انه لا مفهوم الخ.

مصنف می فرماید ظاهر آنست که وصف مفهوم ندارد یعنی اگر مولا فرمود اکرم الرجل العالم این حکم برای عالم مسلم است ولی نفی آن حکم برای غیر رجل عالم نمی کند که اگر نفی آن کند البته معنی مفهوم است این در جائی است که صفت و موصوف هر دو باشند مثل رجل که موصوف است و عالم که صفت او است و همچنین اگر فرمود اکرم العالم که وصف بدون موصوف است این هم مفهوم ندارد اگرچه در این قسمی که صفت بدون موصوف است چندان اختلافی نیست که مفهوم ندارد و همچنین اگر بفرماید اکرم زیدا را که راکبا حال و قید زید است.

قوله مطلقا الخ.

یعنی وصف و موصوف چه مساوی باشند یا اعم مطلقا و یا من وجه که بیان آن می آید.

قوله لعدم ثبوت الوضع الخ.

کسانی که قائل به مفهومند مدرک از برای آنها چند چیز است.

ص: ۱۹۲

ضروره انه قضيه العليه الكذائيه المستفاده من القرينه عليها في خصوص مقام و هو مما لا اشكال فيه و لا كلام فلا وجه لجعله تفصيلا في محل النزاع و موردا للنقض و الابرار.

* شرح:

اولا آنکه باید اثبات کنند که موضوع له وصف دال بر مفهوم باشد لازمه آن آنست که در جاهائی که وصف دلالت بر مفهوم ندارد باید مجاز باشد و حال آنکه در تمام موارد حقیقت است و عنایت و مجازی ملاحظه نشده است.

دوم از مدرک آنها آنست که می گویند اگر وصف دال بر مفهوم نباشد لازم می آید لغویت آن و بی فایده باشد وصف در کلام.

جواب آنکه فائده وصف در کلام منحصر بمفهوم نیست بجهت آنکه برای وصف فوایدی هست من جمله اعتناء به موردی که وصف دارد و اهمیت آن.

سوم مدرک از برای مفهوم قرینه عامه باید اثبات کنند نظیر قرینه عامه که برای مفهوم شرط بیان نمودیم این معنی هم ثابت نیست و اثبات نشده است که در تمام موارد وصف را حمل بر مفهوم کنیم مگر جائی که خلاف آن ثابت شده باشد.

چهارم مدرک آنها آنست که باید اثبات کنند علت وصف را برای حکم این معنی هم ثابت نیست چون اولاً دال بر علت نیست و اگر دال بر علت باشد وصف علت منحصره نیست و اگر در بعض موارد دال بر علت منحصره باشد این معنی دلالت نمی کند که وصف در تمام موارد این طور است.

قوله ضروره انه الخ:

چون ضروری است که دلالت وصف بر علت منحصره از قرینه خارجییه ثابت شده در بعض موارد نه آنکه مفهوم وصف باشد و محل بحث ما آنست که وصفی که در کلام آورده می شود یا بوضع و یا به قرینه عامه دال بر علت منحصره باشد و آنهم ثابت نشده است و از اینجا معلوم شد که بعض موارد وصف دال است بر علت منحصره به واسطه قرینه خارجییه این معنی وجه برای تفصیل در مفهوم وصف نیست

ولا- ینافی ذلک ما قیل من ان الأصل فی القید ان یکون احترازیاً لأن الاحترازیه لا توجب الا تضییق دائره موضوع الحکم فی القضیه مثل ما اذا کان بهذا الضیق بلفظ واحد فلا فرق ان یقال جئنی بانسان او بحیوان ناطق.

كما انه لا- یلزم فی حمل المطلق علی المقید فیما وجد شرائطه الا- ذلک من دون حاجه فیہ الی دلالتہ علی المفہوم فانه من المعلوم ان قضیه الحمل لیس الا ان المراد بالمطلق هو المقید و كأنه لا یکون فی البین غیره.

* شرح:

که نسبت بمرحوم علامه داده اند که اگر علت منحصره شد وصف مفهوم دارد و اگر وصف دال بر علت منحصره نشد دال بر مفهوم نیست پس تفصیل مرحوم علامه وجهی ندارد و آن مورد را مورد نقض و ابرام قرار دادن وجهی ندارد كما لا یخفی.

قوله ولا- ینافی ذلک ما قیل و الخ از بیانات ما که گفتیم وصف مفهوم ندارد این معنی منافات ندارد که گفته شده است بر اینکه اصل در قید احترازی است بجهتی که معنی احتراز قید در کلام آنست که موضوع حکم تضییق شود دایره آن مثل آنکه از اول موضوع مضیق است و در این موارد فرقی نیست بین آنکه مولا- بفرماید جئنی بانسان یا بفرماید جئنی بحیوان ناطق که در دومی تضییق موضوعی است بنطاق و اثبات حکم می کند برای حیوان ناطق و اما نفی آن حکم را برای غیر حیوان ناطق بنماید از آن جهت ساکت است كما لا یخفی.

قوله كما انه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقید الخ:

از بیان سابق ما معلوم شد که وصف مفهوم ندارد و حمل مطلق بر مقید در جائی که یک حکم باشد در مثل اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه که مراد در این جمله اولی رقبه مؤمنه و حمل مطلق را بر مقید نمودیم این حمل مطلق بر مقید نه من باب

بل ربما قيل إنه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم فان ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه
لو لم نقل بأنه الأقوى لكونه بالمنطوق كما لا يخفى.

* شرح:

مفهوم وصف باشد.

کما آنکه این معنی را نسبت بمرحوم شیخ بهائی داده اند که فرموده حمل مطلق بر مقید من باب مفهوم وصف است و اشکال
نموده که در یکجا علماء می فرمایند وصف مفهوم ندارد و در جای دیگر حمل مطلق بر مقید می کنند و حال آنکه حمل
مطلق بر مقید من باب مفهوم وصف است مصنف می فرماید در جواب آن حمل مطلق بر مقید با شرایطش نه من باب مفهوم
وصف باشد بلکه از معلوماتست که قضیه حمل مطلق بر مقید نیست مگر آنکه مراد بمطلق مقید است.

کما آنکه در مثل جتنی بانسان و جتنی بحیوان ناطق که مراد مقید بود و اثبات حکم برای قید می شود ولی نفی حکم را از غیر
موضوع نمی کند که اگر نفی کند این معنی مفهوم است بلکه اثبات حکم در غیر موضوع ساکت است و در موضوع مقید مثل
آنست که از اول مولا فرموده است اعتق رقبه مؤمنه.

قوله بل ربما قيل إنه لا وجه الخ:

بلکه گفته شده است که حمل مطلق بر مقید اگر بلحاظ مفهوم باشد نه دلیلی دیگر اصلا وجهی ندارد که مطلق را حمل بر
مقید کنیم بجهت آنکه ظهور مفهوم مقید اقوی از ظهور مطلق نیست تا آنکه حمل کنیم مطلق را بر مقید و اراده مقید بشود
اگر نگوئیم که ظهور مطلق اقوی است از ظهور مقید چون ظهور مطلق به واسطه منطوق است و ظهور منطوقی اقوی از ظهور
مفهومی است و جواب آن گذشت که مراد از مطلق مقید است کما آنکه ان شاء الله تعالی در باب مطلق و مقید می آید کما لا
یخفی.

و اما الاستدلال على ذلك اى عدم الدلاله على المفهوم بآيه رَبَّائِبَكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ففيه ان الاستعمال فى غيره احيانا مع القرينه مما لا يكاد ينكر كما فى الآيه قطعاً مع أنه يعتبر فى دلالتة عليه عند القائل بالدلاله ان لا يكون واردا مورد الغالب كما فى الآيه و وجه الاعتبار واضح لعدم دلالتة معه على الاختصاص و بدونها لا يكاد يتوهم دلالتة على المفهوم فأفهم.

وصف و موصوف یکی از نسبت اربعه را دارند

تذنیب: لا یخفی انه لا شبهه فی جریان النزاع فیما اذا كان الوصف أخص

* شرح:

قوله و اما الاستدلال على ذلك:

کسانی که استدلال کرده اند به اینکه وصف مفهوم ندارد تمسک به آیه شریفه نموده اند ربائیکم اللاتی فی حجورکم جواب از آنها آنکه استعمال وصف در غیر مفهوم در بعض موارد با قرینه از چیزهائی است که انکار آن نشده است حتی کسانی که قائل بمفهوم می باشند کما آنکه در آیه شریفه همان طور است و قرینه آن حرام بودن ربائب است مطلقاً چه در حجور باشند چه نباشند علاوه بر این ها وصفی که در آیه شریفه هست این وصف مورد غالب است و در جائی که مورد غالب باشد وصف دلالت بر مفهوم ندارد چون اگر وصفی مورد غالب شد حکم اختصاصی بآن ندارد و بدون دلالت ممکن نیست توهم وصف بر مفهوم باشد.

و اما مورد غالب آن آنست که ربیه که دختر زنی را می گویند که شخصی با آن زن ازدواج کند و آن دختر قبل از ازدواج نزد مادرش بوده و وقتی این زن وارد خانه شوهر می شود با آن دختر است و غالباً آن دختر در دامن شوهر دومی بزرگ می شود و از اینجا است که وصف غالبی مفهوم ندارد فافهم.

قوله تذنیب لا یخفی انه الخ:

مخفی نماند نسبت بین صفت و موصوف چهار قسم می شود یا تساوی است مثل انسان ضاحک یا وصف اعم است از موصوف مثل انسان حساس یا وصف اخص است

من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف.

و اما فی غیره ففی جریانہ اشکال اظہرہ عدم جریانہ و ان کان یظهر مما عن بعض الشافعیہ حیث قال قولنا فی الغنم السائمه زکاه یدل علی عدم الزکاه فی معلوفہ الابل جریانہ فیہ و لعل وجهہ استفادہ العلیہ المنحصرہ منہ.

و علیہ فیجری فیما کان الوصف مساویا او اعم مطلقا أيضا فیدل علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفاءہ.

فلا- وجه للتفصیل بینہما و بین ما اذا کان اخص من وجه فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فیہما معللا بعدم الموضوع و استظهار جریانہ عن بعض الشافعیہ فیہ کما لا یشفی فتأمل جیدا.

* شرح:

از موصوف مثل انسان عادل یا اعم و اخص من وجه است نظیر انسان و ابیض و یا نظیر غنم سائمه این چهار قسم شبہہ ای در آن نیست کہ اگر وصف اخص از موصوف باشد مثل انسان عادل و لو اخص من وجه باشد یعنی عام و خاص من وجه باشد و مورد افتراق از جانب صفت باشد مثل غنم سائمه کہ زکاه در آن وارد شدہ است و غنم غیر سائمه محل بحث است.

و اما موردی کہ صفت مساوی موصوف باشد یا اعم از موصوف باشد مثل انسان حساس کہ غیر انسان را ہم می گیرد در آن دو مورد خارج از محل بحث است چون بعد از آنی کہ صفت برود موصوف ہم رفته است و وصفی را کہ محل نزاع ماست و مفہوم دارد یا نہ در جایی است کہ موصوف بحال خود باشد و صفت آن تبدیل شود الا بر وجهی دیگر کہ مصنف بیان می فرماید در آخر کلام.

و حاصل آن شد وصف اگر اخص از موصوف است و لو من وجه باشد و مورد افتراق از جانب صفت باشد یعنی صفت سائمه تبدیل شود بہ معلوفہ این دو قسم محل نزاع است.

ص: ۱۹۷

و اما در غیر این دو مورد جریان نزاع در آن اشکال است اظهارش آنست که مصنف می فرماید جاری نیست نزاع در آن اگرچه ظاهر می شود از آن چیزی که نسبت ببعض شافعیه دارند که گفته است در روایتی که وارد شده است فی الغنم السائمه زکاه این روایت دلالت می کند که زکاه در شتری که معلوفه باشد نیست و این حرف ایشان وجهی ندارد چون غنم سائمه است یا غیر سائمه و ربطی بابل معلوفه ندارد.

و شاید وجه آنکه استفاده کرده است علیت منحصره را نظیر لا تشرب الخمر لانه مسکر که اسکار هر کجا پیدا شود حرمت هم ثابت است در اینجا هم غیر سائمه که معلوفه باشد و لو در ابل باشد عدم وجوب زکاه است در آن مصنف می فرماید و علیه فجری بنا بر علت منحصره این بحث و نزاع می آید حتی در وصفی که مساوی باشد یا آن وصف اعم از موصوف باشد اعم مطلق.

پس بنابراین دلالت می کند بر انتفاء سنخ حکم در هر کجائی که سائمه نباشد و لو غیر ابل هم باشد پس وجهی نیست برای تفصیل بین آنجائی که بین صفت و موصوف نسبت بین آنها تساوی باشد یا صفت اعم از موصوف باشد و در این دو مورد بگوئیم نزاع جاری نیست در جائی که افتراق از جانب وصف و موصوف هر دو باشد مثل ابل معلوفه و علت برای این دو مورد بیاوریم که اگر منتفی شد موضوع هم منتفی است کما آنکه این تفصیل از تقریرات معلوم می شود

پس جریان نزاع بنا بر قول بعض شافعیه می آید اگر علیت استفاده کردیم در تمام سه قسم که وصف مساوی با موصوف باشد یا اعم از موصوف و لو من وجه باشد می آید و اگر علیت استفاده نکردیم فرق بین آنها نیست کما لا یخفی فتأمل جیدا.

فصل هل الغايه فى القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المعنى.

او عنها و بعدها بناء على خروجها او لا فيه خلاف و قد نسب الى المشهور الدلاله على الارتفاع و الى جماعه منهم السيد و الشيخ عدم الدلاله عليه و التحقيق انه اذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيده للحكم كما فى قوله كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام و كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر كانت داله على ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها كما لا يخفى و كونه قضيه تقييده بها و الا لما كانت ما جعل غايه له بغايه و هو واضح الى النهايه.

* شرح:

قوله فصل هل الغايه فى القضية الخ در اين فصل دو بحث بيان مى شود.

اول آنکه آیا غایت در قضیه دلالت بر مفهوم دارد يعنى نسخ حکم منفى مى باشد بعد از غایت و آیا نفى بعد را مى کند یا نه محل کلام است اين يک بحث است.

بحث دوم آیا غایت داخل در مغیّا است یا نه بحث آن مى آید.

قوله عنها و بعدها الخ يعنى بنا بر خارج بودن غایت نفس غایت و ما بعد آن محل بحث است و خلافی است در اين مسئله نسبت بمشهور داده اند که دلالت مى کند غایت بر انتفاء حکم و مفهوم دارد غایت و نسبت به جماعتی داده اند که بعض از آنها مرحوم سيد مرتضى و شيخ طوسى که ايشان فرموده اند دلالت بر مفهوم ندارد نظير وصف که گفتيم دلالت ندارد تحقيق در اين مسئله آنست که اگر غایت بحسب قواعد عربيه قیدی برای حکم باشد نه برای قيد موضوع مثل روايت كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام و در روايت ديگر كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر در اين موارد غایت

و اما اذا كانت بحسبها قيداً للموضوع مثل سر من البصره الى الكوفه فحالها حال الوصف في عدم الدلاله و ان كان تحدیده بها بملاحظه حکمه و تعلق الطلب به و قضیته ليس الا عدم الحكم فيها الا بالمغیاً من دون دلالة لها أصلاً على انتفاء سنخه عن غیره لعدم ثبوت وضع لذلك و عدم قرینه ملازمه لها و لو غالباً دلت على اختصاص الحكم به.

* شرح:

که حتی باشد دال است بر ارتفاع حکم و نفی حکم می کند بعد از حصول علم و اینکه هر شیء که حکم به حلیت آن می کنیم تا آن وقتی که حرمت آن معلوم نشده باشد و بعد از آنی که حرمتش معلوم شد و شناخته شد بلا اشکال حکم به حلیت آن شیء مرتفع است.

و همچنین حتی تعلم انه قدر و این غایت که در دو روایت می باشد قید حکم است و تبادر و انسباق ارتفاع حکم را می کند بعد از حصول غایت و اگر حکم قبلی بعد از حصول غایت هم ثابت باشد یعنی بگوئیم هر شیء که حلال است حتی در وقت دانستن حرام هم حلال است این معنی لازمه آن آنست که غایت برای حکم نباشد و این واضح است الی النهایه.

قوله و اما اذا كان بحسبها قيد للموضوع الخ اگر غایت قید برای موضوع باشد بلا اشکال مفهوم ندارد کما آنکه در باب وصف گذشت و حاصل آنکه در مثال سر من البصره الى الكوفه ماده سر که موضوع باشد مقید است از بصره تا کوفه و هیئت سر که دال بر وجوب است معنی این می شود که واجب است سیر از بصره تا کوفه و این قیودی که در موضوع آورده می شود مثل من البصره الى الكوفه این قیود لثبات حکم را هم مضیق می نماید و حکم مطلق نیست ولی دلالت بر مفهوم ندارد باین معنی که واجب است سر از بصره تا به کوفه ولی نفی سنخ آن را دلالت ندارد برای آنکه ثابت نشده است وضع لغوی برای غایت بر مفهوم و قرینه عامه هم و لو غالباً باشد نداریم که دلالت بر مفهوم

ص: ۲۰۰

و فائده التحديد بها كسائر انحاء التقييد غير منحصره بافادته كما مر في الوصف.

آيا غايت داخل در مغيا است يا نه

ثم إنه في الغايه خلاف آخر كما اشرنا اليه و هو انها هل هي داخله في المغيى بحسب الحكم او خارجه عنه و الأظهر خروجها لكونها من حدوده فلا تكون محكومہ بحكمه و دخوله في بعض الموارد انما يكون بالقرينه و عليه يكون كما بعدها بالنسبه الى الخلاف الأول كما انه على القول الآخر يكون محكومہ بالحكم منطوقاً.

* شرح:

داشته باشد الا ما خرج.

قوله و فائده التحديد الخ.

اگر اشكال شود که در غايت اگر مفهوم ندارد پس فايده آن چیست که موضوع مقيد به غايت بشود جواب آنکه در بابت وصف گذشت که قيدي را که می آورند در موضوع فائدي دارد غير از مفهوم مثل اعتنا بمحل وصف و غيره.

قوله ثم إنه في الغايه خلاف آخر الخ.

بعد در غايت خلاف آخری هست كما آنکه قبلاً اشاره شد به آن مثل سر من البصره الى الكوفه آيا كوفه هم لازم است سير در آن يا حکم سير باول كوفه تمام می شود و غايت که كوفه باشد خارج از مغيا که قبل از كوفه می باشد اظهر آنست که غايت که كوفه باشد خارج است از حکم بجهت آنکه مثل كوفه حد است از برای لزوم سير يعنى که لازم بود اولش از بصره و آخرش اول كوفه می باشد و چون اين غايت حد حکم است حدود خارج از حکمند و محکوم بحکم ما قبل نمی شوند و داخل بودن غايت در بعض موارد به واسطه قرينه خاصه می باشد.

پس بنا بر اینکه غايت داخل در مغيا نباشد ما بعد غايت خلاف سابق می آيد که آيا مفهوم دارد يا نه و نفی سنخ حکم می کند از غايت يا نه كما آنکه بنا بر قول

ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيدا للحكم فلا تغفل.

استثناء دال بر مفهوم است و جواب ابی حنیفه از آن

فصل لا شبهه فی دلاله الاستثناء علی اختصاص الحكم سلبا أو ايجابا بالمستثنى منه و لا یعم المستثنى و لذلك یكون الاستثناء من النفی اثباتا و من الاثبات نفیا و ذلك للانسباق عند الاطلاق قطعا.

* شرح:

آخر که غایت داخل در معنی باشد یعنی وجوب سیر حتی کوفه را هم می گیرد بحکم منطوقی نه مفهومی بله بعد از غایت یعنی بعد از کوفه محل خلاف می شود که آیا مفهوم دارد یا نه.

قوله ثم لا يخفى ان هذا الخلاف الخ.

این خلافتی که در بین علماء می باشد که آیا غایت داخل در معنی است یا نه و اقوال در آنجائی که غایت قید برای حکم باشد نه برای موضوع این خلاف ممکن نیست در آنجا بیاید نظیر روایتی که بیان کردیم کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام و کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر و ممکن نیست حکم کنیم که بعد از آنی که علم بحرام پیدا شد باز حلال است و همچنین علم به قذارت کنیم که آن شیء طاهر است کما لا يخفى فلا تغفل.

قوله فصل لا شبهه فی دلاله الاستثناء الخ.

در این فصل بیان می شود در جمله استثنائیه شبهه نیست که حکم مخصوص به مستثنا منه هست و شامل مستثنا نمی شود.

مثلا اگر گفتیم جاءنی القوم الا زیدا.

حکم آمدن برای زید ثابت نیست بلکه مخصوص بقوم است که مستثنی منه می باشد و شامل زید نمی شود و از اینجا است که استثناء از نفی اثبات است نظیر ما جاءنی القوم الا- زیدا و استثناء از اثبات نفی است نظیر مثلی که بیان کردیم اول و این معنی

فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة من عدم الافاده محتجا بمثل لا صلاه الا بطهور ضروره ضعف احتجاجه اولاً بكون المراد من مثله انه لا تكون الصلاه التي كانت واجده لأجزائها و شرائطها المعتبر فيها صلاه الا اذا كانت واجده للطهاره و بدونها لا تكون صلاه على وجه و صلاه تامه مأموراً بها على آخر و ثانياً بان الاستعمال مع القرينه كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة على مدعاه اصلاً كما لا يخفى.

* شرح:

که بیان کردیم برای انسباق و تبادر عند الاطلاق است قطعاً یعنی جمله استثنائیه تبادر در این معنی که بیان نمودیم دارد.

قوله فلا يعبأ بما عن أبي حنيفة الخ.

از ابی حنیفه نقل شده است که حکم مستثنی منه و مستثنی یکی است و آن معنی که بیان نمودیم که حکم اختصاصی دارد به مستثنا منه است و مستثنی خارج است آن افاده را نمی دهد احتجاج کرده است ابی حنیفه بمثل لا صلاه الا بطهور و بمثل لا صلاه الا بفتح الکتاب و گفته است که مفهوم آن آنست که صلاه با طهارت صلاه است و لو باعتبار اجزاء و ارکان دیگری که در صلاه نمی باشد و همچنین بفتح الکتاب جواب از ابی حنیفه ضروری است که این احتجاج مدرک نمی شود بجهت آنکه قانون کلی آنست که نه اینست که هرکجا شرط نباشد مشروط نیست نه بلکه مشروط بدون شرط نمی شود ولی اگر وجود پیدا کرد ممکن است مشروط با او باشد و ممکن است نباشد.

این جواب اولاً- و ثانیاً در این جمله ها مراد آنست که صلاتی که واجد اجزاء و شرایط باشد آن شرایطی که معتبر است در صلاه آن صلاه باید واجد طهارت هم باشد علاوه بر آنها و بدون طهارت اصلاً صلاه نیست بنا بر قول صحیحیه و صلاه تامه مأمور بها نیست علی قول اعمیه و بحث اسامی عبادات و غیره که آیا وضع برای صحیحند

ص: ۲۰۳

و منه قد انقدح انه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال كلمه التوحيد لامكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال او المقال.

والاشكال فى دلالتها عليه بأن خبر لا اما يقدر ممكن او موجود و على كل تقدير لا دلالة لها عليه.

اما على الأول فانه حينئذ لا دلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تبارك و تعالى لا وجوده.

و اما على الثانى فلانها و ان دلت على وجوده تعالى الا انه لا دلالة لها

* شرح:

يا اعم در جلد اول گذشت و جواب سوم که مصنف آن جواب را دوم قرار داده است آنست که استعمال با قرینه کما در مثل این ترکیبها که می دانیم مقصود چه می باشد دلالت بر مدعای ابی حنیفه ندارد اصلاً چون بحث ما در جائی است که بدون قرینه باشد و ظهور اولی لفظ را باید ملاحظه کنیم کما لا یخفى.

قوله و منه قد انقدح الخ.

از جواب ابی حنیفه معلوم می شود که موقعیت ندارد برای استدلال بر مدعای بقول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام کسی که بگوید کلمه توحید را یعنی کلمه طیبه لا اله الا الله را بگوید قهراً مسلمانست و تمسک کرده است از جائی که دلالت بر مفهوم ندارد و حکم مستثنا منه و مستثنی یکیست تمسک به کلمه توحید که بیان نمودیم کرده اند.

جواب از این مدرک هم آنست که ممکن است ادعا کنیم که کلمه لا اله الا الله بر توحید یا به قرینه حالیه است و یا قرینه مقالیه و بلکه اتفاق داریم از تمام مسلمانها به اینکه هرکس این کلمه را گفت مسلمان است کما لا یخفى.

قوله والاشكال فى دلالتها عليه الخ.

اشكال نموده اند بر این کلمه توحید به اینکه خبر لاء نفی للجنس که لا اله

علی عدم امکان اله آخر.

مندفع بأن المراد من الإله هو واجب الوجود و نفی ثبوته و وجوده فی الخارج و اثبات فرد منه فيه و هو الله يدل بالملازمه البينه على امتناع تحققه فی ضمن غيره تبارك و تعالى ضروره انه لو لم يكن مممتعا لوجد لكونه من افراد الواجب.

* شرح:

باشد محذوف است و مقدر است و یا آن خبر را ممکن تقدیر می گیریم یا موجود و بر هریک از این دو تقدیر کلمه طیه دلالت بر توحید شخص نمی کند اما بنا بر قول اول که ممکن تقدیر بگیریم و معنی این می شود لا اله ممکن الا الله و امکان وجود اثبات تبارک و تعالى را نمی کند و نتیجه آن می شود خدای تعالى ممکن است وجود داشته باشد و هر ممکن وجود ندارد بلا اشکال و اما بنا بر ثانی که موجود تقدیر و خبر باشد اگرچه دلالت و بر وجود تعالى می نماید و اثبات می کند که خدای تعالى موجود است ولی نفی اله آخری را نمی نماید کما لا یخفی.

قوله مندفع بان المراد الخ جواب آنکه مراد ازاله واجب الوجود لذاته می باشد و نفی ثبوت آن در خارج به واسطه منطوق است و وجود آن در خارج به واسطه الا و اثبات فرد آن بمفهوم الا است که ذات اقدس الهی باشد به ملازمه بینه دلالت می کند بر امتناع غیر ذات اقدس الهی در خارج بجهه آنکه ضروری است که اگر مممتنع نبود باید وجود پیدا کند در خارج چون از افراد واجب الوجود است.

و حاصل آنکه خبر که محذوف است چه ممکن باشد و چه موجود هر دو صحیح است و اما اگر ممکن را تقدیر گرفتیم پس امکان واجب الوجود بالامکان عام مستلزم است وجود آن را کما آنکه عدم وجود آن در خارج مستلزم است امتناع آن را البته بعد از آنکه ثابت کردیم به ادله که وجود ذات اقدس الهی ضروری

ص: ۲۰۵

ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وانه لازم خصوصيه الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية.

نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق كما هو ليس بعيد و ان كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد.

از کلمات دال بر مفهوم کلمه انما و بل است

و مما يدل على الحصر و الاختصاص انما و ذلك لتصريح اهل اللغة بذلك و تبادلها قطعا عند اهل العرف و المحاوره.

* شرح:

است و شریک آن در خارج محال و ممتنع است و ممکن است اصلا بگوئیم لا نفی للجنس در مثل این موارد خبر نمی خواهد نظیر کان تامه و ليس تامه و قول نحوین که می گویند خبر محذوف است یعنی احتیاجی بآن نداریم.

قوله ثم ان الظاهر ان دلالة استثناء الخ:

ظاهر آنست که جمله استثنائیه در طرف مستثنی بمفهوم جمله است نه بمنطوق و آنکه مستثنی لازمه خصوصیت حکم است در جانب مستثنی منه یعنی اگر گفتیم جاءنی القوم الا زیدا لازمه آمدن قوم آنست که زید نیامده است و این خصوصیتی است که جمله استثنائیه بر آن دلالت می کند بمفهوم است بله اگر دلالت در طرف مستثنی بنفس ادات استثناء باشد نه به جمله استثنائیه البته دلالت بر مستثنی ایضا منطوق می باشد و بعید نیست همین طور باشد اگر که تعینی مستثنی بمنطوق یا بمفهوم فایده فقهیه ندارد کما لا یخفی.

قوله و مما يدل على الحصر الخ از کلماتی که دال بر حصر است و مفهوم دارد کلمه انما است چون تصریح اهل لغت بر این معنی نموده اند علاوه بر این ها تبادل حصر است از کلمه انما در نزد عرف و محاوره.

ص: ۲۰۶

و دعوی ان الانصاف انه لا سبیل لنا الی ذلك فان موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه و لا یعلم بما هو مرادف لها فی عرفنا حتی یتکشف منها ما هو المتبادر منها غیر مسموعه فان السبیل الی التبادر لا ینحصر بالانسباق الی اذهاننا فان الانسباق الی اذهان اهل العرف أيضا سبیل.

و ربما یعد مما دل علی الحصر کلمه بل الاضرایه و التحقیق ان الاضراب علی انحاء منها ما کان لأجل ان المضرب عنه انما اتی به غفله او سبقه به لسانه فیضرب بها عنه الی ما قصد بیانہ فلا دلالة له علی الحصر اصلا فکانه اتی بالمضرب الیه ابتداء کما لا یخفی.

و منها ما کان لأجل التأكيد فیکون ذکر المضرب عنه کالتوطئه و التمهید لذكر المضرب الیه فلا دلالة له علیه ایضا و منها ما کان فی مقام الردع و ابطال ما اثبت اولاً فیدل علیه و هو واضح.

* شرح:

قوله و دعوی ان الانصاف الخ کما نقل شده از تقریرات اگر کسی اشکال و ادعا کند که ما راهی باین تبادر و تصریح اهل لغت نداریم چون موارد استعمالات کلمه انما مختلف است و از طرف دیگر در عرف ما که زبان فارسی می باشد لفظی که مرادف آن معنی باشد نداریم تا کشف بنمائیم از آن تبادر را این اشکال و دعوی غیر مسموع است بجهت آنکه طریق بتبادر منحصر نیست که آن معنی بذهن ما که زبان فارسی است بیاید بجهتی که انسباق و تبادر باذهان اهل عرف عرب ایضا راهی است بر ایما وقتی سؤال کردیم از معنی آن علم بر ایما حاصل می شود و این معنی تبادر را قبلاً در جلد اول مفصلاً بیان نمودیم.

قوله و ربما یعد مما دل علی الحصر الخ از کلماتی که دال بر حصر و مفهوم بیان نموده اند کلمه بل اضرایه است تحقیق

ص: ۲۰۷

و مما يفيد الحصر على ما قيل تعريف المسند اليه باللام و التحقيق انه لا يفيد الا فيما اقتضاه المقام لأن الاصل في اللام أن تكون لتعريف الجنس كما ان الاصل في الحمل في القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذي ملا-كه مجرد الاتحاد في الوجود فانه الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى.

و حمل شيء على جنس و ماهيه كك لا يقتضى اختصاص تلك الماهيه به و حصرها عليه.

* شرح:

آنست که اضراب بر اقسام و انواعی است اول آنکه بجهت آوردن بل است چون مطلب قبلی را غفله آورده است یا بزبان متکلم سبقت گرفته است پس دست از کلمه اولی برمی دارد و قصد به دوم می نماید در این مورد دلالت بر حصر ندارد اصلا و مثل آنست که ابتداء شروع کرده است بکلام دوم

مثلا اگر گفت جائنی زید و غفلت کرد که بگوید جائنی عمرو بعد از آن گفت بل عمرو در این مورد مثل آنست که از اول گفته است جائنی عمر و چون زید را که آورده از روی غفلت بوده است.

قسم دوم آنست که بل را برای تأکید می آورند و مضروب عنه که در کلام آورده می شود برای توطئه و تمهید و مقدمه برای اسم بعدی است نظیر آنکه می گوید حبیبی قمر بل شمس در این قسم هم دلالت بر مفهوم ندارد ایضا.

قسم سوم آنجائی است که در مقام ردع و باطل کردن آن مطلب اولی است و اثبات مطلب دوم نظیر آنکه بگوید زید قائم بل قاعد آیه شریفه وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ در این قسم سوم دلالت بر مفهوم و حصر دارد بل اضرایه کما اینکه این مطلب واضح است.

قوله و مما يفيد الحصر على ما قيل الخ:

از کلماتی که نقل شده که دال بر حصر است تعریف مسند اليه است بالالف

ص: ۲۰۸

نعم لو قامت قرينه على ان اللام للاستغراق أو ان مدخوله أخذ بنحو الارسال و الاطلاق أو على ان الحمل عليه كان ذاتيا لا يفيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به و قد انقدح بذلك الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام و ما وقع منهم من النقض و الابرام و لا نطيل بذكرها فانه بلا طائل كما يظهر للمتأمل فتأمل جيدا.

* شرح:

و اللام يعنى مبتدأ مثل الضارب زيد و الحمد لله رب العالمين انه فاعل مثل ضرب الضارب و تحقيق در اين مطلب آنست كه اصل الف و لام برای تعريف جنس است يعنى انسان و بقر و حجر و غيره هر کدام ماهياتى هستند مميز از ديگرى ولى بعد از آنكه الف و لام بر سر آنها در آوردى در ذهن عهد ذهنى پيدا مى كنند و معهود ذهنى مى شود و اين معنى دال بر حصر نيست يقينا كما آنكه اصل در حمل قضاياء متعارفه يعنى اكثر قضاياء حمل شايع صنايعى است كه ملاك آن اتحاد موضوع و محمول است در خارج چه مساوى باشند و يا احدهما اخص يا اعم باشد و اين معنى ايضا دال بر حصر نيست يقينا چون نظر در اين حمل فقط اتحاد موضوع و محمول است خارجا و اما حمل ذاتى كه ملاك آن اتحاد مفهومى است نظير الانسان حيوان ناطق و امثال آن اگرچه حصر را مى رساند ولى بيان نموديم كه قضاياء متعارفه حمل ذاتى نيست اكثرا بلكه حمل شايعى صنايعى است.

قوله نعم قامت قرينه الخ بله اگر قرينه باشد كه الف و لام در تمام موارد يا اكثر موارد برای استغراق است و يا مدخول آن بنحو ارسال و اطلاق اراده شده است يا آنكه حمل ذاتى است كه به يكي از اين سه طريق اگر ثابت بشود حصر را مى رساند و كلام مفهوم دارد ولى دانستى كه اكثر قضاياء خارجيه خلاف آن مى باشد و به واسطه بيان ما ظاهر شد خلل و اشكال در كثيرى از كلمات اعلام در اين مقام و آنچه

ص: ۲۰۹

فصل لا- دلالة للقب و لا- للعدد على المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما اصلا و قد عرفت ان انتفاء شخسه ليس بمفهوم.

كما ان قضيه التقييد بالعدد منطوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه

* شرح:

که واقع شده است از آنها از نقض و ابرام و ما طول نمی دهیم کلام را بذکر آنها چون طول آن بلا طائل است و فائده ندارد
که آنکه ظاهر می شود برای متأمل فتأمل جيدا.

قوله فصل لا دلالة للقب و لا للعدد على المفهوم الخ در این فصل دو بحث است اول آنکه آیا لقب مفهوم دارد یا نه و مراد از لقب نه علم باشد که اسم علمی بر سه قسم است لقب و کنیه و غیر آنها که در محل خودش ثابت است بلکه مراد از لقب در ما نحن فیه آن کلمه ایست که یک طرف کلام واقع بشود چه فاعل باشد و چه مفعول و چه حال و چه تمیز یا ظرف غیر شرط و وصف و استثناء که هر کدام از آنها بحث علی حده ای داشتند در این موارد دلالت بر مفهوم ندارد.

مثلا- اگر مولا- فرمود اکرم زیدا را کبیا یوم الجمعة دلالت ندارد بر اینکه جایز نیست اکرام عمر و یا اکرام زید در غیر حال رکوب یا غیر جمعه و انتفاء شخص حکم قبلا گذشت که آن را مفهوم نمی نامند مثلا در مثال قبلی موضوع اکرام سه قید دارد زید بودن آن و راکب بودنش و روز جمعه هریک از این قیدها اگر منتفی شود موضوع اکرام تحقق پیدا نکرده است منطوقا نه آنکه مفهوم داشته باشد که آنکه قبلا در باب وصف گذشت.

قوله كما ان قضيه التقييد بالعدد الخ بحث دوم اگر حکمی را مقید بعدد نمودند جایز نیست امثال آن به کمتر

لانه ليس بذاك الخاص و المقيد و اما الزيادة فكالنقيصه اذا كان التقييد به للتحديد بالاضافه الى كلا طرفيه.

نعم لو كان لمجرد التحديد بالنظر الى طرفه الاقل لما كان في الزيادة ضير اصلا بل ربما كان فيها فضيله و زياده كما لا يخفى و كيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالاته على المفهوم بل انما يكون لاجل عدم الموافقه مع ما أخذ في المنطوق كما هو معلوم.

* شرح:

از عدد مثلا در باب عادت زنانه که حیض باشد اقل آن سه روز است یا اقل قصد اقامه ده روز است و امثال آن در این موارد اگر کمتر از آن محقق بشود موضوع حکم منطوقا در خارج محقق نشده است بجهت آنکه نه عدد یا ده عدد دو موضوعند این از طرف نقیصه و اما از طرف زیاده هم چنین است که در بعض موارد دو طرف اقل و اکثر اراده شده است و متعلق حکم است مثل آنکه امر فرموده است در ماه مبارک رمضان بروزه گرفتن یک ماه که طرف اقل و اکثر هر دو ملاحظه شده است.

قوله نعم لو كان لمجرد التحديد الخ بله اگر تحديد نسبت بطرف اقل عدد باشد و از طرف کثرت تحدیدی در او نباشد در این موارد زیاده مانعی ندارد نظیر اقل اقامه که ده روز است و اقل مسافرت که هشت فرسخ است و اقل حیض که سه روز است و امثال آنها که زیاده از اقل مضر نیست بلکه در بعض موارد فضیلت هم دارد نظیر اقل ذکر رکوع یا سجود که زیادتر بر آن فضیلت دارد كما لا يخفى و على كل حال عدم اكتفا در مرتبه اقل كما آنکه ذکر نمودیم نه به واسطه دلالت بر مفهوم است بلکه بجهت عدم موافقت با آنچه که در منطوق است یعنی مثلا اگر شرط قصر صلاه هشت فرسخ می باشد اگر هفت فرسخ را مسافرت کرد نه دلالت بر مفهوم است که نمازش قصر

ص: ۲۱۱

فصل قد عرف العام بتعاريف و قد وقع من الاعلام فيها النقض بعدم الاطراد تاره و الانعكاس اخرى بما لا يليق بالمقام فانها تعاريف لفظيه تقع فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحه لا- واقعه فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقه كيف و كان المعنى المركوز منه فى الاذهان اوضح مما عرف به مفهوما و مصداقا.

و لذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس فى الاشكال عليها بعدم الاطراد او الانعكاس بلا ريب فيه و لا شبهه تعتريه من أحد و التعريف لا بد ان يكون بالاجلى كما هو واضح من ان يخفى.

* شرح:

نست بلکه منظوق هشت فرسخ است و موضوع حکم محقق نشده است کما هو معلوم.

قوله المقصد الرابع فى العام و الخاص فصل قد عرف العام الخ تعريف شده است براى لفظ عام و خاص به تعاريفى و واقع شده از علمای اعلام نقض بعدم اطراد و انعكاس بر آن تعاريف يعنى جامع و مانع نیست مثلا تعريف شده عام بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له اشكال شده بر آن كه لفظ مشترك مثل عين اگر یکی از معانى اراده شود مثل ذهب در اين حال صلاحيت بر تمام معانى ديگر آن دارد كه هفتاد دو معنى معروف است.

و همچنین شامل جمع معرف بالف و لام نمی شود چون صلاحيت بر فرد را ندارد و اقل جمع سه عدد است با اين حال یکی از عمومات مسلم جمع بالف و لام است تفاصيل آنها رجوع بفصول شود و لذا مصنف می فرمايد اين تعاريف لایق بمقام ما كه مبادى تصويريه موضوع علم اصول است نیست چون اين تعاريف

فالظاهر ان الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهه في انها أفراد العام ليشار به اليه في مقام اثبات ما له من الاحكام لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته لعدم تعلق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من افراد و مصاديقه حيث لا يكون بمفهومه العام محلا لحكم من الاحكام.

* شرح:

لفظيه است و تعاريف لفظيه اگر اعم و يا اخص باشد مانعی ندارد.

مثل آنکه بیان می کنند سعدانه چیست جواب آنکه نبت است که این تعریف اعم است و تعریف لفظی آن تعریفی است در جواب سؤال از ماء شارحه واقع می شود و سؤال از مفهوم و معنی لفظ واقع می شود نه سؤال از حقیقت خارجی شیء باشد که آن را ماء حقیقه می نامند بلکه کرارا گذشته که حقیقت خارجی اشیاء ممکن نیست تعریف آنها چون درک آنها ممکن نیست و آن معنی عامی که در ذهن علماء می باشد واضح تر و معلوم تر است مفهوما و مصداقا از تعریفات از این جهت نقض بر دیگری می کنند بعدم اطراد یا بعدم انعکاس و بلا اشکال تعریف و معرف باید اجلی و اوضح باشد از معرف بالفتح از این جهت که معنی در ذهن علماء اجلی و واضح می باشد اشکال بر یکدیگر می کنند و حال آنکه معرف باید بعکس باشد.

قوله فالظاهر ان الغرض الخ.

ظاهر غرض از تعریف تمام آنست که بیان مفهوم آن جامعی که بین افراد عام می باشد بیان آن جامع است باعتبار آن افراد تا اشاره بشود بافراد آن عام و نفس مفهوم عام و حقیقت آن متعلق غرض و حکمی نیست مگر به واسطه افراد و مصادیق آن و الا در احکام شرعیه عام بما هو عام مورد حکمی از احکام شرعیه نمی باشد کما لا یخفی.

ص: ۲۱۳

ثم الظاهر ان ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقى و المجموعى و البدلى انما هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به و الا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه.

غايه الامر ان تعلق الحكم به تاره بنحو يكون كل فرد موضوعا على حده للحكم و اخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا بحيث لو اخل باكرام واحد فى اكرم كل فقيه مثلا لما امثل اصلا بخلاف الصورة الاولى فانه اطاع و عصى و ثالثه بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل بحيث لو اكرم واحدا منهم لقد اطاع و امثل كما يظهر لمن امعن النظر و تأمل.

* شرح:

قوله ثم الظاهر ان ما ذكر له الخ.

ظاهر آنست كه آنچه كه ذكر شده است براى عام كه سه قسمت بيان نموده اند عام استغراقى عام مجموعى عام بدلى اين اقسام باعتبار كيفيت تعلق حكم است بافرد و الا عموم در جميع اين اقسام ثلاثه بمعنى واحد است كه آن معنى شمول مفهوم عام است براى جميع آنچه عام صلاحيت بر آن دارد و عام منطبق بر آن مى شود

غايه الامر حكمى كه متعلق بافرد است سه قسمت تصور مى شود قسم اول آنكه هر فردى از افراد عام موضوع است براى حكم عام هر كدام از آن افراد اطاعت و معصيتى دارند نظير اكرم كل عالم كه هر كدام از افراد علماء حكم على حده بر آن ثابت مى شود كه اين قسم از عام را استغراقى مى نامند.

قسم دوم آنست كه حكم روى مجموع من حيث المجموع رفته است كه در اين مورد حكم يكي است ولى به قسمى است كه اگر يكي از اين ها عمل نشود امثال آن حكم نشده است نظير تروك وارده در روزه كه ترك تمام اين ها امثال حكم مى شود و اگر يكي از آنها را مخالفت كرد حكم امثال نشده است يا نظير اكرم كل فقيه كه اگر يكي از فقهاء را مخالفت كرد امثال نشده است بخلاف قسم اول كه بيان نموديم

و قد انقدح ان مثل شمول عشره و غيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها فافهم.

* شرح:

هر موضوعی حکمی دارد و اطاعت و عصیانی دارد.

قسم سوم از عام آنست که موضوع واحد است از افراد عام و یک حکم بیشتر نیست مثل اکرم رجلا ولی این حکم علی البدل تمام افراد رجل را می گیرد و اگر یکی از آنها را امثال کرد اطاعت نموده است و حکم ساقط می شود کما آنکه ظاهر می شود این مطالب ما برای کسی که دقت در نظر داشته باشد فتامل و هر کدام از این اقسام به واسطه قرائن معلوم می شود.

قوله و قد انقدح ان مثل الی آخر.

از بیان سابق ما که معنی عام را بیان نمودیم معلوم شد که مثل عشره و مائه و الف و غیره از اعداد آنها عام نیستند چون صلاحیت بر انطباق بر افراد خود ندارند بلکه افراد عشره و غیره اجزاء موضوع له العشره می باشند نه افراد آن نظیر لفظ زید می ماند که وضع شده بر هیکل زید بله عشرات و الوف دال برده ها می کند و هزارها فافهم.

مخفی نماند بر آنکه عام بدلی دو قسم داریم قسمی است که بوضع است لغه مثل آنکه مولا به عبدش بگوید قدری گوشت بخر از هر قصابی باشد ای قصاب.

و قسم دیگر عام بدلی بمقدمات اطلاق است نظیر آنکه بگوید اکرم رجلا که بمقدمات حکمت اثبات می کنیم که هر رجلی را اکرام کرد کافی است.

کما آنکه عام استغراقی هم دو قسم داریم.

قسمی است که وضعی است نظیر آنکه بگوید اکرم جمیع العلماء و امثال آن و قسم دیگر بمقدمات حکمت ثابت می شود نظیر احل الله البيع که بمقدمات حکمت اثبات می کنیم که هر بیعی حلال و صحیح است و کذا قوله صلی الله علیه و آله

ص: ۲۱۵

فصل لا شبهه فی ان للعموم صیغه تخصه لغه و شرعا كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما و يعمهما ضروره ان مثل لفظ كل و ما يرادفه فی ای لغه كان يخصه و لا- يخص الخصوص و لا- يعمه و لا ينافي اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایه بادعاء انه العموم او بعلاقه العموم و الخصوص.

* شرح:

خلق الله الماء طهورا که در این مورد مطلق ماء طاهر است و اما اگر شک کردیم که آیا عام استغراقی است یا عام مجموعی حمل بر استغراقی می کنیم چون عام مجموعی لازمه آن آنست که امور کثیره را یک شیء واحد قرار دهیم و حکم روی موضوع واحد باشد و اصل عدم آن است و تفصیل آن را بعض اعلام بیان نموده اند با جواب اشکالات فراجع.

قوله فصل لا شبهه فی ان للعموم صیغه الخ.

در این فصل بیان می شود که عموم و خصوص هر کدام صیغه دارند که دال بر آنها می کند بلکه الفاظ مشترک بین عموم و خصوص داریم مثل نکره در سیاق نفی و اثبات و یا مثل اسم جنسی که الف و لام درآید که ممکن است عهد ذهنی یا حضوری یا استغراقی باشد با قرینه.

پس مثل لفظ كل و آن لفظی که مرادف كل است در هر لغتی باشد مثل لفظ همه و هر انسان در لغت فارسی این ها دال بر عموم می باشد و مخصوص بخاص نمی باشند و نه آنکه هم دلالت بر عام کنند و هم دلالت بر خاص بلکه دال بر عمومند و منافات ندارد که این الفاظ وضعا و لغه حقیقت باشد بر عموم ولی استعمال بشود این الفاظ در خصوص عنایتا و مجازا بادعاء آنکه این خاص عام است در استعاره نظیر آنکه بگوئی جاءنی كل الرجل یا به علاقه خصوص و عموم كما آنکه این معنی در تمام حقیقت لغویه هست که در غیر معنی لغوی خودش مجازا استعمال می شود بنابراین کسانی که منکر الفاظ عموم می باشند نظر به آنها نمی شود چون بعد از ضرورت که در هر لغتی لفظ عموم داریم و ابطال ادله آنها جای شک نیست.

ص: ۲۱۶

و معه لا يصغى الى ان اراده الخصوص متيقنه و لو فى ضمنه بخلافه و جعل اللفظ حقيقه فى المتيقن اولى و لا الى ان التخصيص قد اشتهر و شاع حتى قيل ما من عام الا و قد خص و الظاهر يقتضى كونه حقيقه لما هو الغالب قليلا للمجاز.

مع ان تيقن ارادته لا يوجب اختصاص الوضع به مع كون العموم كثيرا ما يراد و اشتهار التخصيص لا يوجب كثره المجاز لعدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه كما يأتى توضيحه و لو سلم فلا محذور فيه اصلا اذا كان بالقرينه كما لا يخفى.

* شرح:

قوله و معه لا يصغى الخ.

كسانی که منکر الفاظ عمومند دو دلیل دارند.

اول آنکه اراده دو عدد خصوص یقینی است و متیقن است و لو این خصوصى در ضمن عموم باشد یعنی چه خاص اراده شود و چه عام خاص یقینی است بخلاف اراده عموم که مشکوک است و لفظی را در معنی متیقن وضع بشود اولی است بر معنی مشکوک وضع شود.

دوم از ادله آنها آنست که تخصیص این قدر زیاد است که مشهور و شیاع دارد حتی آنکه گفته شده ما من عام الا و قد خص و ظاهر اقتضاء دارد که لفظ حقیقت باشد در آن معنی که غالب است در خارج و آن معنی خصوص است بجهت آنکه اگر وضع شود لفظ برای عموم و عام هم اکثرا تخصیص خورده و تخصیص هم مجاز است و برای قلت مجاز لفظ وضع شده برای خصوص تا حقیقت باشد و مجاز کمتر باشد.

قوله مع ان تيقن ارادته الخ جواب آنکه یقینی بودن اراده خاص از عام سبب نمى شود که اختصاص بدهیم وضع را بخصوص خاص و لفظ را برای خاص وضع کنیم علاوه بر اینکه عموم

ص: ۲۱۷

فصل ربما عد من الالفاظ الداله على العموم النكره فى سياق النفى او النهى و دلالتها عليه لا ينبغى ان ينكر عقلا لضروره انه لا يكاد يكون طبيعه معدومه الا اذا لم يكن فرد منها بوجود و الا كانت موجوده لكن لا يخفى انها تفيده.

* شرح:

زياد استعمال مى شود اضافه بر اينكه افراد خصوص متفاوت است و مختلف است مثلا- اگر عموم ما هزار باشد و تخصيص بخورد يك صد آن را خارج بكنيم نهصد آن مختلف است يقينى بودن آنها چون ممكن است سيصد چهارصد پانصد ششصد هر کدام از آنها يقينى باشد پس اراده خاص هم مختلف است و يقينى نيست كما لا يخفى.

و جواب از دليل دوم مشهور بودن تخصيص عموم سبب نمى شود كه مجاز كثير باشد و زياد بجهت آنكه ملازمه بين تخصيص و مجاز نيست يعنى لازمه اى ندارد كه هر كجا تخصيص باشد مجاز باشد بلكه بعدا بيان مى كنيم كه هر كجا عام تخصيص خورد چه بمخصص متصل و چه بمخصص منفصل در هر دو عام حقيقت است و باقيمانده مجاز نيست كما آنكه همين مطلب در بابت مطلق و مقيد مى آيد.

و برفرض لازمه تخصيص عام مجاز باشد محظورى در آن نيست اصلا چون مجازيت آن با قرينه است و با قرينه بودن مجاز مانعى ندارد كما آنكه اين مطلب را در باب واجبات بيان نموديم كه واجبات كمتر از مستحباتند با اين حال امر حقيقت در وجوبست كما لا يخفى.

قوله فصل ربما عد من الالفاظ الخ.

از الفاظ عموم قرار دادند نكره در سياق نفى يا نهى را مثل لا- تضرب أحدا و دلالت نكرده بر عموم در سياق نفى يا نهى سزاوار نيست كسى شك كند عقلا چون ضرورى است كه طبيعت نيست و معدوم نمى شود در خارج مگر آنكه معدوم شود تمام افراد آن طبيعت كه اگر يك فرد آن طبيعت موجود باشد آن طبيعت معدوم نيست

ص: ۲۱۸

إذا أخذت مرسله لا مبهمه قابله للتقييد و إلا فسلبها لا يقتضى إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها

و هذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه فانها بالاضافه الى افراد ما يراد منها لا الافراد التى تصلح لانطباقها عليها.

* شرح:

قوله اذا اخذت مرسله لا مبهمه الخ.

مخفى نماند بر آنکه الفاظ وضع شده اند از برای آن طبیعت مبهمه که جامع بین مطلق و مقید است و جامع بین تمام عوارضات آن طبیعت است مثلا لفظ زید وضع شده برای آن خصوصیت زیدی که در نظر گرفته شده مثل بودن آن پسر عمرو مادر آن و غیره و بعد از وضع آنچه که عوارض بر زید وارد می شود از کوچکی و بزرگی لاغری و چاقی بلکه از حیات و ممات تماما زید بر آن صادق است لذا زید مرده یا زنده است و در تمام این حالات حقیقت است لفظ زید بر ذات آن و مجاز نیست پس نکره در سیاق نفی یا نهی باید اطلاق و مرسل بودن آن بمقدمات حکمت ثابت شود و الا مجرد سلب آن یا بنفی یا نهی اقتضاء ندارد مگر سلب آن طبیعت مبهمه که در قوه سالبه جزئیة است.

حاصل آنکه حرف سلب نه دلالت بر اطلاق و نه دلالت بر تقييد می کند و هرکدام از آنها از خارج باید ثابت شود بلکه بعد از مقدمات حکمت عقلا باید هیچ فردی از افراد طبیعت وجود خارجی نداشته باشد تا طبیعت وجود نداشته باشد

قوله و هذا لا ينافى كون دلالتها عقليه الخ.

این معنی که بیان نمودیم منافات ندارد که دلالت نفی یا نهی بر افرادی که اراده شده است عقلی باشد چه آنکه اراده شده است مبهم باشد که در قوه سالبه جزئیة است و چه آنکه مرسل اراده شده باشد که تمام افراد اراده شده باشد کما لا يخفى.

ص: ۲۱۹

کما لا ینافی دلالة مثل لفظ کل علی العموم وضعاً کون عمومہ بحسب ما یراد من مدخوله و لذا لا ینافیہ تقييد المدخول بقيود کثیره.

نعم لا یبعد ان یکون ظاهراً عند اطلاقها فی استيعاب جميع افرادها.

و هذا هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان او مفرداً بناء علی افادته للعموم و لذا لا ینافیہ تقييد المدخول بالوصف و غیره و اطلاق التخصيص علی تقييده ليس الا من قبیل ضیق فم الرکیه لکن دلالة علی العموم وضعاً محل منع بل انما یفیده فیما اذا اقتضته الحکمه او قرینه اخرى و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركب منهما کما لا یخفی و ربما یأتی فی المطلق و المقید بعض الکلام مما یناسب المقام.

* شرح:

قوله کما لا ینافی دلالة مثل لفظ کل الخ این معنی که برای نکره در سیاق نفی یا نهی بیان نمودیم عیناً همین معنی برای لفظ کل و امثال آن می باشد و در وضع لغوی یعنی لفظ کل اراده عموم می شود از آن وضعاً ولی عموم مدخول آن و آن چیزی که لفظ بر آن درمی آید که آن چیز مطلق باشد مثل اکرم کل رجل یا مقید باشد مثل اکرم کل رجل عالم و همچنین اگر قید دیگری زیاد کنید مثل عالم هاشمی و غیره که عموم کل بحسب مدخول آن می باشد.

قوله نعم لا یبعد الخ بله فرقی که لفظ کل دارد با نکره در سیاق نفی یا نهی آنست که لفظ کل ظهور در عموم دارد و محتاج بمقدمات حکمت در مدخول آن نیستیم.

قوله و هذا هو الحال فی المحلی الخ همین بیانی که در بابت نکره در سیاق نهی یا نفی و کل امثال داشتیم همین معنی در کلمه ای که الف و لام بر سر آن درآید می باشد چه مفرد باشد و چه جمع

ص: ۲۲۰

فصل لا شبهه فی ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجه فیما بقى فیما علم عدم دخوله فی المخصص مطلقا و لو كان متصلا و ما احتمل دخوله فيه ايضا.

اذا كان منفصلا كما هو المشهور بين الاصحاب بل لا يناسب (ينسب-خ) الخلاف الا الى بعض اهل الخلاف و ربما فصل بين المخصص المتصل فقیل بحجته فيه و بین المنفصل فقیل بعدم حجته.

و احتج النافى بالاجمال لتعدد المجازات حسب مراتب الخصوصیات و تعین الباقي من بينها بلا- معین ترجیح بلا مرجح و التحقیق فی الجواب ان یقال انه لا یلزم من التخصیص كون العام مجازا.

اما فی التخصیص بالمتصل فلما عرفت من انه لا تخصیص اصلا و ان ادوات العموم قد استعملت فيه و ان كان دائرته سعه و ضيقا تختلف باختلاف ذوی الادوات فلفظه کل فی مثل کل رجل و کل رجل عالم قد استعملت فی

* شرح:

یعنی ممکن است مدخول هم مطلق باشد یا مقید بناء بر آنکه افاده عموم کند و عموم آن بحسب اراده مدخول آن می باشد و اطلاق تقييد مدخول در این موارد نظیر چاهی می ماند که از اول با دهنه تنگ آن را بکنند که معنی ضیق فم الرکیه همین است رکیه یعنی چاه نه آنکه دهنه از اول گشاد باشد و بعدا آن را تنگ کنند.

ولی دلالت مدخول الف و لام بر عموم محل اشکال است بلکه باید یا بمقدمات حکمت باشد یا قرینه عامه دلالت بر عموم کند چون وضع الف و لام به تنهائی دلالت بر عموم و نه مدخول آن و نه هر دو دال و مدخول هیچ کدام دال بر عموم نمی باشند و ممکن است در باب مطلق و مقید بعضی کلام در آنها بیاید کما لا یخفى.

قوله فصل لا شبهه فی ان العام المخصص الخ در این فصل بیان می شود بر اینکه عامی که تخصیص خورده است چه مخصص منفصل باشد مثل آنکه بفرماید اکرم العلماء و بعدا بفرماید لا تکرّم

العموم و ان كان افراد احدهما بالاضافه الى الآخر بل في نفسها في غاية القله.

و اما في المنفصل فلان اراده الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه و كون الخاص قرينه عليه بل من الممكن قطعا استعماله معه في العموم قاعده و كون الخاص مانعا عن حجيه ظهوره تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر لا مصادما لاصل ظهوره و معه لا مجال للمصير الى انه قد استعمل فيه مجازا كي يلزم الاجمال.

* شرح:

فساق منهم و چه مخصص متصل در اين دو مورد عام حجت است در آن مواردی که می دانیم که عام تخصیص نخورده است مطلقا یعنی چه مخصص متصل و چه منفصل باشد.

و همچنین عام حجت است در آن افرادی که احتمال بدهیم که آیا داخل در عام است یا در خاص منفصل که شک در آن از حیث مفهوم باشد نه مصداق کما آنکه می آید و این معنی که بیان نمودیم مشهور بین اصحاب است بلکه نسبت خلاف ندادند به احدی از علمای ما الا بعض اهل خلاف که اهل تسنن باشند و بعضی ها تفصیل دادند حجیت را بین مخصص متصل که در آنجا قائل به حجیت عام شدند در باقیمانده و بین مخصص منفصل که در آنجا قائل بعدم حجیت شدند

و کسانی که نافی هستند حجیت را در مخصص منفصل دلیل آنها آنست که می گویند بعد از تخصیص عام مجمل می شود چون نمی دانیم تمام باقیمانده حجت است یا بعض باقیمانده و بعض هم مراتب آن مختلف است از این جهت متعدد می شود مجازات حسب مراتب خصوصیات و دلیل بر اینکه باقیمانده بتمام حجت است نداریم و ترجیح بلا مرجح است.

مصنف می فرماید تحقیق در جواب آنها آنست که لازم نمی آید از تخصیص عام که باقیمانده مجاز باشد اما در تخصیص مخصص متصل برای آنکه شناختن آن را

ص: ۲۲۲

و دانستی که از اول ظهوری در لفظ عام پیدا نمی شود و ادوات عموم مثل کل و غیره استعمال شده است در آن معنی که اراده شده است و لو دایره اراده سعتا و ضیقا مختلف است باختلاف مدخول کل و آن کلمه ای که کل بر آن درمی آید.

مثلا لفظ کل در مثل اکرم کل رجل یا کل رجل عالم لفظ کل استعمال شده است حقیقتا در عموم و اگرچه افراد یکی از آنها بالنسبه به دیگری بلکه به نسبت و خودش در غایت قلت است چون رجل عالم نسبت بمطلق رجل بسیار بسیار کم است.

و اما تخصیص عام بمخصص منفصل پس اراده خاص از عام نمودن واقعا لازم ندارد که عام خاص شود و مجاز شود بلکه لفظ عام در عموم خودش استعمال شده قاعده و خاص مانع از حجیت عام می باشد و حجیت آن را می برد نه ظهور عام را ببرد چون خاص نص در معنی خودش یا اظهر می باشد از این جهت مقدم می باشد نه آنکه خاص مصادم ظهور عام باشد و ظهور آن را ببرد کما لا یخفی.

الفاظ سه دلالت دارند تصویری و تصدیقیه جدید و غیر جدید

و تحقیق در این مطلب آنست که الفاظ سه وضع دارند دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه و دلالت تصدیقیه ایضا بر دو وجه است دلالت جدید و دلالت غیر جدید اما دلالت تصویری در جلد اول در باب وضع بیان نمودیم که وضع لغوی نیست بلکه این معنی از انس بلفظ پیدا شده و لذا این معنی یافت می شود و لو متکلم غافل یا نائم باشد بلکه الفاظ وضع شده اند برای تفهیم و تفهیم و تفهیم فقط در دلالت تصدیقیه است نه تصویری و دلالت تصدیقیه بر دو قسم است دلالت اراده جدید و اراده غیر جدید و چه بسا می شود که متکلم اگر مخصص متصل بیاورد مفسده در آن است یا در تأخیر آن مصلحتی می باشد.

از این جهت بیان نمودیم که دواعی امر جزء معنی برای امر نمی باشد مثل اوامر امتحانیه و تعجیزیه و غیرها که قریب پانزده معنی برای امر بیان نموده اند و دواعی را جزء معنی گرفته اند و یکی از دواعی قاعده کلیه است در عموم برای عبد در مقام

لا- يقال هذا مجرد احتمال و لا- يرتفع به الاجمال لاحتمال الاستعمال فى خصوص مرتبه من مراتبه فانه يقال مجرد الاحتمال استعماله فيه لا- يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره فى العموم و الثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجيه تحكيما لما هو الاقوى كما اشرنا اليه آنفا.

و بالجمله الفرق بين المتصل و المنفصل و ان كان بعدم انعقاد الظهور فى الاول الا فى الخصوص و فى الثانى الا فى العموم الا انه لا وجه لتوهم استعماله مجازا فى واحد منهما اصلا و انما اللازم الالتزام بحجيه الظهور فى الخصوص فى الاول و عدم حجيه ظهوره فى خصوص ما كان الخاص حجه فيه فى الثانى فتفطن.

* شرح:

شكك كه مصنف ذكر نموده است در اينجا- بلکه متکلم استعمال می کند لفظ را در معنی بدواعی مختلفه كما آنکه گذشت و در این موارد مجاز نیست كما لا يخفى.

قوله لا- يقال هذا مجرد احتمال الخ اشكال نشود این حرفی را كه شما زدید مجرد احتمال است كما آنکه آن طرف مجرد احتمال است و اجمال معنی لفظ برطرف نمی شود چون احتمال دارد كه استعمال شده باشد لفظ عام بر یک مرتبه ای از مراتب خاص جواب آنکه مجرد احتمال سبب نمی شود كه لفظ عام مجمل باشد در باقی بعد از آنی كه لفظ عام ظهور دارد در عموم و ظواهر الفاظ در بین عقلاء حجت است و رفع ید از آنها جایز نیست مگر حجتی اقوی از آن باشد و آنچه كه در ما نحن فيه اقوی است مزاحمت خاص است با عام بحسب حجیت و حجیت خاص اقوی است از حجیت عام كما آنکه اشاره کردیم قبلا.

و حاصل آنکه فرق بین مخصص متصل و مخصص منفصل آنست كه در مخصص متصل از اول ظهوری در عموم منعقد نشده است و لفظ عام از اول ظهور در خصوص دارد باین معنی كه دائره عموم از اول ضیق و در مخصص منفصل از اول

ص: ۲۲۴

و قد اجيب عن الاحتجاج بأن الباقي أقرب المجازاه و فيه انه لا اعتبار بالأقربيه بحسب المقدار و انما المدار على الأقربيه بحسب زياده الأنس الناشئه من كثره الاستعمال.

و في تقارير بحث شيخنا الاستاذ قده في مقام الجواب عن الاحتجاج ما هذا لفظه:

و الأولى ان يجاب بعد تسليم مجازيه الباقي بأن دلالة العام على كل فرد من أفراده غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراده و لو كانت دلالة

* شرح:

ظهور در عموم دارد و وجهی ندارد که بگوئیم لفظ عام در هریک از این ها مجاز است و آنچه که لازم می آید و لازم است آن را بگیریم ظهور عام است از اول در خصوص و عدم حجیت عام در مخصص منفصل و آنکه ظهور عام بحال خود می باشد و آنچه که مزاحم عام است حجیت عام است که بواسطه خاص برداشته می شود نه ظهور عام از بین برود ففطن.

قوله و قد اجيب عن الاحتجاج الخ بعضیها جواب داده اند که باقی مانده عام و لو مجاز باشد اقرب مجازات است و باید آن را بگیریم.

جواب آنکه اقربیت بحسب مقدار اعتبار در مجاز ندارد و آن سبب نمی شود که باقیمانده همه مراد متکلم باشد بلکه آنچه که سبب می شود برای اقرب مجازات زیادی انس است که ناشی از کثرت استعمال است که استعمال لفظ اگر در آن اقربیت زیاد باشد به قسمی که ظهور پیدا بکند آن لفظ در معنی و لو آن معنی مجازی باشد البته متعین است و در غیر آن فایده ندارد.

قوله و في تقارير بحث شيخنا الاستاذ قدس سره الخ در تقریرات مرحوم شیخ انصاری جواب اشکال را باین نحو داده است

ص: ۲۲۵

مجازیه اذ هی بواسطه عدم شموله للأفراد المخصوصه لا بواسطه دخول غيرها فی مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود لان المانع فی مثل المقام انما هو ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله و المفروض انتفاءه بالنسبه الى الباقي لاختصاص المخصص بغيره فلو شك فالاصل عدمه انتهى موضع الحاجة.

قلت لا یخفی ان دلالتہ على کل فرد انما كانت لأجل دلالتہ على العموم و الشمول فاذا لم یستعمل فیہ و استعمل فی الخصوص كما هو المفروض مجازا و کان اراده کل واحد من مراتب الخصوصیات مما جاز انتهاء التخصیص الیه و استعمال العام فیہ مجازا ممکنا کان تعین بعضها بلا معین ترجیحا بلا مرجح.

* شرح:

و فرموده است که اولی آن است که جواب داده شود از اشکال بعد از آنی که ما تسلیم کنیم که باقیمانده عام مجاز است به اینکه دلالت عام بر تمام افرادش منوط به دلالت افراد دیگر نیست یعنی ربط به همدیگر ندارند از این جهت هر فردی اطاعت و عصیانی دارد و لو آن افراد باقیمانده عام مجاز باشد به واسطه که خاص شامل این ها نشده از این جهت این ها بجهت عام باقی می باشند پس افراد دیگری هم داخل در عام نشده که مزاحم این افراد باشند.

پس مقتضی برای حمل بکنیم بر باقی مانده موجود است و مانع در افراد باقیمانده مفقود است به حیثی که مانع در مقام آن خاصی است که لفظ عام را منع کرده است از دلالت بر عامش و مفروض ما آنست که باقی مانده عام تخصیص نخورده اند پس در تمام افراد آن مقتضی موجود و مانع مفقود است و اگر شک در مانع کنیم اصل عدم مانع است انتهى موضع الحاجة.

قوله قلت لا یخفی ان دلالتہ الخ جواب آنکه دلالت عام بر افراد در وقتی که عام بحال خود باقی است

و لا- مقتضی ظهوره فيه ضروره ان الظهور اما بالوضع و اما بالقرينه و المفروض انه ليس بموضوع له و لم يكن هناك قرينه و ليس له موجب آخر و دلالتة على كل فرد على حده حيث كانت في ضمن دلالتة على العموم لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم اذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه فالمانع عنه و ان كان مدفوعا بالأصل الا انه لا مقتضی له بعد رفع اليد عن الوضع نعم انما یجدي اذا لم يكن مستعملا الا في العموم كما فيما حققناه في الجواب فتأمل جيدا.

خاص منفصل مجمل سرايت بعام نمی کند اجمال آن

فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا- بأن كان دائرا بين الأقل و الأكثر و كان منفصلا فلا يسرى اجماله الى العام لا حقيقه و لا حكما بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاص لوضوح انه حجه فيه بلا مزاحم اصلا ضروره ان الخاص انما يزاحمه فيما هو حجه على خلافه تحكيما للنص او الأظهر على الظاهر لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

* شرح:

و تخصيص نخورد مقتضی موجود است در افراد و مانع هم مفقود ولی بعد از آنکه عام تخصيص خورد و استعمال در خاص شد مقتضی می رود چون افراد مجاز مختلف است و ممکن است عام در هریک از آنها استعمال شود و تعیین هر کدام بالخصوص ترجیح بلا- مرجح است و ظهوری در هیچ کدام ندارد و ظهور هر لفظی که حجت است یا بوضع است یعنی حقیقت لغوی و فرض آنکه مفقود است و یا به قرينه عامه آن هم در بین نیست و موجب دیگری برای ظهور عام در باقی نداریم و دلالت عام بر تمام افراد موجب نمی شود در حال تخصيص هم دلالت موجود باشد و مقتضی بر افراد باشد فتأمل جيدا.

قوله: فصل اذا كان الخاص بحسب المفهوم الخ در این فصل بیان می شود که مخصص چه متصل و چه منفصل یا مجمل است از حیث مفهوم یا از حیث مصداق و این بحث بسیار نافع است در فقه و اجمال

ص: ۲۲۷

و ان لم يكن كذلك بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا أو بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلا فيسرى اجماله اليه حكما في المنفصل المردد بين المتباينين و حقيقه في غيره.

اما الأول فلا-ن العام على ما حققناه كان ظاهرا في عمومه الا انه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين الذين علم تخصيصه بأحدهما.

و اما الثاني فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام لاختلاف الكلام بما يوجب احتماله لكل واحد من الأقل و الأكثر او لكل واحد من المتباينين.

* شرح:

مفهومی یا به قسمی است که تمام افراد خاص و عام هر دو مجمل می شود که هیچ ظهوری ندارند.

نظیر آیه کریمه أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ و اکرم العلماء الا بعضهم و یا آنکه اجمال آن ببعض افراد می باشد که خاص دائر است بین اقل و اکثر و خاص منفصل باشد نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء و بعدا بگوید لا تکرّم الفساق منهم و معنی فسق مراد باشد بین گناه کبیره فقط یا آنکه گناه صغیره را هم می گیرد و در اینجا مصنف می فرماید اجمال مفهومی مخصص سرایت نمی کند بعام و آن را مجمل کند نه حقیقتا یعنی ظهور عام به خود باقی است و نه حکما یعنی حجیت عام ایضا باقی است و عام حجت است در تمام افراد علماء مگر آنجائی که فاسق به گناه کبیره باشد یقینا و جائی که مرتکب گناه صغیره می باشد داخل در وجوب اکرام است بجهت آنکه ضروری است که خاص مزاحم عام می باشد و مقدم است بر آن در جائی که ظهور داشته باشد که ظهور آن یا نص یا اظهر از عام می باشد و اگر خود خاص مجمل باشد در بعض افراد ظهور عام مقدم است کما لا یخفی.

قوله: و ان لم يكن كك:

یعنی اگر مخصص متباين باشد نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء الا زیدا

لكنه حجه فى الأقل لأنه المتيقن فى البين فانقدح بذلك الفرق بين المتصل و المنفصل و كذا فى المجمل بين المتباينين و الأكثر و الأقل فلا تغفل.

* شرح:

و زید مردد باشد بین دو نفر از علماء و زیادتیر یا مخصص اقل و اکثر باشد در مخصص متصل پس در این موارد اجمال مخصص سرایت می کند با افراد عام مشکوک و آنها هم مجمل می شوند.

اما اول که مخصص منفصل باشد پس و لو ظهور عام بحال خود باقی است الا آنکه حجیت آن در افراد مشکوک از بین می رود و حکما حجیت ندارد چون علم اجمالی داریم که افراد مشکوک زید تخصیص خورده.

و اما ثانی که مخصص متصل باشد در آنجا اصلا ظهوری برای عام در افراد مشکوک منعقد نمی شود چون محفوف است کلام به چیزی که نمی گذارد ظهور پیدا شود چه مخصص متصل اقل و اکثر باشد و چه متباينين.

قوله: لكن حجه فى الاقل الخ.

یعنی مرتکب کبیره با صغیره یا یقین دیگر حتما خارج است از عام و لو خاص متصل باشد چون متیقن از عام است خروج آن پس ظاهر شد فرق مخصص متصل و مخصص منفصل با بیانات سابق ما و همچنین فرق متباينين و اقل و اکثر فلا تغفل بعضی قائلند که فرق بین مخصص متصل و منفصل نیست بجهت آنکه مخصص منفصل و لو ظهور عام را نمی برد ولی در واقع معارض با حجیت عام است و حجیت عام در مثل مرتکب صغیره مجمل است نظیر مخصص متصل و هر دو مثل هم می مانند در اجمال عام

جواب ظهور عام حجت است مادامی که علم بخلاف نداشته باشیم و مخصص منفصل در اقل اصلا ظهوری ندارد تا آنکه معارض شود بلکه در اقل که مرتکب صغیره باشد مجمل است کما آنکه گذشت پس تمسک بعام بلا معارض است.

مخفی نماند هر کجا عام مجمل شد رجوع باصول عملیه می شود که آنها

و اما اذا كان مجملا- بحسب المصداق بأن اشتبه فرد و تردد بين ان يكون فردا له او باقيا تحت العام فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به ضروره عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت.

و اما اذا كان منفصلا عنه ففي جواز التمسك به خلاف و التحقيق عدم جوازه اذ غايه ما يمكن ان يقال في وجه جوازه ان الخاص انما يزاحم العام فيما كان فعلا حجه و لا يكون حجه فيما اشتبه انه من افراد.

فخطاب لا- تكرم فساق العلماء لا- يكون دليلا على حرمة اكرام من شك في فسقه من العلماء فلا يزاحم مثل اكرم العلماء و لا يعارضه فانه يكون من قبيل مزاحمه الحجه بغير الحجه و هو في غايه الفساد فان الخاص و ان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا الا- أنه يوجب اختصاص حجيه العام في غير عنوانه من الافراد فيكون إكرام العلماء دليلا- و حجه في العالم الغير الفاسق فالمصداق المشتبه و ان كان مصداقا للعام بلا كلام الا انه لم يعلم انه من مصاديقه بما هو حجه لاختصاص حجيته بغير الفاسق.

و بالجملة العام المخصص بالمنفصل و ان كان ظهوره في العموم كما اذا لم يكن مخصصا بخلاف المخصص بالمتصل كما عرفت الا- انه في عدم الحجيه الا- في غير عنوان الخاص مثله فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدى الحجتين فلا بد من الرجوع الى ما هو الأصل في البين.

* شرح:

مختلف است كما لا يخفى.

قوله و اما اذا كان مجملا بحسب المصداق الخ.

فرق بين اجمال مفهومي و اجمال مصداقي آنست كه اجمال مصداقي معنى معلوم است ولى در خارج نمى دانيم زيد فاسق است يا عادل به واسطه امر خارجى

ص: ۲۳۰

بخلاف اجمال مفهومی که معنای فسق را نمی دانیم آیا مرتکب کبیره است یا با صغیره کما لا یخفی.

در اینجا ایضا مخصص یا متصل است یا منفصل متصل مثل اکرم العلماء إلا الفساق منهم در جائی که معنی فاسق معلوم باشد ولی بواسطه امور خارجی مشتبه شود در بعض افراد و در مخصص متصل اشکالی نیست که فرد مشتبه خارج از عام است و باید رجوع باصول عملیه شود، کلام در مخصص منفصل است که آیا جایز است تمسک بعام یا نه.

خلاف است بین علماء تحقیق آنست که جایز نیست تمسک بعام در شبهات مصداقیه بجهت آنکه غایت آن چیزی که ممکن است گفته شود در جواز آنست که خاص مزاحم عام است و مقدم بر عام می شود در جائی که خاص فعلا حجت باشد نه آنجائی که خاص حجیت ندارد در افراد مشتبه خود پس خطاب لا تکرم فساق العلماء که خاص است این دلیل نمی شود بر حرمت اکرام افرادی را که شک داریم در فسق آنها.

و این دلیل خاص مزاحم عموم اکرم العلماء نمی شود بلکه عموم اکرم العلماء مقدم است بر خاص و مورد از قبیل مزاحمت حجت بغير حجت است چون عام ظهور آن حجت است و خاص در افراد مشکوک اصلا ظهوری ندارد تا معارض با عام بشود.

این در غایت فساد است بجهتی اینکه خاص اگرچه دلیل بر فرد مشتبه خود نمی شود و ظهوری در آن ندارد الا آنکه سبب می شود که حجیت عام در غیر افراد مشکوک باشد پس اکرم العلماء که عموم است دلیل است و حجت است در عالم غیر فاسق و افراد مشتبه اگرچه مصداق برای عامند و ظهور عام شامل آنها می شود بلا کلام الا آنکه در حجیت عام شک داریم که از افراد حجتند یا غیر حجت چون

هذا اذا كان المخصص لفظيا و اما اذا كان لبيا فان كان مما يصح ان يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالم متصل حيث لا يكاد ينقصد معه ظهور للعام الا في الخصوص و ان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجته كظهوره فيه و السر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد حجه ليس الا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن ارادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه.

مثلا اذا قال المولى اكرم جيرانى و قطع بانه لا يريد اكرام من كان عدوا له منهم كان اصاله العموم باقيه على الحجيه بالنسبه الى من لم يعلم

* شرح:

حجيت عام تخصيص خورده است بغير عالم فاسق.

و حاصل آنكه عامى كه تخصيص خورده است بمخصص منفصل اگرچه ظهور در عموم دارد حتى در افراد مشكوك مثل آنكه اگر مخصص اصلا نبود ظهور عام تمام افراد را مى گرفت و اين معنى بخلاف مخصص متصل است كه عام در افراد خودش ظهورى پيدا نمى كند الا آنكه در اينكه افراد مشكوك حجيت ندارند مثل مخصص متصل مى شود و در اين هنگام فرد مشتبه مصداقى نه داخل در عام است و نه داخل در خاص چون يقين به هيچ کدام از آنها نداريم و هيچ حكمى اثبات موضوع خودش را نمى كند بلكه موضوع آن در خارج بايد ثابت شود بدليل ديگرى پس در فرد مشتبه مصداقى بايد رجوع باصول عمليه شود كما لا يخفى.

قوله هذا اذا كان المخصص لفظيا الخ.

بيانات سابق در مخصص لفظى بود چه مخصص متصل باشد يا منفصل كه تمسك بعام در شبهه مصداقيه جايز نبود مطلقا كما آنكه گذشت و اما اگر مخصص لبي باشد يعنى قطعى باشد آنهم بر دو قسم است اگر از امورى باشد كه صحيح است

بخروجه عن عموم الكلام للعلم بعداوتته لعدم حجه اخرى بدون ذلك على خلافه بخلاف ما اذا كان المخصص لفظيا فان قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى اليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلك حقيقه فيما كان الخاص متصلا و القطع بعدم اراده العدو لا يوجب انقطاع حجه الا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته على مخالفته و عدم صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه.

كما لا- يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمره المألوفه بين العقلاء التى هى ملا-ك حجه اصاله الظهور و بالجمله كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبه الى المشتبه هاهنا بخلافه هناك.

و لعله لما اشرنا اليه من التفاوت بينهما بالقاء حجتين هناك و تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام كانه لم يعمه حكما من رأس و كانه لم يكن بعام بخلافه هاهنا فان الحجه الملقاه ليست الا واحده و القطع بعدم اراده اكرام العدو فى اكرم جيرانى مثلا- لا- يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته فانه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه و مرامه فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجه اقوى على خلافه.

بل يمكن ان يقال ان قضيه عمومه للمشكوك انه ليس فردا لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال فى مثل لعن الله بنى اميه قاطبه ان فلانا و ان شك فى ايمانه يجوز لعنه لمكان العموم و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمنا فينتج انه ليس بمؤمن فتأمل جيدا.

* شرح:

متكلم تكيه بر او بنمايد در جائى كه بصدد بيان مطالب خود مى باشد.

نظير آنكه مخصص لبي ضرورت باشد يا سيرة عقلا يا حكم عقل ضرورى در اين موارد مخصص لبي مثل مخصص متصل لفظى مى باشد كه قرينه همراه آن مى باشد كه

ص: ۲۳۳

برای عام ظهوری پیدا نمی شود الا در خاص کما آنکه در مخصص متصل گذشت و اگر مخصص لبی این طور نباشد مثل اجماع یا حکم عقلی که نظری باشد در این موارد ظاهر آنست که عام حجت است در شبهات مصداقیه و حجیت آن باقیست حتی در افراد مشکوک همچنانی که ظهور عام هم در آن افراد می باشد.

و سر در این مطلب آنست که کلامی که ملقا می شود از سید و مولا بطرف عبد این کلام حجت است آن اندازه ای که عام ظهور در افراد خودش دارد و این عام کاشف است که تمام افراد عام را حتی مشکوک را مولا اراده کرده است پس باید تابع این ظهور عام باشیم مادامی که قطع بخلاف نداریم مثلا اگر مولا فرمود اکرم جیرانی و یقین داریم که مولا اراده ندارد اکرام کسانی که دشمن او می باشند و لو جیران مولا باشند در این موارد از طرف مولا دو حجت برای عبد رسیده است و در این حال تقدیم مخصص است بر عام.

و مثل اینکه از اول مولا- اراده عام را نفرموده است بلکه اراده خاص نموده کما آنکه این مطلب حقیقه همین طور است در خاص متصل.

و حاصل آنکه مخصص متصل لفظی و منفصل لفظی اگرچه با همدیگر فرق دارند که در متصل از اول ظهوری پیدا نمی شود و در منفصل ظهوری هست.

ولی در حجیت هر دو با هم شریکند که تمسک بعام در شبهات مصداقیه ممکن نبود کما آنکه مفصلا گذشت بخلاف مخصص لبی که عبد یقین داشته باشد که مولا اراده اکرام عدو را ندارد در این مخصص لبی حجیت عام در افراد مشکوک از بین نمی رود و بحال خود باقی است و افرادی که یقین داریم که این ها عدو و دشمن مولا می باشند از عام خارجند و باقی دیگر لازم است اکرام آنها.

کما آنکه ظاهر می شود صدق بیان ما از صحت مؤاخذة مولا که اگر افراد مشکوک را اکرام نکرد با احتمال اینکه دشمن مولا است صحیح است مولا مؤاخذة

کند عید را و عقابش کند بر مخالفت و عذر عید که شاید این دشمن باشد موجه نیست و قبول نمی شود نزد عقلا کما اینکه این مطلب مخفی نیست بر کسی که رجوع کند طریقه که معروف است نزد عقلا و سیره مستمره آنها را چون ملاک حجیت اصاله الظهور است یعنی هر کجا لفظ ظهوری پیدا کرد آن ظهور متبع است و عمل به مقتضای آن می شود مگر آنکه دلیل اقوی از آن داشته باشیم بر خلاف آن.

و حاصل آنکه بنای عقلا بر حجیت اصاله الظهوری است در این مورد در افراد مشکوک بخلاف جائی که مخصص ما لفظی باشد که افراد مشکوک مصداقی در هیچ طرف داخل نیستند نه در عام و نه خاص کما آنکه گذشت و شاید بنای عقلا بر همین بیانی که ذکر نمودیم باشد و تفاوتی که بین آنها هست بجهت آنست که در مخصص لفظی دو حجت القا شده است از طرف مولا و بعد از آنی که حکم بخاص نمودیم و مقدم کردیم خاص را بر عام.

مثل آنست که اصلا عام افراد خاص را شامل نشده است از اول و کأنه مثل اینکه اصلا عامی از اول نبوده است بخلاف مخصص لئی که در این مورد حجتی که القاء شده است بطرف عید یک حجت است نهایت آنکه قطع خارجی داریم که بعضی افراد عام را که دشمن مولا می باشند از وجوب اکرام خارج است و این قطع خارجی سبب نمی شود رفع ید کنیم از عموم عام مگر در جائی که یقین بخروج آن داریم و ظهور عام حجت است و مطابق غرض مولا- است و لابدیم ما تابع آن باشیم مادامی که دلیل اقوی از آن بر خلاف آن نداشته باشیم بلکه ممکن است بعد از آنی که عموم عام شامل افراد مشکوک می شود آن افراد مشکوک را از تحت خاص بیرون ببریم.

مثلا- روایتی که وارد شده است لعن الله بنی امیه قاطبه این عموم عام اگر در بعض افراد آن شک کردیم که آیا مؤمن است یا نه چون اگر مسلم مؤمن باشد

ایفاظ لا یخفی ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل او کالاستثناء من المتصل

لما کان غیر معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم یکن ذاک بعنوان

* شرح:

جایز نیست لعن آن در فرد مشکوک می گوئیم لعن آن جایز است و هرکسی که لعنش جایز است مؤمن نیست نتیجه گرفته می شود که فرد مشکوک اصلاً مؤمن نیست بجهت آنکه لوازمات عقلیه در دلالات لفظیه حجت است فتأمل جیداً.

قوله ایفاظ لا یخفی ان الباقی الخ.

مخفی نماند بر آنکه بیان سابق که جایز نبود تمسک بعام در شبهات مصداقیه در جائی که احراز موضوع ممکن نباشد اثبات آن باصل و اگر ممکن باشد مثل آنکه زید قبلاً عادل بوده و فعلاً شک در عدالت او داریم استصحاب عدالت او اثبات می کند که زید عادل است تعبداً و یکی از افراد عام می باشد در مخصص منفصل و یا متصل مثل استثناء.

نظیر آنکه بگوید مولا- اکرم العلماء الا الفساق منهم که اگر بعض افراد فساق حاله سابقه فسق دارند و فعلاً شک در آن کنیم که باستصحاب فسق او داخل در مخصص می شود تعبداً و اشکال در جائی است که نه حالت سابقه برای عدالت زید است و نه حاله سابقه فسق آیا ممکن است باستصحاب عدم فسق زید داخل در وجوب اکرام علماء باشد چون قبل از آنکه زید وجود پیدا کند نه زید بود و نه فسق او بعد از وجود زید شک در فسق او داریم باستصحاب عدم فسق او موضوع محقق می شود یک جزء آن بالوجدان و جزء دیگر باصل و اثبات این موضوع مرکب در تمام موضوعات مرکبه فقهیه جاری است.

قوله لما کان غیر معنون بعنوان خاص الخ یعنی مخصص استثنائی یا مخصص منفصل عنوان عام را عوض نمی کند

ص: ۲۳۶

الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعى فى غالب الموارد

بيان استصحاب عدم ازلى مثل عدم قرشى و اثبات فرد عام

الا- ما شد ممكننا فبذلك يحكم عليه بحكم العام و ان لم يجز التمسك به بلا كلام ضروره انه قلما لم يوجد عنوان يجرى فيه اصل ينقح به انه مما بقى تحته. مثلا اذا شك ان امرأه تكون قرشيه او غيرها فهى و ان كانت اذا وجدت اما قرشيه او غير قرشيه فلا اصل يحرز به انها قرشيه او غيرها الا ان اصله عدم تحقق الانتساب بينها و بين القریش تجدى فى تنقيح انها ممن لا تحيض الا- الى خمسين لان المرأة التى لا- يكون بينها و بين القریش انتساب ايضا باقيه تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمره الى خمسين و الخارج عن تحته هى القرشيه فتأمل تعرف

* شرح:

و همان عنوانی که عام داشته باقی است بخلاف مخصص متصل غیر استثنائی نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء العدول که موضوع اکرام مجرد علماء نیست بلکه علماء عدول می باشند که عنوان عام عوض شده و مقید شده.

قوله الا ما شد الخ يعنى اكثر موارد تبادل حالتين در مخصص می باشد نظیر عدالت و فسق و غیره بخلاف آنجائی که تبادل ندارد نظیر عجمیت و عربیت که این ها حالتی هستند که غالبا تبادل ندارند و نظیر ما تقدم است در جائی که شك بکنیم که زنی قرشیه است یا غیر قرشى این زن و لو بعد از موجود شدن یا قرشى است یا غیر قرشى است و اصلی که اثبات کند که آن زن قرشى است یا غیر قرشیه است نداریم الا آنکه اصل عدم تحقق انتساب او است بقریش.

و همین اندازه کافی است بر ایما که موضوع شود برای غیر قرشى چون عموم عام که می فرماید ان المرأة انما ترى الحمره الى خمسين و آنچه که خارج شده است از این عموم زنی است که نسبت بقریش داشته باشند و این نسبت حالت سابقه دارد و اصل عدم نسبت او است با قریش و از این جهت داخل در عموم می شود و خون دیدن او تا پنجاه سالست و حاصل آنکه قبل از آنی که این زن وجود پیدا کند

ص: ۲۳۷

نسبت آنها بقریش نبود و بعد از تحقق خود آن شکی در این نسبت می کنیم و اصل عدم آن نسبت است.

از این جهت این فرد مشکوک داخل در عام می شود که ان المرأة انما تری الحمره الی خمسين و عام در اینجا عنوان خاصی به خود نگرفته و تبدلی در آن نشده کما آنکه گذشت.

اشکال بر استصحاب عدم ازلی و جواب آن

اشکال شده است بر مصنف از بعض اعلام که این استصحاب استصحاب عدم ازلی است و صحیح نیست بجهت آنکه هر مخصص لفظی که پیدا می شود چه متصل باشد و چه منفصل عام را مقید می کند و عنوان عام عوض می شود اگر مخصص امر وجودی باشد عنوان عام مقید بامر عدمی باشد عنوان عام مقید بامر وجودی می باشد و در تمام موارد ممکن نیست اثبات آن را یا نفی آن را به اصل مثلا در مخصص مذکور قبلا زنی که متصف است بانها غیر قرشیه خارج شده از عموم عام و استصحاب آن مثبت است که جاری نیست چونکه استصحاب عدم قرشیه بعدم محمولی و لو حالت سابقه دارد ولی اثبات نمی کند که این زن مثلا متصف است بغير قرشیه مگر باصل مثبت و استصحاب نسبت قرشیه حالت سابقه ندارد چون تحقق نسبت بدون طرفین ممکن نیست.

جواب آنکه اوصاف وجود خارجی آنها محتاج بمحل و موصوف می باشند ولی عدم آنها محتاج بموصوف نمی باشند چون عدم بما هو عدم وصف شیء نمی شود مثلا عدالت و قرشیه در خارج بدون موصوف و بدون محل ممکن نیست قهرا باید مثل زید و امرئه در خارج باشد تا آنها موجود شوند ولی عدم آنها محتاج بموصوف و محل نمی باشد بلکه امر ازلی است که قبل از تحقق خود معدوم بوده و در ما نحن فیه عموم زنی است که نسبت بقریش نداشته باشد تا پنجاه سال خون می بیند و آن زنی که مشکوک است باستصحاب عدم انتساب او بقریش داخل در عموم می شود

و هم و ازاحه ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة اخرى
كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته بعموم مثل اوفوا بالندور فيما اذا وقع متعلقا للندر بان
يقال وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم و كلما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحا للقطع بانه لو لا صحته لما وجب
الوفاء به و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر اذا تعلق بهما النذر كك.

* شرح:

پس آنچه که مانده تحت عام زنی است که نسبت بقریش نداشته باشد نه آن زنی که متصف است بعدم کونها من قریش علی
نحو لیس ناقصه فتامل جيدا.

از مواردی که شبهات مصداقی است و باصل احراز موضوع و اثبات آن می شود من جمله روایت معروف المؤمنون عند
شروطهم الا- ما خالف کتاب الله که در این مورد شک در مخالفت کتاب باصل عدم آن اثبات می کنیم این شرط مخالف
کتاب نیست و همچنین روایت الصلح جایز الا ما احل حراما او حرم حلالا که شک در این مورد باصل عدم اثبات می کنیم که
این صلح جایز است و همچنین حجیت خبر واحد در جائی که شک داشته باشیم که این خبر مخالف کتاب الله است یا نه
باصل عدم مخالفت حجیت آن خبر را اثبات می کنیم و نظائر آن در فقه زیاد است کما لا یخفی.

قوله وهم و ازاحه الخ ظاهر می شود از بعضی از علما که تمسک بعمومات می نمایند در افراد مشکوک در جائی که شبهه نه از
جهت تخصیص عام باشد بلکه از جهت دیگری است مثل آنکه شرط موضوع نباشد یا مانع موجود باشد.

مثلا- اگر شک کردند در وضوء یا غسل که آیا جایز است به مایعی که مضاف است تمسک بعموم اوفوا بالندور نمودند در
جائی که وضوء و غسل متعلق نذر باشد

ص: ۲۳۹

و التحقيق ان يقال انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفله لاحكام العناوين الثانويه فيما شك من غير جهة تخصيصها اذا اخذ في موضوعاتها احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاوليه كما هو الحال في وجوب اطاعه الوالد و الوفاء بالنذر و شبهه في الامور المباحه او الراجحه ضروره انه معه لا يكاد يتوهم عاقل اذا شك في رجحان شيء او حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب اطاعه او الوفاء في رجحانه الا و حليته.

* شرح:

و بعموم نذر كشف می شود صحت وضوء و غسل بآن مایع مضاف و مدرک این طور قرار دادند که واجب است وضوء به آب مضاف چون وفاء بنذر است و عمل بنذر است و هر کجائی که واجب باشد وفاء بنذر لا محاله آن عمل صحیح است.

چون قطع داریم که اگر صحیح نبود واجب نبود وفاء بآن و برای تأیید مطلب خودشان تمسک کردند به جائی که وارد شده صحت احرام قبل از میقات و صحت روزه در سفر اگر متعلق این ها نذر باشد یعنی بدون نذر قبل از میقات احرام جایز نیست و همچنین روزه در سفر جایز نیست و اگر هر کدام از این ها متعلق نذر شدند صحیح است.

قوله و التحقيق ان يقال الخ مصنف می فرماید جواب آنست که مجالی برای استدلال باین عمومات نیست این عموماتی که متعلق آنها احکام ثانویه می باشد در جائی که شک کنیم و شک یا از غیر جهت تخصیص باشد بلکه از جهت نبودن شرط یا وجود مانع و چون در موضوعات این احکام ثانویه اخذ شده اند افعال بعناوین اولیه آنها کما اینکه در وجوب اطاعت والدین و وفاء بنذر و شبه آنها که عهد و یمین باشد اخذ شده است در موضوعات آنها مباح بودن موضوع در اطاعت والدین و راجح بودن موضوع شرعا در متعلق نذر یا شبه نذر و حاصل آنکه احکام شرعیه

نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه و القدره عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم اصلا فاذا شك في جوازه صح التمسك

* شرح:

موضوعات آنها دو قسم است.

یک قسم آنها احکام اولیه است بر عناوین اولیه نظیر ماء و خبز و خمر و تمر و غیره.

قسم دوم عناوین ثانویه است که موضوعات آنها از اول باید مقترن بمانع نباشد نظیر اطاعت والدین در جائی واجب است که فعل حرام نباشد بعناوین اولیه و همچنین نذر و شبه آن در جائی صحیح است که بعناوین اولیه راجح باشد شرعا و اگر جائی از اول رجحانی ندارد اصلا موضوع نذر واقع نمی شود.

و همچنین اطاعت والدین در جائی واجب می شود که موضوع آن فی حد نفسه جایز باشد شرعا و اگر حرام شد مثل آنکه پدر امر کند به فرزند خود که ترک نماز واجب کن در این موارد و اطاعت والدین واجب نیست و ضروری است اگر شک کردیم که اگر موضوعی راجح است شرعا یا نه متعلق نذر واقع نمی شود و تمسک بعموم اوفوا بالنذر صحیح نیست و همچنین اگر شک کردیم که آیا شرعا جایز است این عمل تا تمسک بعموم اطاعت والدین کنیم یا نه در این موارد تمسک بعموم جایز نیست چون از اول احراز نشده و معلوم نشده است که این فعل راجح است شرعا تا متعلق نذر واقع شود یا نه و همچنین شک در اطاعت والدین کما لا یخفی و کرارا گذشت قبلا- که هیچ حکمی اثبات موضوع خودش را نمی نماید و احراز موضوع و اثبات آن بدلیل دیگری باید ثابت شود تا تمسک بعموم بنمائیم.

قوله نعم لا بأس بالتمسك به الخ بله اگر متعلق نذر و موضوع آن راجح بودن شرطش نباشد و همچنین اطاعت

ص: ۲۴۱

بعموم دليلها في الحكم بجوازها و اذا كانت محكومہ بعنوانينها الاوليه بغير حكمها بعنوانينها الثانويه وقع المزامحه بين المقتضيين و يؤثر الاقوى منهما لو كان في البين و الا لم يؤثر احدهما و إلا لزم الترجيح بلا مرجح فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحه اذا كان احدهما مقتضيا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا.

بر سه طريق روزه نذر در سفر و احرام قبل از ميقات صحيح است

و اما صحه الصوم في السفر بنذره فيه بناء على عدم صحته فيه بدونه و كذا الاحرام قبل الميقات فانما هو لدليل خاص كاشف عن رجحانها ذاتا في السفر و قبل الميقات و انما لم يأمر بهما استحبابا او وجوبا لمانع يرتفع مع النذر.

و اما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك كما ربما يدل عليه ما في الخبر من كون الاحرام قبل الميقات كالصلاه قبل الوقت.

* شرح:

والدين جازي بودن شرطش نباشد در اين موارد بعد از آنی که احراز کردیم که قدرت بر امتثال آنها داریم اگر شك در جواز کردیم تمسك بعموم می کنیم و در اين موارد اگر احكام اوليه اين موضوعات باحكام ثانويه مزاحمتی پیدا شد بين آنها هر کدام از مقتضيين مقتضى حكم اولی یا حكم ثانوی اگر اقوی شد آن مقتضى مقدم است اگر مقتضى در هر دو باشد و اگر یکی از آنها مقتضى دارد آن مقدم است و اگر هیچ کدام مقتضى ندارند یا مقتضيين هر دو مقابل یکدیگرند و اقوی در بين نباشد حكم به اباحه می کنیم چون حكم به یکی از آنها ترجيح بلا مرجح است كما لا يخفى.

قوله و اما صحه الصوم في السفر بنذره الخ اما صحيح بودن روزه در مسافرت که اگر نذر بکند در مسافرت که روزه بگیرد صحيح است و اگر نذر نکند باطل است.

بنا بر اینکه روزه در سفر بدون نذر باطل باشد و همچنین احرام قبل از ميقات

لا- يقال لا یجدي صیورتهما راجحین بذلک فی عبادیتہما ضروره کون وجوب الوفاء توصلیا لا یعتبر فی سقوطه الا الاتیان بالمنذور بأی داع کان.

فانه یقال عبادیتہما انما تكون لاجل کشف دلیل صحتہما عن عروض عنوان راجح علیہما ملازم لتعلق النذر بہما هذا.

* شرح:

بدون نذر باطل است و در نذر صحیح است این موارد بسہ طریق صحیح است اول برای دلیل خاصی است کہ کشف می کند از رجحان این ها در سفر و قبل از میقات و ذاتا روزه در سفر یا احرام قبل از میقات رجحان شرعی دارند و لکن از طرف دیگر مقترن بمانع می باشد کہ اگر این مانع وجود نداشت استحباب آنها یا وجوب آنها مطلق بود و بواسطہ نذر موانع آنها برداشته می شود.

دوم آنکہ راجح بودن متعلق نذر بواسطہ نذر پیدا می شود و لو قبل از نذر راجح نباشد کما آنکہ دلالت بر این مطلب می کند آن چیزی کہ می فرماید احرام قبل از میقات مثل صلاہ قبل از وقت است یعنی باطل است.

قوله لا یقال لا یجدي صیورتهما الخ اشکال بر این مطلب ما نشود کہ مثل احرام قبل از میقات و روزه در سفر بہ واسطہ نذر آنها راجح می شوند و عبادی می شوند ولی وفاء بنذر توصلی است نہ عبادی و سقوط مندور و آن فعلی کہ متعلق نذر است بہ ہر قصدی کہ مکلف بیاورد نذرش ساقط است.

فانه یقال جواب آنکہ عبادیت صوم در سفر و احرام قبل از میقات بجهت کشف کردن دلیلی است کہ دلالت بر صحت آن می نماید و در وقت نذر عنوان راجحی بر آنها مترتب می شود و این عنوان ملازم متعلق نذر آنها است کما آنکہ در عبادت مکروه گذشت در باب اجتماع امر و نہی طریق سوم آنکہ قائل بتخصیص بشویم کہ مصنف بیان می کند.

ص: ۲۴۳

لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل و الا يمكن ان يقال بكفايه الرجحان الطاري عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلق النذر باتيانهما عباديا و متقربا بهما منه تعالى فانه و ان لم يتمكن من اتيانهما كذلك قبله الا انه يتمكن منه بعده و لا يعتبر في صحه النذر الا التمكن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جيدا.

بقي شيء و هو انه هل يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص في احراز

* شرح:

قوله لو لم نقل بتخصيص الخ.

این مطلبی که بیان نمودیم در جائی است که قائل بشویم که متعلق نذر قبل از نذر باید راجح باشد و اما اگر تخصیص دادیم و قائل شدیم به اینکه لازم نیست رجحان متعلق نذر قبل از حکم محقق باشد بلکه رجحان نذر که عارض می شود بر موضوع به واسطه نذر مانعی ندارد که بعد از تعلق نذر به آنها، موضوع نذر عبادی می شود و متقربا الی الله قرار داده می شود و لو قبل از آنکه نذری به آنها تعلق بگیرد رجحانی ندارد و صحیح نیست آنها را بیاوریم الا آنکه بعد از آنی که نذر متعلق به آنها باشد متمکن است مکلف که آن عمل را که راجح است بیاورد و معتبر نیست در صحت نذر الا تمکن از وفاء بنذر و لو متمکن بودن مکلف بعد از صیغه نذر پیدا شود فتأمل جيدا.

مخفی نماند بر آنکه اشکال بر آنکه متعلق نذر و موضوع آن باید قبل از نذر راجح باشد این اشکال بحال خود باقی است و رجحان موضوع به واسطه نذر و صیغه آن دور واضح است مگر آنکه بگوئیم احرام قبل از میقات و روزه در سفر این دو نذر در آنها لازم نیست که راجح باشد کما در جواب قسم آخر مصنف می باشد.

قوله بقي شيء و هو انه الخ.

در این باقیمانده آنست که آیا جایز است تمسک باصالة العموم و عدم تخصیص

ص: ۲۴۴

عدم کون ما شک فی انه من مصادیق العام مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه مصداقا له مثل ما اذا علم ان زیدا یحرم اکرامه و شک فی انه عالم فیحکم علیه باصاله عدم تخصیص اکرم العلماء انه لیس بعالم بحیث یحکم علیه بسائر ما لغير العالم من الاحکام فیه اشکال لاحتمال اختصاص حجیتها بما اذا شک فی کون فرد العام محکوما بحکمه کما هو قضیه عمومیه و المثبت من الاصول اللفظیه و ان کان حجه الا انه لا بد من الاقتصار علی ما یساعد علیه الدلیل و لا دلیل هاهنا الا السیره و بناء العقلاء و لم یعلم استقرار بنائهم علی ذلك فلا تغفل.

* شرح:

آن فردی که شک داریم آیا از مصادیق عام است یا نه به اینکه علم داریم که از حکم عام خارج است مصداقا مثلا می دانیم که زید حرام است اکرام آن و شک داریم که آیا عالم است و تخصیص خورده است از اکرام العلماء یا آنکه عالم نیست و جاهل است و تخصص است و در این موارد آنچه که احکام از برای غیر عالم است بر او مترتب شود در این تمسک بعام اشکال است بجهت آنکه احتمال دارد اختصاص داشته باشد حجیت اصالت العموم در فردی که شک در مراد مولا باشد تمسک به اصالت العموم می نماییم.

و آنچه که ثابت است از اصول لفظیه اگرچه لوازمات آنها حجت است لوازمات عقلیه و عرفیه بخلاف اصول عملیه که لوازمات عقلیه و عرفیه آنها حجیت ندارد ولی در اصول لفظیه ما باید اقتصار کنیم بر آن مقداری که حجیت عقلا بر آن است و استقرار آنها بر آنست و آن حجیت در جائی است که شک در مراد متکلم داشته باشیم و بعد از آنی که مراد معلوم است در غیر این موارد یقین نداریم که بنای عقلاء در آن باشد فلا تغفل.

ص: ۲۴۵

فصل هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الاجماع عليه و الذى ينبغى ان يكون محل الكلام فى المقام انه هل يكون اصاله العموم متبعه مطلقا او بعد الفحص عن المخصص و الياس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فى الجملة من باب الظن النوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا و لم يكن من اطراف ما علم تخصيصه اجمالا.

و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدل به على عدم جواز الاستدلال به قبل الفحص و اليأس.

* شرح:

قوله فصل هل يجوز العمل بالعام الخ.

در این فصل بیان می شود عمل بعموم عام جایز است قبل از فحص بالمخصص یا نه بعضی ها نفی خلاف کرده اند بر اینکه جایز نیست عمل بعموم عام قبل از فحص بلکه بعض دیگرى ادعای اجماع نموده اند بر این مطلب و آنچه که سزاوار است که محل کلام باشد در مقام آنست که آیا جایز است عمل بعموم عام و اصالت العموم متبع است مطلقا حتى قبل از فحص که لازم نباشد فحص از مخصص عام یا نه یا آنکه اصالت عموم بعد از فحص از مخصص حجت است و بعد از آنی که مأیوس بشویم از مخصص این بحث بعد از آنست که فارغ باشیم از اعتبار اصالت العموم حجیت آن من باب ظن نوعی است یا شخصی یا من باب مشافهه یا غیر مشافهه که بحث آن خواهد آمد از طرف دیگر اصالت العموم در جائی که علم داریم تفصيلا یا اجمالا بمخصص در این موارد بلا اشکال حجیت ندارد کما لا يخفى.

قوله و عليه فلا مجال لغير واحد الخ.

این کلام رد است برای کسانی که قائلند که اصول لفظیه مثل اصالت العموم و اصالت الاطلاق و اصالت الحقیقه حجیت این ها من باب ظن شخصی هستند و ظن

فالتحقيق عدم جواز التمسك به قبل الفحص فيما اذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنه و ذلك لاجل انه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به قبله فلا أقل من الشك كيف و قد ادعى الاجماع على عدم جوازه فضلا عن نفى الخلاف عنه و هو كاف في عدم الجواز كما لا يخفى.

* شرح:

شخصی حاصل نمی شود مگر بعد از فحص، ما جواب دادیم که الفاظ حجیت آنها من باب ظن نوعی است نه ظن شخصی. و همچنین جواب است برای کسانی که قائلند که عمومات بلکه مطلق ظواهر الفاظ چه ظاهر از خبر باشد یا از ظاهر آیات قرآنی تمام آنها مختص است به مشافهین در آن زمان و به کسانی که مخاطب واقع می شدند و حجیت آنها برای ما من باب ظن مطلق است و این ظن مطلق بعد از فحص و یأس از مخصص است این معنی را نسبت بمحقق مرحوم میرزا قمی داده اند. و همچنین جواب است برای کسانی که قائلند که اصالت العموم در اطراف علم اجمالی حجیت ندارد مگر بعد از فحص از مخصص و هریک از این ها در محل خودش خواهد آمد و ادله ای که بیان نمودند برای فحص از مخصص بعضی از اعلام نقل نموده اند قریب سیزده وجه می شود که لا یخفی.

قوله فالتحقيق عدم جواز التمسك به الخ.

تحقیق در مطلب آنست که جایز نیست تمسک بعام قبل از فحص از مخصص منفصل در جائی که عام در معرض تخصیص باشد که آنکه در عمومات کتاب و سنت همین طور است.

دلیل بر این مطلب آنست که قطع و یقین داریم که سیره عقلا بر آنست که در این طور موارد عمل بعام نمی کند و لا-اقل شک در این عمل سبب می شود که ما تمسک بعام نکنیم

و اما اذا لم يكن العام كذلك كما هو الحال في غالب العمومات الواقعه في السنه اهل المحاورات فلا شبهه في ان السيره على العمل به بلا فحص عن مخصص.

و قد ظهر لك بذلك ان مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن العرضيه له كما ان مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الاجمالي به او حصول الظن بما هو التكليف او غير ذلك رعايتها فيختلف مقداره بحسبها.

* شرح:

و حال آنکه ادعای اجماع شده است که جایز نیست تمسک بعام قبل از فحص بلکه نفی خلاف نموده اند و همین ادعای اجماع و نفی خلاف کافی است در اینکه جایز نباشد تمسک بعام چون این ها سبب شک ما می شود در بنای عقلاء و بنای عقلاء در جایی حجت است که احراز کنیم و بدانیم که آن بنا در آن مورد می باشد و اگر در بعضی موارد شک کردیم که آیا بنای عقلاء در اینجا هست یا نه شک در بنای عقلاء کافی است که بگوئیم این بناء حجیت ندارد کما لا یخفی.

قوله و اما اذا لم يكن العام كذلك الخ.

و اما اگر عام در معرض تخصیص نباشد کما آنکه غالب عموماتی که واقع است در لسان اهل محاورات و اهل عالم که عمومات آنها در معرض مخصص نیست در این موارد شبهه ای نیست که سیره عقلاء بر عمل بعام است و محتاج بفحص به مخصص نیست کما لا یخفی.

قوله و قد ظهر لك بذلك الخ:

و از بیان ما ظاهر شد برای تو که مقدار فحوصی که لازم است آن اندازه فحص لازم است که عام خارج بشود از معرض تخصیص یعنی بقدری تفحص کنیم که احتمال عقلانی بمخصص نرود و فحص در مخصص مختلف می شود

ص: ۲۴۸

ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل باحتمال انه كان و لم يصل بل حاله حال احتمال قرينه المجاز و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها كما لا يخفى.

* شرح:

باختلاف دليل فحص و اما اگر علم اجمالی بر مخصصات و مقیدات نداشتیم ما هر آینه تمسک بعام و تمسک باطلاقات می نمودیم نظیر اطلاقات و عمومات غیر احکام شرعیه که خود مصنف بیان نمود و این علم اجمالی سبب می شود که ما تفحص کنیم از مخصصات و مقیدات و حق همین است و بعد از تفحص در آنجاهائی که مظان مخصص و مقید است این علم اجمالی ما منحل می شود و از اول علم اجمالی ما بین اقل و اکثر است و بعد از رجوع بمخصصات و مقیدات آن علم اجمالی منحل می شود و باقی دیگر از اطراف علم اجمالی خارج است کما آنکه در تمام موارد اقل و اکثر همین است و اشکال بر اینکه علم اجمالی باقی است جواب آن در مطولات داده شده است فراجع.

و اما اگر دليل فحص ما حصول ظن شخصی باشد تفحص لازم است تا آن اندازه ای که حصول ظن شخصی بشود و همچنین نسبت به کسانی که قائلند ظهورات و خطابات قرآنی مخصوص است به مشافهین و کسانی که در زمان خطاب موجود بودند در محل مخاطب پس مقدار تفحص مختلف می شود به واسطه دليل فحص کما لا يخفى.

قوله ثم ان الظاهر الخ:

ظاهر آنست که لازم نیست تفحص کردن از مخصص متصل و آن بحثی که داشتیم که لازم است تفحص در مخصص منفصل بود و در مخصص متصل حال آن حال قرینه مجاز می باشد مثلا اگر مولا فرمود رأیت اسدا لازم نیست تفحص کنیم که شاید قرینه متصله یرمی در کلام بوده و بما نرسیده پس باید تفحص کنیم و این معنی که لازم نیست تفحص در مخصص متصل و در قرینه مجاز اتفاق کلمات

ص: ۲۴۹

ایقاز لا۔ یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینہ فی الاصول العملیہ حیث إنَّه هاهنا عما یزاحم الحجیہ بخلافہ هناك فانه بدونہ لا حجه ضروره ان العقل بدونہ یستقل باستحقاق المؤاخذہ علی المخالفہ فلا یكون العقاب بدونہ بلا بیان و المؤاخذہ علیها من غیر برهان و النقل و ان دل علی البراءہ او الاستحباب فی موردہما مطلقا الا ان الاجماع بقسمیہ علی تقيیدہ بہ فافہم۔

* شرح:

علماء است بر این مطلب و لو قبل از فحص باشد عمل بعموم عام می نماییم۔

مخفی نماند اتفاق علماء در این معنی حجیت ندارد مخصوصا مسئلہ اصولی مگر آنکہ برگردد این اتفاق بر سیرۂ اهل لسان و اهل لغت و علماء ہم اظہر مصادیق اهل لسان می باشند کما لا یخفی۔

قوله ايقاظ لا يذهب عليك الخ:

مخفی نماند فرق بین فحص از مخصص منفصل در اینجا و فحص در اصول عملیہ فرق آنها آنست کہ فحص از مخصص فحص از مزاحم و مانع حجت است باین معنی کہ مقتضی بر عموم عام موجود است و فحص از مخصص بر آنست کہ آیا مزاحم و مانعی کہ اظہر از عام باشد آیا وجود دارد یا نہ بخلاف اصول عملیہ کہ بدون فحص مقتضی بتمامہ وجود ندارد اما دلیل عقلی برائت قبل از فحص عقل حکم می کند باستحقاق مؤاخذہ بر مخالفت مولا و عقاب بدون فحص بلا بیان نیست بلکه عقاب با بیان است و مؤاخذہ بر مخالفت با برهان می باشد۔

حاصل آنکہ عقل حکم می کند کہ بدون تفحص از دلیل جایز نیست برائت و اما ادلہ نقلیہ برای برائت و استصحاب کہ در محل خودش ان شاء الله تعالی می آید مورد برائت و استصحاب اگرچہ مطلق است الا آنکہ اجماع داریم بدو قسم آن اجماع منقول و اجماع محصل بر لزوم فحص و اجماع مقید می کند ادلۂ برائت

ص: ۲۵۰

فصل هل الخطابات الشفاهيه مثل يا ايها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب او تعم غيره من الغائبين بل المعدومين فيه خلاف و لا بد قبل الخوض فى تحقيق المقام من بيان ما يمكن ان يكون محلا للنقض و الابرام بين الاعلام.

فاعلم انه يمكن ان يكون النزاع فى ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين كما صح تعلقه بالموجودين ام لا- او فى صحه المخاطبه معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب او بنفس توجيه الكلام اليهم و عدم صحتها او فى عموم الالفاظ الواقعه عقيب اداه الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما بقرينه تلك الاداه و لا يخفى ان النزاع على الوجهين الاولين يكون عقليا و على الوجه الاخير لغويا.

* شرح:

و استصحاب را فافهم.

مخفی نماند همان علم اجمالی که در بابت مخصص منفصل بیان نمودیم همان علم اجمالی اقل و اکثر در بابت اصول عملیه جاری است چون بعد از آنی که علم داریم بواجبات شرعیه اجمالا و بمحرّمات جایز نیست برائت مگر آنجائی که علم اجمالی منحل شود همچنانی که در بابت فحوص از مخصص منفصل بیان نمودیم ایضا و ممکن است دلیل تقیید آیات و اخباری باشد که دال است بر وجوب تفقه کما آنکه ان شاء الله تعالی می آید در محل خودش.

قوله فصل هل الخطابات الشفاهيه الخ:

در این فصل بیان می شود خطاباتى که در قرآن هست مثل «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و ظاهراً يا ايها المؤمنون در قرآن نداشته باشیم که مصنف بیان می کند آیا این خطابات مختص است به كسانى که حاضرند در مجلس تخطب در زمان پیغمبر صلوات الله علیه و آله

إذا عرفت هذا فلا ريب في عدم صحه تكليف المعدوم عقلا بمعنی بعثه او زجره فعلا ضروره انه بهذا المعنی يستلزم الطلب منه حقیقه و لا یکاد یكون الطلب كذلك الا من الموجود ضروره نعم هو بمعنی مجرد انشاء الطلب

* شرح:

یا عام است و شامل حال کسانی که غایب از آن مجلس می باشند می شود بلکه شامل معدومین هم می شود یا نه در این مسئله خلاف است بین علماء و لا بد قبل از آنکه وارد در تحقیق مقام بشویم لازم است ما بیان کنیم آنچه را که ممکن است محل نقض و ابرام و محل بحث بین علماء باشد پس می گوئیم محل نزاع در تکلیفی که در بردارد خطاب را مثل «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَکُمْ وَ أَهْلِکُمْ نَاراً» امثال این ها آیا صحیح است متعلق باشد این خطابات بمعدومین و کسانی که موجود نیستند عین همان خطابی که متعلق است بموجودین یا صحیح نیست این وجه اول.

وجه دوم خطاب بمعدومین و بغائبین آیا صحیح است به الفاظی که وضع شده است از برای خطاب نظیر یا ایها المؤمنون و قوا انفسکم که ذکر شد یا آنکه توجه بدهیم کلام را به آنها بدون ادات خطاب مثل آنکه در قرآن وارد شده است و لله علی الناس حج البیت که آیا باین نحوه توجه کلام صحیح است بغائبین و معدومین یا نه

وجه سوم آنکه الفاظی که واقع است عقب ادات خطاب مثل الذین آمنوا بدون یاء خطاب آیا شامل غائبین و معدومین می شود یا نمی شود که موضوع له آن الفاظ عام باشد یا بخصوص حاضرین در مجلس تخاطب به قرینه ادات خطاب، مخفی نماند نزاع در دو وجه اول نزاع عقلی است که آیا عقلا جایز است خطاب بمعدومین یا نه بخلاف قسم سوم که نزاع برگشت آن به لغوی است که آیا در لغت این الفاظ وضعشان عام است یا خاص مخفی نماند ثمره این بحث می آید کما لا یخفی.

قوله اذا عرفت هذا فلا ريب الخ بعد از آنی که بیان نمودیم که خطاب سه قسمت تصویر دارد شکی نیست که

بلا- بعث و لا- زجر لا- استحاله فيه اصلا فان الانشاء خفيف المئونه فالحكيم تبارك و تعالى ينشأ على وفق الحكمه و المصلحه طلب شىء قانونا من الموجود و المعدوم حين الخطاب ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجه الى انشاء آخر فتدبر.

و نظيره من غير الطلب انشاء التملك في الوقف على البطون فان

* شرح:

صحيح نيست خطاب بمكلف معدوم عقلا- باين معنى كه كسى كه وجود ندارد بعث و زجر فعلى داشته باشد بجهت آنكه ضرورى است تكليف فعلى مستلزم است طلب بكنى از مكلف آن فعل را و طلب حقيقى ممكن نيست مگر شخصى كه موجود باشد بلكه اگر مكلف موجود حاضر هم باشد ولى التفات ندارد آنهم محال است ضروره.

بله تكليف بمعنى مجرد انشاء طلب و طلب انشائى بلا بعث و لا زجر حقيقتا على نحو شرط متأخر كه گذشت محال نيست در حق معدوم بجهتى كه كرارا گذشته است طلب انشائى خفيف المئونه است پس حكيم تبارك و تعالى انشاء مى كند طلب انشائى را بر آنچه كه موافق حكمت و مصلحت است و اين طلب انشائى قانون كلى مى شود براى موجودين از مكلفين و معدومين در حين خطاب و آن مكلفين كه كه موجودند بعد از آنى كه واجد شرايط تكليف باشند و فاقد موانع در اين حال براى آن موجودند اين تكليف فعلى مى شود و براى معدومين بتدريج هروقت واجد شرايط تكليف شدند و موانعى پيش نيامد بر آنها تكليف فعلى خواهد شد آينده بدون آنكه احتياج به انشاء ديگرى داشته باشيم و به يك انشاء واحد شامل حال مكلفين موجودين و معدومين خواهد شد فتدبر.

قوله و نظيره من غير الطلب الخ:

نظير همين طلب انشائى است انشاء تملك از واقف در وقف بر بطون فعلى

ص: ٢٥٣

المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بانشاءه و يتلقى لها من الواقف بعقده فيؤثر في حق الموجود منهم المملكه الفعلية و لا يؤثر في حق المعدوم فعلا الا استعدادها لان تصير ملكا له بعد وجوده هذا اذا انشأ الطلب مطلقا.

و اما اذا انشأ مقيدا بوجود المكلف و وجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان.

و كذلك لا ريب في عدم صحه خطاب المعدوم بل الغائب حقيقه و عدم امكانه ضروره عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه الا اذا كان موجودا

* شرح:

و آينده كه آن بطون كه فعلا وجود ندارند بتدريج مالك مي شوند عين موقوفه را بعد از وجود آنها بانشاء واقف مثلا واقف مي گويد وقت داري على اولادى و اولاد اولادى الى يوم القيمة.

در اين موارد يك انشاء از طرف واقف بيشتر نيست و اولادهائى كه بعد پيدا مي شوند آن عين را تصرف مي كنند از طرف خود واقف نه آنكه انشاء از طرف پدران آنها به آنها رسيده باشد پس اثر مي كند اين تمليك انشاء در موجودين موقوف عليهم كه فعليت در حق آنها پيدا مي شود و در حق معدومين از موقوف عليهم عين موقوفه استعداد پيدا مي كند كه آينده ملك معدومين شود بعد از وجود آنها اين مطلبى را كه بيان نموديم در جائي است كه مولا طلب انشائي كند طلب مطلق.

و اما اگر طلب انشائي را مقيد كرد بوجود مكلفين و دارا بودن آنها شرايط تكليف را در اين موارد اشكالى نيست كه اين قسم از تكليف مانعى ندارد مثلا بفرمايد يجب الصلاه للعاقل البالغ العالم و نظائر آنكه هر مكلفى واجد اين شرايط شد تكليف براى او فعلى است كما لا يخفى.

قوله و كذلك لا ريب في عدم الخ:

و همچنين در قسم دوم از اقسام متعلق خطاب صحيح نيست خطاب معدوم

ص: ۲۵۴

و كان بحيث يتوجه الكلام و يلتفت اليه.

ادوات نداء و استفهام و تمنى و غيره وضع شدن برای طلب ايقاعی

و منه قد انقدح ان ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كانت موضوعه للخطاب الحقيقي لا وجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين كما ان قضيه اراده العموم منه لغيرهم استعماله في غيره.

لكن الظاهر ان مثل أدوات النداء لم يكن موضوعا لذلك بل للخطاب الايقاعى الانشائي فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسرا و تأسفا و حزنا مثل يا كوكبا ما كان اقصر عمره او شوقا و نحو ذلك كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقه فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته.

نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافا في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقه من كونها موضوعه للايقاع منها بدواع مختلفه مع ظهورها في الواقعي منها انصرافا اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما يمكن دعوى وجوده غالبا في كلام الشارع.

* شرح:

بلکه خطاب غایب بلکه ما بیان نمودیم شخص حاضری که التفات ندارد خطاب به او نظیر خطاب بحجر و بی فایده است و ممکن نیست بجهت آنکه ضروری است که تحقق پیدا نمی کند خطاب فعلی شخص مگر آنکه موجود باشد و ملتفت باشد به قسمی که التفات بکلام مولا پیدا کند و شخص غیر ملتفت ممکن نیست توجیه کلام و خطاب به آن فضلا از آنکه آن شخص غایب باشد بلکه معدوم كما لا يخفى.

قوله و منه قد انقدح انما وضع للخطاب الخ:

از بیانات سابق ما معلوم شد آن کلماتی که وضعشان برای خطاب است مثل ادوات نداء یا ایها الذین آمنوا و یا ایها الذین اگر این الفاظ وضع شده باشد برای خطاب حقیقی

ص: ۲۵۵

لازمه آن آنست که متعلق آنها را مثل الذین یا الناس تخصیص بدهیم بحاضرین چون ادات بنابراین بیان وضع شده است برای خطاب حقیقی پس متعلق آنها هم تخصیص می خورد و شامل غائبین و معدومین نمی شود کما آنکه اگر اراده عموم نمودیم از ادوات ندا و خصوص خطاب حقیقی موضوع له آنها نباشد در این حال شامل هم غائبین و معدومین می شود.

و حاصل آنکه اگر خطاب را حقیقی گرفتیم متعلق حروف نداء قهراً تخصیص می خورد بحاضرین و اگر ادوات نداء را عموم گرفتیم نه خطاب حقیقی در این حال شامل همه می شود لکن ظاهر آنست که مثل ادوات نداء این ها وضعشان برای خطاب حقیقی نیست بلکه وضع شده اند برای خطاب ایقاعی انشائی.

از این جهت است که بعضی موارد متکلم انشاء می کند این ها را و خطاب به آنها می کند ولی داعی آن تحسر و تأسف و حزن است مثل

یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذا تکون کواکب الاسحار

یا شوقا باشد مثل ایا من لست انساه و امثال این ها کما اینکه بعض موارد متکلم ایقاع انشائی می کند بطلب حقیقی.

پس بنابراین معنی سبب نمی شود استعمال این ادات را در معنی حقیقی و موضوع له آنها خطاب حقیقی باشد بله بعید نیست ادعای ظهور کنیم ظهور انصرافی در خطاب حقیقی یعنی اگر جهات دیگر معلوم نیست حمل بر خطاب حقیقی می شود کما اینکه حال در حروف استفهام و ترجی و تمنی و غیر از این ها مثل عرض و تخصیص این ها هم تماماً وضعشان برای انشاء ایقاعی است به دواعی مختلفه کما آنکه ما تحقیق کردیم این مطلب را در مباحث سابقه در جلد اول فراجع.

من باب مثل شخصی یک کیلو برنج می خرد ممکن است داعی و غرض آن برای خود باشد ممکن است برای غیر باشد هدیه ممکن است برای امتحان سنگ بایع باشد و غیر این ها که دواعی مختلف است همین قسم طلب انشائی است یک

ضروره وضوح عدم اختصاص الحكم فی مثل یا ایها الناس اتقوا و یا ایها المؤمنون بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا ارتیاب.

و یشهد لما ذکرنا صحه النداء بالادوات مع اراده العموم من العام الواقع تلوها بلا عنایه و لا للتنزیل و العلاقه رعایه.

* شرح:

انشاء است ولی بدواعی مختلفه-و ادوات نداء و استفهام و غیره بهمین قسم می باشد اگر مانعی در بین نباشد ظهور انصرافی دارد در طلب حقیقی کما آنکه گذشت و این دعوا غالبا در کلام شارع مقدس وجود دارد یعنی حمل آنها را بر طلب حقیقی ممکن نیست مثل استفهام و غیره.

قوله ضروره وضوح عدم الخ این مطلبی را که بیان نمودیم ضروری و واضح است که اختصاص ندارد مثل یا ایها الناس اتقوا و یا ایها المؤمنون به کسانی که حاضر در مجلس خطاب باشند و اگر مختص به آنها باشد لازم است خطاب دیگری برای کسانی که خارج از مسجد بودند و کیف به آنکه اصلا وجود نداشته باشند پس معلوم می شود که خطاب بحاضرین و غائبین بلکه بمعدومین علی نحو حقیقت است بآن بیانی که گذشت.

قوله و یشهد لما ذکرنا الخ.

و شهادت بر این مطلب ما می دهد که صحیح است ندا باین ادوات با اراده عموم متعلق آنها که مثل دو مثال قبلی که الناس و المؤمنون باشد موجودین و غائبین و معدومین می شود بدون اینکه رعایت مجازی بشود و نه آنکه تنزیل کنیم غائب و معدومین از مکلفین را به منزله موجود از مکلفین و نه علاقه بین معنی حقیقی و مجازی باشد تا مجاز شود.

و توهّم کونه ارتکازیا یدفعه عدم العلم به مع الالتفات الیه و التفتیش عن حاله مع حصول العلم به بذلك و الا فمن أين يعلم بثبوتہ كذلك كما هو واضح.

و ان أبيت الا- عن وضع الادوات للخطاب الحقيقي فلا- مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهيه بأدوات الخطاب او بنفس توجيه الكلام بدون الأداء كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم.

* شرح:

قوله و توهّم کونه ارتکازیا.

اگر کسی اشکال کند در این مورد که تنزیل یا علاقه بین معنی حقیقی و مجازی این معنی ارتکازی عقلاء است بین کلمات و محتاج به بیان نیست دفع می کند این اشکال را که در حال التفات باین معنی آن تنزیل و علاقه در ذهن نمی آید حتی با تفتیش در این معنی باز در ذهن نمی آید که اگر این معنی مجازی ارتکازی بود باید در حال التفات و تفتیش در ذهن بیاید و چون در حال تفتیش در ذهن نمی آید معلوم می شود حقیقت است استعمال و مجاز نیست کما اینکه این مطلب واضح است.

قوله و ان ابيت الا ان وضع الادوات الخ.

اگر ابا و امتناع نمودید که وضع حروف ندا و استفهام و غیره این ها برای خطاب طلب حقیقی است نه خطاب انشائی در این مورد چاره ای ما نداریم که ملتزم بشویم که این ادوات در وقتی حمل در خطاب حقیقی می شود که قرینه در بین نباشد.

و اما در موردی که قرینه در بین باشد مثل خطابات الهیه چه بادوات خطاب باشد مثل یا ایها الناس و یا ایها المؤمنون یا غیر ادات خطاب باشد مثل لله علی الناس حج البیت این خطابات مثل سایر خطابات ملوکانه می باشد که جعل آنها

ص: ۲۵۸

و توهّم الصحه التزام التعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لاحاطته بالموجود فى الحال و الموجود فى الاستقبال فاسد ضروره ان احاطته لا توجب صلاحيه المعدوم بل الغائب للخطاب و عدم صحه المخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصا فى ناحيته تعالى كما لا يخفى كما ان خطابه اللفظى لكونه تدريجيا و متصرم الوجود كان قاصرا عن ان يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضروره.

* شرح:

شامل موجودين مكلفين كه حاضر در مجلس خطابند و غائبين و معدومين شامل حال تمام آنها مى شود با قرينه و اين قانون در بين عقلا و احكامى كه جعل مى شود بين آنها و سلاطين آنها مسلم است و هر روزى براى يك دسته مكلفين حكمى جعل نمى كند كما لا يخفى.

قوله و توهّم الصحه الالتزام الخ.

بعضيها قائلند كه خطاب كتاب مثل يا ايها الذين آمنوا عام است حتى معدومين را مى گيرد فضلا از آنى كه غايب از مجلس خطاب باشند دليل آنها آنست كه خداى تعالى علم او احاطه دارد به كسانى كه حاضرند و غائبند و معدومند كه بعدا پيدا مى شوند در استقبال اين مدرّك را مصنف مى فرمايد فاسد است و صحيح نيست به واسطه آنكه ضرورى است احاطه علم خدا سبب نمى شود كه معدوم بلكه غايب مورد خطاب واقع شوند و خطاب آنها صحيح باشد بجهت قصور از طرف كسى كه در مجلس حاضر خطاب نيست چه غايب باشد و چه معدوم و قصور آنها سبب نمى شود نقصانى در ناحيه علم خداى تعالى.

كما آنكه در بعض روايات نقل شده از امام عليه السلام از قدرت خداى تعالى به چيزهائى كه محال است امام عليه السلام جواب دادند كه خداى ما متصف بعجز نمى شود و لكن طرف غير قابل است و اين معنى در علم كلام ثابت است كما آنكه خطاب

ص: ٢٥٩

هذا لو قلنا بان الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا في الكتاب حقيقه الى غير النبی صلی الله علیه و آله بلسانه.

و اما اذا قيل بأنه المخاطب و الموجه اليه الكلام حقيقه و حيا او الهاما فلا محيص الا عن كون الأداه في مثله للخطاب الايقاعی و لو مجازا و عليه لا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

* شرح:

خدای تعالی خطاب لفظی که تدریجا پیدا می شود و معدوم می شود این خطاب قاصر است که متوجه به کسانی که نمی شنوند باشد و شامل حال کسانی که در مجلس خطاب نیستند نمی شود ضروره.

قوله هذا لو قلنا الخ.

این معنی در وقتی است که ما قائل شویم خطاب بمثل یا ایها الذین اتقوا در قرآن شریف بغیر نبی صلی الله علیه و آله است حقیقتا به لسان نبی صلی الله علیه و آله.

و اما اگر قائل شدیم که خطاب اولاً بنفس خود پیغمبر صلی الله علیه و آله است و متوجه کلام بسوی خود پیغمبر است حقیقتا چه و حیا و چه الهاما از طرف ذات اقدس الهی است و لو خطاب نبی صلی الله علیه و آله برای رسانیدن آن خطاب است بمکلفین و حقیقه پیغمبر مکلف نیست و در این حال مکلفین حاضر نبودن فکیف به آنها معدوم بودن اگر این طور قائل شدیم کما آنکه گفته اند بعضیها.

پس در این حال چاره نداریم الا آنکه بگوئیم ادوات خطاب مثل یا ایها الذین آمنوا این ها برای خطاب ايقاعی انشائی است و لو مجازا باشد و بنا بر بیانات سابق ما که چند وجه بیان نمودیم مجالی نیست برای آنکه کسی توهم کند حکمی در بردارد خطاب را این حکم مختص است بحاضرين و شامل غیر آنها نمی شود بلکه با بیانات ما معلوم شد که خطاب شامل معدومين می شود فضلا از آنکه غائب باشند

ص: ۲۶۰

اشاره

فصل ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهیه للمعدومین ثمرتان:

ثمره اول عموم خطابات

الاولی حجیه ظهور خطابات الكتاب لهم كالمشافهين و فيه انه مبنى على اختصاص حجیه الظواهر بالمقصودين بالافهام و قد حقق عدم الاختصاص بهم و لو سلم فاختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع بل الظاهر ان الناس كلهم الى يوم القيمة يكونون كذلك و ان لم يعمهم الخطاب كما يومى اليه غير واحد من الاخبار.

* شرح:

مخاطبين و جوهی که ذکر شد برای عموم از این قرار است.

اول انشاء حکم علی نحو قضیه حقیقه که شامل موجودین حاضر در مجلس خطاب و غائبین و معدومین می شود.

دوم آنکه جعل حکم شود بر موضوع مقید مثل آنکه بفرماید يجب الصلاه على البالغ العاقل و سایر شرائط آن.

سوم آنکه جعل ادوات خطاب برای طلب انشائی است بدواعی مختلفه چهارم آنکه بر فرض خطاب مخصوص باشد بحاضرین ولی با قرینه شامل معدومی می شود نظیر جعل احکام سلاطین علاوه بر آنکه ثمره این بحث را متصف رد می کند کما آنکه ظاهر می شود.

قوله فصل ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الخ.

در این فصل بحثی که آیا ادوات خطابات شفاهیه شامل حال معدومین می شود یا نه دو ثمره و دو فایده بر آن بیان نمودند.

اول آنکه حجیت ظهور خطابات شامل غائبین و معدومین هم می شود مصنف می فرماید این ثمره برای بحث فایده ندارد چون حجیت ظهور خطابات مبنى بر آنست که ما تخصیص بدهیم حجیت ظواهر را به کسانی که مقصود بافهام می باشد و اگر گفتیم که حجیت ظهور کلام مخصوص بمقصودین نیست بلکه حجیت آن عام است حتی معدومین را می گیرد فضلا از موجودین که غایب باشند و بناء عقلاء در تمام آنها ثابت است

الثانيه صحه التمسك باطلاقات الخطابات القرآنيه بناء على التعميم لثبوت الاحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و ان لم يكن متحدا مع المشافهين فى الصنف و عدم صحته على عدمه لعدم كونها حينئذ متكلفه لاحكام غير المشافهين فلا بد من اثبات اتحادهم فى الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين فى الاحكام حيث لا دليل عليه حينئذ الا الاجماع و لا اجماع عليه الا فيما اتحد الصنف كما لا يخفى.

* شرح:

و در محل خودش اين مطلب تحقيق شده است و اگر ما تسليم شويم كه خطابات كتاب و سنت مخصوص است به مشافهين در زمان خطاب و مقصود به آنها است.

با اين حال مى گوييم تمام مردم تا روز قيامت شامل همين خطابات خواهند شد و لو ابتداء خطاب شامل غائبين نمى شود ولى بقرينه خارجيه كه اخبار زياد داريم كه قرآن شريف حجت است بر آنها و تمام مكلفين مخاطبيند و اخبار آنها را در جلد اول صفحه صد و سى دو بيان نموديم رجوع شود.

و همچنين دلالت مى كند بر عموم خطابات اخبارى كه وارد شده است از طرفين كه رجوع بثقلين شود كتاب الله و عترتى.

و همچنين اخبار متعارضين كه امام مى فرمايد رجوع بكتاب كنيد كه اگر موافق است صحيح است و اگر مخالف كتاب است فاضربوه على الجدار و غير ذلك از اخبارى كه دلالت مى كند كه قرآن شريف حجت است بر تمام تا روز قيامت پس اين ثمره براى اين بحث حاصل نشد.

قوله الثانيه صحت التمسك باطلاقات الخ.

دوم از ثمره اى كه براى اين بحث گرفته اند آنست كه صحيح است تمسك باطلاقات خطابات قرآنيه بر معدومين بنا بر تعميم و عام بودن خطابات كه شامل بشود احكام آنها كسانى كه واجد بودند زمان حضور را و كسانى كه معدوم باشند و لو معدومين

و لا- يذهب عليك انه يمكن اثبات الاتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقدًا له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به و كونهم كذلك لا- يوجب صحه الاطلاق مع اراده المقيّد منه فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان.

* شرح:

با موجودين در زمان خطاب متحد در صنف نباشند و اگر خطابات مخصوص مشافهين باشد صحيح نيست تمسك معدومين بخطابات و كسانى كه بعد پيدا مى شوند چون خطابات قرآنيه متكفل است احكام را براى كسانى كه حاضر در خطاب هستند و شامل حال غير مخاطبين نمى شود.

و اگر خواسته باشيم شامل شود بايد اثبات كنيم كه غائبين و معدومين با مشافهين خطاب اتحاد در صنف دارند و اگر اتحاد در صنف نداشته باشند و شك در بعض خصوصيات كنيم مثل آنكه آيا زمان حضور شرط حكم است يا نه مثل خطاب يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاه الخ آيا در اين حال تمسك باطلاق ممكن نيست بشود چون دليل بر اشتراك اجماع و ضرورت است و اين دو متيقن آنها در جائي است كه غير مشافهين با مشافهين متحد باشند در صنف و اگر اختلاف در صنف باشد تمسك باطلاقات ممكن نيست مثلاً حايض و جنب و مسافر و حاضر هر كدام اين ها حكمى دارند بغير ديگرى چون اصناف آنها مختلف است.

قوله و لا يذهب عليك انه يمكن الخ.

مصنف مى فرمايد ممكن است اثبات اتحاد كنيم باين معنى كه معدومين از مكلفين با موجودين زمان خطاب متحدند در تكليف و دخالت ندارد چيزى را كه بالغ الآن فاقد است آن شىء را مثل زمان حضور كه بالغين فعلاً فاقدند زمان حضور را و لو مشافهين خطاب واجد زمان حضور بودند و چون خطاب مثل يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاه الخ اين خطاب مطلق است و مقيد نشده به كسانى كه حاضر مجلس

ص: ٢٦٣

و ان صح فیما لا يتطرق اليه ذلك.

و ليس المراد بالاتحاد فی الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيدا فی الاحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الانام بل فی شخص واحد بمرور الدهور و الايام و الا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين فضلا عن المعدومين حکم من الاحكام.

و دليل الاشتراك انما يجدی فی عدم اختصاص التكالیف بأشخاص

* شرح:

خطاب هستند و اگر خطاب مقید بود بحضور زمان خطاب لازم بود اطلاق خطاب مقید شود بحضور زمان خطاب چون اطلاق مقید نشده است و ممکن بود این قید را مولا بیاورد و نیاورده اطلاق خطاب شامل موجودین زمان خطاب و معدومین می شود.

قوله و ان صح فی ما لا- يتطرق اليه الخ بله اگر موجودین در زمان خطاب صفاتی داشتند که دائمی بود با آنها و ممکن نبود جدا شود از آنها نظیر هاشمی و قرشی و امثال آن در این حال اطلاقات خطاب مقید بآن قید می شود چون قرینه متصله است در کلام ولی در جایی که قرینه متصله نیست مثل زمان حضور چون مولا مقید نفرموده است اطلاق را بآن از این جهت معلوم می شود قید حضور دخیل در حکم نیست و حکم شامل موجودین و غائبین تماما می شود.

مخفی نماند بر آنکه قید حضور نظیر قید هاشمی می باشد که ممکن نیست از کسانی که واجد شرایط خطاب بودن جدا شود پس نظیر قرینه متصله در کلام می شود که ممکن نیست تمسک باطلاق کما لا یخفی.

قوله و ليس المراد بالاتحاد فی الصنف الخ مراد از اتحادی که غائبین و معدومین باید داشته باشند با کسانی که زمان حضور

المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به لشك في شمولها لهم ايضا.

فلولا- الاطلاق و اثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك و معه كان الحكم يعم غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيدا.

* شرح:

بودند این اتحاد نیست مگر در آنجاهائی که قید در احکام ممکن است باشد.

نظیر حضور در مجلس خطاب که در آن زمان برای حاضرین بوده است و غائبین و معدومین واجد آن حضور نبودند نه اتحاد در تمام خصوصیات مکلفین و تفاوتی که بین مردم هست بلکه در شخص واحد بمرور دهور و ایام بر این شخص واحد حالات مختلفه ای پیدا می شود از پیری جوانی غنی و فقیر غیر ذلک که این ها دخیل در حکم نمی باشد که اگر این ها را در نظر گرفتیم ممکن نیست قاعده اشتراک ثابت کند حکمی را از احکام شرعیه برای غائبین فضلا از کسانی که معدومند و دلیل اشتراک فائده دارد در جائی که اختصاص نداشته باشد تکالیف باشخاص مشافهین که در زمان حضور بودند در جائی که اگر آنها واجد یک خصوصیتی شدند که احتمال بدهیم که این خصوصیت موجب می شود که حکم مخصوص آنها باشد و اگر در یک عنوان شک کردیم که آیا این عنوان و خصوصیت سبب می شود که شامل آنها اطلاق نشود.

مثلا در اول عمر یک حالتی داشتند و در آخر عمر حالت دیگر و عنوان دیگر همین طور که بیان نمودیم که اگر اطلاق نباشد در این مورد و بواسطه اطلاق رفع آن قید و عنوان بنمائیم دلیل اشتراک فایده ای نداشت و با این اطلاق حکم می کنیم که خطابات شامل غیر مشافهین از غائبین و معدومین می شود و لو قائل بشویم که اختصاص دارد خطابات بحاضرین مجلس خطاب فتأمل جيدا.

ص: ۲۶۵

فتخلص انه لا- یکاد تظهر الثمره الا على القول باختصاص حجیه الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام وقد حقق عدم الاختصاص به في غير المقام و اشير الى منع كونهم غير مقصودين به في خطاباتہ تبارک و تعالیٰ فی المقام.

فصل هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه

* شرح:

قوله فتخلص الخ ملخص كلام ما آن شد که ثمره در این بحث نیست مگر کسی که قائل بشود که اختصاص دارد حجیت ظواهر برای کسانی که قصد افهام به آنها شده است و غیر مشافهین مقصود بافهام کلام نمی باشند و ما تحقیق کردیم و ثابت نمودیم این مطلب را که حجیت ظواهر مخصوص به کسانیست که قصد افهام به آنها می باشد نیست و حجیت آنها عام است.

علاوه بر آنکه اشاره کردیم و منع کردیم که غائبین و معدومین خطاب به آنها نباشد بلکه خطابات الهیه تبارک و تعالیٰ شامل تمام موجودین در زمان خطاب غائبین و معدومین الی یوم القیامه می باشد با آن وجوهی که قبلاً ذکر شد کما لا یخفی.

قوله فصل هل تعقب العام بضمير الخ در این فصل بیان می شود عام یا مطلقى که بعد از آنها ضمیری می آید و آن ضمیر رجوع می کند ببعض افراد عام آیا سبب می شود تخصیص عام را یا تقیید آن مطلق را یا نه در این مسئله خلاف است بین اعلام نسبت داده اند بمرحوم علامه و جمعی که ضمیر تخصیص می دهد عام را و شیخ طوسی اعلیٰ الله مقامه الشریف انکار این مطلب را نموده و مرحوم محقق توقف نموده است و باید محل خلاف در جایی باشد که دو تا کلام مستقل باشند یا کلامی مستقل باشد ضمیری بآن برگردد آنجائی که دو کلام مستقل است.

به او لا- فيه خلاف بين الاعلام و لیکن محل الخلاف ما اذا وقعا فی کلامین او فی کلام واحد مع استقلال العام بما حکم علیه فی الکلام کما فی قوله تبارک و تعالی و المطلقات یتربصن الی قوله و بعولتهن أحق بردهن.

و اما ما اذا کان مثل و المطلقات أزواجهن أحق بردهن فلا شبهه فی تخصیصه به.

و التحقیق ان یقال انه حیث دار الامر بین التصرف فی العام باراده خصوص ما ارید من الضمیر الراجع الیه او التصرف فی ناحیه الضمیر اما بارجاعه الی بعض ما هو المراد من مرجعه او الی تمامه مع التوسع فی الاسناد باسناد الحکم المسند الی البعض حقیقه الی الكل توسعا و تجوزا كانت اصاله الظهور فی طرف العام سالمه عنها فی جانب الضمیر.

و ذلك لان المتیقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور فی تعیین المراد لا- فی تعیین کیفیه الاستعمال و انه علی نحو الحقیقه او المجاز فی الکلمه او الاسناد مع القطع بما یراد کما هو الحال فی ناحیه الضمیر.

و بالجمله اصاله الظهور انما تكون حجه فیما اذا شک فیما ارید لا فیما اذا شک فی انه کیف ارید فافهم.

* شرح:

نظیر قوله تبارک و تعالی و المطلقات یتربصن الی قوله تبارک و تعالی و بعولتهن احق بردهن در این دو آیه مطلقات عام است شامل طلاقهای بائن و رجعی می شود و لکن ضمیر بعولتهن مختص بطلاق رجعی است که می تواند زوج رجوع کند و طلاق بائن زوج حق رجوع ندارد آیا ضمیر بعولتهن تخصیص می دهد مطلقات را یا نه.

و اما کلامی که تام باشد مثل آنکه بفرماید اکرم العلماء الا واحدا منهم که کلام تام است.

ص: ۲۶۷

و اما اگر یک کلام باشد نظیر آیه شریفه وَ الْمُطَّلَقَاتُ... بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ که ازواجهن بدل از مطلقات است در این مورد شبهه نیست که تخصیص می دهد ضمیر مرجع را.

تحقیق در این مطلب آنست که گفته شود چون امر دائر است بین تصرف در عام و از عام اراده خصوص بنمائیم به واسطه ضمیری که بعض آن برمی گردد یا تصرف در ناحیه ضمیر کنیم و ضمیر را برگردانیم ببعض از عام که مراد است و آنها طلاق رجعی می باشد یا آنکه ضمیر را بتمام عام برگردانیم من باب توسع در اسناد که چون اسناد ببعض افراد عام حقیقت است و بباقی افراد مجاز است که البته مجاز بدو قسم می شود مجاز لغوی و مجاز در کلمه مثل رأیت اسدا یرمی یا مجاز در اسناد و مجاز عقلی نظیر انبت الربیع البقل که نسبت انبات را که باید به خدای تعالی بدهیم حقیقتا بر بیع داده ایم مجازا و کلمه انبت و الربیع و البقل هر سه حقیقت لغوی است و مجاز عقلی و این مطلب در جلد اول گذشت.

و در موردی که اسناد ضمیر را بتمام مرجع دادیم مجاز است بلا- اشکال یا مجاز لغوی و یا مجاز عقلی مصنف می فرماید اصالت الظهور در طرف عام سالم می ماند از اصالت الظهور در جانب ضمیر یعنی تصرف در ضمیر می نمائیم بجهت آنکه آنچه که متیقن است از بنای عقلا- آن اتباع ظهور است در تعیین مراد که اگر شک در مراد متکلم نمودیم ظهور کلام متکلم حجت است و تبعیت آن لازم است

و اما آنجائی که مراد معلوم است مثل ما نحن فیه که بلا اشکال ضمیر بعولتهن برمی گردد بطلاق رجعی و آنجائی که جایز است رجوع کردن طلاق رجعی است نه طلاق بائن و مراد معلوم و بنای عقلا در تعیین استعمال لفظ نداریم که بیان کند این لفظ در این معنی آیا حقیقت است یا مجاز و مجاز هم مجاز در کلمه است یا مجاز در

لكنه اذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفا و الا فيحكم عليه بالاجمال و يرجع الى ما يقتضيه الا-صول الا- ان يقال باعتبار اصاله الحقيقه تعبدا حتى فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون ظاهرا معه في معناه الحقيقي كما عن بعض الفحول.

* شرح:

اسناد در جائی که قطع بمراد متکلم داریم و شک در آن نداریم کما آنکه حال در ناحیه ضمیر همین طور است و بیان نمودیم که مرجع ضمیر مسلم طلاق رجعی می باشد و بالجمله اصالت الظهور در جائی حجت است که شک در مراد متکلم باشد نه در جائی که شک در کیفیت اراده متکلم باشد فافهم.

قوله لكنّه اذا عقد للكلام ظهور الخ بیان سابق در جائی است که برای عام ظهوری منعقد شود باین نحو که جمله بعدی که بعولتهن احق بردهن این ها ظهور عام را از بین نبرد و اگر عام از بین برود و کلام در جائی واقع شود که ظهور کلام بعدی نگذارد از برای عام ظهوری واقع شود در این موارد حکم باجمال عام می کنیم چون قرینه بعدی نمی گذارد برای عام ظهوری پیدا شود و رجوع می کنیم به آنچه را که اصول عملیه اقتضا دارد الا- آنکه گفته شود که اصاله الحقیقه در عام تعبدا حجت است حتی در جائی که عام محفوف است به قرینه و جائی که ظهور در معنی حقیقی ندارد در آنجا هم حجت باشد کما آنکه این مطلب نقل از بعض فحول علماء شده است کما لا یخفی.

مخفی نماند که در خارج به ادله دیگر ثابت شده است که تمام مطلقات جایز نیست رجوع به آنها مگر طلاق رجعی باشد کما آنکه در محل خودش ثابت است پس بنابراین و المطلقات یتربصن تا آخر آیه ظهور در عموم دارد کما آنکه آیه دیگر و بعولتهن احق بردهن آنهم بعموم خودش باقی است و هر دو جمله اولی و دومی ظهور در عام دارند و آنچه که تخصیص خورده است تخصیص در حجیت

ص: ۲۶۹

فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق علی قولین و قد استدلل لکل منهما بما لا یخلو عن قصور.

و تحقیق المقام انه اذا ورد العام و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین و لکن علی نحو یصلح ان یکون کل منهما قرینه متصله للتصرف فی الآخر و دار الامر بین تخصیص العموم او الغاء المفهوم فالدلاله علی کل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونه مقدمات الحکمه او بالوضع فلا- یکون هناك عموم و لا مفهوم لعدم تمامیه مقدمات الحکمه فی واحد منهما لاجل المزاحمه کما فی مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلا بد من العمل بالاصول العملیه فیما دار فیه بین العموم و المفهوم.

* شرح:

ظهور است کما آنکه در مخصص منفصل قبلاً- گذشت که مخصص منفصل ظهور عام را از بین نمی برد و ظهور آن بحال خود باقی است غایه الامر حجیت ظهور تخصیص می خورد و ما نحن فیه همین طور است دو جمله در ظهور خود باقی است غایه الامر در خارج بدلیل منفصل می دانیم هر دو تخصیص خورده است تخصیص در حجیت نه در ظهور و از این بیان ما ظاهر می شود اشکال در کلام مصنف کما لا یخفی.

قوله فصل قد اختلفوا فی جواز التخصیص الخ.

اختلاف کرده اند علماء در تخصیص عام بمفهوم مخالف با اینکه اتفاق دارند که جایز است تخصیص بدهیم عام را بمفهوم موافق مخفی نماند قبلاً- گذشت که مفهوم بر دو قسم است مفهوم موافق و مفهوم مخالف مفهوم موافق ایضا بر دو قسم است موافق در سلب و نفی نظیر آیه شریفه فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ که شتم و ضرب بطریق اولی حرام

است یا مفهوم موافق در ایجاب.

نظیر آنکه مولا بفرماید اکرم جیرانک و ان کان فاسقا که اگر عادل باشد بطریق اولی اکرام لازم است در این دو مورد مفهوم موافق چه سلبی باشد و چه ایجابی به اولویت است و اما مفهوم موافق مساوی بدون اولویت نظیر آنکه مولا بفرماید لا تشرب الخمر لانها مسکر و در این موارد آنچه که موضوع حکم است اسکار بودن است سوای آنکه در خمر باشد یا غیر خمر و بیان خمر من باب آنست که یکی از افراد اسکار می باشد نه آنکه خمر اهمیتی داشته باشد.

و لذا موضوع خمر با اشیاء دیگری که مسکریت دارند تمام مساویند در حرمت بدون اولویت یکی از آنها بر دیگری.

و ایضا فرقی ندارد در این موارد که مولا بفرماید لا تشرب الخمر لانها مسکر یا بفرماید لاسکارها چون در این موارد عرف یک معنی می فهمد که آن واسطه در عروض باشد نه آنکه در دومی که لاسکارها باشد واسطه در ثبوت و از قبیل دواعی جعل حکم بر موضوع و غرض از حکم باشد و اگرچه بعضی از اعلام فرق گذاشته اند بین دو عبارت و لکن نزد عرف یک معنی بیشتر فهمیده نمی شود که آن واسطه در عروض باشد و لو تعبیر مختلف است کما لا یخفی.

و علی کل حال بحث ما در مفهوم مخالف می باشد و معنای آن آنست که در ایجاب و سلب مخالف دیگری باشند نظیر قوله صلی الله علیه و آله که فرموده است فی الغنم زکاه که این عام است در جائی دیگر فرموده است فی الغنم السائمه زکاه یعنی گوسفندی که بچرد در بیابان نه علف دستی به او بدهند آیا مفهوم روایت دومی اولی را تخصیص می دهد یا نه و همچنین روایت دیگر الماء کله طاهر روایت دیگری داریم اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء که مفهوم دومی تخصیص بدهد الماء کله طاهر را و امثال آنکه در فقه زیاد است.

إذا لم يكن مع ذلك أحدهما اظهر و الا كان مانعا عن انعقاد الظهور او استقراره في الآخر.

* شرح:

مصنف می فرماید در این مطلب علماء بر دو قولند که هر کدام از اقوال خالی از اشکال و قصور نیست و تحقیق در این مقام آنست که عامی که در این مورد واقع شده است و آن خاصی که مفهوم دارد اگر در یک کلام باشند یا در دو کلام ولی به نحوی باشد که عام یا خاص قرینه متصله بر دیگری ممکن باشد یعنی در دو کلامی که زیاد طولانی نباشد.

در این موارد که ممکن باشد تصرف هر کدام در دیگری و امر دایر باشد بین آنکه عام را تخصیص بدهیم یا مفهوم خاص را القا کنیم و بگوئیم خاص مفهوم ندارد در این موارد با عام و خاص هر دو اطلاق آنها و مفهوم آن بمقدمات حکمت است یا هر دو بوضع لغوی است بدون مقدمات اگر هر دو بمقدمات حکمت است پس در اینجا نه عمومی باقی است بحال خودش و نه مفهومی برای خاص می باشد چون مقدمات حکمت در هیچ کدام از عام و خاص جاری نمی شود بجهت آنکه هر کدام از آنها مزاحم دیگری می باشند و همچنین اگر هر دو ظهور عام و خاص بوضع لغوی باشد در این موارد هم البته اصالت الظهور مزاحم یکدیگری می باشند و کلام در هر دو قسم مجمل می شود و در این موارد لا-بد باید عمل باصول عملیه نمائیم در جائی که امر دایر است برای آنکه عموم عام را بگیرد یا مفهوم خاص را.

قوله إذا لم يكن مع ذلك الخ.

بیان سابق در جائی است که یکی از عام یا خاص اظهر از دیگری نباشد و اگر اظهر باشد یکی از آنها مقدم است که اظهر اگر در کلام متصل باشد ظهور بر دیگری منعقد نمی شود و اگر در کلام منفصل باشد استقرار ظهور باقی نیست یعنی حجیت ظهور بواسطه اظهر می رود.

ص: ۲۷۲

و منه قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال و انه لا بد ان يعامل مع كل منهما معامله المجمل لو لم يكن في البين اظهر و الا- فهو المعول و القرينه على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

* شرح:

قوله و منه قد انقدح الحال الخ.

یعنی تعارض و تساقط که در کلام متصل در عام و خاص منفصل می باشند و آنجائی که ارتباط و اتصال ندارند با یکدیگر جاری است الا- آنکه یکی از آنها اظهر باشد و قرینه در تصرف دیگری بشود به قسمی که مخالف عملی هم نشود عرفاً مثل آنکه حمل بر کراهت شود.

و حاصل کلام مصنف آن شد عام و خاص که مخالف دیگری می باشند یا در دو کلام متصل می باشند یا منفصل و در این حال یا هر دو باطلاق مقدمات حکمت می باشند یا بوضع لغوی یا یکی بمقدمات حکمت است و دیگری بوضع لغوی اگر هر دو بمقدمات حکمت باشند یا بوضع لغوی در این دو مورد تعارض و تساقط است مگر آنکه یکی اظهر بر دیگری باشد که آن مقدم است چه عام باشد و چه خاص و اگر یکی از عام یا خاص بوضع لغوی باشد و دیگری بمقدمات حکمت آنکه وضع لغوی دارد و لو عام باشد مقدم است بر دیگری چون ظهور تنجیزی دارد بر ظهور اطلاقی.

و حق در کلام آنست که اگر خاص حکومت داشته باشد بر عام نظیر آیه شریفه نَبَأْنَا بِرِأْسِهِ مَفْهُوم داشته باشد در این حال مفهوم آیه شریفه مقدم است و حکومت دارد بر عموم علت آیه دیگر «أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ» چون بعد از آنی که خبر واحد شرعاً علم است به مقتضای مفهوم آن.

از این جهت عمل بآن عمل به جهالت نیست بلکه عمل بعلم شرعی است و از

فصل الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده هل الظاهر هو رجوعه الى الكل او خصوص الاخيره او لا ظهور له في واحد منهما بل لا بد في التعيين من قرينه اقوال.

و الظاهر انه لا خلاف و لا اشكال في رجوعه الى الاخيره على أى حال ضروره ان رجوعه الى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه اهل المحاوره.

و كذا في صحه رجوعه الى الكل و ان كان المتراءى من كلام صاحب المعالم ره حيث مهد مقدمه لصحه رجوعه اليه انه محل الاشكال و التأمل.

* شرح:

افراد اصابه قوم به جهالت خارج می شود و هر عامی اثبات افراد خودش را یا نفی آن افراد را نمی کند بلکه حکم عام در جایی است که افراد عام بدلیل دیگر ثابت باشند و بعد از آنی که خبر واحد که علم شرعی است از عموم علت خارج شد در این حال خبر واحد حکومت دارد بر عموم علت و اگر آیه شریفه مفهوم نداشته باشد و حکومت نداشته بر علت و عموم علت را بگیریم بدون مفهوم دور لازم می آید چون عموم عام توقف دارد بر عدم مفهوم مخصص که اگر مخصص مفهوم داشته عام را تخصیص می دهد و عدم مفهوم مخصص توقف دارد بر عموم عام و فرقی نیست بین مخصص متصل یا منفصل کما لا یخفی.

قوله فصل الاستثناء الخ در این فصل بیان می شود اگر استثناء عقب جملات متعدده واقع شود نظیر آنکه بگوید مولا اکرم العلماء و اصف الشعراء و اطعم الفقراء الا الفساق آیا استثناء ظهور دارد در تمام جملات قبلی یا آنکه فقط با خیری برمی گردد یا اصلا ظهوری در هیچ کدام جملات ندارد و هر کدام از جملات اخیره یا تمام با قرینه باید معلوم شود و ظاهر آنست که رجوع استثناء به جمله اخیره یقینی است چه استثناء بتمام بر گردد و چه به جمله اخیره بر گردد چون ضروری است که استثناء بغير جمله اخیره بر گردد بدون قرينه

و ذلك ضروره ان تعدد المستثنی منه كتعدد المستثنی لا یوجب تفاوتاً اصلاً فی ناحیه الاداء بحسب المعنی كان الموضوع له فی الحروف عاماً أو خاصاً و كان المستعمل فیهِ الاداء فیما كان المستثنی منه متعدداً هو المستعمل فیهِ فیما كان واحداً كما هو الحال فی المستثنی بلا ریب و لا اشكال.

و تعدد المخرج او المخرج عنه خارجاً لا- یوجب تعدد ما استعمل فیهِ اداء الاخراج مفهوماً و بذلك یظهر انه لا ظهور لها فی الرجوع الى الجميع او خصوص الا-خیره و ان كان الرجوع اليها متیقناً علی كل تقدير نعم غیر الاخیره أيضاً من الجمل لا یكون ظاهراً فی العموم لاكتنافه بما لا یكون معه ظاهراً فیهِ فلا بد فی مورد الاستثناء فیهِ من الرجوع الى الاصول.

اللهم الا- ان یقال بحجیه اصاله الحقیقه تعبد الا من باب الظهور فیكون المرجع علیه اصاله العموم اذا كان وضعياً لا ما اذا كان بالاطلاق و مقدمات الحكمه فانه لا یکاد یتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الى الجميع فتأمل.

* شرح:

خلاف طریقهِ اهل لسان است و همچنین صحیح است رجوع استثناء بتمام جملات برگردد با قرینه اگرچه از کلام مرحوم صاحب معالم دیده می شود محل تأمل و اشکال قرار داده رجوع بتمام را بعد از آنکه مقدمه ذکر نموده برای رجوع بتمام

قوله و ذلك ضروره ان تعدد المستثنی منه الخ این بیانی که ذکر شد که ممکن است استثناء بتمام جملات برگردد با قرینه آنست که ضروری است که تعدد مستثنی منه مثل آنکه مولا بفرماید اکرم العلماء و اطعم الفقراء و احسن الشعراء که در این موارد مستثنی منه متعدد است همچنین که اگر نفس مستثنی متعدد باشد.

نظیر آنکه بفرماید در مثال مذکور الا الفساق و البخلاء منهم در این موارد

تفاوتی اصلاً در ناحیه ادات استثناء نیست چه ادات استثناء لفظ الا باشد و چه غیر باشد و چه سوای و غیر آنها بحسب معنی که اخراج مستثنی است از مستثنا منه چه مستثنی منه متعدد باشد مثل مثلی که ذکر کردیم و چه متحد باشد و همچنین مستثنی هم چه متحد باشد و چه متعدد و ایضاً فرقی ندارد و در این جهت که موضوع له حروف را چه عام بگیریم همچنانی که مصنف در باب حروف قائل است و چه موضوع له حروف را خاص بگیریم همچنانی که ما قائل شدیم در باب وضع حروف و ایضاً فرقی ندارد که مستعمل فیه متعدد باشد یا متحد بلا اشکال.

و حاصل آنکه تعدد مخرج که مستثنی باشد یا تعدد مخرج عنه که مستثنی منه باشد سبب نمی شود تعدد مستعمل فیه را که ادات در آن استعمال شده است و تعدد هر کدام از آنها سبب نمی شود که معنای ادات استثناء هم متعدد شود بلکه معنای ادات اخراج است و فرقی در آن نیست بین تعدد مستثنی و مستثنی منه یا نه و استثناء ظهوری برای آنکه برگردد بتمام جملات قبلی یا خصوص جمله آخره ندارد و اگرچه رجوعش بجملة اخیره یقینی است ولی نه من باب ظهور است بلکه من باب علم خارجی است از طرف دیگر جمله های غیر از اخیره آنها ظهور در عموم ندارند بجهت آنکه مقترنند به قرینه ای که آن قرینه متصل است بآن عموم و عموم آنها بحال خود باقی نیست و لذا آنها مجمل می شود پس باید رجوع کنیم در مورد استثناء در آنها به اصول عملیه مگر آنکه گفته شود که اصالت الحقیقه و اصاله العموم تعبداً باید عمل بآن بشود نه من باب ظهور نوعی کما آنکه در باب خود خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

در این حال که حجیت اصالت الحقیقه را تعبداً قبول کردیم مرجع اصاله العموم است و رجوع بعموم عام می کنیم در جائی که عموم عام بوضع لغوی باشد مثل اکرم جمیع العلماء و امثال آن و اگر عموم عام بمقدمات حکمت باشد مثل آنکه

فصل الحق جواز تخصیص کتاب بالخبر الواحد المعتبر بالخصوص كما جاز بالكتاب او بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرینه القطعیه من الخبر الواحد بلا ارتیاب لما هو الواضح من سیره الاصحاب علی العمل بالاخبار الآحاد فی قبال عمومات کتاب الی زمن الائمة علیهم السلام.

و احتمال ان یكون ذلك بواسطه القرینه واضح البطلان مع أنّه لولاه لزم الغاء الخبر بالمره او ما بحكمه ضروره ندره خبر لم یکن علی خلافه عموم کتاب لو سلم وجود ما لم یکن كذلك.

و كون العام کتابی قطعیا صدورا و الخبر الواحد ظنیا سنداً لا- یمنع عن التصرف فی دلالتہ الغیر القطعیه قطعاً و الا لما جاز تخصیص المتواتر به ایضاً مع أنّه جائز جزماً و السر ان الدوران فی الحقیقه بین اصاله العموم و دلیل سنده الخبر مع ان الخبر بدلالته و سند صالح للقرینه علی التصرف

* شرح:

مولا بفرماید لا تضرب احدا الا الفساق که نکره ای در سیاق نهی عموم آن بمقدمات حکمت است و مقدمات حکمت در جائی که قرینه باشد جاری نمی شود چون استثنا صلاحیت دارد که منع مقدمات حکمت کند از این جهت مقدمات حکمت جاری نیست فتأمل جیدا.

مخفی نماند بر آنکه استثناء که عقب جملات مستثنی منه واقع می شود اقسامی دارد ممکن است تعدد موضوعات باشد با یک محمول ممکن است تعدد محمولات باشد با یک موضوع و ممکن است تعدد در موضوع و محمول هر دو باشد که از کلام مصنف استفاده می شود و تفصیل آنها رجوع بمطولات شود کما لا یخفی.

قوله فصل الحق جواز تخصیص الخ:

در این فصل بیان می شود که جایز است تخصیص عمومات آیات قرآنی را

فيها بخلافها فانها غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره.

و لا- ينحصر الدليل على الخبر بالاجماع كى يقال بأنه فيما لا يوجد على خلافه دلاله و مع وجود دلاله القرآنیه يسقط وجوب العمل به كيف و قد عرفت ان سيرتهم مستمره على العمل به فى قبال العمومات الكتابیه.

و الاخبار الداله على ان الاخبار المخالفه للقرآن يجب طرحها او ضربها على الجدار او انها زخرف او انها مما لم يقل بها الامام عليه السلام و ان كانت كثيره جدا.

و صريحه الدلاله على طرح المخالف الا انه لا محيص عن ان يكون المراد من المخالفه فى هذه الاخبار غير مخالفه العموم ان لم نقل بأنها ليست من المخالفه عرفا كيف و صدور الاخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه منهم عليهم السلام كثيره جدا مع قوه احتمال ان يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالى واقعا و ان كان هو على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه تعالى و بيانا لمراده من كلامه فافهم.

* شرح:

بخبر واحد قوله بالخصوص يعنى بخبرى كه بخصوص دليل بر آن داريم و انفتاحى باشيم كما آنكه حق همين است مقابل انسدادى ها كه خبر واحد را من باب عموم عمل بالظن عمل مى كنند على كل حال جايز است تخصيص كتاب بخبر واحد كما آنكه جايز است تخصيص كتاب بكتاب و آيات ديگر از قرآن شريف كه مخصص يا مقيد عمومات آيات است.

و ايضا جايز است تخصيص كتاب باخبار متواتره و باخبار آحادى كه قرينه قطعيه بر صدر آنها داريم در اين موارد مذكوره شك در آن نيست و اما تخصيص عمومات بخبر واحد اين مطلب واضح است از سيره و اجماع عملى علماء از صدور اسلام تا زمان ائمه عليهم السلام و اين مطلب در بين علماء شيعه رضوان الله تعالى

ص: ٢٧٨

عليهم اختلافی نیست کما قیل و اختلاف از طرف اهل تسنن است و ادله آنها وجوهی است.

اول آنکه ممکن است تخصیص کتاب بخبر واحد با قرینه قطعی باشد کما آنکه گذشت جواب آنکه تمام اخبار مقترن به قرینه قطعی نیست کما لا یخفی.

جواب دوم آنکه اگر تخصیص ندهیم عمومات کتاب را بخبر واحد لازمه ان الغاء خبر واحد است بالمره و یا بحکم الغاء می باشد چون بسیار نادر است خبری که خلاف آن عموم کتابی نداشته باشد پس لازم می آید معظم اخبار عمل به آنها نشود اگر قبول کنیم خبری را که مخالف آن عموم کتابی نباشد.

دوم آنکه گفته اند عام کتابی قطعی الصدور می باشد و خبر واحد ظنی الصدور است و ممکن نیست رفع ید از قطعی به واسطه ظنی.

جواب آنکه قطعی بودن سند کتاب منافات ندارد که تصرف در دلالت عموم کتاب شود که ظنی است با اینکه اگر ممکن نباشد تصرف در عموم ظنی به آنکه سند آن قطعی است همین ملاک در خبر متواتر قطعی می آید و بلا اشکال تخصیص خبر متواتر بخبر واحد جایز است و سر آن آنست که تعارض و دوران در حقیقت بین اصالة العموم و دلیل سند خبر واحد است با اینکه خبر واحد دلالت آن و سند آن صلاحیت دارد برای قرینه بودن در تصرف عمومات بخلاف عمومات کتاب که آنها صلاحیت ندارد برای رفع ید از دلیل اعتبار خبر واحد.

و حاصل آنکه تعارض بین عمومات کتاب است که آن عمومات ظنی الدلالة است و بین سند خبر واحد است که آن سند قطعی است و در این موارد بلا اشکال سند خبر که قطعی است مقدم است بر دلالت عموم عام کما لا یخفی.

وجه سوم گفته اند دلیل بر سند خبر واحد اجماع است و اجماع در آنجائی داریم که خبر واحد مخالف کتاب نباشد و اگر خبر واحد مخالف کتاب شد دلیل بر حجیت

آن نداریم و ساقط می شود وجوب عمل بآن.

جواب آنکه دلیل حجیت خبر واحد منحصر باجماع نیست بلکه عمده دلیل حجت اخبار و ظواهر آیات قرآنی بناء عقلا است و سیره عقلاء در حجیت آن کما آنکه در محل خودش ذکر می شود ان شاء الله تعالی و بتحقیق شناختی که سیره علماء مستمر است از صدر اسلام تا در زمان ائمه علیهم السلام عمل بخبر واحد می کردند در قبال عمومات کتاب کما لا یخفی.

رد چهار دلیل بر آنکه جائز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد

وجه چهارم دلیل آن کسانی که می گویند جایز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد آنست که وارد شده است از ائمه اطهار علیهم السلام اخباری که مخالف قرآن شریف هست واجب است طرح آنها یا در بعضی از اخبار است ضربوها علی الجدار او آنها زخرف او آنها مما لم یقل بها الامام علیه السلام و امثال آنها که معلوم می شود از این اخبار اخباری که مخالف قرآن است جایز نیست عمل به آنها و حجیت ندارد.

جواب از این اخبار آنکه این اخبار و لو زیاد است جدا و صریح الدلاله است که اخباری که مخالف قرآن است لازم است طرح آنها الا آنکه چاره نداریم به آنکه بگوئیم مراد از مخالفت مخالفت تباینی است و خبری که مباین است با قرآن شریف آن خبر را باید طرحش کرد و عمل بآن جایز نیست نه خبری که مخالف عموم کتاب است عموم مطلق یا عموم من وجه که در این موارد چون یقین داریم و قبلا ذکر شد که سیره علماء عمل به همچنین اخباری است که مخالف عمومات است اگر نگوئیم که در این موارد اصلا مخالفتی نیست عرفا و در بین عقلا اگر عامی وارد شود چه عام کتابی باشد یا اخباری و خاصی هم وارد شود عمل بخاص می نماید و اصلا عام و خاص را مخالف یکدیگر نمی بینند کما لا یخفی.

و بعد از اینکه یقین داریم که صادر شده است اخباری که مخالف کتاب است

و الملازمه بین جواز التخصیص و جواز النسخ به ممنوعه و ان كان مقتضى القاعدة جوازهما لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى الى ضبطه و لذا قل الخلاف فى تعیین موارد بخلاف التخصیص.

* شرح:

مخالف عام و خاص بعد از این یقین جای تردید نیست و حال آنکه آن اخبار مخالف کتاب زیاد است علاوه بر اینکه احتمال دارد مراد از اینکه فرموده اند ما نگفته ایم مراد آنست که ما هرچه بگوئیم و آنچه که از ائمه علیهم السلام صادر می شود تمام مطابق قول الله تبارک و تعالی است واقعا و اگرچه در ظاهر خلاف ظاهر آیت است ولی در واقع قول ائمه اطهار شرح است برای مرامه تعالی و بیان است از برای مراد کلام خدای تعالی و ممکن است از مخالفت اخبار با قرآن شریف آن اخباری باشد که غیر شیعه جعل کردند در مقابل ائمه ما در مقابل اخباری که از آنها صادر می شد مراد از مخالفت آنها باشد فافهم.

قوله الملازمه بین جواز التخصیص الخ.

وجه پنجم دلیل آن کسانی که قائلند که جایز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد آنست که می گویند اگر جایز باشد تخصیص کتاب بخبر واحد باید جائز باشد نسخ کتاب بخبر واحد چون نسخ تخصیص در ازمان است کما آنکه تخصیص در عام تخصیص در افراد است و فرقی با هم ندارند جواب آنکه و لو قاعده اقتضا می کند که جائز باشد نسخ مثل تخصیص ولی اجماع داریم که نسخ بخبر واحد جائز نیست بدون تخصیص علاوه بر آنکه واضح است فرق بین آنها چون دواعی زیاد دارند علماء بر ضبط و جمع نمودند موارد نسخ در کتاب شریف را بخبر واحد باین حال بسیار کم است اختلاف در نسخ ولی در تخصیص کتاب بخبر واحد خلاف زیاد است پس در این حال وثوق و اطمینان بنسخ نداریم.

ص: ۲۸۱

فصل لا یخفی ان الخاص و العام المتخالفین یختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا فیکون الخاص مخصصا تاره و ناسخا مره و منسوخا اخرى و ذلك لان الخاص ان کان مقارنا مع العام او واردا بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محیص عن کونه مخصصا و بیانا له و ان کان بعد حضوره کان ناسخا لا مخصصا لثلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجه فیما اذا کان العام واردا لیبان الحکم الواقعی و الا- لکان الخاص أيضا مخصصا له کما هو الحال فی غالب العمومات و الخصوصات فی الآیات و الروایات.

* شرح:

قوله فصل لا یخفی الخ.

عام و خاصی که مخالف یکدیگر باشند نظیر اکرم العلماء و لا تکرم فساقهم حالات آنها مختلف است از حیث ناسخ بودن یا مخصص و یا منسوخ بودن چون خاص بعض موارد مخصص است و بعض موارد ناسخ یا منسوخ است بجهت آنکه اگر خاص مقارن عام وارد شود یا بعد از عام بیاید چه از یک نفر ائمه علیهم السّلام وارد شود و چه متعدد و وقت حضور عمل بعام نرسیده باشد نظیر آنکه بفرماید صوموا فی ایام شهر رمضان و بعدا تخصیص وارد بشود که در مسافرت روزه واجب نیست در این دو مورد چاره نیست که خاص مخصص عام است و مبین آن می شود و اما اگر خاص بعد از حضور عمل عام وارد بشود در این مورد خاص ناسخ عام می شود نه مخصص عام چون اگر مخصص عام بشود لازم می آید تأخیر بیان از وقت حاجت و آنهم قبیح است این موردی که خاص ناسخ عام می شود در جائی است که بدانیم عام وارد شده است برای بیان حکم واقعی و اگر ندانیم که عام برای حکم واقعی است بلکه جعل حکم برای قاعده و حکم ظاهری است در این موارد ایضا خاص مخصص است و ناسخ عام نیست.

کما آنکه این مطلب در غالب عمومات و خصوصات در آیات شریفه و روایات

و ان كان العام واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص فكما يحتمل ان يكون الخاص مخصصا للعام يحتمل ان يكون العام ناسخا له.

و ان كان الاظهر ان يكون الخاص مخصصا لكثرة التخصيص حتى اشتهر ما من عام الا و قد خص مع قله النسخ في الاحكام جدا و بذلك يصير

* شرح:

وارد از ائمه عليهم السلام اين چنين است مخفی نماند بر آنکه تأخير بيان از وقت حاجت اگر برای مصلحتی باشد کما آنکه عموماً در صدر اسلام همین قسم بوده مانعی ندارد و مخصصات آنها در زمان بعد از عمل وارد می شده چون تأخير بيان از وقت حاجت نظير کذب می ماند که بعضی موارد جائز است کما لا يخفى.

قوله و ان كان العام واردا بعد حضور الخ.

و اگر عام وارد شود بعد حضور وقت عمل بخاص چون موارد قبلی در آن سه مورد که ذکر نمودیم در جائی بود که وقت عمل بخاص نرسیده بود و لو در بعض موارد آنها وقت عمل بعام رسیده بود علی کل در جائی که وقت عمل بخاص رسیده است پس همچنانی که احتمال دارد که خاص مخصص باشد برای عام همچنین احتمال دارد که عام ناسخ خاص باشد چون شرط نسخ که وقت حضور عمل باشد موجود است.

و از این جهت ممکن است عام ناسخ خاص باشد چون شرط نسخ که وقت حضور عمل باشد موجود است و از این جهت ممکن است عام ناسخ خاص باشد مثلاً اگر مولی امر نمود باکرام زید و بعد از عمل نهی آمد لا تکرّم الفساق و زید فاسق بود اگر عموم لا تکرّم الفساق ناسخ باشد حرام است اکرام زید و اگر مخصص باشد واجب است اکرام او.

قوله و ان كان الاظهر الخ.

و اگرچه اظهر آنست که خاص مخصص عام باشد برای کثرت تخصیص در

ظهور الخاص في الدوام و لو كان بالاطلاق اقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع كما لا يخفى.

هذا فيما علم تاريخهما و اما لو جهل و تردد بين ان يكون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع الى الاصول العمليه.

و كثره التخصيص و ندره النسخ هاهنا و ان كانا يوجبان الظن بالتخصيص ايضا و انه واجد لشرطه الحاقا له بالغالب الا انه لا دليل على اعتباره و انما يوجبان الحمل عليه فيما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص لصيروره الخاص بذلك في الدوام اظهر من العام كما اشير اليه فتدبر جيدا.

* شرح:

عمومات حتى آنکه مشهور است ما من عام الا و قد خص علاوه بر اینکه نسخ در احکام بسیار قلیل و کم است و باین بیان ما ظهور پیدا می کند خاص در دوام و لو آن ظهور باطلاق باشد و این ظهور خاص اقوی می باشد از ظهور عام و لو ظهور عام بوضع لغوی باشد كما لا يخفى.

این بیانات سابق ما در جایی است که تاریخ تقدم عام یا خاص در وقت حضور عمل به آنها معلوم باشد.

و اما اگر مجهول باشد و مردد باشد بین آنکه خاص بعد از حضور وقت عمل بعام باشد یا قبل از حضور باشد در این موارد رجوع به اصول عملیه از استصحاب و غیره می شود.

قوله و كثره التخصيص و ندره النسخ الخ:

و اما اگر کسی در این موارد مجهول اشکال کند و دلیل بیاورد که کثرت تخصیص و ندره نسخ همچنانی که بیان شد این دو سبب می شوند که ظن به تخصیص پیدا شود و در مورد مجهول التاريخ حمل بتخصیص کنیم که در موارد نادره را الحاق بغالب بنمائیم که غالب تخصیص است.

ص: ۲۸۴

ثم ان تعين الخاص للتخصيص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام او ورد العام قبل حضور وقت العمل به انما يكون مبنيًا على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و الا فلا يتعين له بل يدور بين كونه مخصصًا و ناسخًا في الاول و مخصصًا و منسوخًا في الثاني الا ان الاظهر كونه مخصصًا و ان كان ظهور العام في عموم الافراد اقوى من ظهور الخاص في الخصوص لما اشير اليه من تعارف التخصيص و شيوعه و ندره النسخ جدا في الاحكام.

* شرح:

جواب از اين اشكال و از اين دليل آنست كه دليل بر اعتبار همچو ظني كه مستند بظن خارجي است نداريم و آن ظني كه حجيت دارد در جائي است كه از ظهور الفاظ پيدا شود كما آنكه گذشت كثرت تخصيص و نادر بودن نسخ سبب شدند كه اگر عام وارد شود بعد از حضور وقت عمل بخاص اين خاص كه ظهور لفظي اطلاقي دارد در دوام اظهر باشد از عام كما آنكه اشاره شد بآن فتدبر جيداً.

قوله ثم ان تعين الخاص الخ در مواردی كه خاص مخصص عام می شد در جائي كه قبل از حضور وقت عمل بعام وارد می شد خاص يا ورود عام قبل از حضور وقت بعمل خاص يا مقارن با هم باشند كه در اين موارد بيان نموديم كه خاص مخصص است و ناسخ عام نيست و اين مطلب مبني است بر اينكه جايز نيست نسخ قبل از حضور وقت عمل و هر كجائي كه قائل بنسخ شديم لازم است وقت عمل بمنسوخ رسيده باشد و اگر اين شرط را قبول نكرديم و قائل شديم كه لازم نيست در نسخ عمل بآن شده باشد در اين موارد مردد است كه خاص مخصص باشد يا ناسخ در جائي كه خاص وارد شده باشد قبل از حضور عمل بعام در اول و مخصص باشد و يا منسوخ در ثاني كه آنجائي است كه وارد شده باشد عام قبل از حضور عمل بخاص.

ص: ۲۸۵

و لا بأس لصرف الکلام الی ما هو نخبه القول فی النسخ.

فاعلم ان النسخ و ان کان رفع الحکم الثابت اثباتا الا انه فی الحقیقه دفع الحکم ثبوتا و انما اقتضت الحکمه اظهار دوام الحکم و استمراره او اصل انشائه و اقراره مع آنکه بحسب الواقع لیس له قرارا و لیس له دوام و استمرار.

* شرح:

ولی باین حال اظهار آنست که خاص مخصص باشد و لو ظهور عام در افراد خودش اقوی باشد از ظهور خاص در افراد خودش بجهت آنکه قبلا گذشت تخصیص عام و شیوع آن و ندره نسخ این دو سبب می شوند که تخصیص مقدم باشد بر نسخ و از بیانات سابقه ما معلوم شد که خاص مطلقا مخصص است چه قبل از عمل بعام باشد و چه بعد از عمل چون عمومات کتاب و اخبار صدر اسلام بلا اشکال مخصصات آنها بعد از عمل بعمومات بوده و ممکن نیست قائل بنسخ شویم در این موارد چون لازمه آن کثرت نسخ است در احکام شرعی.

و کسی اشکال نکند که نسخ بعد از زمان نبی صلی الله علیه و آله ممکن نیست چون وحی منقطع شده جواب آنکه ممکن است نسخ شده باشد ولی اظهار آن بیان ائمه علیه السلام باشد و از بیان ما معلوم شد که موارد جهل بتقدم و تأخر عام و خاص ایضا خاص مخصص است نه آنکه رجوع باصول عملیه شود کما آنکه مصنف بیان نمود و اشکال تأخیر بیان از وقت حاجت در جایی که خاص بعد از عمل بعام وارد شود.

جواب آنکه گذشت که برای مصلحت تأخیر مانعی ندارد کما آنکه در صدر اسلام احکام بتدریج بیان می شد و بلکه بعضی مخصصات آنها باقی است تا ظهور ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف.

قوله و لا بأس لصرف الکلام الی ما هو الخ مختصر کلام در نسخ است مخفی نماند که نسخ اگرچه رفع حکم ثابت

و ذلك لان النبي الصادع صَلَّى الله عليه و آله للشرع ربما يلهم او يوحى اليه ان يظهر الحكم او استمراره مع اطلاعه على حقيقه الحال و انه ينسخ فى الاستقبال او مع عدم اطلاعه على ذلك لعدم احاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك و تعالى و من هذا القبيل لعله يكون امر ابراهيم بذبح اسماعيل و حيث عرفت ان النسخ بحسب الحقيقه يكون دفعا و ان كان بحسب الظاهر رفعا فلا بأس به مطلقا و لو كان قبل حضور وقت العمل لعدم لزوم البداء المحال فى حقه تبارك و تعالى بالمعنى المستلزم لتغير ارادته تعالى مع اتحاد الفعل ذاتا وجهه.

* شرح:

است در تشریعیات در مقام اثبات نظیر قبله مسلمانها که بطرف بیت المقدس مدتی بوده و بعدا نسخ آن حکم شد و رفع آن شد ولی در حقیقت نسخ دفع حکم است ثبوتا باین معنی که از اولی که مسلمانها مأمور شدند بطرف بیت المقدس نماز بخوانند از اول معین بود چند مدتی نه آنکه تا آخر این طور باشد ولی حکمت و مصلحت اقتضاء می کرد که اظهار آن حکم را بدوام و استقرار برای مسلمانان باشد یا آنکه اصل انشاء آن و اقرار به دوامش بنا بر اینکه در نسخ لازم نیست عمل بآن بلکه با تخصیص فرقی ندارند کما آنکه گذشت با اینکه در این موارد در واقع قرار و دوام استمراری نداشته است.

و این معنائی را که برای نسخ نمودیم برای آنست که نبی اکرم صَلَّى الله علیه و آله که صادع شرع مقدس است بعضی موارد الهام می شد بآن حضرت یا وحی به آن حضرت می رسید که اظهار کند حکم را یا استمرار حکم را با آنکه آن حضرت مطلع بر حقیقت حال بود به آنکه می دانست که این حکم نسخ می شود در آینده یا ممکن است مطلع نبوده است آن حضرت بر نسخ آن بجهت آنکه احاطه نداشته است پیغمبر اکرم بتمام آنچه را که جاری می شود در علم خدای تبارک و تعالی و ممکن نیست تمام آنچه را که خدای تعالی می داند آن را پیغمبرش بداند کما آنکه در اخبار آن خواهد آمد

ص: ۲۸۷

و إلا لزم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ فإن الفعل ان كان مشتملا على مصلحة موجبه للامر به امتنع النهی عنه و الا امتنع الامر به و ذلك لان الفعل او دوامه لم یکن متعلقا لارادته فلا یستلزم نسخ امر بالنهی تغییر

* شرح:

و از همین قبیل شاید باشد امر حضرت ابراهیم علیه السلام بذبح اسماعیل فرزند آن پس بنابراین بیان ما دانستی که نسخ بحسب حقیقت و واقعا دفع است نه رفع و اگرچه بحسب ظاهر رفع بنظر می رسد.

پس بنابراین مانعی ندارد که قائل بنسخ بشویم و لو آنکه نسخ قبل از حضور وقت عمل باشد کما آنکه گذشت چون باین معنی که ما بیان کردیم لازم نمی آید بدائی که محال است در حق خدای تبارک و تعالی چون اشکال نموده اند کسانی که قائل بنسخ نیستند به آنکه اگر فعل مثل شرب خمر ذاتا وجهه متحد باشد و مختلف نباشد مثل آنکه متخلف می شود در حال اضطرار و نسیان و غیره و هیچ جهت اختلافی در فعل نباشد و باین حال حرمت شرب خمر برداشته شود این خلاف حکمت الهی است چون با مفسده ای که داشته بعضی موارد حرام و بعضی موارد جواز ممکن نیست در احکام الهیه و اگر مثل شرب خمر تبدیل شود مفسده آن به مصلحت لازم می آید تغییر اراده الله و جهل خدای تعالی، تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا.

جواب آنکه فعل به واسطه خصوصیات زمانی و مکانیه بلکه نفس زمان نظیر صلاه و صیام و حج و غیره مختلف می شود مصلحت و مفسده آن و ممکن است فعل در بعضی ازمان مصلحت داشته دون بعض و گذشت که نسخ دفع حکم است و تمام شدن امد حکم نه دفع حکم بله اگر رفع حکم ثابت باشد اشکال لازم می آید.

قوله و إلا لزم امتناع النسخ الخ.

یعنی اگر نسخ به معنای رفع باشد نه دفع لازم می آید امتناع نسخ یا امتناع

ارادته و لم يكن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحه و انما كان انشاء الامر به او اظهار دوامه عن حكمه و مصلحه.

معنای نسخ در تشریعات و در تکوینات

و اما البداء فی التکوینات بغیر ذاک المعنی فهو مما دل علیه الروایات المتواترات كما لا يخفى و مجمله ان الله تبارک و تعالی اذا تعلق مشیته تعالی باظهار ثبوت ما یمحوه لحکمه داعیه الی اظهاره الهم او اوحی الی نبیه او ولیه ان ینبئ به مع علمه بأنه یمحوه او مع عدم علمه به لما اشیر الیه من عدم الاحاطه بتمام ما جرى فی علمه و انما ینبئ به لانه حال الوحی او الالهام لارتقاء نفسه الزکیه و اتصاله بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع علی ثبوته و لم یطلع علی کونه معلقا علی امر غیر واقع او عدم الموانع قال الله تبارک و تعالی یمحوا الله ما یشاء و یتثبت الآیه.

نعم من شملته العنايه الالهيه و اتصلت نفسه الزکیه بعالم لوح المحفوظ

* شرح:

حکم منسوخ بجهت آنکه اگر فعل مثل صلاه مشتمل بر مصلحت باشد آن مصلحتی که سبب امر بآن فعل می شود در این حال ممتنع است نهی از آن فعل پس نسخ آن فعل ممکن نیست و اگر دارای مصلحت نباشد امر بآن فعل محال است و حکم منسوخ جایز نیست بجهت آنکه در جایی که امر می شود بفعل و قبل از عمل آن فعل نسخ می شود یا بعد از عمل بآن فعل دوام آن نسخ می شود و استمرار آن در این دو مورد اصل فعل و دوام فعل متعلق اراده الهی نبوده است واقعا، پس در این حال لازم نمی آید نسخ امر آن به نهی تغییر اراده تبارک و تعالی و در آن موردی که نسخ قبل از عمل است امر بفعل نه از جهت آنست که فعل دارای مصلحت است بلکه انشاء امر بآن فعل یا اظهار دوام بآن فعل و استمرار آن از روی حکمت و مصلحتی است كما لا يخفى.

قوله و اما البداء فی التکوینات الخ و اما البداء در تکوینات بغیر آن معانی که برای نسخ گذشت نظیر خبر دادن

ص: ۲۸۹

الذی هو من أعظم العوالم الربوبیه و هو ام الكتاب ینکشف عنده الواقعیات علی ما هی علیها کما ربما یتفق لخاتم الانبیاء و لبعض الاوصیاء و کان عارفا علی الکائنات کما کانت و تكون.

* شرح:

خدای تعالی بر آمدن عذاب برای قوم یونس و بعد آن را برداشت و امثال آن و بداء در تکوینیات به معنای ابداء و اظهار است و چیزی را که خلاف آن واقع می شود اظهار کنند لمصلحه و بداء در تکوینیات از چیزهائی است که دلالت می کند بر آن معنای روایات متواتره از ائمه علیهم السلام مثل قوله علیه السّلام ما عظم الله بمثل البداء و انه ما عبد الله بشيء مثل البداء و انه ما بعث الله نبيا حتى یقرّ بالبداء و حتی یأخذ علیه ثلاث خصال الاقرار بالعبودیه و خلع الاندار و ان الله یقدم ما یشاء و یؤخر ما یشاء و غیر ذلک من الاخبار مذکوره فی البداء فی بابہ.

و مجمل بداء در تکوینیات آنست که خدای تبارک و تعالی زمانی که مشیت او و اراده متعلق بشود باظهار ثبوت چیزی که بعدا آن را محوش می گذرد تبدیل می کند آن را به شیء دیگری اظهار ثبوت و دائمی آن برای حکمتی و مصلحتی است که این ها سبب می شوند برای اظهار آن شیء.

و در این حال خدای تعالی الهام می فرماید یا وحی می نماید به نبی خودش یا ولی خودش و این مطلب را و اظهار آن را خبر می دهد به آنها با آنکه ذات اقدس الهی می داند که این شیء را بعدا محوش می کند و ممکن است در این حال آن شیء یا ولی عالم باشد که آن شیء محو می شود و ممکن است که عالم نباشد بجهت آنکه قبلا اشاره شد به آنچه در علم خدای تعالی می کند و لازم نیست تمام آن را نبی او یا ولی او بدانند در این حال خدای تعالی خبر می دهد بآن شیء در حال وحی یا در حال الهام و چون نبی او ارتقاء نفس دارد و مرتبه عالیه دارد و نظر بلوح محو و اثبات می نماید مطلع می شود بر ثبوت آن شیء ولی مطلع نیست که آن شیء معلق است بر امری که آن امر واقع نمی شود یا معلق است بر عدم مانع. قال الله تبارک و تعالی یَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ

ص: ۲۹۰

نعم مع ذلك ربما يوحى اليه حكم من الاحكام تاره بما يكون ظاهرا فى الاستمرار و الدوام مع أنّه فى الواقع له غايه و حد يعينها بخطاب آخر و اخرى بما يكون ظاهرا فى الجحد مع أنّه لا- يكون واقعا بجحد بل لمجرد الاختبار و الابتلاء كما انه يؤمر وحيا او الهاما بالاخبار بوقوع عذاب او غيره مما لا يقع لاجل حكمه فى هذا الاخبار او ذاك الاظهار فبدا له تعالى بمعنى انه يظهر ما امر نبيه او وليه بعدم اظهاره اولاً و يبدى ما خفى ثانياً.

اخبار قضاء و قدر و بداء و سه قسمت آنها

و انما نسب اليه تعالى البداء مع أنّه فى الحقيقه الابداء لكمال شباهه ابدائه تعالى كذلك بالبداء فى غيره و فيما ذكرنا كفايه فيما هو المهم فى باب النسخ و لا داعى الى ذكر تمام ما ذكره فى ذاك الباب كما لا يخفى على اولى الالباب.

* شرح:

و يُثَبِّتُ الْآيَةَ.

بله كسى كه شامل شده باشد آن را عنايت الهييه و متصل باشد نفس زكيه آن بعالم محفوظ آن عالم لوح محفوظى كه اعظم عوالم ربوبيه مى باشد و آن لوح محفوظ ام الكتاب است در اين حال كشف مى شود براى آن شخص واقعيات على ما هي عليها كما آنكه اتفاق افتاده است و رسیده است بآن خاتم انبياء و اوصياء آن حضرت صلوات الله عليهم اجمعين و اين ها عارف بر كائنات كما كانت و تكون مى باشند.

قوله نعم مع ذلك الخ بله بااین حال بعض موارد خدای تعالى وحى مى نماید به نبی خود حکمی از احكام را كه ظاهر آن حكم دوام و استمرار است با آنكه در واقع آن حكم غایت و حدی دارد بدون دوام و استمرار است و حد و غایت حكم بخطاب دیگری مى باشد.

و ممكن است عكس حكم اول بيان شود باین معنى كه ظاهر حكم در جد و اراده واقعى است با آنكه واقعا اراده واقعى بآن حكم نشده است بلكه فقط براى

ص: ۲۹۱

مجرد اختبار و امتحان بوده کما آنکه امر فرموده خدای تعالی وحیا او الهاما بنبی خود بوقوع عذاب نظیر عذاب قوم یونس یا غیر عذاب نظیر امر ابراهیم بذبح اسماعیل از چیزهائی که واقعا اراده واقعی نشده است و این اخبار و اظهار دوام حکم برای حکمت و مصلحتی بوده.

پس بداء در این موارد که خدای تعالی بیان نموده به معنای اظهار است و چیزی که در ظاهر دوام داشته یا ظهور در اراده جدی داشته خلاف آن را خدای تعالی بیان نموده برای نبی خود و یا ولیش پس بداء در تشریعیات و در تکوینیات بمعنی واحد است که آن معنی اظهار ما لیس کذلک است برای مصلحت و حکمتی و در موارد مذکوره نسبت بداء را داده اند به خدای تعالی با آنکه بداء در آن موارد به معنای ابداء و اظهار است همچنان که ذکر شد بجهت شباهت بداء بابداء و اظهار مجازا و در آنچه که ذکر شد کافی است در باب نسخ و ادعی بتمام آنچه که ذکر نموده اند در این باب نیست کما لا یخفی علی اولی الالباب.

مخفی نماند برای توضیح مطالب مصنف مختصری در باب بداء ما ذکر می کنیم بنا بر آنچه که بعض اعلام ذکر نموده اند اولاً شیعه ملتزم ببداء هستند و اهل تسنن و عامه مخالف آن می باشند و قائلند بر آنکه بداء در حق خدای تعالی مستلزم جهل است در ذات اقدس الهی تعالی الله عن ذلک.

و از این جهت نسبت داده اند به شیعه چیزی که آنها بری هستند از آن و لکن نفهمیدند معنای بدائی که شیعه قائلند و برای توضیح این مطلب می گوئیم این عالم بتمام اشکال آن و تمام موجودات آن بید قدرت ذات اقدس الهی است و علم حضرت باری بتمام آن می باشد در ازل و تمام آنها معلومات حضرت باری تعالی می باشد.

و در جلد اول شرح در باب جبر و تفویض گذشت که علم خدای تعالی بتمام ممکنات در ازل سبب نمی شود که قدرت تعالی سلب شود از ممکنات بلکه

قدرت ازلیه آن باقی است و اختیار تمام ممکنات بید قدرت او است چون علم کشف واقع است و هر موجودی به واسطه علم بآن تغییری نمی کند و علت ایجاد آن غیر از علم بآن می باشد و تعین جمیع ممکنات در علم ازلی الهی که آن را تقدیر الله و قضائه می نامند سبب نمی شود سلب قدرت خدای تعالی از آنها و همچنین سلب قدرت بندگان از افعال آنها نمی شود کما آنکه گذشت در جلد اول مفصلا علی کل قضاء و قدر الهی که آن را باسم بداء نامیده شده بر سه قسم است.

اول آن مواردی است که علم خدای تعالی بآن تعلق گرفته و به هیچ کس خبر نداده حتی به نبینا محمد صلی الله علیه و آله و دلالت بر این قسم می کند روایاتی که در این باب نقل شده منها ما رواه الشيخ الصدوق باسناده الآتی ان الرضا سلام الله علیه قال لسليمان المروزي رويت عن ابي عبد الله عليه السلام ان لله عز وجل علمين علما مخزوناً مكنوناً لا يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء و علما علمه ملائکته و رسله فالعلماء من اهل بيت نبيک يعلمونه.

و منها ما رواه فی بصائر الدرجات باسناده الی ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال ان لله علمين علم مکنون مخزون لا يعلمه الا هو من ذلك يقع البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبيائه و نحن نعلمه.

مخفی بماند بر آنکه بداء از این قسم علم خدای تعالی پیدا می شود کما آنکه در روایات مذکور است.

قسم دوم قضاء و قدر و بدائی است که خدای تعالی خبر داده آن را بنبی خود و به ملائکه بوقوع آن در خارج حتما و این قسم از بداء حتما واقع می شود در خارج و کذب در آن واقع نمی شود همچنان که روایات آینده دلالت بر آن می کند.

منها و قد روی الشيخ الصدوق باسناده عن الحسين بن محمد النوفلي انه قال الرضا عليه السلام فيما قاله لسليمان ان عليا عليه السلام كان يقول العلم علما فعلم علمه الله تعالى و ملائکته

و رسله فانه يكون و لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر ما يشاء يمحو و يثبت ما يشاء.

و روى العياشى عن الفضيل قال سمعت ابا جعفر عليه السّلام يقول من الامور امور محتومه جائيه لا محاله و من الامور امور موقوفه الى ان قال فاما ما جاءت به الرسل فهي كائنه لا يكذب نفسه و لا نبيه و لا ملائكته.

قسم سوم قضاء و قدر و بدائي است كه خداى تعالى خبر بوقوع آن داده بانبيا و رسل عليهم السّلام موقوفا بمشيته تعالى و اين قسم قضا و قدرى است كه بداء در آن واقع مى شود كما آنكه اخبار آينده دلالت بر آن مى كند.

منها فى تفسير على بن ابراهيم باسناده عن ابن مسكان عن ابي جعفر و ابي عبد الله و ابي الحسن سلام الله عليهم فى تفسير قوله تعالى فيها يفرق كل امر حكيم اى يقدر الله كل امر من الحق و الباطل و ما يكون تلك السنه و له فى فيه البداء و المشيه يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء من الآجال و الارزاق و البلايا و الاعراض و الامراض و يزيد فيها ما يشاء و ينقص ما يشاء و يلقيه رسول الله صلى الله عليه و آله الى امير المؤمنين و يلقيه امير المؤمنين الى الائمهم عليهم السّلام حتى ينتهى ذلك الى صاحب الزمان و يشترط له فيه البداء و المشيه و التقدم و التأخر.

و منها ما فى الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السّلام انه قال لو لا- آيه فى كتاب الله لاخبرتكم بما كان و بما يكون و بما هو كائن الى يوم القيمه و هى هذه الآيه يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب و نظائر اين روايت در امالى صدوق ره و توحيد و غيره زياد ذكر شده كه دال بر بداء و مشيه الله در امور آينده مى باشد و از آثار اعتقاد ببداء توجه عبد است به خداى تعالى در شدائد و گرفتاريها و دعا و تضرع و طلب حاجت از خداى تعالى و توفيق اطاعت و ترك معصيت از او.

و اگر بداء نباشد لازمه آن جبر در افعال بندگان بلکه در تمام افعال ذات

ثم لا يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص و النسخ ضروره انه على التخصيص يبنى على خروج الخاص عن حكم العام رأسا و على النسخ على ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الامر بينهما و المخصص و اما اذا اراد بينهما فى الخاص و العام فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام اصلا و على النسخ كان محكوما به من حين صدور دليله كما لا يخفى.

* شرح:

اقدس الهى تعالى الله عن ذلك كما آنكه مفصلا در جلد اول در طلب و اراده گذشت.

قوله ثم لا يخفى ثبوت الثمره الخ.

نمره بین تخصیص و نسخ بعد از عمل بعام آنست که مثل اکرم العلماء و مخصص آن یا ناسخ لا تکرم فساقهم در تخصیص از اول حکم خارج بوده از عام ولی چون بعد از عمل در عام بوده و تأخیر بیان برای مصلحتی بوده بنابراین اگر علماء فساق را اکرام نکرده عصیاناً لازم نیست اکرام ولی تجری نموده.

و بنا بر نسخ باید اکرام کند یا قضاء آن عمل که فوت شده اگر قضا دارد و اما بنا بر نسخ حین ورود ناسخ حکم عام تخصیص خورده و اما اگر عام بعد از عمل بخاص وارد شود احتمال دارد که خاص مخصص شود و لو مقدم و بعد از عمل بخاص بوده پس فساق علماء واجب نبوده اکرام آنها ولی لمصلحة وارد شده و بنا بر نسخ محکوم بحکم عام می باشد از حین صدور عام پس واجب است اکرام علماء مطلقاً چه عدول و چه غیر عدول كما لا يخفى.

اشاره

فصل عرف المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه و قد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد او الانعكاس و اطال الكلام في النقض و الابرام و قد نبهنا في غير مقام على انه مثله شرح الاسم و هو مما يجوز ان لا يكون بمطرد و لا بمنعكس فالاولى الاعراض عن ذلك بيان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق عليها المطلق او غيرها مما يناسب المقام.

فمنها اسم الجنس كإنسان و رجل و فرس و حيوان و سواد و بياض الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر و الاعراض بل العرضيات.

* شرح:

قوله المقصد الخامس الخ مقصد پنجم در مطلق و مقيد و مجمل و مبين است تعريف نموده اند مطلق را به آنکه لفظی است که شايع و منتشر در جنس خود باشد نظير رجل که شامل افراد جنس خود می شود مثل زيد و عمرو و بكر و غيره و مخصوص ببعض نیست و اشكال شده بر آن به آنکه شامل اسماء اجناس نمی شود چون رجل وضع شده برای طبیعت من حیث هی نه آنکه وضع شده باشد برای طبیعت شایعه علاوه بر آنکه شامل من و ما استفهامیه می شود و حال آنکه آنها عام می باشند نه مطلق پس اطراد و جامع نیست و ایضا انعکاس و مانع نیست چون شامل رجل عادل می شود چون شایع در افراد خود می باشد.

و لذا مصنف می فرماید و لو علماء رضوان الله تعالى عليهم طول دادند کلام را در نقض و ابرام ولی ما در غیر این مقام بیان نمودیم که مثل این تعاریف شرح الاسم است لازم نیست مطرد و منعکس باشد نظیر سعدانه نبت که عام است یا تعریف انسان بانه عاقل که شامل دیوانه نمی شود و خاص است و اولی اعراض

و لا ريب انها موضوعه لمفاهيمها بما هي هي مبهمه مهمله بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتى لحاظ انها كذلك.

و بالجمله الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شىء اصلا الذى هو المعنى بشرط شىء و لو كان ذاك الشىء هو الارسال و العموم البدلى و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه الذى هو الماهيه اللابشرط القسمى.

و ذلك لوضوح صدقها بما لها من المعنى بلا عنايه التجريد عما هو قضيه

* شرح:

از آنها است و بيان آن الفاظى که وضع شده اند برای مطلق یا غیر مطلق ذکر شود بعضی از آنها اسم جنس است مثل انسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض الی غیر ذلک در جواهر و اعراض بلکه عرضیات نظیر آن اعراضی که وجود خارجی ندارند مثل ملکیت و رقیّت و فوقیت و زوجیت.

قوله و لا ريب انها موضوعه الخ.

اسماء اجناس مثل انسان و رجل و فرس و غیره که گذشت موضوع له آنها آن مفاهیم و معانی مبهمه مهمله لا بشرط مقسمی است و حتی قید مبهمه مهمله-در آن معانی لحاظ نشده و نفس معنی موضوع له آنها می باشد و هیچ قیدی در آن معانی لحاظ نشده که اگر قید در آن گرفته شود در غیر آن استعمال باید مجاز باشد و حال آنکه در تمام موارد حقیقت است و صرف مفهوم موضوع له آنها است که اگر قیدی در آنها لحاظ شود حتی قید ارسال و عموم بدلی در این حال مشروط بشیء می شود و همچنین ملاحظه نشده با آن معانی عدم شىء دیگر که اگر ملاحظه بشود با آنها عدم بشىء دیگر در این حال معنی ماهیت لا بشرط قسمی می شود.

قوله و ذلك لوضوح الخ.

معلوم شد که موضوع له جنس مثل انسان و رجل و غیر نفس ماهیت می باشد

ص: ۲۹۷

الاشراط و التقييد فيها كما لا يخفى.

مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم على فرد من الافراد و ان كان يعم كل واحد منها بدلا او استيعابا و كذا المفهوم اللابشرط القسمي فانه كلي عقلي لا موطن له الا الذهن لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها بداهه ان مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فكيف يمكن ان يتحد معها مالا وجود له الا ذهنا.

* شرح:

که اگر قید ارسال و عموم در آن باشد باید صدق بر فرد نکند و مجاز باشد چون بدیهی است که اگر قید ارسال و عموم گرفته شده باشد در معنی باید بر فرد صدق نکند و لو اطلاق بدلی یا عمومی شامل این افراد می شود نظیر رجال که جمع است که صدق بر یک رجل نمی کند بلکه باید اقلا سه رجل باشد و حال آنکه صدق اسم جنس مثل انسان و حیوان بر فرد حقیقت است مثل آنکه بگوئی زید انسان و حیوان و ضاحک و همچنین اگر قید عدم به شیئی در معنی گرفته شده باشد لحاظ که صورت ذهنیه است جزء معنی می شود لازمه آن آنست که صدق بر خارج نکند و کلی عقلی می شود که جای آن فقط در ذهن است و ممکن نیست صدق آن بر خارج چون مناط حمل اتحاد خارجی است و چیزی که جای آن فقط در ذهن است چگونه اتحاد خارجی دارد.

و حاصل آنکه هر ماهیتی چهار اعتبار در آن می شود.

اول لا بشرط مقسمی.

دوم لا بشرط قسمی.

سوم بشرط شیء

چهارم بشرط لا و موضوع له اجناس

قسم اول لا بشرط مقسمی است نه غیره.

و منها علم الجنس کاسامه و المشهور بین اهل العربیه انه موضوع للطبیعه لا بما هی هی بل بما هی متعینه بالتعین الذهنی و لذا یعامل معه معامله معرفه بدون اداه التعریف لکن التحقیق انه موضوع لصرف المعنی بلا لحاظ شیء معه اصلاً کاسم الجنس و التعریف فیہ لفظی کما هو الحال فی التأنیث اللفظی.

و الا لما صح حملہ علی الافراد بلا تصرف و تأویل لانه علی المشهور کلی عقلی و قد عرفت انه لا یکاد صدقه علیها مع صحه حملہ علیها بدون ذلک کما لا ینفی.

* شرح:

قوله منها علم الجنس الخ.

علم جنس مثل اسامه که وضع شده برای اسد و ام عریط که برای عقرب وضع شده و غیر این ها را مشهور از الفاظ مطلق بیان نموده اند و گفته اند آنها موضوع از برای طبیعت بما هی هی نیست بلکه برای طبیعت معینه معلومه عند الذهن است و لذا معامله معرفه با آنها می شود یعنی الف و لام بر آنها داخل نمی شود و مضاف نمی شود و غیر آنها از احکام معرفه لکن تحقیق آنست که علم جنس هم مثل اسم جنس می ماند و برای صرف معنی وضع شده اند و تعریف آنها لفظی است مثل تأنیث لفظی در لفظ ید و رجل و اذن و عین و غیره می باشد و فقط معامله معرفه لفظی با آنها می شود مثل تأنیث لفظی ولی در معنی با نکره و اسم جنس هیچ فرقی ندارد.

قوله و الا لما صح حملہ الخ.

یعنی اگر تعین ذهنی جزء معنی باشد علی المشهور این ها کلی عقلی می شوند و کلی عقلی ممکن نیست صدق آن بر خارج چون یک جزء معنی صورت ذهنی می باشد و صور ذهنیه ممکن نیست در خارج تحقق شود و بالعکس با آنکه بلا اشکال علم جنس بر افراد خارجی صادق است.

ص: ۲۹۹

ضروره ان التصرف فى المحمول باراده نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه مع ان وضعه لخصوص معنى يحتاج الى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحكيم.

در مفرد معرف بالف و لام و هشت معنى بر آن

و منها المفرد المعرف باللام و المشهور انه على اقسام المعرف بلام الجنس او الاستغراق او العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظا أو معنى.

و الظاهر ان الخصوصية فى كل واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام او من قبل قرائن المقام من باب تعدد الدال و المدلول لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز او الاشتراك فكان المدخول على كل حال مستعملا فيما يستعمل فيه الغير المدخول.

* شرح:

قوله ضروره الخ.

و اگر کسی بگوید که در حال حمل خارجی نفس معنى حمل می شود بدون قید آنکه صورت ذهنیه است جواب آنکه این معنى تعسف است و قضایای متعارفه بر این قسم نیست و اگر کسی بگوید در وقت حمل قید ذهنی از آن برداشته می شود جواب آنکه معنائی که هیچ وقت استعمال در معنای حقیقی نمی شود و همیشه باید مجاز استعمال شود این قسم موضوع له از جاهل صادر نمی شود فضلا از واضع حکیم

قوله و منها المفرد المعرف باللام الخ.

بعض از افراد مطلق مفرد محلی به الف و لام را بیان نموده اند به الف و لام جنس مثل الرجل مشهور برای اسمی که الف و لام بر سر او دربیاید اقسامی ذکر کرده اند.

اول برای استغراق افراد جنس که اگر کل را جای الف و لام بگذاریم بر نحو حقیقت صدق بکنند نظیر الف و لام الحمد لله رب العالمین.

دوم برای استغراق صفات افراد اگر جای آن الف و لام کل را بگذاریم

ص: ۳۰۰

صدق آن علی سبیل مجاز باشد نظیر جاءنی الرجل ای جاءنی کل الرجل.

سوم از برای بیان حقیقت و ماهیت و جنس است نظیر الرجل خیر من المرأة که حقیقت و ماهیت جنس رجل بهتر از مرئه است و لو بعضی افراد مرئه افضل باشند از رجال.

چهارم الف و لام عهد ذهنی نظیر آنکه بگوید ادخل السوق در جائی که معهود باشد بین متکلم و مخاطب سوق.

پنجم عهد ذکرى نظیر آیه شریفه فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ چون قبل از این ذکر رسولی شده در آیه شریفه.

ششم عهد حضوری نظیر لا تشتم الرجل برای کسی که رجل حاضر را فحش می دهد.

هفتم از معانی الف و لام زایده و زینت است نظیر الحسن و الحسین علیهما السلام.

هشتم الف و لام موصول است که فقط بر سر اسم فاعل و مفعول می باشد و علی کل معانی ای برای الف و لام ذکر کرده اند این معانی یا علی نحو اشتراك لفظی است یا اشتراك معنوی است فرق بین اشتراك لفظی و معنوی زیاد است من جمله آنکه اشتراك معنوی يك وضع دارد بخلاف اشتراك لفظی که وضع آن متعدد است نظیر لفظ عین که می گویند هفتاد و دو معنی دارد و همچنین فرق بین اشتراك لفظی و معنوی آنست که اشتراك لفظی قرینه مانعه می خواهد بخلاف اشتراك معنوی که قرینه معینه می خواهد و لو هر دو احتیاج به قرینه می باشند و علی کل حال ظاهر آنست که خصوصیتی که از برای معانی الف و لام ذکر شده است یا از خود الف و لام فهمیده می شود یا از قبل قرائن خارجیّه من باب تعدد دال و مدلول نه باستعمال مدخول که رجل باشد.

مثلا الرجل لفظ رجل در ماهیت خودش حقیقتا ذکر شده است نه آنکه

اشاره

و المعروف ان اللام تكون موضوعه للتعريف و مفيده للتعين في غير العهد الذهني و انت خير بأنه لا تعين في تعريف الجنس الا الاشاره الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا و لازمه ان لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن الا بالتجريد و معه لا فائده في التقييد مع ان التأويل و التصرف في القضايا المتداوله في العرف غير خال عن التعسف.

هذا مضافا الى ان الوضع لما لا- حاجه اليه بل لا بد من التجريد عنه و الغائه في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام او الحمل عليه كان لغوا كما اشرنا اليه.

* شرح:

بواسطة الف و لام که معانی مذکوره ذکر شده است لفظ رجل در معنای خودش مجاز می باشد یا اشتراک پس لفظ مدخول که رجل باشد در معنی حقیقی خودش استعمال شده است و معانی دیگر از الف و لام به واسطه تعدد دال و مدلول می باشد و الرجل مثل آنست که در غیر الف و لام ذکر شده باشد.

قوله و المعروف ان اللام تكون الخ.

معروف بین علماء نحوی آنست که الف و لام موضوع است برای تعریف یعنی لام تنها مفید است برای تعیین مدخول خودش در غیر عهد ذهنی و تو دانائی در اینکه الف و لام تعیین و تعریفی در آن نیست الا اشاره بآن جنسی که این الف و لام بر آن در می آیند و آن جنس متمیز ذهنی می شود به واسطه الف و لام در بین معانی.

بنابراین اشاره ذهنیه جزء موضوع له معنی می شود و لازمه آن آنست که صحیح نباشد حمل محلی به الف و لام را بر افراد خارجیه مثلا باید صحیح نباشد بگو زید هو الانسان او الحيوان و غیر این ها از مواردی که جنس حمل می شود بر افراد برای آنکه قبلا دانستی معنائی که جزء آن معنی اشاره ذهنیه است ممکن نیست حمل آن معنی

فالظاهر ان اللام مطلقا تكون للترتين كما فى لفظ الحسن و الحسين و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعينها على كل حال و لو قيل بافاده اللام للاشارة الى المعنى و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخله و قد عرفت اخلالها فتأمل جيدا.

* شرح:

را بر افراد خارجيه مگر آنکه آن معنى مجرد شود و صورت ذهنيه از آن معنى گرفته شود که در آن حال صحيح است حمل آن معنای جنس بر افراد خارجيه و بااین حال که صورت ذهنيه از معنى گرفته شود فايده در تقييد نيست.

علامه بر این ها تأويل و تصرف در قضایای متعارفه خالی از تعسف نيست و ممکن نيست در تمام این قضایا تأويل و تصرفی کنیم اضافه بر اینکه این معنى موضوع له که برای جنس بیان نمودیم حاجتی بآن نيست بلکه لابدیم مجرد کنیم آن معنى را از صورت ذهنيه و القاء کنیم آن را در استعمالات متعارفه که مشتمل است بر حمل معرف باللام بر افراد مثل زید الرجل یا بالعکس مثل الرجل زید و در این موارد تماما این طور وضعی باید لغو باشد و بی فايده چون معنای موضوع له که جنس با صورت ذهنيه باشد در خارج هیچ وقت استعمال حقیقتا نمی شود مگر القاء صورت ذهنيه از آن معنى و این حقیقتی است که استعمال در معنای خودش در خارج نمی شود الا مجازا کما آنکه قبلا اشاره بآن شد در علم جنس.

قوله فالظاهر ان اللام مطلقا الخ.

بنا بر بیانات سابق الف و لام مطلقا و در تمام موارد آن برای زینت است مثل الحسن و الحسين علیه السلام بنابراین الرجل که الف و لام جنس بر او می باشد و رجل بدون الف و لام هر دو به یک معنى می باشند که دال بر جنس اند و الف و لام برای زینت است و استفادة خصوصیات و اقسام آن هشت قسمی که برای الف و لام ذکر نمودیم

ص: ۳۰۳

و اما دلالة الجمع المعروف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه فلا دلالة فيها على انها تكون لاجل دلالة اللام على التعيين حيث لا تعين الا للمرتبه المستغرقة لجميع الافراد و ذلك لتعين المرتبه الاخرى و هى اقل مراتب الجمع كما لا يخفى.

فلا بد ان يكون دلالة عليه مستنده الى وضعه كذلك لذلك لا الى دلالة اللام على الاشاره الى المعين ليكون به التعريف و ان ابیت الا عن استناد الدلالة عليه اليه فلا محيص عن دلالة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الا لفظا فتأمل جيدا.

* شرح:

هر کدام از آن خصوصیات بقرائن خارجیه است و ربطی بالف و لام ندارد و لابدیم از آن قرائن که تعیین یکی از آنها را بنماید برای ما چه الف و لام زینت باشد یا برای غیر زینت و لو قائل بغیر زینت هم باشیم برای الف و لام.

باین حال آن خصوصیات و آن معانی مختلفه از قرائن خارجیه غیر الف و لام باید معلوم شود و بعد از آنی که این معانی مختلفه و این خصوصیات که از قرائن خارجیه معلوم می شود محتاج بآن نیستیم که بگوئیم الف و لام دلالت بر آن معانی و اشاره به آنهاست اگر نگوئیم آن معانی را که برای الف و لام ذکر نموده اند مغل است و بتحقیق اخلاف آن را و عدم فایده آنها را شناختی و بیان نمودیم ما فتأمل جيدا

قوله و اما دلالة الجمع المعروف باللام الخ و همچنین دلالت الف و لامی که بر سر جمع دریاید نظیر العلماء آنهم برای زینت است و معانی عموم از قرائن خارجیه معلوم می شود با اینکه مدخول الف و لام مثل علماء بدون الف و لام دال بر عموم نیست بلا اشکال و بنابراین الف و لامی که بر سر او دریاید دال بر تعیین افراد عام نمی کند در جائی که بگوئیم مراتب افراد مختلف است و الف و لام دلالت بر تعیین آنها نمی کند مگر که دال بر استغراق

ص: ۳۰۴

جميع افراد باشد که آنکه این معنی را نسبت بصاحب فصول «ره» داده اند بجهت آنکه غیر از مرتبه استغراق مرتبه دیگری است که جمع را حمل بر آن معنی کنیم که آن اقل مراتب جمع است که لا یخفی.

و در این هنگام الف و لامی که بر سر جمع درمی آید دلالتش بر استغراق باید مستند بوضع آن باشد نه به دلالت الف و لام تنها و اگر این معنی را قبول نکردیم پس می گوئیم معنی استغراق فقد بواسطه الف و لام است نه به واسطه آنکه الف و لام دلالت بر تعیین مراتب کند و بعد از آن دلالت بر استغراق باشد پس بنابراین دلالت الف و لام بر جمع برای تعریف حقیقی نیست بلکه برای تعریف لفظی است که آنکه در علم جنس بیان نمودیم فتأمل جیدا.

مخفی نماند بر آنکه اقل مرتبه جمع ایضا مختلف است و غیر معین است مثلاً سه عدد ممکن است سه عدد طلاب باشد یا کسبه یا تجار و غیره و آن عددی که اختلاف ندارد فقط استغراق و تمام افراد است که لا یخفی مخفی نماند بر آنکه مصنف الف را در تمام موارد الف و لام زینت قرار داد این مطلب صحیح نیست بجهت آنکه الف و لام مثل اسماء اشاره و ضمائر است پس همچنان که اسم اشاره موضوع است برای تعریف مدخول خودش و تعیین آن معنی همچنین الف و لام.

مثلاً بعض موارد اشاره می شود بموجود خارجی می گویی هذا زید مثل آنکه بگوئی اکرم الرجل و بعضی موارد اشاره بکلی می شود مثل آنکه بگوئی هذا الکلی یعنی کلی انسان یا حیوان و غیره.

و حاصل آنکه اسماء اشاره و ضمائر همچنان که اشاره می شود به آنها بامور ذهنیه و خارجیه و تعیین آنها همچنین اشاره می شود بالف و لام بامور ذهنیه و خارجیه و تعیین آنها چه جنس باشد و چه استغراق و غیره بله عهد ذهنی بود و نبود آن مساوی است مثلاً اگر گفتی مررت بثلثم او بالثلثم فرقی ندارد و تعیین خارجی

و منها النکره مثل رجل فی و جاء رجل من أقصى المدینه او فی جئنی برجل و لا اشکال ان المفهوم منها فی الاول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعین فی الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق علی غیر واحد من افراد الرجل کما انه فی الثانی هی الطبیعه المأخوذه مع قید الوحده فیکون حصه من الرجل و یكون کلیا ینطبق علی کثیرین لا- فردا مرددا بین الافراد.

و بالجمله النکره ای ما بالحمل الشائع یكون نکره عندهم اما هو فرد معین فی الواقع غیر معین للمخاطب او حصه کلیه لا الفرد المردد بین الافراد و ذلك لبداهه کون لفظ رجل فی جئنی برجل نکره مع أنه یصدق علی کل من جیء به من الافراد و لا یکاد یكون واحد منها هذا او غیره کما هو قضیه الفرد المردد لو کان هو المراد منها ضروره ان کل واحد هو هو لا هو او غیره فلا بد أن تكون النکره الواقعه فی متعلق الامر هو الطبیعی المقید بمثل مفهوم الوحده فیکون کلیا قابلا للانطباق فتأمل جيدا.

* شرح:

ندارد در هیچ کدام پس دلالت الف و لام بر تعریف و تعیین متعلق آنها است کما لا یخفی.

قوله و منها النکره الخ.

بعضی از الفاظ مطلق نکره را ذکر کرده اند و نکره چند قسم است.

اول آنکه معلوم نباشد نذر متکلم و مخاطب و لو در واقع معلوم باشد کما آنکه بدانیم انسانی آمد خبر می دهی شخصی آمد.

دوم آنکه فی الواقع و نذر متکلم معلوم است بدون مخاطب مثل آیه شریفه وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِیْنَةِ.

سوم آنکه اصلا معلوم نیست مثل آنکه بگوید جئنی برجل.

چهارم آنکه معلوم باشد نذر مخاطب بدون متکلم مثل آنکه بگوید ای رجل جاءك.

و لا اشكال در آنکه مفهوم از نکره در اول یعنی قسم دوم که در آیه ذکر شد آن فرد معینی است در واقع و مجهول است نذر مخاطب قوله بتعدد دال یعنی نفس اسم جنس که رجل باشد دال بر طبیعت رجل است و تنوین دال بر فرد غیر معینی می کند چون تنوین بر پنج قسم است یک قسم آن دال بر نکره است و در این حال آن نکره احتمال انطباق و صدق بر غیر واحد از افراد رجل می کند کما آنکه نکره در ثانی یعنی در قسم سوم که ذکر کردیم مثل جثنی برجل این نکره دال بر طبیعتی است که با قید وحدت است پس این قسم از نکره دال بر حصه از جنس رجل می کند و در این حال کلی می باشد که منطبق بر کثیرین است نه آنکه معنای نکره فرد مردد بین افراد باشد.

و بالجمله نکره آن چیزی است که بحمل شایع نکره باشد چون دو حمل داریم حمل ذاتی اولی که حمل مفهوم بر مفهوم است نظیر الانسان حیوان ناطق دوم حمل شایع صناعی که حمل افراد بر مفهوم است.

نظیر حمل زید و عمرو بر انسان که بگوئی الانسان زید و عمر و پس آن نکره یا فرد معین در واقع است که غیر معین است برای مخاطب کما آنکه در آیه شریفه ذکر شد یا حصه کلی است با قید وحدت که از تنوین معلوم می شد نه آنکه فرد مردد بین افراد باشد نکره کما آنکه این معنی را نسبت بصاحب فصول رحمه الله علیه داده اند.

برای آنکه بدیهی است در لفظ رجل که می گویی جثنی برجل این لفظ رجل نکره ایست که صادق است بر هرکسی که آورده شود از افراد رجل و نه آنست که این لفظ رجل صادق باشد بر خود رجل یا غیر رجل کما آنکه این معنی

اذا عرفت ذلك فالظاهر صحة اطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى كما يصح لغه و غير بعيد ان يكون جريهم فى هذا الاطلاق على وفق اللغه من دون ان يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى.

نعم لو صح ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالارسال و الشمول البدلى لما كان ما اريد منه الجنس او الحصه عندهم بمطلق الا ان الكلام فى صدق النسبه.

و لا يخفى ان المطلق بهذا المعنى لطرو التقييد غير قابل فان ما له من الخصوصية ينافيه و يعانده و هذا بخلافه بالمعنيين فان كلا منهما له قابل

* شرح:

معناى فرد مردد است اگر اين معنى مراد باشد از نكره بجهت آنكه ضرورى است هر فردى خود او است نه خود او و غير او باشد.

مثلا زيدى كه در خارج است لفظ آن دال بر آن فرد خارجى است كه زيد باشد نه دال بر زيد يا عمرو پس بنا بر اين نكره اى كه واقع مى شود در متعلق امر آن طبيعى است كه مقيد به وحدت است و اين معنا كلى است كه قابل انطباق بر افراد غير معين مى شود فتأمل جيدا.

قوله اذا عرفت ذلك فالظاهر الخ.

بعد از بيانات ما ظاهر آنست كه اطلاق مطلق و استعمال آن بر اسم جنس و نكره به معناى ثانى حقيقت است نه مجاز كما آنكه صحيح است لغه اين معنا و بعيد نيست جري علماء در اين اطلاق و استعمالات آنها بر وفق لغت باشد بدون آنكه اصطلاحى خلاف لغت داشته باشند كما لا يخفى.

قوله نعم لو صح ما نسب الخ.

بله اگر صحيح باشد آنچه را كه نسبت بمشهور داده اند كه گفته اند مطلق

لعدم اثلاهما بسببه اصلا كما لا يخفى و عليه لا يستلزم التقييد تجوزا في المطلق لا مكان اراده معنى لفظه منه و اراده قيده من قرينه حال او مقال و انما استلزمه لو كان بذلك المعنى.

نعم لو اريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازا مطلقا كان التقييد بمتصل او منفصل.

* شرح:

نزد آنها آن معنائى است كه بقيد ارسال باشد و شمول بدلى جزء موضوع له باشد على نحو لا بشرط قسمى نه لا بشرط مقسمى اگر اين معنائى كه نسبت بمشهور دادند معنای مطلق باشد اسم جنس و نكره اى كه ما بيان كرديم در اين حال اين ها مطلق نيستند چون قيد ارسال و شمول در آنها جزء معنا گرفته نشده است الا كلام در صدق نسبت است بمشهور كه آيا اين نسبت صحيح است يا نه.

و مخفى نماند مطلق بآن معنای مشهور قابل تقييد نيست و اگر مقيدش كرديم مثل رقبه مؤمنه در اين حال مجاز است بجهت آنكه آن خصوصيتى كه جزء معنا گرفته شده است كه ارسال باشد اين خصوصيت منافات و معاند تقييد است و ضد او مى باشد بخلاف آن معنای نكره كه ما بيان نموديم در دو معنا يعنى يكي از آنها اسم جنس و ديگرى نكره كه طبيعت مقيد به وحدت است كه اين دو معنا اگر مقيد شدند مجاز نمى شوند چون اصل معنا لا بشرط مقسمى بود كه آن جمع مى شود با هزار شرط بنا بر اين نكره اگر مقيد شد بنا بر قول ما حقيقت است و بتعدد دال و مدلول مى باشد كه از اصل طبيعت اراده اصل معنى شده است و قيد آن از قرينه حاله يا مقاليه اراده شده است بخلاف معنای مشهور كه اگر مقيد نموديم آن را مجاز مى شود.

قوله نعم لو اريد الخ.

بله اگر از لفظ مطلق مقيد اراده بشود به يك دال مثل آنكه اراده بشود از رقبه مؤمنه بخصوص اين حال مجاز است چه قول مشهور باشد چه قول ما چون بنا بر قول

ص: ۳۰۹

فصل قد ظهر لك انه لا دلالة لمثل رجل الا على الماهية المبهمة وضعا و ان الشيع و السريان كسائر الطواری يكون خارجا عما وضع له فلا بد في الدلالة عليه من قرينه حال او مقال او حكمه و هي تتوقف على مقدمات.

إحداها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال او الاجمال.

ثانيها انتفاء ما يوجب التعيين.

ثالثها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب و لو كان المتيقن بملاحظه الخارج عن ذاك المقام في البين فانه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض.

* شرح:

ما مطلق در معنای اطلاق خودش استعمال نشده که طبیعت باشد بلکه بر معنای مقید استعمال شده است و مجاز است چه قید متصل باشد یا منفصل كما لا يخفى.

قوله فصل قد ظهر لك الخ.

ظاهر شد برای تو که در مثل رجل که اسم جنس یا نکره است دلالت ندارد مگر بر معنای ماهیت مبهمة وضعا که هیچ قیدی در آن گرفته نشده است که معنای لا بشرط مقسمی همین است و شیع و سریان در معنای مطلق مثل باقی عوارض دیگر خارج از موضوع له است که هر کدام از آنها را متکلم خواسته باشد اراده کند باید نصب قرینه کند چه قرینه حالیه باشد یا قرینه مقالیه یا قرینه عقلیه یا مقدمات حکمت که آنها هم توقف دارد بر چند مقدمه:

اول آنکه متکلم در مقام بیان تمام مرادش باشد و ممکن است متکلم در مقام تمام مراد نباشد بلکه در مقام اهمال کلام و اجمال آن باشد و در مقام اصل تشریع احکام باشد نه در خصوصیات و تمام مراد.

مثلا- اگر شخصی نزد طیب رفت و طیب امر کرد باید دوا بخوری تمسک بکلام طیب و اطلاق آن ممکن نیست در این موارد که هر دوائی پیدا شد لازم است خوردن آن

فانه فيما تحققت لو لم يرد الشيع لاخل بغرضه حيث إنّه لم ينبه مع أنّه بصدد.

* شرح:

بلکه در این موارد طیب دستور می دهد که اصل دوا لازم است خوردن آن اما کمیت و کیفیت آن و خصوصیات دیگر محتاج است بکلام دیگر و بیان دیگر و اکثر آیات قرآنی و بعض اخبار در اصل تشریع است نه در خصوصیات آن واجب نظیر اقيموا الصلاه و اتوا الزكاه و غيره.

دوم از مقدمات چیزی در کلام نباشد از قرینه حالیه یا مقالیه یا عقلیه که مراد مولا را مقید کند که اگر قرینه ای باشد که مراد مولا- مقید است اطلاق ندارد این کلام مثل آنکه قرینه باشد که مراد از اعتق رقبه رقبه مؤمنه است البته در خصوص این قید کلام مقید است ولی در باقی جهات مطلق است مثل آنکه رقبه مؤمنه سیده باشد یا عام باشد یا غیره از این جهات دیگر مطلق است کلام مولا.

سوم از مقدمات قدر متیقن مخاطب بین متکلم و مخاطب نباشد که اگر قدر متیقن در بین باشد در این موارد کلام مولا اطلاق ندارد نظیر آنکه متکلم با مخاطب در رقبه مؤمنه تکلم می نمودند و در حال بگوید مولا اعتق رقبه که حمل بر مؤمنه می شود نه مطلق رقبه بلکه اگر قدر متیقن خارجی باشد از افراد مطلق در این طور موارد مؤثر نیست و اخلال بغرض مولا نیست و کلام مولا- باطلاق خود باقی است اگر در مقام بیان تمام مراد باشد کما آنکه فرق همین است چون اکثر مطلقات قدر متیقن دارد و اگر همه نباشد مثل رقبه مؤمنه سیده عالمه.

قوله فانه فيما تحققت الخ.

در این سه مقدمه که بیان نمودیم بعد از تحقیق آنها اگر مولا اراده نکرده باشد شیع را و اطلاق لفظ را در این حال اخلال بغرض خود نموده است و ضرر بغرض خود زده است اگر اراده مطلق نفرموده باشد چون بیان نکرده است خصوصیت و قیدی

ص: ۳۱۱

و بدونها لا- تکاد یکون هناك اخلال به حيث لم یکن مع انتفاء الاولى الا فی مقام الاهمال او الاجمال و مع انتفاء الثانيه کان البیان بالقرینه و مع انتفاء الثالثه لا اخلال بالغرض لو کان المتیقن تمام مراده فان الفرض انه بصدد بیان تمامه و قد بینہ.

لا بصدد بیان انه تمامه کی اخل بیانه فافهم.

* شرح:

را که اراده کرده است با اینکه ظاهر اطلاق کلام او در صدد بیان تمام مراد خود بوده است کما لا یخفی.

قوله و بدونها لا تکاد الخ.

و بدون تحقق مقدمات ثلاث اخلال بغرض خود نزده است در جائی که مقدمه اول منتفی بوده است و بلکه مولا در بیان اهمال یا اجمال کلام بوده است و همچنین با انتفاء مقدمه ثانیه در این حال بیان با قرینه است و آنچه که قرینه دلالت دارد و دال بر مقید است عمل بآن لازم است و کلام از این جهت اطلاق ندارد و همچنین انتفاء مقدمه سوم که قدر متیقن باشد در مقام مخاطب که اگر این مقدمه منتفی باشد و قدر متیقن در کلام باشد اخلالی بغرض مولا نیست و کلام مولا اطلاق ندارد از این جهت.

قوله لا بصدد بیان انه الخ.

اگر مراد مولا غیر از مورد متیقن باشد لازم است که قرینه نصب کند و الا اخلال ببیان خود نموده چون مراد آن مطلق است و قرینه متیقن جلو اطلاق را می گیرد کما لا یخفی.

مخفی نماند قدر متیقن که مصنف یکی از مقدمات حکمت قرار داد این مقدمه را دلیل بر آن نداریم چونکه بسیار کم مورد واقع می شود که قدر متیقن بین متکلم و مخاطب نباشد و اکثر اطلاقات بهمین قسم است علاوه بر این اقل قدر متیقن مورد روایت است و این مورد روایت که روایت در آن وارد شده است اظهر موارد قدر متیقن

ثم لا يخفى عليك ان المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده مجرد بيان ذلك و اظهاره و افهامه و لو لم يكن عن جد بل قاعده و قانونا لتكون حجه فيما لم تكن حجه أقوى على خلافه لا- البيان في قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يكون الظفر بالمقيد و لو كان مخالفا كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان و لذا لا ينشلم به اطلاقه و صحه التمسك به اصلا فتأمل جيدا.

* شرح:

در مقام مخاطب است و از خود مصنف هم نقل شده است که در تمام موارد عمل بآن ننموده است بلکه اطلاق مطلق را گرفته است علاوه بر اینکه اگر قدر متیقن در مقام مخاطب مانع از اطلاق باشد هرآینه لازمه آن آنست که قدر متیقن خارجی هم مثل آن باشد و دلیلی ما نداریم که قدر متیقن خارجی مقید نیست ولی قدر متیقن مخاطب مقید است کما لا يخفى.

قوله ثم لا يخفى عليك الخ.

مراد از آنکه گفتیم متکلم در مقام بیان باشد مراد بیان مقصودش باشد و اظهار آن لفظ را بنماید و لو مولا اراده جدی حقیقی از معنای آن لفظ نداشته باشد بلکه اظهار آن لفظ را برای قاعده و قانونا بیان نموده است و این را اراده استعمالی می نامند مقابل اراده جدی تا آنکه این بیان حجت باشد در جایی که حجت بر اقوی خلاف آن نباشد نه آنکه مراد بیان قاعده قبح تأخیر بیان از وقت حاجت باشد که اگر این معنی مراد باشد معنی مراد جدی است و بعدا اگر مقیدی پیدا شد قهرا تعارض پیدا می کند که در باب نسخ گذشت بلکه مراد آنست که اگر ظفر بمقید پیدا کرد و لو این مقید مخالف باشد برای مطلق و این مقید کاشف است از آنکه متکلم در مقام بیان حکم واقعی در مطلق نبوده بلکه بیان مطلق را قاعده و قانونا وضع نموده و از این جهت است که بعد از آنی که مطلق وارد شد اگر مقیدی پیدا شد اطلاق مطلق از

ص: ۳۱۳

و قد انقدح بما ذكرنا ان النكره فى دلالتها على الشيع و السريان ايضا تحتاج فيما لا- يكون هناك دلاله حال او مقال الى مقدمات الحكمه فلا تغفل.

بقى شىء و هو انه لا يبعد ان يكون الاصل فيما اذا شك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه و ذلك لما جرت عليه سيره اهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهه خاصه.

و لذا ترى ان المشهور لا- يزالون يتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان و بعد كونه لاجل ذهابهم الى انها موضوعه للشيع و السريان و ان كان ربما نسب ذلك اليهم.

* شرح:

بين نمى رود و صحيح است تمسك باطلاق چون اراده مطلق اراده استعمالى بوده نه اراده جدى فتأمل جيدا.

قوله و قد انقدح بما ذكرنا الخ از بيانات سابق ما ظاهر شد كه دلالت نكره بر شيع و سريان و اطلاق محتاج است بمقدمات حكمت در جائى كه قرينه حاله يا مقالیه نباشد و محتاج است به قرينه عامه كه آن را مقدمات حكمت مى نامند نه آنكه دلالت نكره بر شيع و سريان و اطلاق از جهت دلالت خود موضوع له باشد بر آن كما اينكه آن را نسبت بمشهور داده اند فلا تغفل.

قوله بقى شىء الخ باقىمانده از بحث مطلق و مقيد آنست كه بعيد نيست اصل در جائى كه شك كنيم كه متكلم در مقام بيان تمام مراد مى باشد يا نه اصل آنست كه متكلم در مقام اين جهت بوده و بايد حمل بر آن كنيم كه متكلم در مقام اين جهت هم بوده در جائى كه شك در بيان داشته باشيم و اما آنجائى كه يقين داريم كه متكلم در مقام بيان است محتاج

ص: ۳۱۴

و لعل وجه النسبه ملاحظه انه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز و الغفله عن وجهه فتأمل جيدا،

ثم إنه قد انقدح بما عرفت من توقف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينه حالیه او مقالیه علی قرينه الحکمه المتوقفه علی المقدمات المذكوره انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد

* شرح:

بدلیل نمی باشیم و مدرک این قانون و دلیل بر آن سیره عقلاء و سیره اهل محاورات است که تمسک باطلاقات می نمایند در جائی که قرینه نباشد که معین کند مراد جهت خاصه ایست.

و لذا می بینی که مشهور همیشه تمسک می کند باطلاقات با آنکه احراز نشده است و یقین ندارند که مطلق و متکلم در مقام بیان می باشد یا نه و بعید است که مشهور محتاج بمقدمات حکمت نباشند و قائل باشند به آنکه نکره موضوع است برای شیاع و سریان که این ها جزء موضوع له باشند اگرچه این معنا را نسبت بمشهور داده اند.

قوله و لعل وجه الخ و شاید وجه نسبتي که بمشهور داده اند آن باشد به ملاحظه آنکه وجهی برای تمسک مشهور نیست مگر آنکه بگویند نکره دلالت بر اطلاق خود آنست که اطلاق و شیاع جزء موضوع له است و لذا محتاج بمقدمات حکمت نمی باشند و غافل از آنکه وجه تمسک مشهور باطلاق برای آنست که اصل آنست که بگوئیم متکلم در مقام بیان است مگر علم بخلاف نه آنکه اطلاق و شیاع جزء موضوع له باشد کما لا يخفى.

قوله ثم إنه قد انقدح الخ بعد از بیانات ما ظاهر شد که توقف دارد حمل مطلق بر اطلاق خود بر مقدمات

ص: ۳۱۵

او الاصناف لظهوره فيه او كونه متيقنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف كما انه منها ما لا يوجب ذا و لا ذاك بل يكون بدويا زائلا بالتأمل كما انه منها ما يوجب الاشتراك او النقل.

* شرح:

حکمت که آن قرینه عامه است در جایی که قرینه حالیه یا مقالیه یا عقلیه در کلام نباشد که مراد متکلم را بیان کند و این مقدمات حکمت اطلاق حکم را می رساند در جایی که انصراف نداشته باشد لفظ بخصوص بعض افراد یا بعض اصناف مثلا روایتی که وارد شده است لا- تصل فیما لا یؤکل لحمه این کلام انصراف دارد بافراد حیوان غیر انسان و انسان را شامل نمی شود و لو انسان هم یکی از اصناف ما لا یؤکل لحمه می باشد.

از این جهت علماء فتوی داده اند که اگر موی انسان دیگری همراه مصلی باشد مانعی ندارد برای صلاه آن و قسم دیگر انصراف آنست که متیقن در بعض افراد می باشد و لو ظهور لفظ در آن بخصوصه نباشد حسب اختلاف مراتب انصراف چون مراتب انصراف مختلف است مثلا لفظ مدینه و لو در لغت وضع شده برای هر شهری ولی انصراف دارد بدون قرینه به مدینه رسول صلی الله علیه و آله و متیقن در آن می باشد و بعض از انصرافات نه ظهور در معنی دارد و نه متیقن بلکه انصراف ابتدائی است که فی الجملة تأمل زایل می شود.

نظیر آنکه اگر شهری لوله آب داشته باشد و مولا بفرماید جئنی بماء و قرینه ای بر خصوص آب لوله نباشد در این حال لفظ آب منصرف است به آب لوله و ابتداء شامل آبهای دیگر که آب چاه باشد یا آب مکینه نمی شود ولی این انصراف بدوی است که بقدری از تأمل زایل می شود و شامل همه آبها می شود و بعضی از انصرافات آن چیزی است که موجب اشتراك یا نقل می شود نظیر لفظ صلاه که اگر حقیقت شرعیه نباشد ممکن است اشتراك یا نقل باشد در ارکان مخصوصه شرعیه

ص: ۳۱۶

لا يقال كيف يكون ذلك و قد تقدم ان التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق اصلا.

فانه يقال مضافا الى انه انما قيل لعدم استلزامه له لا عدم امكانه فان استعمال المطلق فى المقيد بمكان من الامكان ان كثره اراده المقيد لدى اطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له مزيه انس كما فى المجاز المشهور او تعيينا و اختصاصا به كما فى المنقول بالغلبه فافهم.

* شرح:

قوله لا- يقال كيف يكون ذلك الخ اگر کسی اشکال کند که این انصرافات که بیان نمودیم که قرائن حالیه یا مقالیه که هر کدام از این ها تقييد مطلق می نماید قبلا بیان شد که این تقييدات سبب نمی شود که مطلق در معنای خودش مجاز باشد. قوله فانه يقال الخ.

جواب آنکه مضافا بر اینکه قبلا- بیان نمودیم تقييد مطلق مستلزم مجاز لفظ در معنای خودش نمی باشد اگر بدو دال و دو مدلول باشد نه آنکه ممکن نیست مطلق استعمال در مقید مجاز نشود بجهت آنکه استعمال لفظ مطلق در مقید ممکن است استعمال آن مجاز باشد مثل آنکه لفظ مطلق را در خصوص معنای مقید استعمال کنیم که آنکه گذشت علاوه بر این ها.

جواب آنکه کثرت اراده مقید از لفظ مطلق و لو بدال آخری باشد این قدر زیاد است که بسا می شود که مزیت بر مطلق داشته باشد که آنکه در بابت عام این قدر تخصیص زیاد است که حتی گفته شده است ما من عام الا و قد خص و همچنین در مطلقات همین طور است این قدر تقييد در آنها وارد شده است که گویا مطلق بدون قید نداریم که آنکه در مجاز مشهور همین طور است که بعض موارد مجاز مشهور مقدم بر حقیقت می شود و یا معین است حتما و اختصاص بآن دارد که آنکه

ص: ۳۱۷

تنبيه و هو انه يمكن ان يكون للمطلق جهات عديدة كان واردا في مقام البيان من جهة منها و في مقام الاهمال او الاجمال من اخرى فلا بد في حمله على الاطلاق بالنسبة الى جهة من كونه بصدد البيان من تلك الجهة و لا يكفي كونه بصدد من جهة اخرى الا اذا كان بينهما ملازمة عقلا او شرعا او عادة كما لا يخفى.

* شرح:

در منقول بالغلبه همین طور است مثلا لفظ صلاه که در لغت به معنای دعا است بعد از اینکه استعمال شد در ارکان مخصوصه در شریعت مقدسه بنابراین که در ارکان مخصوصه حقیقت شرعی نباشد و بتدریج به طوری می شود معنای مجاز مشهور مقدم بر معنای حقیقی می شود در این موارد اگر لفظ صلاتی پیدا شد بدون قرینه حمل بر منقول به غلبه یا مجاز مشهور می شود که ارکان مخصوصه می باشد نه آنکه حمل بر معنای حقیقی لغوی باشد فافهم.

قوله تنبيه و انه هو يمكن الخ در این تنبيه بیان می شود که برای لفظ مطلق جهات عدیده ای است که مولا- ممکن است در بعض جهات در مقام بیان باشد و بعض جهات دیگر اهمال یا اجمال باشد و در آن مواردی که مولا در مقام بیان است حمل مطلق بر اطلاق خودش می گذاریم و اطلاق آن را می گیریم و اگر در یک جهتی در مقام بیان نیست و جهت دیگر در مقام بیان است آن جهتی که در مقام بیان است کفایت از آن جهتی که در مقام بیان نیست نمی کند مگر آنکه در بین این دو جهت ملازمه عقلی یا شرعی یا عادتاً باشد مثل آنکه بیان نمودند در ثوبی که عذره ما لا يؤكل لحمه از جهت نجاست در وقتی که مصلی علم بآن نجاست نداشته باشد صلاه صحیح است ملازمه این حکم آنست که اجزاء ما لا يؤكل لحمه اگر در لباس مصلی باشد و علم بآن نداشته باشد ایضا صحیح است چون انفکاک بین این دو صحیح نیست کما لا يخفى.

فصل اذا ورد مطلق او مقید متنافیین فاما یكونان مختلفین فی الاثبات و النفی و اما یكونان متوافقین فان كانا مختلفین مثل اعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره فلا اشكال فی التقیید و ان كانا متوافقین فالمشهور فیهما الحمل و التقیید.

و قد استدل بأنه جمع بین الدلیلین و هو اولی و قد اورد علیه بامكان الجمع علی وجه آخر مثل حمل الامر فی المقید علی الاستحباب و رد علیه بان التقیید لیس تصرفاً فی معنی اللفظ و انما هو تصرف فی وجه من وجوه المعنی اقتضاه تجرده عن القید مع تخیل و روده فی مقام بیان تمام المراد و بعد الاطلاع علی ما یصلح للتقیید نعلم وجوده علی وجه الاجمال فلا اطلاق فیهِ حتی یستلزم تصرفاً فلا یعارض ذلك بالتصرف فی المقید بحمل امره علی الاستحباب.

* شرح:

قوله فصل اذا ورد مطلق او مقید الخ.

اگر مطلق و مقیدی وارد بشوند و هر دو منافات با یکدیگر داشته باشند مثل اعتق رقبه و لا- تعتق رقبه کافره- در این موارد اشکالی نیست که اعتق رقبه را حمل بر مقید می کنیم و مراد رقبه غیر کافره مأمور به می باشد چون ظهور تقیید اقوی از مطلق است و اگر هر دو متوافقین باشند نظیر اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه.

مشهور در این دو آنست که حمل مطلق را بر مقید می نمایند و استدلال شده بر آن باین که حمل مطلق بر مقید جمع بین دلیلین می باشد و جمع بین دلیلین اولی است از طرح یکی از آنها و ایراد و اشکال شده بر این دلیل باین که ممکن است جمع بین دلیلین بر وجه آخری و آن آنست که حمل امر در مقید را بر استحباب کنیم و این هم یک وجهی است برای جمع بین دلیلین باز این دلیل اخیری هم رد شده است باین که تقیید مطلق تصرف در معنای لفظ نیست بخلاف حمل بر استحباب که تصرف در لفظ است که ظهور در وجوب دارد و حمل بر استحباب نمودید قید را بلکه تقیید تصرفی در وجهی از وجوه معنی می نماید که آن معنی اقتضا می کرد

و انت خبير بان التقييد ايضا يكون تصرفا فى المطلق لما عرفت من ان الظفر بالمقيد لا يكون كاشفا عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان بل عن عدم كون الاطلاق الذى هو ظاهره بمعونه الحكمه بمراد جدى.

غايه الامر ان التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه مع ان حمل الامر فى المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزا فيه فانه فى الحقيقه مستعمل فى الايجاب فان المقيد اذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من افضل افراد الواجب لا مستحبا فعلا ضروره ان ملاكه لا يقتضى استحبابه اذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه.

* شرح:

مجرد بودن آن معنی از قید که قبل از اینکه قید وارد بشود مخاطب خیال می کرد که آن مطلق وارد شده است در بیان تمام مراد متکلم و بعد از اطلاع بر تقييد، ما علم پیدا می کنیم که لفظ مطلق در معنای خودش بر وجه اجمال بوده است و اطلاقی در آن نبوده است تا آنکه مستلزم بشود تصرف در معنای مطلق را پس در این حال تعارضی نیست که تصرف کنیم در مقید و حمل کنیم امر آن را بر استحباب و بر خلاف ظاهر کما لا یخفى

قوله و انت خبير الخ.

جواب آنکه تقييد ايضا تصرف در مطلق است چونکه مطلق ظهور در اراده جدی دارد و بعد از تقييد آن ظهور می رود کما آنکه حمل بر استحباب همچنین است چون مقید ظهور در وجوب دارد علاوه بر آنکه رسیدن بمقید و حمل مطلق را بر مقید نمودن کشف نمی شود که مولا در مقام بیان نبوده بلکه اطلاقی که به واسطه مقدمات حکمت ظهور در اراده جدی داشت آن ظهور اراده جدی به واسطه مقید می رود ولی ظهور اراده استعمالی باقی است چون قبلا بیان نمودیم که ظهور لفظ در معنای خود دو قسم است ظهور در اراده جدی ظهور در اراده استعمالی و قانونی.

غایت الامر آنست که تصرف در مطلق به واسطه قید سبب نمی شود لفظ مطلق

ص: ۳۲۰

نعم فيما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حملة على انه سيق في مقام الاهمال على خلاف مقتضى الاصل فافهم.

و لعل وجه التقييد كون ظهور اطلاق الصيغه في الايجاب التعييني اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق.

* شرح:

مجاز باشد علاوه بر این ها امر مقید را بر استحباب نمودن ایضا سبب مجاز بودن در آن معنی نمی شود بجهت آنکه امر در مقید در حقیقت استعمال شده است در وجوب بجهت آنکه مقید زمانی که ملاک استحباب در آن باشد آن مقید افضل افراد واجب می شود نه آنکه آن افراد مستحب فعلی باشد مثل سایر مستحبات بجهت آنکه ضروری است ملاک آن امر مقید اقتضا نمی کند استحباب آن را در جائی که جمع بشود با مطلق که اقتضای وجوب دارد و حاصل آنکه حمل مطلق را بر مقید نمودن سبب مجاز بودن مقید نمی شود علاوه بر آنها اصطلاحی در این مورد نیست بلکه افضل افراد واجب است کما لا یخفی.

قوله نعم فيما اذا كان احراز الخ:

بله در جائی که مقدمات حکمت به واسطه اصل ثابت بشود و شک کنیم که مولا در مقام بیان بوده است یا نه در این موارد حمل بر بیان می شود کما آنکه این اصل قبلا گذشت و اگر مقیدی پیدا شود و حمل مطلق را بر مقید نمودیم کشف می شود که مولا در مقام اهمال یا اجمال بوده است و بر خلاف اصلی که دال بر بیان مولا بوده است فافهم.

قوله و لعل وجه التقييد الخ:

و شاید وجه حمل مطلق بر مقید آن باشد که اطلاق صیغه قید در وجوب تعیینی می باشد و آن وجوب اقوی از ظهور لفظ مطلق است در اطلاق خودش

ص: ۳۲۱

و ربما يشكل بانه يقتضى التقييد فى باب المستحبات مع ان بناء المشهور على حمل الامر بالمقيد فيها على تاكد الاستحباب.

اللهم الا ان يكون الغالب فى هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب المراتب المحبويه فتامل او انه كان بملاحظه التسامح فى ادله المستحبات و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد و حمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها.

* شرح:

چون اگر لفظ مطلق را حمل بر مقید نکردیم لازمه آن آنست که مکلف امتثال بمقید یا بمطلق مساوی باشد بر او و مخیر باشد بین افراد و این معنی خلاف ظهور لفظ قید است در معنای خودش که وجوب تعیینی است این وجه صحیح نیست چون که ظهور صیغه در وجوب بنا بر قول مصنف بمقدمات حکمت است بوضع لغوی پس مطلق و مقید هر دو مساوی می باشند.

و صحیح آنست که حمل لفظ بر اطلاق در جائی است که بیانی از طرف مولا نیامده باشد و بعد از ورود قید و بیان اطلاق می رود عرفا و مقید قرینه و بیان می شود برای مطلق.

قوله و ربما يشكل بانه الخ:

این قانونی که در باب مطلق و مقید داشتیم و حمل مطلق را بر مقید نمودیم عرفا و مقید بیان می شد برای مطلق قاعده آنست که این قانون در باب مستحبات جاری شود ایضا و حمل مطلقات مستحبات را بر مقیدات آنها کنیم مثل واجبات مثلا اگر روایت وارد شد که در نماز قنوت بجا بیاوریم بهر دعائی باشد که اطلاق آن می گیرد و اگر روایتی دیگر وارد شد که قنوت بجا بیاوریم در نماز بکلمات فرج قاعده آنست که حمل مطلق را بر مقید کنیم و قنوت بغیر کلمات فرج صحیح نباشد و همچنین سایر مستحبات دیگر با اینکه مشهور در باب مستحبات امر مطلق را بر مقید نمی نمایند بلکه

بر تأکد استحباب مثلاً در مثل مقام قنوت بهر دعائی باشد صحیح است ولی بکلمات فرج تأکد زیاده‌تر دارد.

جواب از این اشکال شاید از این جهت باشد که غالب افراد مستحبات تفاوت دارد بحسب مراتب محبوبیت مثل مثلی که قبلاً بیان نمودیم پس این جهت قرینه می‌شود که حمل مطلق را بر مقید نکنیم یا وجه دیگری باشد برای آنکه مشهور مطلقاً در مستحبات را حمل بر مقیدات ننمودند آن وجه آنست که به ملاحظه ادله تسامح در مستحبات است و رفع ید از اطلاق مطلق نکرده اند بعد از آمدن دلیل مقید و حمل نمودند دلیل مقید را بر تأکد استحباب و لو افراد مطلق بدون قید آنها هم استحباب شرعی دارند کما لا یخفی.

مخفی نماند این دو وجهی که مصنف بیان نمود برای عدم حمل مطلقاً در مستحبات بر مقیدات این دو وجه صحیح نیست بجهت آنکه مجرد غلبه افراد مستحب این سبب و قرینه و فرقی نمی‌باشد که حمل مطلق را بر مقید بنمائیم چون این غلبه بعض افراد ظهور دلیل مقید را نمی‌برد عرفاً و از این جهت است که استعمال امر در ندب و مستحب و لو مندوبات و مستحبات غلبه دارند بر واجبات این استعمال سبب نمی‌شود که ظهور صیغه در وجوب نباشد و دفع ید از آن ظهور بنمائیم کما آنکه نظائر آن از خود مصنف گذشت علاوه بر این ها در واجبات ایضا افراد آن مختلف است.

مثلاً صلاه در مسجد خصوصاً با جماعت بالاخص با خضوع و خشوع ادا شود این افراد سبب نمی‌شود که وجوب حمل بر این ها شود و اما دلیل دیگر که قاعده تسامح بود در ادله سنن که آن را مصنف بیان نمود که اخبار آن را در وسائل بابی قرار داده است صاحب آن و بعضی از آن روایات روایت منقوله صفوان است عن ابی عبد الله علیه السلام قال من بلغه شیء من الثواب علی شیء من الخیر

ثم ان الظاهر انه لا- يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين و المنفيين بعد فرض كونهما متنافيين كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحده السبب و غيره من قرينه حال او مقال حسبما يقتضيه النظر فليتدبر.

* شرح:

فعمل به كان له اجر ذلك و ان كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لم يقله و غير اين از اخبار ديگر.

جواب بعد از آنکه حمل مطلق بر مقید جمع عرفی است و مقید بیان و قرینه می شود بر مطلق در این موارد صدق بلوغ نمی کند تا آنکه مشمول آن قاعده بشود علاوه بر آنکه در محل خودش بیان شده که ادله تسامح حمل بر ارشاد حکم عقلی است که هر عملی که احتمال بدهیم شارع خواسته آن عمل را عقلاً- نیکو است اتيان آن بر جاء ادراک واقع نه آنکه نفس عمل مستحب نفسی داشته باشد.

و حق در جواب آنست که چون در مستحبات لزوم در آنها نیست و جائز است ترک آنها از این جهت تنافی ندارد مطلق بر مقید و لذا حمل مطلق بر مقید نمی شود بخلاف واجبات که مطلق با مقیدات تنافی دارند و لذا حمل می شود.

قوله ثم ان الظاهر انه الخ ظاهر آنست که حمل مطلق را که بر مقید نمودیم فرق بین آنها نیست که مطلق و مقید هر دو مثبت باشند یا منفی بعد از آنی که فرق آنست که مطلق و مقید با یکدیگر تنافی دارند و نفی یکدیگر را می کنند کما آنکه تفاوت در بین آن دو نیست که تنافی از آنها از جهت اتحاد تکلیف باشد که سبب آنها یک چیز باشد یا دو چیز بعد از آنی که از قرينه حالیه یا مقالیه فهمیدیم که این ها با یکدیگر تنافی دارند و اتحاد تکلیف می باشد در تمام این حالات مطلق حمل بر مقید می شود کما آنکه اقتضاء نظر همین است فليتدبر.

تنبيه لا- فرق فيما ذكر من الحمل فى المتنافيين بين كونهما فى بيان الحكم التکلیفى و فى بيان الحكم الوضعى فاذا ورد مثلا ان البيع سبب و ان البيع الكذائى سبب و علم ان مراده اما البيع على اطلاقه او البيع الخاص فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله فى دخل القيد اقوى من ظهور دليل الاطلاق فيه كما هو ليس ببعيد ضروره تعارف ذكر المطلق و اراده المقيد بخلاف العكس بالغاء القيد و حمله على انه غالبى او على وجه آخر فانه على خلاف المتعارف.

* شرح:

قوله تنبيه لا فرق فيما ذكر الخ در اين تنبيه بيان مى شود حمل مطلق بر مقيد فرقى ندارد بين آنها بعد از آنى كه منافى يكديگر باشند بين آنكه حكم تكليفى باشد مثل اعتق رقبه مؤمنه كما آنكه گذشت و بين آنكه حكم وصفى باشد مخفى نماند بر آنكه امر باجزاء عبادات ظهور در ارشاد به جزئيت است مثل لا صلاه الا بفاتحه الكتاب كما آنكه نهى بجزء ظهور در مانعيت دارد مثل لا تصل فيما لا يؤكل لحمه.

و كذلك نهى در معاملات نظير نهى النبى صلى الله عليه و آله عن البيع الغررى كه امر و نهى دال سبب و مانعيت و جزئيت و شرطيت و امثال آنست پس اگر وارد شد از طرف شارع مقدس كه بيع سبب است و روايت ديگر كه بيع خاصى سبب است مثل آنكه بيع بايد از مكلف عاقل باشد و امثال آن در اين موارد اطلاق بيع اول را حمل بر مقيد و حمل بر خاص مى كنيم در جائى كه بدانيم كه يا بيع مطلق سبب است نزد شارع يا بيع خاص و در اين موارد حمل مطلق بر مقيد مى شود اگر ظهور مقيد اقوى باشد از ظهور دليل اطلاق كما آنكه اين مطلب بعيد نيست و ضرورى است كه متعارف است بين عقلا و عرف ذكر مطلق مى نمايند و بعدا بيان و مقيدى بر آن مى آورند و حمل مطلق را در اين موارد بر مقيد مى نمايد بخلاف عكس باين معنى كه حمل مطلق را بر مقيد نكنند و القاء كنند مفهوم قيد را يا آنكه حمل بر غالب كنند

تبصره لا- تخلو من تذکره و هی ان قضیه مقدمات الحکمه فی المطلقات تختلف بحسب اختلاف المقامات فانها تاره يكون حملها على العموم البدلي و اخرى على العموم الاستيعابي و ثالثه على نوع خاص مما ينطبق عليه حسب اقتضاء خصوص المقام و اختلاف الآثار و الاحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام.

* شرح:

نظير آیه شریفه وَ رَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمُ الْخ یا بر وجه دیگری و علی کل اگر حمل مطلق را بر مقید نکنیم خلاف متعارف عرف است و فهمیدن آنها که فهم عرف مدرک است از برای مطلق و مقید و عام و خاص بلکه مطلق ظواهر الفاظ مدرک آن عرف است کما لا یخفی.

قوله تبصره لا تخلو من تذکره الخ در این تبصره بیان می شود که اقتضاء مقدمات حکمت در مطلقات مختلف است بحسب اختلافات مقامات که هر کجا مقدمات حکمت یک اقتضائی دارد مثلاً در مثلی اکرم رجلاً یا اعتق رقبه اقتضاء عموم بدلی دارد هر فردی که صدق رجل بر آن بنماید یا رقبه بر او صادق باشد امثال به هر فردی از افراد مذکوره مورد امر مولا است علی البدل و بعضی موارد اقتضاء می کند مقدمات حکمت عموم استغراقی و استیعابی را مثل احل الله البيع که آنچه افراد بیع باشد در خارج مورد حکم است و ایضاً قوله تعالی «أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» و امثال آن و قسم سوم مقدمات حکمت اقتضا می کند نوع خاصی را از مواردی که منطبق است بر آن مقدمات حکمت حسب اقتضاء مقام و اختلاف آثار و احکام کما آنکه همین مطلب در سایر قرائن بهمین قسم است و مختلف است بلا كلام کما لا یخفی.

فالحکمه فی اطلاق صیغه الامر تقتضی ان یکون المراد خصوص الوجوب التعینى العینى النفسى فان اراده غیره تحتاج الى مزيد بیان و لا معنى لإرادته الشیاع فيه فلا محیص عن الحمل علیه فیما اذا كان بصدد البیان كما انها قد تقتضی العموم الاستیعابى كما فی أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا اذ اراده البیع مهملا او مجملا تنافی ما هو المفروض من كونه بصدد البیان و اراده العموم البدلی لا تناسب المقام و لا مجال لاحتمال اراده بیع اختاره المكلف ای بیع كان مع انها تحتاج الى نصب دلالة علیها لا یکاد يفهم بدونها من الاطلاق و لا- یصح قیاسه علی ما اذا اخذ فی متعلق الامر فان العموم الاستیعابى لا یکاد یمکن ارادته و اراده غیر العموم البدلی و ان كانت ممکنه الا انها منافیه للحکمه و كون المطلق بصدد البیان.

* شرح:

قوله فالحکمه فی اطلاق الخ پس مقدمات حکمت در صیغه امر اقتضاء می کند خصوص وجوب تعینى عینى نفسى را چون اراده مقابل آنها که وجوب تخییری باشد یا وجوب غیرى و یا وجوب کفائى باشد احتیاج به بیان زائدی دارد و مقدمات حکمت در مثل این موارد اقتضاء می کند تضییق حکم را و آنکه بخصوص وجوب تعینى عینى نفسى باشد و معنى ندارد شیاع و اطلاق در آن پس چاره ای نیست مگر حمل بر آن معنى مذکور در جائی که مولا در مقام بیان باشد كما آنکه مقدمات حکمت اقتضاء می کند عموم استغراقى و استیعابى را در مثل أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا كما آنکه گذشت.

بجهت آنکه اراده بیع مهمل یا مجمل منافات دارد در بیان بودن مولا را كما آنکه فرض ما همین است و اگر اراده عموم بدلی از آیه شریفه بشود هر بیعی که مکلف اختیار کند مثل آنکه بفرماید مولا اکرم ای رجل خلاف ظاهر است علاوه بر آنکه این معنى محتاج به قرینه است که در کلام نیست و بدون قرینه دلالت بر آن

ص: ۳۲۷

اشاره

فصل فی المجمل و المبين و الظاهر ان المراد من المبين فی موارد اطلاقه الکلام الذی له ظاهر و یكون بحسب متفاهم العرف غالباً لخصوص معنی و المجمل بخلافه فما لیس له ظهور مجمل و ان علم بقرینه خارجیه ما ارید منه کما ان ما له الظهور مبين و ان علم بالقرینه الخارجیه انه ما ارید ظهوره و انه مأول و لكل منهما فی الآيات و الروایات و ان کان افراد کثیره لا تکاد تخفی الا ان لهما افراداً مشتبیه وقعت محل البحث و الکلام للاعلام فی انها من افراد ایهما کآیه السرقة و مثل حرمت علیکم امهاتکم و احلت لکم بهیمه الانعام مما اضيف التحلیل الى الاعیان و مثل لا صلاه الا بطهور.

* شرح:

نمی کند لفظ و صحیح نیست قیاس شود آیه **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** بمتعلق امر مثل قول مولا بع و اشتر فی هذا اليوم چون ممکن نیست برای مکلف امتثال تمام افراد طبیعت را و عموم استغراقی ممکن نیست در متعلق امر گرفته شود و اراده عموم غیر بدلی اگرچه ممکن است برای مکلف مثل آنکه بعض معین اراده شود در آیه **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** الا- آنکه منافات با حکمت دارد چون مولا و مطلق در مقام بیان است کما لا یخفی

قوله فصل فی المجمل و المبين ظاهر آنست که مراد از مبين آن کلمه یا کلامی است که ظهور داشته باشد در معنای خودش و بحسب متفاهم عرف غالباً در معنای مخصوصی باشد و مجمل بخلاف آن می باشد پس هر کلمه ای یا کلامی که ظهور ندارد در معنای خود آن مجمل است و لو بقرائن خارجیه معلوم باشد مراد مثل لفظ مشترک یا کلامی که محفوف به قرینه است.

مخفی نماند بر آنکه مراد از معنی که مجمل است دو قسم است.

یک قسم مجمل در اراده استعمالی.

و قسم دوم مجمل در اراده جدی می باشد نظیر خاصی که مردد باشد بین دو فرد

و لا- یذهب علیک ان اثبات الاجمال او البیان لا یکاد یکون بالبرهان لما عرفت من ان ملاکهما ان یکون للكلام ظهور و یکون غالبا لمعنی و هو مما یظهر بمراجعہ الوجدان فتأمل ثم لا یخفی انهما وصفان اضافیان ربما یکون مجملا عند واحد لعدم معرفته بالوضع او لتصادم ظهوره بما حتف به

* شرح:

یا افراد مثل آنکه مولا بفرماید اکرم العلماء و لا تکرّم زیدا منهم و زید مردد باشد بین دو فرد و زیادتّر که در این موارد اجمال استعمالی ندارد لفظ علماء ولی اجمال در اراده جدی در افراد زید دارد و مجمل است در این ها و هر لفظی که برای آن ظهوری در معنای خود باشد و لو بقرائن خارجیه معلوم بشود که آن ظهور مراد نیست و تأویل برده شده است آن لفظ مبین است و از برای هریک از لفظ مجمل و مبین در آیات و روایات زیاد ذکر شده در محل خودش و بعضی از آنها محل بحث و کلام واقع شده است بین اعلام لفظ مفرد باشد مثل لفظ صعيد و لفظ کعب که وارد شده در مسح پا و غناء و غیره یا لفظ مرکب باشد مثل آیه قوله تعالى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا چون معلوم نیست از کجا باید قطع ید شود از منکب یا از مرفق یا از زند و غیره.

و آیه شریفه حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ و آیه دیگر أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ از جاهائی که تحریم و تحلیل نسبت داده شده است بنفس اعیان نه انتفاعات دیگر چون افعالی که متعلق به اعیان است زیاد است ممکن نیست تمام آنها ملاحظه شود و بعضی هم ترجیح بلا- مرجح است از این جهت گفته اند این آیات آیات مجمل است و همچنین روایت لا صلاه الا بطهور آیا در این موارد نفی صحت است یا نفی کمال کما لا یخفی.

قوله و لا یذهب علیک الخ.

مخفی نماند اثبات مجمل و مبین دلیل و برهان بر آن نداریم بلکه قبلا شناختی که ملاک آن ظهور کلام و عدم ظهور است که مراجعه بعرف و وجدان می شود فتأمل و ایضا مجمل و مبین دو وصف اضافی می باشند که چه بسا لفظ مجمل است نزد شخصی

لديه و مینا لدى الآخر لمعرفته و عدم التصادم بنظره فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف و الكلام و النقض و الابرار في المقام و على الله التوكل و به الاعتصام.

* شرح:

چون علم بوضع ندارد یا علم بوضع دارد ولی ظهورات تعارض و تصادم یکدیگرند

از این جهت مجمل می شود و ممکن است لفظی نزد شخص آخری مبین باشد چون علم بوضع دارد و ظهورات را تضاد و تصادم یکدیگر نمی باشند از این جهت لفظ مبین است نزد آن و چون مدرک مجمل و مبین متفاهم عرفی است و رجوع بعرف می شود و مهم نیست برای ما که متعرض موارد خلاف و نقض و ابرامی که علماء رضوان الله تعالی علیهم بیان نموده اند بشویم و ما متعرض آنها نمی شویم و علی الله التوکل و به الاعتصام.

و مخفی نماند که صاحب کفایه بیان نموده اند که مجمل و مبین از امور اضافیه است این مطلب صحیح نیست بلکه از امور واقعیه اند بجهت آنکه جهل بوضع لفظ یا علم بآن سبب در اختلاف در معنای اجمال و مبین نمی شود و الا لازمه آن آنست که تمام لغت عربیت نزد فارسی زبانها مجمل باشد آنهایی که معنای عربی را نمی دانند و بالعکس بلکه تمام لغات عالم نسبت به اشخاصی که عالم بوضع آنها نیستند باید مجمل باشد و حال آنکه این طور نیست این آخر کلام است در مباحث الفاظ امید است که خدای تعالی منت گذارد بر این حقیر و توفیق دهد که مباحث عقلیه ایضا تمام شود کما هو حق و مورد قبول محصلین عظام قرار گیرد و آن را ذخیره قبر و قیامت و یوم لا ینفع مال و لا بنون قرار دهد و تقاضا می شود از محصلین عظام صانهم الله عن الآفات که اگر اشتباه لفظی یا معنوی بنظر آنان رسید بلطف خود تصحیح نمایند و این حقیر را از دعای خیر فراموش نفرمایند.

الا حقیر «محمد حسین نجفی دولت آبادی» بتاریخ هفتم ربیع الاول مطابق یک هزار و چهار صد و چهار قمری و الحمد لله اولاً و آخراً سنه ۱۴۰۴

ص: ۳۳۰

مدارک شرح فارسی کفایه الاصول که یا برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است از قرار ذیل است.

۱- نهاییه الدرایه فی شرح کفایه آیه الله العظمی حاج شیخ محمد حسین اصفهانی قدس سره.

۲- حقایق الاصول استادنا الاعظم آیه الله العظمی حاجی سید محسن حکیم نور الله مرقدہ.

۳- منتهی الاصول آیه الله سید میرزا حسن موسوی بجنوردی اعلی الله مقامه الشریف.

۴- محاضرات فی اصول الفقه استادنا الاعظم آیه الله العظمی حاج سید ابو القاسم خوئی دام بقائه العالی.

۵- بدائع الافکار فی الاصول آیه الله العظمی آقا میرزا هاشم آملی دام عزه العالی.

۶- حاشیه علی کفایه الاصول محقق مدقق شیخ محمد سلطان العلماء اراکی.

۷- الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه الله حاجی سید محمد حسینی شیرازی دام ظلہ.

- ۸- عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه الله سید مرتضی حسینی فیروزآبادی دام عزه.
- ۹- خودآموز کفایه حضرت آیه الله آقای شیخ عبد الکریم خوئینی قمی.
- ۱۰- شرح کفایه الاصول مرحوم آیه الله شیخ عبد الحسین رشتی.
- ۱۱- حاشیه کفایه محقق مدقق حجه الاسلام و المسلمین میرزا ابو الحسن مشکینی طاب ثراه.
- ۱۲- حق الیقین فی معرفه اصول الدین علامه آیه لله سید عبد الله شبر قدس سره استفاده شده در جبر و تفویض.

تالیفات مؤلف که چاپ شده

- ۱- شرح فارسی مباحث الفاظ کفایه تماما سه جلد.
- ۲- زبده العلوم عربی العلوم دو جلد در یک جلد اول یک دوره اصول دین استدلالی. دوم تلخیص جامع السعادات یک دوره علم اخلاق.
- ۳ ثواب و عقاب فارسی و عربی بیست واجب تماما اخبار و آیات آنها چاپ دوم.
- ۴- اثبات صانع عالم با پانزده دلیل فارسی فطری که از اخبار و آیات گرفته شده.

۳-در صیغه و ماده نهی و آنچه که در آن معتبر است.

۴-در آنکه متعلق نهی فعل است نه ترک فعل

۷-متعلق نهی سه قسم تصویر می شود

۸-در جواز اجتماع امر و نهی و اقوال در آن

۹-فرق بین اجتماع امر و نهی و نهی در عبادات

۱۱-رد قول مرحوم صاحب فصول در مقام

۱۳-فرق بین تمام مسائل و علوم غرض است لا غیر

۱۴-بحث اجتماع امر و نهی بحث اصولی است نه غیره

۱۶-رد بعض اعلام در اجتماع امر و نهی

۱۷-بحث اجتماع عقلی است نه لفظی و نه عرفی

۱۸-بحث اجتماع تمام اقسام حرام و واجب را می گیرد

۲۰-بحث اجتماع مندوحه لازم ندارد چون بحث عقلی است

۲۱-بحث اجتماع مبتنی بر متعلق احکام طبایع و یا افراد باشد نیست

۲۴-حق آنست که اگر متعلق احکام افراد باشد اجتماع ممکن نیست

- ۲۵-باب اجتماع باب تراحم است نه باب تعارض
- ۲۶-خصوصیات باب تعارض و تراحم و فرق بین آنها
- ۲۸-بیان اثبات باب تعارض و تراحم و فرق بین آنها
- ۳۱-سقوط امر بمجمع امر و نهی بناء علی جواز اجتماع
- ۳۲-صحیح بودن عمل جاهل قاصر بدون مقصر در مقام
- ۳۳-احکام شرعیه تابع علم بمصالح و مفسد است یا نه
- ۳۵-مدرک صحت عمل جاهل قاصر و امر شرعی آن
- ۳۷-حق آنست که تعارض و تراحم احکام در حکم فعلی است
- ۳۹-مقدماتی که مصنف بیان می کند برای امتناع اجتماع
- ۴۰-بیان مراتب اربعه احکام اقتضائی انشائی فعلی تنجیزی
- ۴۳-احکام شرعیه روی معنونات خارجیه است نه عنوانات
- ۴۴-تعدد عناوین مختلفه موجب تعدد معنونات خارجی نمی شود
- ۴۵-رد مصنف در عناوین مختلفه خارجیه در واحد شخصی
- ۴۶-باب اجتماع توقف بر اصاله الوجود یا ماهیت ندارد
- ۴۹-فرق بین جنس و فصل و هیولا و صورت در خارج
- ۵۰-مدرک امتناعیها که واحد شخصی مورد امر و نهی نمی شود
- ۵۳-رد دلیل مجوزین اجتماع امر و نهی در واحد شخصی
- ۵۴-رد قول مرحوم صاحب قوانین که فرد مقدمه طبیعت است
- ۵۵-ادله مجوزین اجتماع امر و نهی مثل عبادات مکروه

۵۷- جواب نقضی و حلی از مجوزین اجتماع

۵۸- عبادات مکروه سه قسمت می شود

۶۳- مکروه بودن صلاه در حمام و کونها اقل ثوابا

۶۵- عباداتی که ثواب آنها مختلف است مکروه به نسبت دیگری نیست.

ص: ۳۳۴

صفحه عنوان ۶۸- هر عبادت مکروه اقل ثوابا نیست.

۷۱- ادله مجوزین اجتماع امر و نهی عرفا و رد آنها.

۷۳- رد کسانی که قائل بتفصیل در باب اجتماع امر و نهی شده اند

۷۴- اضطرار در زمین غضبی آیا امر و نهی دارد یا نه

۷۶- خروج از دار غضبی بسوء اختیار نه امر شرعی دارد نه نهی

۷۷- جواب مرحوم صاحب فصول از وجوب شرعی خروج

۷۸ دو دلیل مرحوم شیخ بر وجوب شرعی خروج و رد آنها.

۸۱- خروج از دار غضبی مثل شرب خمر برای نجات است

۸۳- خروج در جائی امر شرعی دارد که بسوء اختیار نباشد و منحصر باشد

۸۵- بیان آنکه تکالیف شرعیه مع الواسطه مقدور است

۸۸- رد قول شیخ که خروج وجوب شرعی دارد من باب مقدمه

۹۰- رد قول صاحب فصول که خروج مأمور به شرعی با معصیت است

۹۲- رد قول به آنکه خروج از دار غضبی مأمور و منهی عنه است شرعا

۹۴- رد قول کسانی که استدلال نموده به قاعده الامتناع بالاختیار

۹۷- صحت صلاه در دار غضبی بنا بر جواز اجتماع و عدم آن

۹۹- خصوصیات تعارض دلیلی و تراحم آنها

۱۰۱- صحت صلاه جاهل یا ناسی در دار غضبی بنا بر امتناع

۱۰۳- موارد ترجیح نهی بر امر و رد آنها

۱۰۷- رد صاحب قوانین در آنکه ترک واجب مفسده دارد

۱۰۹- ترک هر حرامی مقدم بر هر فعل واجب نیست

۱۱۱-رد استقراء آنکه نهی مقدم است بر فعل امر

۱۱۲-مدرک ایام استظهار حائض که واجب است ترک صلاه کند

ص: ۳۳۵

- ۱۱۳-وجه وضوء به انائین مشتبیهین و روایت وارده در آن
- ۱۱۵-تعدد اضافات مثل تعدد عنوان و جهت می باشد در اجتماع
- ۱۱۶-باب نهی از شیء موجب فساد است یا نه!
- ۱۱۷-این بحث عقلی است و شامل تمام انواع نهی می شود
- ۱۲۱-تقسیم عبادت بذاتی و غیر ذاتی و اشکال در آن
- ۱۲۴-محل بحث چیزهائی است که قابل صحت و فساد باشد
- ۱۲۸-اختلاف معنای صحت نذر فقیه و متکلم
- ۱۳۰-صحت و فساد جعل شرعی دادند در عبادات و معاملات یا نه؟
- ۱۳۲-متعلق در عبادات پنج قسم تصویر می شود
- ۱۳۷-مدرک در عبادات که موجب فساد است
- ۱۴۱-مدرک نهی در معاملات که موجب فساد نیست
- ۱۴۲-نهی از ثمن یا مثن موجب فساد معامله است
- ۱۴۵-در روایتی که تمسک شده که نهی موجب فساد معامله است
- ۱۴۶-قول ابی حنیفه که نهی دلالت بر صحت معامله می کند
- ۱۴۷-مقصد سوم در مفاهیم و اقسام آن است.
- ۱۵۰-اثبات مفهوم شرط و غیره یا بوضع و یا به قرینه عامه است.
- ۱۵۲-قضیه شرطیه با چهار شرط مفهوم دارد و بدون آنها ندارد.
- ۱۵۴-رد تمسک باطلاق شرط برای مفهوم آن.
- ۱۵۸-معنای حرف شرط جزئی است اطلاق و تقیید ندارد.

۱۶۱- اطلاق معنای شرط با اطلاق معنای ماده آن دو سنخ است.

۱۶۵- رد مدرک مرحوم سید مرتضی که شرط مفهوم ندارد.

۱۶۷- رد مدرک اول و دوم کسانی که می گویند شرط مفهوم ندارد.

ص: ۳۳۶

۱۶۸- مراد از مفهوم انتفاء سنخ حکم است نه شخص حکم.

۱۷۰- رد قول مرحوم شهید ثانی در مفهوم وصایا و اوقاف و ندور

۱۷۷- بیان تعدد شرط به چهار قسم تصرف و توجیه می شود

۱۷۸- بیان قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد و رد آن.

۱۸۰- بیان لزوم تصرف یا در شرط و یا در جزاء در تعدد شرط.

۱۸۸- اسباب شرعیه آیا معرفتند و یا مؤثرات.

۱۸۹- رد قول مرحوم فخر المحققین در اسباب شرعیه و غیره

۱۹۰- رد قول مرحوم ابن ادریس و حلی در اختلاف شرط و اتحاد آن.

۱۹۳- وصف مفهوم ندارد و رد ادله آنها.

۱۹۵- رد قول مرحوم شیخ بهائی که وصف مفهوم دارد.

۱۹۶- وصف و موصوف یکی از نسبت اربعه را دارند

۱۹۹- غایت حکم یا موضوع دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

۲۰۱- آیا غایت داخل در مغنیا است یا نه

۲۰۲- استثناء دال بر مفهوم است و جواب ابی حنیفه از آن

۲۰۴- کلمه توحید دال بر مفهوم است و رد اشکالات آن

۲۰۶- از کلمات دال بر مفهوم کلمه انما و بل است

۲۱۰- عدد و لقب دلالت بر مفهوم ندارد

۲۱۲- مقصد چهارم در عام و خاص و معنای آنها است

۲۱۴- در اقسام سه گانه عام استغراقی و مجموعه و بدلی است

۲۲۱- عامی که تخصیص خورده حجت است و رد مانعین.

۲۲۳- الفاظ سه دلالت دارند تصویری و تصدیقیه جدیه و غیر جدیه

۲۲۷- خاص منفصل مجمل سرایت بعام نمی کند اجمال آن

ص: ۳۳۷

- ۲۳۰- تمسک بعام در شبهه مصداقيه جازي نیست و رد مجوزين
- ۲۳۲- تمسک بعام در شبهه مصداقيه لبي جازي است
- ۲۳۷- بيان استصحاب عدم ازلي مثل عدم قرشي و اثبات فرد عام
- ۲۳۸- اشكال بر استصحاب عدم ازلي و جواب آن
- ۲۴۰- تمسک بعام در صحت نذر احرام قبل الميقات و جواب آن
- ۲۴۲- بر سه طريق روزه نذر در سفر و احرام قبل از ميقات صحيح است
- ۲۴۶- تمسک بعام قبل از فحص مخصص جازي نیست
- ۲۴۷- مقدار فحص از مخصص و اختلاف آن بحسب مدرک
- ۲۵۱- خطابات شفاهيه آيا شامل غائبين مي شود يا نه
- ۲۵۵- ادوات نداء و استفهام و تمنی و غيره وضع شدن برای طلب ايقاعي
- ۲۵۷- در قرائتي که دال است بر عمومات خطابات کتاب و اخبار
- ۲۶۱- ثمره عموم خطابات شفاهيه بر معدومين و رد آن
- ۲۶۳- ثمره دوم عموم خطابات و رد آن و وجه اشتراك معدومين با موجودين
- ۲۶۶- ضميري که عقب عام مي آيد آيا تخصيص مي دهد آن را يا نه
- ۲۷۰- تخصيص عام بمفهوم مخالف و انواع مفهوم
- ۲۷۳- تعارض عام و خاص از جهت وضع و اطلاق
- ۲۷۴- استثناء عقب جملات به اخيره برمي گردد يا بتمام آنها
- ۲۷۶- استثناء و مستثني منه يا متعدد است يا متحد
- ۲۷۷- تخصيص کتاب بخبر واحد و ادله آن.

۲۸۰-رد چهار دلیل بر آنکه جائز نیست تخصیص کتاب بخبر واحد.

۲۸۲-عام و خاصی که مختلفند ممکن است عام ناسخ باشد یا بالعکس.

۲۸۶-معنای نسخ در احکام شرعیه و شرط نسخ.

ص: ۳۳۸

- ۲۸۸-رد ادله مانعین نسخ در احکام شرعیه.
- ۲۸۹-معنای نسخ در تشریعیات و در تکوینیات.
- ۲۹۲-اخبار قضاء و قدر و بداء و سه قسمت آنها.
- ۲۹۵-ثمره بین تخصیص و نسخ در عام و خاص.
- ۲۹۶-در مطلق و مقید و مجمل و مبین و معنای آنها است.
- ۲۹۸-در موضوع له اجناس و یکی از اعتبارات اربعه در آنها.
- ۳۰۰-در مفرد معرف بalf و لام و هشت معنی بر آن .
- ۳۰۳-در آنکه الف و لام مطلقا برای زینت است.
- ۳۰۵-رد مصنف که الف و لام مطلقا برای زینت است.
- ۳۰۶-اقسام چهارگانه نکره که دال است بر مطلق.
- ۳۱۰-اطلاق هر کلامی احتیاج بسه مقدمه دارد.
- ۳۱۲-رد مصنف در مقدمه قدر متیقن تخاطب.
- ۳۱۸-لفظ مطلق ممکن است از جهتی مجمل باشد.
- ۳۱۹-مطلق و مقید یا متناهیین و یا متوافقین می باشد.
- ۳۲۲-در مستحبات حمل مطلق بر مقید نمی شود.
- ۳۲۴-حمل مطلق و مقید فرقی نیست بین اینکه مثبت باشند یا منفی.
- ۳۲۵-حمل مطلق بر مقید فرقی نیست بین حکم تکلیفی یا حکم وضعی.
- ۳۲۶-مقدمات حکمت بعضی اوقات اقتضاء عموم بدلی دارد یا استیعابی.
- ۳۲۸ فصل در مجمل و مبین و معنای آنها.

۳۲۹-مجمل و مبين امور اضافی می باشند و اشکال در آن.

ص: ۳۳۹

سرشناسه: نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدیدآور: شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی / تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر: [قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری: ۵ج. نمونه

یادداشت: ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متاخرین از صاحب کفایه است

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد چهارم، ۱۳۶۳

یادداشت: کتابنامه

مندرجات: ج. ۱. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده. -- ج. ۲. از اول ماده امر تا آخر اوامر. -- ج. ۳. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه. -- ج. ۴. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی. -- ج. ۵. از اول ادله برائت و اصول عملیه تا آخر استصحاب. -- ج. ۶. در مباحث تعادل و ترجیح. --

عنوان دیگر: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳آک ۷۰۴۲۲۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۶۸-۳۶۰۹

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك و بحمدك يا من اشرق على مشارق العقول فظهر منها آياته من المعقول و المنقول و ابان منها قواعد الفروع و الاصول و انزل على عبده الكتاب تبياناً للرد و القبول ربنا آمنا بما انزلت و اتبعنا الرسول و آل الرسول فصل اللهم عليه و على عترته ائمه ارباب العقول سيما المخصوص بالاخوه سيف الله المسلول.

و بعد فالعلم على اختلاف فنونه و تشتت غصونه قد انتهت الى علم الاصول مدارجه لرشاقه مسائله و تناهت اليه معارجه لوثاقه دلائله فهو الغايه القصوى و المقصد الاسنى و لولاه لما قام للفقہ عمود و لا اخضر له عود بل كان كشجره اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار و لا يجتنى منها الثمار فلذا جرى فيه كل منطق لسانه و اظهر فيه برهانه إلا أن من ابدع فيه و احاط بمعانيه عصابه من اولى الاصابه فقام بالامر منهم كابر بعد كابر حتى انتهت النوبه من الغائب الى الحاضر فنهض به ثله قليله بل عده جليله شكر الله مساعيهم الجميله.

فممن ينهى فى العلم حده و ادرك من قبله و اتعب من بعده شمسه

ص: ٣

(جوهره-خ) قلاذه الفضل و التحقيق و شمس دائره الفهم و التدقيق خاتم مرتبه العلم و ختامها و شيخ ارباب الفضائل و امامها
الفاضل الكامل و اللّجى الذى لا يدرك له ساحل حجه الاسلام و المسلمين آيه الله فى الارضين سيد الاعظم و سند الافاخم و
البحر المتلاطم مولانا الآخوند ملا محمد كاظم الهروى الطوسى الغروى دام ظلاله على رءوس المسلمين و جعل مستقبل امره
خيرا من ماضيه و رمم بوجوده من الشريعه دوارسها و عمر بوجوده من العلم مدارسها فيا له من فكر ما اشد توقده يكاد يضىء
زيته و لو لم تمسه نار.

فابرز صحايف هى منتهى رغبه الراغبين و لطائف هى شرعه الواردين و الصادرين و ناهيك عنها تلك الصحيفه الكامله و ما
سبق عليها من الرساله التى هى لمهمات مباحث الالفاظ شامله كما قد اشتملت هذه على الاهم من الادله العقلية فتمت و كملت
بهما المباحث الاصوليه.

فلقد اجاد من سماها بكفايه الاصول بل قد حصل منها نهايه المأمول فاعرف قدرها ان كنت اهلا لذلك و لا تبذلها الا لمن
وجدته كذلك و الله الموفق و الكفيل و هو حسبى و نعم الوكيل قال اطال الله بقاءه

بسم الله الرحمن الرحيم

* شرح:

در خطبه كتاب و اول آن

الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على خير خلقه محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

فبعد اين جلد چهارم شرح فارسى كفايه الاصول مرحوم آخوند خراسانى است بانضمام مختصرى از اقوال علماء متأخرين از
صاحب كفايه اميد است كه خداى متعال بر اين حقير منت گذارد و آن را بتمامه كما هو حقه باتمام رسانيم و آن را مورد
قبول صاحب شرع مقدس و ذخيره يوم لا ينفع مالا و لا بنون قرار دهد و اميد است كه محصلين عظام آن را مورد قبول و اگر
خطائى لفظا يا معنا در آن باشد به مرحمت

ص: ۴

المقصد السادس فى بيان الامارات المعتره شرعا او عقلا.

و قبل الخوض فى ذلك لا- باس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام و ان كان خارجا من مسائل الفن و كان اشبه بمسائل الكلام لشده مناسبه مع المقام

* شرح:

خود تصحيح نمايند و على الله التوكل و به الاعتصام.

مقصد ششم در بیان امارات معتبره شرعا یا عقلا که حجت است بین مولی و عبد

اشاره

قال المصنف المقصد السادس فى بيان الخ:

در این جلد ثانی کفایه، بحث از ادله عقلیه است و آنچه را که بین مولا و عبد واقع می شود از افعال بین آن دو باید مدرکی باشد که آن مدرک اسمش حجت و اماره و دلیل شرعی است که اگر آن حجت بواقع نرسید عذر است برای عبد و عقابی بر آن از طرف مولا- جایز نیست چون حجت بین طرفین است و آن حجتی را که در این کتاب بحث می شود یا قطع است و یا اماره معتبره ظنیه و معنای اعتبار آن است که آن اماره معتبر شرعی باشد و یا در مقام شک در واقع عملی را انجام بدهد با دلیل شرعی که آن عمل مطابق یکی از اصول عملیه باشد کما آنکه احکام تمام آنها در این کتاب مفصل بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی.

قوله و قبل الخوض فى ذلك الخ:

از بیان سابق معلوم شد که حجت چند قسم است.

اول از آنها قطع است که آن حجیت ذاتی دارد کما آنکه بعض احکام آن را بیان خواهیم نمود اگرچه بحث از قطع و احکام آن خارج از مسائل اصول فقه است چون مسئله اصولیه نتیجه آن کبری مسئله فقهیه واقع می شود و قطع و احکام آن این چنین نیست مثلا اگر در بحث مقدمه واجب اثبات کردیم که مقدمه واجب واجب است شرعا و در سیر برای حج می گوئیم این سیر مقدمه و حج است و مقدمه حج واجب، واجب است پس سیر برای حج واجب است باب قطع از مسئله از اصولیه خارج است چون قطع کبری مسئله اصولیه واقع نمی شود همچنان که بیان شد

ص: ۵

فاعلم ان البالغ الذى وضع عليه القلم اذا التفت الى حكم فعلى واقعى او ظاهرى متعلق به او بمقلديه فاما ان يحصل له القطع به أو لا

* شرح:

بلکه قطع به نتیجه قطع بحکم است چه حکم فرعى باشد و چه حکم اصولی.

و حاصل آنکه در هر مسئله ای که بحث می شود صغری و کبری آورده می شود تا آنکه قطع به نتیجه پیدا شود و قطعی که متعلق بحکمی می شود چه آن حکم اصولی باشد یا فقهی نتیجه و تحصیل حاصل است و محتاج بصغری و کبری نمی باشیم بله قطعی که جزء موضوع باشد کما آنکه می آید بحث آن ان شاء الله .

از این جهت بحث اصولی ممکن است ولی در این حال جزء موضوع یا شرط موضوع می شود مثل باقی اجزاء موضوع و شرایط می باشد آن ایضا خارج است از مسائل اصولیه و آنکه بحث قطع اشبه بمسائل کلام است چون مسائل کلامیه که بحث اصول دین است احوال مبدأ و معاد بیان می شود و بحث قطع در آن برگشت به مؤاخذه و عقاب و عدم آن می باشد همچنان که، بحث علم کلام از این جهت می باشد ولی علی کل حال بحث در اصول فقه چون از جهت حجت و مؤمن است برای مکلف و اول حجت و مؤمن که ذاتی باشد قطع است از این جهت مناسبت دارد بحث قطع کما لا یخفى.

قوله فاعلم ان البالغ الذى الخ زمانی که دانستی مختصر احکام حجت را که بین مولا و عبد می باشد بدان که بالغی که قلم تکلیف بر او ثابت است لا یخفى از قید وضع علیه القلم معلوم می شود و مستدرک است که اگر التفات بحکم فعلى واقعى یا حکم ظاهرى نمود که آن حکم متعلق به خود او باشد و یا بمقلدین خودش یا برای این شخص مکلف قطع حاصل می شود به آن حکم چه حکم واقعى باشد و چه حکم ظاهرى یا قطع حاصل نمی شود مخفی نماند حکم واقعى دو قسم داریم.

قسم اول آن حکمی است که روی عناوین اولیه اشیاء رفته است مثل آنکه

ص: ۶

و علی الثانی لا بدّ من انتهائه الی ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل و قد تمت مقدمات الانسداد علی تقدیر الحکومه

* شرح:

می گوئیم خمر حرام است اکل لحم خنزیر حرام است و امثال آن.

و قسم دوم واقعی آن احکام اضطراریه است نظیر آنکه تیمم در وقت نبودن ماء واجب است یا روزه در وقت ضرر حرام است و امثال آن.

و اما حکم ظاهری عبارت است از آنکه شک در حکم واقعی داشته باشیم نظیر حلیت و حرمت لحم حیوان مشکوک یا طهارت و نجاست آب مشکوک الطهاره و امثال آنکه هر حکمی که در واقع شک در آن حکم واقعی داریم از این جهت حکم ظاهری می شود کما لا یخفی.

مختصر مقدمات چهارگانه انسداد

قوله و علی الثانی لا بدّ من انتهائه الخ و اگر برای مجتهد و مقلد آن قطع حاصل نشد در احکام واقعی یا ظاهریه لابد باید منتهی بشوند به آنچه را که عقل حاکم است و حکم عقل آنست که تبعیت ظن را بنمایند ظن شخصی اگر برای آنها حاصل بشود و تمام شود مقدمات انسداد بنا بر تقدیر حکومت.

مختصر کلام آنست که بعض اصولیین مثل مرحوم میرزای قمی نسبت به ایشان داده اند که ایشان قائل بر انسداد باب علم و علمی است از این جهت عمل بمطلق ظن می نمایند از هر کجائی که ظن حاصل بشود و مختصر مقدمات انسداد چند چیز است.

اول آنکه علم داریم بثبوت تکالیف شرعیه و ما مثل حیوانات نیستیم که تکلیفی نداشته باشیم.

دوم آنکه انسداد باب علم و علمی است به احکام شرعیه و باب علم و علمی به آنها منسد است.

ص: ۷

* شرح:

سوم آنکه لازم نیست احتیاط بکنیم ما در اطراف علم اجمالی و تمام احتمالات آن را بیاوریم و از طرف دیگر جایز نیست رجوع باصل و براءت کنیم.

چهارم آنکه ترجیح مرجوح که وهم باشد بر راجح که ظن است قبیح است یعنی در جائی که ظن باحکام شرعیه داریم عمل بوهم قبیح و عمل بظن لازم است این مختصر مقدمات انسداد است که اکثر آنها صحیح نیست کما آنکه در محل خودش مفصلاً بیان می شود ان شاء الله تعالی که یکی از آن مقدمات که اهم آنها است باب علم و علمی مفتوح است کما آنکه بیان می شود.

و علی کل حال بنا بر اینکه مقدمات انسداد صحیح باشد عمل بظن باحکام شرعیه لازم است و ظن باحکام شرعیه یا من باب آنست که عقل حکم می کند که این ظنی که حاصل می شود ظن شرعی است و حجت شرعیه است این قسم انسداد را انسداد کشفی می نامند و ملحق بانفتاح باب علم و علمی می شود. قسم دیگر آنکه عقل حاکم است که ظن در وقت انسداد حجت است برای عبد و لو آنکه آن را شارع مقدس حجت قرار نداده باشد.

بنا بر این جهت مصنف بیان فرمود که مقدمات انسداد تمام باشد بنا بر تقدیر حکومت نه بنا بر کشف شرعی و ظن شخصی هم حاصل بشود برای مکلف در این موارد لازم است تبعیت ظن عقلا و اما اگر مکلف و مجتهد از کسانی باشد که انفتاحی باشد کما آنکه حق همین است و می آید ان شاء الله تعالی بیان آن و یا اینکه انسدادی باشد ولی بنا بر کشف یعنی ظن انسدادی حجیت شرعی داشته باشد در این دو مورد ظن انسدادی و ظن انفتاحی ملحق بقطع است چون قطع تعبدی است.

قوله و الا فالرجوع الى الاصول العقلية الخ و اگر برای مجتهد و مقلد آن قطع یا ظن معتبر حاصل نشد چه باحکام

تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی

و انما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص احكامه بما اذا كان متعلقا بالاحكام الواقعيه

و خصصنا بالفعلی لاختصاصها بما اذا كان متعلقا به علی ما ستطلع علیه و لذلك عدلنا عما فی رساله شیخنا علامه اعلی الله مقامه من تثلیث الاقسام

* شرح:

واقعیه و چه باحکام ظاهریه لازم است رجوع کردن باصول عملیه که آن اصول عقلی است از براءت و اشتغال و تخییر که تفصیل آنها با شرایطش در محل خود خواهد آمد ان شاء الله تعالی مخفی نماند که قول مصنف بیان نمود که رجوع براءت عقلیه بشود اگر براءت شرعی باشد نوبت به براءت عقلیه نمی رسد چون براءت شرعیه ورود و مقدم است بر براءت عقلیه کما آنکه بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی.

اشکالات وارده بر مرحوم شیخ در تقسیم قطع و ظن و شک

قوله و انما عممنا متعلق القطع الخ مصنف می فرماید متعلق قطع را عموم گرفتیم که شامل احکام واقعیه و ظاهریه بشود بجهت آنکه اشکالاتی بر مرحوم شیخ انصاری شده است یکی از آنها همین است که متعلق قطع را فقط احکام واقعیه گرفته است ولی ما بیان نمودیم که متعلق قطع فرقی ندارد بین احکام واقعیه یا ظاهریه.

قوله و خصصنا بالفعلی الخ اشکال دوم اینکه تقسیم حکم به واقعی و ظاهری و غیره مخصوص بحکم فعلی است اما حکم انشائی یا اقتضائی یا تنجیزی این تقسیم در آنها نمی آید چون قطع بحکم انشائی مادامی که فعلی نشده است اثری برای مکلف ندارد لذا ما بیان نمودیم که مکلف اگر التفات پیدا کرد بحکم فعلی آخر و این اشکال دوم

ص: ۹

و ان ابیت الا عن ذلك فالاولی ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع أو لا و علی الثانی اما ان يقوم عنده طریق معتبر أو لا
لثلا- يتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام و مرجعه علی الاخير الى القواعد المقرره عقلا او نقلا لغير القاطع و من تقدم
عنده الطريق علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی حسبما يقتضی دلیلها و کیف كان فبیان احكام القطع و اقسامه
یستدعی رسم امور:

* شرح:

است بر مرحوم شیخ انصاری که حکم را مقید بفعلی نفرموده است.

اشکال سوم بر مرحوم شیخ انصاری آنست که اماره ظنیه را مقید باعتبار شرعی نفرموده است و لذا در جایی که ظن غیر معتبر
باشد حکم شک را دارد نظیر استحباب که اگر ظن غیر معتبر در آن باشد باز استصحاب جاری است و حکم شک دارد و
بالعکس باین معنا که در امارات معتبره شرعی نظیر ظهورات الفاظ و حجیت خبر واحد لازم نیست که ظن شخصی در آنها
حاصل شود بلکه اگر در مقام شک هم باشد حجیت شرعی معتبر است بلکه ظن غیر معتبر شرعی اگر بخلاف آنها باشد باز
حجت است بر آنها.

و حاصل آنکه حاصل اشکال سوم تداخل ظن می شود بعضی جاها در شک و بعضی جاها شک در ظن کما آنکه می آید
بیان آن بواسطه این اشکالها ما عدول کردیم از آنچه را که در رساله شیخ ما علامه اعلی الله مقامه الشریف که در آنجا
فرموده است یا برای تکلیف قطع حاصل می شود باحکام شرعی و یا ظن و یا شک الی آخر آنچه که ذکر شده است.

قوله و ان ابیت الا ان ذلك الخ اگر کسی ابا و امتناع از این مطلب ما داشته باشد پس اولی آنست که گفته شود مکلف یا برای
آن قطع حاصل می شود در احکام شرعی یا قطع حاصل نمی شود

ص: ۱۰

* شرح:

و آنجائی که قطع ندارد یا طریق معتبری دارد نظیر اماره و غیر آن یا ندارد و اگر اماره معتبره شرعی نداشته باشد در مقام شک رجوع باصول عملیه از براءت و اشتغال و تخیر و غیره می نماید بجهت آنکه اگر این بیان ما را کسی قبول نکند تداخل در اقسام می شود و این اشکال سوم است که بیان شد و مرجع اخیر که در مقامی شک باشد رجوع بقواعد مقرر است عقلا یا نقلا- برای مکلف غیر قاطع و برای کسی که قبلا گذشت که اماره شرعی نداشته باشد بنا بر تفصیلی که می آید ان شاءالله تعالی در محل خودش حسب آنچه را که دلیل آنها اقتضا می کند.

در اشکالات بر مرحوم شیخ و تحقیق در تقسیم ایشان

مخفی نماند بر اینکه حق همان تقسیمی است که مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف بیان فرموده است که برای مکلف یا قطع حاصل می شود باحکام شرعیه یا ظن یا شک کما آنکه طبع اولی التفات بحکم شرعی یا قطع است یا ظن یا شک است و کتاب خود را بر همین سه تقسیم نموده است و اما اشکالاتی که بیان شد بر شیخ هیچ کدام از آنها وارد نیست.

اما اول که مصنف متعلق حکم را اعم از حکم واقعی و ظاهری قرار داد این وارد نیست چون متعلق حکم ظاهری در آنجائی است که شک در حکم واقعی داشته باشیم و این معنی ندارد که بگوئیم قطع بحکم ظاهری داریم و الا- تقسیم اصلا باید صحیح نباشد چون تمام احکام و آن اعمالی که بین عبد و مولا- واقع می شود باید از روی مؤمن و حجتی بین مولا و عبد طرفین باشد و بعد از تحصیل مؤمن و حجت عبد از تحیر بیرون می آید و اطمینان خاطر دارد در تمام اعمالش و آن مؤمن و حجت یا ذاتی است که قطع باشد بلاواسطه یا عرضی است نظیر اماره معتبره شرعی یا مدارک اصول عملیه که اگر این ها منتهی بقطع نشوند یا دور و تسلسل است پس بنابراین تقسیم معنا ندارد بجهت آنکه عبد باید تحصیل مؤمن و حجت کند چه آن ذاتی باشد یا عرضی کما لا یخفی.

* شرح:

و ایضا برای مجتهد لازم نیست که تمام احکامی که برای خودش یا مقلدش فعلی باشد شک یا ظن یا قطع پیدا کند و فتوایی بر آن بدهد بلکه ما نظر می کنیم در رساله های عملیه زیادی از احکامی که در آنها بیان شده است آن احکام فعلی نمی شود برای مجتهد یا برای مقلدش بلکه در بوته انشاء باقیست باین حال مجتهدین فتوی می دهند از روی قطع یا ظن معتبر و یا از روی اصول عملیه من باب مثل احکام حج را که اکثر فقها مناسک آن را نوشته اند ولی باین حال چه بسا شده است و می شود که این احکام حج برای خود مجتهد و بعض مقلدین آن فعلی و عملی نشده است چون شرطش که استطاعت باشد موجود نشده است ولی باین حال حکم انشائی بیان نموده اند و در عبادات و معاملات و غیر آن زیاد احکامی است که در انشاء خود باقیست و فعلیت پیدا نکرده است.

از اینجا اشکال آنکه اگر التفات پیدا کرد مجتهد یا مقلد آن بحکم فعلی قید فعلیت صحیح نیست بلکه اکثر احکام شرعیه چون عمل می شود و فعلی می شود از این جهت مانعی ندارد و با بیان ما اشکال اول مصنف و اشکال دوم جواب داده شد.

و اما اشکال سوم که تداخل شک است در ظن و ظن است در شک این اشکال هم وارد نیست چون مراد از ظن ظن معتبر شرعی است کما آنکه مرحوم شیخ در اول برائت آن را بیان نموده است و مقیدی که در کلام آورده می شود ممکن است متصل باشد در خود آن کلام آورده شود و ممکن است منفصل باشد بعدا آورده شود که آنکه در مطلقات و مقیدات اخبار گذشت.

اشکال دیگری بر مرحوم شیخ شده است از بعض اعلام که مراد از مکلف که یا قطع برای او حاصل می شود در احکام شرعیه یا ظن یا شک حجیت قطع اگرچه ذاتی است و فرق بین مجتهد و مقلد ندارد و برای هر دو حجت است و امارات معتبر شرعی و همچنین اصول عملیه این ها تماما مختص بمجتهد است چون مقلد قوه

الامر الاول لا شبهه في وجوب العمل على وفق القطع عقلا و لزوم الحركة على طبقه جزما

* شرح:

فحص و معارض و شرایط آنها را ندارد و ممکن نیست بر او و تمام آنها مختص بمجتهد است که تحصیل شرایط آنها بنماید.

جواب آنکه فرقی ندارد بین مکلف مجتهد باشد یا مقلد چون قواعد عقلائیه بنای عقلا شامل هر دو می شود و مقلد یکی از افراد عقلا و لذا ظهورات الفاظ و ظهور کلام مجتهد برای مقلد حجت است کما آنکه ظهورات کتاب و سنت برای مجتهد حجت است کما آنکه مجتهد بعض موارد متمکن از فحص نیست مثل حبس مجتهد و غیره همچنین مقلد و در این موارد هیچ کدام نمی توانند براءت جاری کنند.

و حاصل آنکه فرقی بین مجتهد و مقلد آنست که متعلق قطع مقلد یا ظن او یا شک او از آنچه را که فتوائی داده است مجتهد می باشد بخلاف قطع و شک و ظن مجتهد که متعلق آن حکم واقعی است یا ظاهری و طریق آن کتاب و سنت و عقل است و آنچه را که مقلد می تواند تحصیل احکام شرعیه بنماید با شرایطش عمل می کند و آنچه را که متمکن نیست از شرایط آن از فحص و معارضات دیگر رجوع بمجتهد می کند بدلیل وجوب افتاء و استفتاء و یا رجوع جاهل بعالم کما آنکه خود مجتهد هم در بعض موارد در معانی الفاظ عرفیه و عقلائیه رجوع بعرف و عقلا می کند در موضوعات احکام علاوه بر آنکه قواعد فقهیه مسلمه مثل قاعده طهارت و نجاست و حلیت و غیره مشترک است بین مجتهد و مقلد کما لا یخفی.

در بعضی احکام قطع

امر اول در لزوم متابعت قطع است که آیا لزوم عقلی یا بناء عقلا یا فطری است

اشاره

قوله الامر الاول لا شبهه في وجوب العمل الخ در بابت قطع چند امور ذکر می شود:

اول از آن امور لازم است متابعت قطع نمودن و عمل بوفق آن بجا آوردن عقلا مخفی نماند وجوب متابعت قطع از چند جهت گفته شده است آیا وجوب متابعت عقلی است یا بواسطه بنای عقلا است یا آنکه ذاتی قطع است کما آنکه مصنف قائل است اما آنکه

* شرح:

به واسطه حکم عقل باشد در مباحث سابقه گذشته است که عقلی حکمی ندارد و الزام و بحث و زجر از وظائف مولا است نه حکم عقل بلکه عقل درک می کند که متابعت قطع نیکو است و مخالفت آن قبیح است و اگر مولا عقابی نمود عبد را بجای خود بوده است در مخالفت قطع و این معنا که برای حکم عقل نمودیم درک واقع است نه الزام و ادراک عقلی را زیاد است که بحکم عقلی نامیده می شود کما لا یخفی.

اگر کسی اشکال کند که در مخالفت قطع بلا- اشکال عقل حاکم است که مخالفت نبایست بشود و متابعت حکم قطع لازم عقلی است و وجدان هر بشری بر آن دلالت می کند.

جواب آنکه انسان چون یک نوعی از انواع حیوانات است و حیوان بما هو حیوان جبلی آن و فطرت آن دال است بر اینکه فرار کند از آنچه را که بر او ضرر دارد و تحصیل کند آن چیزهایی که مطابق میل آن می باشد از این جهت است که تمام حیوانات دفع ضرر از خود می کند و جلب منفعت می نماید و این حکم نه حکم عقلی باشد بلکه تمام فطرت حیوانات بر این است.

و اما اینکه بحکم عقلاء و باشد متابعت قطع و بنای عقلاء بر این باشد که هرکجا قطعی پیدا شد قاطع بقطع خود عمل می کند به بنای عقلاء- در اعمالشان برای حفظ نظام عالم است و ایضا نوع بشر در عالم و مرجع تمام آنها برگشت بحسن عدل و قبح ظلم است کما آنکه در محل خود ثابت است این جهت هم صحیح نیست چون متابعت حکم عقل در زمان هبوط آدم در روی زمین بوده است که بنای عقلاء در آن نبوده است علاوه بر آنکه مخالفت احکام شرعیه موجب اختلال نظام عالم نمی شود کما لا یخفی.

و مخفی نماند متابعت قطع نمودن یعنی متابعت مقطوع نمودن است مثلاً قطع به اسدی که مضر و مهلک است فرار از اسد است که مقطوع است بعضی از اعلام قائلند به اینکه

و كونه موجبا لتنجز التكليف الفعلی فیما اصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته و عذرا فیما اخطأ قصورا

و تأثیره فی ذلك لازم و صریح الوجدان به شاهد و حاكم فلا حاجة الى مزيد بیان و اقامه برهان

* شرح:

آثار قطع باید عمل بشود نه مقطوع مثلا در مثلی که ذکر شد اگر خیال کرد که آن اسد حیوان حلال گوشتی است فرار از آن نمی کند مکلف، و لو واقعا اسد حقیقی باشد کما آنکه اگر گوسفندی را خیال کرد و قطع بآن پیدا کرد که اسد است از آن فرار می کند و لو واقعا گوسفند باشد از اینجا معلوم می شود که آثار قطع باید عمل بشود نه مقطوع کما آنکه در موارد جهل مرکب همین قسم است.

جواب آنکه آنچه را که عقلا جلب منفعت می نمایند و دفع ضرر می کند آن چیز حقیقت اشیاء است نه خیال و قطع به آنها آثار حقیقیه از حقیقت اشیاء است نه خیال آنها است مثلا شیرینی که رطوبت را می برد حقیقت قند یا نبات یا امثال آن می باشد نه خیال آنها، بله بعض موارد طریق اثبات آنها به خطا می رود کما آنکه حجج و امارات غیر قطع هم بهمین قسم است کما لا یخفی.

قوله و كونه موجبا لتنجز الخ:

قبلا- بیان شد که وجوب عمل بر وفق قطع ذاتی است و قطع بتکلیف فعلی موجب به تنجیز آن تکلیف می شود در آنجائی که قطع مطابق واقع باشد و مستحق ذم عقلا و عقاب از مولی بر مخالفت آن می باشد و قطع عذر است برای مکلف در جائی که خطاء برود و بواقع نرسد در جائی که قصور مکلف باشد نه تقصیر آن کما آنکه در اصول و امارات شرعیه بهمین قسم است کما لا یخفی.

قوله و تأثیره فی ذلك الخ و تأثیر قطع در وجوب حرکت برطبق آن و حجیت آن لازم ذاتی است

ص: ۱۵

و لا يخفى ان ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تألیفی حقیقه بین الشیء و لوازمه بل عرضا یتبع جعله بسیطا

* شرح:

و منفک از قطع نمی شود مثل زوجیت اربعه که ممکن نیست از اربعه جدا شود و صریح وجدان شاهد است باین تأثیر و حاکم بر این مطلب است و احتیاج بمزید بیان و اقامه برهان نیست چون ذاتی بودن شیء علت را نمی خواهد مثلا حرارت آتش و چربی روغن چون ذاتی آنها است دلیل نمی خواهد همچنین حجیت قطع و وجوب عمل برطبق آن چون ذاتی است دلیل و مدرک نمی خواهد چون ادله و امارات دیگر غیر قطع باید آنها رجوع شود بقطع و الا- دور و تسلسل است کما آنکه قبلا گذشت و هر دلیلی و مدرکی بعد از اینکه بقطع رسید، مدرک آن وجدان و بدیهیات اولیه است کما آنکه مصنف بیان نمود.

حجیت قطع ذاتی است نه جعل تکوینی و نه تشریعی دارد

قوله و لا- یخفی ان ذلك الخ مخفی نماند بعد از آنکه بیان شد که حجیت قطع ذاتی است ممکن نیست جعل آن نه جعل تکوینی و نه جعل تشریعی نه اثباتا و نه نفیا.

اما جعل تکوینی که آنهم بر دو قسم است جعل ترکیبی و تألیفی که آن عبارت است حقیقتا از جعل لوازم ذاتیه شیء برای شیء باین معنا که مثلا ایجاد آتش و روغن بشود و بعد از آن حرارت آتش و چربی روغن که از لوازم ذاتیه آنها می باشد به آنها داده شود علی نحو کان ناقصه چون بعد از آنی که شیء وجود پیدا کرد لوازم ذاتیه آن همراه او است نه اثبات آن ممکن است و نه نفی آن و جعل تکوینی.

قسم دوم جعل بسیط است باین معنا که وجود شیء پیدا شود مثل آنکه ایجاد روغن یا ایجاد آتش شود که لوازم ذاتیه آن بالعرض و بالمجاز جعل شده است و خلق شده است قوله بل عرضا همین معنا است که بیان شد.

و لذلك انقذح امتناع المنع عن تأثيره ايضا مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا و حقيقه في صورته الاصابه كما لا يخفى

ثم لا- يذهب عليك ان التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر لم يصرف فعليا و ما لم يصرف فعليا لم يكذب يبلغ مرتبه التنجز و استحقاق العقوبه على المخالفه

* شرح:

منع از قطع یا موجب اجتماع ضدین است حقیقتا و یا اعتقادا

قوله و لذلك انقذح الخ از بیان سابق ظاهر شد جعل تألیفی و جعل بسیط که هر دو تکوینی می باشند برای قطع ممکن نبود همچنین جعل تشریعی هم برای قطع ممکن نیست چون شارع بما هو شارع تصرف در امور تکوینی برای آن ممکن نیست و قطع از امور تکوینی و حجیت آن از امور ذاتیه تکوینی است و آنچه را که جعل آن بید شارع است از امور اعتباریه است نظیر احکام خمس و احکام وضعیه که نفی و اثبات آنها بید شارع است از این جهت ممتنع است منع شارع از تأثیر قطع و تبعیت آن چون تبعیت آن ذاتی است و ممکن نیست منع آن تعبدا.

علاوه بر اینکه اگر منع شارع باشد در تأثیر قطع و منعی از طرف شارع برسد لازم می آید اجتماع ضدین اعتقادا در نظر قاطع چه قطع آن مطابق واقع باشد.

یا مخالف و حقیقتا اجتماع ضدین می شود در صورت رسیدن بواقع مثلا بولی را که مکلف یقین دارد بول است و جایز نیست بآن وضوء و امثال آن شارع در این مورد بفرماید این بول آبست لازم است وضو گرفتن از آن در این مورد اجتماع ضدین است در اعتقاد مکلف و در نظر آن اگر واقعا آب باشد و اگر آن مایع حقیقتا بول باشد اجتماع ضدین است در واقع.

قوله ثم لا يذهب عليك ان التكليف الخ مخفی نماند برای تکلیف چهار مرتبه است و هر مرتبه ای مقدم بر دیگری است

اول مرتبه اقتضا و مصلحت و مفسده نظیر آنکه شارع مقدس عملی را نظر

* شرح:

بآن می کند که مصلحت دارد و یا مفسده دارد و اقتضاء ایجاد آن یا ترک آن در آن می باشد.

دوم مرتبه انشاء یعنی بعد از ملاحظه آن فعل مصلحت دارد انشاء وجوب می کند بر آن و اگر مفسده دارد انشاء حرمت می کند بر آن این انشاء انشاء قانونی است که ملازمه اراده و کراهت فعلی نیست و از این جهت است که ممکن است احکام انشائی مختلف بر شیء باشد.

مرتبه سوم مرتبه فعلیت است باین معنی که مولا- بعث و زجر می کند بطرف حکم و حقیقتاً حکم را می خواهد از عبد ولی حجت برای عبد تمام نشده است که اگر مخالفت بشود عقابی در آن نیست و بعد از آنی که حجت برای مکلف تمام شد چه حجت ذاتی باشد مثل قطع یا غیر ذاتی مثل امارات و اصول در این مورد.

چهارم تکلیف منجز می شود و تکلیف منجز آن تکلیف فعلی است که بر حجت برای مکلف تمام بشود از این جهت است که مصنف می فرماید تکلیف مادامی که به مرتبه بعث و زجر نرسد فعلی نمی شود یعنی قبل از فعلیت که تکلیف اقتضائی یا انشائی قطع به آنها اثری برای مکلف ندارد و تکلیف فعلی مادامی که به مرتبه تنجیز نرسیده است استحقاق عقاب بر مخالفت آن ندارد بلکه بعد از تنجیز عقاب بر آن مترتب است در مخالفت آن.

قوله و ان كان ربما يوجب و موافقة الخ اگرچه قبل از تنجیز تکلیف مکلف امثال احتمالی نمود استحقاق ثواب انقیادی به او خواهند داد.

و ذلك لان الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بامر و لا نهى و لا مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مما سكت الله عنه كما فى الخبر فلاحظ و تدبر.

نعم فى كونه بهذه المرتبه موردا للوظائف المقرره شرعا للجاهل اشكال لزوم اجتماع الضدين او المثلين على ما يأتى تفصيله إن شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق فى دفعه فى التوفيق بين الحكم الواقعى و الظاهرى فانتظر.

* شرح:

قوله و ذلك لان الحكم الخ بجهت آنكه حكم مادامى كه به مرتبه تنجيز نرسد حقيقتا امر و نهى نيست و مخالفت آن عمدا عصيانى در آن نمى باشد بلكه اين حكم از چيزهائى است كه سكت الله عنه كما فى الخبر فلاحظ و تدبر مروي از امير المؤمنين عليه الصلاه و السلام است ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمه من الله لكم.

قوله نعم فى كونه بهذه المرتبه الخ در حكم فعلى كه بيان نموديم آن حكم فعلى براى وظايفى كه مقرر است شرعا براى جاهل اشكالاتى هست من جمله از اشكالات اجتماع ضدين يا اجتماع مثلين و اشكالات ديگر كه وارد است بر آنكه مى آيد تفصيل آن ان شاء الله تعالى در محل خودش با آنچه كه تحقيق است در دفع آن اشكالات كه فرق بين حكم واقعى و ظاهرى و جمع بين آنها بيان مى شود، فانتظر.

و حاصل آن اشكالات آنكه ادله و امارات شرعيه و اصول عمليه اگر اين ها به واقع برسند بنا بر اينكه حكمى از آنها جعل شده باشد در اين موارد اجتماع مثلين مى شود و اگر خلاف واقع بروند و بواقع نرسند اجتماع ضدين مى شود مثلا نماز

الامر الثاني قد عرفت انه لا شبهه في ان القطع يوجب استحقاق العقوبه على المخالفه و المثوبه على الموافقه في صوره الاصابه
فهل يوجب استحقاقها في صوره عدم الاصابه على التجري بمخالفته و استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقه او لا يوجب شيئا

* شرح:

جمعه واجب بوده است در واقع ولی دلیل و اماره اثبات کرد که حرام است در زمان غیبت کما آنکه بعضی قائلند و دفع این
اشکالات در جمع کردن بین حکم واقعی و ظاهری در محل خودش می آید ان شاء الله تعالی

امر دوم اقوال ششگانه در تجری و عقاب آن

اشاره

قوله الامر الثاني قد عرفت انه الخ:

امر دوم در احکام آنست که شبهه ای نیست که قطع موجب استحقاق عقوبت و عذاب بر مخالفت آن است و ایضا سبب می
شود ثواب بر موافقت آن در صورتی که قطع مطابق واقع باشد و بواقع برسد در این موارد اشکالی در آن نیست و اگر قطع
مخالف واقع برود و بواقع نرسد آیا در این مورد موجب استحقاق عقاب می شود که بواقع نرسیده است در جائی که مخالفت
آن می شود و این موارد را اصطلاحاً تجری می نامند.

و همچنین آیا استحقاق ثواب می شود ثواب انقیادی که مکلف موافق قطعش عمل نموده و لو بواقع نرسیده است یا آنکه نه
استحقاق عقابست و نه ثواب و هیچ کدام از این ها مترتب بر قطع نمی شود در جائی که بواقع نرسد و مخالف واقع باشد

اقوال در باب تجری بنا بر آنچه که بعضی اعلام بیان فرموده اند شش قول است.

اول آنکه مرحوم شیخ انصاری قائل شده است تجری کاشف است از سوء سریره فاعل و خباثت باطن آن و هیچ شیء بر آن
مترتب نمی شود سوای لوم و مذمت بر این خباثت باطنی فاعل نظیر بخل و حسد و کینه و امثال آن مادامی که عمل خارجی

ص: ۲۰

* شرح:

صادر نشود از فاعل آنها از اوصاف مذمومه است پس فاعل متجری هیچ عقابی ندارد شرعا نه عقاب فاعلی و نه عقاب فعلی و آن فعلی را که بجا آورده است هر حکمی که قبل از تجری بر آن بوده است بعد از تجری هم آن حکم ثابت است شرعا و واقع هیچ تغییر نکرده است.

دوم از اقوال آنکه تجری اقتضا می کند قبح فاعلی را و فاعل متجری مرتکب عمل قبیحی شده است ولی استحقاق عقاب ندارد بواسطه آن عملی را که انجام داده است.

سوم از اقوال اقتضاء می کند تجری استحقاق عقوبت بر فاعلش و عقوبت آن بر مجرد عزم آن و اراده آن بر عصیان است نظیر چیزهایی است که تشریعا مکلف انجام دهد که آن عمل تشریعی حرمتی ندارد فقط حرام بودن آن بر آن اراده تشریع است نه اعمال خارجی.

چهارم آنکه تجری اقتضاء می کند فعل متجری به قبیح باشد عقلا و فاعل آن عقاب شرعی دارد از جهت انطباق عنوان طغیان بر آن فعل چون فاعل متجری طغیان و هتک حرمت مولا- نموده است از این جهت عقاب شرعی دارد ولی فعل آن و عمل خارجی آن همان حکم شرعی که داشته است دارا است و حرمت شرعی از جهت تجری ندارد این قول چهارم را مصنف قائل است کما آنکه بیان آن خواهد آمد و حق هم همین است.

پنجم آنکه تجری حرمت ذاتی ندارد بلکه مزاحم و تعارض پیدا می کند با احکام واقعیه که چه بسیار واجب یا حرام شرعی می باشد که این قول را نسبت بمرحوم صاحب فصول داده اند که بیان آن خواهد آمد

ششم آنکه عمل متجری به شرعا حرام است چون قبح تجری ذاتی است

الحق انه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذه و ذمه على تجريه و هتك حرمة لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان و صحه مثبتته و مدحه على اقامته بما هو قضيه عبوديه من العزم على موافقته و البناء على اطاعته.

* شرح:

و جهات احكام واقعيه مزاحم آن نمی توانند بشوند چون عمل متجری به طغیان بر مولی و ظلم بر او می باشد از این جهت حرمت آن ذاتی است و به هیچ جهتی تغییر نمی کند کما لا یخفی

مدرک آنکه متجری عقاب دارد بدون فعل آن

قوله الحق انه يوجب الخ:

حق آنست که تجری موجب عقاب می شود و مدرک آن شهادت وجدان است بر صحت مؤاخذه متجری و مذمت می کنند عقلا او را بر عملی که تجری بر هتک مولی نموده و خارج شده است متجری از رسوم عبودیت و اینکه بصدد طغیان بر مولی و عزم بر معصیت او بوده است.

مثلا اگر عبد دشمنی بر مولی دارد اگر زنی را پیدا کرد و با او هم بستر شد یقین آنکه زن مولی است و بعدا معلوم شد زن خود او بوده است بلا- اشکال در این مورد هتک مولی و طغیان بر او نموده است و از قانون عبودیت خارج شده است این در جایی است که مخالفت نهی مولی نموده است و بعدا کشف خلاف شود و همچنین در اوامر مولی که وجدان شاهد است بر اینکه صحیح است ثواب بآن عبد داده شود و مدح او را می نمایند بر اینکه عمل به وظیفه بندگی نموده است و عازم بوده است بر موافقت نمودن اوامر مولی و بنای بر اطاعت داشته است در این موارد بلا اشکال ثواب انقیادی بعبد داده می شود و لو قطعش بواقع نرسد و در قسم دوم که ثواب انقیادی باشد اختلاف بین علما نیست و فقط در قسم اول است در نواهی که آیا عقاب دارد یا نه همچنانی که بیان نمودیم

و ان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذه او مثوبته ما لم يعزم على المخالفه او الموافقه بمجرد سوء سريره او حسنهما و ان كان مستحقا للوم او المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات و الاخلاق الذميه او الحسنه و بالجملة ما دامت فيه صفة كامنه لا يستحق بها الا مدحا او لوما و انما يستحق الجزاء بالمثوبه او العقوبه مضافا الى احدهما اذا صار بصدد الجرى على طبقها و العمل على وفقها و جزم و عزم.

و ذلك لعدم صحه مؤاخذه بمجرد سوء سريره من دون ذلك

* شرح:

قوله و ان قلنا بانه لا يستحق الخ اگرچه قائل بشویم که متجری استحقاق مؤاخذه و عقاب یا ثواب بر عمل ندارد مادامی که عزم بر مخالفت یا بر موافقت ننموده است باین معنی که مجرد سوء سریره او و این صفت مذمومه که در اعتقاد او می باشد یا حسن موافقت مادامی که عمل خارجی از او صادر نشده است عقاب و ثوابی بر او نیست و لو بجهت آنکه این صفت را دارا است مورد مذمت عقلاء است یا مدح عقلاء می باشد اگر مطلع بر آن صفت باشند و در این حال که متجری از او عملی صادر نشده است، این صفتی که در او می باشد مثل سایر اوصاف ضمیمه و اخلاق حسنه می باشد مثل شجاعت و جبن و جود و بخل که این صفات مادامی که عمل خارجی از صاحب آن ظاهر نشود عقاب یا ثوابی بر آن مترتب نیست و در این حال این صفت کامنه در متجری استحقاق مدح و ذمی نمی باشد و جزا و ثواب در آن وقتی است که بصدد جری علی طبق آنها عمل کند و جازم و عازم باشد بر عمل خارجی و عمل خارجی هم از او صادر شود همچنانی که در مثل بیان نمودیم.

قوله و ذلك لعدم صحه مؤاخذه الخ.

اینکه بیان نمودیم عقاب و ثوابی ندارد بمجرد داشتن صفت بد یا خوب

و حسنہا معہ کما یشہد بہ مراجعہ الوجدان الحاکم بالاستقلال فی مثل باب الاطاعہ و العصیان و ما یستتبعان من استحقاق النیران او الجنان

و لكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح و الوجوب او الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفه و لا يغير حسنه او قبحه بجهه اصلا ضروره ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبارات التى

* شرح:

دلالت بر عقاب یا ثواب ندارد بلکه بعد از عمل خارجی چه اطاعت باشد یا عصیان استحقاق نیران یا جنان می باشد و مدرک آن مراجعت وجدان است که وجدان حاکم است باستقلال و محتاج بشیء دیگری نیست در باب اطاعت و عصیان یعنی در باب اطاعت مولی و عصیان آن محتاج بامر و نهی شرعی نمی باشد و اگر هم وارد شود مثل آنکه در باب اطاعت و عصیان وارد شده است (اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم) در مثل این موارد حمل بر تأکید و ارشاد می شود چون حاکم به اطاعت و عصیان مولی عقل است لا غیر و اگر بامر شرعی مولوی ثابت شود یا دور یا تسلسل است.

مخفی نماند بر آنکه تجری مخصوص بقطع نیست بلکه در تمام جاهائی که حجت بر عید ثابت شود چه قطع باشد و چه اماره و چه اصل باشد مثل استصحاب خمیریت و غیره در تمام موارد اگر مخالفت نمود مکلف و خلاف آن واقع شد مورد بحث می باشد کما لا یخفی.

قوله و لكن ذلك مع بقاء الفعل الخ در مورد تجری که بیان شد عقاب دارد یا ثواب دارد با این حال فعلی که تجری بآن شده است یا فعلی که انقیاد و امتثال بآن شده است بر حال اصلی خودش می باشد اگر آن فعل در واقع حسن بوده است یا قبیح بوده است یا واجب بوده است یا

ص: ۲۴

بها يكون الحسن و القبح عقلا- و لا- ملاكا للمحبويه و المبغوضيه شرعا ضروره عدم تغير الفعل عما(على-م)هو عليه من المبغوضيه و المحبويه للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا او مبغوضا له فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بانه عدوه و كذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه لا يخرج و عن كونه محبوبا ابدا

* شرح:

حرام در تمام حالات واقع در حال خودش باقى است و بسبب تعلق قطع و علم مكلف بآن فعلا هيچ تفاوتى پيدا نشده است و واقع هر حكمى كه داشته است از احكام خمره باقى است آن حكم و صفت حسن آنكه مصلحت باشد يا قبح آن فعل كه مفسده باشد هيچ تغييرى ننموده است بجهت آنكه قطع بحسن فعلى يا قبح فعلى اين قطع از وجوه و اعتباراتى كه واقع را تغيير بدهد نيست.

نظير قيام كه از عناوين محسنه است كه بعض موارد عنوان حسن بر او مترتب مى شود در جائى كه احترام شخصى بآن واقع شود يا قيام در موارد استهزاء براى شخص ديگرى واقع شود كه يك عمل خارجى است كه عنوان تعظيم يا استهزاء بر آن واقع شود موجب حسن و قبح آن فعل واقع مى شود و قطع بشىء مثل آن قيام نيست كه بعضى موارد محبوب يا مبغوض واقع شود.

و حاصل آنكه اگر عبد قطع به موضوعى يا متعلق موضوع يا بحكمى پيدا كرد قطع آن سبب تغيير واقع نمى شود مثلا اگر يقين پيدا كرد به يك مایع خارجى كه آن خمر است و در واقع آبست آثار خمریت بر آن واقع نمى شود از اسكار و غيره و بالعكس اگر يقين پيدا كرد آن مایع خارجى آبست اثر آب بر او مترتب نمى شود در جائى كه واقعا خمر باشد بلكه آثار اشیاء بحال خود باقیست و قطع به آنها تغییر داده نمى شود.

پس قتل این مولى خارج نمى شود از مبغوضيت و مبغوض مولى است

ص: ۲۵

هذا مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمه او الوجوب لا يكون اختياريا فان القاطع لا يقصده الا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا بعنوانه الطارى الالى بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت اليه فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا و من مناطات الوجوب او الحرمه شرعا و لا يكاد يكون صفه موجب له لذلك الا اذا كانت اختياريه

* شرح:

و لو اعتقاد پیدا کند عبد که آن عدو و دشمن مولی است و همچنین قتل عدو آن دشمن آن در وقتی که قطع پیدا بکند دشمن است ولی در واقع ابن مولی است این قطع بعدو سبب نمی شود که ابن مولی از محبوبیت بیرون برود و محبوب نباشد.

و حاصل ما تقدم آن شد که فعل خارجی حرمت شرعی ندارد و اگر در واقع مصلحت یا مفسده ای داشته است و همچنین از احکام خمسہ یکی از آنها را دارا بوده است بحال خود باقی است و به واسطه قطع مکلف آن فعل خارجی تغییر نمی کند کما لا يخفى.

فعل متجرى به که مقطوع باشد غير اختيارى مکلف است

قوله هذا مع ان الفعل المتجرى به الخ وجه دیگر بر اینکه فعل خارجی که تجرى بآن شده است یا فعل انقياد و امثال بآن شده است از اختیار مکلف خارج است و از این جهت حرمت شرعی ندارد بجهت آنکه فاعل متجرى واقع را می بیند و التفات به قطعش ندارد و هر قاطعی نظرش بمقطوع و واقع است نه آنکه نظر داشته باشد بفعلى که مقطوع الحرمت است یا مقطوع الوجوب.

حاصل آنکه هر قاطعی التفات بقطع خودش ندارد غالبا بلکه در حين قطع مقطوع را می بیند و قطع از چیزهائی نیست که حسن و قبح بر او مترتب شود عقلا

ص: ۲۶

* شرح:

مثل قیام که تعظیم برای شخصی واقع می شود در وقتی عنوان تعظیم بر او منطبق است که التفات بقیام داشته باشد و بقصد تعظیم قیام کند و همچنین قیامی که برای توهین واقع می شود که در تمام حالات چه تعظیم و چه توهین اگر التفات نداشته باشد بقیام خود تعظیم و توهین واقع نمی شود.

پس فعل باید اختیاری مکلف باشد تا حسن و قبح بر او مترتب شود عقلا.

و اما فعلی که متعلق بقطع است مکلف التفات بآن ندارد یعنی التفات به صفت و موصوف هر دو ندارد بلکه تمام التفاتش بمقطوع و موصوف و واقع می باشد و هیچ التفاتی به صفت آنکه قطع است ندارد مکلف و هر صفتی که موجب حسن و قبح می شود باید اختیاری مکلف باشد و الا اگر اختیاری نباشد حسن و قبحی بر آن مترتب نمی شود عقلا کما آنکه گذشت بیان آن.

مثلا اگر عبدی در حال نوم و خواب توهینی کرد بمولی یا احسانی کرد چون فعل در حال خواب اختیاری مکلف نیست حسن و قبحی بر آن مترتب نمی شود.

مخفی نماند اختیاری بودن قطع برای مکلف و التفات بآن داشتن اجمالا- از چیزهائی است که شبهه ای در آن نیست و هر قاطعی التفات اجمالی به قطعش دارد بلکه التفات تفصیلی هم ابتداء بقطع دارد و بعد از آن التفات بمقطوع و واقع پیدا می کند نظیر استعمال الفاظ است در معانی که التفات اجمالی به آنها می باشد بلکه تفصیلی به آنها دارد متکلم و لذا اگر لفظ غیر فصیح را آورد یا غلط عوض و تبدیل می کنند آن را از این بیان ظاهر شد اشکال در قول مصنف که قطع التفات بآن ندارد قاطع

مخفی نماند بر آنکه وجوهی بیان نمودند برای حرمت فعل متجری به شرعا ولی ما بیان نمودیم که فعل هر حکمی از احکام شرعیه داشته باقی است و مصلحت و مفسده آن بواسطه قطع عوض نشده است

اقوال ثلاثه در حسن و قبح اشیاء و حق در آن

اول از آن وجوه آنست که تمسک کرده اند به قاعده عقلیه کما حکم به العقل حکم به الشرع و قبلا بیان شد که فعل متجری به عقاب دارد عقلا چون ظلم و هتک بمولی است کما آنکه مفصلا بیان شد پس باین قانون حکم می کنیم که فعل متجری به حرام است شرعا ایضا

جواب آنکه اختلاف است بین علماء قدماء که آیا حسن و قبح اشیاء ذاتی می باشند نظیر خواص اشیاء مثل حرارت آتش و برودت ماء و امثال آن و یا آنکه حسن و قبح اشیاء عقلی است که بواسطه وجوه و اعتبارات مختلف می شود

قول سوم آنکه اصلا اشیاء حسن و قبح ذاتی ندارند و همچنین عقل هم حسن و قبحی ندارد و حسن آن چیزی است که شارع امر بآن فرموده باشد و قبح آن چیزی است که نهی از شارع بآن رسیده باشد و حسن و قبح عقلی اصلا نداریم ما و این قول را اشاعره از اهل تسنن قائلند و رد آن را در طلب و اراده به وجوهی بیان نمودیم

من جمله از مفاسد این قول آنست که معجزه ای را اگر ذات اقدس الهی بدست کسی که ادعای نبوت کند کذابا قبیح نیست عقلا و یکی از توالی مفاسد آن آنست که خلف وعد برای ذات اقدس الهی قبیح نیست اگر روز قیامت تمام انبیاء را و خوبها را بجهنم ببرد مانعی ندارد و تمام رؤسای کفر را و تابعین آنها را به بهشت ببرد مانعی ندارد و قبح بر خدای تعالی عقلا نیست (تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا) و بیان رد آنها مفصلا در طلب و اراده گذشت فراجع

و حق آنست که حسن و قبح اشیاء عقلی است و مختلف می شود باعتبارات مثلا کذب فی حد نفسه عقلا قبیح است و اگر سبب بشود برای نجات مؤمن عقلا حسن است و بلکه لازم و همچنین هتک مولی قبیح است عقلا و اگر مواردی سبب نجات مولی باشد از قتل این هتک حسن است و امثال آن

* شرح:

و اما حکم عقلی که تمسک بآن شد دو قسم حکم عقلی داریم قسمی که عقل درک می کند ملاکات احکام را و مصالح و مفاسد آنها را و می رسد به علت آنها در این موارد حکم عقلی موجب می شود بر حکم شرعی نظیر مصلحت ملزمه که در حفظ نفس محترمه می باشد در جائی که مزاحمی نداشته باشد و همچنین در ادراک مفاسد که حکم به حرمت می کند.

و اما ما نحن فیه حکم عقل در مقام عصیان و امتثال است و این مرتبه متأخر از ملاک و مصلحت حکم است و در این موارد غیر از حکم عقل بعصیان یا امتثال حکم شرعی ممکن نیست باشد و الا یا دور یا تسلسل است مثلاً بعد از وجوب صلاه شرعاً امتثال صلاه عقلاً واجب و اگر وجوب امتثال بامر شرعی باشد نقل کلام در آن می کنیم و همچنین عصیان نواهی عقلاً حرام و جایز نیست نه شرعاً

و لذا قبلاً بیان نمودیم اوامر و نواهی وارده در اطاعت و عصیان حمل بر ارشاد می شود نظیر آیه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) پس در ما نحن فیه حکم شرعی مولوی ممکن نیست کشف بشود بواسطه حکم عقلی کما لا یخفی.

وجه دوم که تمسک نموده اند چند مقدمه ای است

اول آنست که تکلیفی که برای مکلف می رسد باید متعلق آنچه موضوع و چه متعلق موضوع اختیاری مکلف باشد مثلاً- لا تشرب الخمر- آن خمری که مکلف یقین دارد خمر است آن خمر متعلق تکلیف است نه واقع خمر و همچنین اکرم العالم آن عالمی که ثابت است در نظر مکلف آن عالم متعلق تکلیف است نه عالم واقعی چون واقع در دو مثال از قدرت مکلف خارج است از این جهت مورد تکلیف واقع نمی شود این یک مقدمه است

مقدمه دوم آنکه آنچه را که سبب اراده مکلف می شود و تحریک عضلات

* شرح:

مكلف است نحوه فعل صورت ذهنيه است سواى آنكه آن صورت مطابق با واقع باشد يا نباشد چون مطابق بودن آن صورت با واقع يا نبودن از اختيار مكلف خارج است از اين جهت مكلف به نيست

سوم از مقدمات آن آنكه قطع و صورت ذهنيه موضوعيت دارند در تحقق اختيار مكلف چون واقع از اختيار مكلف خارج است از اين جهت تكليف بآن ندارد و اطلاعات ادله شامل آن صور ذهنيه مى شوند كه اختياري مكلف مى باشد و واقعيات چون اختياري مكلف نيستند از اين جهت مورد تكليف نيست و آنچه را كه متعلق تكليف است صور ذهنيه است سواى آنكه مطابق واقع باشد يا نباشد

جواب از اين وجه اولاً نقضا جواب مى دهيم اگر مكلف يقين پيدا كرد كه داخل در وقت شده است و نماز خواند و بعد از آن كشف خلاف شد و وقت داخل نشده بوده است در اين حال بايد بنا بر قول ايشان تكليف ساقط شده باشد چون تجرى در خصوص محرمات نيست همچنين در واجبات هم مى آيد

و اما جواب حلاً آنكه احكام شرعيه تابع مصالح و مفاسد واقعيه است همچنان كه اوامر و نواهي عقلاً بر اين مى باشد و اگر در بعض موارد طريق بواقع و مصالح و مفاسد اگر خطا رفت و بواقع نرسيد در اين موارد عذر عقلى دارد مكلف نه آنكه واقعا مامور به آن صورت ذهنيه باشد چه مطابق باشد و چه نباشد كما آنكه قبلاً اشاره به آن شد و اختياري بودن فعل من باب آليت و طريقت بواقع است نه آنكه موضوعيت داشته باشد.

وجه سوم تمسك نمودند بر حرمت فعل متجربى به شرعاً باتفاق از علماء كه اگر مكلف طريق مظنون ضررى رفت مخصوصاً اگر احتمال تلف نفس در آن باشد بلا اشكال اين طريق معصيت است و لو كشف خلاف واقع بشود و معلوم بشود كه در واقع ضررى نداشته است و همچنين تمسك كرده اند به مكلفى كه مظنونش

* شرح:

آنست که وقت برای نماز ضیق و تنگ واقع شده است ولی مبادرت به این عمل نکند بلا اشکال معصیت کرده است و لو کشف خلاف شود که وقت باقیست

جواب آنکه در این موارد خوف ضرر موضوعیت دارد نه آنکه طریقت بواقع ضرر باشد نظیر صلاه مسافر و حاضر است که هر کدامی تبدل موضوع است بموضوع دیگری و کشف خلاف در آنها ندارد کما لا یخفی

وجه چهارم که تمسک نموده اند بر حرمت فعل متجری به شرعا روایاتی است که در این باب وارد شده است مرحوم شیخ انصاری رضوان الله علیه جمع نموده است بین آنها آن دسته روایاتی که وارد شده است در عقاب قصد سوء و قصد معصیت و روایات دیگری که دلالت دارد قصد معصیت، معصیت نیست و اینکه نیه سوء لا- تکتب این دو دسته روایاتی که متعارض یکدیگر می باشند.

قسم اول را که معصیت دارد نیت سوء حمل بر آن مواردی نموده است که عاصی بعضی مقدمات معصیت را بیاورد ولی بواقع نرسد.

قسم دوم که معصیت ندارد نیت سوء در مواردی است که فقط نیت معصیتی را نموده است و فعل خارجی از او صادر نشده است.

مخفی نماند جمعی را که مرحوم شیخ بین اخبار نموده است جمع تبرعی است و مدرک و شاهد بر آن نداریم و حق آنست که جمع بین اخبار باین نحو بشود در جائی که شخص عاصی نیت معصیت داشت ولی خود بخود رفع ید نمود و آن معصیت را انجام نداد و آن دسته روایاتی که دلالت دارند که نیت سوء و نیت معصیت گناهی نیست بر این قسم حمل می شود دسته دومی که دلالت دارد نیت معصیت است حمل بر آن موردی می شود که جلو معصیت آن عاصی گرفته بشود و نتواند معصیت را خارجا انجام بدهد.

ان قلت اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبه على مخالفه القطع و هل كان العقاب عليها الا عقابا على ما ليس بالاختيار

* شرح:

و شاهد بر این جمع روایت نبوی مشهور است:

«من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول كلاهما فى النار قبل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال صلى الله عليه و آله لانه اراد قتل صاحبه»

ظاهر روایت آنست که مقتول چون بنا داشته کشتن طرف خود را و ممکن نشد برای او و نرسید بواقع از این جهت عقاب می شود و این همان فعل متجرى به است که محل نزاع است و حرام است شرعا الا- آنکه گفته شود که این عقاب همان عقابی است که برای فاعل قبلا گفته شد، نه عقاب برای فعل است، شرعا فتأمل جيدا.

جمع بین اخبار حرمت فعل تجرى و حق در آن

قوله ان قلت اذا لم يكن الفعل الخ:

اگر اشکال شود به اینکه فعل متجرى باین بیانی که نمودید این فعل اختیاری مکلف نیست بجهت آنکه قبلا بیان شد قاطع التفات بقطع خودش ندارد بلکه تمام توجه بمقطوع و واقع می باشد و چون قید فعل اختیاری مکلف نیست قهرا مقید هم اختیاری مکلف نیست چون عقاب برای قید و مقید است نه برای واقع تنها یا قید تنها پس در این حال وجهی نیست برای استحقاق عقوبت بر مخالفت قطع بجهت آنکه قاطع اصلا التفات بقطع خود ندارد و در این حال عقاب بر مخالفت عقلی بر چیزی است که اختیاری مکلف نیست و بلا اشکال در تمام تکالیف اختیار شرط آن می باشد و قدرت یکی از شرایط عامه است برای تکالیف مثلا- آنچه را که مکلف اختیار کرده است و التفات بآن دارد شرب خمر واقعی است ولی آن شرب خمر واقعی تحقق پیدا نکرده است در خارج و آنچه را که واقع شده است شرب معلوم الخمریت است که آن با اختیار مکلف نیست پس عقاب بر آن فعل صحیح نیست

قلت العقاب انما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار.

ان قلت ان القصد و العزم انما يكون من مبادئ الاختيار و هي ليست باختياريه و الا لتسلسل.

قلت مضافا الى ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه و اللوم و المذمه.

* شرح:

قوله قلت العقاب انما يكون الخ جواب آنکه عقاب بر قصد عصيان و عزم بر طغيان مولى است نه آنکه عقاب بر فعلی باشد که آن فعل صادر شده است از مکلف بعنوان مقطوع الخمریه

پس بنابراین، این عقابی که مکلف می شود نه بر فعلی است که صادر شده بر این عنوان که گفته شود این فعل اختیاری مکلف نیست بلکه عقاب بر قصد عصیان و عزم بر طغيان است.

اشکال بر عقاب تجری جواب عقاب بر قصد و عزم تجری است نه بر فعل

قوله ان قلت ان القصد و العزم الخ اگر در این حال اشکال دیگر شود که قصد و عزم از مبادئ اختیار است و از مبادئ اراده است و اراده قبلا- بیان شد در طلب و اراده که نفس اراده اختیاری نیست و اگر اختیاری باشد تسلسل لازم می آید چون هر فعل اختیاری آن بواسطه آن است که اراده مکلف بآن تعلق گرفته است و الا آن فعل اختیاری مکلف نیست و نفس اراده غیر اختیاری است که اگر اختیاری باشد لازم آن اراده دیگری است الى ان يتسلسل.

قلت مضافا الى ان الاختيار الخ:

جواب آنکه اگرچه نفس اراده اختیاری مکلف نیست الا آنکه بعض مبادئ

* شرح:

اختیار و بعض مقدمات آن غالباً وجود آن با اختیار مکلف است که ممکن است برای مکلف وجود بدهد آن را یا عدم آن را.

مخفی نماند بعض از اعلام اختیاری بودن فعل را به هفت مقدمه بیان نموده اند.

الاولی العلم، الثانیة التصدیق بالغایه، الثالثه الميل الى الشیء، الرابعه حکم القلب بانه ینبغی صدور الفعل بدفع الموانع و هو المسمى بالجزم، الخامسه الميل الذى هو قبل الشوق المؤکد المسمى بالعزم، السادسه الاراده، السابعه حرکت العضلات

و لا یمخفی هریک از این مراتب مقدم است بر دیگری و سبقت دارد و آنچه را که بیان نمودند در این مقدمات هفت گانه جزم و عزم اختیاری مکلف است در غالب و لو باقی دیگر بنا بر قول آنها اختیاری نیست کما لا یمخفی.

پس در این حال عزم بر فعل و جزم بر آن چون اختیاری مکلف است ممکن است مکلف تأمل کند در آن از تبعات آنکه عقوبت و لوم و مذمت است از این جهت ترک آن اراده کند.

مخفی نماند بعد از آنکه بعض مقدمات اراده اختیاری مکلف است نفس اراده اختیاری است و لو اختیاری آن به بعض مقدمات باشد علی قول مصنف بلکه در طلب و اراده ما بیان کردیم اختیاری اراده بذات خود آن می باشد، نه به اراده دیگر تا تسلسل لازم آید چون ما بالعرض باید منتهی الا ما بالذات شود.

مثلاً چربی هر شیء باید منتهی به روغن شود و چربی روغن بالذات است و کذا حجیت هر دلیلی باید منتهی بقطع شود و حجیت قطع ذاتی است پس اختیاری هر فعلی به واسطه اراده است و اختیاری بودن اراده ذاتی است.

و حاصل آنکه بالوجدان و بالفطره هر کسی نظر کند در اصل خودش می بیند بعد از اینکه اراده تام را نمود فعلی که از شخص صادر می شود در تمام حالات

يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذه و العقوبه انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجربه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورته المصادفه فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لا-غر و في ان يوجب حسن العقوبه فانه و ان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريره و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و امكانا و اذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال و ينقطع السؤال بلم فان الذاتيات ضرورى الثبوت للذات و بذلك ايضا ينقطع السؤال عن انه لم اختار الكافر و العاصى الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الاطاعه و الايمان فانه يساق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا و الانسان لم يكون ناطقا

و بالجملة تفاوت افراد الانسان فى القرب منه جل شأنه و عظمت كبريائه و البعد عنه سبب لاختلافها فى استحقاق الجنه و درجاتها و النار و دركاتها و موجب لتفاوتها فى نيل الشفاعه و عدمها و تفاوتها فى ذلك بالاخره يكون ذاتيا و الذاتى لا يعلل

* شرح:

باختيار انسان است و سلب قدرت نفس از فعل نمى شود و در تمام حالات فعل باختيار مكلف ايجاد مى شود و اين معنى وجدانى و فطرى است و احتياج به هيچ دليل نيست غير از وجدان و فطرت البته بعض موارد ممكن است مكلف مجبور شود بايجاد فعل يا ترك فعل و اين موارد خارج است از ما نحن فيه و آنچه را كه مورد تكليف است اختيارى بودن فعل است و ترك آن كما آنكه بيان نموديم كما لا يخفى

اطاعه و عصيان برگشت بذاتى است و الذاتى لا يعلل

قوله يمكن ان يقال ان حسن المؤاخذه الخ ممكن است گفته بشود كه حسن مؤاخذه و صحت عقوبت عبد در جائي كه مخالفت مى كند و بواقع مى رسد يعنى مخالفت حكم واقعى الهى را نموده است اين موارد از توابع بعد عبد است برسيد و مولى خود و بواسطه ي تجرى او است بر مولى و حاصل آنكه آنچه را كه سبب مؤاخذه عبد مى شود تجرى عبد است

ص: ٣٥

* شرح:

بر مولی سوای آنکه تجری او مطابقه واقع باشد و واقعا حکم الهی را مخالفت نموده یا آنکه فقط حکم خیالی را مخالفت نموده باشد.

پس همچنانی که مخالفت واقعی سبب عقوبت آن تجری عبد است بر مولی همچنین است در تجری یعنی در جائی که حکم خیالی را مخالفت نموده باشد و در این حال اگرچه فعل با اختیار مکلف نیست چون التفات بقطع خود ندارد کما آنکه گذشت الا آنکه این فعل خارجی بواسطه سوء سریره عبد است و خبث باطنی او می باشد بحسب نقصان آن و اقتضای استعداد آن ذاتا و امکانا.

وقتی مطلب بسوء سریره رسید و منتهی شد امر بآن اشکال برداشته می شود و سؤال منقطع می شود که چرا آن خوبست و دیگری بد بجهت آنکه ذاتیات ضروری است ثبوت آن برای شیء و باین بیان ما ایضا منقطع می شود.

سؤال که چرا اختیار کرده است کافر کفر را و عاصی عصیان را و همچنین منقطع می شود و جای سؤال نیست که چرا مطیع و مؤمن اطاعت و ایمان را قبول نموده است بجهت اینکه این سؤال مساوی با این سؤال است که چرا حمار ناهق است و انسان ناطق است.

و بالجمله تفاوت افراد انسان در قرب و بعد ذات اقدس الهی سبب استحقاق نار و درکات آنست و این قرب و بعد الهی سبب تفاوت افراد بشر می شود و در رسیدن به شفاعت یا نرسیدن به شفاعت و تفاوت آنها در قرب و بعد ذاتی است و الذاتی لا یعلل کما آنکه بیان نمودیم.

مخفی نماند بر آنکه ظاهر کلام مصنف آنست که سعادت و شقاوت بشر ذاتی است و ذاتی لا یعلل و ممکن نیست تغییر داده شود و ما جواب مصنف را در طلب و اراده قریب پنجاه صفحه داریم در جبر و تفویض و غیره و فعلا آنچه که محل حاجت است بیان در ذاتی بودن سعادت و شقاوت است و اعاده مختصر گذشته

* شرح:

بی فائده نیست کما آنکه در معنای حروف مصنف چند مرتبه تکرار نموده نظر خود را.

پس می گوئیم نظیر مصنف در سعادت و شقاوت نه صغری آن درست است و نه کبرای آن اما صغری اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد نظیر ناطق بودن انسان یا ناهق بودن حمار لازمه آن آنست که انسان شقی و سعید دو نوع باشند نظیر انسان و غنم و بقر و حال آنکه این چنین نیست پس لابد سعادت و شقاوت به معنای عله تامه می باشد در انسان و این معنی.

جواب آن را به چهار دلیل بیان می کنیم

اول برهان، دوم وجدان، سوم کتاب، چهارم سنت.

اما برهان اگر شقاوت و سعادت ذاتی انسان باشد یا علت تامه بنا بر حرف شما هر انسانی تابع ذات خود می باشد چه سعادت و چه شقاوت و ممکن نیست هریکی از آنها را تبدیل به دیگری کند مثلا ممکن نیست بانسان گفته شود ناطقیت خود را مبدل به ناهقیت کند و بالعکس.

پس در این حال ادیان و شرایع و ارسال رسل و کتب بی فائده است بلکه تمام اوامر و نواهی موالی نسبت بعبد خود بی فائده است چون بنا بر حرف شما اگر شخصی شقی باشد ذاتا هرچه ادیان و پیامبران و کتب برای او نازل شود شقی است و ذات خودش را نمی تواند تغییر بدهد.

پس خدای تعالی بیهوده و بی فائده پیامبران را و کتب را نازل فرموده است برای بشر تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و بنای عقلا از زمان آدم علیه السلام الی یوم القیمه خلاف آن خواهد بود کما لا یخفی.

و از جهت دیگر اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد حسن و قبح عقلی در بین عقلا- از بین می رود و برداشته می شود چون بنا بر حرف شما اگر کسی کار

* شرح:

نیکی انجام داد حسن عقلی ندارد چون تابع ذات خود بوده است و ذات او سعید بوده و ممکن نبوده است تبدیل کند سعادت را به شقاوت و کذا در شقی اگر کسی کار بدی انجام داد تقبیح ندارد چون مجبور بوده و تابع ذاتش که شقی بوده می باشد.

اما دلیل دوم که وجدان باشد بدان که وجدان هر انسانی حکم می کند بر اینکه انسان اختیار دارد و مجبور نیست بر اعمال خود و در ذات انسان چیزی نیست که انسان را مجبور کند بکفر و عصیان یا اطاعت و ایمان بلکه در تمام اعمال خودش اختیار می نماید هر کدام را بخواهد کما آنکه در تمام کارهای دیگر عقلا بهمین قسم است و هر عملی را هر شخصی با اختیار خود انجام می دهد.

البته در بعض موارد اگر مجبور بفعل یا ترک فعل شد در این موارد از ما نحن فیه خارج است و کلام ما در جایی است که مانعی جلو بشر را نگیرد.

و دلیل دیگر بر این مطلب آنست که ما می بینیم شخصی از اول عمر شقی بوده است و بعدا سعادت را اختیار می کند یا سعید بوده است از اول عمر و بعدا شقاوت را اختیار می کند.

این معنائی که بیان نمودیم از زمان هبوط آدم الی یومنا هذا حکایات و قضایای زیاد دارد که رجوع به آنها بشود و اگر سعادت یا شقاوت ذاتی انسان باشد ممکن نیست هر کدام از آنها را تبدیل به دیگری بنماید و قبلا گذشته اراده هر فعل بعد از مقدماتش که اراده تامه می شود باز اختیار فعل و ترک آن بدست مکلف است و با اختیار هر کدامی را ترک یا فعل انجام می دهد.

اما دلیل کتاب اضافه بر اینکه خود قرآن بنفسه دال است بر اینکه جبر باطل است، در قرآن شریف آیاتی زیاد هست بر اختیار داشتن انسان در اعمال خود و می رساند اعمالی که از انسان صادر می شود با اختیار خود او بوده و بقهر و بجبر نبوده است.

* شرح:

من جمله از آیات «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» و آیه دیگر «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» و امثال این آیات شریفه در قرآن زیاد است، کما لا یخفی.

جواب روایه الشقی شقی فی بطن أمه به روایت دیگر که مفسر آن می باشد

اما جواب از جهت سنت و اخبار در میان روایات ما روایات متواتره داریم که نظر جبریهها و تفویضیهها خطا و باطل است و روایات ثابت می کند که ما مختار در عمل هستیم اضافه بر اینکه اگر سعادت و شقاوت ذاتی انسان باشد یا علت تامه در انسان باشد و ممکن نباشد آن را تبدیل کردن به دیگری دعا کردن و طلب توفیق از خدا و طلب حسن عاقبت و اینکه خدا او را سعید قرار دهد لغو محض است و بی فایده است و مجرد لقلقه لسان است چون بنا بر حرف شما اگر دعا هم بکند بی فایده است و محال است ذات را تغییر دهد اگر ذات او سعید است و لو دعا هم نکند سعید است و اگر ذات او شقی است همچنین ممکن نیست شقاوت را به سعادت مبدل کند.

و اما روایتی که مرحوم آخوند در طلب و اراده بیان نموده است در صحیحہ کنانی آمده است از رسول اکرم صلی الله علیه و آله که می فرماید الشقی من شقی فی بطن أمه السعید من سعد فی بطن أمه.

و روایت دیگر الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة البحار ج ۵ ص ۱۵۳ که امثال این روایات، ظاهر آنست که سعادت و شقاوت دو صفت ذاتی انسان می باشند و البته اگر ذاتی شد تغییر آنها ممکن نیست.

جواب از این روایات آنست که این ها یک ظهوری بیشتر ندارد نظیر عمومات و مطلقات و مخصصات و مقیداتی که مقدم می داشتیم آنها را از جهت آنکه آنها اظهر بودند یا نص در معنای خود بودند.

از این جهت مخصصات و مقیدات مقدم بر عمومات و مطلقات می باشند و این ها

* شرح:

قرینه خارجیه اند که اراده عموم یا اطلاق نشده است و ما در اینجا قرینه قطعیه عقلیه داریم که این روایات ظاهر آنها اراده نشده است و باید تأویل ببریم که آنکه بعض روایات و آیات همچنین است و اگر ظاهر آنها گرفته شود لازمه آن آنست که تمام ادیان و شرایع و کتب آسمانی بی فایده باشد که آنکه گذشت و قهراً به واسطه این قرائن قطعیه دست از ظهور آنها برمی داریم.

و ثانیاً همچنانی که آیات قرآنی بعض آنها مفسر بعض دیگری هست.

همچنین اخبار ائمه معصومین علیهم السلام بعض مفسر بعضی دیگری هست و در اینجا صحیحه ابن ابی عمیر وارد شده است در بیان معنای روایت کنانی و مفسران می باشد.

قال سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صَلَّى الله عليه وآله الشقي من شقى فى بطن أمه السعيد من سعد فى بطن أمه فقال الشقى من علمه الله و هو فى بطن أمه انه سيعمل اعمال الاشقياء و السعيد من علمه الله و هو فى بطن أمه انه سيعمل اعمال السعداء نفس المصدر.

روایت بیان می کند که هر فرزندی در رحم مادر خدای تعالی می داند که آینده عملی می کند که به واسطه آن عمل سعید یا شقی می شود و قبلاً گذشت از اینکه علم خدای تعالی سبب و علت ایجاد افعال بندگان نمی شود بلکه علم کشف واقع است و موجود بودن واقع به واسطه علم نیست بلکه به واسطه اسباب خارجی است نظیر آنکه علم دارید شما که بعد از غروب شب داخل می شود.

و اما قول مصنف که بیان نمود ذاتی شیء ممکن نیست تغییر کند و این کبرائی است که قبلاً بیان شد که جواب آن داده خواهد شد.

و جواب آنکه بعد از آنکه ما قائل به اصالت الوجود شدیم و آنکه تمام ممکنات و موجودات آثاری که از آنها پیدا می شود آن آثار از وجود است و ماهیت آنها

ان قلت على هذا فلا فائده في بعث الرسل و انزال الكتب و الوعظ و الانذار

قلت ذلك لينتفع به من حسنت سريره و طابت طينته لتكمل به نفسه و يخلص مع ربه انسه ما كنا لنهتدى لو لا ان هدينا الله قال
الله تبارك و تعالى وَ ذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ و ليكون حجه على من ساءت سريره و خبث طينته ليهلك من هلك عن
بينه و يحيى من حي عن بينه كى لا يكون للناس على الله حجه بل كان له حجه بالغه

* شرح:

امر اعتبارى است كه هيچ اثرى ندارد. پس بگوئيم تمام اشياء را وجود تكوينى آنها به واسطه ذات اقدس الهى است و آنچه را
كه مخلوق است و منشأ آثار است از ذاتى و لازم و ملزوم و لوازمات و كليۀ آن و اصل و فرع تماما بقدرت الهى وجود پيدا
كرده است و تمام آنها بيد قدرت خالق آنها مى باشد.

و ممكن است اثرى را از شىء بردارد نظير حرارت از آتش كه به واسطه امر يا نار كونى بردا و سلاما گرفته شد و لو عرض
ذاتى باشد و همچنين جسم ثقیل روى آب نمى ماند بلكه فرومى رود ولى اولياء الله بر روى آب راه مى روند و غير اين ها از
معجزات انبياء عليهم السلام و غيره و اگر ما بگوئيم آثار ذاتى هر شىء ممكن نيست تغيير كند لازمه آن آنست كه انكار تمام
معجزات انبياء كنيم و اصل مدرك تمام انبياء معجزه است لا غير كما لا يخفى.

قوله ان قلت على هذا فلا فائده الخ اگر اشكال شود بنا بر اينكه سعادت و شقاوت ذاتى انسان باشد يا علت تامه پس در اين
حال فايده اى در بعث رسل و انزال كتب و الوعظ و الانذار نيست و تمام آنها بى فايده است تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

قوله قلت ذلك لينتفع به الخ جواب آنكه بعث رسل و انزال كتب براى آنست كه منتفع بشود كسى كه سريره

ص: ۴۱

و لا يخفى ان فى الآيات و الروایات شهاده على صحه ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه

* شرح:

و باطن او نيكو است و طينت آن پاك است تا آنكه آنچه كه ما فى الضمير خود دارد در مقام عمل بياورد بعكس خبث باطنى و تمام آنها براى تكميل نفس او مى باشد و خلوص آن شخص با پروردگار خود، ما كنا لنهتدى لو لا ان هدانا الله قال الله تبارك و تعالى وَ ذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَ تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ و بعث رسل و انزال كتب حجت است براى كسانى كه سوء سريره دارند و خبث باطنى تا آنكه آنها ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه كى لا يكون للناس على الله حجه بل كان له حجه بالغه

مخفى نماند آياتى كه مصنف بيان نمود اين آيات در وقتى اثر دارد كه ما قائل به شويم كه سعادت و شقاوت دو مقتضى است در انسان كما آنكه حق همين است كه هر كدام از آنها را با مقدمات ديگرش بخواهد انجام بدهد ممكن باشد و اختيار هر كدام از آنها بدست مكلف باشد و اما اگر سعادت و شقاوت ذاتى انسان باشد يا علت تامه باشد براى انسان كه نتواند هر كدام از آنها را تبديل به ديگرى كند در اين موارد آيات مذكوره تأثيرى ندارد كما آنكه مفصلا ذكر شد.

مطلب ديگر آنكه ظاهر قول مصنف آنست كه سعادت و شقاوت ذاتى است همچنانى كه در طلب و اراده هم بيان نمود و اين معنى يك شبهه اى است براى مصنف كما اينكه شبهاتى در موارد مختلفه واقع مى شود براى مجتهدين و در اين موارد كسى خيال نكند كه مصنف جبرى است و قائل است بقول مجبره بلكه ايشان يكي از مجتهدين بلكه استاد فقهاء و المجتهدين است عصمنا الله و اياكم من الدلل و وفقنا لمرام الائمة صلوات الله عليهم اجمعين.

قوله و لا يخفى ان فى الآيات و الروایات الخ مطالبى كه بيان نموديم كه متجرى مستحق عقاب است عقلا در آيات قرآنى

* شرح:

شهادت بر صحت آنچه را که حکم بآن می نمود وجدان می باشد آن وجدانی که حاکم است در باب استحقاق عقوبت یا استحقاق مثوبت.

و حاصل آنکه حکم وجدان که در باب ثواب و عقاب حاکم است در آیات و روایات مؤید آن حکم وارد شده است مرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف بعضی از آیات و روایات را ذکر کرده در فوائد منها قوله صلى الله عليه و آله و سلم نيه الكافر شر من عمله و قوله صلى الله عليه و آله انما يحشر الناس على نياتهم.

و ما ورد من تعليل خلود اهل النار في النار و خلود اهل الجنة في الجنة به عزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصيه و الطاعه لو خلدوا في الدنيا.

و ما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل و المقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل ما بال المقتول قال لانه اراد قتل صاحبه و ما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرم كغارس الخمر و الماشي لسعايه مؤمن و فحوى ما دل على ان الرضا بفعل كالفعل مثل قوله عليه السلام الراضى بفعل قوم كالداخل فيه معهم و على الداخل اثمان اثم الرضا و اثم الدخول و يؤيده قوله تعالى إِنَّ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ .

و ما ورد من رضى بفعل فقد لزمه و ان لم يفعل و ما ورد في تفسير قوله تعالى فَلَمْ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنتُمْ صَادِقِينَ من ان نسبه القتل الى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير لرضاهم بفعلهم و يؤيده ايضا قوله تعالى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا و قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ انتهى.

مخفی نماند آیات و روایاتی که ذکر شد زیادی از آنها دلالت می کند بر اینکه قصد معصیت، معصیت است و گناه است و لو عمل خارجی نداشته باشد و دسته ای

* شرح:

دیگر از آیات و روایات مذکوره دال است بر اینکه عمل خارجی هم می خواهد و مجرد قصد معصیت معصیت نیست که در اخبار دیگر ذکر شده است و ما قبلاً بیان نمودیم جمع بین اخبار و آیات را که شخص عاصی قصد معصیت دارد و عمل خارجی هم از او صادر می شود ولی بواقع نمی رسد و شاهد جمع را روایت اذ التقی المسلمان بسیفهما فالقاتل و المقتول و النار تا آخر روایت این روایت را شاهد جمع قرار دادیم فراجع ما تقدم.

مدرک حرمت فعل تجری از مرحوم سبزواری و جواب آن

قوله و معه لا- حاجه الى آخر بعد از آنکه حکم وجدان بر استحقاق متجرى می باشد احتیاج بمدرک دیگر نیست نقل از مرحوم محقق سبزواری شده در ذخیره که اگر دو نفر مایعی را بیاشامند چهار قسم در عقاب آنها تصویر می شود در جائی که هر دو یقین داشتند به خمریت آن مایع و در واقع یکی خمر بود و دیگر آب.

اول آنکه هر دو مستحق عقاب باشند.

دوم آنکه هیچ کدام از آنها مستحق عقاب نباشند.

سوم آنکه مستحق عقاب آن کسی است که قطعش بواقع رسیده است و خمر واقعی را آشامیده است.

چهارم آنکه فقط عقاب برای آن کسی است که خمر خیالی را آشامیده و واقعا آب بوده نه خمر اشکالی نیست بر اینکه آخری عقاب نداشته باشند بدون باقی صحیح نیست و همچنین هیچ کدام هم عقاب نداشته باشند صحیح نیست و اگر عقاب منحصر باشد برای آن کسی که خمر واقعی را آشامیده این عقاب منوط است به چیزی که خارج از اختیار است چون مطابق بودن مقطوع بخمر واقع و عدم آن خارج از اختیار مکلف است پس قهراً هر دو مستحق عقابند

بما حاصله انه لولاه مع استحقاق العاصی له يلزم اناطه استحقاق العقوبه بما هو خارج عن الاختيار من مصادفه قطعه الخارجه عن تحت قدرته و اختياره مع بطلانه و فساد.

اذ للخصم ان يقول بان استحقاق العاصی دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه و هو مخالفته عن عمد و اختيار و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته اصلا و لو بلا اختيار بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار كما في التجري بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام كما اذا قطع مثلا بان مائعا خمر مع أنه لم يكن بالخمر فيحتاج الى اثبات ان المخالفه الاعتقادي سبب كالواقعيه الاختياريه كما عرفت بما لا مزيد عليه

* شرح:

قوله حاصله انه لولاه الخ دليل مرحوم سبزواری آنست که اگر عقاب در این چهار قسمی که بیان نمودیم برای آن شخص باشد که خمر واقعی را آشامیده است لازم می آید علت عقاب و سبب آن چیزی باشد که خارج از اختیار مکلف باشد چون بعد از اینکه هر دو قطع دارند به اینکه آن مایع خارجی خمر است مطابق بودن قطع آنها یا خارج یا مطابق نباشد تحت اختیار مکلف نیست بلکه بیان نمودیم که قاطع التفات به اینکه قطع او مطابق واقع است یا نه ندارد بلکه در تمام حال مقطوع را می بیند.

قوله اذ للخصم ان يقول بان استحقاق الخ مصنف جواب می دهد که مدرک ایشان را ممکن است رد کنیم به اینکه عقابی که بیان شد فقط مستحق آن کسی است که خمر واقعی را آشامیده است بدون خمر خیالی چون سبب عقاب آن مخالفت واقعی است که از روی عمد و اختیار صادر شده است از مکلف و آن دیگر خمر خیالی را آشامیده است عقاب ندارد چون

ص: ۴۵

ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصيه الحقيقه الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه و هو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم مع ضروره ان المعصيه الواحده لا توجب الا عقوبه واحده كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى

* شرح:

سبب مخالفت از او صادر نشده است و لو اين سبب اختياري مكلف نبوده است نظير آنكه شخصى بنا دارد معصيتى را انجام دهد ولى مانعى جلو آن را مى گيرد كه در اين مورد عدم معصيت بجهت وجود مانع است كه آن مانع اختياري مكلف نبوده بلكه صادر شده است از مكلف فعلى باختيار آن در بعض افراد تجرى.

چون تجرى دو قسم داريم يك قسم آن تجرى در موضوعات است كه آن را شبه موضوعيه نامند مثل آنكه قطع پيدا كرد به مايعى كه آن خمر است و آشاميد و در واقع آب بوده است پس آنچه كه قصد كرده واقع نشده است و آنچه را كه واقع شده است قصد نداشته -بله قسم دوم تجرى در احكام كه شبهات حكميه مى نامند در آنجا فعل اختياري مكلف است.

نظير آنكه اعتقاد پيدا كرد كه عصير تمرى حرام است و آشاميدن و بعد معلوم شد كه حرام نبوده است و اين فعل اختياري مكلف است فقط خطأ در اعتقاد حرمت او است پس باين بياني كه ما بيان نموديم احتياج دارد كه اثبات كند خصم كه مخالف اعتقاديه سبب است و عقاب دارد مثل مخالفت واقعيه اختياريه و دانستى كه دليل بر آن نداريم مگر آنچه را كه ما ذكر كرديم كه حكم وجدان باشد.

قوله ثم لا يذهب عليك الخ در تجرى شبه اى ديگر هست كه نسبت آن را بمرحوم صاحب فصول داده اند كه ايشان فرموده است اگر مخالفت واقعيه را بنمايد مكلف دو عقاب دارد عقاب تجرى و عقاب معصيت واقعيه مثل آنكه خمر واقعى را آشاميده در اين مورد مصنف

ص: ٤٦

و لا منشأ لتوهمه الا بداهه انه ليس في معصيه واحده الا عقوبه واحده مع الغفله عن ان وحده المسبب تكشف بنحو الإن عن وحده السبب.

* شرح:

جواب می دهد که یک معصیت و یک عقاب دارد که منشأ آن عقاب و معصیت هتک مولا است هتک واحد و ظلم در حق مولی نموده است و وجهی ندارد که بگوئیم دو عقاب دارد و آن دو عقاب متداخل یکدیگر می باشد

کما آنکه این معنی را صاحب فصول توهم نموده است بجهت آنکه ضروری است معصیت واحده مثل شرب خمر واقعی سبب نمی شود الا عقاب واحده کما آنکه اگر ما قائل شدیم بدو عقاب عقاب تجری و عقاب معصیت واقعی وجهی ندارد که این دو عقاب متداخل در یکدیگر باشند چون دو سبب مستقل برای عقاب می باشند.

و ایضا مراد بتداخل اگر اشد عقوبه باشد بقدر دو معصیت در این مورد متداخل نیست بلکه جمع بین آنها است و اگر مراد وحدت عقاب باشد پس وجهی برای عقابین نیست تا آنکه متداخل در یکدیگر باشد کما لا یخفی.

رد قول صاحب فصول که تجری با احکام واقعی متزاحم می شود

قوله و لا- منشأ لتوهمه الخ منشأ توهم مرحوم صاحب فصول آنست که از یک طرف قائل عقاب متجری شده و از طرف دیگر معصیت واقعی بلا اشکال عقاب دارد بالاجماع و الضروره پس اگر بگوئید در هر معصیت واقعی دو عقاب مستقل دارد این خلاف اتفاق علماء است قهراً قائل بتداخل عقابین شده ولی غافل از اینکه وحدت مسبب کشف می کند بطریق انی یعنی از معلول پی به علت می بریم که یک معصیت نموده و لو مخالفت واقعی نموده باشد مکلف.

آنچه که از صاحب فصول نقل شده آنست که عقاب تجری با احکام واقعی و ملاکات آنها متزاحم می شود مثلاً اگر مایعی را آشامید مکلف باعتقاد آنکه خمر است ولی واقعا آب نجس بود عقاب او زیاده از آنست که واقعا آب باشد و کذا

ص: ۴۷

* شرح:

اگر شخصی را بقتل رسانید باعتقاد اینکه مولى بوده و بعد معلوم شد دشمن بزرگ مولى بوده ممکن است ثواب هم به او بدهند

جواب آنکه در تجرى چون هتک و ظلم در حق مولى نموده است عبد مستحق عقاب است عقلا چه بواقع برسد و چه نرسد بلکه در معصیت واقعی ملاک آن ایضا هتک و ظلم در حق مولى می باشد چون رسیدن قطع مکلف بواقع یا نرسیدن آن باختیار مکلف نیست و از این جهت که واقع باختیار مکلف نیست ممکن نیست ملاک حکم واقعی با تجرى مزاحم شود بلکه تعارض و تراحم در جائی است که دو طرف باختیار مکلف باشد کما لا یخفى

اقسام ششگانه تجرى که از قول مرحوم شیخ انصارى نقل شده

و آنچه که از مرحوم شیخ انصارى نقل شده است در اقسام تجرى شش قسم است.

اول آنکه مجرد قصد معصیت می کند بدون مقدمات دیگر مثل آنکه قصد شرب خمر دارد و لو آینده باشد

دوم آنکه قصد معصیت دارد ولی با اشتغال ببعض مقدمات دیگر مثل آنکه حرکت می کند بطرف خانه زانیۀ فرقى ندارد در این حال که آن خانه زانیه باشد یا خانه زوجه او

سوم آنکه قصد دارد با تلبس به آنچه که دارد که معصیت است مثل آنکه مجامعت می کند با زوجه خودش باعتقاد آنکه زن اجنبیه است

چهارم آنکه عملی را انجام می دهد با احتمال آنکه آن معصیت باشد مثل آنکه شرب مایع یکی از دو ظرف را می نماید که مشتبّه است بر جاء آنکه آن ظرف خمر باشد

پنجم آنکه عملی را انجام می دهد که احتمال معصیت دارد ولی در این حال لاابالی است که مصادف معصیت باشد یا نباشد مثل آنکه اراده می کند آشامیدن از یک ظرف مخصوص برای رفع عطش سوای آنکه خمر باشد یا آب باشد

الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف خطأ او اصاب يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب او الذم و العقاب من دون ان يؤخذ شرعا في خطاب.

و قد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه.

* شرح:

ششم آنکه عمل را انجام می دهد با احتمال اینکه معصیت نباشد و باین حال خوف از معصیت هم دارد مثل آنکه اراده آشامیدن آب مخصوص دارد که احتمال می برد که آن خمر باشد به امید آنکه آن مایع خمر نباشد کما لا يخفى

امر سوم قطع به تکلیف چه به خطا برود یا ثواب عقلا استحقاق مدح و ثواب یا ذم و عقاب است

اشاره

قوله الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف الخ قبلا شناختی که قطع بتکلیف سوای آنکه به خطا برود یا ثواب باشد و بواقع برسد این قطع سبب می شود که عقلا قاطع استحقاق مدح و ثواب را دارا باشد در امتثال و اطاعت مولی و همچنین قطع قاطع موجب ذم و عقاب می شود برای صاحب خود در جای مخالفت این در جایی است که قطع گرفته نشود در حکمی یا موضوعی از احکام شرعیه بلکه مجرد طریق الی الواقع می باشد سوای آنکه مطابق واقع باشد یا مخالف و این قسم قطع را قطع طریقی می نامند

قوله و قد يؤخذ في موضوع حكم آخر الخ مخفی نماند که قطع دو قسم داریم قطع طریقی و قطع موضوعی قطع طریقی همان قسمی است که بیان نمودیم و فقط موضوع است برای حکم عقل چه ثواب بقاطع بدهند یا عقاب.

قطع موضوعی اقسامی دارد چه ممتنع و چه صحیح بجهت آنکه قطع موضوعی یا در حکم شرعی گرفته می شود یا در موضوع شرعی مثل خمر معلوم و یا حرمت معلوم آن

اول که در حکم شرعی گرفته می شود یا در نفس همان حکم گرفته می شود

ص: ۴۹

لا يماثلله و لا يضاده كما اذا ورد مثلاً في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا تاره بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقاً و لو اخطأ موجبا لذلك و اخرى بنحو يكون جزئه و قيده بان يكون القطع به في خصوص ما اصاب موجبا له و في كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه و آخر بما هو صفه خاصه للقاطع او المقطوع.

* شرح:

يا ضد آن حکم یا مثل آن حکم یا خلاف آن حکم و هریک از این چهار صورت یا جزء موضوع است یا تمام موضوع و باز هریک از این ها یا گرفته شده است بنحو طریقت یا بنحو صفتیت که این اقسام صحیح و غیر صحیح شانزده صورت پیدا می کند و همین قسم در آنجائی است که در موضوع شرعی گرفته شود یا در نفس همان حکم یا در مثل آن حکم یا در ضد آن حکم یا در خلاف آن حکم و در تمام این چهار صورت یا قطع جزء موضوع است یا تمام موضوع

و ایضا در تمام حالات یا بنحو صفتیت گرفته شده است یا بنحو طریقت که در موضوع ایضا شانزده صورت تصویر دارد که ممتنع آنها در حکم یا در موضوع بتدریج در بیانات آینده معلوم می شود کما لا یخفی

اما اگر قطع گرفته شود در نفس حکم پس ممکن نیست بجهه آنکه قطع و علم عرضی است برای متعلق خود و اگر گرفته شود در متعلق خود لازم می آید تقدم آن بر خود و این دور باطل است چون حکم که معروض است توقف دارد بر عرض که قطع باشد و قطع که عارض است توقف دارد بر معروض پس در تمام اقسامی که قطع گرفته شده است در نفس حکم خود باطل است چون دور لازم می آید

قوله لا يماثلله و لا يضاده الخ اما قطع گرفته شود در مثل آن حکم مثل آنکه مولی بفرماید اذا قطعت بوجوب

* شرح:

الصلاه يجب عليك الصلاه بوجوب آخر در این مورد مصنف قائل است که ممکن نیست بجهت آنکه اجتماع مثلین لازم می آید

جواب آنکه در این طور موارد تأکید حکم ثانی است نظیر آنکه نذر کنند مکلف که نماز ظهر را بوقت خودش بجا بیاورد و همچنین اگر شرط کرد در ضمن عقدی که در وقت خودش انجام دهد نماز ظهر را که در این موارد بلا اشکال نذر صحیح است و همچنین شرط در ضمن عقد و اما اگر قطع گرفته شود در موضوع ضد خود مثل آنکه مولی بفرماید (اذا قطعت بوجوب الصلاه يحرم عليك الصلاه) در این موارد صحیح نیست چون اجتماع ضدین لازم می آید واقعا اگر قطع قاطع مطابق واقع باشد یا بنظر قاطع اگر قطع آن مخالف واقع باشد و حکمی که فعلیت آن ممکن نیست انشاء آنهم بی فایده است کما لا یخفی

پس اقسام صحیح در مورد حکم مخالف می باشد مثل آنکه مولی بفرماید اگر قطع پیدا کردی بوجوب صلاه واجب است صدقه دادن بر تو و قطع بوجوب صلاه با وجوب صدقه منافات با یکدیگر ندارند و جمع می شود و در این حالی که قطع در موضوع گرفته شد یا تمام موضوع است چه مطابق واقع باشد چه مخالف و یا بنحو جزء موضوع و قید موضوع گرفته شده است

در این حالی که قطع یا تمام موضوع است یا جزء موضوع یا بنحو کاشفیت و طریقت گرفته شده است و یا بنحو صفت خاصه برای قاطع که در این حال ظاهر می شود ثمره در شرایط و موانع در اجزاء مثلا در مثل طهارت بدن و لباس در صلاه اگر علم در آنها گرفته شده است علی نحو طریقت اگر علم پیدا نمود به طهارت آنها و بعدا کشف خلاف شده و بدن و لباس نجس بوده صلاه باطل است و اگر جزء موضوع گرفته شده است صلاه باطل نیست و صحیح است

و ایضا در دو رکعتین اولین نمازها و نماز مغرب اگر علم بنحو صفتیت گرفته

و ذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الاضافه و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره صح ان يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بالغاء جهه كشفه.

* شرح:

شده است دليل ديگر مثل بينه و ساير امارات جاى علم را نمى گيرد و اگر بنحو طريقت و كاشفيت گرفته شده است ظن در آنها حجيت دارد مثل ساير ركعات و از موارد قطع كه تمام موضوع مى باشد على نحو موضوعيت نه طريقت قطع در تصرف ملك غير مى باشد كه متصرف آن معذور مى باشد و جزء موضوع مثل قوله عليه السلام در باب شهادت اشاره فرموده بشمس مثل هذا فاشهدا و اودع كه ظاهر آن علم جزء موضوع شهادت است على نحو صفتيت كما لا يخفى

قوله و ذلك لان القطع لما كان الخ مخفى نماند كه صفات دو قسم داريم صفات حقيقيه و صفات انتزاعيه اعتباريه نظير فوقيت و تحتيت و زوجيت و غيره و صفات حقيقيه ايضا دو قسم مى شود يك قسم از آن احتياج به يك طرف دارد نظير قوت و ضعف و شجاعت و جبن و قسم ديگر احتياج بدو طرف دارد نظير علم و قدرت كه احتياج بمعلوم و مقدور ايضا دارد و چون علم از صفات حقيقيه ايست كه ذات اضافه است و علم نور است لنفسه و نور است لغيره از اين جهت كه دو طرف دارد صحيح است كه در موضوعى گرفته شود بما هو صفه خاصه كه از طرف قاطع در نظر گرفته شود اين علم و حالت مخصوصى است براى قاطع و الغاء جهت كشف آن شود يعنى جهت طريقت آن را در نظر نداشته باشيم.

و حاصل آنكه قطع نظير نسبت بين زيد قائم هست كه يك مرتبه طرف نسبت كه بزيد هست ملاحظه مى شود و مرتبه ديگر طرفى كه نسبت بقائم هست پس قطع در جائي كه موضوع مى شود يا باعتبار قاطع است يا به اعتبار مقطوع از اين جهت دو

ص: ۵۲

او اعتبار خصوصیه آخری فیه معها.

كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه فيكون اقسامه اربعة مضافه الى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا

* شرح:

ملاحظه می شود در آن

قوله او اعتبار خصوصیه آخری فیه الخ و در جائی که قطع موضوع شود ممکن است از طرف شارع سبب خاصی یا از شخص مخصوص یا در موردی دیگر هر کدام از این ها را شارع مقدس در نظر بگیرد و آن قطع خاص را موضوع حکم قرار دهد دیگر هر کدام از این ها را شارع مقدس در نظر بگیرد و آن قطع خاص را موضوع حکم قرار دهد

قوله كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف الخ بعد از آنی که بیان نمودیم که قطع و علم دو طرف دارد یک طرف آن نسبت بقاطع و عالم است که آن صفت مخصوص ملاحظه شده است و طرف دیگر آن نسبت بمعلوم و مقطوع است که در این حال کاشف بودن واقع را ملاحظه شده است و طریق بواقع است و حاکی از آن می باشد

پس در این حال اقسام قطع موضوعی چهار قسم شد تمام موضوع یا جزء موضوع و هر کدام از این ها یا بنحو صفتیت و یا بنحو طریقت و کاشفیت این چهار قسم با آن قطع طریقی محض که در موضوع گرفته نشده بود و نه در حکمی با آن پنج قسم می شود کما لا یخفی

مخفی نماند قطع موضوعی در احکام شرعیه بسیار کم است و اکثرا قطع طریقی است و ایضا مراد بقطع موضوعی نه آنست که در لسان دلیل باشد بلکه واقعا حکم مقید بقطع باشد مثلا- آیه شریفه (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) بنا بر اینکه مراد از مشاهده حضور شهر و دیدن ماه باشد در این آیه شریفه و لو ظاهر آنست که واجب

ص: ۵۳

ثم لا ريب في قيام الطرق و الامارات المعتمره بدليل حجيتها و اعتبارها.

* شرح:

بودن صوم برای کسی که مشاهده هلال نموده و ماهرا دیده می باشد ولی باین حال واجب است برای کسانی که ثابت بشود نزد آنها ماه رمضان

اشکال بر مصنف که قطع موضوعی طریقی ممکن نیست

مخفی نماند قطع بتمام موضوع طریقی ممکن نیست بجهه آنکه نظیر جمع بین متناقضین می باشد چون معنای گرفتن قطع بنحو انکشاف و طریقت بخارج آنست که منکشف و واقع دخیل است در تحقق حکم و معنای آنکه تمام موضوع است یعنی واقع دخیل در آن نیست و این قطع تمام موضوع است سوای آنکه مطابق واقع باشد یا نباشد

و حاصل آنکه قطع موضوعی علی نحو صنفه خاصه چه تمام موضوع و چه جزء موضوع واقع دخیل نیست و اما علی طریقت و کاشفیت چه جزء موضوع و چه تمام موضوع منکشف و واقع دخیل است در آن پس اقسام قطع موضوع سه قسم می شود که با قطع طریقی چهار قسم می شود کما لا یخفی

قوله ثم لا ريب في قيام الخ فرق بين طرق و امارات آنست که دلیلی که حکم شرعی را اثبات می کند آن را طریق می نامند و دلیلی که موضوع شرعی را اثبات می کند آن را اماره می نامند

مخفی نماند بر آنکه اصل اولی در هر حکمی از احکام شرعیه یا موضوع حکمی یا متعلق آنها باید با قطع ثابت شود چون حجیت آن ذاتی است کما آنکه گذشت و اگر بحجه دیگر که حجیت آن ذاتی نیست بخواهیم ثابت کنیم دلیل می خواهد اما قطع طریقی بدون قطع موضوعی پس اشکالی در آن نیست که طرق و امارات و اصول محرزه نظیر قاعده فراغ و اصالة الصحه و غیره جای قطع طبیعی را می گیرند چه در اثبات تکلیف و چه در سقوط تکلیف

مثلا همچنان که اگر قطع پیدا کردیم بوجوب صلاه جمعه همچنین اگر خبر

* شرح:

موثقی اثبات کرد که نماز جمعه واجب است مثل قطع بوجوب آن می باشد که باید امتثال کنیم و همچنین در تکلیف اگر قطع بسقوط پیدا کردیم که مثلاً نماز ظهر را اداء و امتثال کرده ایم همچنین اگر قاعده فراغ اثبات کرد که نماز ظهر را اداء کرده ای شما این مورد مثل قطع باداء نماز ظهر می باشد و حاصل آنکه طرق و امارات معتبره آن دلیلی که آنها را معتبر دانسته است و حجیت به آنها داده است بهمان دلیل جای قطع طریقی را می گیرند

طرق و امارات جای قطع طریقی واقع می شوند بلا اشکال

قوله مقام هذا القسم:

یعنی قطع طریقی و در این موارد اشکالی نیست بین فقهاء و اشکال در آنجائی است که قطع موضوعی گرفته شود بر آن چهار قسمی که مصنف بیان فرمود چه تمام موضوع و چه جزء موضوع چه علی نحو صفتیت و چه نحو طریقتیت آیا طرق و امارات جای این اقسام را می گیرند یا نه

منقول از بعض اعلام اقوال در آنها سه قول است

اول آنکه طرق و امارات تمام اقسام را می گیرد و بجای آنها واقع می شود چه بنحو صفتیت یا کاشفیت چه جزء موضوع و چه تمام موضوع

قول دوم مقابل قول اول است که هیچ کدام از این اقسام چهارگانه جای آنها را طرق و امارات نمی گیرد و این قول مختار صاحب کفایه است همچنان که می آید در کتاب.

قول سوم تفصیل است که از چهار قسم مذکور اگر بنحو کاشفیت قطع گرفته شده است و نحو طریقتیت در این موارد طرق و امارات جای آنها را می گیرد و اگر قطع بنحو صفتیت خاصه در موضوع گرفته شود قطع سوای آنکه جزء موضوع باشد یا تمام موضوع در این موارد طرق و امارات جای آنها را نمی گیرد

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفته من تلك الاقسام بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فان قضيه الحجيه و الاعتبار ترتيب ما القطع بما هو حجه من الآثار لا له بما هو صفه و موضوع.

ضروره انه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات.

* شرح:

این قولی است که نسبت بمرحوم شیخ انصاری اعلی الله مقامه الشریف داده اند

مدرک آنکه قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع نمی شود بمجرد حجیت

قوله كما لا ريب في عدم قيامها الخ در طرق و امارات بیان نمودیم که این ها جای قطع طریقی را می گیرند كما آنکه مصنف آن را بیان نمود و اما طرق و امارات جای قطع موضوعی که نحو صفت خاصه باشد بمجرد دلیل اعتبار طرق و امارات کافی نیست بلکه دلیل دیگری می خواهد چون دلیلی که اثبات نموده است که طرق و امارات به منزله قطع می باشد اثبات می کند که آثار قطع را باید ثابت کرد یعنی آثار واقعی نه آنکه اثبات کنند نفس صفتیت قطع را چون اثبات نفس قطع نظیر صفات خارجی دیگر می باشد مثل عدالت و شجاعت و سخاوت پس تعبد شارع مقدس به آنکه ظن قطع است ممکن نیست مگر آثار قطع ثابت شود نه خود قطع برای ظن.

و حاصل آنکه دلیل حجیت طرق و امارات اثبات می کند که آثار قطع ثابت است در این مورد نه اثبات خود قطع را بنمایند که آن بدلیل دیگری باید ثابت شود مثل عرفی ساده اگر گفتند اگر شیر خشت پیدا نشد برگ چغندر جای آن باشد معنای آن آنست که خواص و آثار شیر خشت را فی الجمله برگ چغندر دارد نه آنکه برگ چغندر شیر خشت است.

قوله ضروره انه الخ یعنی گرفتن قطع علی نحو صفة خاصه در این حال یک موضوعی از موضوعات

و منه قد انقدح عدم قیامها بذاک الدلیل مقام ما اخذ فی الموضوع علی نحو الكشف فان القطع المأخوذ بهذا النحو فی الموضوع شرعا کسائر ما لها دخل فی الموضوعات ایضا فلا یقوم مقامه شیء بمجرد حجیته او قیام دلیل علی اعتباره ما لم یقم دلیل علی تنزیله و دخله فی الموضوع کدخله

* شرح:

خارجیه می شود کما آنکه ذکر نمودیم و دلیلی که حکم را ثابت می کند موضوع را ثابت نمی کند.

قوله و منه قد انقدح عدم قیامها الخ مخفی نماند قطع کما آنکه گذشت سه اعتبار می شود در آن.

اول قطع موضوعی بنحو طریقت و کاشفیت چه جزء موضوع و چه تمام موضوع.

دوم بنحو صفت خاصه قاطع.

سوء اعتبار طریقت فقط بدون موضوعیت مصنف می فرماید ادله حجیت و امارات فقط اثبات می کند که طرق و امارات جای قطع طریقی که موضوع نباشد می گیرد و اگر خواسته باشیم صفت خاصه قطع موضوعی را اثبات کنیم یا طریقت موضوعی را هر کدام از آنها دلیل دیگری می خواهند.

پس قطعی که موضوعی است بنحو طریقت و کاشفیت در این مورد اثبات آن مثل موضوعات خارجیه دیگر می باشد و قائم مقام همچنین قطعی چیزی که حجت است یا دلیل بر حجیت می باشد جای آن را نمی گیرد یعنی حجیت طرق و امارات جای این قطع موضوعی را نمی گیرد چه جزء موضوع باشد و چه تمام موضوع مادامی که دلیل دیگری نباشد در بین و دخیل بودن قطع موضوعی در حکم مثل دخیل بودن خود قطع است که باید بدلیل دیگری ثابت شود.

ص: ۵۷

و توهّم کفایه دلیل الاعتبار الدال علی الغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع من جهة کونه موضوعا و من جهة کونه طریقاً
فیقوم مقامه طریقاً کان او موضوعاً فاسد جداً فان الدلیل الدال علی الغاء الاحتمال لا یکاد یکفی الا باحد التنزیلین حیث لا بدّ
فی کل تنزیل منهما من لحاظ المنزل و المنزل علیه و لحاظهما فی احدهما آلی و فی الآخر الاستقلالی.

* شرح:

رد مدارک کسانی که قائلند که قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع می شود

قوله و توهّم کفایه دلیل الخ کسانی که قائلند که ادله اعتبار طرق و امارات اثبات می کند که آنها جای قطع را می گیرند
مطلقاً باین معنا که دلیل اعتبار آنها اثبات می کند ظنی که از طرق و امارات پیدا می شود احتمال خلاف آن را الغا کن و
بینداز و قرار می دهد آن ظن را به منزله قطع و همچنانی که اگر قطع وجدانی حاصل بود صحیح بود که اعتبار موضوعیت در
آن بشود چه طریقی باشد و چه غیر طریقی و چه علی نحو صفة خاصه و چه غیره و ظن تعبدی جای قطع وجدانی را می گیرد
و هر آثاری که برای قطع وجدانی ثابت است برای قطع تعبدی هم ثابت است چه طریقی باشد و چه موضوعی.

مصنف می فرماید این توهّم فاسد است جدا بجهت آنکه دلیلی که دال است بر الغاء احتمال در ظن و آنکه آن را حکم قطع
قرار می دهد آن دلیل یک تنزیل بیشتر نیست و در ما نحن فیه دو تنزیل لازم است یکی از آنها تنزیل ظن بقطع موضوعی و
دیگری تنزیل مؤدای ظن به مؤدای قطع وجدانی و هر کدام از این تنزیلین دو لحاظ لازم دارند یکی لحاظ منزل دیگری منزل
علیه یعنی باید ملاحظه بشود که ظن مثل قطع است در موضوع یا در مؤدای قطع و این دو لحاظ یکی از آنها لحاظ آلی است
که در مؤدای قطع اعتبار شده است و دیگری از لحاظ استقلالی که ظن مثل قطع موضوعی است و ممکن نیست در آن واحد
برای یک شیء دو

بداهه ان النظر فی حجیته و تنزیله منزله القطع فی طریقیته فی الحقیقه الی الواقع و مؤدی الطریق و فی کونه بمنزلته فی دخله فی الموضوع الی انفسهما و لا- یکاد یمکن الجمع بینهما نعم لو کان فی البین ما بمفهومه جامع بینهما یمکن ان یکون دلیلا علی التنزیلین و المفروض انه لیس فلا- یکون دلیلا- علی التنزیل الا- بذاکک اللحاظ الا لی فیکون حجه موجهه لتنجز متعلقه و صحه العقوبه علی مخالفته فی صورتی اصابتہ و خطائہ بناء علی استحقاق المتجرى.

* شرح:

لحاظ شود چه هر دو استقلالی یا هر دو آلی و یا احدهما استقلالی و دیگری آلی

قوله بداهه ان النظر فی حجیته الخ بدیهی است که نظر در حجیت آن ظن که از طرق و امارات پیدا می شود و قرار دادن آن را جای قطع در طریقت فی الحقیقه بواقع است یعنی واقع مظنون را شارع مقدس مثل واقع مقطوع قرار داده است و مؤدای طریق همین معنا است در اینجا نظر بظن نظر آلی می باشد و در آنجائی که آن ظن را به منزله قطع موضوعی قرار دهد این نظر نظر استقلالی است که نظر بقطع و ظن هر دو شده است استقلالا و ممکن نیست در آن واحد دو نظر به یک شیء باشد نظر استقلالی و نظر آلی کما آنکه گذشت.

بله اگر در بین جامعی باشد که آنجا مع بمفهوم خودش شامل هر دو لحاظین بشود ممکن است در این حال آنجا مع دلیل بر تنزیلین باشد ولی مفروض آن است که جامعی در بین نیست و یک تنزیل بیشتر نیست که آن تنزیل لحاظ آلی دارد پس در این حال ظن حجت می شود و سبب برای تنجیز متعلقش می شود همچنانی که قطع سبب برای تنجیز متعلق خود بود و در این حال صحیح است عقوبت بر مخالفت ظنی که از طرق و امارات معتبره حاصل می شد در صورت خطا و نرسیدن

ص: ۵۹

او بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالی فیکون مثله فی دخله فی الموضوع و ترتیب ما له علیه من الحكم الشرعی.

لا- يقال علی هذا لا- یکون دلیلا- علی احد التنزیلین ما لم یکن هناك قرینه فی البین فانه یقال لا اشکال فی کونه دلیلا علی حجته فان ظهوره فی انه بحسب اللحاظ الآلی مما لا- ریب فیہ و لا- شبهه تعتریه و انما یحتاج تنزیله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالی من نصب دلاله علیه فتأمل فی المقام فانه دقیق و مزال الاقدام للاعلام.

* شرح:

بأن و آن آثاری که قطع طریقی داشت برای ظن هم ثابت است و لذا قبلا بیان نمودیم که تجری مخصوص بقطع نیست بلکه مخالفت طرق و امارات معتبره تجری در آن می آید بنا بر استحقاق متجری.

قوله او بذلك اللحاظ الآخر الخ و یا آنکه تنزیل ظن است بجای قطع قطع موضوعی که در این حال لحاظ استقلالی شده است پس ظن در این مورد مثل قطع در موضوع است و بعد از آنی که آن ظن مثل قطع موضوعی است ترتیب آثار حکم شرعی بر او داده می شود همچنانی که در قطع موضوعی بود.

قوله لا- يقال علی هذا الخ اشکال نشود در این مورد که شما بیان نمودید یکی از تنزیلین وارد شده است از طرف شارع یا تنزیل آلی یا استقلالی و مادامی که قرینه ای در بین نباشد کلام مجمل می شود چون نمی دانیم که شارع مقدس آیا ظن را مثل قطع طریقی قرار داده است یا قطع موضوعی جواب آنکه اشکالی نیست در اینکه تنزیل مؤدای قطع است نه تنزیل موضوعی و قرار دادن ظن را حجت مثل قطع طریقی چون در این موارد ظهور عرفی دارد که ظن حکم قطع را دارد قطع طریقی نه قطع موضوعی و بحسب

ص: ۶۰

* شرح:

لحاظ لحاظ آلی در او می باشد و شبهه ای در این مورد نیست و ظن را بجای قطع موضوعی قرار دادن آن محتاج است بدلیل آخری که استقلالی باشد فتأمل فی المقام فانه دقیق و مزال الاقدام للاعلام.

مدرک واقع شدن قطع موضوعی جای امارات به یک تنزیل

مخفی نماند که حق آنست که ظنی که از طرق و امارات پیدا می شود جای قطع موضوعی طریقی واقع می شود و همان حکمی که قطع دارد از احکام عقلیه و شرعیه برای ظن هم ثابت است چون ممکن است برای مولی بفرماید ظن معتبر جای قطع است قطع موضوعی یا جای قطع است قطع طریقی یا جای قطع است جای طریقی موضوعی ممکن است هر کدام از این ها را جعل کند که جعل حکم وضعی دارند نه حکم تکلیفی کما آنکه خواهد آمد تفصیل آن ان شاء الله تعالی.

و حاصل آنکه طریق دو قسم داریم طریق وجدانی مثل قطع تکوینی یا طریق تعبیدی مثل همین ظنون که این ها قطع تعبیدی و علم تعبیدی می باشند به این معنی که شارع مقدس در ظنونی که احتمال خلاف می رود آن احتمال خلاف را شارع الغاء فرموده است و ظن را حکم قطع قرار داده همچنانی که اگر علم وجدانی پیدا می کرد مکلف آثار آن علم و احکام آنچه موضوعیت یا طریقت یا غیره داشت.

شارع فرموده است ظن حکم قطع وجدانی را دارد و قطع تعبیدی است از اینجا معلوم می شود که همچنانی که قطع علی نحو صفت خاصه برای قاطع گرفته می شد همچنین ظن تعبیدی هم در تمام جهات حکم قطع را دارد و اعتبار آن را شارع مقدس به یک جهت خاصه نداده است.

مثل عرفی مثل آنکه در خارج شخصی بگوید این خانه مثل آن خانه است و جهت خاصه ای در نظر نداشته باشد معنای آن آنست که همچنان که این خانه چهار اطاق دارد مثلاً آن خانه دیگر هم همچنین است همچنانی که اطاقهای این خانه سفید

و لا يخفى انه لو لا ذلك لامكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال على

* شرح:

است تماما خانه دیگر هم همچنین است در وقت تنزیل و تشبیه اگر خصوصیتی را بیان نفرمود معنایش آنست که این خانه مثل آن خانه است از حیث مساحت و ساختمان و رنگ و درب و پنجره و غیره ظنی را که شارع مقدس حجت قرار داده است آن ظن حکم یقین را دارد و یقین تعبیدی است در تمام جهات قطع حتی گرفتن آن را بر نحو صفتیت کما آنکه آن را خود مصنف قائل است که بعدا می آید.

فقط مانعی که مصنف بیان نمود امتناع دو لحاظ بر یک شیء واحد لحاظ آلی و استقلال بود و بعد از آنی که ظن حکم قطع را پیدا می کند در تمام جهات آثار قطع بر آن ثابت است مطلقا و اما تنزیل مؤدای ظن بجای مؤدی قطع قرار دادن و مظنون را مثل مقطوع قرار دادن صحیح نیست چون لازم می آید تصویب که باطل است بجهت آنکه اگر اماره اثبات نمود خمریت مائی را آن ماء خمر است تعبدا و کشف خلاف ندارد بلکه تبدل موضوع است در خلاف واقع و این اشکال بر ما وارد نیست چونکه تعبد شرعی فقط بطریق و ظن خورده است نه به ذی الطريق.

از این جهت تجری ظن مثل تجری قطع است کما آنکه گذشت و واقع بحال خود باقی است چه ظن مطابق آن بشود یا مخالف و فقط اماره حکومت ظاهریه دارد در طریق بواقع و طریق واقع را توسعه می دهد چه آن وجدانی یا تعبیدی چون حکومت دو قسم داریم حکومت ظاهری کما آنکه گذشت و حکومت واقعی مثل ادله لا- ضرر و لا- حرج که حکومت واقعی دارند بر احکام واقعی و تخصیص می دهند آنها را و در عرض احکام واقعی می باشند بخلاف ادله طرق و امارات که در طول واقع می باشند کما لا يخفى.

قوله و لا يخفى انه لو لا ذلك الخ مصنف می فرماید اگر اجتماع لهذین لازم نمی آمد کما آنکه ذکر شد هر آینه

الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام اقسامه و لو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفته.

كان تمامه او قيده و به قوامه فتخلص بما(مما-خ) ذكرنا ان الاماره لا تقوم بدليل اعتبارها الا مقام ما ليس مأخوذا في الموضوع اصلا.

* شرح:

ممکن بود ما قائل شویم که ظن حکم قطع را دارد مطلقا حتی علی نحو صفتیت ممکن است این کلام رد قول مرحوم شیخ انصاری باشد که قائل بجای ظن است مقام قطع موضوعی طریقی کما آنکه گذشت و دلیلی که بر حجیت ظن می باشد الغاء احتمال خلاف می کند و ظن را قطع تعبدی قرار می دهد مثلا قوله علیه السلام که می فرماید لا عذر لاحد من موالینا فی التشکیک فیما یرویه عنا ثقاتنا و همچنین اخبار دیگر که دال است بر حجیت طرق و امارات.

مخفی نماند ظاهر امثال این روایت دال است بر اینکه نفس طریق و ظن جای قطع است و خمر مشکوک مثلا خبر مقطوع می باشد که مؤدای آنکه مصنف قائل است همچنانی که بنای عقلا هم بر همین است در طرق و امارات نه مؤدای ظن را بجای قطع قرار دهند بلکه نفس ظن جای قطع است و بنابراین تمام احکام عقلیه و شرعیة قطع بر ظن ثابت می شود کما آنکه ما بیان نمودیم.

قوله كان تمامه او قيده الخ.

در این موارد اگر جمع بین لحاظین لازم نمی آمد ظن جای قطع بود و لو علی نحو صفتیت چه تمام موضوع باشد و چه جزء موضوع کما آنکه اقسام آن گذشت و ملخص آنچه را که ما ذکر نمودیم اماره جای قطع را نمی گیرد مگر آنجائی که قطع موضوعی نباشد یعنی دلیل اماره و طرق فقط جای قطع طریقی محض را می گیرد نه موضوعی قطع چه قطع موضوعی علی نحو صفتیت یا طریقت یا جزء موضوع یا تمام موضوع گرفته کما لا یخفی.

ص: ۶۳

و اما الا-صول فلا- معنی لقیامها مقامه بادلتهای غیر الاستصحاب لوضوح ان المراد من قیام المقام ترتیب ما له من الآثار و الاحکام من تنجز التكلیف و غیره کما مرت الیه الاشاره و هی لیست الا وظائف مقررہ للجاهل فی مقام العمل شرعا او عقلا

* شرح:

اصول عملیه آیا جای قطع واقع می شوند چه قطع موضوعی یا طریق

قوله و اما الاصول فلا معنی الخ.

مباحث سابقه در آن بود که آیا ادله امارات و طرق اثبات می کنند که ظن معتبر جای اقسام قطع را می گیرند یا نه و یا فقط آنها جای قطع طریقی را می گیرند و بس و اصول عملیه استصحاب و براءت و تخییر و احتیاط و قاعده طهارت و امثال آن آیا این ها جای قطع واقع می شوند یا نه و اگر جای قطع واقع می شوند آیا علی نحو طریقت است مثل امارات یا قطع موضوعی را می گیرند باقسام آن.

مصنف می فرماید معنی ندارد اصول جای قطع مطلقا واقع شوند غیر از استصحاب بجهت آنکه اگر چیزی جای چیز دیگری گذاشته شد باید آثار شیء دومی را برای اول ثابت کرد که سه جهت ملاحظه می شود منزل و منزل علیه و وجه تنزیل مثل احکام قطع که قبلا برای ظن ثابت نمودیم و اصول عملیه این ها وظایفی برای جاهل بواقع است در مقام عمل و اصلا نظر بواقع ندارند بلکه در وقت نرسیدن بواقع یک وظیفه ای برای جاهل مقرر شده است شرعا یا عقلا عمل شود اما شرعا مثل قاعده طهارت و قاعده حل و براءت و اما عقلا مثل قاعده براءت عقلیه و اصالت التخییر و احتیاط عقلی.

و حاصل آنکه اصول چون نظر بواقع ندارند و مجرد وظیفه جاهل است جهتی ندارند که تنزیل و تشبیه بقطع شوند چه در طریق و چه در ذی الطریق بخلاف طرق و امارات که نظر بواقع دارند پس اگر شک نمودیم که مایعی آیا خمر است یا نه ادله براءت می رساند که در شرب آن معذور است مکلف و نمی رساند که

ص: ۶۴

لا يقال ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان.

فانه يقال اما الاحتياط العقلي فليس الانفس حكم العقل بتنجز التكليف و صحه العقوبه على مخالفته لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم و اما

* شرح:

آن خمر تعبدی نیست یا هست.

اما اصول محرزه که نظر بواقع دارند مثل استصحاب و قاعده تجاوز و فراغ بنا بر آنکه اماره نباشند پس دلیل حجیت آنها بنفسه دال است که آنها جای قطع طریقی را می گیرند و آثار قطع منجزیت و معذوریت باشد بر آنها ثابت می شود و اما بجای قطع موضوعی واقع شوند مخصوصا علی نحو صغه خاصه.

ففيه اشكال مخفی نماند سه جهت در قطع گرفته می شود.

اول آنکه آن صفت خاصه است برای قاطع و آنکه صاحب قطع اضطراب و تحیر ندارد این جهت بلا اشکال ممکن نیست گرفته شود در اصول چون اخذ شک در موضوع آنها باین صفت اجتماع نقیضین است.

دوم جهت طریقت و کاشفیت. سوم التزام بآن قطع و اعتقاد بآن چون ممکن است شخصی قطع داشته باشد ولی اعتقاد بآن نداشته باشد نظیر آیه کریمه وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ و انکار آنها نه مجرد لسان بوده بلکه قلبا ملترم بآن قطع نبودند.

و نظیر قطع شیطان بامور حقه که اعتقاد و التزام به آنها ندارد و امثال آن در این جهت

سوم با طریقت ممکن است اصول جای قطع واقع شوند قطع موضوعی طریقی و آنکه شارع مقدس فرموده است یک طرف شکی که در واقع است بنای عملی گذاشته شود که آن طرف واقع است و عقد قلب بآن داشته باشد تعبدا-کما لا یخفی.

قوله لا يقال ان الاحتياط الخ اشكال شود در اصول که این ها جای قطع ممکن نیست واقع شوند-یکی

النقلی فالزام الشارع به و ان كان مما يوجب التنجيز و صحه العقوبه على المخالفه كالقطع الا- انه لا نقول (يقول-خ ل) به في شبهه البدويه و لا يكون بنقلی فی المقرونه بالعلم الاجمالی فافهم.

* شرح:

از اصول احتیاط است و چه مانعی دارد جای قطع واقع بشود در تنجیز تکلیف همچنانی که یکی از آثار قطع تنجیز واقع است.

جواب آنکه وجوب احتیاط دو قسم است احتیاط عقلی و احتیاط نقلی.

اما احتیاط عقلی مثل اطراف شبهه محصوره به آب مضاف که لازم است مثلاً- از دو ظرف وضوء بگیرد و امثال آن در این مورد تنجیز از خود حکم عقل است که آن آثار و قطع است نه آنکه چیزی باشد که جای قطع را گرفته باشد بلکه نفس خود حکم عقل حاکم است بحسن عقاب در صورت مخالفت کما لا یخفی

و اما احتیاط نقلی پس ممکن است شارع مقدس واجب کند آن را و موجب تنجیز واقع شود و صحیح باشد عقوبت بر مخالفت آن الا- آنکه در شبهات بدویه ما قائل بوجوب نمی باشیم خلافاً للاخباریین که در شبهه تحریمیه قائل بوجوب ترک آن می باشند.

و اما احتیاطی که مقرون بعلم اجمالی می باشد نظیر احتیاط قبل از فحص در این موارد حکم شرعی نیست بلکه عقلاً لازم است احتیاط و ادله شرعیه ارشاد است بآن حکم عقل فافهم.

مخفی نماند بر آنکه از اصول مثل براءت همچنان که اماره موجب عذر مکلف و مؤمن است برای او همچنین براءت شرعیه اثبات می کند که مکلف معذور است در خلاف واقع و آثار قطع که منجزیت و معذوریت باشد برای براءت ثابت است شرعاً و لو نظر بواقع نداشته باشد کما آنکه در اصول دیگر مثل براءت عقلی یا احتیاط و تخییر حکم در آنها عقلی است یعنی آثار قطع که حکم عقلی است بر آنها ثابت است نه شیء دیگر خصوصاً در احتیاط شرعی در موارد مهمه

ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا و ان مثل لا تنقض اليقين لا بدّ من ان يكون مسوقا اما بلحاظ المتيقن او بلحاظ نفس اليقين.

و ما ذكرنا في الحاشيه في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزله الواقع و القطع و ان دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزله الواقع و انما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمه بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزله القطع

* شرح:

نظير احتياط در دماء و فروج و غيره که در اين موارد آثار قطع که منجزيت و معذوريت باشد ثابت است.

پس مطلقا می توانیم بگوئیم که بعضی آثار قطع بر اصول ثابت است یا وجدانا یا تعبدا و لو بعضی آنها نظر بواقع نداشته باشد کما لا يخفى.

قوله ثم لا- يخفى ان دليل الاستصحاب الخ از اصول عمليه بنا بر قول مصنف فقط استصحاب جای قطع طریقی را می گیرد بدون قطع موضوعی مطلقا، موضوعی چه علی نحو صفتیت باشد چه بر طریقت چه جزء موضوع باشد و چه تمام موضوع و روایت مثل لا- تنقض اليقين یا بلحاظ متيقن است که مؤدای استصحاب مؤدای واقع است و یا بلحاظ یقین است و شک فعلی که سابقا یقین بوده آن شک حکم یقین وجدانی است در معنا یقین تعبدی اثبات می شود و قهرا یکی از این ها باید اثبات شود یا احکام یقین و یا احکام متيقن و چون مصنف در باب طرق و امارات تنزيل مؤدای آنها را جای واقع قرار می داد لذا در اینجا هم تنزيل مؤدای است و متيقن کما لا يخفى.

قوله و ما ذكرنا في الحاشيه الخ مصنف می فرماید آنچه را که ما ذکر کردیم در حاشیه رسائل مرحوم شیخ

ص: ۶۷

بالواقع حقیقه لا یخلو من تکلف بل تعسف فانه لا یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع او قیده بما هو كذلك بلحاظ اثره الا فیما کان جزئه الآخر او ذاته محرزا بالوجدان او تنزیله فی عرضه فلا یکاد یکون دلیل الاماره او الاستصحاب دلیل علی تنزیل جزء الموضوع ما لم یکن هناك دلیل علی تنزیل جزئه الآخر فیما لم یکن محرزا حقیقه و فیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقه کما فیما نحن فیه علی ما عرفت.

* شرح:

انصاری در وجه تصحیح آنها باین معنی که یک لحاظ واحد و یک تنزیل کافی است برای آنکه استصحاب و امارات جای قطع واقع بشوند بتمام اقسام قطع و آن تنزیل آنست که تنزیل مؤدای و امارت را جای واقع قرار بدهیم و در مواردی که قطع موضوعی است و دخیل در موضوع است به ملازمه عرفیه ثابت شود وجه ملازمه آنست که بعد از تنزیل مؤدای اماره بواقع یقین وجدانی داریم که اماره حجیت تبعدی دارد بر واقع:

پس یک جزء موضوع که قطع وجدانی باشد ثابت است و جزء دیگر که واقع باشد ثابت است تبعا نظیر موضوعات مرکبه که ممکن است جزئی وجدانا و جزء دیگر تبعا ثابت شود که هر موضوع مرکب اجزاء آن یا وجدانی است، یا تبعدی و یا احدهما تبعدی و آخر وجدانی است مثل کریت و ماء که دو جزء دارد.

پس آثار تمام اقسام قطع موضوعی ثابت می شود این مطلب را که در حاشیه مکاسب بیان نمودیم خالی از تکلف و یا تعسف نیست وجه تکلف آنست که تنزیل مؤدای تنزیل موضوع نیست عرفا وجه تعسف دور لازم می آید بجهت آنکه صحیح نیست تنزیل جزء موضوع یا قید موضوع بلحاظ اثر آن و حکم آن الا در جائی که جز آخر یا قید آن محرز باشد بالوجدان یا تبعا.

و حاصل آنکه هر موضوع مرکبی اگر جزء آن را خواسته باشیم اثبات کنیم تبعا جزء دیگر یا باید وجدانا ثابت باشد و یا تبعا درحالی که در تعبدش در

ص: ۶۸

لم يكن دليل الاماره دليلا- عليه اصلا فان دلالتة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالتة على تنزيل القطع بالملازمة و لا دلالة كذلك الا بعد دلالتة على تنزيل المؤدى

فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقي و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدى او لا بدليل الاماره

* شرح:

عرض جزء اول باشد نه در طول آن و اگر جزء دوم را بتعبد اول خواسته باشید اثبات شود دور است و در ما نحن فيه ممكن نیست دليل اماره يا دليل استصحاب اين ها دال بر تنزيل جزء آخر باشد و حاصل آنكه در دو جزء موضوع مركب اگر اثبات آن تعبدى است دو تنزيل و دو دليل بالمطابقه مى خواهد نه يكى لازم و ديگرى ملزوم.

در ما نحن فيه قبلا- دانستى كه يك دليل بيشتر نيست يا دليل تنزيل بر واقع و يا دليل بر تنزيل قطع و قبلا گفتيم كه يك دليل اثبات نمى كند هر دو را چون جمع بين لحاظين است لحاظ آلى و لحاظ استقلالى.

قوله لم يكن دليل الاماره الخ يعنى دليل اماره در وقتى اثبات مؤدى واقع را مى كند كه جزء ديگر موضوع ثابت باشد چون فرض آنست كه موضوع حكم مركب است از مؤدى قطع و خود قطع و مجرد اثبات مؤدى اثبات جزء ديگر را نمى كند و بدون اثبات جزء ديگر تعبد مؤدى واقع بى اثر است پس تعبد مؤدى واقع توقف دارد كه اثبات قطع موضوعى بشود كه جزء موضوع است و اثبات جزء موضوع كه قطع موضوعى باشد توقف دارد بر اثبات مؤدى واقع و اين دور باطل است.

قوله فان الملازمة انما تدعى الخ ملازمة در وقتى ادعاى آن صحيح است كه تنزيل بين قطع موضوعى تعبدى

ص: ۶۹

لا- قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى فتأمل جيدا فانه لا يخلو عن دقه (تكون بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوعى الحقيقى و تنزيل المؤدى منزله الواقع كما لا يخفى فتأمل جيدا فانه لا يخلو عن دقه -نسخه)

* شرح:

و قطع موضوعى حقيقى واقع بشود و بدون تحقق قطع موضوعى تعبدى بدليل اماره قطع بموضوع تنزيلي نداريم تا ادعاى شود ملازمه بين قطع آن به منزله قطع موضوعى است و تنزيل مؤدى به منزله واقع است كما لا يخفى فتأمل جيدا

مخفى نماند عبارات كفايه با اينكه بنا بر اقتصار مى باشد در اين مورد قريب يك ورق را اشغال با تقييد و اضطراب متن نموده و حال آنكه اين مطلب چندان مهمى نبوده است

و حاصلش آنكه قطع موضوعى در وقتى ثابت است كه دو جزء موضوع ثابت باشد يكي مؤداى واقع و ديگرى قطع به مؤداى قطع تعبدى و اگر خواسته باشيم بعد از تنزيل مؤداى قطع تعبدى را اثبات كنيم اين دور است چون قطع تعبدى بعد از اثبات مؤداى واقع ثابت مى شود و در عوض آن نيست

از اين جهت دور لازم مى آيد كما آنكه قبلا بيان شد و اشكال دور مخصوص بقطع نيست بلكه شك و ظن و جهل غفلت و التفات و جميع عناوين متأخره از حكم هر کدام از آنها را اگر شرط حكم يا موضوع حكم قرار داده شود اين اشكال وارد است نظير قصد امر كه اخذ شود در متعلق خودش كما آنكه در باب تعبدى و توصلى گذشت و در آنجا بيان نموديم وجوهى را كه قصد امر در متعلق خودش ممكن است گرفته شود فراجع.

مخفى نماند اشكالاتى كه بر مصنف شده است از بعضى اعلام من جمله از آن اشكالات آنست كه تنزيل مؤداى ظن منزله واقع لازمه آن حكومت واقعيه است در احكام واقعيه و اين معنى مستلزم تصويب است چون احكام واقعيه توسعه در آنها داده شده است كه يك قسم از آنها بقطع وجدانى ثابت مى شود و قسم ديگر

ص: ٧٠

ثم لا يذهب عليك ان هذا لو تم لعم و لا اختصاص له بما اذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الامر الرابع لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور و لا مثله للزوم اجتماع المثليين و لا ضده للزوم اجتماع الضدين.

* شرح:

بقطع تعبدی و در این حال انکشاف خلاف ندارد و مباحث اجزاء که امر دال بر اجزاء می باشد یا نه مجالی بر آنها نیست کما آنکه گذشت.

ممکن است از این اشکال جواب داده شود بآن جوابی که در وجوب معرفت احکام بیان نمودیم که وجوب معرفت احکام وجوب طریقی است نه وجوب نفسی یا وجوب غیری یا ارشادی باشد و در آنجا بیان نمودیم وجوب عمل به امارات و احتیاط وجوب طریقی است که اگر بواقع رسید واقع منجز است و اگر بواقع نرسید عذر است برای مکلف فراجع در مقدمه واجب

قوله ثم لا- يذهب عليك الخ مصنف می فرماید آن وجهی که در حاشیه مکاسب بیان نمودیم برای قطع طریقی و قطع موضوعی اگر تمام باشد تمام اقسام قطع را می گیرد چه قطع موضوعی و چه طریقی و چه تمام موضوع و چه جزء موضوع چه علی نحو کاشفیت یا علی نحو صفتیت.

مخفی نماند قبلاً ما بیان نمودیم که اگر تنزیل در نفس قطع باشد و قطع تعبدی را مثل قطع وجدانی قرار دادیم تمام اقسام قطع در امارات و طرق و استصحاب جاری است مگر آنکه تمام اقسام جاری شدن آنها در استصحاب محل تأمل است کما لا یخفی

امر چهارم: مواردی که ممکن است قطع در متعلق خودش گرفته شود

اشاره

قوله الامر الرابع الخ در آنست که قطع و ظن که در موضوع واقع می شوند مصنف می فرماید ممکن

ص: ۷۱

نعم یصح اخذ القطع بمرتبه من الحکم فی مرتبه اخرى منه او مثله او ضده.

* شرح:

نیست قطع بحکم در موضوع خودش گرفته شود چون این قسم لازم می آید دور مثلا- صحیح نیست مولى بفرماید اگر قطع بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو صلاه جمعه چون قطع عرض است و توقف دارد اولاً- بر وجوب صلاه که متعلق قطع است و اگر وجوب صلاه توقف داشته باشد بر قطع همچنانی که گذشت این دور باطل است و همچنین صحیح نیست گرفته شود قطع بحکمی در موضوع مثل همان حکم مثلا صحیح نیست مولى بفرماید اگر قطع بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو صلاه جمعه در این مورد لازم می آید اجتماع مثیلین در صلاه جمعه که دو واجب بر آن جمع بشود وجوب قبل از تعلق قطع و وجوب بعد از تعلق قطع و این هم صحیح نیست

مخفی نماند قبلاً گذشت اجتماع مثیلین در احکام تکلیفیه اگر دو حکم از یک سنخ باشند نظیر دو وجوب و استحباب یا دو حرام و یا یک حرام و کراهت در این موارد محذوری نیست و آن حکم مؤکد می شود نظیر صلاه ظاهر که وجوب نذر بآن متعلق شود کما لا یخفى

و همچنین صحیح نیست قطع گرفته بشود بحکمی در موضوع ضد آن مثلا صحیح نیست مولى بفرماید اگر قطع بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی حرام است بر تو آن نماز جمعه چون در این مورد اجتماع ضدین است وجوب صلاه جمعه و حرمت آن.

قوله نعم یصح اخذ القطع الخ بله صحیح است قطع گرفته شود به یک مرتبه دو مرتبه ای دیگر از حکم نظیر آنکه مولى بفرماید اگر قطع بوجوب انشائی نماز جمعه پیدا کردی واجب است بر تو نماز جمعه یا مثل آن نظیر آنکه بفرماید اگر قطع بوجوب انشائی پیدا کردی

و اما الظن بالحکم فهو و ان کان کالقطع فی عدم جواز اخذه فی موضوع نفس ذاک الحکم المظنون الا انه لما کان معه مرتبه الحکم الظاهری محفوظه کان جعل حکم آخر فی موردہ.

* شرح:

واجب است بر تو فعلا نماز جمعه فرق بین اول و دوم آنست که اگر مصلحت نماز جمعه همان مصلحت واقعی است اخذ قطع در موضوع خودش می باشد و اگر غیر آن مصلحت است مثل آن می باشد یا ضد آن نظیر آنکه بفرماید اگر قطع بوجوب انشائی نماز جمعه پیدا کردی حرام است نماز جمعه بر تو در این موارد مانعی ندارد چون مراتب حکم مختلف است حکم اقتضائی حکم انشائی و حکم فعلی و حکم تنجیزی که هر کدام موضوع برای حکم دیگری باشند مانعی ندارند

مخفی نماند مراتب اربعه حکم را که مصنف بیان فرموده است در کفایه این مراتب صحیح نیست فقط حکم دو مرتبه دارد مرتبه جعل و انشاء بداعی بعث و مرتبه دوم فعلیت آنکه به فعلیت موضوع آن می باشد و بنابراین اخذ قطع را در مرتبه انشاء که موضوع برای فعلیت باشد بنحو قضیه حقیقه ممکن نیست و اگر ما فرض کردیم که قطع دخیل در فعلیت حکم خودش می باشد اشکال دور وارد است کما لا یخفی

گرفتن ظن در حکم یا در موضوع شرعی مثل قطع سی و دو قسم است

قوله و اما الظن بالحکم و هو الخ:

مخفی نماند همان اقسامی که برای قطع ثابت بود برای ظن هم ثابت است چون متعلق ظن یا حکم شرعی است یا موضوع شرعی و هریک از آنها یا ظن در خود آن گرفته شده یا در مثل آن یا ضد آن یا خلاف آن و تمام اقسام سی و دو قسم صحیح و غیر صحیح که در قطع گفته شده در ظن می آید مثل آنکه بگوئی هذا مظنون الخمریه او وجوبه که متعلق ظن در اول موضوع است و دوم حکم است و ممکن است ظن طریقی باشد یا موضوعی موضوعی هم یا تمام موضوع یا جزء موضوع.

ص: ۷۳

* شرح:

در این حال یا علی نحو صفت خاصه گرفته شده است یا علی نحو طریقت و کاشفیت آن چهار قسمی که برای قطع موضوعی بیان نمودیم و اشکالی که در قطع موضوعی علی نحو کاشفیت و طریقت در تمام موضوع در قطع نمودیم در ظن تمام موضوع علی نحو طریقت وارد است ولی آن مواردی که در قطع موضوعی صحیح نبود بعض موارد آنها در ظن موضوعی صحیح است چون مرتبه حکم ظاهری در ظن محفوظ است و قطع بخلاف واقع مکلف پیدا نمی کند

اما آن مواردی که صحیح نیست مثل آنکه ظن را بوجوب صلاه جمعه قید یا جزء وجوب صلاه جمعه شود مثل آنکه مولا بفرماید اگر ظن بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو صلاه جمعه چون ظن در این مورد متعلق آن وجوب است که قبلا باید باشد و فرض آنست که وجوب صلاه شرط آن ظن به صلات است این همان دوری است که در قطع موضوعی بیان نمودیم جزء یا قید خود حکم می شود

قوله مثل الحكم المظنون او ضده بمكان من الامكان الخ اما مثل حکم مظنون در متعلق ظن گرفته شود مثل آنکه مولى بفرماید اگر گمان بوجوب صلاه جمعه پیدا کردی واجب است بر تو نماز جمعه که در این مورد مثل حکم ثابت شده است. البته قبلا گذشت که در این موارد تأکید دو وجوب است به یک وجوب نظیر صلاه ظهر که واجب دیگری بر آن وارد شود از جهت نذر یا غیره اما ضد آن حکم مثل آنکه مولى بفرماید اگر گمان کردی بوجوب صلاه جمعه حرام است بر تو صلاه جمعه در این دو مورد را مصنف می فرماید ممکن و صحیح است و لازم نمی آید اجتماع مثلین یا اجتماع ضدین بجهت آنکه دو مرتبه است مرتبه واقع که ظن بآن تعلق گرفته است و متعلق ظن است و مرتبه ظاهر که حکم ظاهری است و اجتماع ضدین یا مثلین در جائی است که در یک مرتبه واقع

ان قلت ان كان الحكم المتعلق به الظن فعليا ايضا بان يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي لا يمكن اخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله او ضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين او المثلين و انما يصح اخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع طابق النعل بالنعل.

* شرح:

بشوند نه آنجائی که دو مرتبه دارند حکم واقعی و حکم ظاهری مخفی نماند در ضد حکم مکنون یا مثل آن بنا بر قول مصنف اگر ظن معتبر باشد صحیح نیست

بله کلام مصنف در ظن غیر معتبر است و ممکن است مثلین یا ضدین که دو مرتبه دارند جمع شوند اما در جائی که ظن معتبر باشد چون فرض آنست که ظن معتبر از طریق یا اماره گرفته شده است و لوازم عقلیه آنها حجت است در این حال ممکن نیست دو حکم ضدین در یک موارد جمع شوند و لو بدو مرتبه باشد بگوئید مرتبه ظاهر و مرتبه واقع.

و حق آنست که در ظن غیر معتبر ایضا ممکن نیست جمع شوند و صحیح نیست بگوئید مولی اگر ظن غیر معتبر پیدا کردی به حرمت مایعی واجب است شرب آن چون جمع بین ضدین است و قیاس آن را بحکم ظاهری و واقعی جواب آن خواهد آمد و ایضا قیاس مورد را باجتماع امر و نهی بنا بر قول جواز که صحیح است امر و نهی در یک مورد جمع بشوند بدو عنوان نظیر صلاه و غضب این قیاس باطل است بجهت آنکه در باب اجتماع امر و نهی گذشت که کسانی که قائل به جوازند عنوان صلاه و غضب را بعنوان تقيیدی قرار می دهند نه جهت تعلیلی که اگر جهت تعلیلی شد مثل عنوان ظنی که در ما نحن فیه است ممکن نیست جمع بشوند.

مواردی که ممکن است ظن گرفته شود در متعلق خود

قوله ان قلت ان كان الحكم المتعلق به الخ اگر اشکال شود که ظنی که متعلق بحکم است آن حکم حکم فعلی واقعی است ممکن نیست آن ظن را گرفته شود در موضوع حکم فعلی دیگر مثل آن حکم گرفته

قلت يمكن ان يكون الحكم فعليا بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز و استحق على مخالفته العقوبه و مع ذلك لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف برفع جهله لو امكن او بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما امكن بل يجوز جعل اصل او اماره مؤديه اليه تاره و الى ضده اخرى

* شرح:

بشود يا ضد آن بجهت آنکه لازمه آن اجتماع ضدین یا مثلین است و اجتماع ضدین یا مثلین همچنانی که قطع به آنها ممکن نیست ظن به آنها هم ممکن نیست بلکه احتمال اجتماع ضدین یا مثلین هم ممکن نیست بلکه صحیح است گرفتن ظن را در موضوع حکم دیگری کما آنکه گذشت مثلاً مولی بفرماید اذا ظننت بوجوب الجمعہ فعلاً و جب علیک التصدق او حرم علیک طابق النعل بالنعل.

قوله قلت الخ جواب آنکه برای حکم فعل دو مرتبه است مرتبه اول فعلی غیر تام و مرتبه دوم فعلی تام اما فعلی غیر تام ممکن است گرفته بشود در موضوع مثلش یا ضدش و معنای فعلی غیر تام آنست که اگر مکلف عالم به آن شد منجز می شود و ثواب و عقاب بر آن می باشد و حاصل آنکه مصلحت فعل بعضی موارد قوی است به نحوی که مولی رفع تمام موانع آن را می نماید و اگر مکلف علم بآن پیدا نکرد احتیاط را بر آن واجب می کند برای حفظ وقع و آنکه واقع از بین نرود مثل شبهات بدویه در دماء و فروج که در این مورد شارع مقدس احتیاط را واجب نموده است برای حفظ واقع و این قسم را فعلی تام می نامند

قسم دوم آنست که فعل مصلحتی دارد ولی آن مصلحت سبب نشده است که شارع مقدس احتیاط را واجب کند بر مکلف در جایی که علم بواقع نداشته باشد بلکه مصلحت تسهیل سبب شده است که شارع مقدس اصل یا اماره و طریقی را در مقابل واقع جعل کند و آنها را حجت شرعیه برای مکلف قرار داده است این

ص: ۷۶

و لا یکاد یمکن مع القطع به جعل حکم آخر مثله او ضده کما لا یخفی فافهم.

ان قلت کیف یمکن ذلک و هل هو الا انه یکون مستلزما لاجتماع

* شرح:

حجج شرعیه در طول حکم واقعی می باشد نه در عرض حکم واقعی.

از این جهت اگر بواقع رسیدند حکم واقعی منجز و ثابت است برای مکلف و اگر بواقع نرسیدند عذر است برای مکلف از اینجا معلوم می شود جمع بین حکم ظاهری و واقعی و آنکه در حقیقت یک حکم واقعی است که اگر ثابت شد به ادله شرعیه مذکوره آن حکم واقعی منجز می شود و اگر خلاف آن ثابت شد حکمی نبوده است بلکه عذر است برای مکلف مثل قطع و تفصیل آن در جمع بین حکم ظاهری و واقعی خواهد آمد ان شاء الله تعالی و در باب اجزاء ایضا یک اشاره ای به آن شد و این معنی است که مصنف می فرماید لازم نیست برای حکم و شارع مقدس که رفع جهل مکلف را بنماید یا لازم کند بر آن احتیاط در جایی که هر کدام ممکن باشد بلکه قرار داده است برای مکلف اصل یا اماره ای که هر کدام از آنها حجت شرعیه اند که بعض موارد بواقع می رسند و بعض موارد ضد واقع.

قوله و لا یکاد یمکن مع القطع به الخ این معنایی که برای اصول و امارات بیان نمودیم که ممکن است گرفته بشوند این ها در حکمی که مثل آنها باشد یا ضد آنها در قطع ممکن نیست چون درحالی که قاطع قطع دارد بواقع ممکن نیست جعل حکم ظاهری برای آن در مثل حکم مقطوع یا ضد مقطوع چون اجتماع متناقضین است یا در واقع یا در نظر قاطع اگر قطع آن جهل مرکب باشد کما آنکه گذشت فافهم.

قوله ان قلت کیف یمکن ذلک الخ اگر اشکال شود بر آنچه را که ذکر شد که قرار دادن اماره یا اصل در مورد

قلت لا- بأس باجتماع الحكم الواقعی الفعلی بذاک المعنی ای لو قطع به من باب الاتفاق لتجز مع حکم آخر فعلی فی موردہ بمقتضی الاصل او الاماره او دلیل اخذ فی موضوعه الظن بالحکم بالخصوص به علی ما سیأتی من التحقيق فی التوفیق بین الحكم الظاهری و الواقعی.

* شرح:

حکم فعلی این قسم جعل حکم نیست مگر آنکه مستلزم است اجتماع مثلین یا ضدین را مثل قطع که گذشت.

جواب آنکه مانعی ندارد اجتماع حکم واقعی فعلی با حکم فعلی آخر البته حکم واقعی فعلی باین معنا که اگر قطع پیدا بکند مکلف آن حکم فعلی واقعی منجز می شود ولی واجب نیست برای مولی که رفع موانع از عبد کند کما آنکه گذشت.

پس مانعی ندارد به مقتضای اصل یا اماره یا دلیل گرفته بشود ظن در موضوع مثل خودش یا ضد آن بنا بر آنچه که می آید از تحقیق توفیق جمع بین حکم ظاهری و واقعی ان شاء الله تعالی و مختصراً آن را ما قبلاً بیان نمودیم در همین بحث.

مخفی نماند احکام ظن موضوعی چه تمام موضوع باشد چه جزء موضوع چه علی نحو صفت خاصه باشد و چه نحو کشف.

چهار قسمی که بیان نمودیم این ها برای تشریح ذهن است و ظن موضوعی بنا بر قول بعض اعلام اصلاً در احکام شرعیه نداریم و آنچه را که ذکر شده است که گمان کرده اند ظن موضوعی است تمام آنها ظن طریقی است نظیر ظن معتبری که در سفر ضرر دارد که این موارد لازم است صلاه تمام باشد و همچنین ظن به ضرری که در روزه هست که آنجا لازم است افطار و همچنین ظن در عدد رکعات یا ظن به عدالت شخصی علی قول یا ظن بدخول وقت در جائی که در آسمان علتی باشد

الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقه عملا يقتضى موافقه التزاما و التسليم له اعتقادا و انقيادا كما هو اللازم فى الاصول الدينيه و الامور الاعتقاده بحيث كان له امثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الاخرى بحسب العمل بالاركان فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاما و لو مع الموافقه عملا او لا يقتضى فلا يستحق العقوبه عليه بل انما يستحقها على المخالفه العمليه.

* شرح:

يا ظن بقبله در جائى كه متعذر باشد مكلف از علم بقبله و امثال اين ها تمام آنها ظنون طريقه محضه است و هيچ کدام از آنها موضوعى نيست.

امر پنجم: امثال مأمور به آيا لازم دارد امثال قلبى را يا نه

اشاره

قوله الامر الخامس هل تنجز التكليف الخ:

در اين امر پنجم بيان مى شود هر كجائى كه تكليف منجز شد و ثابت شد بقطع تفصيلى يا اجمالى و همچنين اگر ثابت شد بطرق يا اماره اى همچنانى كه لازم است موافقت آن تكليف عمدا و لازم است امثال آن خارجا آيا موافقت آن تكليف التزاما هم واجب است و تسليم آن تكليف شود مكلف اعتقادا و انقيادا كه در هر تكليفى دو واجب باشد.

يكى عمل خارجى و ديگرى عمل اعتقادى و جوانحى كما آنكه تسليم و اعتقاد در اصول دين لازم است و در امور اعتقاده آنها موافقت اعتقاده و تسليم لازم است و در واجبات اگر موافقت اعتقاده ايضا لازم باشد لازم است براى تكليف دو امثال و دو اطاعت در هر واجبى يكى بحسب قلب و جنان و ديگرى بحسب عمل باركان پس در اين حال مستحق است مكلف عقوبت را بر عدم موافقت او التزاما و لو عمل خارجى را آورده است كه اگر ترك هر دو نمود لازم است دو عقاب بر آن يا اقتضا ندارد و فقط مخالفت عملى مستحق عقاب است مكلف و موافقت قلبى در هر واجبى لازم نيست.

ص: ٧٩

الحق هو الثاني لشهادته الوجدان الحاكم في باب الاطاعه و العصيان بذلك و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده الا المثوبه دون العقوبه و لو لم يكن مسلما(متسلما-خ ل) و ملتزما به و معتقدا و منقادا له

و ان كان ذلك لوجب (يوجب-خ ل) تنقيصه و انحطاط درجه لدى

* شرح:

قوله الحق هو الثاني الخ حق آنست که آنچه که واجب است برای مکلف اطاعت عمل خارجی است و اما التزام بواجبات و اعتقاد به آنها و تسلیم برای آنها این ها از شئون اصول دین است و تصدیق نبی اکرم و ائمه اطهار علیهم صلوات الله لازم است برای هر مکلفی و این معنا نه خصوص واجبات یا محرمات باشد بلکه در تمام احکام شرعی خمسہ تکلیفیه یا غیر تکلیفیه لازم است بلکه در اخبارات نبی و ائمه علیهم السلام لازم است تصدیق و التزام به آنها و این معنا در اصول دین است ربط بفروع دین ندارد و آیات و اخباری که بعضی اعلام در این مورد ذکر نموده اند راجع باصول دین است و هر مکلفی لازم است بر او تصدیق نبی و ائمه علیهم السلام بنماید در تمام آنچه که از آنها صادره شده است کما لا یخفی

و اما در فروع دین وجدان حاکم است در بابت اطاعت و عصیان هر واجبی یک اطاعت دارد یا یک عصیان و عقل حاکم است که عبادی که امتثال امر مولی می نمایند برای او یک ثواب است بدون عقاب و لو این عبد تسلیم و ملتزم بآن واجب نداشته باشد و حاصل آنکه در باب اطاعت و عصیان آنچه که حاکم است حکم عقل و وجدان است بر یک اطاعت یا یک عصیان در هر واجبی یا در هر محرمی نه آنکه دو اطاعت یا دو عصیان باشد چون حاکم در باب اطاعت و عصیان حکم عقل است و اگر تعبدی در این باب وارد شود ارشاد و تأکید است کما آنکه مفصلا گذشت

قوله و ان كان ذلك يوجب الخ اگرچه ملتزم نبودن مکلف اعتقادا و لو عمل خارجی را می آورد از این جهت

سیده لعدم اتصافه بما يليق ان يتصف العبد به من الاعتقاد باحكام مولاه و الانقياد لها و هذا غير استحقاق العقوبه على مخالفته
لامره او نهيه التزاما مع موافقته عملا كما لا يخفى

ثم لا- يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقه الالتزاميه لو كان المكلف متمكنا منها تجب و لو فيما لا يجب عليه الموافقه
القطعيه عملا و لا يحرم

* شرح:

موجب تنقيص عباد مي شود و انحطاط درجه او است نزد مولى كه مطلع بر قلب او باشد چون متصف شده است عبد بصفتي
كه آن صفت سزاوار بندگي نيست بلكه عبد بايد اعتقاد باحكام مولى داشته باشد و انقياد بر آنها داشته باشد و اين معنى غير
استحقاق عقوبت است بر مخالفت امر مولى يا مخالفت نهى مولى التزاما و لو موافقت عملى و خارجى نموده است فقط التزام
به آنها نداشته است كما لا يخفى

حاصل آنكه مدرک برای موافقت التزاميه و اعتقاديه ما نداريم مگر عقل كه در بابت اطاعت و عصيان حاكم است و قبلا
گذشت كه عقل حاكم است در اطاعت عمل خارجى نه در التزام آن و اگر مدرک آنها قصد وجه باشد به اين معنى كه هر
واجبى را اضافه بر عمل خارجى لازم است قصد وجوب آن را بنمايند اگر اين معنى باشد مختص است بواجبات تعبديه و در
واجبات توصليه نمى آيد علاوه بر اينكه در واجبات تعبديه هم مدرک بر آن نداريم كما آنكه گذشت در باب تعبدى و
توصلى و اگر مدرک آن نفس صيغه امر باشد قبلا گذشت كه امر دال است بر وجوب عمل خارجى يا عقلا و يا لفظا و امر
دال بر وجوب التزام نمى باشد كما لا يخفى

قوله ثم لا يذهب عليك انه الخ مصنف مي فرمايد بر فرض اگر لازم باشد موافقت التزاميه وجوب آن در جائي است كه مكلف
متمكن باشد از امثال آن و در جائي كه متمكن نباشد در آنجا واجب

ص: ۸۱

المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لامتناعهما كما اذا علم اجمالا بوجوب شيء او حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا والانقياد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم انه الوجوب او الحرمة وان ابيت الا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا فان محذور الالتزام بضد التكليف عقلا- ليس باقل من محذور عدم الالتزام به بداهة مع ضروره ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكفد يقتضى الا الالتزام بنفسه عينا لا الالتزام به او بضده تخيرا

* شرح:

نیست تفصیلا و لو اجمالا ممکن باشد امثال آن نظیر مواردی که مخالفت قطعی و یا موافقت قطعی برای مکلف ممکن نباشد مثل مواردی که یقین دارد شیء واجب است یا حرام که در خارج قهرا یکی از آنها از مکلف صادر می شود ولی در این حال قطع به مخالفت قطعی یا موافقت قطعی ندارد و در این طور موارد آنچه که واقع هست ممکن است التزام بآن پیدا کند اجمالا چه واقعا حرام باشد و چه واجب و لو بخصوص آنها را نمی داند.

اگر کسی قائل شود که در مورد مذکور علم اجمالی بوجوب یا حرام داریم لازم است التزام یکی از آنها بخصوصه و عنوانه و علم تفصیلی می خواهد که اگر غیر از این باشد صحیح نیست این ممکن نیست بلکه آنچه را که ممکن است التزام به یکی از آنها واقعا می باشد و محذور التزام بضد تکلیف عقلا کمتر از عدم التزام نیست یعنی اگر بخصوص واجب را ملتزم شود مکلف ممکن است ضد آن باشد یعنی حرام باشد و بالعکس بجهت آنکه بدیهی است تکلیف به التزام و اعتقاد اگر ما قائل بوجوب آن شدیم اقتضا نمی کند مگر نفس آن را ملتزم شویم عینا یعنی اگر واجب است التزام بوجوب آن واجب و اگر حرام است همچنین نه التزام بضد آنها

ص: ۸۲

و من هنا قد انقدح انه لا- يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكميه او الموضوعيه في اطراف العلم لو كانت جاريه مع قطع النظر عنه.

* شرح:

تعينا يا تخيرا كما آنكه گذشت

قوله و من هنا قد انقدح الخ مخفى نماند از آثار التزام بهر تكليفى اعتقادا بيان نمودند كه اگر ما قائل بوجوب شديد اصول حكميه يا اصول موضوعيه در اطراف علم اجمالى جارى نمى شود و لو مخالفت عمليه واقع نشود چون مخالفت التزاميه در آنها مى باشد از اين جهت واجب بودن التزام اعتقادى مانع است از جريان اصول مثلا در مواردى كه ممكن نيست مخالفت قطعيه يا موافقت قطعيه كما آنكه گذشت در اين موارد اصول عمليه جريان آنها مخالفت التزامى دارد و لو مخالفت عملى ندارد

و همچنين در اطراف علم اجمالى كه لازم بوده است اجتناب از آن مثل آنكه دو ظرف قبلا يقينا نجس بود و يكي از آنها بعدا طاهر شود در اين مورد استصحاب نجاست سابق مخالف اعتقاد بظاهر بودن يكي از آنها مى باشد و لو مخالفت عملى واقع نشود.

مصنف مى فرمايد واجب بودن التزام اعتقادى مانع نمى شود از جريان اصول حكميه يا موضوعيه اصول حكميه مثل اصاله البراءه و موضوعيه مثل اصاله الاباحه در اطراف علم اجمالى چون اگر واجب باشد در تكليف تفصيلى است نه در تكليف اجمالى اگر جارى بشود اصول چون محل بحث است كه اطراف علم اجمالى آيا اصول جارى مى شوند و بتعارض ساقط مى شوند يا آنكه اصلا اصول در اطراف علم اجمالى جارى نمى شوند

و حاصل آنكه چون حكم واقعى فعلى نيست در ما ذكر و آنچه كه فعلى مى باشد

ص: ۸۳

كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به

بل الالتزام بخلافه

لو قيل بالمحذور فيه حينئذ ايضا الا على وجه دائر لان جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض

* شرح:

حكم ظاهري است به واسطه اصول پس اگر التزام واجب باشد در حكم ظاهري است نه در حكم واقعي علاوه بر آنکه التزام به يکی از واقع حکمین منافات با حكم ظاهري ندارد كما آنکه گذشت

قوله كما لا- يدفع هنا الخ اين كلام رد است بر قول مرحوم شيخ انصاري که فرموده اصول موضوعيه جاريه در اطراف علم اجمالی موضوع حكم برداشته می شود تعبدا و بعد از آنکه موضوع برداشته شد حکمی نیست که واجب باشد التزام بآن مثلا اگر زوج شک کند که آیا نذر کرده و طی زوجه خود را یا نذر ترک و طی نموده امر دائر است بين وجوب و طی و حرمت او در این مورد اصالة الاباحه می رساند که زوجه مورد وجوب و حرام نیست بعد از آنکه موضوع حرمت و وجوب برداشته شد یعنی شرعا نذری نبوده وجوب التزام بآن بطریق اولی برداشته می شود

قوله بل الالتزام الخ یعنی لازمه جريان اصول التزام بخلاف حكم واقعي است به اين معنى و طی که یا واجب یا حرام است واقعا التزام به اباحه آن شويم

قوله لو قيل بالمحذور فيه الخ اگر گفته شود که محذوری و مانعی در جريان اصول در اطراف علم اجمالی

ص: ۸۴

اللهم الا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام و الاقتحام في الاطراف و معه لا محذور فيه

بل و لا في الالتزام بحكم آخر

الا ان الشأن حينئذ في جواز جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي مع عدم ترتب اثر عملي عليها مع انها احكام عمليه كسائر الاحكام الفرعيه

* شرح:

می باشد و آن مانع مانعیتش بر وجه دور باطل است بجهت آنکه جاری شدن اصول در اطراف علم اجمالی موقوفست که مانع و محذوری در آن نباشد و آن مانع و محذور عبارت است از واجب بودن التزام اعتقادی و برداشتن محذور و مانع موقوفست بر جریان اصول و این دور واضح است حسب فرض

قوله اللهم الا ان يقال الخ یعنی دور مذکور برداشته می شود به اینکه عقل حکم می کند بوجوب التزام اعتقادی در موردی که ترخیص و اباحه از طرف شارع مقدس نرسیده باشد و بعد از آنی که ترخیص داده شد و اصول در اطراف علم اجمالی جاری می شود با این ترخیص شارع محذوری نیست و حکم عقل برداشته می شود چون حکم عقل در اینجا تعلیقی می باشد نه تنجیزی کما آنکه در تمام موارد حکم عقل در امتثال حکم آن تعلیقی است

قوله بل و لا- فی الالتزام الخ یعنی در جریان اصول التزام بحکم ظاهری می باشد که آن مخالف حکم واقعی می باشد پس محذوری در آن نیست.

قوله الا ان الشأن الخ کلام در آنست که اصول عملیه با قطع نظر از جهات دیگر آیا در اطراف علم

ص: ۸۵

مضافا الى عدم شمول ادلتها لاطرافه للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه و ان كان محل تأمل و نظر فتدبر جيدا

* شرح:

اجمالی جاری می شوند یا نه وجوهی که گفته شده است برای عدم جریان آنها.

وجوهی که گفته شد در عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی

اول: آنکه مصنف بیان می کند در جریان آنها اثر عملی ندارد با اینکه این اصول احکام عملیه اند مثل ما نحن فیه بی فایده است مثلا حرمت یا وجوب و طی در ما تقدم اگر اصول جاری نشود مکلف باز تخیر بین فعل و ترک می باشد قهرا پس اصل اثر عملی ندارد.

دوم از وجوه مصنف بیان می کند که اطراف علم اجمالی اگر اصول جاری شود لازمه آن تناقض است.

مثلا- روایتی که در باب استصحاب وارد شده است لا- تنقض الیقین بالشک و بعضی روایات ذیل آن بل انقضه بیقین آخر و کذا کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر در ظرفین که یکی از آنها نجس است جریان اصالة الطهارة درصدد آن مناقض است با ذیل آن چون علم اجمالی دارید نجاست یکی از آنها پس طهارة هر دو با نجاست یکی از آنها مناقض است اگرچه این جهت را مرحوم شیخ العلامة اعلى الله مقامه بیان فرموده ولی این وجه محل تأمل است.

وجه تأمل آنکه چون علم اجمالی علت تامه نیست برای تنجیز تکلیف بلکه فقط مقتضی است و لذا در شبهات غیر محصوره علم اجمالی منجز نیست تکلیف و برائت جاری می شود کما آنکه بحث آنها خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

وجه دیگر گفته اند علم اجمالی علت تامه است برای تنجیز تکلیف مثل علم تفصیلی پس ممکن نیست ترخیص در اطراف آن برای وقوع مناقضه و لو احتمالی باشد وجه دیگری گفته اند جریان اصول در اطراف علم اجمالی تمسک بعام در شبهة مصداقیه است و مفصل آنها خواهد آمد ان شاء الله تعالی فتدبر جيدا.

الامر السادس لا- تفاوت فی نظر العقل اصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاء بين ان يكون حاصلًا بنحو متعارف و من سبب ينبغي حصوله منه او غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما هو الحال غالبا في القطع

* شرح:

امر ششم: در قطع قطاع و اقسام آن و مدرک حجیت آن می باشد

اشاره

قوله الامر السادس الخ در این امر سادس دو جهت بحث می شود.

اول آنکه قطع مطلقا حجیت دارد و لو قطع قطاع باشد و کسانی که زیاد قطع پیدا می کنند یا نه.

دوم آنکه قطعی که حاصل می شود از مقدمات غیر کتاب و سنت مثل مقدمات عقلیه آیا حجیت آنها فرق دارد یا نه که در این مطلب نسبت به اخباریین داده شده است کما آنکه می آید اگرچه دو جهت که ذکر نموده اند در این موارد برگشت به یک جهت می شود و آن اینکه قطع حجیت آن مطلقا است چه سبب عادی باشد یا غیر عادی و چه سبب آن عقلی باشد یا چه غیر عقلی.

مصنف می فرماید تفاوتی در نظر عقل نیست اصلا در جائی که قطع پیدا بشود که اکثر مردم از آن سبب قطع پیدا می کند یا سبب قطع متعارف بین مردم نباشد کما آنکه در قطع قطاع غالبا همین طور است و سبب آن متعارف بین مردم نیست مخفی نماند قطع قطاع دو قسم داریم:

یک قسم از آنها در جائی است که علم لدنی برای عالم باشد کما آنکه در پیغمبر اکرم و ائمه اطهار(ع) و بعض اولیاء همین قسم است و یا علم عالم علم لدنی نیست ولی اکتسابی است و به فراست و به فطانت آن علم درک می شود کما آنکه در طبیب اگر نظری بمریض کند علم برای او فوراً حاصل می شود غالبا به واسطه آثار مریض از صفره و غیره و این جهت اکتسابی که اکثر مردم از آن غافلند در تمام فنون و صنایع نسبت به متخصص آن همین قسم است که اهل فن علمی برای او حاصل

ص: ۸۷

ضروره ان العقل یرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ینبغى حصوله و صحه مؤاخذه قاطعه على مخالفته و عدم صحه الاعتذار عنها بانه حصل كذلك و عدم صحه المؤاخذه مع القطع بخلافه و عدم حسن الاحتجاج علیه بذلك و لو مع التفاته الى كيفیه حصوله

* شرح:

می شود که نسبت بباقی مردم اکثرا حاصل نمی شود این قسم از قطاع محل بحث ما نیست و اختلاف بین علماء نمی باشد.

قسم دوم از قطاع آنجائی است که سبب عادى نداشته باشد و به اندک چیزی قطع پیدا شود نظیر کثیر الظن و کثیر الشک و اصل این جهت منقول از کاشف الغطاء قدس سره می باشد بعد از آنی که حکم نموده است به اینکه کثیر الشک اعتبار بشک او نیست.

قال و کذا من خرج عن العاده فی قطعه او ظنه فیلغو اعتبارهما فی حقه انتهى اما کثیر الشک رجوع به روایت لا- شک لکثیر الشک می شود و اعتناء به شکش نمی شود و اما کثیر الظن در جائی که در موضوع حکم گرفته شود مثل قوله علیه السلام اذا شککت بین الثلاث و الاربع و لم یذهب و همک الى شیء الخ بعید نیست کثیر الظن انصراف داشته باشد روایت از آن و شامل کثیر الظن نشود.

قوله ضروره ان العقل یرى الخ مخفی نماند هر حکمی در اطلاق و تقیید آن حکم رجوع بحاکم آن حکم می شود اگر حاکم شارع مقدس است اطلاق و تقیید حکم بدست شارع مقدس است همچنین اگر حاکم عرف باشد اطلاق و تقیید حکم عرفی بدست او می باشد

همچنین اگر حاکم عقل باشد اطلاق و تقیید حکم بید عقل است و در ما نحن فیه چون حاکم به حجیت قطع عقل است عقل هیچ فرقی نمی گذارد بین حجیت قطع که از هر قسمی پیدا بشود و آن را عقل حجت می داند و تکلیف منجز می شود

ص: ۸۸

نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعا و المتبع فى عمومه و خصوصه دلالة دليله فى كل مورد

* شرح:

بهر قطعى که برای مکلف حاصل شود و لو از مواردی باشد که سزاوار نبوده است عرفا از آن موارد قطع حاصل بشود و صحیح است مؤاخذه مولى بر مکلفی که قطع او از موارد مذکوره پیدا شده است و از آن طرف صحیح نیست که عبد عذر بیاورد به اینکه قطع من از موارد غیر عادى پیدا شده بود و صحیح نیست احتجاج بر عبد که قطعى را که تو پیدا کردى از موارد غیر متعارف بوده و لو مکلف التفات داشته باشد که قطع او از موارد غیر متعارفه حاصل شده است.

و حاصل کلام آنکه منجز و تعذیر از آثار ذاتى قطع مى باشد و هر کجا قطع پیدا شد آثار آنها بتبع قطع پیدا مى شود کما لا یخفى.

قوله نعم ربما يتفاوت الحال الخ بله بعضی موارد اگر قطع موضوعی باشد و در موضوع گرفته شده شرعا در این مورد ممکن است قطع قطاع خارج شود و دلیل شرعى شامل آن نشود و آنچه که متبع است در عموم قطع یا خصوص آنکه آیا عام است شامل حال همه افراد قطع مى شود یا خاص است تبعیت آن دلیل را باید نمود که دلالت آن عام است یا خاص.

مخفى نماند قطع موضوعی و لو در موضوع گرفته شده است شرعا ولى ممکن نیست انصراف از قطع قطاع شود و شامل آن نشود بلکه قطع قطاع هم مثل باقى موارد که حجیت آن ذاتى است ممکن نیست خارج شود و عمل آن جایز نباشد بجهت آنکه قاطع حصول قطعش را مناسب از موارد خودش مى داند و آن اسبابی که سبب قطع آن شده است آنها را صحیح مى داند علاوه بر آنکه قطع قطاع و لو قطع آن موضوعی باشد در هر فردى از افراد مشتبه است و ممکن

فرما يدل على اختصاصه بقسم في مورد و عدم اختصاصه به في آخر على اختلاف الادله و اختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام و الموضوعات و غيرها من الامارات

و بالجمله القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع و لا من حيث المورد و لا من حيث السبب لا عقلا و هو واضح و لا شرعا لما عرفت من انه لا تناله يد الجعل نفيا و لا اثباتا

* شرح:

نیست که معین شود که آیا این فرد از قطع از سبب عادی حاصل شده است یا غیر عادی کما لا یخفی.

و اما نظیر آنجائی که قطع موضوعی است جائی است که نذر کرده باشد که اگر یقین به زنده بودن فرزندش پیدا کرد صدقه ای بدهد در این مورد اگر خبری آورند که فرزند تو صحیح و سالم است عمل به نذر واجب نیست در جائی که از خبر مخبر قطع حاصل نشود.

قوله فرما يدل على اختصاصه الخ قطع موضوعی بعض موارد اختصاص دارد دلیل آن در مورد خاصی نظیر قطع مجتهد که از کتاب و سنت باید گرفته شود نه از جفر و رمل و غیره و بعضی موارد اختصاص ندارد بلکه شامل عموم قطع می شود و استفاده آن بر اختلاف ادله است و اختلاف مقامات که عموما دلالت دارد یا خصوصا بحسب مناسبات احکام و موضوعات و غیر آنها از امارات و قرائن خارجی یا داخلی.

قوله بالجمله القطع فيما كان موضوعا الخ و حاصل آنکه قطع طریقی که موضوع حکم عقل می باشد تفاوتی در حجیت آن نیست از جهت قاطع یا مورد قطع یا سبب قطع و غیر ذلک در هر کجائی پیدا

ص: ۹۰

و ان نسب الی بعض الاخباریین انه لا- اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلیه الا ان مراجعه کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبه بل تشهد بکذبها و انها انما تكون اما فی مقام منع الملازمه بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه کما ینادی به باعلی صوته ما حکى عن السيد الصدر فی باب الملازمه فراجع.

* شرح:

شد و از هر شخصی حاصل شد حجیت آن ذاتی است و ممکن نیست نفی آن شرعا و نه اثبات آن کما آنکه مفصلا در قطع طریقی گذشت.

مدرک اخباریین که قطع از غیر کتاب و سنت حجت نیست

قوله و ان نسب الی بعض الاخباریین الخ نسبت داده اند ببعض اخباریین مثل امین استرآبادی و سید جزائری و صاحب حدائق قدس سرهم این ها قائلند که قطعی که حاصل می شود از مقدمات عقلیه اعتباری بر آنها نیست شرعا و حجیت شرعی ندارند سوای آنکه حکم عقلی مستقل باشد کما در باب ملازمه بین حسن شیء عقلا و وجوب آن شرعا و همچنین ملازمه قبح شیء عقلا و حرمت آن شیء شرعا یعنی اگر عقل درک کرد که شیء مصلحت دارد و مزاحمی ندارد و مصلحت تامه باشد در این موارد عقل حکم می کند که آن شیء وجوب شرعی دارد.

همچنین در جائی که عقل درک کند قبح شیء را و مفسده تامه آن را بدون مزاحم در این موارد عقل حکم می کند که آن شیء شرعا حرامست و این قسم از موارد حکم عقل برگشت بکبری کما حکم به العقل حکم به الشرع می نماید این مواردی که ذکر نمودیم حکم عقل مستقل است.

و اما موارد حکم عقل غیر مستقل و آن مواردی که حکم عقل بتبع حکم شرع است نظیر وجوب مقدمه واجب که بعد از حکم شرع مقدس که مثل وجوب حج مقدمه آن را عقل واجب می داند که سیر برای حج باشد و همچنین احکام دیگر

و اما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدمات العقلیه لانها لا- تفید الا- الظن کما هو صریح الشیخ المحدث الامین الاسترآبادی رحمه الله حیث قال فی جمله ما استدل به فی فوائدہ علی الانحصار مدرک ما لیس

* شرح:

نظیر امر به شیء نهی از ضد آنکه مفصلا بحث آنها گذشت.

نظیر این موارد که حکم عقل مستقل نیست بلکه بتبع حکم شرع می باشد که اگر حکم شرعی نباشد حکم عقل هم نیست این ها قائلند که حکم شرعی در این دو قسم حکم عقلی و لو حکم شرعی قطعی باشد اعتباری ندارد چون قطع باین مقدمات وجوب شرعی ندارد بنا بر آنچه که نسبت به آنها داده اند الا آنکه مصنف می فرماید مراجعه بکلمات آنها مساعد این نسبت را ندارد بلکه کلمات آنها شهادت بکذب این مطالب می دهد و کلمات آنها راجع است یا در مقام منع ملازمه حکم عقل بوجوب شیء و حکم شرع بوجوب آن کما آنکه ینادی به باعلی صوته آنچه را که حکایت شده است از مرحوم سید صدر در باب ملازمه فراجع.

و ملخص تحقیق مرحوم سید صدر بنا بر آنچه که ذکر نموده اند بعضی اعلام آنست که جهاتی که درک می کند عقل علت تامه برای حکم شرعی نمی باشد بلکه غایت آنچه را که عقل درک می کند بعض جهات محسنه یا مقبحه است که ممکن است مقتضی حکم باشد و ممکن است جهات دیگر باشد که عقل درک آنها را نکرده باشد و آن جهات معارض باشند با آنچه را که عقل درک کرده کما آنکه این جهت در صدر اسلام در اکثر احکام شرعیه بوده بلکه فعلا موجود است تا ظهور حجت عجل الله تعالی فرجه الشریف پس عقل درک علت تامه حکم شرعی برای آن ممکن نیست و قاعده کما حکم به العقل حکم به الشرع تمام نیست.

قوله و اما فی مقام عدم جواز الاعتماد الخ و یا کلمات علماء اخباریین رضوان الله تعالی علیهم در مقام آنست که اعتمادی

من ضروریات الدین فی السماع عن الصادقین.

الرابع ان کل مسلک غیر ذلک المسلک یعنی التمسک بکلامهم علیهم الصلاه و السلام انما یعتبر من حیث افادته الظن بحکم الله تعالی و قد اثبتنا سابقا انه لا اعتماد علی الظن المتعلق بنفس احکامه تعالی او بنفیها و قال فی جملتها ایضا بعد ذکر ما تفتن بزعمه من الدقیقه ما هذا لفظه:

و اذا عرفت ما مهندانه من الدقیقه الشریفه فنقول ان تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطاء و ان تمسکنا بغيره لم نعصم عنه و من المعلوم ان العصمه من الخطاء امر مطلوب مرغوب فیہ شرعا و عقلا الا ترى ان الامامیه استندوا (استدلوا-خ) علی وجوب العصمه بانه لو لا العصمه للزم امره تعالی عبادہ بايقاع (باتباع-خ ل) الخطاء و ذلک الامر محال لانه قبیح.

* شرح:

بر مقدمات عقلیه نیست چون غایت امر از مقدمات عقلیه آنچه که افاده می شود ظن است و ظن حجیت شرعیه ندارد مطلقا مگر در موارد خاصه نه قطع کما آنکه این معنی صریح عبارت شیخ محدث امین استرآبادی رحمه الله علیه می باشد در جائی که فرموده است در فوائدی که استدلال نموده است در آن فوائدش به اینکه آنچه را که از ضروریات دین نباشد و غیر ضروری باشد مدرک آن از سماع صادقین است باید از آنها شنیده شود و راه دیگری ندارد لفظ ایشان آنست که:

قوله الرابع ان کل مسلک غیر ذلک الخ یعنی هر طریقی غیر طریق آل محمد علیهم السلام باشد آن طریق معتبر نیست و حجیت شرعی ندارد از جهت آنکه افاده ظن می کند بحکم الله تعالی.

ما ثابت کردیم سابقا که اعتماد بر ظنی که بنفس احکام الله تعالی می باشد یا بنفسی احکام آن ظن معتبر نیست و حجیت شرعی ندارد و فقط آن ظنی که حجیت شرعی دارد آن ظنی است که از کلام ائمه علیهم السلام پیدا شود و غیر از آن حجیت شرعی

ص: ۹۳

و انت اذا تأملت فى هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنى فى احكامه تعالى انتهى موضع الحاجة من كلامه و ما مهده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الرساله.

* شرح:

ندارد و ايشا فرموده در جمله كلمات ديگرش بعد از آنى كه ذكر كرده است آنچه را كه بگمان خودش متفطن و زيركى او بوده است لفظ او آنست كه زمانى كه دانستى و شناختى آنچه را كه ما بيان نموديم از مقدمه دقيقه شريفه.

پس مى گوييم اگر تمسك نموديم بكلام ائمه عليهم السلام و دست به دامن آنها زديم البته عصمت و محفوظ مى باشيم از خطا و اگر تمسك كرديم بغير كلام ائمه عليهم السلام و احكام شرعيه را از غير كلام ائمه گرفتيم محفوظ نمى باشيم از خطا بلكه احتمال خطا در كلام غير ائمه مى باشد.

و از مسلمات آنست كه عصمت از خطاء امرى است مطلوب و مرغوب فيه است بين عقلا شرعا و عقلا آيا نظر نمى كنيد به اقوال اماميه كه استدلال نموده اند بر وجوب عصمت امام عليه السلام و بيان نمودند بدليل و براهين كه امام بايد معصوم باشد كه اگر امام معصوم نباشد لازم مى آيد امر فرموده باشد خداى تعالى بندگان را باتباع خطا- و نعوذ بالله امر نموده است بندگان به مواردى كه احتمال خطا شرعيه در آن مى باشد و اين مطلب امرى است محال چون قبيح است اين امر صدور آن از ذات اقدس الهى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

قوله و انت اذا تأملت الخ اين مطالبى را كه ذكر نموديم از مرحوم محدث امين استرآبادى بعد از آنى كه تأمل كنى در آنها مى داني كه مقتضاي آنچه كه ذكر فرموده ايشان آنست كه جايز نيست اعتماد و عمل كردن بر دليل ظنى در احكام خداى تعالى انتهى موضع حاجه از كلام ايشان و آنچه را كه مهيا نموده است از مقدمه دقيقه عقليه آن مقدمه را نقل نموده

* شرح:

است شیخنا العلامه اعلى الله مقامه در وسائل.

نقل مقدمات مرحوم محدث امینی در منطق و غیره

و آن مقدمه را بعضی اعلام نقل نموده اند آنست که علوم نظر به دو قسم است یک قسم از آنها منتهی می شود به ماده که آن ماده قریب بحس است و از همین قسم است علم هندسه و علم حساب و اکثر ابواب علم منطق که آنها قریب بامور حسیه می شود و این قسم از علوم واقع نمی شود در آنها خلافتی بین علماء و خطا در نتایج افکار آنها پیدا نمی شود.

سبب آنست که خطاء و اشتباهی که انسان می کند در هر علمی در فکر خود یا از جهت صورت است و یا از جهت ماده و خطاء از جهت صورت واقع نمی شود از علماء بجهت آنکه معرفت صور از امور واضحه و معلومه است نزد اذهان مستقیمه و خطاء از جهت ماده ایضا تصور نمی شود در این علوم بجهت آنکه مواد این علوم بامور حسیه می باشد از این جهت خطاء در مواد آنها واقع نمی شود.

و قسم دیگر از علوم علمی است که مواد آنها بعید است از امور حسیه و از همین قسم علوم است علم حکمت الهیه و علم طبیعی و علم کلام و علم اصول فقه و مسائل نظریه فقهیه و بعض قواعدی که ذکر شده است در منطق که این علوم بعید از علوم حسیه می باشند و از این جهت واقع شده است خلاف و تشاجر و نزاع بین فلاسفه در حکمت الهیه و طبیعی و بین علماء اسلام در اصول فقه و مسائل فقهیه و علم کلام و غیر از این ها از علوم که اختلاف در آنها دارند.

اما سبب اختلاف آنها آنست که قواعد منطقیه عاصم از خطاء می باشند و جلو خطاء فکر را می گیرند از جهت صورت نه از جهت ماده بجهت آنکه نهایت چیزی که استفاده می شود از علم منطق در باب اقیسه تقسیم مواد است بر وجه کلی به اقسامی که ذکر شده است در علم منطق و این مواد علم منطق قاعده کلی نیست که بدانیم این مواد در کدام از قیاسها می باشد و از چیزهائی که معلوم است ممتنع

و قال فی فهرست فصولها ایضا الاول فی ابطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیه فی نفس احکامه تعالی شأنه و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم الله او بحکم ورد عنهم (ع) انتهى.

و انت ترى ان محل کلامه و مورد نقضه و ابرامه هو العقلی الغير المفید للقطع و انما همه اثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع.

* شرح:

است وضع قانونی و قاعده ای که متکفل این مواد باشد انتهى.

حاصل فرمایش ایشان آنست که در علم منطق مثلا- در شکل اول یک صورتی دارد و یک ماده ای صورت آنکه عبادت از صغری و کبری باشد با شرایط دیگرش نتیجه آن ضروری است و شبهه ای در آن نیست الا آنکه مواد صغری و کبری بعض موارد اشتباه می شود بموارد ظنیه بلکه مشکوکه جای قطعی گذاشته می شود و قانونی در منطق نیست که تمیزی بین آنها داده شود کما آنکه مفصلا در منطق مذکور است.

قوله و قال فی فهرست الخ و ایضا در فهرست فرموده است اول در ابطال جواز تمسک باستنباطات ظنیه در نفس احکام الله و آنکه جایز نیست عمل باستنباطات ظنیه در احکام خدای تعالی در جائی که قطع بحکم خدای تعالی نداریم یا بحکمی که از ائمه علیهم السلام نرسیده است و در مواردی که قطع نداشته باشیم بحکم خدای تعالی لازم است توقف کنیم و عمل بظن در این موارد جایز نیست و ایضا در استدلال خامس فرموده است که اخبار متواتره وارد شده است از ائمه اطهار علیهم السلام در تفسیر آیه شریفه فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ و همچنین نظایر آن آیات دیگر که لازم است سؤال از ائمه اطهار کنیم و رجوع به آنها بنمائیم در احکام شرعیه و مقتضای این کلام آنست که واجب نیست این سؤال از غیر ائمه اطهار و لو از مقدمات عقلیه باشد فتنه و تو می بینی که محل

ص: ۹۶

* شرح:

کلام مرحوم استرآبادی و مورد نقض و ابرام او آن حکم عقلی غیر مفید قطع است و آنجاهائی که حکم قطعی نداریم جایز نیست عمل بآن و تمام مهم ایشان آنست که اثبات کند که جایز نیست تابع غیر از نقل در جائی که قطع نداریم و در آن مواردی که حکم ظنی است عمل بآن جایز نیست.

احکام عقلیه که موجب حکم شرعی می شود سه قسم است

مخفی نماند منع از عمل بحکم شرعی که آن حکم شرعی از حکم عقلی پیدا می شود سه قسمت می شود.

اول آنکه عقل درک می کند وجود مصلحت را یا مفسده را در فعلی بعد از آنکه علم به مصلحت شیء پیدا کرده یا مفسده آن حکم بثبوت حکم شرعی می نماید در این موارد بنا بر قول عدلیه که احکام شرعیه تابع مصالح و مفاسد است کما آنکه حق همین است پس هرکجا درک مصلحت یا مفسده شد حکم شرعی تابع آن می باشد

دوم از حکم عقل آنست که درک می کند عقل به آنکه فلان فعل حسن است یا قبیح است و درک می کند که ترک آن فعل حسن عقاب و مذمت دارد و همچنین درک می کند که فلان فعل حسن و ممدوح است و ثواب بر آن داده می شود در این مورد حکم می کند بحکم شرعی بتبع آن حسن و قبح.

قسم سوم از حکم عقل آنست که متعلق بامر خارجی می باشد که آن امر ثابت است با قطع نظر از حکم شرع و شریعت یعنی این موارد را تمام عقلای دنیا عمل بآن می نمایند چه مسلمان و چه غیر مسلمان نظیر محال بودن اجتماع نقیضین یا اجتماع ضدین و به ضمیمه حکم شرعی که شارع مقدس یکی از عقلا بلکه رئیس عقلا است کشف می کند حکم شرعی را.

اما قسم اول که مجرد درک مصلحت فعل یا مفسده آن باشد در این موارد مستلزم حکم شرعی نیست و ممکن نیست در این موارد حکم قطعی شرعی در مورد

* شرح:

بنمایند چون بعض موارد ممکن است مصلحتی را که عقل درک کرده مزاحم مفسده ای باشد که آن را درک ننموده و بالعکس ممکن است مفسده ای را که عقل درک کرده مزاحم مصلحت دیگری باشد علاوه بر این ها ممکن است مصلحت یا مفسده ای را که عقل درک نموده مقرون بمانع باشد و مانع جلو آنها را بگیرد و چه بسا می شود فعلیت آن مصلحت یا مفسده مشروط بشرطی است که آن شرط حاصل نشده است و عقل ممکن نیست برای آنکه احاطه بجمیع این امور بنماید.

و لذا گفته شده است شارع مقدس یفرق بین المجتمعات و یجمع بین المفترقات و متیقن از قول امام علیه السلام که فرموده است ان دین الله لا یصاب بالعقول این موارد حکم عقلی است و در این قسم حق با اخباریین است منع می کنند از حصول قطع بحکم شرعی و مجرد درک مصلحت یا مفسده سبب بعلم حکم شرعی نمی شود.

و حاصل آنکه در این قسم حکم عقلی نه مقتضی موجود است و نه مانع مفقود و نه شرط حکم حاصل است و بعید نیست نظر مانعین از اخباریین از حصول قطع از مقدمات عقلیه همین قسم باشد کما لا یخفی.

اما قسم دوم از حکم عقلی که عبارت باشد از ادراک عقل حسن و قبح اشیاء و استحقاق عقاب و الذم بر ترک اطاعت مولی و استحقاق ثواب و مدح بر اطاعت مولی این قسم از حکم عقلی از ضروریات مذهب بلکه ضروری تمام ادیان است و اگر این حکم عقلی نباشد بعث و زجر از طرف مولی هیچ فایده ای ندارد و این قسم حکم عقلی مثل درک مصلحت و مفسده اشیاء نیست که ممکن نباشد درک آنها ولی این قسم حکم عقل در طول حکم شرعی می باشد یعنی بعد از آنکه امر و نهی از طرف شارع مقدس برسد این قسم حکم عقل ضروری است و معلول حکم شرعی می باشد کما آنکه در جبر و تفویض و در تجری گذشت پس باین حال چگونه

و كيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقا و صحه المؤاخذه على مخالفته عند اصابته و كذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي (العقلي - خ ل) لاجل منع بعض مقدماته الموجبه له و لو اجمالا فتدبر جيدا.

* شرح:

ممکن است حکم شرعی از آن پیدا شود کما لا یخفی.

و اما قسم سوم از حکم عقلی که از امر خارجی پیدا می شود نظیر ادراک ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه آن یعنی بعد از آنکه شیء واجب شود از طرف شارع مثل وجوب حج عقل حکم می کند که مقدمه آن واجب است عقلا یعنی ممکن نیست وجوب حج بدون وجوب مقدمه آن عقلا و لذا بیان نمودیم بعد از وجوب عقلی مقدمه وجوب شرعی آن تاکید و ارشادی است نه وجوب مولوی و همچنین عقل حکم می کند اگر شیء واجب شد مثل صلاه ضد آنکه ازاله باشد لازم است ترک آن و ضد آن حرام است عقلا چون ممکن نیست فعل صلاه با ازاله از این جهت عقلا لازم است ترک ازاله.

و این قسم حکم را حکم عقلی غیر مستقل می نامند چون یکی از مقدمتین آن وجوب شرعی است که صلاه و حج باشد و بعد از وجوب شرعی حکم عقلی پیدا می شود و در این موارد جایز نیست منع آن شرعا چون مستلزم اجتماع ضدین است در نظر قاطع و روایت ان دین الله لا یصاب بالعقول در این مورد جاری نیست چون قبلا شناختی که اساس دین و تمام ادیان بر این قسم حکم عقلی می باشد کما لا یخفی.

قوله و كيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقا الخ حاصل آنکه بعد از آنکه قطع حاصل شد سوای آنکه آن قطع قطع قطاع باشد یا غیر آن و سوای آنکه قطع از مقدمه عقلیه حاصل شود یا غیر آن از

* شرح:

هر سببی پیدا شد حجیت آن ذاتی است و منع آن ممکن نیست و لازم است تبعیت آن و صحیح است مؤاخذه و عقاب بر مخالفت آن و همچنین مرتب می شود سایر آثار عقل در جائی که مخالف واقع بشود و عذر است برای قاطع.

این مطلب را که بیان نمودیم مخفی نیست برای شخص عاقلی فضلا از آنکه فاضل باشد پس لابد در جائی که موهم خلاف این مطلب است و ظاهرش آنست که قطع حجیت ندارد لازم است تأویل برده شود و حکم کنیم که علم تفصیلی بحکم فعلی عقلی حاصل نشده است چون بعضی مقدمات آن صحیح نبوده است و لو اجمالا باشد فتدبر جیدا.

از مواردی که باید تأویل برده شود مثل قولهم علیهم السّلام که فرمودند حرام علیکم ان تقولوا بشیء مما لم تسمعوه منا و قولهم علیهم السّلام لو ان رجلا قام ليله و صام نهاره و حج دهره و تصدق بجميع ماله و لم يعرف ولايه و لى الله فيكون اعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله ثواب و نظائر این اخبار باید تصرف در ظاهر آن بشود و آنکه علم تفصیلی در این موارد حاصل نمی شود علاوه بر این ها این اخبار راجع باصل ولایت است در مقابل مخالفین که درب خانه غیر صادقین علیهم السّلام می رفتند و اخذ احکام می نمودند سوق این روایات اصل ولایت را می رساند که البته معلوم است اصل ولایت شرط صحت اعمال است یا شرط قبول اعمال و جای آن در فقه است کما لا يخفى.

مخفی نماند حجیت قطعی که از مقدمات عقلیه پیدا می شود چون در اخبار و آیات وارد شده است که یکی از حجج الهی عقل است از این جهت هر حکمی که از عقل پیدا می شود آن هم حجت است شرعا اما آیات قرآنی که دال است بر حجیت عقل در قرآن شریف زیاد است من جمله از آنها (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)

الامر السابع انه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي عله تامه لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل اثباتا او نفيا فهل القطع الاجمالي كذلك فيه اشكال.

لا- يبعد ان يقال ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا و محذور مناقضته مع المقطوع اجمالا انما هو محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه الغير المحصوره بل الشبهه البدويه

* شرح:

آیه دیگر (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ وِإِلَّٰهٍ الْأَوَّلِ الْأَوَّلِ الْتَّهَى) و مذمت نموده در آیات دیگر که چرا پیروی عقل خود نمی کنند مثل آیه شریفه (أَفَلَا يَعْقِلُونَ) یا آیه دیگر (ذَلِكِ بَأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ) و ایضا (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ) که تمام این ها مذمت عمل بترك حکم عقل است.

و روایت امام کاظم علیه السلام یا هشام ان لله علی الناس حجتين حجه ظاهره و حجه باطنه و اما الظاهره فالانبياء و الرسل و الائمه و اما الباطنه فالعقول و غیر از این اخبار دیگری که وارد شده است در حجیت عقل شرعا علاوه بر آنها اگر تعارض پیدا بشود بین حجیت عقل و حجیت شرعی مثل اخبار بلا اشکال در مقام تعارض حکم عقل مقدم است چون اصل دین و شریعت رأس اساس آن بحکم عقل ثابت می شود و از این جهت جواب اخباریین داده می شود علاوه علی ما تقدم.

امر هفتم: علم اجمالی آیا علت تامه است برای تکلیف یا نه و مدرک آن

اشاره

قوله الامر السابع انه قد عرفت الخ قبلا شناختی قطع تفصيلی بتکليف فعلى علت تامه است برای تنجز تکليف و ممکن نیست جعل آن شرعا اثباتا یا نفيا کما آنکه در باب قطع تفصيلی گذشت و آیا قطع اجمالی مثل قطع تفصيلی است یا نه فيه اشکال بعيد نیست که گفته شود تکليف بعلم اجمالی در جائی که کشف تام ندارد و متعلق آن مجهول و مردد است

ص: ۱۰۱

* شرح:

نظير دو ظرفی که یکی از آنها نجس باشد و در ظاهر هر کدام از آنها مشکوک است از این جهت مرتبه حکم ظاهری با علم اجمالی محفوظ است در این حال جائز است از طرف شارع اذن بمخالف هر کدام از افراد احتمالا یعنی یکی از آنها بیاشامد و لو بعدا معلوم شود که نجس بوده بلکه قطعا به این معنا که تمام اطراف شبهه محصوره ای که یکی از آنها واجب است در واقع ترک کند و امتثال ننماید.

و حاصل آنکه مانعی ندارد در شبهه محصوره چه واجب باشد و چه حرام مکلف مرتکب حرام بشود یا ترک واجب بنماید اشکال و محذور مناقضه حکم شارع مقدس در این موارد همان محذور مناقضه حکم ظاهری است با حکم واقعی در شبهه غیر محصوره و بلکه در شبهه بدویه بلکه در تمام اصول و امارات این اشکال وارد است و قاعده کل شیء نظیف شامل می شود آن فردی را که در ظاهر مشکوک النجاسه است و در واقع نجس واقعی است.

و حاصل آنکه هر جوابی که برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی داده می شود در مورد علم اجمالی که در شبهه محصوره می باشد آنهم داده می شود پس بنابراین جایز است مکلف مرتکب تمام اطراف شبهه محصوره شود.

قوله لا يقال ان التكليف فيهما الخ اشکال نشود که فرق است بین شبهه بدویه و شبهه غیر محصوره که در این دو مورد حکم واقعی فعلی نیست بلکه انشائی است و از این جهت اصول در اطراف شبهه غیر محصوره و شبهه بدویه جاری می شود بخلاف شبهه محصوره که آن حکم واقعی فعلی است پس از این جهت اصول جاری نمی شود و فرق بین آنها همین بیان است که نمودیم.

فانه يقال كيف المقال في موارد ثبوته في اطراف غير محصوره او في الشبهات البدويه مع القطع به او احتماله او بدون ذلك-
(خ) ضروره عدم تفاوت في المناقضه (بين المكلف الواقعي و الاذن في الاقتحام في مخالفه بين الشبهات اصلا-نسخه) بينهما
بذلك اصلا فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الاطراف المحصوره ايضا كما لا يخفى و قد
اشرنا اليه سابقا و يأتي إن شاء الله مفصلا.

* شرح:

قوله فانه يقال الخ جواب آنکه فرق در بين آنها نيست بجهت آنکه در موارد ثبوت حکم واقعي در اطراف غير محصوره يا
شبهات بدويه در اين موارد قطع داريم که حکم ظاهري با واقعي مناقض يکديگرند در جائي که تمام شبهه غير محصوره را
مرتکب شود مکلف يا مناقضه احتمالي در شبهات بدويه يا بدون اين ها مثل آنکه در غفلت باشد مکلف يا علم بعدم تکليف
داشته باشد و در تمام موارد مذکوره ضروري است که فرقي و تفاوتی بين آنها نيست و حاصل آنکه همچنانی که قطع با اجتماع
ضدين و نقیضين محال است ظن يا شک آنها باز محال است و آنچه را که جواب مناقضه در حکم ظاهري با حکم واقعي در
شبهه غير محصوره و شبهه بدوي و غير آنها جواب داده می شود همان جواب در شبهه محصوره داده می شود و محذور در
غير محصوره و شبهات بدوي همان شبهه محصوره است و جواب داديم قبلا- در ذيل امر رابع و می آيد ان شاء الله جواب
مفصل در باب جعل طرق و امارات كما لا يخفى.

و حاصل آنکه شبهه جاری شدن اصول در اطراف شبهه محصوره همان شبهه جمع بين حکم ظاهري و واقعي است و جواب
جمع بين حکم ظاهري و واقعي مجملا در زياد از اموار داده شده است و مفصلا در جای خودش خواهد آمد ان شاء الله تعالى.

مخفی نماند بحث از علم اجمالی از چند جهت بیان می شود اول آنکه آیا علم

* شرح:

اجمالی نظیر علم تفصیلی است که علت تامه است برای تنجیز تکلیف یا نه.

از کلمات مصنف ظاهر شد که علت تامه برای تکلیف نیست و بلکه اصول در اطراف آن جاری است نظیر جریان اصول در شبهه بدویه و در شبهه غیر محصوره که در این دو مورد اتفاقی و اجماعی است که اصول جاری می شود و حق آنست که علم اجمالی در تنجیز تکلیف مثل علم تفصیلی می ماند و هیچ فرقی بین آن دو نیست و مدرک آن وجدان و عقل می باشد بجهت آنکه ما می بینیم فرقی نمی گذارند در حکم بقبح و مذمت عبد در جائی که فرزند مولی را بشخصه می شناسد و می کشد آن را و یا آنکه فرزند مولی در بین دو نفر یا سه نفر باشد که مجهول باشد و تمام آنها را بقتل برساند و امثال آن در بین عقلاء مسلم و هیچ شبهه ای در آن نیست که همچو عبدی مستوجب عقابست مثل مخالفت علم تفصیلی و همچنین وجدان دال بر آن می باشد

و بالجمله بعد از آنکه تکلیف یقیناً رسیده است بمکلف در علم اجمالی چه اطراف آن حرام باشد یا واجب تمیز افراد تکلیف شرط تنجز نیست و از این جهت و لو افراد معلوم مشکوک باشد و بعینه معلوم نباشد در این موارد دانستی که عقل و وجدان دال بر وصول و رسیدن تکلیف است بمکلف از این بیان معلوم شد که در اطراف آن جاری نمی شود چون اصول در جائی است که بیان از طرف شارع نباشد و بعد از آنکه اطراف علم اجمالی منجز و تکلیف در آنها ثابت است اصول جاری نمی شود که اگر جاری بشود مناقضه و ضد تکلیف منجز و عقاب مخالفت آن بلا بیان نیست بلکه با بیان است کما لا یخفی.

و اما جمع بین حکم ظاهری و واقعی که مصنف بیان نمود و دفع مناقضه را به آنها بیان کرد این معنی هم درست نیست و دفع مناقضه باختلاف مرتبه حکم برداشته نمی شود که بگوئیم حکم واقعی غیر فعلی است و حکم ظاهری فعلی است بجهت آنکه از بیانات سابق ما در مباحث الفاظ گذشت که امور اعتباریه آنها

* شرح:

با همدیگر تنافی ندارند و معنای حکم نیست مگر آنکه اعتبار شیء بر ذمه مکلف ثابت شود از طرف مولی چه هر دو ظاهری یا واقعی یا مختلف.

پس نفس احکام شرعیه که امور اعتباریه می باشند با همدیگر تنافی و تضاد ندارد و آنچه که تنافی بین آنها است یا از جهت مبدأ حکم است و علت که مصلحت یا مفسده باشد بنا بر رأی عدلیه یا شوق و کراهت است بنا بر مسلک اشاعره که قائل به مصلحت و مفسده نیستند تضاد یا بین آنها است که مبدأ باشد که ممکن نیست یک شیء دارای مصلحت و مفسده بدون کسر و انکسار باشد یا منتهی یعنی مقام امتثال حکم و معلول در جائی که مکلف ممکن نباشد برای آن امتثال حکم و لو مرتبه اطاعت و انقیاد اعلی را داشته باشد نظیر سلمان و ابا ذر و غیره.

مثلاً- در موارد نجات دادن دو نفر مؤمن که یکی از آنها عالم است و دیگری غیر عالم در این مورد اگر مکلف متمکن نباشد نجات هر دو را قهراً یک تکلیف برای آن ثابت است و همچنین اگر امر به شیء بنماید و نهی از آن نماید بلا اشکال در این مورد تضاد در مقام امتثال می باشد عقلاً و همچنین اگر امر به شیء بنماید و اذن در ترک آن داده شود.

و اما جواب از شبهات بدویه آنکه نه از مبدأ و نه منتهی در حکم واقعی و ظاهری تنافی است بجهت آنکه مصلحت در حکم ظاهری در نفس جعل حکم می باشد نه در مجعول و آن مصلحت تسهیل می باشد سواء آنکه حکم ظاهری ترخیصی باشد و یا الزامی پس در مبدأ حکم ظاهری مصلحت و مفسده جمع نشدند تا تنافی بین آنها باشد یا اراده و کراهت.

و اما از جهت منتهی پس مورد حکم ظاهری شک در واقع می باشد و عدم تنجز واقع و عدم وصول آن پس مادامی که حکم واقعی منجز نباشد امتثال عقلی ندارد

نعم كان العلم الاجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العليه التامه فيوجب تنجز التكليف ايضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا
كما كان في اطراف كثيره غير محصوره او شرعا كما فيما اذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر كل شيء فيه حلال و حرام
فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه.

* شرح:

و شك در تكليف براءت است و اما بعد از آنكه تكليف منجز شد و رسيد بمكلف كما آنكه در اطراف شبهه محصوره است
كه تكليف منجز است بحكم وجدان و عقلاء كما آنكه گذشت پس تنافي بين حكم ظاهري و واقعي مي باشد و قهرا حكم
ظاهري برداشته مي شود چون حكم واقعي منجز است و از بيان ما معلوم شد در شبهه محصوره تضاد و تنافي در منتهى و در
مقام امثال مي باشد.

اما براءت در شبهه غير محصوره و واجب نبودن احتياط در آن يا بجهت ممكن نبودن امثال در آنست و يا بجهت تكليف در
آن عسر و يا حرج و يا ضررى و يا بجهت عدم ابتلاء و غير ذلك كه در جاى خود خواهد آمد بيان آن ان شاء الله تعالى كه در
اين موارد تكليف منجز نيست ايضا و لذا براءت جارى است.

قوله نعم كان العلم الاجمالي الخ مصنف مي فرمايد علم اجمالى و لو علت تامه براى تكليف نيست ولى مقتضى براى تكليف
مي باشد كه اگر مانع عقلى براى آن پيدا نشد مثل آنكه قدرت بر تمام اطراف آن نباشد در شبهه غير محصوره يا مانع شرعى
باشد مثل شبهه محصوره كه اذن از طرف شارع در آن داده شده مثل ظاهر روايت عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام
كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه و حاصل آنكه اگر مانع عقلى يا شرعى در بين نبود تكليف
ثابت است.

ص: ١٠٦

* شرح:

جریان اصول در اطراف علم اجمالی موجب مناقضه صدر و ذیل است

مخفی نماند بر آنکه قبلاً دانستی علم اجمالی علت تامه است برای تکلیف مثل علم تفصیلی علاوه بر آنکه امثال روایات ذیل آن مناقض صدر می باشد کما آنکه بیان نموده مرحوم شیخ انصاری بجهت آنکه صدر روایت و لو ظاهراً شامل اطراف شبهه محصوره می شود چون هر فردی از آنها مشکوک است الا آنکه ذیل حتی تعرف الحرام منه شامل مطلق علم می شود چه علم اجمالی باشد و چه تفصیلی و همچنین معرفت چون نقیض موجب کلیه سالبه جزئیه است و این معنی مناقضه صدر و ذیل است.

پس لابد یا ذیل روایت را باید تقييد کرد بعلم تفصیلی که شامل علم اجمالی نشود و یا صدر را باید تقييد کرد بشبهات بدویه که شامل اجمالی نشود و مرجحی برای هر کدام در کلام نیست و روایت از این جهت مجمل می شود ولی مرجح حکم عقل است در علم اجمالی کما آنکه شناختی فراجع.

و اما قرینه ذیل روایت قوله عليه السلام حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه که شامل علم اجمالی نشود و لو مرحوم شیخ قائل بتأکید آن شده ولی ظاهر علم و معرفت که غایت حکم است آن چیزی است که منافی شک و ضد شک باشد و قهراً چون منافات دارد شک با علم و معرفت از این جهت شامل علم اجمالی نمی شود چون اطراف آن شک است.

و به عبارت اخری متعلق شک عین متعلق یقین می باشد کما آنکه در روایت لا تنقض اليقين بالشك و لكن انقضه بيقين آخر متعلق یقین عین متعلق شک است پس غایه بعلم اجمالی حاصل نمی شود چون افراد آن مشکوک است و قهراً باید غایت بعلم تفصیلی حاصل شود و تفصیل آن در محل خودش خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

و بالجمله قضیه صحه المؤاخذه علی مخالفته مع القطع به بین اطراف محصوره و عدم صحتها مع عدم حصرها او مع الاذن فی الاقتحام فیها هو کون القطع الاجمالی مقتضیا للتنجز لا عله تامه.

و اما احتمال انه بنحو الاقتضاء بالنسبه الى لزوم الموافقه القطعیه بنحو العلیه بالنسبه الى الموافقه الاحتمالیه و ترک المخالفه القطعیه فضعیف جدا ضروره ان احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحاله فلا یکون هدم (عدم-خ ل) القطع بذلك معهما (معها-خ ل) موجبا لجواز الاذن فی الاقتحام بل لو صح معها الاذن فی المخالفه الاحتمالیه صح فی القطعیه ایضا فافهم.

* شرح:

قوله و بالجمله قضیه صحه الخ حاصل آنکه از طرفی صحیح است مؤاخذه و عقاب در مخالفت علم اجمالی در اطراف آن در شبهه محصوره و از طرف دیگر در شبهه غیر محصوره علم اجمالی عقاب صحیح نیست و همچنین در شبهه بدویه و در هر دو اذن از طرف شارع داده شده است یعنی اصول در هر دو جاری از این ما ذکر معلوم می شود که علم اجمالی مطلقا مقتضی برای تکلیف است نه آنکه علت تامه باشد برای تکلیف جواب آنکه دانستی که علم اجمالی مثل علم تفصیلی علت تامه است فراجع.

قوله و اما احتمال انه بنحو لا اقتضاء الخ قبلا گذشت که بحث علم اجمالی از چند جهت می شود جهت دیگر آنکه آیا جایز است اذن شارع در بعض اطراف نه تمام اطراف کما آنکه نسبت داده اند بمرحوم صاحب قوانین که فرموده اصول در بعض اطراف شبهه محصوره جاری می شود بنابراین علم اجمالی مقتضی است برای موافقت یعنی موافقت احتمالی کافی است و لازم نیست ترک تمام اطراف ولی مخالفت قطعیه جایز نیست یعنی در تمام اطراف اصول

ص: ۱۰۸

و لا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما ان المناسب في باب البراءه و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا عن ان تأثيره في التنجيز بنحو الاقتضاء لا العليه هو البحث عن ثبوت المانع شرعا او عقلا و عدم ثبوته.

* شرح:

جاری نمی شود پس علم اجمالی علت تامه است برای تنجیز تکلیف ولی برای سقوط تکلیف مقتضی است.

مصنف جواب می دهد احتمال مناقضه تکلیف مثل قطع به مناقضه می ماند همچنانی که در جایی اگر قطع داریم تناقض باطل است مثل جریان اصول در تمام اطراف احتمال تناقض ایضا باطل است و اگر اذن در بعض اطراف جایز باشد شرعا در تمام اطراف آن ایضا باید جایز باشد فافهم.

حق در جواب آنست که بعد از آنکه ما بیان نمودیم که علم اجمالی علت تامه است برای تنجیز تکلیف پس جریان اصول در بعض اطراف مثل جریان آن می باشد در تمام که مناقض علم اجمالی است و باید عقلاء تمام محتملات را در مقام امتثال ترک شود در شبهه تحریمیه تا از عهده تکلیف منجز بیرون بیاییم و همچنین در شبهه وجوبیه لازم است امتثال تمام مگر از طرف شارع مقدس جعل بدل شود بعض افراد محتمل در مقام سقوط تکلیف کما آنکه در امتثال علم تفصیلی می باشد نظیر قاعده فراغ یا تجاوز و یا استصحاب طهاره و ستر و غیر که در محل خودش خواهد آمد ان شاء الله تعالی

قوله و لا يخفى ان المناسب الخ.

مخفی نماند بر آنکه بحث از علم اجمالی در باب قطع آنست که اولاً- بحث شود عن ذلك یعنی آیا علم اجمالی علت تامه است برای تکلیف یا نه و بعد از آنکه علت تامه نباشد بلکه مقتضی باشد بحث شود در برائت و اشتغال آیا مانع عقلی یا شرعی جلو مقتضی را می گیرد یا نه یعنی اصول در اطراف آن جاری می شود یا نه.

ص: ۱۰۹

کما لا مجال بعد البناء علی انه بنحو العلیه للبحث عنه هناك اصلا کما لا یخفی هذا بالنسبه الی اثبات التکلیف و تنجزه به.

و اما سقوطه به بان یوافقه اجمالا فلا اشکال فی التوصلیات.

* شرح:

قوله کما لا مجال بعد الخ یعنی بعد از آنکه قائل به علت تامه باشیم در علم اجمالی مجال برای جریان اصول در اطراف آن نیست چون مناقضه می باشد کما آنکه ما بیان نمودیم این کلام اشکال است بر مرحوم شیخ انصاری که در باب برائت و اشتغال قرار داده است بحث علم اجمالی را مطلقا و حال آنکه صحیح نیست چون اگر علم اجمالی علت تامه باشد برای تکلیف جای آن نیست که بگوئیم آیا اصول در اطراف آن جاری می شود یا نه کما آنکه ما قائل بودیم بله اگر علم اجمالی مقتضی باشد برای تکلیف جای بحث می باشد که آیا مانع شرعی یا عقلی دارد یا نه تا اینجا در اثبات تکلیف بود بواسطه علم اجمالی.

امثال تکلیف بعلم اجمالی در توصلیات و عبادیات

قوله و اما سقوطه به الخ یعنی سقوط تکلیف بواسطه علم اجمالی.

مخفی نماند بر آنکه احتیاط در تمام احکام شرعیه عقلا و شرعا نیکو و حسن است در جائی که ممکن نباشد امثال تفصیلی و لو در بعض موارد احتیاط در ترک احتیاط است و اخباری که وارد شده در حسن احتیاط مثل قوله علیه السلام اخوک دینک فاحتط لدینک و غیر ذلک من الاخبار زیاد است

و اما در جائی که ممکن باشد امثال تفصیلی ولی احتیاط می کند و آن بر دو قسم است یا در توصلیات است و یا در تعبدیات اما توصلیات که ملحق به آنها می شود وضعیات مثل طهارت و عقود و ایقاعات و چون در توصلیات مأمور به بهر قسمی که واقع شود صحیح است و لذا اشکال در آنها نیست

ص: ۱۱۰

و اما فی العبادیات فکذلک فیما لا یحتاج الی التکرار کما اذا تردد

* شرح:

مثلاً- دو مایعی که یکی از آنها آب مطلق است و دیگری مضاف اگر لباس نجس را بهر دوی آنها تطهیر کرد بلا- اشکال طهارت حاصل شده است یقیناً و همچنین اگر احتیاط کرد مکلف به انشئات متعدده که می داند که یکی از آنها صحیح است مثل تعدد در صیغه های نکاح و غیره بلا اشکال صحیح است و لو تمیز ندهند صحیح آنها را اشکال شده از طرف مرحوم شیخ انصاری در احتیاط در تعدد صیغه به اینکه در این موارد تردید در انشاء است و تردید در انشاء باطل است.

جواب آنکه تردید در این موارد در آن چیزی است که امضاء شده است از طرف شارع مقدس که سبب باشد و در این موارد تردید در انشاء نیست چون انشاء امر اعتباری است که قائم است بمعبر آن و حاصل آنکه تردید در انشاء نیست بلکه در منشأ است شرعاً و همچنین در این موارد احتیاط در عبادات در شبهات موضوعیه را می گیرد آن مواردی که جای برائت است و لو قبل از فحص باشد.

مثلاً اگر مکلف نذر کرد در تمام مساجد شهر نماز بخواند و شک کرد در موضعی که آیا مسجد است اینجا یا نه و لو برائت جاری است و لازم نیست فحص از آن و در آن محل احتیاط کرد و نماز خواند و همچنین در شبهات حکمیه بعد از فحص که آن شبهه بدوی باشد مثل شرب تن و امثال آن و برائت جاری است در آن ولی احتیاط کرد بلا اشکال در این مورد احتیاط حسن است و نیکو است بلکه مقام امتثال این موارد بالاتر است از مقام امتثال تفصیلی در مواردی که تکلیف منجز باشد پس احتیاط در این موارد اطاعت است اگر بواقع رسیده باشد و اگر به واقع نرسیده باشد امتثال انقیادی است کما لا یخفی.

قوله و اما فی العبادیات فکذلک الخ احتیاط در عبادات دو قسم می شود یک قسم از آنها احتیاج بتکرار در عمل

ص: ۱۱۱

(امر-خ) عبادۀ بین الاقل و الاکثر لعدم الاخلال بشیء مما یعتبر او یحتمل اعتبارہ فی حصول الغرض منها مما لا یمکن ان یؤخذ فیہا فانہ (لکونہ-نسخہ) نشأ من قبل الامر بها کقصدا لاطاعه و الوجه و التميز فیما اذا اتی بالاكثر و لا یکون اخلال حینئذ الا بعدم اتيان ما احتمل جزئیتہ علی تقدیرها بقصدہا و احتمال دخل قصدہا فی حصول الغرض ضعيف فی الغايہ و سخيף الی النہایہ.

* شرح:

است کہ بعدا خواهد آمد قسم دیگر مورد است امر آن بین اقل و اکثر مثلاً شک دارد کہ آیا سورہ جزء نماز و واجب است و یا فلان شیء شرط است یا نہ.

و همچنین در تسبیحات اربعہ کہ آیا یکی از آنها واجب است یا ہر سہ در این مورد شک در اقل و اکثر است و در محل خودش ثابت نمودہ ایم کہ برائت از اکثر است و مأمور بہ همان اقل است ولی در این موارد احتیاط اخلاقی بہ آنچه کہ معتبر است در مأمور بہ نمی رسانند یا آنکہ احتمال اعتبار آن در حصول غرض از عبادت از چیزہائی باشد کہ ممکن نیست جزء یا شرط مأمور بہ گرفتہ شود شرعاً چون این ہا از قبل امر پیدا می شوند

نظیر قصد امر و قصد وجہ و تمیز و در باب تعبدی و توصلی گذشت از طرف مصنف کہ اعتبار آنها عقلی است نہ شرعی کہ اگر شرعی باشد دور است و لو ما جواب دادیم کہ مانعی ندارد کہ آنها شرط یا جزء مأمور بہ شوند شرعاً

حاصل آنکہ در این موارد امثال بہ اکثر اخلاقی بہ مأمور بہ نمی رسانند مگر آنچه آن چیزی کہ احتمال جزئیت آن می باشد قصد آن را نیاوردہ بنا بر تعددی کہ قصد جزئیت در تمام اجزاء لازم باشد و احتمال قصد جزئیت در حصول غرض ضعیف است بہ این معنی اجزائی کہ مسلماً جزء نماز می باشند قصد جزئیت آنها لازم نیست فکیف بہ اینکہ احتمال قصد جزئیت آن لازم باشد

ص: ۱۱۲

و اما فیما احتیاج الی التکرار فریما یشکل من جهة الاخلال بالوجه تاره و بالتمیز اخرى و کونه لعبا و عبثا ثالثه و أنت خیر بعدم الاخلال بالوجه بوجه فی الاتیان مثلا بالصلاطین المشتملتین علی الواجب لوجوبه غایه الامر انه لا تعیین له و لا تمیز فالاخلال انما یکون به و احتمال اعتباره ایضا فی غایه الضعف لعدم عین منه و لا اثر فی الاخبار مع أنه مما یغفل عنه غالبا و فی مثله لا بد من التنبیه علی اعتباره و دخله فی الغرض و الا لاخل بالغرض کما نبهنا علیه سابقا.

* شرح:

و حاصل آنکه در حین آوردن اجزاء لازم باشد قصد جزئیت آنها این معنی ضعیف است فی الغایه و سخیف است الی النهایه.

وجوهی که گفته شده که امثال اجمالی کافی نیست

قوله و اما فیما احتیاج الی التکرار الخ.

و اما در جائی که امثال اجمالی موجب تکرار عمل شود نظیر قصر یا اتمام صلاه و یا صلاه به چهار جانب خواندن از جهت اشتباه قبله در این موارد اشکال شده است بسه وجه.

اول آنکه اخلال بقصد وجه می شود به این معنی که گفته اند لازم است آن عملی که بجا می آورد قصد وجوبش بنماید و در این حالی که احتمال وجوب هست شاید واقعا واجب نباشد.

دوم از اشکال آنکه قصد تمیز ندارد چون این نمازی که مشغول می شود فعلا نمی داند واجب است یا غیر واجب و قصد وجه و قصد هر دو تمیز معتبرند در عبادت.

سوم از اشکال آنکه این عملی را که بجا می آورد امثال امر مولی نیست بلکه لعب و عبث است بامر مولی نظیر آنکه مولی در یک مجلس نشسته است مثلا امر می کند یک شیشه سکنجبین بیاورید در این مورد عبد ده شیشه که یکی از آنها سکنجبین است می آورد برای مولی و حال آنکه می توانسته سؤال کند و شیشه سکنجبین که

ص: ۱۱۳

* شرح:

امثال تفصیلی می باشد آن را بیاورد باین حال امثال تفصیلی را رفع ید نموده و امثال اجمالی نموده که آن قهرا لعب و عبث بامر مولی است این سه اشکال برای مواردی که موجب تکرار عمل می شود در امثال اجمالی وارد شده است.

مصنف می فرماید انت خیر تو دانائی که اخلال بوجه نمی شود یعنی اشکال اول برطرف است چون دو نمازی که بدو طرف امثال می کند برای اشتباه قبله آن دو نماز شامل بر واجب است و قصد وجوب را می نماید و معنای وجه همین است

غایه الامر آنست که تعیین و تمیز نمی دهد مکلف که آیا اولی واجب است یا دومی و فقط آنچه را که در این دو نماز نیآورده و اخلال بآن نموده است احتمال اعتبار قصد تمیز است که اشکال دوم باشد و احتمال لزوم آن و واجب بودن آن در غایت ضعف است بجهت آنکه عین و اثری در اخبار وارد نشده است که واجب عبادی لازم است قصد تمیز و آنکه بداند آیا واجب است یا نه علاوه بر آنها قصد وجه و قصد تمیز از چیزهائی است که اکثر مکلفین از آن غافلند و مثل این موارد اگر از طرف شارع مقدس لازم و واجب بود لازم بود برای شارع تنبیه بر آن و بیان کند که قصد وجه و قصد تمیز دخیل در غرض مولی می باشند چون بیان نفرموده است اطلاق مقامی و اطلاق حالی شامل آنها می شود و بواسطه آن اطلاقات اثبات می کنیم که این ها دخیل در غرض مولی نمی باشد و لو اطلاق لفظی شامل آنها نمی شود و سابقا گذشت که نظیر قصد اطاعت و قصد امر و قصد وجه و تمیز و آن چیزهائی که از قبل امر پیدا می شوند ممکن نیست در متعلق امر گرفته شوند.

و لا یخفی جواب آنها در باب تعبدی و توصلی گذشت که ممکن است آنها در متعلق خودشان گرفته شوند بنا بر ما تقدم اگر واجبی را مثل وضوء بنیه واجب آورد و بعدا معلوم شد که واجب نبوده یا بالعکس آن وضوء صحیح است چون آنچه که لازم بوده در عبادت قصد قربت بوده و آنها آورده و قصد و جواب آن واجب

و اما كون التكرار لعبا و عبثا فمع انه ربما يكون لداع عقلائى (عقلانى - خ ل) انما يضر اذا كان لعبا بامر المولى لا فى كيفيه اطاعته بعد حصول الداعى اليها كما لا يخفى هذا كله فى قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالامثال.

* شرح:

يا قصد تميز واجب از مستحب لازم نبوده در عبادت مدرک دیگر برای لزوم قصد وجه و تمیز ادعای اجماع شده در مقام.

جواب آنکه اجماعی که ذکر شده در مقام احتمال دارد منشأ آن وجوهی باشد که متکلمین ذکر نموده اند پس اجماع تبعی نمی باشد علاوه بر آن اجماع منقول در محل خودش ثابت شده که حجت نیست کما لا يخفى.

قوله و اما كون التكرار لعبا و عبثا الخ و جواب از آنکه تکرار لعب و عبث باشد بامثال مولى در تمام امثالها این طور نیست بلکه بعض موارد تکرار عمل برای غرض عقلائى است مثلاً- کسی که در یک محلی قبله برای او مشتبّه است در دو طرف مخصوصا نماز صبح باشد و شغل زیادی بر آن باشد در این مورد ممکن است مکلف دو نماز صبح بجا بیاورد و سؤال آنکه کدام طرف قبله است رفع ید کند در این موارد داعی بر احتیاط عقلانى است و ثانیاً آنکه آوردن افرادی که مأمور به نیستند واقعا اگرچه لعب و عبث است بامثال مولى ولی آوردن آن افرادی که مصداق واجب می باشد در این موارد لعب و عبث نمی باشد

و حاصل آنکه آوردن افراد غیر مأمور به و انضمام آنها با افراد مأمور برای تحصیل یقین بامثال مولى و مقدمه علمیه باشند آنها برای فراغ از تکلیف یقینی در این موارد مانعی ندارد و لعب و عبث بامثال امر مولى نیست.

مخفی نماند جواب صحیح از اشکال سوم که امثال امر مولى لعب است همانست که ما بیان نمودیم و مصنف هم بیان نمود و اما جواب اول که ممکن است

ص: ۱۱۵

* شرح:

تکرار بغرض عقلانی باشد آن جواب صحیح نیست چون صدور عبادت باید از قصد قربی باشد و مطلق غرض عقلانی عبادیت عبادت را صحیح نمی نماید کما لا یخفی

بعضی از اعلام قائلند که امتثال احتمالی در طول امتثال تفصیلی است به آن معنی که اگر مکلف می تواند امتثال تفصیلی را انجام دهد نوبت بامتثال احتمالی نمی رسد چون در این موارد دیگر ممکن است مأمور به واقعی معلوم شود در این موارد عقل حاکم است که نوبت بامتثال احتمالی نمی رسد و اگر شک در آنهم بنمائیم اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد و براءت شرعی در این موارد جاری نیست چون براءت شرعی در جائی می باشد که وضع و رفع آن بید شارع باشد و در ما نحن فیه چون امتثال بحکم عقل است و لذا لابد باید احتیاط کنیم و امتثال تفصیلی را عمل کنیم.

جواب آنکه حق آنست که مشهور قائلند که جایز است در ما نحن فیه عمل بامتثال احتمالی نماید و لو متمکن است از علم تفصیلی بجهت آنکه آنچه که مولی امر فرموده است از شرایط و اجزاء مأمور به فرض آنست که مکلف می آورد و عقل غیر از این ها حکم دیگری ندارد و مشرع نیست که چیزی را زیاد کند در مأمور به یا کم کند و معنای اطاعت همین معنا است که عقل حکم می کند که آنچه که مولی امر فرموده باید آورده شود و فرض آنست که مأمور به از اجزاء و شرایط و قصد قربت تمام آنها را دارا است و اگر شک در امتثال باشد شک در قید زاید بر مأمور به است و این معنی براءت است کما آنکه قبلا گذشت علاوه بر آنها در مقامی که مکلف امتثال احتمالی می نماید محرک آن تکلیف جزمی و حقیقی می باشد و هر کدام از این افرادی را که محتمل است انجام می دهد سبب آن محرک آن بعث یقینی است غایه الامر در حین آوردن آن افراد تمیز بین آنها نیست.

بله اگر اکتفی کند مکلف ببعض افراد محتمل و بعض دیگری را ترک کند

و اما اذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك فلا اشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقع دليل على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكن منه.

و اما لو قام على اعتباره مطلقا فلا اشكال في الاجتزاء بالظني كما لا اشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي.

* شرح:

در این مورد امتثال احتمالی است ولی فرض آنست که امثال آن از محل بحث خارج است.

پس بنابراین بیان ما، احتیاط فرقی ندارد که صحیح است بین آنکه عمل مکرر باشد یا غیر مکرر كما لا يخفى.

مخفی نماند تمام این مطالبی که بیان نمودیم در جائی است که مکلف متمکن باشد از قطع تفصیلی بامتثال.

قوله و اما اذا لم يتمكن الا من الظن به الخ و اما اگر مکلف متمکن نباشد از امتثال قطعی تفصیلی مگر از امتثال ظنی تفصیلی یعنی امر دائر است بین امتثال ظنی تفصیلی و بین امتثال قطعی اجمالی آیا در این موارد کدام از این ها مقدم است لا اشكال در اینکه امتثال قطعی اجمالی مقدم است بر امتثال ظنی تفصیلی در جائی که دلیل بر اعتبار ظن نداشته باشیم چون در این مورد عمل بظن بدون حجت است با آنکه ممکن امتثال قطعی اجمالی مگر آنکه مکلف متمکن نباشد از امتثال قطعی اجمالی البته در این موارد لابد باید امتثال ظنی تفصیلی بنماید این بیان در جائی است که دلیل بر اعتبار حجیت ظن نداشته باشیم و اما اگر دلیل بر اعتبار آن باشد كما آنکه انفتاحی باشیم در این موارد اشکالی نیست در امتثال تفصیلی ظنی كما آنکه اشکالی نیست در امتثال قطعی اجمالی چون در این موارد ظن حکم قطع تفصیلی دارد و شرعا علم است و تمام احکام قطع تفصیلی بر آن مترتب است كما آنکه قبلا گذشت.

ص: ۱۱۷

فی قبال الظنی بالظن المطلق المعتبر بدلیل الانسداد بناء علی ان یکون من مقدماته عدم وجوب الاحتیاط و اما لو کان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام او لانه لیس من وجوه الطاعه و العبادہ بل هو نحو لعب و عبث بامر المولی فیما اذا کان بالتکرار كما توهم فالمتعین هو التزل عن القطع تفصیلا الی الظن کذلک و علیه فلا مناص عن الذهاب الی بطلان عبادہ تارک طریق التقلید و الاجتهاد و ان احتاط فیها كما لا یخفی

* شرح:

اشکال در عمل باحتیاط و تارک تقلید و اجتهاد است

قوله فی قبال الظنی بالظن الخ:

یعنی اعتبار حجیت ظن دو قسم است یا بدلیل انفتاحی یا بدلیل انسدادی حجیت ظن انفتاحی حکم قطع تفصیلی است در تمام احکام كما آنکه گذشت بله احتیاط در آن باقی است بجهت آنکه و لو ظن حجیت شرعی دارد در اثبات تکلیف و سقوط آن ولی وجدانا احتمال خلاف باقی است و لذا احتیاط در آن حسن و نیکو است بخلاف سقوط تکلیف بعلم تفصیلی که احتمال خلاف در آن نیست و اما حجیت ظن بدلیل انسدادی آنهم بر دو قسم است.

اول آنکه از مقدمات انسداد واجب نباشد احتیاط در این حال عمل باحتیاط آن صحیح است و مانعی ندارد مخفی نماند در این حال ظن حجیت شرعی ندارد بلکه دایره احتیاط ضیق می شود كما آنکه می آید پس امثال علمی اجمالی مقدم بر ظنی است.

و اما قسم دوم انسداد اگر از مقدمات انسداد باطل بودن احتیاط است و حرام باشد احتیاط چون مستلزم است احتیاط عسر و حرجی که مخل بنظام عالم است یا آنکه احتیاط از وجوه اطاعت و عبادت نیست بلکه آن احتیاط لعب و عبث بامر مولی است در جائی که احتیاط موجب تکرار است.

كما آنکه اگر یک لباس پاک مشتهبه شود به چند لباس نجس و همچنین اگر

* شرح:

قبله مشتبّه شود بغير قبله که در این موارد با وجودی که ممکن است شرعا تعیین کند آنها را و باین حال رفع ید می کند و نمازهای متعددی در لباس های مشتبّه و بطرف قبله مجهول اداء می نماید که در این موارد صدق لعب و عبث بامر مولی می باشد و یا آنکه بجهت قصد وجه و تمیز که لازم است.

کما آنکه توهم شده است در این موارد اگر امثال قطع تفصیلی ممکن نیست باید رجوع کند بظن تفصیلی انسدادی و بنابراین چاره ای نیست که باید قائل بشویم بباطل بودن عبادت مکلفی که تارک طریق تقلید و اجتهاد است و لو عمل باحتیاط می کند.

و حاصل آنکه بنا بر انسداد قسم آخر اگر مکلف تقلید یا اجتهاد نکند و یکی از این راهها را امثال نکند و عمل باحتیاط کند بلا اشکال عمل آن باطل است چون احتیاط در این موارد خلاف احتیاط است و متمکن است مکلف تحصیل ظن معتبر بنماید از قول مجتهد و باین حال ترک آن کند و عمل باحتیاط کند عمل آن بلا اشکال باطل است بآن وجوهی که بیان نمودیم.

مخفی نماند اگر از مقدمات انسداد باطل بودن احتیاط را قرار دادیم و گفتیم که احتیاط در این موارد مرضی شارع مقدس نیست یا به دعوی اجماع بر آن و یا از جهت منافات قصد وجه و مستلزم بودن عسر و حرج و غیره در این حال کشف می کنیم بدلیل انی که شارع مقدس حجتی برای ما قرار داده است در تعیین احکام شرعیه و عمل بآن که اگر حجت برای ما قرار نداده باشد و از طرف دیگر تکلیف بر ذمه مکلفین است لازم می آید تکلف بما لا یطاق بعد از این مقدمات عقل حاکم است به سیر و تقسیم که آن حجتی که شارع برای ما قرار داده است آن حجت ظن است بجهت آنکه با وجود ظن شک یا وهم را حجت قرار دهد خلاف حکم عقل است پس در این حال ظن حجیت شرعی دارد و فرق بین این ظن انسدادی و ظن

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام و يأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة و الاشتغال فيقع المقال فيما هو المهم من (عن-خ ل) عقد هذا المقصد و هو (في-خ ل) بيان ما قيل باعتباره من الامارات او صح ان يقال و قبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم امور.

احدها انه لا-ريب في ان الاماره الغير العلميه ليست كالقطع في كون الحجيه من لوازمها و مقتضياتها بنحو العليه بل مطلقا و ان ثبوتها لها محتاج الى جعل او ثبوت مقدمات و طرو حالات موجب لاعتنائها الحجيه عقلا بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومه.

* شرح:

خاص نیست الا از حجت کاشفیت آن و دلیل حجت آن کما لا یخفی.

در اعتبار بعض امارات ظنیه

اشاره

قوله هذا بعض الكلام في القطع الخ.

مطالب قبلی بعض کلام بود در حجیت قطع و اقسام آنکه گذشت از چیزهائی که مناسب مقام است و بعضی کلام دیگر در باب قطع اجمالی می آید در بحث براءت و اشتغال و کلام مهم ما در عقد این مقصد بیان آنچه را که گفته شده است یا صحیح است که گفته بشود از امارات است و حجیت آنها و قبل از آنکه وارد در مطلب بشویم سزاوار است اموری را مقدم کنیم.

قوله احدها انه لا ريب في ان الامارات الغير العلميه الخ.

اول از امورات امارات غیر علمیه که ظنیه باشند ظن طریقی نه ظن موضوعی کما آنکه گذشت مثل خبر واحد و بینه و غیره این ها مثل قطع نیستند که حجیت آنها ذاتی باشند و حجیت از لوازم ذات آنها و مقتضیات آنها باشد بنحو علیت همچنانی که در قطع گذشت که حجیت از لوازم ذات قطع است.

قوله بل مطلقا یعنی مقتضی برای حجیت هم ندارند که اگر مقتضی برای

و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجيه بدون ذلك ثبوتا

* شرح:

حجيت داشته باشند لازمه آن آنست که در جائي که مانع مفقود باشد حجت باشند حتي اين را هم ندارند و ثبوت حجيت براي آن امارات محتاج است بجعل شارع که آنها را حجت قرار دهد جاعل چه شارع مقدس باشد و چه بناء عقلا بامضاء شارع و يا محتاج است بثبوت مقدمات و طواری عارض شدن حالات سبب شود که آن امارات حجيت داشته باشند عقلا بنا بر تقدير مقدمات انسداد بنحو حکومت.

چون مقدمات انسداد بعدا می آید ان شاء الله تعالى که اگر بنحو کشف باشد در آن حال جعل شرعی دارند و اگر بنحو کشف نباشد بلکه حکومت باشند حجيت آنها عقلی است.

مخفی نماند مقدمات انسداد بنحو حکومت موجب نمی شود که ظن حجيت عقلی داشته باشد بلکه در اين حال تضییق دایره احتیاط است در مظنونات به اين معنی که در حال انسداد شک و ظن و وهم تمام اين ها مساوی آیند غايه الامر عمل بظن در بين آنها مقدم است.

و حاصل آنکه حجيت ظن منحصر است در آنجائي که جعل شرعی داشته باشد مثل باب انفتاح علمی یا بنا بر مقدمات انسداد که آنها موجب کشف جعل شرعی برای ظن باشند.

و اما بنا بر حکومت مظنونات و مشکوکات و موهومات تمام آنها علی السویه می باشند غايه الامر در جائي که احتیاط واجب نباشد عمل بمظنونات مقدم است بر عمل به مشکوکات و موهومات و اين معنی دایره احتیاط را مضیق می نماید نه آنکه ظن حجيت عقلی داشته باشد کما آنکه گذشت.

قوله و ذلك لوضوح عدم اقتضاء الخ امارات غير علميه واضح است و معلوم است که اين ها اقتضاء حجيت ندارند

ص: ۱۲۱

بلا خلاف و لا سقوطا و ان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ و لعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل.

* شرح:

برای اثبات تکلیف بلا خلاف و نه مقتضی هستند برای سقوط تکلیف چون ثبوت تکلیف و ثبات آن و همچنین سقوط تکلیف و امثال بآن هر دو باید یا بقطع باشد که حجیت ذاتی دارد و یا به اماره ای باشد که معتبر باشد شرعا و ظنونی که ثابت نشده است حجیت آنها نه برای اثبات تکلیف فایده ای دارند و نه برای اسقاط تکلیف و اگرچه ظاهر می شود در سقوط تکلیف و امثال بآن.

از بعض محققین که نسبت داده اند بمرحوم محقق جمال الدین خونساری و مرحوم محقق بهبهانی که این ها قائلند که سقوط تکلیف و امثال بآن جایز است اگر ظنی باشد و قاعده اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد در براءت یقینی جایز است اکتفاء به براءت ظنی بظن بفراغ و امثال بآن و لازم نیست حتما فراغ یقینی داشته باشد و شاید نظر آنها این باشد که لازم نیست دفع ضرر محتمل فتأمل.

قوله فتأمل اشاره است به آنچه را که بیان نموده است صاحب حاشیه که امثال ظنی در جائی است که انسداد باب علم باشد و مطلق ظن حجت باشد که در این حال اثبات تکلیف و سقوط آن هر دو ظنی است و اما اگر انفتاح علم باشد یا بنا بر کشف انسدادی بلا اشکال اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد و از مواردی که احتمال عقاب و ضرر است در شبهات حکمیه است قبل از فحص و بلا اشکال فحص لازم است چون احتمال ضرر و عقاب در آن است و قائل باکتفاء بظن در مقام امثال لازم می داند لزوم فحص را در این موارد پس وجه اکتفاء بظن در فراغ همان وجهی است که ما بیان نمودیم.

ص: ۱۲۲

ثانیها فی بیان امکان التعبد بالاماره غیر العلمیه شرعا و عدم لزوم محال منه عقلا فی قبال دعوی استحالتہ للزومه و لیس الامکان بهذا المعنی بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الامکان عند الشک فیہ و منع حجیتها لو سلم ثبوتها لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها و الظن بہ لو کان فالكلام الآن فی امکان التعبد بها(به-نسخه)و امتناعه فما ظنک بہ لکن دلیل وقوع التعبد بها من طرق اثبات امکانه حیث یستکشف بہ عدم ترتب مجال من تالی(تال-نسخه)باطل فیمتنع مطلقا او علی الحکیم تعالی.

* شرح:

در امکان تعبد به اماره غیر علمیه شرعا و اقسام امکان آن

قوله ثانیها فی بیان امکان التعبد الخ امر دوم در امکان تعبد بامارات غیر علمیه است که آیا اصلا ممکن است تعبد بامارات غیر علمیه یا ممکن نیست شرعا و آیا لازم می آید محالی از تعبد از آن یا نه در مقابل کسانی که ادعا کرده اند که تعبد بظن موجب محال می شود.

مخفی نماند امکان دو قسم داریم.

اول امکان ذاتی که مقابل آن امتناع ذاتی است نظیر اجتماع نقیضین و ارتفاع آن و امثال آن.

دوم امکان وقوعی که مقابل آن امتناع وقوعی است باین معنی که شیء ذاتا ممکن است واقع شود ولی مستلزم محال می شود کما آنکه ادعا شده است در تعبد بظن و مراد ما در این بحث امکان وقوعی است یعنی تعبد بظن و حجیت آن شرعا آیا مستلزم است محال را یا نه و امکان وقوعی به این معنی که بیان نمودیم بلکه مطلقا حتی امکان ذاتی هم باشد این امکان اصل متبع عند العقلاء نیست.

اگر شک کردیم که آیا فلان شیء ممکن است یا غیرممکن بگوئیم که عقلا در این موارد آثار امکان را بر آن شیء مرتب می نماید در وقت شک در آن پس این

ص: ۱۲۳

فلا حاجه معه فى دعوى الوقوع الى اثبات الامكان و بدونه لا فائده فى اثباته كما هو واضح و قد انقدح بذلك ما فى دعوى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع اصلا.

* شرح:

امكان اصلى نزد عقلا نیست و بر فرض اصلى باشد نزد عقلاء ما منع مى کنیم حجیت آن را چون دلیل قطعی بر اعتبار آن اصل نداریم و دلیل ظنی اگر باشد کلام در حجیت آن مى باشد که اگر خواسته باشیم بناء عقلائی که ظنی هست بظن دیگری اثبات کنیم موجب دور است و محال است.

و لکن دلیل وقوع تعبد بامارات غیر علمیه از آیات و اخبار که بیان مى شود در محل خودش اثبات امکان آن را مى کند چون اول دلیل وقوع آن شیء مى باشد و وقوع اخص از آن مى باشد و بعد از آنکه دلیل تعبد بظن داریم کشف مى کند این دلیل که تعبد بظن موجب محال نیست و تالی فاسدی ندارد که ممتنع باشد تعبد بظن مطلقا یا علی الحکیم تعالی کما لا یخفی.

قوله فلا- حاجه معه الخ بعد از آنکه دلیل وقوعی بر تعبد بظن یقینا داریم محتاج نیستیم که اثبات کنیم امکان آن را به بنای عقلاء و بدون دلیل وقوع که ما بیان نمودیم فایده ای در اثبات بنای عقلاء نیست چون بحث ما بحث اصولی است و باید مترتب شود بر آن ثمره فقهی و با قطع نظر از دلیل وقوع اصل عقلائی فایده ای ندارد پس ظاهر شد از بیان ما آنچه را که ادعا نموده است شیخ ما علامه اعلى الله مقامه از اینکه امکان چه ذاتی باشد و چه وقوعی نزد عقلاء با احتمال امتناع آن-آن امکان است اصلى متبع عند العقلاء.

و حاصل شکال صاحب کفایه بر مرحوم شیخ انصاری سه اشکال است.

اول آنکه اصلا بنائی در این اصل امکان نداریم نزد عقلاء.

ص: ۱۲۴

و الامكان كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الامكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الايقان و من الواضح ان لا موطن له الا الوجدان فهو المرجع فيه بلا بينه و برهان.

* شرح:

دوم آنکه بر فرض بنائی باشد دلیل قطعی بر حجیت آن نداریم

سوم آنکه بر فرض حجیت آن ثابت شود ثمره و فائده ای ندارد کما آنکه بیان کردیم.

قوله و الامكان فى كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الامكان ما لم يزدك الخ اى ما لم يمنعك عنه واضح البرهان

ممکن است کسی بگوید کلام شیخ الرئيس مؤید بلکه دلالت بر مدعای مرحوم شیخ می نماید که شک در امکان اصل عقلائی است جواب آنکه اصل امکانی که شیخ الرئيس بیان نموده در مقابل قطع است یعنی اگر چیزی را شنیدی فوراً بدون تأمل و فکر نفی وجود آن یا اثبات آن را گمان مکن مادامی که دلیل بر یک طرف نداشته باشید و از واضحات آنست که جای این احتمال و امکان در ذهن است و امکان وجود هر شیء یا عدم آن وجدانی است و محتاج به بینه و برهان نیست نه آنکه امکان وقوعی یا امکان ذاتی را خواسته باشد بیان کند.

مخفی نماند اشکالات و صاحب کفایه بر مرحوم شیخ در جائی است که مراد از امکان مطلق امکان باشد ولی چنین نیست بلکه مراد آن امکان وقوعی است و این معنی مناسب بحث است و مراد آن آنست که اگر دلیل شرعی بر اعتبار ظنی رسید و ما شک کردیم در اعتبار آن ظن بناء عقلاء بر آنست که ظهور کلام مولی را می گیرند و آن را حجت بر وقوع و صحت آن می دانند مثلاً اگر امر از طرف مولی

ص: ۱۲۵

و كيف كان فما قيل او يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال او الباطل و لو لم يكن بمحال امور.

احدها اجتماع المثليين من ايجابين او تحريمين مثلا.

* شرح:

رسيد اكرم العلماء و شك نمود مكلف كه آيا اكرام فساق علماء مصلحت دارد كه اطلاق امر صحيح باشد و ممكن باشد يا آنكه مصلحت ندارد و محال باشد بلا اشكال از اطلاق كلام مولى حكيم اثبات مى كنيم كه اكرام فساق علماء مصلحت دارد و ممكن است مادامى كه استحاله شىء ثابت نشده است ظهور كلام مولى حجت است.

اشكال ديگرى از بعض اعلام شده است بر مرحوم شيخ كه مراد از امكان امكان تشريعى است نه امكان تكوينى بجهت آنكه اشكالاتى كه وارد شده است بر تعبد بظن و بامارات غير علميه راجع است بعالم تشريعى كه بعض آنها برگشت بمحذور ملاكى است مثل تفويت مصلحت يا اللقاء در مفسده و بعض ديگرى برگشت بمحذور خطابى است مثل واجب بودن چيزى كه حرام باشد واقعا يا حرام بودن چيزى كه واجب باشد واقعا كما آنكه بيان مى شود تمام آنها و على كل حال تمام اشكالات و محاذير راجع است بعالم تشريع نه عالم تكوين

جواب آنكه امكان يا استحاله چيزهائى است كه مدرك آنها عقل است و امكان تكوينى و امكان تشريعى دو قسم نداريم بلكه امكان دائما تكوينى است غايه الامر متعلق آن و معروض آن بعض موارد از امور تكوينى است و بعض موارد ديگر از امور تشريعى است مثلا گفته مى شود اجتماع امر و نهى يا تعبد بظن ممكن است يا محال كما لا يخفى.

قوله و كيف كان فما قيل او يمكن ان يقال الخ حاصل كلام در بيان تعبد بغير علم است از امارات غير علميه و يا اصول عمليه

او ضدین من ایجاب و تحریم و من اراده و کراهه و مصلحه و مفسده ملزمتین بلا کسر و انکسار فی البین.

* شرح:

که آیا از تعبد به آنها محال یا باطلی یعنی وقوع آن از حکیم تعالی صحیح نیست و لو از غیر او واقع می شود حاصل می شود یا نه اشکالاتی که بر تعبد بظن نموده اند از متقدمین و متأخرین از علماء رضوان الله تعالی علیهم چند اشکال است.

اول آنها اجتماع مثلین است از دو واجب یا دو حرام که اگر تعبد بظن مطابق واقع شد در ایجاب و تحریم اجتماع مثلین است مثلاً صلاه ظهر که واقعا واجب است و دلیل ظاهری هم اثبات کرد وجوب آن را

در این موارد اجتماع مثلین است و محال و همچنین در تحریم قوله مثلاً- یعنی اجتماع مثلین در ایجابین و تحریمین تنها نیست بلکه در تمام احکام خمس می آید مثلاً دلیل ظاهری اثبات کرد استحباب آن شیء را و یا کراهت آن را و یا اباحه آن را در جایی که حکم واقعی هم همین باشد اجتماع مثلین است دو مستحب یا دو کراهت یا دو مباح

قوله فیما اصاب الخ یعنی در جایی که در واقع حکمی باشد و حکم واقعی یا حکم ظاهری مطابق شد اجتماع مثلین است کما آنکه بیان نمودیم

لوازمات تعبد بظن از اجتماع مثلین یا ضدین و جمع بین مصلحت و مفسده

قوله او ضدین الخ از لوازم تعبد به اماره غیر علمیه جمع بین ضدین است از ایجاب و تحریم در انشاء و اراده و کراهت است در نفس مولی و مصلحت و مفسده ای که هر دو ملزم باشند در نفس فعل و در جایی که این مصلحت و مفسده کسر و انکسار در بین آنها نباشد که اگر کسر و انکسار باشد جمع بین ضدین نیست در شیء واحد مثلاً خمر و میسر

فیما اخطأ او التصویب و ان لا یكون هناك غیر مؤدیات الامارات احكام.

ثانیها طلب الضدین فیما اذا اخطأ وادی الی وجوب ضد الواجب.

* شرح:

در این ها مصلحت و مفسده ای است الا آنکه مفسده آنها (و اثمهما اکبر من نفعهما) کما اینکه در قرآن کریم است

از این جهت مصلحت آنها در قبال مفسده که زیاده تر است از بین می رود و یک حکم که حرمت آنها باشد می نماید و این معنی در اکثر اشیاء می باشد که مصلحت و مفسده ای داشته باشد که یکی از آنها بیشتر از دیگری باشد که قهراً آنکه بیشتر است اثر می کند ولی اگر هر دو مصلحت و مفسده ملزم باشد در یک شیء واحد بلا کسر و انکسار در این مورد جمع بین ضدین است.

قوله فیما اخطأ او التصویب الخ حاصل اشکالات آنکه در جائی که در واقع حکم واقعی باشد کما آنکه آن را عدلیه قائلند حکم ظاهری یا مطابق واقع می شود که در اینجا اجتماع مثلین است و یا مخالف حکم واقعی می شود که در این موارد اجتماع ضدین است و اگر در واقع حکمی نباشد و فقط حکم ظاهری باشد اجتماع ضدین لازم نمی آید ولی لازم می آید تصویب که آن باطل است بالضروره و اینکه احکام شرعیه غیر مؤدیات امارات احکامی در واقع نباشد و این معنی تصویب است.

مخفی نماند اقسام تصویب و موضوعیت امارات را و سببیت آنها را در باب اجزاء در مباحث الفاظ در جلد دوم صفحه نود و سه ما بیان نمودیم اقسام آن را فراجع

قوله ثانیها طلب الضدین الخ دوم از اشکالات بر تعبد بغیر علم لازم می آید طلب ضدین در جائی که حکم

ص: ۱۲۸

ثالثها تفویت المصلحه او الالقاء فی المفسده فیما ادى الى عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام و کونه محکوما بسائر الاحکام.

و الجواب ان ما ادعى لزومه اما غیر لازم او غیر باطل و ذلك لاین التعبد بطریق غیر علمی انما هو بجعل حجته و الحجیه المجعوله غیر مستتبعه لانشاء احکام تکلیفیه بحسب ما ادى الیه الطریق بل انما تكون موجبہ لتنجز التکلیف به اذا اصاب و صحه الاعتذار به اذا اخطأ.

* شرح:

ظاهری مخالف با حکم واقعی باشد مثلاً نماز جمعه در واقع واجب است و دلیل ظاهر که مطابق واقع نباشد اثبات می کند که حرام است و حاصل حکم ظاهری اثبات می کند وجوب ضد واجب را و این معنی در نفس مولی ممکن نیست یعنی انشاء آن از طرف مولی ممکن نیست که واقعا نماز جمعه واجب باشد ولی دلیل ظاهری اثبات کند حکم دیگری را که آن حکم ضد حرام باشد چه واجب باشد و چه مستحب یا غیره چون احکام خمسہ بتمام آنها ضد دیگر می باشند.

اشکال سوم که لازم می آید بر مولای بالنسبه بمکلف آنکه در بعد بغیر علم تفویت مصلحت است بر مکلف یا القاء مکلف است در مفسده در جائی که حکم ظاهری مؤدی شود بواجب نبودن آن چیزی که در واقع واجب است در جائی که واجب خلاف آن ثابت شد تفویت مصلحت است بر مکلف یا در جائی که شیء واقعا حرام است اثبات شود که حرام نیست و یکی از احکام غیر حرمت بر آن ثابت شود در این موارد مولی القاء نموده است مکلف را در مفسده و آن قبیح است چون شیء که واقعا حرام است باید مفسده داشته باشد کما لا یخفی.

قوله و الجواب انما الخ جواب از این اشکالات آنکه آنچه را که ادعا شده است لزوم آن یا غیر

و لكون مخالفته و موافقته تجريا و انقيادا مع عدم اصابته كما هو شأن الحجه الغير المجعوله فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين او ضدين و لا طلب الضدين و لا اجتماع المفسده و المصلحه و لا الكراهه و الاراده كما لا يخفى

* شرح:

لازم است مثل اجتماع مثلین یا ضدین یا اجتماع مصلحت و مفسده و اراده و کراهت در مرتبه واحد در شیء واحد یا غیر باطل و اگرچه لازم می آید ولی باطل نیست مثل اجتماع مثلین یا ضدین در مراتب مختلفه بیان آن آنست که تعبد بطریق غیر علم شرعا آنست که آن شیء غیر علمی را شارع حجت قرار دهد مثل جعل ملکیت یا زوجیت و یا حرّیت که این ها احکام وضعیه می باشند نه احکام تکلیفیه مثل حجیت قطع است منتهی مرتبه حجیت قطع ذاتی است و حجیت غیر قطع تعبدی است و حجیت شیء لازم ندارد که انشاء یکی از احکام تکلیفیه در آن باشد که هرکجائی که حجیت پیدا بشود یکی از احکام تکلیفیه تابع آن باشد بلکه فقط جعل حجیت شیء موجب می شود و سبب می شود که واقع منجز بشود در جائی که دلیل ظاهری مطابق واقع بشود و یا عذر است برای مکلف در جائی که دلیل ظاهری مخالف واقع شود.

قوله و لكون مخالفته الخ بجهت آنکه مخالفت حجت یا موافقت آن یا تجری است یا انقیاد در جائی که بواقع نرسد یعنی اگر مخالفت حجت شرعیه نمود مکلف این مخالفت تجری است کما آنکه اگر موافقت آن را نمود این موافقت انقیاد است در جائی که بواقع نرسیده باشند هر دو طرف.

این بیانی که نمودیم برای حجیت شرعی همین بیان ثابت است برای حجت غیر مجعوله مثل قطع که حجیت آن ذاتی است و فرقی که بین قطع و حجیت شرعی می باشد آنست که حجیت قطع ذاتی است و حجیت اماره شرعی است و هیچ حکمی انشاء نمی شود از قطع کما آنکه در حجیت شرعی هم همین

ص: ۱۳۰

و اما تفویت مصلحه الواقع او الالقاء فی مفسدته فلا محذور فيه اصلا اذا كانت فی التعبد به مصلحه غالبه علی مفسده التفویت او الالقاء.

* شرح:

طور است و فقط اگر بواقع رسید حکم واقعی منجز می شود و اگر بواقع نرسید عذر است برای مکلف.

بنابراین بیانی که نمودیم در جعل اماره شرعا حکمی نیست از احکام تکلیفیه و فقط یک حکم واقعی است لازم نمی آید از جعل شرعی اجتماع حکمین مثلین یا ضدین و همچنین لازم نمی آید طلب ضدین و نه اجتماع مفسده و مصلحت و نه کراهت و اراده چون تمام این اشکالات در جائی است که در جعل شرعی حکمی از احکام شرعی انشاء بشود حکم ظاهری چون مصلحت و مفسده یا اراده و کراهت تمام آنها متعلق بحکم است و در جائی که حکمی نباشد تمام آنها برداشته می شود و فقط حکم واقعی می باشد کما لا یخفی.

قوله و اما تفویت المصلحه الواقع الخ اشکال سوم که از جعل غیر علم لازم می آید که مولی مصلحت واقع را تفویت نموده باشد بر مکلف یا القاء نموده باشد آن را در مفسده همچنانی که بیان نمودیم این اشکال هم برداشته می شود و محذوری در آن نیست اصلا در جائی که تعبد به غیر علم مصلحت آن غالب باشد بر مفسده تفویت یا در القاء در مفسده.

مثلا- امارات شرعی که اصل آنها امارات عقلانی است مصلحت آنها بیشتر است از آن مصلحت واقع که در بعض موارد آن امارات خلاف واقع بروند و بواقع نرسند مخصوصا مصلحت تسهیل و عمل بآن اماراتی که متداول است نزد عقلاء و بالآخر اگر خواسته باشد شارع مقدس آنها را از عادت عقلانی برگرداند مفسده زیادی دارد از این جهت است که عمل به آنها شرعا که آن امارات عقلانی است مصلحت آنها زیاده است و بالاتر است از آن مصلحتی که در بعض موارد فوت

ص: ۱۳۱

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجیه لاحکام التکلیفیه او بانه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الاحکام فاجتماع حکمین و ان كان يلزم.

* شرح:

می شود یا القاء می شود مکلف در مفسده چون مصلحت نوعیه همیشه مقدم است بر مصلحت شخصی و دلالت بر این مطلب می کند تمام ادله نفی عسر و حرج و ضرر بجهت آنکه تمام این ها در بعض موارد بلا اشکال تفویت مصلحت است بر مکلف یا القاء مکلف است بر مفسده کما لا یخفی.

بعضیها جواب داده اند از تفویت مصلحت بر مکلف و یا القاء آن در مفسده به اینکه اگر تعبد شرعی نبود قهرا مکلف باید در تمام احکام شرعیه عمل بعلم کند و لا اشکال در اینکه علوم او در تمام موارد مطابق واقع نیست و خیلی موارد خلاف واقع می رود

از این جهت شارع مقدس خوب می بیند که علم مکلف خلاف واقع می رود از این جهت جعل طرق غیر علمیه نموده است که خطاء آنها و بواقع نرسیدن آنها ممکن است کمتر از خطای علم باشد یا مساوی باشد از این جهت مانعی ندارد تعبد بظن چون در تمام حالات مکلف در بعض موارد تفویت مصلحت یا القاء در مفسده بر او واقع می شود

جواب آنکه خطاء در علم اختیاری مکلف نیست چون درحالی که عالم است احتمال خلاف نمی دهد و بعد از عمل بعلم خطاء آن در بعض موارد ظاهر می شود بخلاف جعل طرق و امارات برای او چون جعل آنها اختیاری مولی می باشد و تفویت مصلحت یا القاء در مفسده سبب آن جعل شارع است و آن قبیح است کما لا یخفی.

قوله نعم لو قيل باستتباع الخ اگر کسی قائل شود که جعل حجیت برای طرق غیر علمیه ممکن نیست که

ص: ۱۳۲

الا انهما ليسا بمثلين او ضدین لان احدهما طریقی عن مصلحه فی نفسه موجبہ لانشائه الموجب للتنجز او لصحه الاعتذار بمجردہ من دون اراده نفسانیہ او کراہہ کذلک متعلقہ بمتعلقہ.

* شرح:

احکام تکلیفیہ تابع آن نباشد و حتما در این موارد حکم تکلیفی بتبع جعل شده است یا آنکه اصلا ابتداء احکام تکلیفیہ جعل شده است چون غیر از این معنی دیگری نیست برای جعل تردید مصنف بر آنکه اختلاف است در جعل احکام وضعیہ پس در این حال اجتماع حکمین است حکم ظاہری و حکم واقعی

در جمع بین حکم ظاہری و واقعی و آنکہ حکم ظاہری طریقی است

قوله الا انهما ليسا الخ جواب آنکہ و لو در این موارد جعل حکم تکلیفی شده است الا آنکہ اجتماع مثلین یا ضدین نمی باشد بجهت آنکہ یکی از آن دو حکم کہ حکم ظاہری باشد حکم طریقی است کہ مصلحت آن در نفس جعل آن حکم می باشد و آن مصلحت حکم سبب شده است برای انشاء آنکہ انشاء آن حکم موجب تنجز واقع می شود اگر بواقع رسید و یا اعتذار مکلف و عذر آنست در جائی کہ بواقع نرسد بدون اینکہ ارادۂ نفسیہ یا کراہت نفسیہ در متعلق آن حکم ظاہری باشد

من باب مثل اگر مولی اراده کرد اکرام زید را و امر کرد بعبد خود اکرم زیدا ولی این حکم بمکلف نرسید دو مرتبہ در جای دیگر امر کرد اکرم اخا عمرو باز حکم بمکلف نرسید در مرتبہ سوم امر کرد اکرم هذا.

در این مواردی کہ انشاءات متعدده می باشد فقط حکم یک حکم است و جعل احکام دیگر غیر از اول حکم حکم طریقی است کہ مکلف برسد بحکم اولی و هیچ مصلحت و مفسدہ در احکام دیگر نیست مگر آنکہ مکلف برسد بواقع.

نظیر این حکم طریقی در مباحث الفاظ در مقدمہ واجب گذشت کہ آیا تحصیل

فیما یمکن هناك انقداحهما حیث إنّه مع المصلحه او مفسده الملزمتین فی فعل و ان لم یحدث بسببهما اراده او کراهه فی المبدأ الاعلی الا انه اذا اوحی بالحکم الشأنی من قبل تلك المصلحه او المفسده الی النبی او الهم به الولی فلا محاله ینقدح فی نفسه الشریفه(بسببهما-خ)الاراده او الکراهه الموجهه للانشاء بعثا او زجرا بخلاف ما لیس هناك مصلحه او(و-خ ل) مفسده فی المتعلق بل انما كانت فی نفس انشاء الامر به طریقیا و الآخر واقعی حقیقی عن مصلحه او مفسده فی متعلقه موجهه لارادته او کراهته الموجهه لانشاءه بعثا او زجرا فی بعض المبادئ العالیه و ان لم یکن فی المبدأ الاعلی الا العلم بالمصلحه او المفسده کما اشرنا.

* شرح:

علم برای احکام شرعیه وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری و یا ارشادی و یا وجوب طریقّی است و ما آنجا بیان نمودیم که وجوب تحصیل علم باحکام شرعیه وجوب طریقّی است فراجع صفحه ۱۶۳

و نظیر حکم طریقّی است احتیاطی که در بعض موارد واجب شده است حتی در موضوعات مثل دماء و فروج و اموال که احتیاط در آنها وجوب آن وجوب طریقّی است برای حفظ واقع.

قوله فیما یمکن هناك الخ بیان سابق در جائی است که اراده و کراهت ممکن باشد اما در جائی که اراده و کراهت ممکن نباشد با آنکه مصلحت ملزمه یا مفسده ملزمه در فعل باشد در این موارد اگرچه حادث نمی شود بسبب آن مصلحت اراده یا کراهتی در مبدأ اعلی که ذات اقدس الهی باشد چون اراده او و کراهت او در هر فعلی عبارت است از علم بآن الا آنکه ذات اقدس الهی وحی می نماید بحکم شأنی از قبل آن مصلحت یا مفسده به نبی خود یا الهام می نماید بولی خود.

ص: ۱۳۴

* شرح:

در این حال لا- محال ظاهر می شود در نفس شریف نبی صلی الله علیه و آله یا ولی بسبب آن مصلحت یا مفسده اراده یا کراهتی که آن اراده و کراهت سبب می شوند برای انشاء برای فعل بعثا در جائی که آن فعل واجب باشد یا زجرا در جائی که آن فعل حرام باشد این بیان در جائی است که اراده و کراهت بامر واقعی باشد بخلاف جائی که آن امر مصلحت یا مفسده در متعلق آن نباشد مثلاً- اوامر ظاهریه بلکه مصلحت و مفسده در نفس انشاء آن می باشد که امر بآن امر طریقی است که بواقع برسد مکلف.

و امر دیگر واقعی حقیقی است که آن امر از روی مصلحت یا نهی از روی مفسده ای است که در متعلق آن امر و نهی می باشد که آن مصلحت و مفسده سبب شده است برای اراده آن فعل یا کراهت آنکه آن اراده و کراهت موجب شده است برای انشاء آن بعثا یا زجرا در بعض مبادی عالیه یعنی آن مصلحت و یا مفسده ای که در متعلق امر می باشد آنها سبب می شوند برای اراده آن فعل یا کراهت و نهی آنکه اراده و کراهت سبب انشاء وجوب یا حرمت در بعضی مبدأ عالیه که نبی یا ولی می شود اگرچه اراده و کراهت در مبدأ اعلی که ذات اقدس الهی باشد نیست مگر علم ذات اقدس الهی به مصلحت یا مفسده کما آنکه اشاره نمودیم ما قبل.

مخفی نماند اراده و کراهت را نسبت بذات اقدس الهی مصنف علم به مصلحت یا علم به مفسده گرفته است ولی ما قبل بیان نمودیم در باب طلب و اراده از صفات فعل ذات اقدس الهی می باشد نظیر صفت خلق و رزق و امثال آن و فرق بین صفات ذات اقدس الهی و صفات فعل آن بود که هر صفتی اگر ممکن نبود ذات اقدس الهی بضد آن آن صفت ذاتی است مثل قدرت و علم و امثال آن و هر صفتی که ممکن باشد ذات اقدس الهی بضد آن آن صفت صفت فعل است.

نظیر آنکه بگوئیم خدای تعالی اراده نموده است حیات زید را و اراده

فلا- يلزم ايضا اجتماع اراده و كراهه و انما لزم انشاء حكم واقعى حقيقى بعثا او زجرا و انشاء حكم آخر طريقى و لا مضاده بين الانشائين فيما اذا اختلفا و لا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا و لا اراده و لا كراهه اصلا الا بالنسبه الى متعلق الحكم الواقعى فافهم.

نعم يشكل الامر فى بعض الاصول العمليه كاصاله الاباحه الشرعيه فان

* شرح:

نموده است حيات عمرو را و على كل حال آنجا بيان نموديم كه اراده و كراهت از صفات فعل مى باشد نه صفات ذات فراجع به صفحه ۲۶۷ جلد اول.

قوله فلا يلزم ايضا اجتماع اراده و كراهه الخ.

حاصل جواب دوم مصنف با تكرار آنكه رد بر آنهائى كه قائلند كه ممكن نيست تعبد بظن بآن توالى فاسدى كه ذكر شد آنست كه در اوامرى كه از طرق و امارات فهميده مى شود با اوامر واقعيه اجتماع اراده و كراهت نيست و در اين موارد فقط يك انشاء حكم واقعى حقيقى است در جائى كه مصلحت داشته باشد فعل واقعى يا مفسده داشته باشد.

و در اين حال حكم آخرى است كه آن حكم حكم طريقى است براى رسيدن بواقع و آن حكم طريقى نه اراده اى و نه كراهتى و نه مصلحتى و نه مفسده اى در متعلق آن مى باشد بلكه جعل آن حكم طريقى مصلحت آن فقط براى رسيدن بواقع است پس تضاد بين انشائين نيست در جائى كه مختلف باشند و همچنين اجتماع مثلين نيست در جائى كه متفق باشند- و نه اراده كراهتى در متعلق امر ظاهرى مى باشد الا بالنسبه بمتعلق حكم واقعى كه آن حكم واقعى داراى مصلحت و مفسده و اراده و كراهت مى باشد فافهم-.

قوله نعم يشكل الامر فى بعض الاصول الخ.

جمعى كه بين حكم ظاهرى و حكم واقعى نموديم بدو وجه مذكور كه وجه اول

ص: ۱۳۶

الاذن في الاقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و ان كان الاذن فيه لاجل مصلحه فيه لا لاجل عدم مصلحه او مفسده ملزمه في المأذون فيه فلا محيص في مثله الا عن الالتزام بعدم انقداح الاراده او الكراهه في بعض المبادئ العاليه ايضا كما في المبدأ الاعلى.

لكنه لا- يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تنتجز بسبب القطع بها.

* شرح:

آن بود که فقد جعل حجیت بود برای امارات وجه دوم حکم ظاهری حکم طریقی بود این دو وجه در بعض اصول مثل قاعده طهارت و استصحاب آن و اتصاله الاباحه من کل شیء لك حلال و امثال آن ممکن نیست بجهت آنکه این اصول عملیه که ذکر شد سبب اذن مکلف می شوند در اقدام و وارد شدن در فعلی که واقعا حرام است و شیء که واقعا حرام باشد با اباحه ظاهریه آن جمع نمی شود چون فرض آنست که احکام واقعیه فعلی می باشد اگرچه اذن در آن شیء برای مصلحت در خود آن اصول می باشد نه برای عدم مصلحت یا مفسده ای که لازم باشد در مأذون فيه.

پس در این موارد آن دو وجهی که ذکر نمودیم ممکن نیست جاری بشود الا- آنکه ملتزم بشویم که اراده و کراهت از طرف مولی که نبی اکرم صلی الله علیه و آله باشد یا ولی آن نمی آید یعنی در حکم واقعی اراده و کراهتی نیست در این موارد- پس حکم واقعی فعلی نمی باشد بلکه انشائی چون هر حکم فعلی لازمه آن اراده و کراهت است در آن ولی در ما نحن فيه اراده و کراهتی نیست کما آنکه در مبدأ اعلى که ذات اقدس الهی باشد همین طور است کما آنکه ذکر کردیم.

دفع اشکال بر جریان اصول در احکام واقعیه

قوله لكن لا يوجب الالتزام بالخ لكن در این موردی که اراده و کراهتی نیست نه آنست که ملتزم بشویم که تکلیف

ص: ۱۳۷

و كونه فعليا انما يوجب البعث او الزجر فى النفس النبويه او الولويه فيما اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحه فيه فانقدح بما ذكرنا انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الاصول و الامارات فعليا كى يشكل تاره بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الاماره على وجوبه ضروره عدم لزوم امثال الاحكام الانشائيه ما لم تصر فعليه.

و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر و لزوم الاتيان به مما لا يحتاج الى مزيد بيان او اقامه برهان.

* شرح:

واقعى فعلى نيست بلکه به اين معنى است که اگر مکلف علم بآن تکليف پيدا کند و لو علم تعبدى باشد هرآينه فعلى و منجز مى شود مثل ساير تکاليف فعليه که بواسطه قطع به آنها منجز مى شود بر مکلف.

قوله و كونه فعليا الخ.

يعنى فعلى بودن اين تکليف سبب مى شود بعث يا زجر در نفس نبوى يا ولى آن در جائى که اذن داده نشود در آن يعنى مادامى که اصول جارى نشده است همچو تکليفى بعث و زجر فعلى دارد در نفس نبوى يا ولى آن و بعد از ورود حکم ظاهرى در آن فعل و لو مصلحت در حکم ظاهرى باشد فعليت آن برداشته مى شود.

و باين بيانى که ذکر کرديم اشکال لازم نمى آيد در مورد اصول و امارات که اگر حکم واقعى فعلى نباشد لازم نيست امثال آن و لو اماره آن حکم را ثابت کند چون ضرورى است که احکام شرعيه در مقامى که فعلى نباشند بلکه شأنى لازم نيست عمل به آنها.

قوله و لم تبلغ مرتبه البعث الخ يعنى مادامى که حکم به مرتبه بعث و زجر نرسيده لازم نيست امثال آن چون

ص: ۱۳۸

لا يقال لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بانها كانت قبل اداء الاماره اليها انشائيه لانها بذلك تصير فعليه تبلغ تلك المرتبه.

فانه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الاماره بالمعبره على حكم انشائي لا حقيقه و لا تعبدا الا حكم انشائي تعبدا لا حكم انشائي ادت اليه الاماره اما حقيقه فواضح و اما تعبدا فلان قصارى ما هو قضيه حجه الاماره كون مؤداه هو الواقع تعبدا لا الواقع الذى ادت اليه الاماره فافهم.

* شرح:

حكم انشائي است و لازم بودن آوردن احكام واقعيه شرعيه از چيزهائي است كه محتاج بيان و اقامه برهان نيست

مخفي نماند اشكال مصنف بر جمع مرحوم شيخ است كه نسبت داده اند ايشان جمع بين احكام ظاهريه و واقعيه را باين نحو نموده است كه احكام واقعيه انشائي است و احكام ظاهريه فعلى است و اين اشكال و امثال آن بر مصنف وارد نيست چون حكم واقعي را فعلى من جميع الجهات قرار نداد بلكه بين قرار داد و گذشت.

قوله لا يقال لا مجال الخ اشكال نشود كه اشكال مذکور در جائى است كه احكام واقعيه قبل از اقامه اماره بر آنها انشائي است در اين حال اشكال وارد مى آيد

و اما بعد از آنكه اماره اثبات نمود آنها را احكام واقعيه فعليه مى شوند و به واسطه فعلى بودن آنها منجز مى شوند چون مدرک علمى تعبدى بر آنها ثابت است.

قوله فانه يقال الخ جواب آنكه ممكن نيست احراز بشود و ثابت بشود بسبب قيام اماره معتبره

ص: ۱۳۹

اللهم الا ان يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزله الواقع الذى صار مؤدى لها هو دليل الحجيه بدلاله الاقتضاء.

* شرح:

شرعى بر حکم انشائى فعلیت آنها يعنى به واسطه اماره احكام واقعيه فعلى نمى شوند بلکه به آن حکم انشائى باقى مى باشند اما حقيقتا آنها فعلى نمى شوند چون تعبد حکم تکوينى ثابت نمى کند

و اما تعبدا ثابت نمى شود بجهت آنکه دليل تعبد اثبات مى کند حکم انشائى را تعبدا نه آنکه حکم انشائى را فعلى قرار دهد و بعد از فعلیت آن بواسطه اماره منجز بشود که برگشت باين مى شود اثبات مى کند تعبد حکم انشائى که ادت اليه الاماره اما حقيقتا اثبات کند اين مطلب را پس واضح است و گذشت.

و اما تعبدا اثبات شود نهايت اقتضاء اماره آنست که حجيت اماره اثبات کند که مؤداى اماره واقع است تعبدا نه آنکه اثبات کند آن واقعى که ادت الاماره و حاصل اشکال آنکه فعلیت احكام واقعيه اگر قبل از اماره فعلى نباشند بلکه انشائى باشند نفس اماره اثبات نمى کند فعلیت آنها را چون دور است و هر طريقى ذى الطريق خودش را اثبات مى کند چه حکم انشائى باشد چه حکم فعلى فافهم

قوله اللهم الا- ان يقال الخ مگر آنکه گفته شود که آن دليلی که اثبات مى کند که مؤداى اماره به منزله واقع است آن دليل اثبات مى کند فعلیت حکم واقعى را به دلالت اقتضاء يعنى اگر حکم واقعى فعلى نباشد دليل بر اماره و کلام مولى لغو و بى فايده است چون حکم انشائى واقعى را اگر مکلف وجدانا علم بآن پيدا کند لازم نيست امثال آن فکيف به آنکه تعبدا اثبات شود.

ص: ۱۴۰

لكنه لا يكاد يتم الا اذا لم يكن لاحكام بمرتبتها الانشائية اثر اصلا و الا لم يكن لتلك الدلاله مجال كما لا يخفى.

و اخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعليہ بعثیه او زجریه فی موارد الطرق و الاصول العملیه المتكفله لاحكام فعليہ ضروره انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتماله فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق انشائيا غير فعلي.

* شرح:

قوله لكنه لا يكاد الخ جواب آنکه دليل اقتضاء صحيح است در جائي که کلام مولى بى فايده باشد اگر کلام آن را حمل بر حکم فعلى نکنیم اما اگر احکام انشائیه واقعیه اثری داشته باشند در این حال اثبات فعلیت آنها را نمى کند چون کلام مولى محفوظ است از لغویت آنها و یکی از آثار احکام انشائیه واقعیه آنست که آنها را شارع مقدس موضوع برای حکم دیگری قرار دهد مثل آنکه بفرماید مولى اذا ظننت بحکم انشائي يجب عليك التصديق و امثال آن و همچنین احکام انشائیه را ممکن است بعد از علم به آنها مکلف عمل کند و ثواب به او داده شود و لو ترک آنها عمدا عقاب ندارد.

قوله و اخرى بانه كيف اشكال دیگری شده بر کسانی که جمع بین حکم واقعی و ظاهری نموده اند به آنکه واقعی حکم انشائی است و حکم ظاهری فعلى است وجه اشکال آنست که چگونه ممکن است توفیق و جمع بین حکمین شود با احتمال آنکه واقعیه بعثی فعلى باشند و در اوامر یا زجرى فعلى باشند در موارد طرق و اصول عملیه که این ها تماما متکفل احکام فعليہ مى باشند و در این حال احتمال داده مى شود احکام واقعیه ایضا فعلى باشند.

ص: ۱۴۱

كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا في مرتبه واحده بل في مرتبتين ضروره تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين.

و ذلك لا يكاد يجدى فان الظاهري و ان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبه ايضا و على تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبه فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق فانه دقيق و بالتأمل حقيق.

* شرح:

و اين ممكن نيست بجهت آنكه ضروري است همچناني كه ممكن نيست قطع ثبوت متنافيين همچنين ممكن نيست احتمال آن يعنى مواردی كه ممكن نيست دو حكم جمع بشوند مثل ضدین يا اجتماع نقيضين احتمال آنها هم ممكن نيست پس صحيح نيست توفيق و جمع بين حكمين كه ملتزم شده اند كه حكم واقعي كه در مورد طرق و اصول هست آن حكم انشائي غير فعلي باشد بلكه ممكن است فعلي باشد و اجتماع متنافيين در اين مورد برطرف نمي شود.

وجوه جمعی که شده بین حکم ظاهری و واقعی از مرحوم شیخ و غیره

قوله كما لا يصح التوفيق الخ جمع دیگری شده است بین حکم ظاهری و واقعی که نسبت آن را بمرحوم شیخ داده اند ایضا وجه جمع آنست که حکم ظاهری و واقعی در یک مرتبه نیستند بلکه در دو مرتبه می باشند و آن حکمی که تنافی دارد در جائی است که هر دو حکم فعلیین یا منجزین باشند بجهت آنکه ضروری است حکم ظاهری متأخر است از حکم واقعی بدو مرتبه چون حکم واقعی اولاً لازم دارد موضوع خود را مثل خمر بعد حکم بر آن مثل حرمت بعد از حکم بر آن شک در حکم واقعی پیدا شود بعد از آن حکم ظاهری می آید مثل حلیت و اگر دو شیء اختلاف در موضوع دارند متنافی نیستند.

قوله و ذلك لا يكاد يجدى الخ جواب این جمع آنکه حکم ظاهری اگرچه در تمام مراتب حکم واقعی نمی باشد

ص: ۱۴۲

* شرح:

الا- آنکه حکم واقعی در مرتبه حکم ظاهری می باشد چون در مقام شک در حکم واقعی اگر در این حال حکم واقعی محقق باشد لازم می آید تنافی حکم واقعی و ظاهری و اگر در مقام شک حکم واقعی نباشد لازم می آید تصویب و آنهم محال است علاوه بر اینکه اهمال در واقع محال است یعنی حکم واقعی یا مطلق است یا مقید که اگر مطلق باشد اجتماع متنافیین است و اگر مقید باشد لازم می آید تصویب و آنهم محال است و علی تقدیر منافات لازم می آید اجتماع متنافیین در این مرتبه فتأمل در آنچه را که ما ذکر نمودیم از تحقیق در جمع بین حکمین فانه دقیق و بالتأمل حقیق.

بعض اعلام جمع بین حکم ظاهری و واقعی را باین نحو نموده اند به آنکه تضاد احکام تکلیفیه حقیقه بجهت تنافی اراده و کراهت و رضا در آنها است و این جهت معیار حکم تکلیفی حقیقی است و اراده کراهت تضاد آنها به واسطه مبدأ آنها است که وجود و عدم می باشد چون یک شیء واحد ممکن نیست در آن واحد وجود آن ارجح باشد از عدم آن و عدم آن ارجح باشد از وجود آن و اما اگر یک شیء واحد جهات متعدده داشته باشد از وجود ممکن است از جهتی اراده بآن متعلق باشد و از جهت دیگر کراهت مثل یک شمشیر واحد از جهت آنکه برای قتل کفار باشد محبوب مولی می باشد و از جهت آنکه برای قتل مسلمین می باشد مبغوض مولی را می باشد این معنی در مرکبات می آید مثلاً یک فرش و یک خانه از رنگ محبوب است و از جهت دیگر مبغوض.

بنا بر این بیانی که ذکر شد احکام واقعی بر موضوعات متعلق اراده مولی است و در حال شک و اقامه حجت بر آنها ترخیص رسیده در آنها از طرف مولی بلکه مبغوض مولی نمی باشند چون جهت اراده و کراهت دو چیز است کما آنکه مثل زدیم بمثل شمشیر و فرش و غیره پس شیء واحد ممکن است اراده

* شرح:

و کراهت متعلق بآن باشد در آن واحد ولی از جهات متعدده این مختصر فرمایش ایشان است در جمع بین حکم ظاهری واقعی فتأمل.

وجوه جمعی که از مصنف شده در حکم ظاهری و واقعی ورد آنها

مخفی نماند بر آنکه وجوه جمعی که مصنف در بیان حکم واقعی و ظاهری بیان نموده مختلف است بنا بر آنچه که بعض اعلام بیان نموده اند.

اول آنکه جعل در احکام ظاهریه فقط حجیت است نه حکم تکلیفی کما آنکه گذشت

دوم آنکه جعل در احکام ظاهریه حکم تکلیفی است یا بالاصاله یا بالتبع در این حال یا مصلحت و مفسده و کراهت و اراده در نفس جعل آن حکم ظاهری است به این معنی که حکم ظاهری و مصلحت آن اگر برای رسیدن بواقع است مثل وجوب احتیاط در بعض موارد و غیره کما آنکه گذشت و اگر مصلحت مفسده در نفس جعل نباشد وجه جمع را مختلف بیان نموده ایضا در کفایه و حاشیه رسائل مرحوم شیخ بعض موارد بیان نموده که حکم واقعی شأنی است و حکم ظاهری فعلی است جای دیگر فرموده حکم واقعی انشائی است و حکم ظاهری در طرق و امارات فعلی است و در کفایه اخیرا بیان نمود حکم واقعی فعلی از بعض جهات است و حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است و تضاد احکام در جائی است که هر دو فعلی باشند نه جائی که مختلف باشد.

جواب آنکه اگر مراد از حکم شأنی مجرد مصلحت شیء باشد بدون جعل حکم بر آن این معنی را حکم نمی گویند و این معنی تصویب اشعری باطل است و اقسام تصویب در باب اجزاء گذشت و اگر مراد از حکم شأنی حکم واقعی که جعل شده بر اشیاء باشد ولی به واسطه طرق و امارات تبدیل می شود نظیر تبدیل احکام واقعی به واسطه اضطرار و اکراه این معنی ایضا تصویب معتزلی باطل است و لو مثل اول نیست و اگر مراد آن باشد که حکم واقعی جعل شده ولی اطلاق یا تقیید ندارد

* شرح:

بلکه مهمل است.

جواب آن گذشت که اهمال در واقع و در نظر حاکم محال است اگر مطلق است حتی حال شک را هم شامل می شود اجتماع حکمین متنافیین است و اگر مقید است تصویب است.

و اما اگر مراد از حکم واقعی حکم انشائی باشد مجرد از بعث و زجر کما آنکه در تکالیف امتحانیه و سخریه و استهزائیه و غیر آن می باشد در این حال تصویب بحال خودش باقی است چون واقعا حکمی نیست علاوه بر اینکه حکم واقعی که بعث و زجر ندارد حقیقتا حکم نیست و لازم نیست موافقت آن و نه مخالفتش حرام است بلکه چیزی نیست بنابراین فحوص از احکام واقعیه که آن فحوص لازم است معنی ندارد.

و اما اگر مراد از حکم واقعی فعلی من بعض جهات باشد که اگر مکلف عالم باشد به آن فعلی می شود کما آنکه بیان نمودیم و حکم ظاهری فعلی من جمیع الجهات است این معنی هم صحیح نیست چون کرارا گذشته است که احکام شرعیه یک جعل شرعی دارند که بعد از جعل موضوع اگر در خارج محقق شد با تمام قیودش حکم فعلی می شود مثلا امر مولی بمستطیع که واجب است بر او حج فعلیت حج بتحقیق استطاعت است و بعد از آنی که استطاعت تحقق پیدا کرد محال است عدم فعلیت حکم بجهت آنکه عدم فعلیت به منزله تخلف معلول است از علت و ممکن نیست علت پیدا شود و معلول تحقق پیدا نکند در این حال اگر حکم واقعی فعلی باشد لازم می آید جمع بین ضدین یا مثلین و اگر در واقع حکمی نباشد لازم می آید تصویب.

مخفی نماند اشکالاتی که مصنف نمود بر مرحوم شیخ در جمع حکم ظاهری و واقعی اکثر آنها بر خود مصنف وارد است فراجع کما لا یخفی.

* شرح:

تحقیق در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حق در آن

و حق در مسئله آنست که ما بیان می کنیم.

اولا اشکالاتی که برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان شده است این اشکالات در حال انسداد بنا بر حکومت وارد نمی شود چون بنا بر حکومت یک حکم واقعی است و در ظاهر حکم شرعی جعل نشده است.

و اما بنا بر کشف یا در حال انفتاح قبلا- گذشت در موارد مختلفه که علماء رضوان الله تعالی علیهم اختلاف نموده اند در حقیقت احکام تکلیفیه ولی ما بیان نمودیم که حقیقت احکام تکلیفیه عبارت است از اعتبار مولی امری را بر ذمه مکلف مثل اعتبار دین بر ذمه مدیون عقلا یا شرعا.

و لذا تعبیر شده است از احکام الهیه در بعض روایات بدین و وارد شده در باب قضاء صلواتی که فوت شده است امام علیه السلام فرموده است- دین الله احق ان یقضی- پس حکم شرعی یک اعتبار است بر ذمه مکلف فعلا در اوامر یا ترکا در نواحی و این امر اعتباری ذاتا با همدیگر تضادی ندارند بله باعتبار آنکه قبل از جعل حکم باید برای مولی شوق مؤکد یا کراهت مؤکد یا مصلحت یا مفسده که این ها سبب شوند برای جعل آن امر اعتباری و همچنین بعد از آنی که جعل آن امر اعتباری شد برای مکلف در خارج و رسید آن امر اعتباری بمکلف که وصول آن سبب می شود برای امثال عبد در خارج.

از این جهت آن امر اعتباری واسطه است بین امور اربعه و تضاد آن امر اعتباری بالعرض است و حقیقه تضاد یا از ناحیه مبدأ آن حکم است یا از ناحیه منتهی پس دو تکلیفی که الزامی باشند یکی از آنها متعلق بفعل باشد و دیگری متعلق بترک فعل اگرچه این دو تکلیف امر اعتباری می باشند و تضادی بین آنها ذاتا نیست الا آنکه التزام بفعل و واجب بودن آن ناشی از شوق مؤکد می شود یا ثبوت مصلحت

* شرح:

در آن و همچنین الزام بترك فعل ناشی از کراهت فعل می باشد یا ثبوت مفسده در آن فعل و اجتماع این دو امر در شیء واحد محال است کما آنکه واضح است و تضاد بین تکلیفین به واسطه مبدأ همین معنی است.

و همچنین به واسطه منتهی بجهت آنکه مکلف بعد از آنکه دو تکلیف الزامی یکی بفعل و دیگری بترك فعل در شیء واحد به او رسید ممکن نیست امتثال این دو تکلیف و همچنین کلام در جائی است که یکی از تکلیفین الزامی باشد و دیگری ترخیصی و تضاد عرضی در این تکالیفی که بیان شد در جائی است که هر دو واقعی باشند یا هر دو ظاهری.

اما در جائی که یکی از تکلیفین واقعی باشد و دیگری ظاهری در این موارد تضاد بین آنها نیست

اما از ناحیه مبدأ همچنین که صاحب کفایه بیان نمود که احکام ظاهریه ناشی است از مصلحتی که در جعل آنها است همچنان که مفصلاً بیان شد و احکام واقعیه ناشی از مصلحتی می شود که در متعلقات آنها می باشد چه آن مصلحت راجع بمولی باشد یا بعبد کما آنکه در احکام شرعیه همین طور است.

پس بنا بر این بیانی که نمودیم اجتماع وجود مصلحت و مفسده یا وجود مصلحت و عدم آن در شیء واحد جمع نشده است و همچنین شوق و کراهت چون آنها در نفس جعل آنها می باشد مثل واجب بودن احتیاط در موارد دماء و فروج و اموال برای حفظ واقع و یا جعل براءت در موارد خودش تسهیلاً بر مکلفین این بیان در ناحیه مبدأ می باشد و از ناحیه منتهی.

پس معقول نیست وصول آن دو تکلیف بمکلف چون در جائی که حکم واقعی بمکلف رسیده باقی نمی ماند موضوعی برای حکم ظاهری و مادامی که حکم واقعی

ثالثها ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا يحرز (يجوز-خ ل)التعبد به واقعا عدم حجيته جزما بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحججه عليه قطعا.

فانها لا تكاد ترتب الاعلى ما اتصف بالحجيه فعلا و لا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا احرز التعبد به و جعله طريقا متبعا ضروره انه بدونه لا يصح المؤاخذة على مخالفه التكليف بمجرد اصابته و لا يكون عذرا لدى

* شرح:

واصل نشده باشد بر مکلف فقط حکم ظاهری است.

پس در این حال مکلف متحیره نیست در مقام امتثال چون یا حقیقتا حکم واقعی را امتثال می کند در جائی که بواقع رسیده باشد و اگر بواقع نرسد امتثال حکم ظاهری است و این بیانی که ذکر شد فرقی نمی کند در امارات و طرق و اصول تماما جاری است کما لا یخفى.

شک در حجیت ظن تعبدا عدم آثار حجیت است بر آن

قوله ثالثها ان الاصل الخ.

سوم از اموری که سزاوار است مقدم بشود قبل از بحث در امارات آنست که اصل در چیزی که ما نمی دانیم اعتبار آن را یعنی حجیت آن را بالخصوص شرعا و ثابت نشده است تعبد بآن واقعا اصل عدم حجیت آن شیء است جزما به این معنی آثاری که مترتب می شود بر حجت آن آثار بر آن شیء واقع نمی شود.

مثلا اگر ظنی حجت شود شرعا واقع بآن منجز می شود برای مکلف در جائی که بواقع برسد و اگر بواقع نرسد عذر است برای مکلف و مدح و ذم و ثواب و عقاب و انقیاد و تجری تمام این ها از آثار حجیت آن شیء می باشد شرعا و اگر حجت نباشد هیچ کدام از این آثار بر آن مترتب نمی شود.

قوله فانها لا تكاد ترتب الخ.

یعنی آن آثار مذکوره تماما مترتب است بر شیئی که حجیت آن فعلی

مخالفته مع عدمها و لا يكون مخالفته تجريا و لا يكون موافقته بما هي موافقه انقيادا.

و ان كانت بما هي محتمله لموافقته الواقع كذلك اذا وقعت برجاء اصابته فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه للقطع بانتفاع الموضوع معه و لعمرى هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان او اقامه برهان.

* شرح:

باشد و محرز باشد آن حجیت و اگر شیء واقعا حجت باشد ولی بمکلف نرسیده باشد آن آثار مذکوره بر آن مترتب نمی شود بجهت آنکه ضروری است شیئی که حجیت آن معلوم نیست و احراز نشده است فعلا صحیح نیست مؤاخذه بر مخالفت تکلیف بمجرد اصابه آن شیء بواقع یعنی اگر ظن غیر معتبر بواقع رسید و مخالفت نمود مکلف و عمل بآن ننمود در این حال مؤاخذه و عقاب ندارد و همچنین عذر در مخالفت آن نمی باشد و در حال شک در حجیت هیچ کدام از این آثار مترتب بر آن شیء نمی شود.

قوله و ان كانت بما هي محتمله الخ.

آن چیزی که شک در حجیت آن داریم اگر عمل بآن بشود رجاء و احتیاطا البته ثواب انقیادی بمکلف داده می شود کما آنکه در تمام موارد احتیاطات همچنین است ولی مقام عمل باحتیاط رجاء خارج از ما نحن فیه است پس با شک در تعبد بشیء و آنکه آیا حجیت شرعی دارد یا نه قطع بعدم حجیت آن می باشد و یقینا حجت نیست بین مولی و عبد و مرتب نمی شود هیچ کدام از آثار مذکوره حجت بر آن شیء چون قطع داریم که موضوع حجت با شک در آن منتفی است چون آثار حجیت بر شیء مترتب می شود که معلوم باشد حجیت آن نه مشکوک و لعمری هذا واضح و احتیاج بزاید از این بیانی که ذکر شد یا اقامه برهان نمی باشد.

ص: ۱۴۹

و اما صحه الالتزام بما ادى اليه من الاحكام و صحه نسبته اليه تعالى فليسا من آثارها ضروره ان حجيه الظن عقلا على تقرير الحكومه فى حال الانسداد لا توجب صحتها فلو فرض صحتها شرعا مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى فى الحجيه شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها و معه لما كان يضر عدم صحتها اصلا كما اشرنا اليه آنفا.

* شرح:

قوله و اما صحه الالتزام بما ادى اليه الخ.

این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصارى اعلى الله مقامه که بیان نموده است شیئی که حجت است آن چیزی است که صحیح باشد التزام بآن و اکتفا بآن بنمائیم در مقام اثبات تکلیف یا اسقاط تکلیف و همچنین صحیح باشد نسبت آن را به باری تعالى و بگوئیم آن حکم خدای تعالى است مصنف جواب می دهد که این دو اثر از آثار حجیت نیست بلکه ممکن است شیء حجت باشد ولی این دو اثر بر آن مترتب نباشد.

نظیر حجیت ظن عقلا بنا بر تقدیر حکومت در حال انسداد و تمام بودن مقدمات انسداد که عقل حکم می کند که ظن حجت است برای اثبات تکلیف یا اسقاط تکلیف با آنکه آن حجیت ظن عقلا سبب نمی شود که ملتزم بشویم به مؤدای ظن و قائل بشویم که آن مؤدی حکم شرعی است ایضا و اگر فرض شود که صحیح است آن دو را نسبت به چیزی که شک در تعبد آن می باشد داده شود هرآینه فایده در حجیت آن ندارد مادامی که مترتب نشود بر آن شیء آثار حجیت که آن آثار عقاب و ثواب و تجری و انقیاد باشد و با صحت آثار مذکوره ضرر بر آن شیء ندارد و لو آن دو اثر صحیح نباشد بر آن کما آنکه در حجیت ظن انسدادی و شبهات بدویه قبل از فحص بیان نمودیم.

ص: ۱۵۰

فبیان عدم صحه الالتزام مع الشك فی التعبد و عدم جواز الاستناد اليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بمهم كما اتعب به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه الزكيه بما اطنب من النقض و الابرام فراجع بما علقناه عليه و تأمل و قد انقدح بما ذكرنا ان الصواب فيما هو المهم فی الباب ما ذكرنا فی تقرير الاصل فتدبر جيدا.

* شرح:

دفع اشكال مصنف بر مرحوم شيخ و حق در آن

قوله فبیان عدم صحه الالتزام الخ.

پس اگر چیزی صحیح نباشد التزام بآن و همچنین صحیح نباشد نسبت آن را به خدای تعالی این ها سبب نمی شود که آن حجت نباشد و ربط بمقام ما ندارد.

و حاصل آنکه آن دو اثری که مرحوم شيخ آثار حجیت شیء قرار داده وجود و عدم آنها مساوی است و ربط به حجیت ندارد پس استدلال بر آنها مهم نیست کما آنکه اتعب به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه الزكيه به چیزی که زیاد طول داده بر آنها بنقض و ابرام پس رجوع کن به حاشیه ما که بر کتاب ایشان نوشته ایم و تأمل کن در آن و بتحقیق ظاهر شد به آنچه را که ما ذکر نمودیم که صواب در آنچه که مهم است در این باب آن چیزی است که ذکر نمودیم در تقرير اصل فتدبر جيدا

مخفی نماند بر آنکه نقضی که مصنف بر مرحوم شيخ نمود ظن انسدادی بنا بر حکومت نه کشف که آن آثار بر ظن انسدادی مترتب نمی شود به آنکه آن ظن حجت است حق آنست که اطلاق حجت بر آن ظن مسامحه و مجاز است و حجت حقیقی آن چیزی است که واسطه برای اثبات واقع شود و صحیح باشد استناد بآن و نسبت آن را بمولی و حجیت ظن انسدادی از حکم عقل است بتبعیض احتیاط یعنی بعد از آنکه تکلیف ثابت شد در مضمونات و مشکوکات و موهومات عقل حاکم است باخذ مضمونات فقط.

مثلا بعد از آنکه حجیت ظن ثابت شد شرعا اگر مخبر موثقی خبر داد بوجوب صلاه ظهر جمعه در این مورد حکم می کنیم که صلاه ظهر واجب است و آن را

* شرح:

خدای تعالی فرموده و احتیاط آنکه صلاه ظهر جمعه را بیاوریم واجب نیست این معنای حجیت حقیقت است و حجیت انشائیه اثری ندارد مادامی که احراز و ثابت نشده است و در این حال علم قید و جزء موضوع می باشد و لو اشکال شده است به آنکه دور لازم می آید همچنان که اگر احکام تکلیفیه مقید بعلم باشد

جواب آنکه علم به حجیت انشائیه موجب به حجیت فعلیه می باشد همچنان که دفع دور شده است در قبول بیع به آنکه تمامیه بیع توقف دارد بر قبول چون بدون قبول بیع نیست و قبول ایضا توقف دارد بر بیع این دور باطل است

جواب آنکه قبول فعلی بیع توقف دارد بر قبول انشائی آن پس موقوف و موقوف علیه دو چیز است اشکال دیگری شده است بر اصل عدم حجیت به آنکه استصحاب در این مورد بی اثر است و استصحاب باید اثر عملی داشته باشد بلکه در هر تعدی چنین است وجه آن آنکه شک در حجیت موجب عدم حجیت است عقلا پس تحصیل حاصل است و جائی برای استصحاب نمی ماند و جریان آن اثری ندارد.

جواب آنکه اولاً- نقض به ادله ای که دال است بر منع قیاس و حرمت آن و همچنین نقض به ادله شرعیه برائت می شود مثل حدیث رفع ما لا یعلمون و غیره به آنکه آن دو مورد عقل حاکم است به حرمت آنها بلکه عقل حاکم است هر چیزی که شک در تعدد به آن باشد استناد بآن جایز نیست و نسبت آن را بمولی بدعت است

و ثانیاً به آنکه حکم عقل در طول حکم شرعی است به این معنی که حکم عقل در موضوع مشکوک الحجیه است و به واسطه حکم شرعی شک برطرف نمی شود شرعاً و قطع بعدم حجیت است تعدداً کما لا یخفی

اشکال دیگری شده است به آنکه اگر تمسک بعمومات مانعه بر عمل بغیر علم

* شرح:

اگر من باب تخصیص باشد اگر شک در حجیت ظنی شد تمسک بعام می شود و اصل عدم تخصیص آن ظن است و حرام است عمل بآن کما آنکه از کلام مرحوم شیخ ظاهر می شود و اگر من باب حکومت باشد کما آنکه حق همین است چون ظن معتبر علم است تعبداً بنابراین جایز نیست در فرد مشکوک تمسک بعام بجهت آنکه تمسک بآن در شبهه مصداقیه است و فرد مشکوک دلیل لفظی بر حرمت آن نداریم.

جواب آنکه اولاً فرد مشکوک الحجیه حجت نیست چون علم جزء موضوع آن می باشد و مادامی که واصل نشده است حجت حکومت ندارد.

و ثانیاً بنابراین تمسک بعمومات ادله اصول عملیه در جایی که شک در حجیت باشد جایز نیست چون تمسک بعام در شبهات مصداقیه است چه شبهه موضوعیه باشد و چه حکمیه در این حال اگر خبر بدهد عدل واحدی که آب نجس ظاهر شده است بورود باران بر آن بنا بر اینکه خبر واحد در موضوعات حجت نباشد جایز نیست استصحاب بقاء نجاست چون بنا بر قول آنها شبهه، شبهه مصداقی است و ممکن است خبر واحد حجت باشد در موضوعات و همچنین در شبهات بدویه صحیح نیست اجراء برائت چون ممکن است در واقع حکم الزامی باشد.

ثالثاً اگر تمسک بعمومات جایز نباشد در شک حجیت شیء در این حال صدور آن عمومات با کثرت آنها لغو و بی فایده است بجهت آنکه یک دسته از مضمونات است که قطع داریم به حجیت آنها و محتاج بدلیل نمی باشد و یک دسته دیگر قطع داریم بعدم حجیت آنها که این ها ایضاً محتاج بدلیل نمی باشد و آنچه را که محتاج بدلیل است دسته سوم است که شک در حجیت آنها داریم اگر ادله عمومات شامل آنها نشود و عدم حجیت آنها را اثبات نکند لغو و بی فایده است و این معنی در عمومات وارده در کتاب و سنت می آید.

اما عموماتی که تمسک به آنها شده است بلکه ادله اربعه بر حرمت عمل بظن

اذا عرفت ذلك فما خرج موضوعا عن تحت هذا الاصل او قيل بخروجه نذكر في ذيل فصول فصل لا شبهه في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات

* شرح:

که از مرحوم شیخ نقل شده از این قرار است

قوله تعالى قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ» دل علی ان ما لیس باذن من الله من اسناد الحكم من الشارع و هو افتراء و من السنه قوله عليه السلام فی عداد من اهل النار و رجل قضی بالحق و هو لا يعلم.

و من الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهانی فی بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهيا عند العوام فضلا عن العلماء و من العقل تقبیح العقلاء من يتكلف من قبل المولى بما لا يعلم بوروده عن المولى و تفصیل این ها جای خودش ثابت است فراجع

در حجیت ظواهر

ظنونی که از ظهور الفاظ پیدا می شود حجیت عقلانی دارد

قوله اذا عرفت ذلك فما الخ آنچه که خارج شده است از عمومات یا از اصل عملی موضوعا یعنی ظنونی که اعتبار شرعی دارد آنها تعبدا علم است و لذا موضوعا خارج است از عمومات و بعض ظنون اختلافی است حجیت آنها و لذا فرموده مصنف او قیل بخروجه.

قوله ظاهر كلام الشارع معنای ظهور لفظ رجحان یکی از احتمالات معنی است در ذهن چه از وضعی لغوی باشد و چه از قرائن عامه یا خاصه مثلا رایت اسدا رجحان معنی است در حیوان مفترس اگرچه احتمال مجسمه اسد یا شکل اسد به دیوار و غیره و یا رجل شجاع می رود که قرینه ای بوده ولی متکلم حذف نموده یا فراموش نمود.

بعکس آن اگر متکلم بگوید رأیت اسدا یرمی که رجحان و ظهور دارد

ص: ۱۵۴

مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقه اخرى في مقام الافاده لمرامه من كلامه كما هو واضح

* شرح:

با قرينه در رجل شجاع اگرچه احتمال غير رجل شجاع می رود و اگر احتمالات مساوی شد کلام مجمل می شود و اگر احتمال دیگری نباشد در کلام و فقط یک معنی در ذهن بیاید آن معنی نص است علی کل تفصیل آنها در مطالب آینده بیان می شود و حجیت ظهورات کلام در تمام لغات عالم شبهه در آن نیست و لذا فرموده مصنف شبهه ای نیست در لزوم اتباع ظاهر کلام شارع در تعیین مراد او

قوله فی الجملة یعنی در اصل حجیت ظواهر کلام نزاعی نیست ولی در سه جهت اختلاف شده

اول آیا حجیت ظهور مشروط است بظن بوفاق یا عدم ظن بخلاف یا نه

دوم آیا اختصاص دارد حجیت به کسی که قصد فهمیدن کلام به او است و کسی که توجیه کلام به او نیست حجیت ندارد و لو در تکلیف باهم شریک باشند

سوم آیا ظواهر قرآن شریف حجیت آن مطلق است و یا به ضمیمه اخبار وارده در آن و هر سه بحث بیان می شود در مطالب آینده ان شاء الله تعالی.

قوله مع القطع بعدم الردع الخ بعد از اینکه حجیت ظواهر کلام در بین عقلاء مسلم است و شارع مقدس هم ردع و منعی از آن نرسیده است در طریق عقلاء و اختراعی و راه دیگری هم در مقام افاده مقصود خودش بیان نفرموده است از اینجا معلوم می شود که طریق شارع در افاده و استفاده همان طریق عقلاء است که او هم یکی از عقلاء است بلکه رئیس عقلاء می باشد کما اینکه این مطلب واضح است

ص: ۱۵۵

و الظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها للظن فعلا و لا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعا ضروره انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف

* شرح:

حجیت ظن لفظ نوعی است و ظن شخصی بوجود یا عدم شرط آن نیست

قوله و الظاهر ان سيرتهم الخ این کلام رد است بر اختلاف اول که ذکر شد وجه افاده ظن بوفاق آنکه عقلا در موارد نفوس و اعراض و اموال اکتفا بمجرد ظهور نمی کنند بلکه ظن بوفاق می خواهند.

جواب آنکه مقام سقوط تکلیف و درک واقع فرق دارد چون موارد مذکوره احتیاط لازم است بخلاف سقوط تکلیف که ظهور حجت است در آن فافهم.

ظاهر بلکه مقطوع سیره عقلاء در تبعیت ظواهر کلام و حجیت آنها مطلق است و مفید نیست که اگر ظهور افاده ظن فعلی نمود حجت است و الا فلا مثلا اگر مولی امری نمود بعید و آن امر را مخالفت نمود مکلف به اینکه ظن فعلی حاصل نشد برای من از کلام مولی این عذر از او قبول نمی شود و بلکه مولی بر آن حجت دارد و همچنین اگر مخالفت امر مولی نمود و عذر آن- آن بود که ظن بخلاف مراد مولی من داشتم از این جهت مخالفت نمودم در این موارد ایضا عذر او موجه نیست و مستحق عقاب است.

از این جهت مصنف فرموده است که ضروری است مجالی برای عبد نیست و عذری نمی تواند بیاورد نزد عقلاء که کلام مولی موجب ظن بوفاق نبود یا آنکه ظن بخلاف مولی من داشتم در تمام این موارد عذر مکلف موجه نیست و مخالفت مولی را نموده است نزد عقلاء- در این مواردی که ذکر شده است در جائی است که ظن غیر معتبر باشد و اما ظن معتبر که روایت باشد و غیره در محل خودش ثابت است که کدام مقدم است

ص: ۱۵۶

كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه

* شرح:

رد مرحوم صاحب قوانین در ظهورات و ادله آن

قوله كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك الخ این کلام رد است بر جهت اختلاف دوم مرحوم میرزای قمی رحمه الله علیه که تفصیل قائل شده است یعنی ظاهر عمل عقلا تبعیت ظواهر است مطلقا بلکه مقطوع آنست که فرقی نمی گذارند بین من قصد افهامه و غیره مدرک صاحب قوانین که ذکر کرده اند از این قرار است

بیان نموده است منشأ اصالة الظهور اصالة عدم غفلت است در متکلم و سامع بجهت آنکه در جایی که متکلم در مقام بیان باشد و سامع در مقام استماع و فهمیدن مراد متکلم باشد در این حال قرینه ای اگر بخلاف اراده متکلم ظاهر نشد و در کلام احتمال اراده خلاف ظاهر نمی رود آنکه متکلم عمدا قرینه ای را نیاورده باشد که آن خلاف فرض است یا آنکه متکلم غافل شده از نصب قرینه یا قرینه ای آورده است ولی مخاطب التفات بآن نداشته است غفلتا پس اصالت الظهور منشأ آن اصل عدم غفلت متکلم و مخاطب است

و در این حال کسی که کلام متوجه او نمی باشد و قصد فهمیدن متکلم به او ندارد مثل اشخاصی که غائبند، اصل عدم غفلت در آنها جاری نمی شود و از این جهت ظهور کلام برای کسانی که حضور در خطاب ندارند حجیت ندارد

جواب از مرحوم میرزای قمی آنکه اصل عدم غفلت و لو در اشخاصی که خاطر خطاب نمی باشند جاری نیست ولی اصل عدم غفلت منشأ برای اصالة الظهور نمی باشد بلکه هر کدام از این ها اصلی برآسه می باشند و بین آنها عموم و خصوص من وجه است چون اصالت عدم غفلت در فعل شخص بالغ عاقل جاری می شود با اینکه اصالت ظهور جاری نیست

و ایضا اصالة الظهور در کلام نبی صلی الله علیه و آله و امام علیهم السلام جاری است با اینکه

و لذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعمه او يخصه.

و يصح به الاحتجاج لدى المخاصمه و اللجاج كما تشهد به صحه الشهاده بالاقرار من كل من سمعه و لو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه.

* شرح:

اصل عدم غفلت در كلام آنها جارى نيست و جائي كه هر دو جمعند در كلمات اهل عرف كه اصاله الظهور و عدم غفلت جارى است در كلمات آنها.

و حاصل آنكه اصاله الظهور خود آن اصلى است در بين عقلاء و ربط بعدم اصل غفلت ندارد از طرف ديگر ظهور كلام متكلم حجت است در بين عقلاء و لو در وقت بيان متكلم اراده قصد آنها را نداشته باشد و حاضر در مجلس خطاب نباشند از اين جهت علماء رضوان الله عليهم اخذ بظاهر اخبار ائمه عليهم السلام مى نمودند و جواب سائلين و استفتائات را مى دادند با آنكه مقصود بافهام سائلين است از اين جهت مصنف فرموده است.

قوله و لذا لا يسمع اعتذار من الخ.

يعنى اگر مولى كلامى را بيان نمود بطرف شخص معين كه آن كلام متضمن تكليفى بود كه آن تكليف چه عام باشد و چه خاص در اين حال اگر آن اشخاصى كه در مجلس خطاب حاضر نبودند و آن تكليف به آنها رسيد بلا اشكال آنها مكلفند بامثال آن تكليف و ظهور كلام مولى بر اشخاصى كه حاضر در مجلس خطاب نبودند حجت است تكليف خاص مثل آنكه مولى بفرمايد بعبد حاضر واجب است بر عبد فلانى آن عمل مخصوص.

قوله و يصح به الاحتجاج لدى الخ يعنى دليل ديگر بر عموم حجيت ظهور كلام آنكه اگر شخصى اقرار نمود

ص: ۱۵۸

* شرح:

که فلانی از من یک صد تومان می خواهد مثلا هر کسی که اقرار او را شنیده می تواند شهادت دهد و لو مدیون قصد فهماندن به آنها را نداشته در حین تکلم فضلا از آنکه درصدد فهماندن به آنها را نداشته.

دلیل دوم مرحوم محقق میرزای قمی آنست که ما احتمال می دهیم تقطیع در اخبار را یعنی ممکن است آن خبری که بما رسیده یک قرینه قبل آن یا بعد آن بوده برخلاف ظهور کلام و افاده و یا این حال چگونه ممکن است تمسک بظهور آن کلام جواب آنکه این کلام در جائی صحیح است که راوی خبر غیر عادل و غیر ثقه باشد.

و اما مثل مرحوم کلینی صاحب کافی و غیره از کسانی که ثابت شده ورع آنها در دین و خبره بودن آنها در خصوصیات کلام و مزایای آن کلام بعید است مخفی بودن قرینه بر آنها.

پس اگر نقل کلامی نمودند بدون قرینه اطمینان بلکه قطع ما پیدا می کنیم که آن کلام بدون قرینه بوده و اگر تقطیع بوده در کلام ربطی نداشته چون عاده رواه این بوده که از مسائل مختلفه سؤال می نمودند همچنان که در استفتائات از علماء مسائل مختلفه غالبا سؤال می شود و علمای اعلام رضوان الله تعالی علیهم هر جمله ای را بیاب خودش بودن کما آنکه در کتاب مستطاب کافی و غیره مشهور است.

و جواب دیگر آنکه بر فرض حجیت اخبار ائمه علیهم السلام مخصوص به مشافهین خطاب و کسانی که قصد افهامه باشد می گوئیم رواه هر کدام خطاب به دیگری می نمودند تا روایت رسید بصاحب کافی و کتاب کافی وضعش برای عموم مکلفین و عموم مردم می باشد کما آنکه کتب مصنفین و مؤلفین بهمین قسم است

مثلا امام صادق علیه السلام روایت را برای محمد بن مسلم بیان می فرموده و قصد حضرت فقط محمد بن مسلم بوده و آن روایت را محمد بن مسلم بیان نموده برای راوی بعد از خودش و همچنین تا برسد بصاحب کافی کما آنکه بیان نمودیم

ولا- فرق فی ذلك بین الكتاب المبین و احادیث سید المرسلین و الائمة الطاهرین و ان ذهب بعض الاصحاب الی عدم حجیه ظاهر الكتاب اما بدعوی اختصاص فهم القرآن و معرفته باهله و من خوطب به کما یشهد به ما ورد فی ردع ابی حنیفه و قتاده عن الفتوی به.

* شرح:

و مرحوم محقق قمی با این مقدماتی که ذکر کردیم قائل بانسداد علم و علمی شده است و جواب ادله آن داده شد کما لا یخفی.

قوله و لا فرق فی ذلك بین الكتاب الخ.

این جمله اشاره است بخلاف جهت سوم در ظهورات که بیان مفصل آن خواهد آمد مصنف می فرماید فرقی در بین حجیت ظواهر کلام نیست بین عقلا چه آن ظهور کلام از کتاب مبین باشد و احادیث سید مرسلین و ائمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین یا غیر کلام آنها باشد حجیت ظهور کلام مطلق است و اگرچه بعض اصحاب و زیادی از اخباریین قائل بعدم حجیت ظاهر کتاب می باشند و قائلند به اینکه ظواهر کتاب بر ما حجت نیست و مدرك و دلیل آنها وجوهی است.

اول آنکه ادعا نموده اند که اختصاص دارد فهمیدن قرآن و معرفت آن باهل قرآن و فهمیدن قرآن برای کسانی است که قرآن به آنها خطاب شده است کما آنکه شهادت می دهد به ادعای ما آنچه که وارد شده است در ردع ابی حنیفه و قتاده از فتوی بآن قرآن نقل شده.

در وسائل در قضاء در باب عدم جواز القضاء و الحكم بالرأی مسندا عن بعض اصحاب ابی عبد الله علیه السلام انه قال ابو عبد الله علیه السلام لابی حنیفه انت فقیه اهل العراق قال نعم قال فبم تفتیهم قال بكتاب الله و سنه نبیه قال یا ابا حنیفه تعرف کتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ قال نعم قال یا ابا حنیفه لقد ادعیت علما و یلک ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذین انزل علیهم و لا هو الا عند الخاص من ذریه

ص: ۱۶۰

او بدعوی انه لاجل احتوائه على مضامين شامخه و مطالب غامضه عاليه لا- يكاد تصل اليها ايدى افكار اولى الانظار الغير الراسخين العالمين بتأويله كيف و لا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان و ما يكون و حكم كل شىء.

* شرح:

نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم و ما ورثك الله من كتابه حرفا الحديث.

روایت دوم که نقل نموده در وسائل در قضاء فی باب عدم جواز استنباط الاحکام النظرية من ظواهر القرآن مسندا عن زید الشحام قال دخل قتاده بن دعامة على ابي جعفر عليه السلام فقال يا قتاده انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ابو جعفر عليه السلام بلغنى انك تفسر القرآن فقال له قتاده نعم فقال له ابو جعفر عليه السلام فان كنت تفسره بعلم فانت انت و انا أسألك الى ان قال ابو جعفر عليه السلام ويحك يا قتاده انما يعرف القرآن من خطب به و در ذیل روایت دیگر ابو جعفر عليه السلام فرمودند يا قتاده ان كنت قد فسرته من الرجل فقد هلك و اهلك و يلك يا قتاده انما يعرف القرآن من خطب به.

ادله اخباريين که ظهورات الفاظ قرآن حجت نیست

قوله او بدعوى انه لاجل الخ دوم از ادله آنها آنکه قرآن شامل مضامين شامخه است و مطالب غامضه عاليه ممکن نیست برسد بآن مضامين افکار صاحبان انظار غير راسخين آن راسخينى که عالم بتأويل قرآن می باشند يعنى اين معانى که ذکر نمودیم فهمیدن آنها مخصوص باهل بيت پیغمبر است صلوات الله عليهم اجمعين و چگونه اين معانى درک می شود که نرسیده الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحد من الافاضل فما ظنك بكلامه تعالى به اینکه قرآن شريف شامل است علم ما كان و ما يكون.

و حکم هر شىء را منقول در روایت ابن الحجاج پس ليس شىء ابعد عن عقول الرجال من القرآن و در روایت ابن جابر و لهذا هي العلة و اشباهها لا يبلغ احد كنه معنى

ص: ۱۶۱

او بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا اقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و اجماله.

او بدعوی انه و ان لم يكن منه ذاتا الا انه صار منه عرضا للعلم الاجمالی بطر و التخصیص و التقييد و التجوز فی غیر واحد من
ظواهره كما هو الظاهر

* شرح:

حقیقه تفسیر کتاب الله تعالی إلا نبیه او اوصیائه مروی عن الصادق علیه الصلاه و السلام ما من امر یختلف فیہ اثنان إلا و له
اصل فی کتاب الله و لكن لا یبلغه عقول الرجال.

و عنه علیه السلام ایضا انه قال ان الله انزل فی القرآن بیان کل شیء حتی قال ان الله ما ترک شیئا یحتاج الیه العباد.

قوله او بدعوی شمول المتشابه الخ سوم از وجوه آنکه قرآن دربر دارد و شامل است متشابهات را آن متشابهاتی که خود قرآن
شریف نهی از اتباع آن نموده است بقوله تعالی فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ الخ.

بنا بر اینکه لفظ متشابه آن چیزی است که احتمال خلاف در آن باشد و لا اقل قرآن شریف احتمال دارد که متشابه باشد چون
خود لفظ متشابه متشابه است و مجمل است پس لفظ متشابه احتمال می رود که شامل ظاهر هم بشود از این جهت تمسک
بظواهر قرآن جایز نیست تا آنکه قطع پیدا کنیم که آن ظاهر متشابه نیست.

قوله او بدعوی انه و ان لم يكن منه ذاتا الخ چهارم آنکه قرآن شریف و لو ذاتا متشابه نیست الا آنکه عرضا و مجازا متشابه
است چون علم اجمالی داریم بتخصیصات و تقييدات و تجوزات در غیر واحد از ظواهر آن قرآن و این ها سبب شدند اجمال
آن ظواهر را و چون بخصوصه علم بخروج آنها را نداریم از این جهت مجمل و متشابه می شود مجازا كما هو الظاهر

ص: ۱۶۲

او بدعوی شمول الاخبار الناهیه عن تفسیر القرآن بالرأی.

لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی اراده هذا المعنی و لا یخفی ان النزاع یختلف صغرویا و کبرویا بحسب الوجوه.

* شرح:

یعنی افراد علم اجمالی مجمل است.

قوله او بدعوی شمول الاخبار الناهیه الخ وجه پنجم: آنکه اخبار ناهیه زیاد رسیده است. از تفسیر قرآن برأی و آنکه جایز نیست ظهور قرآن را گرفتن من جمله اخباری است که نقل شده مثل نبوی من فسر القرآن برأی فلیتنبأ مقعده من النار.

و فی نبوی آخر من فسر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب فی روایه اخرى من فسر القرآن برأیه فاصاب فقد اخطأ و منقول عن ابی عبد الله علیه السلام من فسر القرآن برأیه ان اصاب لم یؤجر و إن اخطأ سقط ابعد من السماء و عن الحدیث القدسی ما آمن بی من فسر کلامی برایه و ما عرفنی من شبهنی بخلقی و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی.

و عن تفسیر العیاشی عن ابی عبد الله علیه السلام من حکم برأیه بین اثین فقد کفر و من فسر برأیه آیه من کتاب الله فقد کفر- در وسائل الشیعه اخبار ناهیه از تفسیر قرآن را به دویست و پنجاه روایت نقل شده.

قوله لحمل الکلام الظاهر الخ یعنی بنا بر اینکه کلامی که در ظهور یک معنائی دارد و آن معنی بیان شد این تفسیر برأی است و اخبار ناهیه این ها را شامل بشود- مخفی نماند نزاع مختلف می شود صغرویا و کبرویا بحسب وجوه مذکوره صغرویا یعنی اصلا کلمات قرآن ظهور ندارد در یک معنائی کبرویا یعنی ظهور در یک معنائی دارد ولی آن ظهور حجت نیست

ص: ۱۶۳

فبحسب غير الوجه الاخير و الثالث يكون صغرويا.

و اما بحسبهما فالظاهر انه كبروى و يكون المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه قطعا او احتمالا او لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى و كل هذه الدعاوى فاسده.

اما الاولى فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته بداهه ان فيه ما لا يختص به كما لا يخفى و ردع ابى حنيفه و قتاده عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعه اهله لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع الى رواياتهم و الفحص عما ينافيه و الفتوى به مع الياس عن الظفر به.

* شرح:

قوله فبحسب غير الوجه الاخير الخ پس بحسب غير وجه اخيره و الثالث كه متشابه باشد نزاع صغروى مى باشد يعنى اصلا كلمات قرآن ظهورى ندارد تا حجت باشد كما آنكه بيان نموديم

قوله و اما بحسبهما فالظاهر الخ اما بحسب ظاهر وجه اخير كه اخبار ناهيه در تفسير قرآن برأى وارد شده است بحسب وجه سوم كه قرآن داراى متشابه است اين دو وجه نزاع در آنها كبروى است يعنى بعد از آنكه ظهور دارد قرآن شريف در يك معنائى منع شده است از حجيت الظهور يا بجهت آنست كه متشابه است قطعا يا احتمال تشابه دارد و يا آنكه حمل ظاهر بر معنائى كه آن لفظ ظهور دارد در آن معنى اين تفسير برأى باشد و نهى از طرف شارع رسیده باشد برآن و بنا بر تمام اين دعاوى و وجوه خمسة اى كه ذكر شد تمام آن وجوه فاسد است و مدرک برای اخباريين نمى باشد.

ص: ۱۶۴

کیف و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الارجاع الی الکتاب و الاستدلال بغیر واحد عن آیاته.

* شرح:

اما وجه اولی که ذکر شد فهمیدن قرآن و معرفت آن مختص به اهلش می باشد مراد آنست که فهمیدن تمام قرآن و تمام خصوصیات و مزایای آن حتی متشابهات و محکمت و فهمیدن تمام این خصوصیات البته مخصوص باهل قرآن کسانی که خطاب به آنها در قرآن شده است می باشد که ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین می باشد بجهت آنکه بدیهی است و محتاج بدلیل نیست چیزهای دیگری در قرآن شریف هست که آنها مختص باهل قرآن نیست بلکه هرکسی نظر در قرآن نمود آن معنی شامل آن شخص می شود مثل الفاظی که ظهور در معنی بلکه صریح در آن می باشد و قصصی که وارد شده است در قرآن و عبرت گذشتگان و مثالهایی که برای خوبها و بدان بندگان زده شده است این ها مختص به ائمه نیست بلکه ظهور آنها حجت است برای تمام مکلفین کما لا یخفی.

و اما ردع ابی حنیفه و ردع قتاده از فتوای بقرآن آن روایاتیست که در مذمت آنها وارد شده بود این ها بجهت آنست که استقلال در فتوای داشتند که رجوع بقرآن می نمودند بدون آنکه رجوع باخبار وارده از ائمه معصومین علیهم السلام باشد کما آنکه این معنی از عادت عامه و اهل تسنن است و اما رجوع بظواهر قرآن با روایاتی که در تفسیر آن آیات رسیده است و محض از آن چیزی که منافی آنها باشد و فتوای بآن ظهور دادن تا یأس از پیدا کردن روایت این معنی مانعی ندارد.

اخباری که دال است بر رجوع بقرآن در احکام شرعیه

قوله کیف و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الخ چگونه ممکن است ظواهر قرآن شریف حجت نباشد و حال آنکه زیادی از روایات وارد شده است که رجوع بکتاب الله بنمائیم در اخباری که معارض

ص: ۱۶۵

و اما الثانيه فلان احتوائه على المضامين العاليه الغامضه لا- يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للاحكام و حجيتها كما هو محل الكلام.

* شرح:

يكديگر می باشند و آنجا ائمه اطهار صلوات الله عليهم فرموده اند آن روایاتی که مطابق قرآن شریف است بگیریید و مخالف را طرح کنید و همچنین در شرایطی که در باب معاملات وارد شده است اگر مخالف کتاب است ایضا آن را رد کنید و اگر مطابق است عمل کنید.

و این روایات دال است بر اینکه ظواهر قرآن شریف حجت است و اگر حجت نباشد چگونه ممکن است مطابق قرآن و مخالف آن تمیز داده شود و همچنین ائمه اطهار علیهم السلام استدلال فرموده اند بغیر واحد از آیات قرآنی و ظهور کتاب را حجت قرار داده اند.

مثل روایات عبد الاعلی در کسی که انگشت او و ناخن آن طوری شده بود که مرهمی بر گذاشته بود وقتی سؤال مسح می شود حضرت می فرماید یعرف هذا و اشباهه من کتاب الله ما جعل علیکم فی الدین من حرج امسح علی المراره

و همچنین روایت زراره که وقتی سؤال نمود از امام صلی الله علیه و آله که از کجا مسح فهمیده می شود ببعض رأس حضرت در جواب او می فرماید لمكان الباء و مورد استفاده آن را از قرآن شریف بیان نمودند در این موارد همچنین اگر ظواهر قرآن حجت نباشد چه معنی دارد که امام علیه السلام راوی را رجوع بدهد بقرآن شریف و آنکه خود راوی باید بفهمد از قرآن و امثال آن زیاد است در اخبار

قوله و اما الثانيه فلان احتوائه الخ جواب از دلیل دوم آنها آنکه در برداشتن قرآن شریف مضامین عالیه غامضه را این ها منافات ندارد از فهمیدن ظواهر قرآن شریف که آن ظواهر متضمن

ص: ۱۶۶

و اما الثالثه فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل و ليس بمتشابه و مجمل.

و اما الرابعه فلان العلم اجمالا- بطرو اراده خلاف الظاهر انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد اراده خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال.

* شرح:

است احكام شرعيه را و حجت بودن آن ظواهر در احكام شرعيه كما آنكه محل كلام ما همين است.

قوله و اما الثالثه فللمنع الخ اما جواب از دعوای سوم آنها آنکه ما منع می کنیم لفظی که ظهور در یک معنایی باشد آن لفظ متشابه باشد بلکه لفظ متشابه آن لفظی است که در معنای خود متشابه و مجمل باشد و تمام احتمالات معنی متساوی باشد از جهت حقیقت و مجاز و اشتراک و غیره و لفظی که ظهور در یک معنی دارد نه متشابه است و نه مجمل بنابراین ظاهر و متشابه مقابل و ضد یکدیگر می باشند.

قوله و اما الرابعه فلان العلم اجمالا الخ جواب از دلیل چهارم علم اجمالی بمختصات و مقیدات قرآن در جائی مانع ظهور می شود که آن علم اجمالی منحل نشود بظفر و رسیدن در روایاتی که وارد شده است در خلاف ظواهر قرآن و بعد از آنکه جستجو کردیم و رسیدن بروایات وارد برخلاف ظاهر قرآن بمقدار معلوم بالاجمال در این موارد علم اجمالی منحل می شود و اگر علم اجمالی مانع از حجیت ظهور باشد لازمه آن آنست که در عمومات و مطلقات مانع باشد چون آنها مخصصات و مقیدات دارند ایضا و اندازه فحص آنجا معلوم شد كما لا يخفى.

ص: ۱۶۷

مع ان دعوی اختصاص اطرافه بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غیر بعیده فتأمل جيدا.

و اما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فانه كشف القناع و لا قناع للظاهر و لو سلم فليس من التفسير بالرأى اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار الظني الذي لا- اعتبار به و انما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره او حمل المجمال على محتمله بمجرد مساعدته ذاك الاعتبار عليه من دون السؤال عن الاوصياء و في بعض الاخبار انما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسئلة الاوصياء فيعرفونهم.

* شرح:

قوله مع ان دعوی اختصاص اطرافه الخ ممكن است ادعا شود كه علم اجمالی از اول بتمام مقیدات و مخصصات می باشد و بعد از فحص علم اجمالی منحل نمی شود و مجال خود باقی است.

جواب آن آنكه علم اجمالی بمقیدات و مخصصات از اول دائرة آن ضیق و كم بوده و بعید نیست همین باشد و بعد از تفحص از مقیدات و مخصصات علم اجمالی منحل می شود و باقی دیگر شبهه بدوی است همین علم اجمالی در باب روایات و تمام احكام شرعیه خواهد آمد ان شاء الله تعالی در باب قرائت و جواب در آنجا عینا همین جواب است كه بیان شد فتأمل جيدا.

قوله و اما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر الخ جواب از دعوای پنجم آنكه ما منع می كنیم كه لفظی كه ظهور در يك معنائی دارد و حمل بر آن ظاهر شود این معنی تفسیر باشد بجهت آنكه تفسیر شیء كشف

ص: ۱۶۸

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضروره انه قضيه التوفيق بينها و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين و ما دل على التمسك به و العمل بما فيه و عرض الاخبار المتعارضه عليه و رد شروط المخالفه له و غير ذلك مما لا محيص عن اراده الارجاع الى ظواهره لا خصوص نصوصه.

* شرح:

قناع و برداشتن حجاب است از شیء و لفظی که ظهور در یک معنی دارد قناعی است و حجابی بر آن ظاهر نیست و بفرض ما تسلیم شویم و قبول کنیم که لفظی که ظهور دارد در یک معنایی آن ظهور تفسیر است قبول نداریم تفسیر برای باشد بجهت آنکه ظاهر آنست مراد برای که در روایات وارد شده است آن اعتبار ظنی است که حجیت نداشته باشد نزد عقلاء.

و از تفسیر برای است حمل لفظ برخلاف ظاهرش چون بنظر مخاطب یک رجحانی دارد که از ظن غیر معتبر پیدا شده است آن رجحان و همچنین تفسیری برای است حمل لفظ مجمل بر یکی از احتمالات آن بمجرد آن ظنی که غیر معتبر است نزد مخاطب بدون آنکه سؤال کند از اوصیاء علیهم السلام الذین امر الناس بمراجعتهم فی فهم القرآن.

و فی بعض الاخبار عن الصادق علیه الصلاه و السلام انه قال فی حدیث و انما هلك الناس فی المتشابه لانهم لم یقفوا علی معناه و لم یعرفوا حقیقته فوضعوا له تأویلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسئله الاوصیاء و نبذوا قول رسول الله صلی الله علیه و آله وراء ظهورهم الحدیث.

قوله هذا منع انه لا محيص الخ اگر ما قبول کنیم که لفظی که ظهور در یک معنی دارد آن تفسیر برای است

ص: ۱۶۹

ضروره ان الآيات التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات او الشروط او يمكن ان يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست الا ظاهره في معانيها و ليس فيها ما كان نصا كما لا يخفى.

* شرح:

و بيان شود آن و روايات ناهيه شامل آن می شود در اين حال چاره ای نداريم جمع بين اين اخبار و بين اخبار ديگر که متواتر رسیده است جواز تمسک بقرآن مثل خبر ثقلین که از فریقین رسیده است قوله صلى الله عليه و آله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي اهل بيتي ما ان تمسكتم بهما لم تضلوا.

و همچنین روایاتی که رسیده است تمسک بقرآن و عمل بآن چیزی که در قرآن است بشود و همچنین اخبار متعارضه و رد شروط مخالفه که اخبار و شروط اگر مطابق قرآن شد بگیریید و اگر مخالف قرآن شد مردود است و غیر این موارد چاره ای نیست از آنکه رجوع کنیم بآن ظواهر قرآن نه خصوص نصوص قرآن و معنای نص آن لفظی است که یک معنی بر آن لفظ باشد و احتمال دیگری در آن برده نشود بخلاف ظهور که قبلا هر دو معنی گذشت.

قوله ضروره ان الآيات التي الخ ضروري است که آياتی که ممکن است مراجعه بشود به آنها در باب تعارض روايات یا شروط یا تمسک به آنها اکثر آيات ظهور در معانی خود باشد و آنها در معنای خودشان نص نمی باشند که اگر بنا بشود نصوص قرآن گرفته شود و طرح ظواهر بشود این معنی حمل بر نادر است و صحیح نیست نزد عقلاء.

دلیل ششم اخباریها آنکه مقصود از قرآن شریف الفاظ آن می باشد نه معانی آن مثل فواتح سور (الم) یا (ن) و (ق) و غیره و آیات قرآنی کنایه از اشیائی می باشند کسی نمی فهمد آنها را مگر رسول اکرم و اوصیائه و صلوات الله علیهم و دلالت بر این معنی

ص: ۱۷۰

و دعوی العلم الاجمالی بوقوع التحریف فیہ بنحو اما باسقاط او بتصحیف و ان کانت غیر بعیدہ کما یشہد بہ بعض الاخبار.

* شرح:

دارد روایاتی پس قرآن رمزی است بین خالق و نبی او و اوصیائه صلوات اللہ علیہم اجمعین.

جواب آنکه اگر قرآن شریف از رموز باشد و معانی آن استفاده نشود بین عقلاء این معنی منافی است با معجزه بودن قرآن شریف که معجزه دائمی است با روز قیامت و ایضا این معنی منافی است که قرآن شریف هدایت تمام اهل عالم می نماید و استفاده از معارف آن و عظمت آن و مثالهای آنکه اخبار گذشتگان و آیندگان و تمام این معانی در وقتی صحیح است که ظواهر قرآن حجت باشد و اهل عالم بتوانند در هر زمانی بقدر فهم خودشان از آن ظواهر استفاده کنند و لو فهمیدن مردم مختلف است باختلاف عقول آنها و تمام این جهاتی که بیان نمودیم منافات دارد که قرآن شریف تمام آن رمز باشد و استفاده از معانی آن نشود کما لا یخفی.

دلیل هفتم اخباریین بتحریف قرآن و جواب آن

قوله و دعوی العلم الاجمالی بوقوع التحریف فیہ الخ دلیل هفتم اخباریها آنست که ما علم اجمالی داریم که تحریف در قرآن شریف شده است یعنی یا اسقاط بعضی جملات از آیه شریفه شده است یا تصحیف شده است و معنای تصحیف تبدیل نقطه ای است یا حرکتی است و آنچه که شبیه به آنها است و ممکن است قرینه ای بوده و افتاده و از این جهت معانی مختلف می شود و لذا یک آیه را چند وجه قرائت کرده اند.

مصنف جواب می دهد این معنی اگرچه بعید نیست در قرآن شریف و تحریف واقع شده است کما آنکه شهادت باین معنی می دهد بعض اخبار وارده و مساعد این معنی است اعتبار.

ص: ۱۷۱

* شرح:

مخفی نماند از اعلام روایات و اقوالی نقل کرده اند در این مورد که آنها را ذکر می کنیم قوله و لقد ذهب الى وقوع التحريف الاخباريون و الحشويه و حکى ذلك عن الكليني و شيخه على بن ابراهيم بن هاشم القمي و احمد بن ابى طالب الطبرسى صاحب الاحتجاج نظرا الى الاخبار الكثيره الداله على ذلك.

منها ما روى مستفيضا بل متواترا كما قيل عن امير المؤمنين عليه السلام حيث سئل عن المناسبه بين قوله تعالى وَ إِن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى و بين قوله تعالى فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ قال عليه السلام قد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن. و منها ما روى مستفيضا ان آيه الغدير نزلت هكذا يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ فِي عَلَى فان لم تفعل.

و منها ما فى عن تفسير العياشى عن ابى جعفر عليه السلام قال لو لا زيد فى كتاب الله و نقص ما خفى حقنا على ذى حجبى و لو قام قائمنا فنطق صدقه القرآن و الاعتبار يساعد على ذلك ايضا حيث ان وقوع التحريف فى القرآن ليس باعظم فما فعله عثمان فانه جمع ما عند الناس من صحف القرآن فلم يترك عند احد صحيفه فيها شىء من القرآن الا اخذها منه سوى مصحف على عليه السلام و ابن مسعود و ان طالب ابن مسعود بدفعها لكنه امتنع و ابى فضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه فبقى اياما فمات فى ذلك ثم عمد الى الصحف فالف منها هذا المصحف الذى فى ايدي الناس.

و امر مروان بن الحكم و زياد بن سميه و كانا كاتبه يومئذ ان يكتبوا هذا المصحف مما الف من تلك الصحف و دعا زيد بن ثابت و امره ان يجعل له قراءه يحمل الناس عليها ففعل ذلك ثم طبخ تلك المصاحف بالماء على النار ثم غسلها و رمى بها و هذا مما يدل على انه قد كان فى تلك الصحف زيادات كثيره كره عثمان مضمونها

* شرح:

و ان يطلع احد من الناس عليها.

و يدل ايضا على انه لم تبلغ عنايه المسلمين فى حفظه و حراسته حدا يمنع عن ملاعبه ايدى المحرفين كما ادعاه المرتضى و الا لم يقع منه هذا الامر الشنيع الذى اوجب كفره و عالج متابعه فى دفع شناعته بالتزام كون كلام الله نفيسا قائما بالذات الازليه و ان المكتوب فى الصحف نقوش و خطوط حاكيه عنه لا انه نفس كلامه سبحانه.

ادله بر عدم تحريف قرآن و حق در آن

قوله و يساعده الاعتبار الخ.

يعنى بعد از آنکه عثمان تمام قرآنها را جمع کرد و طبخ نمود اين عمل کاشف آنست که در باقى قرآنها زيادى بوده و الا اين عمل واقع نمى شد کما آنکه ذکر شد.

جواب از تحريف قرآن اول آنکه قبول نداريم تحريف واقع شده باشد منقول از مرحوم طبرسى در مجمع البيان انه قال فاما الزياده فيه مجمع على بطلانه و اما النقصان فقد روى جماعه من اصحابنا و قوم من حشويه العامه ان فى القرآن تغييرا و نقصانا و الصحيح من مذهب اصحابنا خلافه و هو الذى نصره المرتضى قدس الله روحه الى ان قال:

و قال الشيخ ره فى محكى تبينه اما الكلام فى زيادته و نقصانه يعنى القرآن فمما لا يليق به لان الزياده فيه مجمع على بطلانها و النقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه و هو الالىق بالصحيح من مذهبنا كما نصره المرتضى و هو الظاهر من الروايات غير انه رويت روايات كثيره من جهه العامه و الخاصه بنقصان كثير من آى القرآن و نقل شىء منه من موضع الى موضع لكن طريقها الآحاد التى لا توجب علما فالاولى الاعراض عنها و ترك التشاغل بها لانه يمكن تأويلها الى

الا انه لا يمنع عن حجیه ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فیها بذلك اصلا.

و لو سلم فلا علم بوقوعه فی آیات الاحکام.

و العلم بوقوعه فیها او فی غیرها من الآیات غیر ضائر بحجیه آیاتها لعدم حجیه ظاهر سائر الآیات و العلم الاجمالی بوقوع الخلل فی الظواهر انما يمنع عن حجیتها اذا كانت کلها حجه.

* شرح:

آخر ما قاله از عبارات ذکر شده معلوم شد که اجتماع داریم بر عدم تحریف قرآن کما لا یخفی.

قوله الا انه لا يمنع عن حجیه الخ جواب آنکه بر فرض تحریف در قرآن واقع شده باشد منع نمی شود از ظواهر آن حجت است چون علم نداریم که خللی واقع شده باشد در آن ظواهر ممکن است تحریف در متشابهات قرآن واقع شده باشد و در این حال ظواهر قرآن سالم می باشد از خلل.

قوله و لو سلم فلا علم بوقوعه الخ جواب سوم آنکه اگر ما تسلیم شویم که خللی در ظواهر واقع شده است به واسطه تحریف ولی علم نداریم که تحریف در آیات احکام قرآن شریف واقع شده باشد و محل نزاع ما آیات احکام قرآنی است نه تمام ظواهر قرآن و در این حال ما علم نداریم که در آیات احکام تحریف شده باشد و از این جهت حجیت ظواهر آنها باقی است.

قوله و العلم بوقوعه فیها او فی غیرها من الآیات الخ اگر کسی ادعا کند که تحریف در آیات احکام و غیر آیات احکام می باشد و علم

ص: ۱۷۴

و الا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى.

فافهم

* شرح:

اجمالی در تمام آنها است از این جهت ظواهر مطلقا حجت ندارد.

جواب چهارم آنکه آنچه محل ابتلای ما می باشد حجت ظاهر آیات احکام است و باقی قرآن ظواهر آنها برای ما حجت نیست چون از محل ابتلای ما خارج است و در محل خودش ثابت است که اگر مثلا دو ظرفی یکی از آنها نجس باشد و یکی از آنها مشتبّهین از محل ابتلاء خارج باشد علم اجمالی مؤثر نیست.

و لذا در ما نحن فیه همین طور است چون آنچه که محل ابتلای ما می باشد ظواهر آیات احکام است نه همه ظواهر قرآن نظیر قصص و حکایات و مواعظ و احوال معاد و غیر آنها که در قرآن شریف ذکر شده است و علم اجمالی در وقتی مؤثر است و ظواهر حجت ندارند در جائی که تمام آن ظواهر حجت باشند یعنی محل ابتلای ما باشند.

قوله و الا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك الخ جواب پنجم آنکه هر متکلمی قهرا الفاظی که بیان می کند و ظهور در یک معانی داشته باشند بعض موارد آن ظهور حجت نیست بنابراین اصلا هیچ ظهوری ممکن نیست حجت باشد چه قرآن شریف و چه غیر قرآن چون بعض موارد متکلم اراده خلاف ظاهر را می نماید كما لا يخفى.

قوله فافهم الخ ممکن است اشاره باین باشد که ظواهر قرآن مطلقا حجت است چه ظواهر

ص: ۱۷۵

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه او في غيره بما اتصل به لاخل بحجته لعدم انعقاد ظهور له حينئذ و ان انعقد له الظهور لو لا اتصاله.

ثم ان التحقيق ان الاختلاف في القراء بما يوجب الاختلاف في

* شرح:

آیات احکام باشد یا قصص و مواظ و غیره و محل ابتلای هر کدام از آن آیات نسبت به خود آن می باشد کما آنکه حق همین است.

مخفی نماند اکثر جوابهای مصنف از کلمات مرحوم شیخ گرفته شده است کما قیل فراجع جواب ششم آنکه بر فرض تحریف واقع شده باشد در قرآن روایاتی که وارد شده است از صادقین علیهما السلام که امر فرموده اند بر جوع بقرآن و عمل بآن چون آن روایات بعد از تحریف است معلوم می شود اگر تحریف باشد ضرر بظهور باقی مانده از آیات نمی رساند از این جهت آیات باقیمانده حجت است.

قوله نعم لو كان الخلل المحتمل فيه الخ مخفی نماند قرینه ای که متکلم می آورد در کلام یا متصل است و یا منفصل کلام در اصل تحریف برگشت به قرینه منفصل می باشد که ظهور کلام بحال خود باقی است ولی قرینه منفصل حجیت ظهور را می برد و اما قرینه متصل اصلاً ظهوری در کلام نیست و اگر قرینه متصل در آیات احکام و غیره باشد سالبه بانتفاع موضوع است یعنی ظهوری نیست تا حجت باشد قوله و ان انعقد له الظهور یعنی اگر قرینه متصل نبود در کلام آن کلام ظهوری برای آن بود نظیر استثناء که عقب جملائی واقع شود که ظهور جملائی قبلی می رود کما آنکه گذشت.

اختلاف در قرائت و عدم حجیت قول قراء

قوله ثم ان التحقيق ان الاختلاف الخ تحقیق در مطلب آنست که اختلاف در قرائت مثل یطهرن اگر بتشدید باشد

ص: ۱۷۶

الظهور مثل يطهرن بالتشديد و التخفيف يوجب الاخلال بجواز التمسك و الاستدلال لعدم احراز ما هو القرآن و لم يثبت تواتر القراءات و لا جواز الاستدلال بها و ان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا اصل له.

* شرح:

حرام است مقاربت با زنى كه خارج شده از حيض و غسل نكرده چون آيه شريفه مى فرمايد: **وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ** يعنى مادامى كه زن حائض خودش را پاك نكرده يعنى غسل نكرده حرام است مقاربت اگر بتخفيف باشد مراد از طهر خارج شدن از حيض است در اين حال جايز است مقاربت و چون باختلاف قرائت شده است لذا مجمل مى شود و ظهور در هيچ کدام ندارد و ثابت نشده کدام قرآن منزل است تا صحيح باشد تمسك بآن و ايشا ثابت نشده تواتر قراءات سبع كه آنها نافع و ابو عمرو و كسائى و حمزه و ابن عامر و ابن كثير و عاصم مى باشند.

و ايشا جايز نيست استدلال به قرائت آنها چون شرعا ثابت نشده قرائت آنها كما آنكه گذشت اگرچه نسبت بمشهور داده اند تواتر قرائت آنها را لكن اصلى ندارد و مدرك مشهور بنا بر آنچه كه بعض اعلام نقل نموده اند از اين قرار است استدلو بوجوه كثيره منها ان تلك القراءات منقوله الينا عن النبى صلى الله عليه و آله يعدد ببلغ حد التواتر او يزيد عليه.

و منها الاجماع المنقول عن العلامة فى جملة من كتبه و الشهيدين فى الذكرى و الروضة و المحقق الثانى فى شرحه و العالمى و الاردبيلى.

و منها الاخبار الداله على نزول القرآن على سبعة احرف مثل

النبوى العامى ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف و ادعى بعضهم تواتره

و فى الخصال انه قال رسول الله صلى الله عليه و آله أتانى آت من الله فقال ان الله يامرک ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتى فقال ان الله يامرک ان تقرأ القرآن على سبعة احرف.

و منها الخبر المروى فى بعض كتب العامة و الخاصة كصاحب المدارك

ان

ص: ۱۷۷

* شرح:

القرآن سنه متبعه الى ما ذكره.

جواب آنکه انکار دارند تواتر قراءات را جماعتی از خاصه کالشیخ و الطبرسی و ابن طاوس و المحدث البحرانی و السید نعمه الله الجزائری و من العامه کالزمخشری و غیره.

حاصل جواب آنکه اگر مراد از تواتر قرائت آن هفت نفر قراء باشد که بتواتر بما رسیده بلا اشکال قول آنها حجیت ندارد اگر تواتر باشد فکیف به آنکه تواتر آنها معلوم نیست.

و اگر مراد تواتر آن باشد که نبی صلی الله علیه و آله آن آیات را به هفت وجه خوانده و بتواتر بما رسیده این معنی بلا اشکال صحیح نیست بلکه خلاف آن ثابت است و اگر تواتر ثابت شود ثبوت آن بظن غیر معتبر است و تواتر باید قطعی باشد نه ظنی و مجرد حدس و اجتهاد مفید یقین نیست و اگر قرائت سبع متواتر بود نباید رد یکدیگر بنماید و اختلاف آنها دلیل بر عدم تواتر است.

و اما اجماع معقول در محل خودش ثابت است که حجیت ندارد فکیف بآن که مخالف در بین می باشد کما آنکه دانستی علاوه بر آنکه ممکن است مدرک آن اخبار مذکوره باشد.

و اما اخبار علاوه بر ضعف سند آنها معارض با قوی از آنها می باشد مثل ما رواه الكلینی فی الحسن کالصحیح عن الفضیل بن یسار قال قلت لابی عبد الله علیه السّلام ان الناس یقولون ان القرآن نزل علی سبعة احرف فقال کذبوا اعداء الله لکنه نزل علی حرف واحد من عند الواحد و روی ایضا باسناده عن زراره عن ابی جعفر علیه السّلام قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد و لکن الاختلاف یجیء من قبل الرواه.

و ممکن است از سبعة احرف مراد سبعة لغات عرب باشد از قریش و هذیل

و انما الثابت جواز القراءه بها و لا ملازمه بينهما كما لا يخفى.

* شرح:

و یمن و غیره و ممکن است سبعة ابطن باشد كما اینکه روایت شده ان للقرآن ظاهرا و بطنا و لبطنه بطنا الى سبعة ابطن یا مراد هفت قسم باشد كما آنکه روایت از امیر المؤمنین علی علیه السلام انه قال ان الله تعالى انزل القرآن علی سبعة اقسام کل قسم منها شاف كاف و هی امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و مثل و قصص.

قراءة در صلاه لازم نیست به یکی از قراء باشد

قوله و انما الثابت جواز القراءه بها الخ یعنی آنچه که ثابت است جایز است قرائت به یکی از قراء نه واجب باشد چون اجماع بر آن داریم و اخباری که ذکر می شود ولی ملازمه ندارد که اگر قرائت صحیح است استدلال ایضا جایز باشد چون احراز و ثابت نشده قرآن بودن آن و از اول تحقیق الى آخر فصل کلام مصنف رد است بر کسانی که قائلند که واجب است قرائت به یکی از قراء و بدون آن قرائت باطل است چه صلاه باشد یا غیره کسانی که واجب می دانند قرائت یکی از قراء سبع را كما آنکه نقل شده است مثل شیخ بهائی و محدث بحرانی رضوان الله تعالی علیهما دلیل آنها اجماع اصحابنا قولا و عملا می باشد.

و ایضا اخباری که نقل شده است من جمله در کافی بسنده الى بعض الاصحاب عن ابی الحسن علیه السلام قال قلت له جعلت فداک انا نسمع الآيات لیست هی عندنا كما نسمعها و لا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنکم فهل نأثم فقال علیه السلام لا اقرءوا كما علمتم فسیجیء من یعلمکم. و روی فیه عن ابی سالم بن سلمه قال رجل قرء علی ابی عبد الله علیه السلام حروفا لیس علی ما یقرؤها الناس فقال ابو عبد الله کف عن هذه القراءه اقرءوا كما یقرأ الناس حتی یقوم العلیم الخیر.

جواب از اجماع آنکه اجماع مدرکی است یعنی بعضی قائلند بتواتر قراءات از آن جهت عمل بقول آنها نموده اند بعضی دیگر من باب آنکه اخبار می فرماید قول

و لو فرض جواز الاستدلال بها فلا حاجه لملاحظه الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجيه في خصوص المؤدى بناء على اعتبارها من باب الطريقيه و التخيير بينها بناء على السببيه مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات فلا بدّ من الرجوع حينئذ الى الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات.

* شرح:

آنها را بگيريد حجت است كما لا يخفى.

و اما اخبار آنها بر آنست كه قرائت اهل بيت را شما ترك كنيد و آن طوري كه مردم مي خوانند شما بخوانيد نه آنكه حتما قرائت قراء واجب باشد كما آنكه سياق اخبار بر آنست فراجع.

و دليل ديگري نقل شده كه اشتغال يقيني براءت يقيني مي خواهد و شك در اين موارد اشتغال است.

جواب آنكه شك در اجزاء و شرايط براءت است كما آنكه در محل خودش ثابت است.

قوله و لو فرض جواز الاستدلال بها الخ اگر فرض شود كه جايز است استدلال بقراءات سبع باين حال در مقام تعارض چون اصلا در باب تعارض سقوط امارات است در خصوص مؤدای يعنى حكمي كه از امارات ثابت مي شود بنا بر اينكه حجيت امارات من باب طريقت است و رسيدن بواقع دليل بر مرجحات نداريم كما آنكه حق همين است يا در مقام تعارض تخيير است بنا بر سببيت امارات و اقسام سببيت امارات در باب اجزاء در مباحث الفاظ گذشت.

و در مقام تعارض آئين دليل بر ترجيح يكي از آنها نداريم و اخبار علاجيه فقط در باب تعارض روايات وارد شده است و غير روايات مثل ما نحن فيه كه اگر

ص: ۱۸۰

فصل قد عرفت حجه ظهور الکلام فی تعیین المرام فان احرز بالقطع و ان المفهوم منه جزما بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا فلا- کلام و الا- فان کان لاجل احتمال وجود قرینه فلا خلاف فی ان الاصل عدمها لکن الظاهر انه معه ینبی علی المعنی الذی لولاها کان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء الا انه ینبی علیه بعد البناء علی عدمها کما لا یخفی فافهم.

* شرح:

دو آیه تعارضی بین آنها واقع شد یا دو اجماع و امثال آن دلیل بر ترجیح یکی از آنها نداریم و اصل تساقط است و در این هنگام یا رجوع باستصحاب حرمت مواقعه می شود با زنی که پاک شده است از حیض ولی غسل نکرده است یا رجوع بعموم آیه شریفه نَسَؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ بنا بر عموم ازمانی علی اختلاف فيه.

ولی در ما نحن فيه اخبار خاصه داریم که جایز است مقاربت بنابراین غسل کردن حائض مستحب است قبل از مقاربت.

مدرک اصالة الظهور در کلام متکلم و حجیت آن

قوله فصل قد عرفت حجه ظهور الکلام الخ مخفی نماند کلامی که از متکلم صادر می شود دو ظهور در یک معنایی دارد چه معنای حقیقی باشد یا معنای مجازی آن ظهور حجت است در مراد متکلم اگر یقین بمراد متکلم پیدا شود کما آنکه قبلا گذشت.

و اما اگر شک در مراد متکلم نمودیم منشأ دو چیز است یا آنست که لفظ ظهور در معنی مراد ندارد یا آنکه ظهور دارد ولی شک در مراد متکلم داریم در جائی که ظهور دارد و شک در مراد سبب شک یا احتمال غفلت متکلم است از نصب قرینه که بنا داشته است قرینه ای بیاورد برخلاف ظاهر ولی غافل شده است یا عمدا قرینه را ترک کرده است لمصلحه فيه یا مفسده ای در نصب آن یا متکلم اتکال بر قرینه منفصله نموده است آن قرینه منفصله حالیه باشد یا مقالیه مقدم یا مؤخر در تمام این موارد ثلاث بعد از اینکه لفظ ظهور در یک

ص: ۱۸۱

* شرح:

معنی دارد بلا- اشکال آن ظهور حجت است در مراد متکلم و لذا مصنف فرموده است اگر کلام ظهور دارد و احتمال وجود قرینه در کلام می باشد خلافتی در آن نیست که اصل عدم آن قرینه است یعنی اصل عدم آنسه احتمال است که بیان نمودیم.

و ظهور لفظ در معنی حجت است لکن ظاهر آنست که با احتمال قرینه ظهور لفظ حجت است در آن معنائی که اگر قرینه نبود حجت بود نه آنکه ابتداء بنا گذاشته شود بر اصل عدم قرینه و بعدا ظهور حجیت پیدا کند کما لا یخفی فافهم.

و حاصل آنکه ابتداء ظواهر کلام حجت است در بین عقلاء نه آنکه ابتداء آن اصول مذکوره را جاری کنند و بعدا ظهور پیدا شود کما آنکه این نسبت را بمرحوم شیخ انصاری داده اند که تا اصل عدم قرینه جاری نشود ظهوری در کلام نیست.

مخفی نماند بر آنکه حق همان قول شیخ است چون تا اصول عدمیه مذکوره جاری نشود ظهوری نمی باشد تا حجت باشد مگر آنکه گفته شود آن اصول ارتکازی عرف و عقلاء می باشد و ابتداء نظر عرف بظهور لفظ است نه باصول مذکوره کما لا یخفی.

مخفی نماند بر آنکه احتمال قرینه در کلام فرقی ندارد بین آنکه آن قرینه خارجیه باشد یا داخلیه کما آنکه گذشت و باصالة عدم القرینه اثبات می شود که ظهور حجت است ولی محقق قمی رحمه الله علیه فرق گذارده بین قرینه داخلیه و خارجیه و آنکه قرینه خارجیه بناء عقلاء بر عدم آن نداریم و شاهد بر آن اگر برسد بدست شخصی کتابی که بداند قدری از آن کتاب افتاده و بعضی از آن باقی است بلا- اشکال ظهور باقی حجیت ندارد چون ممکن است قرینه ای بوده و افتاده و همچنین در دفاتر و اسناد باقیمانده حجیت ندارد نزد عقلاء و بنا بر این جهت

و ان كان لاحتمال قرينه الموجود فهو و ان لم يكن بخال عن الاشكال بناء على حجيه اصاله الحقيقه من باب التعبد الا- ان الظاهر ان يعامل معه معامله المجمل.

* شرح:

قائل بانسداد باب علم و علمی شده چون در اخبار بلا اشكال تقطیع شده از این جهت حجیت آنها من باب ظن مطلق است.

جواب آنکه و لو کبری صحیح است ولی تطبیق آن بر اخبار صحیح نیست چون صاحبان کتب اربعه مثل مرحوم کلینی و غیره مقام تقوای آنها و اهل خبره بودن در اخبار مانع است از آنکه اگر قرینه ای بوده ذکر نکنند و احتمال خفاء قرینه بر آنها بسیار موهون است کما آنکه نقل بمعنی همین احتمال می باشد کما آنکه قبلا گذشت که سؤالات از ائمه اطهار علیهم السلام نظیر سؤالات از فقهاء مختلف می باشد و از این جهت صاحبان کتب اربعه هر کدام سؤال ها را بجای خود جمع آوری نموده مثل روایات صلاه را در باب صلاه و روایات زکاه را در باب زکات و همچنین سایر احکام و اگر هر کدام قرینه ای بآن بود ذکر می نمودند کما لا یخفی.

قوله و ان كان لاحتمال قرينه الموجود الخ اگر کلام متکلم ظهور در مراد داشته باشد ولی چیزی متصل بکلام است ممکن است ظهور کلام حجت نباشد بلکه کلام مجمل می شود.

نظیر امری که واقع است عقب حظر كقوله تعالى وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا .

و همچنین ضمیری که برگردد ببعض افراد عام یا استثنائی که بعد از جمل متعدد واقع شود در تمام این موارد قرینه موجود و متصل بکلام است و مجالی بر اشکال نیست بنا بر آنکه حجیت اصاله الحقیقه من باب تعبد باشد و معنای تعبد آنست که عقلاء بنا دارند عمل بظهور لفظ نمایند تا آنکه قطع و یقین بخلاف حاصل شود

ص: ۱۸۳

و ان كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغه او المفهوم منه عرفا فالاصل يقتضى عدم حجيه الظن فيه فانه ظن فى انه ظاهر و لا دليل الاعلى حجيه الظواهر.

* شرح:

اگر این معنی باشد البته قرینه موجود مؤثر واقع نمی شود چون یقینی نیست بلکه احتمالی است کما آنکه این معنی را نسبت بمرحوم سید مرتضی داده اند و اما اگر قائل شدیم که تعبد در بین عقلاء نیست و آنچه که در باب الفاظ حجت است ظهور آنها است و قرینه موجود متصل بکلام ظهور لفظ را می برد و لذا لفظ مجمل می شود و معامله مجمل با آن می شود.

مخفی نماند مراد از اصاله الحقیقه در کلام مصنف اصاله الظهور است و لو ظهور مجازی باشد و از قرینه پیدا بشود.

قوله و ان كان لاجل الشك فيما الخ مخفی نماند بر آنکه ظهور یا ظهور افرادی است نظیر ظهور لفظ صعيد بنا بر آنکه وضع آن برای مطلق وجه الارض باشد و یا ظهور ترکیبی نظیر جمله های قبل که ذکر شد و علی کل حال هر کدام از آنها باید احراز و یقین بآن حاصل شود و ظن غیر معتبر مثبت آنها نیست.

از این جهت مصنف می فرماید شك در موضوع له لفظ لغه نظیر لفظ صعيد یا وطن یا غناء و امثال آن و همچنین شك در مفهوم لفظ عرفا و لو معنای لغوی معلوم باشد نظیر لفظ دابه که آیا عرفا حمار و فرس است و لو لغه مطلق ما یدب علی الارض می باشد و در جائی که لازم است نزح یعنی کشیدن آب چاه برای دابه پس اثبات آنها را بظن صحیح نیست چون اصل عدم حجیت ظن است و اثبات ظهور بالظن در حکم شك است و آنچه که حجیت دارد و نزد عقلاء قطع بظهور است نه غیره.

ص: ۱۸۴

نعم نسب الى المشهور حجه قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الاوضاع و استدلالهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا- يزالون يستشهدون بقوله فى مقام الاحتجاج بلا انكار من احد و لو مع المخاصمه و اللجاج و عن بعض دعوى الاجماع على ذلك.

* شرح:

مدرک حجیت قول لغوی و رد آن

قوله نعم نسب الى المشهور الخ نسبت داده اند بمشهور حجیت قول لغوی را و آنکه قول او از ظنون خاصه است و مدرک مشهور اموری است.

اول آنکه لغوی از اهل خبره است نظیر قول مهندس در قیمت ساختمان و رجوع بمجتهد در احکام شرعیه و غیر آنها که بناء عقلاء بر عمل بقول اهل خبره است بدون آنکه باید عادل باشند یا تعدد در آنها و اما عداله مجتهد بدلیل خاص است.

جواب آنکه رجوع باهل خبره بجهت آنست که آنها رأی و اهل نظر می باشند در امور حدسیه و لغوی این چنین نیست و آنکه تعیین معنای حقیقی را از مجازی نمی کنند بلکه نهایت مرتبه آنها استقراء موارد استعمال لفظ می نمایند در یک معنی یا در معانی و این جهت احتیاج بحدث و اجتهاد ندارد بلکه اخبار از امور حسیه می باشد که معتبر است در آن عدالت و تعدد نظیر تعیین موضوعات خارجیه دیگر که شاهد باید عادل و متعدد باشد.

جواب دیگر آنکه کتب لغت وضع نشده برای حقیقت و مجاز بلکه فقط برای موارد استعمالات لفظ است و الا- باید جمیع لغات عربیه الا نادرا مجاز باشد

دوم آنکه سیره علماء عملا- رجوع بکتب لغت است برای دانستن معانی لغوی حتی در وقت احتجاج و مخاصمه اگر رجوع بکتب لغت می شد طرف دیگر قبول می نمود قول لغوی را بدون انکار جواب سیره در دلیل سوم داده می شود.

ص: ۱۸۵

و فيه ان الاتفاق لو سلم اتفاهه فغير مفيد مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله.

و الاجماع المحصل غير حاصل و المنقول منه غير مقبول خصوصا في مثل المسأله مما احتمل قريبا ان يكون وجه ذهاب الجمل
لولا الكل

* شرح:

سوم آنكه ادعاى اجماع شده بر حجيت قول اللغوى كما آنكه نسبت بسيد مرتضى داده اند.

قوله و فيه ان الاتفاق الخ.

جواب از سيره علماء و اجماع منقول آنكه اولاً- اتفاق علماء را قبول نداريم چون محل بحث ما رجوع بقول لغوى است در احكام شرعيه الزاميه كه مخالف اصول و قواعد باشد و رجوع بقول آنها ممكن است براى لغات خطب و نظم اشعار ادباء و آن چيزهائى كه غير احكام شرعيه است باشد و ثانياً بر فرض اتفاق باشد معلوم نيست جهت اتفاق آنها از يك جهت باشد مثلاً عمل بقول علماء رجال مى شود.

ولى وجه آن عمل مختلف است يا من باب شهادت است كما آنكه نسبت داده اند بمرحوم اردبيلى و جماعتى مثل صاحب مدارك و غيره و لذا تعدد و عدالت را معتبر دانسته اند در آنها و مشهور من باب روايت دانسته اند و لذا موثق باشند كافى است و نسبت بوحيد بهبهانى داده اند كه قول رجال من باب ظنون اجتهاديه است پس جهت اتفاق مجرد تعبد باشد معلوم نيست.

و ثالثاً سيره علماء از ادله لبيه است كه متيقن آن در جائى است كه شرايط شهادت از عدد و عدالت حاصل باشد و بدون آن شك در حجيت است.

قوله و الاجماع المحصل غير حاصل الخ.

جواب آنكه اجماع محصل ممكن نيست در مقام چون تمام اقوال علماء

ص: ١٨٦

هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى اهل الخبره من كل صنفه.

فيما اختص بها و المتيقن من ذلك انما هو فيما اذا كان الرجوع موجبا للوثوق و الاطمينان.

* شرح:

بدست نیامده در هر زمانی تا زمان معصوم علیه السّلام خصوصا زیادی از آنها متعرض مسئله نشده اند و معنای اجماع محصل آنست که تمام اقوال علماء در هر زمانی متحد باشد تا زمان معصوم علیه السّلام و اما الاجماع المنقول قبول نیست چون در محل خودش می آید ان شاء الله قریبا که اجماع منقول حجیت ندارد خصوصا در مثل این مسئله ما که احتمال دارد وجه رفتن اکثر اگر تمام نباشند اعتقاد آنها آن باشد که رجوع بقول لغوی من باب آنکه او از اهل خبره باشد و رجوع باهل خبره بناء عقلاء در آنست.

قوله فيما اختص بها الخ.

یعنی آن صنعتی که مختص به او است رجوع بآن می نمایند پس اجماع منقول مدرکی شد و رجوع بمدرک آن و دلیل آن می شود و خود اجماع حجیت ندارد کما آنکه در سیره علماء بقول لغوی همین بیان شد.

حاصل آنکه متیقن از سیره علماء و بناء عقلا و اجماع منقول در جائی است که وثوق و اطمینان حاصل شود از قول لغوی نه مجرد شک پس بمجرد قول لغوی که گفته لفظ صعيد گفته می شود بر مطلق وجه الارض نمی شود فتوی داد که تیمم بر تمام روی زمین جایز است الا ما خرج مگر آنکه اطمینان حاصل شود از قول یک نفر یا چند نفر آنها.

ص: ۱۸۷

و لا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالاوضاع.

بل لا- يكون اللغوى من اهل خبره ذلك بل انما هو من اهل خبره موارد الاستعمال بداهه ان همه ضبط موارد لا تعيين ان أيا منها كان اللفظ فيه حقيقه او مجازا و الا- لوضعوا لذلك علامه و ليس ذكره اولاً- علامه كون اللفظ حقيقه فيه للانتقاض بالمشترك.

* شرح:

قوله و لا يكاد يحصل من قول اللغوى الخ.

يعنى از اجماع مذکور وثوق بقول اللغوى حاصل نمى شود خصوصا در مثل اين موارد كه اثبات موضوعات خارجيه است و اگر شك در آنها شود كافى است در ردع و منع آنها قوله عليه السلام فى روايه مسعده بن صدقه و الاشياء كلها على هذا حتى تستبين او تقوم بها البينه پس در مثل ماء و تراب و غناء و اناء و امثال آنها از امور خارجيه بخبر واحد موثق ثابت نمى شود فكيف بغير موثق باشد.

قوله بل لا يكون اللغوى الخ.

جوابهائى كه تا حال داده شده در جائى بود كه كبرى مسلم باشد يعنى قول لغوى از اهل خبره باشد و اين جواب اصلا صغرى را منكر است چون لغوى اصلا خبره نيست بلكه اهل خبره موارد استعمال الفاظ مى باشد بجهت آنكه بديهى است همت لغوى و كوشش آن ضبط موارد استعمال مى باشد نه آنكه تعيين كند كه اين استعمال حقيقت است و ديگرى مجاز و الا اگر بنا بود موارد حقيقت و مجاز را بيان كنيد هر آينه علامتى بر آن مى نمود علامت حقيقت و مجاز.

كسى اشكال نكند كه بيان لغوى اول معنى براى لفظ حقيقت است و باقى مجاز اگر اين اشكال شود نقض آن بلفظ مشترك است مشترك لفظى كه معانى متعدد دارد آن لفظ و تمام آن معانى حقيقت است و قبل از گذشت اهل خبره در بين

ص: ١٨٨

و کون موارد الحاجه الى قول اللغوى اكثر من ان تحصي لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالبا بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك او خروجه و ان كان المعنى معلوما فى الجملة لا يوجب اعتبار قوله ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام كما لا يخفى و مع الانسداد كان قوله معتبرا اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن و ان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمه لا العله.

* شرح:

عقلاء كسى است كه اعمال نظر و رأى در شىء داشته باشد در امور حدسيه و لغوى همچنان كه بيان نموديم جمع كردن موارد استعمال لفظ است در امور حسيه نه در امور حدسيه كما لا يخفى.

قوله و كون موارد الحاجه الى قول اللغوى الخ.

دليل چهارم بر حجيت قول لغوى انسداد صغير است و آن مركب از چند امور است.

اول آنكه اغلب احكام شرعيه ثابت مى شود بكتاب و اخبار ائمه عليهم السلام و أغلب الفاظ آنها كه يا موضوع حكم است يا محمول لغتا مجهول است سعتا و ضيقا.

دوم آنكه دليل خاصى بر آن معانى غير از قول لغوى نداريم و از اين جهت انسداد معانى لغويه است علما يا علمى.

سوم آنكه در موارد مشكوك و ظن غير معتبر اگر رجوع به براءت شود لازم مى آيد مخالفت قطعى شود در زيادى از احكام شرعيه.

چهارم آنكه در مقام عمل امر دائر است عمل بظن و شك و وهم بلا اشكال

ص: ۱۸۹

* شرح:

عمل بتمام احتمالات موجب عسر و حرج شدید می باشد و از این جهت عقل حکم می کند در تشخیص معانی عمل بظن شود بدون شک و وهم پس باین مقدمات معین شد عمل بقول لغوی.

مصنف جواب می دهد مواردی که احتیاج داریم بقول لغوی و لو زیاد است و انسداد باب علم و علمی می باشد بتفصیل معانی غالبا به قسمی که بعض افراد مشکوک ممکن است داخل در موضوع له باشند یا خارج باشند مثلا صعيد در باب تیمم اگر مطلق وجه ارض باشد تیمم بر تمام آنها صحیح است و داخل است در موضوع و اگر مراد از صعيد فقط تراب باشد افراد دیگر خارج است و همچنین افراد موضوع حکمی که سعه و ضیق آنها مختلف می شود مثل اناء و ماء و غناء و امثال آنها در این موارد مصنف می فرماید اگرچه معنی معلوم است فی الجملة ولی سعه و ضیق آنها مجهول است آن دلیلی که ذکر شد سبب نمی شود که قول لغوی معتبر باشد شرعا مادامی که انفتاح باب علم و علمی در احکام می باشد.

قوله لا یوجب خبر است برای مبتداء قوله و کون موارد الحاجه پس در حال انفتاح باب علم مانعی ندارد رجوع به براءت شود و لازم نمی آید رجوع به براءت مخالفت قطعی در احکام شرعیه کما لا یخفی.

قوله و مع الانسداد اما با انسداد علم و علمی در تمام احکام قول لغوی حجت و معتبر است در جائی که افاده ظن باشد من باب حجیت مطلق ظن نه خصوص انسداد صغیر در لغت و در این حال مطلق ظن حجت است و لو ظن حاصل شود از غیر لغوی و ایضا و لو در این حال انفتاح باب لغت باشد و ممکن باشد علم یا علمی بتفصیل لغت فیما عدا المورد یعنی در مورد مشکوک عمل بظن می شود و لو در غیر آن عمل بعلم می شود

و حاصل جواب آنکه در حال انفتاح علم و علمی عمل به براءت می شود در

لا يقال على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة.

فانه يقال مع هذا لا- يكاد تخفى الفائدة في المراجعه اليها فانه ربما يوجب القطع بالمعنى و ربما يوجب القطع بان اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى بعد الظفر به و بغيره فى اللغة و ان لم يقطع بانه حقيقه فيه او مجاز كما اتفق كثيرا و هو يكفى فى الفتوى.

* شرح:

مشكوك و لازم نمى آيد مخالفت علم اجمالى كما آنكه گذشت و در حال انسداد عمل بمطلق ظن مى شود و لو غير قول لغوى باشد و انفتاح باب علم و علمى در لغت باشد جواب ديگر آنكه و لو اكثر الفاظ قرآن و اخبار مجهول است سعه و ضيقا ولى در احكام الزاميه بسيار قليل و كم است و لذا احتياط در آنها عسر و حرج لازم نمى آيد كما آنكه براءت هم مانعى ندارد دليل سابق آن بود كه دليل بر حجيت قول لغوى شرعا نداريم و اگر دليل داشته باشيم بعيد نيست كه انسداد باب علم بتفاصيل لغات الفاظ موجب شود على نحو الحكمه بر حجيت قول لغوى ممكن است در حال انفتاح ايضا قول لغوى حجت باشد.

و اما دليل انسداد علت براى حجيت قول لغوى باشد در حال انفتاح قول لغوى حجيت ندارد و حجيت قول آن دائر مدار انسداد مى باشد و اين معنى فرق بين حكمت و علت مى باشد كما لا يخفى.

قوله لا يقال على هذا لا فائدة الخ اگر اشكال شود به اينكه قول لغوى كه حجيت شرعى ندارد رجوع بآن فائده اى ندارد و حال آنكه علماء در هر زمانى رجوع بقول لغوى مى كنند بلكه از سيره عقلا است.

جواب آنكه رجوع كردن بقول لغوى خالى از فايده نيست بلكه فائده آن بعضى موارد قطع بمعنى مى باشد و بعضى موارد رجوع بقول لغوى قطع پيدا مى شود

ص: ۱۹۱

* شرح:

که فلان لفظ در معنای خودش ظهور دارد بعد از آنکه چند مورد آن را ملاحظه نمودیم و لو یقین پیدا نمی شود که در معنای خودش حقیقت است یا مجاز ولی قطع بظهور پیدا می شود که آن ظهور حجیت عقلانی دارد و کافی است آن ظهور در فتوای مجتهد کما لا یخفی.

بعض اعلام قائلند به حجیت قول لغوی و مدرک آن حجیت خبر ثقه است در احکام قال اقوی ما یستدل به علی حجیه قول اللغوی هو ما دل علی حجیه خبر الثقه فی الاحکام و دعوی ان خبر اللغوی لیس متعرضا للحکم لانه من الخبر عن الموضوع فاسد لان المراد من الخبر فی الاحکام کل خبر ینتهی الی خبر عن الحکم و لو بالالتزام و لذلك ترى الفقهاء لا یتوقفون فی العمل بخبر ابن مسلم لو اخبر بانه دخلنا علی المعصوم فی يوم الجمعة فقال هذا يوم عيد او انتهينا الی مکان کذا فقال هذا مکان یجب علی من مر به الاحرام او الوقف یجب الاحرام منه و الوقوف فیہ الی آخر کلامه.

حاصل کلام ایشان آنست که همچنان که بخبر ثقه آن موضوعات مذکوره ثابت می شود همچنین قول لغوی ثقه مثل جوهری اگر خبر داد که ماء قراح ماء خالص از خلیط است قول او حجت است شرعا کما لا یخفی.

اجماع منقول

در حجیت اجماع منقول و اقسام آن می باشد

قوله فصل الاجماع المنقول الخ مخفی نماند حجیت اجماع منقول حق آنست که بعد از حجیت خبر واحد باشد چون اجماع منقول خود آن فی حد نفسه حجیت ندارد مگر باعتبار قول معصوم علیه السلام در آن باشد و لو تضمننا یا التزاما عقلا باشد یا عاده کما آنکه ذکر می شود و اما اجماع نزد عامه پس مختلف نقل کرده اند چون اثری برای ما ندارد ترک آن اولی است.

عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من افراده من دون ان يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد في اعتباره من شمول ادله اعتباره له بعمومها او اطلاقها و تحقيق القول فيه يستدعي رسم امور.

الاول ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام(ع) و مستند القطع به لحاكيه على ما يظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله(ع) في المجمعين شخصا و لم يعرف عينا او قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه(ع) عقلا من باب اللطف.

* شرح:

اقسام اجماع منقول دخولي و لطفی و حدسی و غيره

قوله عند كثير ممن قال الخ يعني اجماع منقول نه محصل حجت است نزد زيادی از علماء كما آنکه ادعاء نموده آن را شيخ و علامه و شهيد و غير اين ها رضوان الله تعالى عليهم کسانی که قائل به حجت خبر واحد می باشد بالخصوص نه من باب مطلق ظن انسدادی از جهت آنکه اجماع منقول از افراد خبر واحد است دليل خاصی از عقل و کتاب و سنت بر آن نداريم پس لابد اعتبار و حجت آن شمول ادله اعتبار حجت خبر واحد است عموم آن ادله يا اطلاق آنکه شامل حجت اجماع منقول بشود و تحقيق اين مطلب استدعا دارد رسم اموری را:

اول آنکه وجه اعتبار و حجت اجماع قطع است بدخول امام عليه السلام در مجمعين و مستند قطع برای امام عليه السلام بنا بر آنچه که ظاهر می شود از کلمات علماء رضوان الله تعالى عليهم یکی از امور اربعه است دخول امام عليه السلام يا قاعده لطف و يا حدس و يا تشرف خدمت حضرت و تفصيل هر کدام از اين ها بيان می شود.

اول آنکه ناقل اجماع علم پیدا کند که امام عليه السلام در مجمعين است شخصا ولی عينا آن را نشناسد و اگر عينا آن حضرت را بشناسد نقل او من باب خبر است نه من باب اجماع.

ص: ۱۹۳

او عاده او اتفاقاً من جهة الحدس برآیه و ان لم تکن ملازمه بینهما عقلاً و لا عاده.

* شرح:

و ناقل اجماع در این قسم در جائی است که بدانند امام علیه السّلام داخل در این علماء است و فتوائی که آنها داده اند آن فتوی مطابق قول امام علیه السلام است که در بین آنهاست.

دوم از اسباب قطع بقول امام مستلزم باشد عقلاً رأی امام با آن قولی که حکایت می شود از آنها من باب لطف پس اگر متفق شدند علماء اهل عصری بر یک فتوی و فتوی مخالف رأی امام علیه السلام باشد واجب است اظهار خلاف کند و اگر اظهار خلاف نشد آن قول مطابق قول امام است چون قانونی در علم کلام ثابت شده است که آن قانون قاعده لطف است و معنای آن آنست که هر فعل و عملی که مردم را نزدیک به اطاعت خدا می کند بر خدا واجب است بیان آن و هر عملی که مردم را دور می کند از معصیت خدا ایضا لازم است بر خدای تعالی و این قانون را قانون لطف می نامند و به واسطه همین دلیل لازم است بر خدای تعالی ارسال رسل و انزال کتب و نصب ائمه علیهم السلام چون آنها مردم را مقرب الی الله و مبعّد معصیت می نمایند و این مدرک اجماع مبنای شیخ رحمه الله علیه و اتباع او می باشد.

قوله او عاده او اتفاقاً من جهة الحدس الخ دلیل سوم علم حدسی است برآی امام علیه السلام در مجمعی و اگرچه ملازمه عقلی و عادی بین رأی امام علیه السلام و قول مجمعی نمی باشد کما آنکه این وجه سوم طریقه متأخرین از علما می باشد و علم حدسی علمی است که حاصل شود از غیر حواس ظاهره مثلاً اگر کسی نظر کرد بقول علما در یک مسئله ای که متفقند در آن و نسبت آن را به خدای تعالی می دهند با آن تقوی و زهد آنها باین حال دلیل ظاهری ندارند بر آن مسئله علم حدسی پیدا می شود که قول آنها مطابق رأی امام (ع) است

كما هو طريقه المتأخرين في دعوى الاجماع حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقلية و لا الملازمه العاديه غالبا و عدم العلم بدخول جنبه(ع) في المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيرا كما انه يظهر.

ممن اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله(ع) و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه

* شرح:

و همچنین تلامذه اگر مقید باشند بعمل کردن قول استاد باین حال متفق باشند در یک مسئله که علم حدسی پیدا می شود که قول شاگردان مطابق قول استاد می باشد و لو عقلا یا عاده ملازمه بین قول آنها و استاد نباشد و فرق عاده و اتفاقا آنست که عاده غالبی است نزد مردم بخلاف اتفاق که بعض موارد می باشد.

قوله كما هو طريقه المتأخرين الخ قبلا- گذشت اجماع حدسی طريقه متأخرين است چون با آنکه قائل به ملازمه عقلیه نمی باشند که اجماع لطفی است و ایضا قائل به ملازمه عادی غالبی نیستند این وجه یکی از مدارک اجماع است رجوع شود باجماع رسائل مرحوم شیخ که مدارک اجماع متعدد نقل شده است و ایضا اعتقاد دارند متأخرین که امام(ع) داخل مجمعی نمی باشد عاده تا اجماع دخولی باشد باین حال حکایه اجماع می کند كثيرا كما آنکه ظاهر می شود از کسی که اشکال می شود بر آن که ادعای اجماع نموده که مخالف در مسئله می باشد جواب می دهد که مخالف معلوم النسب است از جواب آن معلوم می شود مدرک اجماع نزد آن دخول امام علیه السلام است در مجمعی كما آنکه گذشت چون معلوم النسب ضرر باجماع دخولی نمی زند

قوله ممن اعتذر عن الخ و ایضا کسی که ادعای اجماع می نماید اگر اشکال بر او شود که مخالف در

استند الى قاعده اللطف هذا مضافا الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعه كلماتهم.

و ربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته(ع) و اخذه الفتوى من جنابه.

و انما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعى الاخفاء.

* شرح:

مسئله مى باشد جواب مى دهد مخالف منقرض و گذشته است زمان او و اجماع بعد از او محقق شده اين جواب مى رساند که مدرک اجماع نزد او قاعده لطف است که و لو در يك زمان اتفاق باشد كافى است براى آن قاعده علاوه بر ما ذکر تصريحات علماء رضوان الله تعالى عليهم شهادت بر آنچه که ما ذکر نمودیم مى دهد براى كسى که مراجعه کند بکلمات آنها کما لا يخفى

از اجماع منقول تشرف خدمت امام عصر عجل الله فرجه است.

قوله و ربما يتفق لبعض الاوحدى الخ مدرک چهارم براى حجيت اجماع تشرف ناقل اجماع است خدمت امام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف و اخذ فتوى از آن حضرت.

قوله و انما لم ينقل عنه الخ.

این کلام جواب سؤال مقدر است که كسى که خدمت امام عليه السلام مى رسد چرا نقل از خود امام عليه السلام نمى کند بلکه مى گوید اجماع داریم جواب آنکه دواعى زياد است براى آنکه اظهار نکند من به خدمت حضرت رسیدم يکى از دواعى خوف آنکه مردم تکذيب او را يا اذاعه سر او و يا آنکه ادعاى رؤيت امام عليه السلام را تکذيب کنند و غير آنها از دواعى و لذا نسبت مى دهند بمرحوم بحر العلوم و مقدس اردبیلی و غيره خدمت امام عصر عجل الله تعالى فرجه الشريف مى رسیدند و اخذ احکام مى نمودند حکايت اجماع بر آن مى نمودند نقل شده غالب

ص: ۱۹۶

الامر الثانى انه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتاره ينقل رأيه (ع) فى ضمن نقله حدسا كما هو الغالب او حسا و هو نادر جدا و اخرى لا- ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلا او عاده او اتفاقا و اختلاف الفاظ النقل ايضا صراحه و ظهورا و اجمالا فى ذلك اى فى انه نقل السبب او نقل السبب و المسبب.

* شرح:

سؤال آنها در آداب و ادعيه و زيارت بوده.

قوله الامر الثانى انه لا يخفى الخ و در اين امر ثانى بيان مى شود سبب اجماع و يا مسبب اجماع و يا هر دو ذكر مى شود مراد از سبب نقل قول علماء است كه سبب مى شود برآن قول معصوم كه مسبب است و در نقل آن دو اختلاف بيان شده بعض موارد نقل مى شود رأى امام عليه السلام در ضمن نقل اجماع سبب و مسبب مى شود هر دو مثل مواردى كه ذكر شده در اجماع دخول و لطفى و حدسى و هر سه قسم اين ها غير حسى است و بعض موارد نقل رأى امام عليه السلام مى نمايد حسا البته اين قسم اجماع كم است و بعض موارد فقط نقل سبب است مثل آنكه بگويد اتفاق الاصحاب او اصحابنا او العلماء كه ظهور در سبب دارد.

مخفى نماند بيان ناقل اجماع مختلف است بعضى صريح است الفاظ آن در سبب و مسبب مثل آنكه بگويد اتفاق كل امه محمد صلى الله عليه و آله يا نقل سبب فقط مثل آنكه بگويد انفراد الاماميه در فلان مسئله كه اطلاق امامى شامل خود امام عليه السلام نمى شود يا لفظ او مجمل باشد در سبب يا مسبب مثل آنكه بگويد اين مسئله اجماعى است يا اتفاقى است و امثال آنكه ظهور در يكي از آنها ندارد.

ص: ١٩٧

الامر الثالث انه لا اشكال في حجية الاجماع المنقول بادل حجه الخبر اذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو لم نقل بان نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدا و كذا اذا لم يكن متضمنا له بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس الا انه كان سببا بنظر المنقول اليه ايضا عقلا او عادة او اتفاقا.

فيعامل حينئذ مع المنقول معامله المحصل في الالتزام بمسببه باحكامه و آثاره

* شرح:

حجيت اجماع منقول در سبب و مسبب اگر حسی باشد

قوله الامر الثالث انه الخ در اين امر سوم بيان می شود در مقام اثبات کدام از اقسام اجماعات حجيت دارد مصنف می فرمايد لا اشكال در حجيت اجماع منقول به ادله حجيت خبر واحد مثل آیات و روايات و سيرة علماء و بناء عقلاء که تفصيل آنها خواهد آمد ان شاء الله تعالى در جائي که نقل اجماع متضمن باشد سبب و مسبب هر دو حسی باشند مثل آنکه بگويد اجمع العلماء و المعصوم عليه السلام که من او را دیده ام بر فلان مسئله اگر نگوئيم اين قسم از اجماع در زمان غيبت موهون است چون بسيار کم است که خدمت حضرت با التفات برسند.

دوم آنکه ناقل اجماع و لو قول او متضمن نيست حسا قول امام عليه السلام را بلکه قول او متمحض است حسا برای نقل سبب فقط الا آنکه اين اجماع بنظر ناقل و منقول اليه هر دو سبب است که قول امام عليه السلام مطابق قول علماء می باشد يا عقلاء که مدرک اجماع لطفا باشد و يا عادة ملازمه باشد کما آنکه گذشت در باب استاد و شاگردان او و يا اتفاقا باشد کما آنکه گذشت ايضا.

قوله فيعامل حينئذ الخ يعنى پس در اين حال آنچه که ثابت است نزد ناقل و منقول اليه معامله می شود

ص: ۱۹۸

و اما اذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمه ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال اظهره عدم نهوض تلك الادله على حجيتها اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما ان المنصرف من الآيات و الروايات على تقدير دلالتها ذلك.

* شرح:

با اجماع، اجماع محصل و مثل آنست که منقول اليه خود او تحصيل اجماع نموده و اين قسم اجماع حجت است برای منقول اليه چون يقين دارد بقول امام عليه السلام در ضمن اجماع با آن اقسامی که گذشت پس لازم است عمل بمسبب اجماع که قول امام عليه السلام باشد و عملا باحكام و آثار آن.

قوله و اما اذا كان نقله الخ قسم سوم اجماع آنست که ناقل اجماع حسی نیست بلکه به ملازمه ای که ثابت است نزد ناقل که آن اجماع ملازم قول امام است نظیر اجماعات لطفی که شیخ رحمه الله ادعا نموده و غیر آنچه عادی باشد و چه اتفاقی ولی نزد منقول اليه آن مدرک ثابت نیست.

در این قسم سوم حجیت آن اشکال است چون ادله حجیت خبر واحد شامل می شود خبری که حسی باشد نه حدسی را بله حدسی که قریب بحس باشد آنهم حجت است نظیر اخبار به عدالت یا شجاعت از مواردی که ملکه شخص می باشد و آثار ظاهریه دال بر آن می باشد و متیقن از بناء عقلاء که یکی از ادله حجیت خبر واحد است غیر مورد است کما آنکه آیات و روایات که مدرک حجیت خبر واحد می باشد اگر دلالت داشته باشند انصراف دارد ما نحن فيه را و تفصیل مدارک حجیت خبر واحد مفصلا خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

ص: ۱۹۹

خصوصا فيما اذا رأى المنقول اليه خطاء الناقل فى اعتقاد الملازمه

هذا فيما انكشف الحال و اما فيما اشتبه فلا يبعد ان يقال بالاعتبار فان عمده ادله حجيه الاخبار هو بناء العقلاء و هم كما يعملون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث إنه ليس بنائهم اذا اخبروا بشىء على التوقف و التفتيش عن انه عن حدس او حس بل العمل على طبقه و الجرى على وفقه بدون ذلك.

نعم لا يبعد ان يكون بنائهم على ذلك فيما لا يكون هناك اماره على الحدس او اعتقاد الملازمه فيما لا يرون هناك ملازمه هذا لكن الاجماع

* شرح:

قوله خصوصا فيما اذا رأى الخ يعنى بيان سابق در جائى بود که مدرک اجماع غير حسی مشکوک باشد نزد منقول اليه و اگر مدرک اجماع نزد منقول اليه حجيت نداشته باشد بطريق اولی حجيت ندارد آن اجماع.

قوله هذا فيما انكشف الحال الخ يعنى بيان سابق در جائى بود که معلوم باشد مدرک یا حسا و یا حدسا و اما اگر مشتبه باشد مدرک پس بعيد نیست آن اجماع معتبر و حجت باشد و دليل حجيت آن آنست که عمده ادله حجيت خبر واحد کما آنکه می آید بناء عقلاء است و بناء عقلاء همچنان که در خبر ثقة حسی می باشد همچنین در خبر ثقة مشکوک حسی و حدسی می باشد در جائى که خبر ثقة به آنها رسید توقف و تفتيش نمی کنند که آیا این خبر عن حدس است یا عن حس بلکه عمل بآن خبر می نمایند تا ثابت شود حدسی آن.

قوله نعم لا يبعد ان يكون بنائهم الخ يعنى در جائى که اماره و قرينه باشد که اجماع حدسی است و یا اعتقاد ملازمه

ص: ۲۰۰

المنقوله فى السنه الاصحاح غالبا مبنيه على حدس الناقل او اعتقاد الملازمه عقلا فلا اعتبار لها ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستندا الى الحس.

فلا بدّ فى الاجماع المنقوله بالفاظها المختلفه من استظهار مقدار دلالة الفاظها و لو بملاحظه حال الناقل و خصوص موضع النقل فيؤخذ بذلك المقدار و يعامل معه كانه المحصل فان كان بمقدار تمام السبب و الا فلا يجدى ما لم يضم اليه مما حصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ما به تم فافهم.

* شرح:

نزد ناقل باشد بدون منقول اليه و امثال آن در اين موارد بناء عقلاء ثابت نيست لكن اجماعات منقوله در السنه اصحاب غالبا مبني بر حدس ناقل است و يا اعتقاد ملازمه عقلى است نزد ناقل پس اعتبار و حجت ندارد مادامى كه كشف نشده است كه ناقل اجماع مستند بحس است يا غير حس.

قوله فلا بدّ فى الاجماع المنقوله الخ پس در اجماع منقوله سه جهت بايد ملاحظه شود.

اول:الفاظى كه دال بر اجماع است كه آيا دال بر عموم است نظير اجمع المسلمون و اجمع امه محمد صلى لله عليه و آله و امثال آن يا خاص باشد نظير اجمع الفقهاء يا اجمع فقهاء الشيعة و يا جمهور العلماء و امثال آن.

جهت دوم شخص ناقل اجماع آيا از اهل اطلاع و تتبع است اقوال علماء را و يا غير آن.

جهت سوم خصوص موضع النقل يعنى مسئله اى كه اجماع بر آن ذكر مى شود آيا از مسائل مشهوره است يا نادره و يا اعتماد نموده بر بعض اصول و قاعده و گمان نموده آن اصل يا قاعده اجماعى است و لذا ادعاى اجماع نموده بر آن مسئله.

ص: ٢٠١

فتلخص بما ذكرنا ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته رأى الامام(ع) بالتضمن او الالتزام كالخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمه بين رأيه(ع)

و ما نقله من الاقوال بنحو الجملة و الاجمال و تعمه ادله اعتباره و ينقسم باقسامه و يشاركه فى احكامه.

* شرح:

و حاصل آنكه الفاظ ناقل اجماع و شخص ناقل و مسئله اى كه اجماع گفته شده تمام آنها را بايد بررسى نمود چون هر كدام از آنها دخیل در تقویت اجماع می باشد و اجماع از این سه جهت برای منقول الیه حاصل می شود و مثل آنست كه خود شخص تحصیل کرده آن را پس در این حال اگر تمام السبب شد یعنی علت تامه شد برای قول امام علیه السلام اخذ می شود و الا- فائده ندارد مگر آنكه منضم كند بآن اجماع چیزی را كه خود او تحصیل از سایر اقوال نموده یا نقل شده به او یا سایر امارات از اصلی یا قاعده اى و امثال آنكه متهم سبب شود و جمعا علت تامه شوند بر قول معصوم علیه السلام فافهم.

قوله فتلخص بما ذكرنا الخ.

ملخص آنچه كه ذكر نمودیم آنست كه اجماع منقول كه راوى آن خبر واحد باشد از جهت آنكه ناقل حكایت رأى امام علیه السلام می كند یا به دلالت تضمنی و یا به دلالت التزامی مثل خبر واحد است در اعتبار و حجیت در جائی كه منقول الیه و كسى كه اجماع بآن رسیده عقیده آن مثل عقیده ناقل باشد كه بدانند ملازمه بین اجماع و رأى امام علیه السلام می باشد.

قوله و ما نقله من الاقوال بنحو الجملة الخ.

یعنی آنچه را كه ناقل اجماع نقل می كند بنحو جمله و اجمال چون قول فرد فرد

ص: ۲۰۲

و الا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية.

و اما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التي نقلت اليه على الاجمال بالفاظ نقل الاجماع مثل ما اذا نقلت على التفصيل فلو ضم اليه مما حصله او نقل له من اقوال السائرين او سائر الامارات مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع كالمحصل و يكون حاله كما اذا كان كله منقولاً و لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما.

* شرح:

از علماء را نقل نمی کنند بلکه بالاجمال آن قول سبب است رأی امام علیه السلام را و شامل می شود ادله خبر واحد آن اجماع را و تقسیم می شود اجماع باقسام خبر واحد از آحاد و متواتر صحیح اعلائی و موثق و حسن و ضعیف و غیره همچنان که خبر واحد تقسیم می شود باقسام مذکور و شریک است اجماع منقول آن احکام خبر واحد را در تعارض و غیره کما آنکه ذکر می شود.

قوله و الا لم يكن مثله الخ.

یعنی بیان سابق در جائی بود که منقول الیه و آن کسی که اجماع بآن رسیده قطع پیدا کند برأی امام علیه السلام انضماماً و یا بالالتزام و اگر قطع برأی امام علیه السلام پیدا نکرد آن اجماع حجیت ندارد.

قوله و اما من حجه نقل السبب الخ.

بعد از آنکه بیان نمودیم آن اجماع منقول حجیت ندارد چون مستلزم رأی امام علیه السلام نبود ولی لفظ اجماع که سبب باشد به مقداری که دلالت دارد بر قول علماء حجت است و مثل آنست که مفصلاً قول علماء را بر او نقل کرده باشند پس بعد از آن اگر منضم کند بآن اجماع اقوالی که خودش تحصیل نموده و یا منضم کند امارات

اذا كان المخبر به تمامه او ما له دخل فيه و به قوامه كما يشهد به حجته بلا ريب في تعيين حال السائل و خصوصيه القضية الواقعة المسئول عنها و غير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.

و ينبغي التنبيه على امور الاول انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالبا هو اعتقاد الملازمه عقلا لقاعده اللطف و هي باطله.

* شرح:

ديگر را بآن اجماع و تمام آنها بمقدار سبب تام باشد بقطع برأى امام عليه السلام در اين مورد حجت است و مثل آنست که خود منقول اليه تحصيل اجماع نمود و اجماع محصل می شود برای او مثلا- اگر مرحوم شهيد اجماعی را نقل نمود در يك مسئله ای از طرف ديگر نظر نموديم اقوال قبل از شهيد و بعد از آن موافق بودند با آن اجماع و ايضا سيرة متشرعه بر آن مسئله می باشد در موارد قطع برأى امام عليه السلام پیدا می شود.

قوله اذا كان المخبر به تمامه او ما له دخل فيه و به الخ.

يعنى ادله حجيت خبر واحد لازم نیست تام السبب را بگیرد بلکه جزء سبب را هم شامل می شود مثلا اگر روایتی ثابت نمود فلان راوی ثقه یا ممدوح یا ضعیف است گرفته شود و همچنین خصوصیت قضیه سؤال شده و حاصل آنچه که دخیل در حکم شرعی یا در موضوع حکم شرعی می باشد ادله حجیت خبر واحد شامل می شود آن را پس همچنان که بعض خبر ثابت می شود به ادله آن بعض اجماع ايضا ثابت می شود به ادله آن.

در قاعده لطف در حجیت اجماع مرحوم شیخ

قوله و ينبغي التنبيه على امور.

اول از امور آنکه مدارك اجماعات بیان می شود يك قسم از اجماع لقاعده لطف بود و آن باطل است بجهت آنکه آن قاعده که نسبت بمرحوم شیخ طوسی می دهند آنست که واجب است بر باری تعالی منع نکنند مکلفین را از تقرب بذاته تعالی و وصول و ارشاد کند آنها را بمناهج صلاح و تبعید کند آنها را از سخط رب.

ص: ۲۰۴

* شرح:

و روی همین قاعده لازم است بر خدای تعالی ارسال رسل و انزال کتب بنا بر این اگر امت اتفاق کردند برخلاف واقع در حکمی از احکام شرعیه لازم است بر خدای تعالی القاء شبهه و خلافتی بیندازد به واسطه حجت و امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در بین آنها و اگر در یک مسئله ای اجماعی شد کشف می شود مطابق رأی امام علیه السلام است و الا خلاف واقع جایز نیست کما آنکه قبلا گذشت.

جواب آنکه اولاً بعد از تسلیم قاعده آنچه که لازم است بر خدای تعالی تبلیغ احکام شرعیه بر نحو متعارف و آن را هم بیان نموده اند ائمه علیهم السلام و اگر فرض شد که طبقه دوم یا سوم روایت تقیه نمودند و آن احکام مخفی شده بر امام لازم نیست که بطریق اعجاز و غیره ایصال آن احکام را بنمایند بلکه سبب اختفاء امام علیه السلام از امت اگر خود ما شدیم بر امام علیه السلام لازم نیست اظهار حق کند.

کما آنکه این معنی از کلمات مرحوم سید مرتضی ظاهر می شود منقول عنه انه يجوز ان يكون الحق عند الامام و الاقوال الأخر كلها باطله و لا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استناده فكل ما يفوتنا من الانتفاع به و بما يكون معه من الاحكام قد فاتنا عن قبل انفسنا الى آخر كلامه الشریف.

و ثانياً آن قانون فی الجملة مسلم است اما در تمام مکلفین لازم باشد اجراء آن فلا و لذا کثیری از بلاد بعیده از صدر اسلام تا حال جاهل با احکام شرعیه می باشند بلکه از زمان آدم علیه السلام الی ظهور صاحب الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف بهمین قسم بوده و می باشند.

و ثالثاً القاء خلاف امام علیه السلام در بین علماء سبب نمی شود وصول تمام آنها بواقع بلکه قدری مخالف واقع رفته اند و قدری مطابق و ایضا اگر دو اجماع در عصر واحد یکی مخالف دیگری باشد بلا اشکال یکی از آنها مخالف واقع می باشد

او اتفاقا بحدس رأیه علیه السلام من فتوی جماعه و هی غالبا غیر مسلمه.

و اما کون المبنی العلم بدخول الامام بشخصه فی الجماعه او العلم برأیه للاطلاع بما یلازمه عاده من الفتاوی فقلیل جدا فی الاجماع المتداوله فی السنه الاصحاح کما لا یخفی بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السلام علی نحو الاجمال فی الجماعه فی زمان الغیبه و ان احتمال تشرف بعض الاوحدی بخدمته و معرفته احیانا.

* شرح:

اگر هر دو نباشند باین حال لازم نیست آن قاعده آنها را مطابق واقع نماید پس القاء اختلاف در بین علماء اثری ندارد چون خلاف واقع می شود و چه اثری بین کل امت و بعض آن دارد کما لا یخفی.

قوله او اتفاقا بحدس رأیه علیه السلام الخ وجه دوم مدرک اجماع حدس بود که بیان نمودیم در دلیل سوم فراجع.

جواب آنکه در امر سوم ایضا بیان نمودیم که ادله حجیت خبر واحد انصراف دارد از خبر حدسی مخصوصا مدرک حدس معلوم باشد نزد منقول الیه و آن حدسی که حجت است حدس قطعی است نه ظنی و برای هرکس قطع حاصل شد و لو از هر سببی باشد قطع حجت است و اما مثل شاگردان و استاد که اگر اتفاق نمودند بر یک مسئله ای کشف می شود که آنها مخالف استاد نمی کنند و مطابق رأی استاد می باشد آن در جائی است که دسترس به استاد داشته باشند نه آنکه عاده نشود خدمت استاد رسید.

قوله و اما کون المبنی العلم الخ مدرک حجیت اجماع قسم سوم و چهارم دخول امام علیه السلام بشخصه است در جماعت یا علم برأی آن حضرت پیدا شود در ضمن فتاوی جماعتی و این دو وجه فی حد نفسه قلیل است جدا در اجماعات متداول در السنه اصحاب بلکه در زمان غیبت

ص: ۲۰۶

* شرح:

همچه اتفاقی نیفتاده است که امام علیه السلام در جماعتی باشد اجمالا و علم بدخول آن حضرت پیدا شود و یا علم برای آن حضرت پیدا شود اگرچه احتمال می رود بعض اوحدی به خدمت آن حضرت مشرف شوند در بعض زمانها.

و حاصل آنکه در زمان غیبت کسی از علماء خدمت امام علیه السلام برسد یا علم پیدا کند که آن حضرت در جماعتی می باشد و مطابق است رأی آن حضرت با آنها بسیار کم و نادر است و حجیت عموم اجماع را ثابت نمی کند فرق بین اجماع حدسی اینجا و اجماع اتفاقی قبل آن است که قبلا اتفاقا رأی امام علیه السلام پیدا می شد ولی اینجا نوعا و عاده پیدا می شود.

بله اگر اجماعی نقل شود در زمان ائمه علیهم السلام یا اوایل زمان غیبت باشد در زمان سفراء مثل اجماعات منقوله از کلینی و صدوقین و المفید و السیدین و نظائرهم قدس الله اسرارهم در این مورد حجت است و لو با احتمال مطابق بودن حکم بر رأی امام علیه السلام یا مطابق یکی از سفراء و قبلا از خود مصنف گذشت که اگر خبری را عادل و موثق حسا نقل نمود لازم نیست تجسسی در آنکه آیا حسی است یا حدسی با احتمال حسی بودن آن و مشمول ادله حجیت خبر واحد می شود بلکه اگر نقل اجماع حدسی باشد ولی حدسی قریب بحس باشد نظیر اخبار به عدالت زید و شجاعت آن در این موارد حجیت دارد کما قیل و نقل اجماعات در اوائل زمان غیبت ممکن است از همین قسم باشد فافهم.

مخفی نماند یک قسم اجماع منقول دیگر ذکر شده که قسم پنجم می شود و آن آن است که کشف شود از دلیل معتبری عند المجمعین به قسمی که اگر آن دلیل بما می رسید معتبر بود نزد ما ولی این قسم اجماع دو قسم می شود.

اول آنکه در بین اصلی یا قاعده ای یا اطلاقی باشد که احتمال داده شود که

فلا یکاد یجبدی نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار الذی احرز من لفظه بما اکتنف به من حال او مقال و یعامل معه معامله المحصل

الثانی انه لا یخفی ان الاجماعات المنقولہ اذا تعارض اثنان منها او اکثر فلا یكون التعارض الا بحسب المسبب.

* شرح:

مجمعین اعتماد بر آن نموده باشند این قسم کاشفیت از قول معصوم ندارد چون ممکن است اعتماد آنها بر یکی از قواعد مذکوره باشد.

قسم دوم آنکه یکی از قواعد مذکوره در بین نباشد که احتمال داده شود مدرک برای فتوای آنها باشد در این حال اجماع آنها کشف می کند که یک دلیل معتبری نزد آنها بوده که اگر بما می رسید معتبر بود اما وجود اصل دلیل بر فتوی بجهت آنکه تقوی و عدالت آنها مانع است بر فتوی بدون دلیل و اما اعتبار آن دلیل نزد ما بجهت اطمینان بفهم و فضل آنها می باشد ولی باین حال بعض اجماعات منقولہ از قدماء اصحاب احتمال داده می شود اعتماد آنها بر یک اصلی یا قاعده ای بوده و بنا نبوده که اصل و یا قاعده را آنها ذکر کنند بلکه مسئله را بذکر اجماع تمام می نمودند فافهم.

قوله فلا یکاد یجبدی نقل الاجماع الخ کلام تا حال در بیان مسبب بود که رأی امام علیہ السّلام باشد و بیان شد که علم برأی آن حضرت بسیار کم و نادرست است.

و اما نقل سبب و نفس اجماع پس به مقداری که احراز می شود و دلالت می کند بر آن لفظ اجماع و لو بقرائن حالیه یا مقالیه و خصوصیات ناقل اجماع باشد گرفته می شود و معامله بآن می شود معامله محصل و مثل آنست که خود منقول الیه تحصیل نموده کما آنکه مفصلاً گذشت در ذکر سبب.

در تعارض اجماعات منقولہ در سبب و مسبب

قوله الثانی انه لا یخفی الخ.

در این امر دوم بیان می شود تعارض اجماعات منقولہ را تعارض یا در سبب

و اما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل

لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لا يصلح لان يكون سببا و لا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها الا اذا كان في احد المتعارضين خصوصيه موجهه لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها و لو مع اطلاعه على الخلاف.

* شرح:

حكم است و يا در مسبب كه رأى امام عليه السلام باشد اما تعارض در مسبب كه حكم شرعى باشد مثل آنكه ادعاء اجماع شود بر حرمه صلاه جمعه و اجماع ديگر بر وجوب آن و اجماع سوم بر استحباب آن در اين موارد قانون تعارض تساقط است كما آنكه بيان مى شود چون حكم واقعى يكي از آنها است و بعد از آنكه در بين مرجحى نيست تساقط است مگر مرجح باشد براى يكي از حكمين كما آنكه مى آيد.

قوله و اما بحسب السبب الخ.

اما تعارض بحسب سبب حكم پس ممكن است جمع شود و تعارض بين آنها نيست مثلا يك نفر ادعاى اجماع مى كند به قاعده لطفى و ديگرى ادعا مى كند بحدس اتفاقى و سوم ادعا مى كند باجماع دخولى بله اگر ادعاء اجماع حدسى بشود عاده در اين مورد ممكن نيست جمع شوند در يك زمان چون عاده در يك زمان اتفاق كنند علماء در دو حكم مخالف يكديگر ممكن نيست مگر در دو زمان باشد

قوله لكن نقل الفتاوى على الاجمال الخ.

در جائي كه دو اجماع تعارض و تساقط كردند هر كدام از آنها كه نقل فتاوى اجمالى علما شده بلفظ اجماع سبب نمى شود و نه جزء سبب براى اثبات رأى امام عليه السلام چون فرض آنست كه هر دو ساقط شدند بتعارض الا- آنكه در يكي از آنها خصوصيتى و قرينه اى باشد كه دلالت كند براى منقول اليه قطع آن براى امام عليه السلام

ص: ٢٠٩

و هو و ان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلا ببعيد الا- انه مع عدم الاطلاع عليها كذلك الا(مجملا-خ ل)بعيد فافهم.

الثالث انه ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر و انه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما اخبر به لو علم به.

* شرح:

مثل آنکه یکی از اجماعین فتوای مرحوم ابن بابویه در آن باشد که معروف است فتاوی ایشان متون روایات است و یا چند نفر از قدماء علماء محل اطمینان و وثوق در آن اجماع باشد نظیر مرحوم شیخ مفید و شیخ طوسی و غیره که اگر اطلاع بقول آنها پیدا می نمود قطع برأی امام علیه السلام برای منقول الیه حاصل می شد و لو مسئله اختلافی باشد و اطلاع بر آن داشته باشد.

قوله و هو و ان لم يكن مع الاطلاع الخ.

یعنی آن خصوصیت و قرینه ای که در یکی از اجماعین سبب ترجیح آن می شود اگر آن کسی که اجماع به او رسیده مفصلا فتاوی علماء را مطلع شود بعید نیست برسد بآن خصوصیت و اگر بررسی نکند و فقط اکتفاء بلفظ اجماع کند که آن اجماع قول علماء است بعید است بآن خصوصیت برسد فافهم ممکن است قوله فافهم اشاره بآن باشد که منقول الیه الاجماع از هر کجائی که مرجع پیدا کرد برای ترجیح یکی از اجماعین کافی است و لو از داخل اجماع نباشد.

قوله الثالث انه ينقدح مما ذكرنا الخ.

از بیان ما تقدم ظاهر شد ناقل اجماع یا بخبر واحد است که گذشت احکام آن و یا بخبر متواتر است مثل آنکه بگوید بتواتر از ائمه علیهم السلام رسیده اذا بلغ الماء قدر کر لم ينجسه شيء در این مورد یا ذکر سبب و مسبب است.

مثل ما ذکر که ناقلین روایت بسند برای اثبات حکم ماء که مسبب است در

و من حیث السبب یثبت به کل مقدار کان اخباره بالتواتر دالا علیه کما اذا اخبر به علی التفصیل فریما لا یكون الا دون حد التواتر فلا بد فی معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار یبلغ المجموع ذاک الحد.

نعم لو کان هناك اثر للخبر المتواتر فی الجملة و لو عند المخبر لوجب ترتیبه علیه و لو لم یدل علی ما بحد التواتر من المقدار.

* شرح:

این حال که اگر کسی که منقول الیه است و خبر به او رسیده قطع بحکم پیدا کرد عمل می کند چون تواتر چه اجماع باشد و چه غیر اجماع آن چیزی است قطع بحکم آن حاصل شود اگر خود او تحصیل می نمود و اگر قطع حاصل نشود فائده ندارد مگر چیزهای دیگری و قرائنی بآن منضم شود.

قوله و من حیث السبب یثبت الخ.

و یا ناقل اجماع متواتر فقط سبب است مثل آنکه بگوید قرائات سبع بتواتر بما رسیده اخبار ناقل اگر موجب قطع است برای منقول الیه عمل می شود و الا به مقداری که دلالت دارد لفظ او و مثل آنست که ناقل مفصلا بیان نموده و بعضی موارد قول ناقل اجماع موجب قطع نمی شود و کمتر از تواتر است که لابد منضم می شود بآن اخبار و قرائن دیگر تا موجب قطع شود

قوله نعم لو کان هناك الخ.

بله اگر اثر و حکمی مترتب شود به تواتر فی الجملة مثل آنکه نذر کرده اگر تواتر ثابت شود و لو عند الناقل عملی را انجام دهد لازم است و لو نزد منقول الیه ثابت نباشد مخفی نماند در جائی که از نقل اجماع متواتر برای منقول الیه قطع حاصل شود ولی با مقدمات دیگر ممکن است از خصوص احاطه ناقل و کثرت اطلاع آن و خصوصیت مسئله و دلالت الفاظ دال بر اجماع و غیره ثابت شود حکم برای منقول الیه

ص: ۲۱۱

فصل مما قيل باعتبار به بالخصوص الشهرة في الفتوى و لا يساعده دليل و توهم دلالة ادله حجيه الخبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذي تفيدته اقوى مما يفيد الخبر فيه ما لا يخفى ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتبار افادته الظن غاية تنقيح ذلك بالظن و هو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار و لا اعتبار به.

* شرح:

همچنان که در اثبات اصل اجماع بخبر واحد گذشت که هر کدام از این خصوصیات دخیل در جزء سبب قطع منقول الیه می باشد.

در حجیت شهرت

در حجیت شهرت و اقسام روایتی و عملی و فتوائی آن

قوله فصل مما قيل باعتبار به بالخصوص الشهرة الخ.

قائل به حجیت شهرت حکایت شده از مرحوم شهید در ذکرى در اثبات موضوع و حکم و از علامه و غیرهما.

مخفی نماند شهرت سه قسم داریم شهرت روایتی شهرت عملی شهرت فتوائی اما شهرت روایتی عبارت است از اشتها حدیث بین روات و کثرت نقل آن و این شهرت روایتی از مرجحات در باب تعارض است که ان شاء الله تعالی می آید در محل خودش

و مراد از قوله علیه السلام که می فرماید خذ بما اشتهر بین اصحابک همین است و شهرت عملی عبارت است از اشتها عمل بروایتی و استناد عمل را بآن روایت و این شهرت عملی جابر ضعف روایت می نماید و لو روایت منتهای ضعف قواعد رجالی را دارا باشد ولی این شهرتی که جابر است شهرت قدمائی است نه از متأخرین و روایت معروف علی الید ما اخذت حتی تؤدی از همین قبیل است که جابر آن عمل قدماء اصحاب است.

و بنا بر قول بعض اعلام آن روایت اصلاً نقل نشده است در کتب اصحاب روایت عامی است منتهی می شود بحسن بصری که حال او معلوم است بالاین حال در ابواب فقه زیاد فتوای بر آن داده شده است و این شهرت عملی همچنان که جابر ضعف

مع ان دعوی القطع بانه لیس بمناط غیر مجازفه.

* شرح:

روایت است مضعف ایضا می باشد

و لذا در ابواب فقه زیاد روایات صحیحہ اعلائی اعراض و عمل به آنها نشده برای همین جهت و اما شهرت فتوائیه پس آن عبارت است از مشهور بودن فتوی در یک مسئله ای بدون آنکه استناد بروایتی داده شود سوای آنکه روایت موافق باشد یا مخالف یا اصلا نباشد و محل بحث ما همین شهرت فتوائیه است

و لذا مصنف فرموده الشهره فی الفتوی و بر حجیت آن نداریم و آنچه را که مدرک آورده شده چند دلیل است اول آنکه توهم شده ادله حجیت خبر واحد برای افاده ظن است از خبر واحد و بفحوی و مفهوم موافقت می رساند که ظنی که از شهرت فتوائیه پیدا می شود اقوی از ظنی است که از خبر واحد حاصل می شود نظیر آیه شریفه فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ که ضرب و شتم اقوی است از اف پس ظنی که از شهرت فتوائیه حاصل می شود حجیت است چون اقوی از ظن خبر واحد است

جواب آنکه حجیت خبر واحد نه برای حصول ظن است و لذا خبر واحد حجت است و لو ظن شخصی بخلاف آن باشد و در ادله حجیت خبر واحد ثابت نشده است که حجت خبر واحد بجهت افاده ظن است غایه الامر تنقیح مناط و علت است بظن نه بقطع و کلام فعلا در حجیت ظن است و حجیت همچه ظنی اول دعوی است.

قوله مع ان دعوی القطع بانه الخ جواب دیگر آنکه ما قطع داریم حجیت خبر واحد نه برای افاده ظن است و الا- لازمہ آن آنست که هر ظنی حجت باشد چه اقوی و چه مساوی حتی ظن حاصل از فتوای فقیه حجت باشد بلکه ملا-ک خبر واحد اغلیت مطابقه واقع است بخلاف شهرت فتوائیه که اخبار از حدس است و آن ملا-ک را ندارد علاوه بر ما ذکر احتمال خصوصیت دیگر می باشد در حجیت خبر واحد.

ص: ۲۱۳

و اضعف منه توهم دلالة المشهوره و المقبوله عليه.

لوضوح ان المراد بالموصول في قوله في الاولى خذ بما اشتهر بين اصحابك و في الثانيه ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به هو الروايه لا ما يعم الفتوى كما هو اوضح من ان يخفى.

* شرح:

در مدارک حجیت شهرت فتوائی

قوله و اضعف منه توهم دلالة المشهور الخ.

دلیل دوم برای حجیت شهرت فتوائیه حجیت شهرت است بالخصوص کما آنکه وارد شده در روایتی که نقل نموده ابن ابی جمهور در کتاب غوالی اللآئی از مرحوم علامه مرفوعا الی زراره قال سألت ابا جعفر علیه السلام فقلت جعلت فداک یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبایهما آخذ فقال یا زراره خذ بما اشتهر بین اصحابک ودع الشاذ النادر الحدیث.

ظاهر روایت شهرت را حجیت قرار داده چه شهرت فتوائی باشد و چه روایتی و ایضا دلالت دارد بر حجیت شهرت روایت مقبوله که قبول نموده اند آن را اصحاب از این جهت آن را مقبوله می گویند روایت نموده اند آن را مشایخ ثلاثه باسنادهم عن عمر بن حنظله الوارده فی روایتین متعارضتین.

قال علیه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمها و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الحديث مراد از مجمع عليه مشهور است و فرقی بین شهرت فتوائی و شهرت روایتی نگذارده و اطلاق آن شامل هر دو می شود.

قوله لوضوح ان المراد بالموصول الخ.

جواب آنکه مراد بماء موصوله که در روایت مشهوره می فرماید خذ بما اشتهر

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجته بل على حجية كل اماره مفیده للظن او الاطمینان لکن دون اثبات ذلک خطر القتاد.

* شرح:

بین اصحابک و روایت مقبوله ما کان من روایتهم مراد از هر دو شهرت روایتی است نه شهرت فتوائی دلیل بر آن قول راوی است که عرض می کند یا سیدی هما معا مشهوران ماثوران عنکم و دو شهرت فتوائی ممکن نیست در یک زمان مخالف یکدیگر باشند بخلاف شهرت روایتی که ممکن است.

و ایضا در روایت مقبوله مراد از المجمع علیه شهرت روایتی است نه شهرت فتوائی چون ممکن است شهرت روایتی در هر دو باشد بخلاف فتوائی کما آنکه گذشت دلیل سوم بر آن حجیت شهرت فتوائی علتی است که استفاده می شود از قوله تعالی اَنْ تُصَیِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ چون مراد از جهالت سفاهه و اعتماد بر چیزی است که سزاوار نیست اعتماد بر آن و عمل به شهرت فتوائی عمل سفهی نیست.

جواب آنکه غایه آنچه که استفاده می شود از آیه شریفه جایز نیست عمل به هرچه که جهالت و سفاهت بر آن صادق است اما واجب بودن عمل به هرچه که جهالت و سفاهت نیست اول دعوی است پس آیه شریفه دلالت بر حجیت شهرت نمی کند بله شهرت فتوائی اگر از قدمات باشد موهن روایتی می شود که برخلاف آن باشد کما آنکه شهرت عملیه اسنادیه جابر ضعف روایت می شود کما آنکه گذشت.

قوله نعم بناء على حجية الخبر الواحد الخ بله اگر حجیت خبر واحد ببناء عقلاء باشد بعید نیست بگوئیم حجیت بناء عقلاء اختصاصی ندارد فقط بخبر واحد بلکه هر امارتی که مفید ظن باشد یا اطمینان حجت است و شهرت فتوائیه از چیزهائی است که مفید ظن است بلکه بعض موارد مفید اطمینان است لکن اثبات این مطلب دونه خطر القتاد.

ص: ۲۱۵

* شرح:

مخفی نماند این کلام مخالف عقیده مصنف است در حجیت خبر واحد بلکه عمده مدرک بناء عقلاء است در حجیت خبر واحد و اخبار و آیات امضاء آن می باشد جواب صحیح آنکه ظن از خبر واحد چون از خبر حسی می باشد حجت است نزد عقلاء بخلاف ظن از شهرت فتوائیه که از خبر حدسی است حجیت ندارد نزد عقلاء و الا ظن از فتوی یک فقیه باید حجت باشد کما آنکه گذشت

در حجیت خبر واحد

در حجیت خبر واحد و آنکه اهم مسائل اصولیه است

قوله فصل المشهور بين الاصحاب الخ مخفی نماند علم ضروری باحكام شرعيه برای مکلفین غالبا ممکن نیست مگر در احکام کلیه نظیر صلاه و صوم و حج و غیره و اخبار متواتره و یا خبری که به واسطه قرائن موجب قطع باشد ایضا بسیار قلیل و کم است پس بنا بر این بیان اکثر احکام شرعی به واسطه خبر واحد ثابت می شود و بحث در آن از اهم اصولیه است اگر حجیت آن ثابت شد بخصوص افتتاح باب علم و علمی است و بعدم ثبوت آن انسداد باب علم و علمی است و آن اهم مقدمات انسداد است و اثبات حکم شرعی بخبر واحد توقف دارد بر چند اموری.

اول اصل صدور آن

دوم جهت صدور کلام که حمل بر تقیه و بر سخریه و غیره نشود و بناء عقلاء رفع آن را می نماید که باید حمل بر اراده جدیه شود.

سوم ظهور کلام که باب الفاظ در آن گذشت از اوضاع لغویه و قرائن عامه.

چهارم حجیت ظهور کلام که آنهم گذشت در اصاله الظهور که حجیت عقلائی دارد.

و اما صدور سنت که عبارت باشد از قول معصوم یا فعل او یا تقدیر او آیا ثابت می شود بخبر عادل یا ثقه یا نه این جهت ایضا دو قسم می شود.

اول آنکه راوی خبر عمدا کاذب است در قول معصوم.

فی الجمله بالخصوص و لا یخفی ان هذه المسأله من اهم المسائل اصولیه و قد عرفت فی اول الكتب ان الملاک فی الاصولیه صحه وقوع نتیجه المسأله فی طریق الاستنباط و لو لم یکن البحث فیها عن الادله الاربعه و ان اشتهر فی السنه الفحول کون الموضوع فی علم الاصول هی الادله.

* شرح:

دوم آنکه سهوا و غفله گفته قسم دوم بناء عقلاء ایضا دفع آن را می نماید که اصاله عدم الغفله و الخطاء حاکم است قسم اول محل کلام است.

قوله فی الجمله بالخصوص الخ یعنی در جائی که عادل باشد مخصوصا عدل اعلائی باشد و اعراض از آن نباشد چون بعد آنکه خبر واحد حجت است اختلاف است که کدام قسم از آن حجت است کما آنکه می آید بالخصوص یعنی به ادله خاصه که بیان می شود ان شاء الله تعالی نه بانسداد.

مخفی نماند بر آنکه مسئله حجیت خبر واحد از اهم مسائل اصولیه است کما آنکه ما بیان نمودیم و در اول کتاب در جلد اول شرح فارسی بیان شد که هر مسئله ای که واقع شود نتیجه آن در طریق استنباط حکم فقهی آن مسئله اصولی است مثلا می گوئیم صلاه جمعه واجب است بجهت آنکه خبر واحد دال بر وجوب آن می باشد.

و الحاصل مسئله اصولیه آن مسئله ایست که نتیجه آن کبری حکم کلی فقهی واقع شود و لو بحث از آن بحث از ادله اربعه نباشد و اگرچه مشهور است در السنه فحول موضوع علم اصول ادله اربعه است.

مخفی نماند اشکالاتی که وارد شده در بحث حجیت خبر واحد کما آنکه می آید در جائی است که موضوع علم اصول فقط ادله اربعه باشد و بحث از عوارض ذاتیه آنها باشد به دلالت مطابقه نه التزامی و ما قبلا در جلد اول بیان نمودیم مفصلا که

ص: ۲۱۷

و علیه لا- یکاد یفید فی ذلک ای کون هذه المسأله اصولیه تجشم دعوی ان البحث عن دلیله الدلیل بحث عن احوال الدلیل ضروره ان البحث فی المسأله لیس عن دلیله الادله بل عن حجیه الخبر الحاکمی عنها.

كما لا یکاد یفید علیه تجشم دعوی ان مرجع هذه المسأله الی ان السنه

* شرح:

آیه یا روایتی وارد نشده در این باب بلکه هر مسئله ای که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود آن مسئله اصولی است کما آنکه مصنف بیان نمود و لو مفصلاً آن را ندانیم بنا بر آنکه هر علمی موضوع خاصی لازم است دارا باشد و اگر قائل شدیم اصلاً لازم نیست هر علمی موضوع خاصی داشته باشد اشکالات از اصل مندرج است.

قوله و علیه لا- یکاد یفید الخ بنا بر آنکه موضوع علم اصول ادله اربعه باشد فائده ندارد و ممکن نیست بحث خبر واحد از موضوع اصول قرار داده شود باین بیان که با تجشم و زحمت زیاد بگوئیم ذات ادله اربعه موضوع است و بحث از دلیل بودن آنها عوارض ذاتیه آنها است پس بحث از دلالت دلیل بحث از احوال دلیل و عوارض ذاتیه دلیل است کما آنکه آن را صاحب فصول قائل است ضروری است که بحث از خبر واحد بحث از دلالت ادله نیست.

اما بحث کتاب و اجماع و عقل پس واضح است که نیست اما سنت پس بحث از حاکمی سنت است نه محکی چون خبر زراره که اثبات می شود حاکمی قول صادق علیه السّلام است نه نفس آن باشد پس بحث از عوارض حاکمی بالمطابقه است و به دلالت التزام بحث از محکی و قول صادق علیه السّلام است.

قوله كما لا یکاد یفید علیه الخ این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری که بتجشم و زحمت زیاد

ص: ۲۱۸

و هي قول الحجة او فعله او تقريره هل تثبت بالخبر الواحد او لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر او القرينه.

فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها كما لا يخفى.

مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر و المبحوث عنه في المسائل انما هو الملاك في انها من المباحث او من غيره لا ما هو لازمه كما هو واضح.

* شرح:

خواسته ايضا بحث خبر واحد را از موضوع علم اصول قرار دهد بنا بر آنکه موضوع آن ادله اربعه باشد باين بيان که سنت که قول معصوم يا فعل او يا تقدير او می باشد آیا ثابت می شود بخبر واحد يا ثابت نمی شود مگر جائی که قطع بآن خبر باشد مثل تواتر و يا با قرينه قطعيه.

قوله فان التعبد بثبوتها مع الشك الخ جواب عين جواب مرحوم صاحب فصول است چون تعبدا اگر اثبات کردیم که خبر زراره که مشکوک است آن خبر سنت است بحث از مشکوک شده و عوارض آن می باشد نه عوارض سنت بله به دلالت التزام اثبات می شود سنت واقعی كما آنکه گذشت.

قوله مع أنه لازم لما يبحث عنه الخ اشکال دیگر بر مرحوم شیخ وارد است به آنکه بحث ما در حجیت خبر واحد است که باثبات آن به ملازمه اثبات می شود قول معصوم علیهم السلام و ملاک بحث مسائل اصولیه آن مسئله ای است که ابتدائاً از آن بحث شود به دلالت مطابقه نه بحث از آن چیزی که لازم آن می باشد كما آنکه قبلاً گذشت در رد صاحب فصول

ص: ۲۱۹

و كيف كان فالمحكي عن السيد و القاضي و ابن زهره و الطبرسي و ابن ادریس عدم حجیه الخبر و استدلالهم بالآیات الناهیه عن اتباع غیر العلم و الروایات الداله علی رد ما لم يعلم انه قولهم(ع) او لم یکن شاهد من کتاب الله او شاهدان او لم یکن موافقا للقرآن الیهم او علی بطلان ما لا یصدقہ کتاب الله او علی ان ما لا یوافق کتاب الله زخرف او علی النهی عن قبول حدیث الا ما وافق الكتاب او السنه.

* شرح:

بعض اعلام توجیه نموده اند کلام مرحوم شیخ را به آنکه خبر مشکوک چون نازل منزله قول معصوم است سه جهت استقلالا ملا-حظه می شود منزل که خبر مشکوک زراړه باشد منزل علیه که قول معصوم باشد و جهت تنزیل که وجوب عمل باشد و همچنان که بحث از منزل می شود و عوارض بر خبر واقع می شود همچنین بحث از منزل علیه می شود که قول معصوم باشد و عوارض هر کدام بالمطابقه بر نفس آن واقع می شود و لو بالتزام دیگری ایضا ثابت می شود.

جواب آنکه غرض اصلی اصولی بحث از منزل است که خبر زراړه باشد علامه بر آنکه اصل مبنی صحیح نیست چون اصلا تنزیلی در جعل حجج و امارات نیست نه جعل خبر واحد نازله قطع شده و نه مؤدای آن نازله واقع شده بلکه تتمیم کشف است یعنی چون ظن خبری ناقص است برای کشف واقع شارع مقدس آن را کشف تام قرار داد تعبدا کما لا یخفی.

ادله کسانی که قائل بعدم حجیت خبر واحد می باشند

قوله و كيف كان فالمحكي عن السيد و القاضي الخ.

و علی کل حال سواء آنکه بحث خبر واحد از مسائل اصولیه باشد یا نه اختلاف نموده اند حجیت آن را اشد انکار و بعضی ملحق بقیاس نموده اند و ادعای ضروره بر آن نموده اند و متأخرین از علماء قائل به حجیت آن می باشند و از منکرین مرحوم سید مرتضی و قاضی بن براج و ابن زهره و طبرسی و ابن ادریس و بعض دیگر

ص: ۲۲۰

* شرح:

می باشند و استدلال نموده اند بر عدم حجیت خبر واحد به ادله اربعه

اول آیاتی که ناهی است از اتباع غیر علم کقوله تعالی وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و قوله إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا.

و قوله تعالی إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ و قوله أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ و غیر آنها از آیات دیگر.

دلیل دوم سنت است و آن چند طایفه است اول آنکه چیزهائی که نمی دانید از امام رسیده رد کنید علم آن را به خود ائمه علیهم السّلام مثل روایتی که نقل شده در وسائل فی القضاء فی باب وجوه الجمع بین الاحادیث المختلفه من ان محمد بن عیسی کتب الی علی بن محمد علیه السّلام یسأله عن العلم المنقول الینا عن آبائک و اجدادک علیهم السّلام قد اختلف علینا فیه فکیف العمل به علی اختلافه او الرد علیک فیما اختلف فیه فکتب علیه السّلام ما علمهم انه قولنا فالزموه و ما لم تعلموا فردّه الینا.

دوم آنکه خبری که شاهد از کتاب دارد بگیریید و الا فلا مثل ما رواه فی الوسائل فی الباب المتقدم مسندا عن ابی جعفر علیه السّلام فی حدیث قال اذا جاءکم عنا حدیث فوجدتم علیه شاهدا و شاهدین من کتاب الله فخذوا به و الا فقفوا عنده حتی یبین لکم.

و مثل ما رواه فی الباب ایضا مسندا عن ابی جعفر قال سألت ابا عبد الله علیه السّلام عن اختلاف الحدیث یرویه من نثق به و منهم من لا نثق به قال اذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له شاهدا من کتاب الله او من قول رسول الله صلی الله علیه و آله فخذوا به و الا فالذی جاءکم به اولی.

سوم آنکه اگر روایت موافقت قرآن است بگیریید و الا فلا مثل ما رواه فی الوسائل فی الباب المتقدم مسندا عن ایوب بن راشد عن ابی عبد الله علیه السّلام قال ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف و ما رواه ایضا فی الباب مسندا عن

الی غیر ذلک.

* شرح:

جابر عن ابی جعفر علیه السلام فی حدیث قال انظروا امرنا و ما جاء کم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوه به و ان لم تجدوه موافقا فردوه و ان اشتبه الامر علیکم فقفوه عنده و ردوه الینا حتی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا.

چهارم آنکه اگر کتاب تصدیق روایت نکرده آن روایت باطل است مثل ما ذکره الشیخ فی الرسائل فی الباب المتقدم قال و قوله یعنی ابا عبد الله علیه السلام ما جاء کم من حدیث لا یصدقه کتاب الله فهو باطل.

پنجم آنکه اگر روایت موافق کتاب نباشد زخرف است مثل ما ذکر فی الوسائل مسندا عن ایوب بن الحرب قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول کل شیء مردود الی الکتاب و السنه و کل حدیث لا یوافق کتاب الله فهو زخرف.

ششم آنکه نهی رسیده از قبول حدیثی که موافق کتاب یا سنت نباشد مثل ما ذکره الشیخ فی الرسائل قال و صحیح هاشم بن الحکم عن ابی عبد الله علیه السلام لا تقبلوا علینا حدیثا لا ما وافق الکتاب و السنه او تجدون معه شاهدا من احادیثنا المتقدمه فان المغیره بن سعد لعنه الله دس فی کتب اصحاب ابی احادیث لم یحدث بها ابی فاتفقوا الله و لا تقبلوا علینا ما خالف قول ربنا و سنه نبینا صلی الله علیه و آله.

و ما رواه فی الوسائل فی الباب المتقدم عن سدید قال قال ابو جعفر و ابو عبد الله علیهما السلام لا تصدق علینا الا ما وافق کتاب الله و سنه نبیه صلی الله علیه و آله.

قوله الی غیر ذلک الخ یعنی اخباری که وارد شده است بر اینکه آن روایاتی که مخالف سنت است طرح کنید و اخذ نکنید و عمده در این باب آن اخبار است که ما برای طول کشیدن مطلب زیاده از آنها را ذکر نکردیم و از مرحوم شیخ انصاری نقل است که اخبار مخالف کتاب و سنت آن اخبار متواتره است که باید هر روایتی که مخالف

والاجماع المحكى عن السيد في مواضع من كلامه بل حكى عنه انه جعله بمنزله القياس في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة.

والجواب اما عن الآيات فبان الظاهر منها او المتيقن من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقاديه لا ما يعم الفروع الشرعيه و لو سلم عمومها لها فهي مخصصه بالادله الآتيه على اعتبار الاخبار و اما عن الروايات فبان الاستدلال بها خال عن السداد فانها اخبار آحاد.

* شرح:

كتاب و سنت است ترك كنيم و اخذ بآن نكنيم.

قوله و الاجماع المحكى عن السيد الخ دليل سوم براي آنكه خبر واحد حجت نيست نقل اجماع است از سيد مرتضى قدس سره در مواضع متعدده اى بلکه حكايت شده از ايشان كه عمل نكردن بخبر واحد به منزله قياس است همچنان كه عمل نكردن بقياس معروف است از مذهب شيعه عمل نكردن بخبر واحد معروف است عند شيعه.

دليل چهارم كه عقل باشد مصنف و مرحوم شيخ انصاري ذكر نكرده اند و مثل آنكه بوضوح آن گذاشته اند چون چيزى كه يقين به حجت آن ندارد مكلف در اثبات تكليف و سقوط آن عقلا جايز نيست.

رد ادله بر عدم حجت خبر واحد از كتاب و سنت و غيره

قوله و الجواب اما عن الآيات جواب از آيات آنكه ظهور آنها بلکه متيقن از آنها پيروي غير علم است در اصول دين كما آنكه دلالت مى كند بر آن صدر آيه در سوره نجم قوله تعالى إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسَّيْهُنَّ الْمَلَائِكَةُ تَسْمِيَةَ الْأُنثَىٰ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ.

ص: ۲۲۳

لا يقال انها و ان لم تكن متواتره لفظا و لا معنى الا انها متواتره اجمالا للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محاله.

* شرح:

ظاهر صدر آیه در اصول دین است نه آنکه عموم داشته باشد شامل فروع شرعی هم بشود.

جواب دوم از آیات آنکه اگر ما تسلیم کنیم عموم آیات را آن آیات تخصیص خورده است به ادله ای که اثبات می کند حجیت خبر واحد را چون آیات شریفه اثبات می کند مطلق ظن حجیت ندارد چه ظن در اصول دین و چه در فروع چه ظن از خبر باشد و چه از غیر خبر و تخصیص آنها بخبر موثق می باشد.

و جواب دیگری که داده شده آنکه عمل بخبر موثق عند العقلاء عمل بعلم است بناء علی تتمیم کشف و در این حال عمل بعلم است نه عمل بظن پس موضوعا خارج است از آیات و خبر واحد حکومت دارد بر آیات نه مخصص باشد.

جواب دیگر آنکه ممکن است آیات ناهیه از ظن نفی اقتضاء حجیت ظن را نماید من حیث ذاته مقابل علم که مقتضی حجیت است ذاتا پس اگر دلیل خاصی اثبات حجیت ظن را نمود منافات با نهی آن ندارد چون اثبات مقتضی است برای ظن بدلیل خاص و لو ذات ظن نه مقتضی حجیت را دارد و نه عدم آن را.

و اما جواب از روایات استدلال به آنها بر حرمت عمل بخبر واحد خالی از سداد و اشکال نیست چون این اخباری که تمسک به آنها شده است آنها خبر واحد است و اثبات آن بخبر واحد موجب دور است و لازم می آید از وجود آن عدم آنها.

قوله لا يقال انها و ان لم تكن متواتره لفظا الخ مخفی نماند تواتر سه قسم است.

اول تواتر لفظی مثل آنکه بتواتر رسیده از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در باب علی علیه السلام

ص: ۲۲۴

فانه يقال انها و إن كانت كذلك الا انها لا تفيد الا فيما توافقت عليه و هو غير مفيد في اثبات السلب كليا كما هو محل الكلام و مورد النقض و الابرار و انما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه و الالتزام به ليس بضائر بل لا محيص عنه في مقام المعارضه.

* شرح:

من كنت مولاه فهذا علي مولاه که این جمله بتواتر از آن حضرت رسیده.

دوم تواتر معنوی مثل آنکه در جنگ های متعدد شنیده شده امیر المؤمنین علیه السلام هر کدام از شجاعان جنگ را به هلاکت رسانید که هر کدام الفاظ مختلفی دارند در جنگ حضرت بهلاک رسانیدن آن حضرت کفار را ولی در معنی متفقند و می رسانند شجاعت آن حضرت را.

سوم تواتر اجمالی است که نه تواتر لفظی است و نه تواتر معنوی است مثلاً ما نحن فيه که یقیناً یک روایتی بر منع ظن رسیده از خبر از امام علیه السلام در این قسم سوم لازم است اخص آن روایات گرفته شود و لذا مصنف می فرماید.

فانه يقال انها و ان كانت كذلك الخ یعنی و لو تواتر اجمالی در اخبار ناهیه از ظن می باشد و فایده ای ندارد الا در جائی که روایت صریحاً مخالف کتاب و سنت باشد و این معنی اثبات سلب کلی نمی نماید که محل کلام و محل نقض و ابرام می باشد چون بحث آنست که بقول آنها خبر واحد مطلق حجیت ندارد چه مخالف کتاب باشد و چه نباشد چه صحیح و چه غیر صحیح.

و بنابراین بیانی که نمودیم اثبات می کند عدم حجیت خبر واحدی که مخالف کتاب و سنت است و آنکه این قسم خبر حجیت ندارد و التزام به این قسم از خبر مانعی ندارد بلکه چاره ای نداریم ما در مقام معارضه عمل بآن کنیم کما آنکه در محل خودش در باب تعارض خبرین خواهد آمد.

ص: ۲۲۵

* شرح:

مخفی نماند جوابهای داده شده است از اخبار ناهیه.

اول آنکه این اخبار معارض است به اخباری که دال است بر حجیت خبر واحد ثقه که در محل خودش بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی پس اخبار ناهیه را باید عمل کنیم به یکی از وجوهی که ذکر می شود.

اول آنکه هر خبری که تباین کلی دارد آن خبر حجیت ندارد نه آنکه مخالفتش با آیات و روایات دیگر عموم و خصوص باشد چون زیاد مخصصات و مقیدات از روایات وارد شده است بر عموم قرآن و بر مطلقات آن.

مثلا قوله عليه السلام لا ربوا بين الوالد و الولد این روایت تقيید می کند اطلاق قوله تعالى که می فرماید حَرَّمَ الرَّبُّ و اگر ما خواسته باشیم مطلقات هر روایتی که مخالف کتاب شریف هست بگیریم لازم می آید تخصیص اکثر با آنکه سیاق اخبار ناهیه آبی و مانع است از تخصیص چون واضح است مستهجن آنکه بفرماید امام عليه السلام ما خالف قول ربنا لم نقله او زخرف الا فی خمسة موارد.

مثلا و این بیانی که ما نمودیم اشکال مرحوم شیخ انصاری وارد نیست که ایشان فرموده است که دسائین و کسانی که جعل روایات می نمودند این ها روایاتی که تباین کلی داشته باشد با قرآن شریف آن روایات را جعل نمی کردند چون می دانستند آن روایات را روات شیعه از آنها قبول نمی کردند-جواب مرحوم شیخ آنست که واضعین و جاعلین روایات را آن روایات را جعل می کردند و جزء کتب ثقات از اصحاب ائمه عليهم السلام قرار می دادند نه آنکه خود آنها جعل کنند بانفراده چون به تنهایی از آنها قبول نمی کردند.

و لذا رسیده است از امام صادق علیه السلام که لعن نموده است مغیره را علی ما روی لانه دس فی کتب اصحاب ابيه عليه السلام احادیث کثیره.

وجه دوم این اخبار ناهیه حمل شود بر آنچه که از اصول دین است و از

* شرح:

چیزهائی که موافق مذهب شیعه نیست و این روایات زیاد است لکن فعلا در کتب اربعه و نظائر آن قلیل و کم است چون اخبار آنها مهذب و پاک شده است.

وجه سوم آنکه حمل شود اخبار ناهیه در صورت تعارض و در بعض آنها قرینه بر این بیان ما می باشد و استفاده می شود از آنها حجیت خبر واحد فی حد نفسه.

وجه چهارم آنکه اخبار ناهیه مطلق است و شامل می شود خبر موثق و غیر موثق و صحیح و غیره و ادله ای که اثبات می کند حجیت خبر واحد را آن خبر خاص است که موثق باشد نه آنکه اثبات کند حجیت خبر واحد را مطلقا و از این جهت ادله ای که اثبات می کند حجیت خبر موثق را تخصیص می دهد آن اخبار ناهیه را.

پنجم جواب دیگری که از آیات ناهیه بیان شد در اخبار ناهیه می آید و آنکه سیره عقلا بر حجیت خبر واحد موثق من باب عمل بعلم است و اصلا موضوعا خارج است از عمل بظن و سیره عقلا حکومت دارد بر اخبار ناهیه کما آنکه گذشت.

مخفی نماند بر آنکه اشکال شده است بر آیات ناهیه از عمل بظن به آنکه سیره ای که تمسک بآن شده برای تخصیص آیات حجیت آن سیره اول دعوی است چون تا امضاء شارع بر آن نباشد حجیت ندارد و آیات ناهیه ممکن است بر رد آن سیره باشد و تخصیص سیره آیات را موجب دور است.

جواب آنکه گذشت عمل به سیره عمل بعلم است که حکومت دارد بر آیات و برفرض حجیت سیره من باب ظاهر باشد نه عمل بعلم چون سیره متشرعه در ضمن سیره عقلا است از این جهت علم به حجیت آن ظن پیدا می شود چون می رسد آن سیره بزمان النبی صلی الله علیه و آله بلکه قبل از آن کما لا یخفی.

قوله و اما عن الاجماع فبان المحصل الخ.

اما جواب از اجماع اولاً محصل آن برای ما حاصل نیست بلکه خلاف آن

للاستدلال به غیر قابل خصوصاً فی المسأله كما يظهر وجهه للمتأمل مع أنه معارض بمثله و موهون بذهاب المشهور الى خلافه

و قد استدلل للمشهور بالادله الاربعه فصل فی الآيات التي استدلل بها فمنها آیه النبأ قال الله تبارك و تعالیٰ إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط و ان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جىء به على كون الجائي به الفاسق يقتضى انتفائه عند انتفائه.

* شرح:

معلوم است و بر فرض اجماع محصل باشد محتمل است مدرک آن اخبار باشد و اما اجماع منقول قبلاً گذشت که حجیت ندارد قوله خصوصاً فی المسأله یعنی خصوصاً مدرک اجماعی ادله خبر واحد است و اثبات آن اول دعوی است علاوه بر آنکه معارض است باجماع شیخ که ادعا نموده بر حجیت خبر واحد و ایضا این اجماع موهون است چون مشهور برخلاف آن می باشند و قائل به حجیت خبر واحدند.

اثبات حجیت خبر واحد به ادله اربعه

قوله و قد استدلل للمشهور بالادله الاربعه فصل فی الآيات التي استدلل بها الخ.

مشهور که قائل به حجیت خبر واحد می باشد تمسک به ادله اربعه نمودند بعضی از آیات آیه نبأ می باشند قوله إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ.

نقل شده است در شأن ولید بن عقبه بن ابی معیط که فرستاد او را رسول الله صلی الله علیه و آله برای گرفتن صدقات و زکات بنی مصطلق این طایفه بیرون آمدند و ملاقات کردند او را درحالی که خوشحال و فرح بودند باین حکمی که برای آنها فرستاده بود و در بین آنها عداوت و دشمنی بود در زمان جاهلیت.

ولید کمان کرد که این ها جمع شدند برای قبل او برگشت بطرف رسول

ص: ۲۲۸

و لا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبه بانتفاء الموضوع فافهم نعم لو كان

* شرح:

خدا صلى الله عليه و آله و سلم و عرض کرد این ها منع کردند صدقات را و حال آنکه امر بخلاف آن بود و آنها خوشحال بودند بآن حکمی که بر آنها رسیده بود فغضب النبی صلى الله عليه و آله و سلم و هم ان یغزوهم فنزلت الآیه.

آیه شریفه مذکوره استدلال بآن وجوهی است اظهر آن وجوه از جهت مفهوم شرط است.

دوم از جهت مفهوم وصف است.

سوم از جهت خصوص مفهوم فسق است.

چهارم از جهت تبیین که مأمور به آیه است.

پنجم از جهت تعلیل آیه شریفه است و عمده آن وجوه مفهوم شرط و وصف است و قبلاً گذشت که شرط مفهوم دارد و در این آیه شریفه معلق نموده است خدای تعالی حکم را به واجب بودن تبیین و تحقیق از آن خبری که می آورد آن خبر را فاسق این تعلیق اقتضاء می کند بر اینکه ایجاب تبیین در جایی که آورنده خبر فاسق نباشد لازم نیست.

و حاصل آنکه موضوع شرط بناء است و آورنده آن از حالات می باشد کما آنکه موضوع شرط در إن جاءک زید فاکرمه زید است و آمدن و نیامدن از حالت زید است و تقدیر آنست النبأ ان جاء به الفاسق یجب التبیین عنه و مفهوم آن جمله این می شود النبأ ان لم یجىء به الفاسق لم یلزم التبیین بنابراین بیان البته مفهوم شرط مسلم است.

قوله و لا يخفى انه على هذا الخ.

این بیانی که نمودیم موضوع نبأ باشد لازم نمی آید شرط در آیه شریفه برای

الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به كانت القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

* شرح:

بيان تحقق موضوع باشد مثل آنکه بگویند ان رزقت ولدا فاختنه و یا آیه شریفه وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا که مفهوم ندارد

اشکالات آیه نبأ بر حجیت خبر واحد و رد آنها

بنا بر آنچه که مرحوم شیخ نقل کرده است موضوع در آیه شریفه إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ در واقع آن می شود مجيء الفاسق بنبا موجب للتین مثل زید قائم می شود و مفهوم ندارد و یا مفهوم آن سالبه بانتفاء موضوع باشد مثل آنکه در واقع این عبارت می شود نبأ الفاسق ان جیء به يجب التین عنه اگر موضوع باین بیانی که نمودیم باشد مفهوم ندارد کما آنکه گذشت.

مخفی نماند در هر کجائی که قضیه شرطیه مفهوم دارد حکم مفهوم با منطوق مناقض یکدیگر می باشند مثلاً اگر گفتیم ان جاءك زيد فاکرمه مفهوم آن آنست که ان لم یجیء زید فلا یجب اکرامه و در هر قضیه ای که از موضوع آن گرفته می شود لازم است بحال خود باشد و تمام خصوصیات موضوع آورده شود از شرط موضوع و زمان آن و مکان و غیره در تمام خصوصیات مفهوم و منطوق متحد باشد مگر در حکم نه آنکه آن را تغییر دهیم.

و در آیه شریفه ظاهر آن آنست که آوردن فاسق خبری را این موضوع است و لذا فتیینوا جزاء شرط واقع می شود و صحیح نیست یک جزء موضوع را اصل موضوع قرار دهیم کما آنکه مصنف بیان نمود که نبأ تمام موضوع است بلکه نبأ جزء موضوع است و اصل موضوع مرکب است از آوردن فاسق نبأ را قوله فافهم شاید اشاره بهمین باشد که شرط نبأ تنها نیست بلکه نبئی که فاسق می آورد آن را.

و لذا بعدا فرمود نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ یعنی اگر شرط در آیه شریفه ای که می آورد آن را فاسق باشد کما آنکه ظاهر آیه شریفه همین است در این حال قضیه برای تحقق موضوع است و مفهوم ندارد.

مع أنه يمكن ان يقال ان القضية و لو كانت مسوقه لذلك الا انها ظاهره في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفائه و وجود موضوع آخر.

* شرح:

و ايضا آوردن عادل خبر را نقيض ان جاء كم فاسق بنيا نيست بلکه ان لم يجيء فاسق بنيا مي باشد و آوردن عادل خبر را از مقارنات نقيض است نه عين نقيض باشد بله ممکن است بگوئيم آيه شريفه مفهوم دارد باین بيان که بعض اعلام ذکر نموده اند که موضوع در قضيه شرطيه ممکن است مرکب باشد از دو جزء که یک جزء آن عقلی است که مفهوم ندارد مثل ان رزقت ولدا فاختنه و جزء ديگر که شرعی است مفهوم دارد

مثلا اگر گفته شد ان ركب الامير و كان ركوبه يوم الجمعة فخذ برکابه در این مثل اصل ركوب عقلی است و مفهوم ندارد و اما بودن آن ركوب در روز جمعه این شرعی است و مفهوم دارد بنابراین آيه شريفه مركب است موضوع شرط از دو جزء نبأ است و آوردن آن نبأ را فاسق و آن جزئی که مفهوم ندارد اهل نبأ است و جزء ديگر که آوردن فاسق باشد آن مفهوم دارد و اشكال نشود بر آنکه اصل موضوع نبأ فاسق است علی نحو تقييد نه نبأ مطلق و باین بيان مفهوم ندارد آيه شريفه.

جواب آنکه اختلاف قيود که بعضی آنها راجع است بموضوع و بعض ديگر بحکم در مقام اثبات است و لو در مقام ثبوت تمام قيود حکم برمی گردد بموضوع مثلا لبأ قضيه ان جاء كم زيد فاکرمه زيد الجائي يجب اکرامه است و لو در مقام اثبات قيد حکم است مجيء كما لا يخفى.

قوله مع أنه يمكن ان يقال ان القضية الخ.

مصنف می فرماید ممکن است تمسك بوجه دیگری کنیم برای مفهوم آيه و این وجه آنست که و لو قضيه شرطيه برای تحقق موضوع است كما آنکه مرحوم شيخ فرموده

ص: ۲۳۱

و لکنه یشکل بانه لیس لها هاهنا مفهوم و لو سلم ان امثالها ظاهره فی المفهوم لان التعلیل باصابه القوم بالجهاله المشترک بین المفهوم و المنطوق یکون قرینه علی انه لیس لها مفهوم.

* شرح:

است الا آنکه واجب بودن تبیین نبأ فاسق و تحقیق در آن مفهوم آن می رساند که غیر فاسق تبیین و تحقیق ندارد نبأ آنکه عادل باشد.

و حاصل آنکه مناسبت بین حکم و موضوع و آنکه لازم است تبیین خبر فاسق و تحقق در آن می رساند که خبر عادل آن را ندارد چون وجوب تبیین وجوب غیری است و از جهت تعمد کذب در خبر واحد فاسق است که آن جهت در عادل نیست و اگر خبر عادل هم حجت نباشد اسوأ حالا- است از فاسق کما لا- یخفی و این وجه ظاهراً همان وجه سوم است که قبلاً بیان نمودیم که تمسک به آیه شریفه از چهار وجه برای مفهوم بیان شده است فتدبر.

وجه سوم تمسک به آیه شریفه است من باب مفهوم وصف چون وجوب تبیین برای خبر فاسق است مفهوم آن عدم وجوب است در غیر فاسق که عادل است جواب در باب الفاظ گذشت که وصف مفهوم ندارد خصوصاً جائی که معتمد بر موصوف نباشد و موصوف حذف شده که اصل ان جاء کم رجل فاسق الخ می باشد.

قوله و لکنه یشکل بانه الخ.

اشکالاتی بر آیه شریفه شده است قدری از آنها جواب داده شد و مهم آن اشکالات این اشکالی است مصنف بیان می فرماید که آیه شریفه در این مورد مفهوم ندارد و لو تسلیم کنیم که امثال این آیه ظهور در مفهوم دارد و لکن ظهور مفهوم معارض است با تعلیلی که در ذیل آیه شریفه هست که می فرماید أَنْ تُصَيِّبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ یعنی عمل شما از روی جهالت نبایست باشد بلکه عمل شما و هر خبری که

ص: ۲۳۲

و لا یخفی ان الاشکال انما یتنی علی کون الجهاله بمعنی عدم العلم مع ان دعوی انها بمعنی السفاهه و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیده.

* شرح:

عمل بآن می کنید باید از روی علم باشد و این معنی مشترک است بین مفهوم و منطق چون خبر عادل که مفهوم باشد و لو از جهت عدالت جلو فسق آن را می گیرد و مأمونیم از آن ولی خبر عادل احتمال غفلت و اشتباه در قول آن می باشد و از این جهت مثل خبر فاسق می باشد که هیچ کدام از آنها را علم نداریم ما و علت در آیه شامل هر دو می شود و لااقل اگر معارض نباشد احتمال قرینه موجود می شود لذا آیه مفهوم ندارد و علتی که برای حکم می آورند بعض موارد مخصص حکم می شود مثل آنکه بفرماید مولی لا- تا کل الرمان لانه حامض در این مورد و لو نهی از مطلق رمان است چه حامض و چه غیر حامض ولی علت آن حکم را تخصیص می دهد بحامض بعض موارد علت حکم قبلی را عموم قرار می دهد مثل آنکه بفرماید لا تشرب الخمر لانه مسکر حکم و لو موضوع آن خمر است ولی علت حکم را عموم قرار می دهد و لو غیر خمر باشد و هر مسکری حرمت پیدا می کند.

قوله و لا یخفی ان الاشکال انما الخ.

جوابهایی از این اشکالی که ذکر شد داده شده است من جمله قول مصنف است که می فرماید آن اشکال در جائی وارد است که جهات در آیه شریفه به معنای عدم علم باشد کما آنکه بیان نمودیم ولی ممکن است و بعید نیست که ادعا کنیم که جهالت به معنای سفاهت است و عملی که سزاوار نیست صادر شود از عاقل و خبر واحد موثق چون نزد عقلا عمل بآن می شود و لذا عمل بآن سفهی نیست بخلاف عمل بخبر فاسق که موجب ملامت و ندامت می شود و عمل سفهی است اشکال نشود که اگر مراد از جهالت سفاهت باشد و عملی که عقلا اقدام بر آن نمی کنند کما آنکه مرحوم شیخ

ص: ۲۳۳

ثم إنه لو سلم تماميه دلالة الآية على حجيه خبر العدل ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام (ع) بواسطة او وسائط فانه كيف يمكن الحكم بوجود التصديق الذي ليس الا - بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب

* شرح:

فرموده نباید از اصحاب نبی صلی الله علیه و آله صادر شود حتی آنکه آیه نازل شود و بر ردع و منع آنها.

جواب آنکه شاید آنها عالم بفسق ولید نبودند و آیه مظهر فسق او می باشد و آنکه بدون تبیین خبر او این عمل سفاهت است و دلیل بر آن آنکه بلا اشکال امارات معتبره غیر علمیه مثل بینه و ید و سوق و اقرار و غیره ثابت است عمل به آنها و موجب علم نمی باشند برای مکلف و سیاق آیه شریفه ابا و امتناع دارد از تخصیص اگر گفته شود که آیه تخصیص می خورد به آنها و جواب دیگر از آیه شریفه آنکه عمل بخبر واحد موثق عند العقلاء عمل بعلم امت بنا بر تتمیم کشف کما آنکه کرارا گذشته و از این جهت موضوعا خارج است و حکومت دارد بر آیه و لو مراد از عدم جهالت علم باشد و یک جوابی که مرحوم شیخ داده است از آیه شریفه همین بیان است که نمودیم که محکی قول ایشان آنست که فالاولی لمن یرید التفصی عن هذا الايراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الاطمینان و بالجهالة الشك او الظن الابتدائي الزائل بعد الدقه بعد التأمل.

قوله ثم إنه لو سلم تماميه دلالة الآية الخ.

مصنف می فرماید برفرض آیه شریفه دلالة بر حجیت خبر واحد داشته باشد اشکال دیگری شده است بر آیه که شامل روایاتی که حکایت قول امام علیه السلام را می کند به یک واسطه یا وسائطی شامل آنها نمی شود و اگر آیه اثبات خبر واحد کند فقط در اخباری است که بلا واسطه بما رسیده باشد از امام علیه السلام و اخبار موجوده ای که در

* شرح:

کتاب اربعه و غیر آن کتاب بما رسیده است اکثر آنها مع الواسطه می باشد و خبر بلاواسطه که از امام بما رسیده باشد یا نادر است و یا معدوم است از این جهت بحث در حجیت خبر واحد چندان اثری ندارد مخفی نماند بر آنکه یک واسطه مسلم است چون ما که امام علیه السلام را رؤیت نکردیم و اشکالات بر غیر یک واسطه است و وجه اشکال بر آیه شریفه از دو وجه شده است اول آنکه چگونه ممکن است حکم بوجوب تصدیق آن خبری که نیست برای او اثری الا- وجوب ترتیب آن اثری که برای مخبر به می باشد از اثر شرعی به لحاظ این وجوب.

و حاصل آنکه هر تعبدی باید اثری شرعی داشته باشد بعد از آنکه موضوع آن ثابت باشد.

و اگر مثلاً ما تصدیق قول مرحوم کلینی که وجدانی است بنمائیم این اثر شرعی ندارد و در هر تعبدی باید اثر شرعی داشته باشد و اثر غیر شرعی فائده ندارد مثل آنکه بگوئید زید قائم بله اگر موضوعات دیگری که مرحوم کلینی بیان می کند و آن موضوعات و وسایط بامام برسد در این موارد اثر شرعی ثابت می شود ولی فرض آنست که آن موضوعات ثابت نشده است و ثبوت آنها بواسطه تصدیق قول مرحوم شیخ کلینی می باشد و این معنی لازم دارد که حکم موضوع خودش را اثبات کند و حال آنکه از این جهت محال است هر حکمی موضوع خودش را اثبات کند چون حکم به منزله معلول است و معلول اثبات علت خودش را کند دور و محال است و این اشکال دوم است و حاصل اشکال آنکه اثبات عدالت مثل مرحوم کلینی اثر شرعی ندارد و موضوعات دیگر که وسایط بین خبر می باشند ثبوت آنها بواسطه تصدیق قول مرحوم کلینی است از این جهت لازم می آید که هر حکمی اثبات موضوع خودش را بنماید.

فیما كان المخبر به خبر العدل او عداله المخبر لانه و ان كان اثرا شرعيا لهما الا انه بنفس الحكم فى مثل الآيه بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض.

نعم لو انشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس فى ان يكون بلحاظ ايضا حيث إنه صار اثرا بجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد فتدبر.

و يمكن الذب عن الاشكال بانه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعیه و الحكم فيها بلحاظ طبيعیه الاثر بل بلحاظ افراده و الا فالحكم بوجوب التصديق يسرى اليه سرايه حكم الطبيعیه الى افراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

* شرح:

قوله فیما كان المخبر به خبر العدل الخ یعنی اگر راوی خبر داد مثل مرحوم کلینی که زرارہ عادل است یا مخبر به که خبر باشد راوی آن عادل است در این موارد اثر شرعی ندارد و مجرد آنکه ثابت شود راوی خبر عادل یا عدالت راوی حکم شرعی مستقل نمی باشد.

قوله نعم لو انشأ هذا الحكم ثانيا الخ بله اگر یک جعل دیگری باشد از طرف شارع مانعی ندارد مثل آنکه بگوید اولاً صدق العادل و ثانياً بگوید اذا اخبر الشيخ بخبر العادل فصدقه و در این حال لازم نمی آید اتحاد حکم و موضوع بخلاف در آنجائی که یک جعل باشد که اتحاد حکم و موضوع لازم می آید فتدبر.

قوله و يمكن الذب عن الاشكال الخ جواب اشکال را به چند وجه داده می شود اول آنکه در جائی اشکال لازم

هذا مضافا الى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر أى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب و ان كان لا يمكن ان يكون ملحوظه لاجل المحذور.

و الى عدم القول بالفصل بينه و بين سائر الآثار في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار اثره الشرعى وجوب التصديق و هو خبر العدل و لو بنفس الحكم فى الآيه فافهم

* شرح:

می آید که قضیه شخصیه خارجیه باشد اما در جائی که قضیه طبیعیه و حقیقیه باشد و حکم آن در قضیه بلحاظ طبیعت اثر باشد نه بلحاظ افراد معینه در این موارد حکم بوجوب تصدیق سرایت می کند هر موردی که آن طبیعت باشد افراد آن طبیعت بدون محذور لازم آمدن اتحاد حکم و موضوع مثلا اگر مولی گفت کل کلامی صادق و آن قضیه را طبیعیه گرفتیم این کلام مولی شامل نفس همین کلام هم می شود چون این کلام مولی که یکی از افراد طبیعت کلام مولی می باشد.

قوله هذا مضافا الى القطع الخ جواب دوم آنکه بعد از آنی که به آیه شریفه ثابت شد حجیت خبر واحدی که واسطه بین ما و بین امام علیه السلام نمی باشد مگر یک واسطه در موارد دیگر بتنقیح مناط و علت ثابت می کنیم حجیت آنها را چون همان علت و آثاری که در آخر بلاواسطه بود در باقی اخبار ثابت است بعد از تحقق آنها و لو باعتبار لفظ شامل آنها نمی شود ولی بتنقیح مناط شامل همه وسایط روایت می شود.

قوله و الى عدم القول بالفصل بينه الخ جواب سوم که مصنف می دهد آنکه روایتی که یک واسطه می خورد بین ما و امام علیه السلام قبول شد و حجیت پیدا کرد سایر وسایط حجیت دارد چون هر که قائل

ص: ۲۳۷

و لا- يخفى انه لا- مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا- بانه لا- يكاد يكون خبرا تعبدا الا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له ايضا و ذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعي حقيقه بحكم الآيه وجب ترتيب اثره عليه عند اخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول مثل الآيه للخبر الحاكي للخبر بنحو القضييه الطبيعیه او لشمول الحكم فيها منها له مناطا و ان لم يشمله لفظا او لعدم القول بالفصل فتامل جيدا.

* شرح:

شد به حجيت خبر واحد مطلقا قبول دارد و هر کس قائل به حجيت نمی باشد مطلقا مانع است فافهم-.

جواب دیگری داده شده از بعض اعلام به آنکه موضوع هر حکمی یا وجدانا ثابت است و یا تعبدا در ما نحن فيه قول مرحوم کلینی وجدانی است و صدق العادل شامل آن می شود و اثر قول کلینی اثبات قول صفار است تعبدا که موضوع ثانی می شود بنا بر تتمیم کشف چون قول او علم است تعبدا و هکذا الی آخر الوسائط و اما اثر موضوع شرعی پس هر چیزی که دخیل در حکم شرعی یا در موضوعی آن باشد تعبد شرعی آن را می گیرد چون در سلسله اثبات قول معصوم واقع می شود و لو هر کدام مستقلا اثبات حکم شرعی نمی کنند پس موضوعات و سائط بقول دیگری ثابت می شود و اثر هر کدام چون در سلسله اثبات قول معصوم علیه السلام می باشد تعبد آن را می گیرید.

قوله و لا يخفى انه لا مجال الخ بعد از آنی که جواب اشکالات داده شد به سه وجه مجالی بر اشکال نیست که گفته شود خبر صفار که اثبات می شود بقول مفید آن خبر نیست تعبدا الا تصدیق

ص: ۲۳۸

* شرح:

قول عادل شود که آن قول مفید است پس خبر صفار اثر قول مفید است پس چگونه هم موضوع شود و هم حکم برای قول مفید.

جواب آنکه زمانی که خبر عادل اثر شرعی داشته باشد حقیقت بحکم مفهوم آیه شریفه واجب است ترتیب آثار آن خبر و قول مفید چون اثبات می کند قول صفار را لازم است ترتیب آثار قول صفار و اثر آن اثبات قول معصوم است مع الواسطه و وسائط موضوعاتی می باشند مثل سایر موضوعات که لازم است ترتیب آثار آنها برای اثبات قول معصوم و قضیه حقیقه طبیعی شامل تمام افراد عرضیه و طولیه محققه و مقدره می شود کما آنکه قضایای مستعمله در علوم و قضایای شرعیه بهمین قسم است شامل تمام افراد الی یوم القیامه می شود و لو بعدا موجود شوند و یا آنکه شامل می شود حکم وسائط را بمنای و علتی که بیان نمودیم و لو لفظا شامل نمی شود و یا از جهت عدم قول بالفصل فتأمل جيدا.

اثبات حجیت اقسام اربعه خبر واحد به آیه نبأ

مخفی نماند بر آنکه تقسیم نموده اند علماء متأخرین رضوان الله تعالی علیهم خبر واحد را بر چهار طایفه اگرچه نقل شده.

اول کسی که این تقسیم را نموده مرحوم سید جمال الدین احمد بن طاوس بوده اول خبر صحیح و آن خبری است که تمام رواه آن عدول و تزکیه نموده باشند آنها را علماء و بعضی موارد گفته می شود بآن ثقه باصطلاح علماء رجال.

دوم خبر ضعیفی که مخبر باشد بعمل مشهور قدمات.

سوم خبر موثق و آن خبری است که رواه آن موثق باشند و لو امامی نباشند و داخل در این قسم می شود خبر فاسق موثق سواء آنکه امامی باشد یا غیر امامی.

چهارم خبر واحد حسن و آن خبری است که رواه آن امامی ممدوح باشند و لو تصریح به عدالت آنها نشده باشد اما خبر صحیح قدر متیقن از مفهوم آیه شریفه می باشد.

و منها آیه النفر قال الله تبارك و تعالی فَلَؤْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ الْآیَه و ربما يستدل بها من وجوه.

* شرح:

و ایضا خبر ضعیف مجبر بعمل مشهور داخل در منطوق آیه شریفه فتبینوا می باشد چون عمل مشهور بین آن خبر و موجب وثوق آن می شود و همچنین خبر موثق و خبر حسن داخل منطوق آیه شریفه می باشند چون محل وثوق و اطمینان می باشند و قبلا گذشت که خبر موثق مورد عمل عقلاء و شارع مقدس رد آن نکرده و عمل بآن عمل سفهی نیست و ممکن است داخل در مفهوم آیه شریفه باشند چون مناسبت بین حکم و موضوع خبر فاسقی که از کذب اجتناب نمی کند و محل وثوق نیست بین عقلا تبیین می خواهد و اگر محل وثوق است در کذب لازم نیست تبیین و لو احتمال ضعیف می رود چون شرب خمر و یا اکل مال یتیم و غیره از محرمات دارد سبب شود که کذب در اخبار داشته باشد ایضا پس آیه شریفه شامل حجیت تمام اقسام اربعه خبر می شود، کما لا یخفی.

دوم از آیاتی که تمسک بر حجیت خبر واحد شده

بیان آیه نفر بر حجیت خبر واحد و اشکالات آن

قوله و منها آیه النفر الخ در سوره توبه قال الله تبارك و تعالی تمام آیه و مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ تفسیر شده است آیه شریفه بسه وجه.

اول آنکه جماعتی از هر قبیله ای بیرون بروند برای جنگ و باقی نزد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بمانند تا احکام شرعیه را یاد بگیرند بعد از اینکه برگشتند مجاهدین از جنگ یاد بدهند این ها آن مجاهدین را احکام شرعیه را.

دوم آنکه تفقه نافرین و بینا شدن آنها آیات الهی را و ظهور اسلام بر مشرکین و نصرت مؤمنین را و برگرداندن این نافرین و خبر بدهند به قومشان که کافرند شاید

ص: ۲۴۰

احدها ان كلمه لعل و لو كانت مستعمله على التحقيق فى معناه الحقيقى و هو الترجى الايقاعى الانشائى الا ان الداعى اليه حيث يستحيل فى حقه تعالى ان يكون هو الترجى الحقيقى كان هو محبوبه التحذر عند الانذار و اذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل و عقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه و عدم حسنه بل عدم امكانه بدونه.

* شرح:

آنها اسلام را قبول کنند.

سوم از تفسیر آیه شریفه آنکه بروند از شهرها و بلادها نزد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله از هر قبیله ای جماعتی برای یاد گرفتن احکام شرعیه بعد از اینکه برگشتند ببلاد و شهرشان انذار و بترسانند قوم خودشان را به آنچه را که یاد گرفته بودند نزد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله.

قوله احدها ان كلمه لعل الخ.

به چند وجه آیه شریفه دلالت بر حجیت بر خبر واحد می کند اول آنکه كلمه لعل که در آخر آیه شریفه است لعلهم یحذرون اگرچه استعمال می شود در معنای حقیقی آن و آن معنای حقیقی ترجی ايقاعی انشائى است الا آنکه داعی بآن ترجی حقیقی محال است در حق ذات اقدس الهی چون ترجی حقیقی لازمه دارد جهل بآن شیء را و این معنی بر خدای تعالی محال است و قبلا- گذشت در جلد اول در مباحث الفضاظ که تمام صیغ انشائیه موضوع له آنها طلب انشائى بدواعی مختلفه و دواعی جزء معنای آنها نیست و در ما نحن فیه معنای حقیقی آن ترجی انشائى است که بعضی موارد بداعی ترجی حقیقی است که آن معنی در حق ذات اقدس الهی محال است کما آنکه گذشت و در مورد بداعی محبوبیت تحذر است عند الانذار و در جائی که ثابت شود محبوبیت حذر ثابت است وجوب آن شرعا بجهت عدم فصل یعنی هر که قائل است به محبوبیت حذر قائل بوجوب آن می باشد شرعا و اما عقلا واجب است حذر در جائی که وجوب مقتضی داشته باشد شرعا کما اینکه در آیه شریفه

ص: ۲۴۱

ثانیها انه لما وجب الانذار لكونه غايه للنفر الواجب كما هو قضیه کلمه لو لا التحضيضیه وجب التحذر و إلا لغا وجوبه.

ثالثها انه جعل غايه للانذار الواجب و غايه الواجب واجب.

* شرح:

هست و در جائی که مقتضی نداشته باشد معنی ندارد حذر مستحب و حسنی داشته باشد بلکه ممکن نیست حذر بدون مقتضی آن چون اگر شخص مأمون باشد از شیء که کراهت از آن دارد معنی ندارد حسن حذر از آن کما لا یخفی.

قوله ثانیها انه الخ.

وجه دوم آنکه چون واجب است انذار به واسطه امر لینذروا و آنکه غایه نفر واجب واقع شده است کما آنکه کلمه لولای تحضيضیه دلالت بر وجوب دارد واجب است حذر نظیر حرمت کتمان نساء ما فی ارحامهن بعد از آنکه حرام است کتمان واجب است قبول قول آنها و الا حرمت کتمان لغو است و در ما نحن فیه اگر حذر واجب نباشد وجوب نفر و انذار لغو است مخفی نماند لولای یکی از ادات تخصیص است و باقی ادات از این قرار است لو ما-و الا-و هلا-این ادات معروفند نزد نحات اگر داخل شدن بر فعل مضارع دلالت بر طلب فعل و بحث بر آن می کند و اگر داخل بر فعل ماضی شدند دلالت بر توبیخ و سرزنش آن فعل می کنند که چرا مخاطب بجا آورده است سوم از وجوه که تمسک شده است بر آیه شریفه بر حجیت خبر واحد.

قوله ثالثها انه الخ و بیان آن آنکه حذر قرار داد شده است غایت برای انذار واجب چون آیه می فرماید لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ و غایت واجب مسلم واجب است بجهت آنکه مغیا واجب نمی شود مگر آنکه مقدمات آن واجب باشد مثلاً- یک شیء مقدماتش واجب باشد ولی اصل غایت و مقصد مستحب باشد معنی ندارد مثل نمازهای واجب و مستحب.

ص: ۲۴۲

و يشكل الوجه الاول بان التحذر لرجاء ادراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحه او الوقوع في المفسده حسن و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف و لم يثبت هاهنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل.

و الوجه الثانى و الثالث بعدم انحصار فائده الانذار بالتحذر تعبد عدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق ضروره ان الآيه مسوقه لبيان وجوب النفر لا لبيان غايته التحذر و لعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم

* شرح:

قوله و يشكل الوجه الاول الخ.

اشكالاتى شده است بر آيه شريفة اول آنكه حذرى كه غايت است براى انذار دلالت بر وجوب مطلقا ندارد بلكه براى رجاء ادراك واقع و عدم وقوع در محذور مخالفت از فوت مصلحت يا وقوع در مفسده است و در جائى كه دليل از خارج بر وجوب آن حذر نداشته باشيم واجب نيست حذر نظير حذر از اطراف شبهه محصوره بلكه مستحب و حسن است لذا در شبهات بدويه و كليہ مواردى كه براءت جارى مى شود براى درك واقع از مصلحت و عدم وقوع در مفسده در اين موارد حذر حسن و مستحب است و احتياط در اين موارد را عقلا كسى اشكال نكرده است.

و اما دليل آنكه بيان شد عدم قول بالفصل هست يعنى علماء اجماع نكرده اند در اين موارد كه قول ثالثى نبايد باشد بلكه قائل بفصل هم داريم كما آنكه در شبهات بدويه بيان شد علاوه بر اينكه اجماع اگر مراد اجماع محصل است براى ما تمام نيست و اگر اجماع منقول باشد قبلا گذشت كه حجيت ندارد.

قوله و الوجه الثانى و الثالث الخ دوم در وجه ثانى و ثالث هم اشكال دارد به اينكه چون حذر غايت انذار واجب

ص: ۲۴۳

لو لم نقل بكونه مشروطا به فان النفر انما يكون لاجل التفقه و تعلم معالم الدين و معرفه ما جاء به سيد المرسلين كي يندروا بها المتخلفين او النافرين على الوجهين في تفسير الآيه لكي يحذروا اذا اندروا بها و قضيته انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها كما لا يخفى.

* شرح:

است و لذا واجب است حذر.

جواب آنکه فایده انذار منحصر نیست فقط بحذر کردن تعبدا و در مورد دلیل بر اطلاق وجوب آن تعبدا ندارید بلکه ممکن است در جائی که علم برای مکلف پیدا شود از قول منذرین در آن مورد حذر واجب باشد نه مطلقا.

از مواردی که دلالت بر وجوب تحصیل علم می کند صحیحہ یعقوب بن شعیب است قال قلت لابی عبد الله علیه السلام اذا حدث علی الامام حدث کیف یضع الناس قال علیه السلام این قول الله عز و جل فَلَوْ لَا نَفَرَ الْخَ ثُمَّ قَالَ هُمْ فِي عَذْرِ مَا دَامُوا فِي الطَّلَبِ وَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَنْتَظِرُونَهُمْ فِي عَذْرِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْهِمْ اصْحَابُهُمْ وَ غَيْرَهَا مِنَ الرِّوَايَاتِ ضَرُورِيٌّ اسْتِ أَنَّ آيَةَ شَرِيفَةَ سَوْقِ آن برای وجوب نفر است نه برای غایت حذر و شاید وجوب حذر مشروط باشد در جائی که علم برای مکلفین پیدا شود اگر نگوییم که مشروط بعلم می باشد این وجه اشکال سوم است بر آیه شریفه.

بیان آن آنکه عقلا از چیزی حذر می کنند که علم به آن داشته باشند یا قائم مقام علم باشد نه در مورد شک بعباره اخری آنکه نفر و رفتن برای تفقه و یاد گرفتن معالم دین و معرفت آنچه را که آورده است آن را سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم برای آنست که بعد از تفقه و یاد گرفتن احکام دین بترسانند متخلفین یا نافرين را بنا برد و وجه تفسیر آیه کریمه که شده است متخلفین یعنی آن نافرینی که رفته اند بجهاد و آیات خدای تعالی را رؤیت کرده اند و بعد از اینکه برگشته اند بترسانند متخلفین را و کسانی که به جنگ رفته اند یا نافرين کسانی که از جنگ

ص: ۲۴۴

ثم إنه اشكل ايضا بان الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر حيث إنه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمله لا التخويف و الانذار و انما هو شأن المرشد او المجتهد بالنسبه الى المسترشد او المقلد.

قلت لا- يذهب عليك انه ليس حال الرواه فى الصدر الاول فى نقل ما تحملوا من النبى(ص) و على اهل بيته الكرام او الامام(ع) من الاحكام

* شرح:

برگشته اند تا آنکه حذر کنند آنها از چیزی که انذار شده اند آنها و مقتضى حذرى که عقب انذار بعالم مى باشد در جائى وجوب دارد حذر که احراز آن شود که بعالم دين است و علم به آن پيدا شود نه در جائى شك كما لا يخفى.

قوله ثم إنه اشكل ايضا الخ.

اشكال چهارمى شده است بر آيه شريفه به آنکه اگر ما تسليم و قبول كنيم دلالت آيه را بر وجوب حذر مطلقا حتى در جائى كه علم هم نداشته باشيم پس آيه شريفه دلالت ندارد بر حجيت مطلق خبر من حيث إنه خبر بلکه دلالت آيه در جائى است كه خبر وى را متضمن تخويف و انذار باشد و كلام ما در حجيت مطلق خبر است چه بسا مى شود كه راوى نقل مجرد الفاظ روايت را مى نمايد بدون فهميدن آنها را و از اين جهت وارد شده است از ائمه عليهم السلام رب حامل فقه الى من هو افقه منه.

و حاصل آنکه آيه دلالت دارد بر حجيت خبرى كه تخويف و انذار در آن باشد و اين معنى مختص است به واعظى كه انذار مى كند مردم را وقتى كه فتوى مى دهد براى مقلدينش و شامل تمايل اخبار نمى شود.

قوله قلت الخ جواب آنکه حال روايتى كه در صدر اسلام بوده اند كه نقل مى نمودند آنچه را كه ياد گرفته بودند از نبى اكرم و اهل بيت او صلوات الله عليه و عليهم اجمعين نقل آنها احكام را نبوده است مگر مثل حال كسانى كه نقل فتاوى مجتهدين

ص: ۲۴۵

الى الانام الا- كحال نقله الفتاوى الى العوام و لا شبهه فى انه يصح منهم التخويف فى مقام الابلاغ و الانذار و التحذير بالبلاغ فكذا من الرواه فالآيه لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوى اذا كان مع التخويف كان نقله حجه بدونيه ايضا لعدم الفصل بينهما جزما فافهم.

و منها آيه الكتمان ان الذين يكتمون ما انزلنا الآيه و تقرب الاستدلال

* شرح:

می نمایند برای عوام و شبهه ای نیست که صحیح است از ناقل فتاوی تخويف در مقام ابلاغ و انذار و تحذیر و همچنین از روات همین طور بوده چون آنها اهل لسان بودند و در تعارض روایات رجوع به ائمه(ع) می نمودند و همچنین سائر خصوصیات و لو در زمان ما مشکل تر است چون کثرت روایات و تعارض آنها در عبادات و قلت ادله در معاملات موجب اشکالات زیادی شده در اجتهاد و اگر فرض شود که آیه شریفه دلالت دارد بر حجیت روایتی که تخويف و انذار در آن باشد باقی روایات که تخويف و انذار ندارد آنها هم حجت است چون قول بتفصیل نداریم هر که قائل به حجیت خبر واحد شد مطلقا حجت می داند و هر که قائل به حجیت نیست مطلقا حجت نمی داند فافهم.

از مطالب قبلی جواب اشکال پنجم داده شد ایضا به آنکه واعظ و مجتهد تمام کلام و فتاوی آنها صریحا انذار و تخويف ندارد پس آیه شریف مطلق واعظ و فقیه را نمی گیرد.

جواب آنکه تخويف و انذار و لو ضمنا باشد کافی است چون هر واجب و حرامی انذار و تخويف ضمنی دارد اگر صریحا در آن نباشد و قول بعد الفصل جواب همه اشکالات را می دهد.

آیه کتمان و آیه سؤال بر حجیت خبر واحد و اشکالات آنها

قوله و منها آیه الكتمان الخ از آیاتی که استدلال شده است بر حجیت خبر واحد این آیه است إِنَّ الَّذِينَ

ص: ۲۴۶

بها ان حرمه الکتمان تستلزم القبول عقلا للزوم لغویته بدونه.

و لا- یخفی انه لو سلمت هذه الملازمه لا- مجال للایراد على هذه الآیه بما اورد على آیه النفر من دعوى الاهمال او استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم فانها تنافیهما كما لا یخفی لكنها ممنوعه فان اللغویه غیر لازمه لعدم انحصار الفائده بالقبول تعبدا و امکان أن تكون حرمه الکتمان لاجل وضوح الحق بسبب کثره من افشاه و بینہ لئلا یکون للناس على الله حجه بل کان له علیهم الحجه البالغه.

* شرح:

يَكْتُمُونَ مَا أُنْزِلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ تقریب استدلال به آیه شریفه آنست که حرمت کتمان که استفاده می شود از اولئک یلعنهم اللاعنون مستلزم است قبول قول آنها را عقلا چون کتمان آنها حرام می باشد لازمه آن اظهار کلام آنها است اگر اظهار کلام آنها واجب باشد ولی قبول آن واجب نباشد لازم می آید عقلا لغویت کتمان بدون قبول پس در جائی که کتمان حرام است قبول قول آنها واجب است و این معنی دلالت می کند بر حجیت خبر واحد.

قوله و لا یخفی انه الخ.

مخفی نماند اگر ما تسلیم شویم و قبول کنیم ملازمه را مجال و جائی نیست اشکال بر آیه شریفه کما آنکه از مرحوم شیخ وارد شده است همان اشکالی که بر آیهء شریفه نفرموده بود و آن اشکال آنست که ممکن است کتمان حرام باشد ولی از جهت قبول مهمل باشد و اطلاقی در آن نباشد یا قبول در جائی واجب باشد که قول آنها افاده و موجب علم باشد.

این اشکالی که مرحوم شیخ وارد بر آیه شریفه نموده منافات دارد آن ملازمه را کما آنکه مخفی نیست بر کسی که تأمل کند آن را لکن ملازمه که بیان شده است

ص: ۲۴۷

و منها آیه السؤال عن اهل الذکر فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لا- تعلمون و تقریب الاستدلال بها ما فی آیه الکتمان و فیه ان الظاهر منها ایجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبد بالجواب.

* شرح:

که اگر کتمان حرام باشد قبول واجب است باین معنی ممنوع است و لازم نمی آید لغو بودن حرمت کتمان بجهت آنکه فایده حرمت کتمان منحصر بقبول خبر تعبدا نیست بلکه ممکن است حرمت کتمان برای آن باشد که حق ظاهر شود برای آنها نیست کثرت آنهائی که انشاء و بیان حق می کند لئلا یكون الناس علی الله حجه بل کان له علیهم الحجه البالغه.

و حاصل آنکه سوق آیه در اصول عقاید است ردا علی اهل الکتاب و آنهائی که اخفاء و کتمان می نمودند علائم نبی صلی الله علیه و آله را و در این موارد غیر علم کافی نیست و لذا آیه شریفه خارج از بحث است و همین اشکال بر آیه شریفه سؤال که بعد ذکر می شود وارد است.

قوله و منها آیه السؤال الخ:

از آیاتی که استدلال نموده اند بر حجیت خبر واحد این آیه شریفه است فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ و تقریب استدلال آنست که آنچه که در آیه شریفه کتمان بیان شد در این شریفه هم می آید با این معنی اگر سؤال از اهل ذکر واجب شد بمقتضی فاسئلوا واجب است قبول آن و الا وجوب سؤال لغو و بی فایده است

همچنانی که در آیه کتمان گذشت مخفی نماند ظاهر آیه شریفه واجب است سؤال تا آنکه حصول علم برای سائل بشود نه تعبدا آن را قبول کند کما آنکه می گوییم اگر این مطلب را قبول نداری برو سؤال کن تا علم برای تو حاصل شود

ص: ۲۴۸

و قد اورد عليها بانه لو سلم دلالتها على التعبد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى فانه بما هو راو لا يكون من اهل الذكر و العلم فالمناسب انما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الروايه و فيه ان كثيرا من الرواه يصدق عليهم انهم اهل الذكر و الاطلاع على رأى الامام عليه السّلام كزراره و محمد بن مسلم و مثلهما و يصدق على السّؤال عنهم انه السّؤال عن اهل الذكر و العلم و لو كان السائل من اضرابهم فاذا وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلق لعدم الفصل جزما فى وجوب القبول بين المبتدئ و المسبوق بالسّؤال و لا بين اضراب زراره و غيرهم ممن لا يكون من اهل الذكر و انما يروى ما سمعه او رآه فافهم.

* شرح:

قوله و قد اورد عليها بانه الخ:

اشكال ديگرى شده است بر آيه شريفه به آنکه اگر ما تسليم و قبول کنيم دلالت آيه شريفه را بر تعبد بخبر واحد و لو موجب علم نباشد ولى مطلقا دلالت بر تعبد بخبر واحد ندارد بلکه در جائى که راوى از اهل ذکر و علم باشد چون آيه مى فرمايد فَسَيَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ پس مناسب بر حجيت بر خبر واحد در آيه شريفه براى فتوى مجتهد است به مطلق خبر واحد جواب آنکه كثرى از ذوات صادق است بر آنها که اهل ذکر و اهل اطلاع مى باشند برأى امام عليه السّلام مثل زراره و محمد بن مسلم و امثال آنها و سّؤال از اين اشخاص صادق است که سّؤال از اهل ذکر و علم مى باشد چون اين ها اهل ذکر و علمند و امثال آنها و در جائى که واجب باشد.

قبول روايت آنها در مقام جواب به مقتضای آيه شريفه واجب است قبول روايت كسانى که اهل علم نمى باشند ولى از عدولند روايت آنها هم واجب است قبول كنيم لعدم الفصل جزما يعنى قائل بتفصيل مسئله نداريم هر که قائل به حجيت خبر واحد شد فرقى نمى گذارد بين آنکه سّؤال بشود از راوى که روايت کند ابتداء

و منها آیه الاذن و منهم الذین یؤذون النبی و یقولون هو اذن قل اذن خیر لکم یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین فانه تبارک و تعالی مدح نبیه بانه یرصدق المؤمنین و قرنه بتصدیقہ تعالی.

و فیہ اُولَا انه انما مدحه بانه اذن و هو سریع القطع لا الاخذ بقول الغیر تعبدا.

* شرح:

بدون سؤال و ایضا فرقی نیست بین زرارہ و امثال آنکہ اهل ذکر می باشند و غیر آنها کہ اهل ذکر نمی باشند.

پس آیه شریفه دال است بر حجیت خبر واحد عدول مطلقا چه اهل ذکر باشد چه نباشد و ممکن است بگوئیم مراد اهل ذکر اهل هر عملی اهل ذکر می باشند علم فقه اهل آن فقهاء و اهل علم رجال، رجال مخصوص و اهل روایت راوی حدیث است و هکذا غیرهم و اگر راوی باشد کہ نمی فهمند معنای روایت را بعدم قول بفصل ثابت می شود قول او.

قوله و منها آیه الاذن الخ:

از آیاتی کہ استدلال شده است بر حجیت خبر واحد قوله تعالی وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ يَقُولُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ خدای تبارک و تعالی مدح نموده است نبی صلی الله علیه و آله خود را به اینکه تصدیق مؤمنین نموده است و تصدیق قول خدای تعالی را بنابراین تصدیق مؤمنین را با تصدیق خدای تبارک و تعالی حسن و نیکو است و بعد از اینکه حسن واجب است تصدیق آنها را چون قول بتفصیل نداریم کما آنکہ قبلا گذشت.

قوله و فیہ اُولَا انه الخ:

جواب از آیه شریفه آنکہ خدای تبارک و تعالی مدح نموده پیغمبر خود را به اینکه اذن است به این معنی دلالت می کند کہ آن حضرت سریع القطع و زود برای آن حضرت قطع حاصل می شد مخفی نماند این معنی مناسب مقام نبوت آن حضرت

ص: ۲۵۰

و ثانيا انه المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب في باب حجيه الخبر و يظهر ذلك من تصديقه للتمام بانه ما نمه و تصديقه لله تعالى بانه نمه كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه و كذبهم حيث قال على ما في الخبر يا ابا محمد كذب سمعك و بصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامه انه قال قولا- و قال لم اقله فصدقه و كذبهم فيكون مراده تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم و تكذيبهم فيما يضره و لا ينفعهم و الا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصه اسماعيل فتأمل جيدا.

* شرح:

نیست بلکه ابراز و اظهار آن حضرت به منزله سریع القطع می باشد.

و حاصل آنکه دلالت نمی کند آیه شریفه بر قبول قول غیر تعبدا و ثانيا مراد بتصديق پیغمبر مؤمنین را ترتیب آثار آن چیزی است که نفع مؤمنین می دهد و ضرر برای غیر آنها نمی باشد نه آنکه تصديق کند آن حضرت و مرتب کند جمیع آثار خبر را که آن آثار مطلوبست در باب حجیت خبر واحد چون تصديق قول مؤمنین

من جمله از اثر خبر واحد آنست که آنچه که برای مخبر فایده دارد و ضرر برای غیر آن نمی باشد آن را تصديق کند انسان و از این بیان ظاهر می شود از تصديق آن حضرت آن تمام را حکایت شده عبد الله بن نفیل است که قسم خورد که نمایی و سخن چینی نکردم و از آن طرف خدای تعالی خبر داد که آن تمام نمایی کرده و خبر برده برای رفقاییش از این جهت خدای تعالی مدح نموده آن حضرت را که تصديق تمام را نموده که خبر چینی نکرده است و هم تصديق خدای تعالی نموده است که او نمایی نموده بآن معنی اینکه برای آثار خبر نمودیم و این معنی مراد است از تصديق قول امام صادق علیه السلام که می فرماید بآن شخص فصدقه فکذبهم.

در جایی که آن خبر روایت شده در باب علم اخلاق یا ابا محمد کذب سمعک

ص: ۲۵۱

فصل فی الاخبار التی دلت علی اعتبار الاخبار الآحاد و هی و ان كانت طوائف کثیره كما يظهر من مراجعه الوسائل و غیرها.

* شرح:

و بصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامه ای جماعه الذین یحلفون خمسين حلفا علی الدم فی باب القتل المجهول قاتله-و اگر آن شخص متهم انکار کرد که من نگفتم آن را تصدیق قول او بنما و تکذیب قول خمسين قسامه بکن پس مراد امام علیه السّلام آنست که تصدیق قول متهم را کنی به آثاری که نفع برای او دارد و ضرر بغیر نمی رساند و تکذیب کنی آن جماعت را در آن آثاری که ضرر بآن شخص متهم نمی رساند و نفعی هم برای غیر او ندارد و اگر این معنائی که برای آن روایت بیان نمودیم در آیه شریفه و در خبر مذکور نباشد پس چگونه ممکن است تصدیق قول یک نفر و تکذیب پنجاه نفر دیگر مگر همان معنائی که بیان نمودیم.

و همچنین مراد بتصدیق مؤمنین در قصه اسماعیل همین معنی است که بیان شد تامل جیدا قصه اسماعیل روایتی است که در فروع کافی نقل شده است فی الحسن بابراهم بن هاشم انه کان لاسماعيل بن ابي عبد الله علیه السّلام دنانیرک و اراد رجل من قریش ان یخرج بها الی الیمن فقال له ابو عبد الله اما بلغک انه یشرب الخمر قال سمعت الناس یقولون فقال یا بنی ان الله عز و جل یقول یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین فاذا شهد عندک المسلمون فصدقتم.

تمسک به چهار دسته اخبار بر حجیت خبر واحد

قوله فصل فی الاخبار التی دلت الخ دلیل دوم برای حجیت خبر واحد اخبار آحاد است و آن اخبار چند طائفه است كما آنکه مرحوم شیخ و غیره بیان نموده اند.

اول اخبار علاجیه که وارد شده در تعیین اخبار متعارضه نقل شده از اخبار چهارده خبر است و ظاهر قول راوی که نقل می کند خدمت امام علیه السّلام یاتی عنکم الخبران المتعارضان حجیت خبر واحد مسلم بوده نزد راوی و ائمه علیه السّلام و اصحابهم

ص: ۲۵۲

* شرح:

و سؤال از تعارض آنها است و لذا امام عليه السلام رجوع می دهد آنها را بمرجحات و از طرف دیگر سؤال از دو خبر مقطوع الصدور نبوده بلکه از مشکوک الصدور است کما آنکه از خود روایات معلوم می شود روایت غوالی اللثالی المرفوعه الی زراره قال قلت یأتی عنکم الخبران و الحدیثان المتعارضان فبایهما ناخذ قال خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر قلت فانهما معا مشهوران قال خذ باعدلهما و اوثقهما فی نفسک.

دسته دوم اخباری است که امر شده بر رجوع به رواه مثل قوله عليه السلام عليك بالاسدى يعنى ابا بصير و قوله عليه السلام اذا اردت الحديث فعليك بهذا الجالس مشيرا الى زراره و قوله عليه السلام ما يمنعك من الثقفى و هو محمد بن مسلم و قوله عليه السلام عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا و رجوع باین اخبار نه فقط برای اخذ فتوى باشد بلکه عام است چه فتوى و چه روایت باشد و چه غير باشد کما آنکه روایت زکریا بن آدم دال است بر عموم و غير آن دسته.

سوم اخباری است که دال است بر رجوع بثقات روات مثل ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى القضاء و الفتوى الى زراره الحديث عن احمد بن ابراهيم المراغى قال ورد على القاسم بن العلاء و ذكر توقيعا شريفا يقول فيه فانه لا عذر لاحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بانا نفاوضهم سرنا و نحملهم اياه اليهم و ما رواه فى القضاء ايضا عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلها ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فتد اليه و غير آن از اخبار ديگر.

دسته چهارم اخبار وارده بالسنه مختلفه است که دلالت می کند بر حجيت خبر واحد مثل ما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى القضاء و الفتوى

* شرح:

الی رواه الحديث عن اسحاق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمری ان یوصل لی کتابا قد سئلت فیہ عن مسائل اشکلت علی فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان اماما سئلت عنه ارشدک لله و ثبتک الی ان قال و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواه حدیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجه الله الحديث و قوله علیه السلام فی روايه عبد الحمید رحم الله زرارہ بن اعین لو لا زرارہ و نظائره لاندست احادیث ابی.

مخفی نماند اخبار زیادی ذکر شده است در ابواب چهارگانه مذکور و ما مختصر از آنها ذکر نمودیم فراجع المطولات ممکن است اشکال شود بر آنکه خبر واحد و لو ثقہ غیر امامی باشد جایز نیست عمل بآن چون در بعض اخبار نهی از آن شده ما فی مکاتبه علی بن سويد السائي الی ابن الحسن (ع) و اماما ذکر کرد یا علی ممن تاخذ معالم دینک من غیر شیعتنا فانک ان تعدیتهم اخذت دینک عن الخائنین الخبر.

جواب آنکه اگر راوی ثقہ در روایت باشد کافی است عمل بآن و لو غیر امامی باشد کما آنکه روایات دیگری داریم بر جواز عمل بآن مثل ما روی عن الحسين بن روح عن ابی محمد لحسن بن علی علیهما السلام انه سأل عن کتب بنی فضال فقال خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا و عمل کردن اصحاب رضوان الله تعالی علیهم باخبار جماعتی از فطحیه و غیر آنها مثل عبد الله بن بکیر و سماعه بن مهران و غیر آنها که همین قدر ثقہ در روایت باشند کافی است و نهی در آنجائی است که خائن در روایت باشند نه ثقہ کما لا یخفی.

الا- انه يشكك الاستدلال بها على حجيه الاخبار الآحاد بانها اخبار آحاد فانها غير متفقه على لفظ و لا على معنى فتكون متواتره لفظا او معنى

و لكنه مندفع بانها و ان كانت كذلك الا انها متواتره اجمالا ضروره انه يعلم اجمالا بصدور بعضها منهم عليهم السلام و قضيته و ان كان حجيه خبر دل على حجيته اخصها مضمونا

الا انه يتعدى عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه و قد دل

* شرح:

اشكال بر حجيت اخبار آحاد بر خبر واحد و رد آن اشكال

قوله الا انه يشكك الاستدلال بها الخ اشكال بر تمسك باخبار شده به آنكه حجيت خبر واحد به آن اخبار موجب دور است چون آنها خبر واحد می باشند بجهت آنكه آن اخبار متفق اللفظ و المعنى نمی باشند تا آنكه تواتر لفظی باشند نظیر روایت من كنت مولاہ فعلى مولاہ كه بتواتر لفظی از نبی اکرم صلی الله علیه و آله رسیده و ایضا متواتر معنوی نمی باشند و لو الفاظ مختلف باشد نظیر شجاعت على علیه السلام كه بتواتر معنوی رسیده یعنی عمل آن حضرت در جنگها تواتر معنوی دارد-و می رساند كه آن حضرت شجاع است و لو بالفاظ مختلفه باشد.

قوله و لكنه مندفع بانها الخ جواب آنكه يك قسم دیگر تواتر داریم و آن تواتر اجمالی می باشد و لو تواتر لفظی یا معنوی نمی باشد بجهت آنكه ضروری است كه علم داریم بصدور بعض آن اخبار از ائمه اطهار عليهم السلام و اقتضاء علم بصدور آن بعض آن است كه حجيت يك خبر واحد كه اخص تمام اخبار می باشد مضمونا آن خبر حجت است.

قوله الا انه يتعدى الخ یعنی به واسطه حجيت آن خبر تعدی می شود بتمام اخبار مثلا متيقن از حجيت

ص: ۲۵۵

علی حجیه ما کان اعم فافهم.

فصل فی الاجماع علی حجیه الخبر و تقریره من وجوه احدها دعوی الاجماع من تتبع فتاوی الاصحاب علی الحجیه من زماننا الی زمان الشیخ فیکشف رضاه (ع) بذلک و یقطع به او من تتبع الاجماع المنقولہ علی الحجیه.

و لا یخفی مجازفه هذه الدعوی لاختلاف الفتاوی فیما اخذ فی اعتبارہ

* شرح:

اخبار خبر صحیح است و در بین آنها خبر صحیحی است دلالت می کند بر حجیت مطلق خبر ثقه و از این جهت مطلق اخبار حجت می باشند و ممکن است قول بعدم تفصیل شامل تمام اخبار بشود کما آنکه نظیر آن گذشت کما آنکه بعید نیست تواتر معنوی داشته باشند آن اخبار خصوصا برای کسی که رجوع بتمام آن اخبار کند و از این جهت مطلق اخبار ثقه حجیت دارند.

تمسک باجماع بر حجیت خبر واحد و تقریر آن بسه وجه

قوله فصل فی الاجماع علی حجیه الخ دلیل سوم بر حجیت خبر واحد اجماع است و تقریر آن به چند وجه است

اول آنکه تتبع و تفحص کنیم تا زمان مرحوم شیخ طوسی پس حاصل می شود اجماع محصل قولی که فتاوی علماء از روی عمل بر حجیت خبر واحد بوده و قطع بآن پیدا می شود من باب اجماع حدسی نه اجماع دخولی و نه لفظی.

دوم تتبع اجماعات منقولہ بر حجیت خبر واحد مثل آنکه حکایت شده از مرحوم شیخ و مرحوم سید رضی الدین بن طاوس و مرحوم علامه در نہایہ و مرحوم علامه مجلسی و غیر آنها.

قوله و لا یخفی مجازفه هذه الدعوی الخ مخفی نماند این ادعائی اجماع صحیح نیست چون در حجیت خبر واحد

ص: ۲۵۶

من الخصوصیات و معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه(ع) من تتبعها و هكذا حال تتبع الاجماعات المنقوله.

اللهم الا ان يدعى تواطؤها على الحجیه فی الجملة و انما الاختلاف فی الخصوصیات المعتبره فیها و لكن دون اثباته خرط القتاد.

* شرح:

اختلاف فتاوی است در خصوصیات آن چون بعضی قائلند که راوی عدل امامی حجت است کما آنکه از صاحب معالم و مدارک و غیر آنها نقل شده و بعض دیگر قائلند که همین قدر راوی ثقہ باشد و لو غیر امامی باشد کافی است کما آنکه مشهور همین است و بعضی دیگر قائلند به خبریکه عمل شده و قبول شده باشد نزد اصحاب کما آنکه از معتبر نقل شده است و ایضا احتمال دارد آن اجماع مدرک آن کتاب یا سنت که گذشت و یا عقل که بیان می شود باشد و با این احتمالات و اختلاف در حجیت خبر واحد قطع پیدا نمی شود برضای امام علیه السلام از تتبع فتاوی و تتبع اجماعات منقوله.

قوله اللهم الا ان يدعى الخ یعنی و لو در خصوصیات حجیت خبر واحد اختلاف است کما آنکه گذشت ولی در اصل حجیت آن اختلافی نیست و مثل این اختلاف ضرری باصل مطلب نمی رساند و لكن اثبات اجماع بمثل ما ذکر دون اثباته خرط القتاد.

سوم اجماع قولی علماء حتی مثل مرحوم سید مرتضی و تابعین آنکه منکر حجیت خبر واحد می باشند چون اعتقاد آنها آنست که انفتاح باب علم می باشد و اگر در زمان ما بودند که انسداد باب علم می باشد قطعاً قائل بحجیه خبر واحد بودند و دلالت بر ما ذکر می کند محکی قول آن

فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار الآحاد فعلى ای شیء تعولون فی الفقه كله ان معظم الفقه يعلم بالضروره و بالاخبار المتواتره و ما لم يتحقق ذلك فيه و لعله

ص: ۲۵۷

ثانیها دعوی اتفاق العلماء عملاً- بل کافه المسلمین علی العمل بالخبر الواحد فی امورهم الشرعیه کما یتظهر من اخذ فتاوی المجتهدین من الناقلین لها.

و فیہ مضافا الی ما عرفت مما یرد علی الوجه الاول انه لو سلم اتفاقهم علی ذلك لم یحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدینون بهذا الدین او بما هم عقلا و لو لم یلزموا بدین کما هم لا یزالون یعملون بها فی غیر الامور

* شرح:

الاقول یعول فیہ علی الاجماع الامامیه و ما یتقی من المسائل الخلافیه یرجع فیها الی التخییر از عبارات محکیه ایشان ظاهر می شود که در جائی که یقین باحکام شرعیه نداشته باشیم مثل زمان ما عمل بخبر واحد می شود چون انسداد باب علم می باشد کما لا یخفی

قوله ثانیها دعوی اتفاق العلماء عملاً بل کافه المسلمین الخ وجه چهارم و پنجم در اجماع در سیره عملی علماء است بلکه سیره کافه مسلمین است و لو علماء نباشند بر عمل بخبر واحد در امور شرعیه آنها کما آنکه ظاهر می شود از گرفتن فتاوی مجتهدین از ناقلین که آنها بلا اشکال خبر واحد می باشد و حاصل آنکه اتفاق اصحاب عملاً در مقام استنباط احکام شرعیه و فتاوی استناد آنها باخبار آحادی است که نوشته شده است در کتب اربعه و غیر آن، آن اخباری که بدست ما می باشد در ابواب کلیه فقه عمل اصحاب بر این اخبار لا اشکال فیہ است و همچنین سیره مسلمین حتی غیر علما هم عمل بخبر واحد در احکام شرعیه ثابت است کما لا یخفی.

قوله و فیہ مضافا الی ما عرفت مما یرد الخ جواب از این دو سیره عملی سیره علما و سیره کافه مسلمین علاوه بر آن اشکالاتی که بر وجه اول و دوم وارد بود که عمل بخبر واحد خصوصیات آن نزد

ص: ۲۵۸

الدینیه من الامور العادیه فیرجع الی ثالث الوجوه و هو دعوی استقرار سیره العقلاء من ذوی الادیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقه و استمرت الی زماننا و لم یردع عنه نبی و لا وصی نبی ضروره انه لو کان لاشتهر و بان و من الواضح انه یکشف عن رضاء الشارع به فی الشرعیات ایضا.

* شرح:

عاملین مختلف بود که آنکه ذکر نمودیم علاوه بر آن اشکال اگر ما اتفاق را تسلیم و قبول کنیم احراز و معلوم نشده است که اتفاق آنها از جهت آنست که بما هم مسلمون و متدینون بهذا الدین بایماهم عقلا و لو ملتزم بدینی نباشند و حاصل آنکه وجه عمل آنان شاید بما هم عقلا باشد که همیشه عمل می کنند بخبر واحد در غیر امور دینی از امور عادیه بشر.

تمسک به سیره عقلاء بر حجیت خبر واحد و عمده بودن آن از ادله

پس این دو وجه سیره رجوع می شود بوجه سوم از وجوه اجماع و وجه ششم ما می شود در وجوه اجماع و آن دعوی استقرار سیره عقلا است از زمان آدم علیه السلام الی زماننا هذا که عمل بخبر واحد می نمودند در تمام امورات چه امر شرعی باشد چه امر غیر شرعی و این عمل از صاحبان ادیان و غیر ادیان مسلم بوده بخبر ثقه و مستمر است تا زمان ما و ممکن است بگوئیم رجوع باخبار ثقه که در قسم سوم اخبار گذشت آنها امضاء سیره باشند نه آنکه تأسیس بلکه تمام اقسام اخبار دلالت می کند و ردعی و منعی از هیچ نبیی و نه وصی نبیی نشده است بجهت آنکه از طرف شارع مقدس اگر منعی رسیده بود باید مشهور شده باشد که آنکه منع بعمل بقیاس در شریعت مقدس به پانصد روایت بر منع آن حکایت شده با آنکه عمل بقیاس ده یک از خبر واحد نمی باشد همچنانی که در موارد مخصوصه منع از خبر واحد شده مثل بینه و غیره.

پس اگر منعی بر خبر واحد رسیده بود یقینا باید مشهور و ظاهر باشد و از واضحات است که آن سیره عقلا کشف می کند از رضای شارع بعمل خبر واحد در

ان قلت يكفى فى الردع الآيات الناهيه و الروايات المانعه عن اتباع غير العلم.

و ناهيك قوله تعالى و لا تقف ما ليس لك به علم و قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا.

قلت لا يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك فانه مضافا الى انها وردت ارشادا الى عدم كفايه الظن فى اصول الدين و لو سلم فانما المتيقن لو لا- انه المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر.

* شرح:

شرعيات ايضا چون شارع مقدس رئيس عقلا است

مخفى نماند وجوه اربعه براى سيرة عقلا بعض اعلام بيان نموده اند فراجع

قوله ان قلت يكفى فى الردع الخ اگر اشكال شود بر اينكه شما بيان نموديد ردع و منعى بر سيرة نشده است و حال آنكه آياتى كه نهى از عمل بغير علم مى كنند و همچنين رواياتى كه مانع است از تبعيت غير علم كافى است براى منع سيرة

و ناهيك يعنى كافى است ترا در منع از سيرة قوله تعالى و لا تقف ما ليس لك به علم و قوله تعالى ان الظن لا يغنى من الحق شيئا و تمام آيات و رواياتى كه دال است منع بر عمل بظن قبلا گذشت.

قوله قلت لا يكاد يكفى تلك الآيات الخ جواب آنكه به چند وجه از اين آيات و اخبار جواب داده مى شود.

اول آنكه آيات و اخبار وارد شده در اصول دين و ارشاد است كه ظن در اصول دين كفايت نمى كند.

ص: ٢٦٠

و ذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بالسيره على اعتبار خبر الثقة و هو يتوقف على الردع عنها بها و الا لكانت مخصصه او مقيده لها كما لا يخفى.

* شرح:

دوم آنکه اگر ما تسلیم کنیم اطلاق آنها را در اصول دین و فروع دین متیقن از آن آیات و اخبار خصوص ظنی است که دلیل و حجت بر اعتبار و حجیت آن نداشته باشیم اگر نگوئیم که آن آیات و اخبار انصراف آنها بظنی است که دلیل بر حجیت آن نباشد.

جواب سوم آنکه ممکن نیست آیات و اخبار مانع از سیره باشند الا علی وجه دائر یعنی منع شدن سیره به واسطه آیات و اخبار مستلزم دور است و آنها باطل است

اشکال دور تمسک به سیره و رد آن به وجوهی

قوله و ذلك لان الردع بها الخ بیان دور آنست که منع به واسطه آیات توقف دارد که آن آیات تخصیص یا تقييد نخورده باشند به واسطه سیره یعنی عموم آنها یا اطلاق آنها بحال خود باشد و تخصیص نخورده به سیره بر حجیت خبر ثقة و هو يتوقف یعنی تخصیص نخوردن آنها و بعموم و اطلاق خود باقی باشند توقف دارد بر منع از سیره به واسطه آیات و این دور باطل است.

و حاصل آنکه مانعیت آیات از سیره توقف دارد بر عموم آنها و عموم آنها توقف دارد بر مانعیت آنها و همین معنی است که مصنف می فرماید ردع آیات توقف دارد بر ردع همان آیات و الا لكانت مخصصه او مقيده یعنی اگر آیات بر عموم خودش باقی نباشد یا بر اطلاق خود لازم می آید که سیره مخصص آیات یا مقید آنها باشد كما لا يخفى.

ص: ۲۶۱

لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضا الا على وجه دائر فان اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها و هو يتوقف على تخصيصها بها و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها

فانه يقال انما يكفى فى حجيتها بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها كما يكفى فى تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى

* شرح:

قوله لا يقال على هذا لا يكون الخ اشكال شده به اینکه سیره اگر تخصیص یا تقیید بدهد آیات را ایضا لازم می آید دور بیان آن آنکه حجیت خبر ثقة به سیره توقف دارد که آیات و اخبار ردع و منع سیره را نکنند و الا حجیت ندارد سیره و هو يتوقف یعنی ردع و منع نشدن سیره توقف دارد بر تخصیص دادن سیره آیات و اخبار و تخصیص سیره آیات و اخبار را توقف دارد بر آنکه آیات و اخبار منع و ردع سیره را نکنند

و حاصل آنکه مانع نشدن آیات از سیره توقف دارد بر لزوم تبعیت سیره و لزوم تبعیت سیره توقف دارد که آیات مانع نشود از سیره و این دور صریح است

قوله فانه يقال انما يكفى.

جواب آنکه کافی است در حجیت خبر واحد به واسطه سیره عدم ردع سیره یعنی همین قدر علم بمانع نداشته باشیم کافی است نه آنکه علم بعدم مانع لازم است چون آنچه که برای منع از سیره آورده شد از آیات صلاحیت نداشت که آنکه کافی است در تخصیص سیره آیات را عدم منع از سیره

و حاصل آنکه شك در حجیت سیره کافی است که آیات و اخبار تخصیص خورده باشد به سیره که لا يخفى.

ص: ۲۶۲

ضروره ان ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الاطاعه و المعصيه و في استحقاق العقوبه بالمخالفه و عدم استحقاقها مع الموافقه و لو في صورته المخالفه عن الواقع يكون عقلا- في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات فافهم و تأمل

* شرح:

قوله ضروره انما جرت عليه السيره الخ حاصل مدرک برای حجیت سیره آنست که آن عملی که مستمر است در سیره عقلا در مقام اطاعت و معصیت و در مقام آنها استحقاق عقوبت به مخالفت و عدم استحقاق عقوبت با موافقت و لو در صورت اطاعت و معصیت است ولی در واقع مخالف آن می باشد نظیر تبعیت قطع این سیره مستمره در شرع مقدس عقلا متبع است و لازم است عمل بآن در شرعیات مادامی که دلیل قطعی آن بر منع آن نرسیده باشد فافهم و تأمل.

مخفی نماند وجه دیگری برای دفع اشکال از سیره نقل شده است از مصنف ولی حق در مسئله آنست که عمل بخبر واحد موثق به واسطه سیره عقلا- این عمل علم است نزد آنها و لذا تبعیت آن می نمایند در تمام دینی و دنیوی همچنانی که عمل بظواهر الفاظ حجیت آن مسلم است نزد عقلا با اینکه عمل بظواهر موجب قطع نیست برای مکلف و لذا اشکال نکرده است کسی بعد از نزول آیات شریفه و اخبار که این ظواهر موجب قطع نیست بلکه موجب ظن است از این جهت می گوئیم و لو آیات شریفه سند آنها قطعی است ولی دلالت آنها ظنی است ولی ظنی که از ظواهر الفاظ استفاده می شود این ظن نزد عقلا علم است کما آنکه در سند خبر اگر موثق باشد حکم علم بر آن می شود

و از این جهت خبر موثق عند العقلاء علم است تعبدا و حکومت دارد بر آیات و اخباری که مانع از خبر می باشند و موثق بودن خبر فرقی ندارد که نفس خبر راوی آن موثق باشد یا آنکه به واسطه عمل به آن موثق شود و لو حد نفسه ضعیف پس بواسطه

ص: ۲۶۳

فصل فی الوجوه العقلیه التي اقيمت على حجیه خبر (الخبر-خ ل) الواحد احدها انه يعلم اجمالا- بصدور كثير مما بايدنا من الاخبار من الاثمه الاطهار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذاك المقدار لا يحل علمنا الاجمالي بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الصادره المعلومه تفصيلا و الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الامارات الغير المعبره و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة و جواز العمل على طبق النافي منها فيما اذا لم يكن في المسأله اصل مثبت له من قاعده الاشتغال او الاستصحاب بناء على جريانه في اطراف ما علم اجمالا بانتقاض الحاله السابقه في بعضها او قيام اماره معتبره على انتقاضها فيه.

* شرح:

سیره بر حجیت خبر واحد موثق تمام اخبار را شامل می شود خبر صحیح و حسن و موثق کما آنکه قبلا این اشکال و جواب آن گذشت.

تمسک بوجوه ثلاثه عقلیه بر حجیت خبر واحد و رد آنها

قوله فصل فی الوجوه العقلیه الخ وجوه عقلیه ای که تمسک شده است بر حجیت خبر واحد سه وجه است

اول آنکه ما می دانیم اجمالا بصدور کثیری از اخباری که از ائمه اطهار علیهم السّلام بدست ما رسیده است به مقداری که وافی و کافی است بمعظم احکام فقه به قسمی که اگر تفصیلا می دانستیم آن مقدار از اخبار را هرآینه منحل می شد علم اجمالی ما بثبوت تکالیف بین روایات و سایر امارات بعلم تفصیلی در مضامین اخباری که صادر شده است و معلوم است تفصیلا و شک بدوی در ثبوت تکلیف در مورد سایر امارات غیر معتبره.

و حاصل آنکه بلا اشکال علم اجمالی به تکالیفی داریم ما در اخبار و غیره و اخباری

ص: ۲۶۴

و الا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما اذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال و فيه انه

لا يكاد ينهض على حجيه الخبر بحيث يقدم تخصيصا او تقييدا او ترجيحا على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم

* شرح:

که از ائمه اطهار رسیده است عمل به آنها سبب می شود بانحلال علم اجمالی بتکالیف و در غیر اخبار شبهه ابتدائی است و احتمال تکلیف در آنها می باشد و لازمه این بیانی که شد لازم است عمل بر وفق جمیع اخباری که مثبت می باشند

و اما عمل برطبق اخباری که نافی تکلیف می باشند اگر در بین اصل مثبتی برای تکلیف نباشد مثل قاعده اشتغال یا استصحاب که اگر مثبت تکلیف باشند عمل باخبر نافی تکلیف نمی باشد بنا بر اینکه جاری شود استصحاب در اطراف علم اجمالی که حالت سابقه داشته باشیم کما آنکه خصوصیات استصحاب و جریان شرایط آن خواهد آمد در محل خودش ان شاءالله تعالی.

قوله و الا- لاختص عدم الجواز الخ اگر بنا نگذاریم بر این مطلب بلکه قائل بشویم که استصحاب جاری نمی شود در اطراف علم اجمالی مطلقا چه حالت سابقه بعض افراد منتقض شده باشد یا نشده باشد در این حال مختص می شود جایز نبودن عمل بر وفق خبر نافی در جایی که خلاف قاعده اشتغال باشد یعنی عمل بقاعده اشتغال می شود چون قاعده اشتغال مقدم است بر نافی تکلیف.

قوله و فيه انه يكاد لا ينهض على حجيه الخبر الخ جواب از این دلیل عقلی آنکه نهایت آن عمل باحتیاط است و اثبات حجیت خبر واحد را نمی کند به قسمی که در مقام تعارض اخبار مقدم شود مخصص بر عموم عام

ص: ۲۶۵

و ان كان يسلم عما اورد عليه من ان لازمه الاحتياط في سائر الامارات لا في خصوص الروايات لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص و لو بالاجمال فتأمل جيدا.

* شرح:

يا مقيد بر اطلاق روايت يا ترجيح مثل مفهوم شرط و غيره مخصوصا تخصيص كتاب و اخبار متواتره كه قطعي الصدور مي باشند بآن اخبار

قوله و ان كان يسلم عما اورد عليه الخ اگر ما تسليم كنيم آن اشكالي كه مرحوم شيخ بر اين دليل ايراد نموده است و آن اشكال آنست كه بنا بر قول مستدل لازم است احتياط در ساير امارات از اجماع و شهرت و ادله عقليه و اصول عمليه و غيره بنا بر قول شيخ سه علم اجمالي داريم

اول علم اجمالي كبير به تكاليفي كه در بين جميع اخبار و امارات و اطراف جميع شبهات مي باشد.

دوم علم اجمالي متوسط و اطراف اين علم امارات معتبره و غير معتبره مي باشد و منشأ اين علم كثرات امارات و انضمام بعضي ببعض و آنكه احتمال نمي رود كه تمام آنها خلاف واقع باشد عقلا.

سوم علم اجمالي صغير و اطراف آن خصوص اخبار معتبره در كتب اربعه است چون يقين داريم ما دسته اي از اين ها مطابق واقع است و صادر شده آنها از ائمه اطهار صلوات الله عليهم اجمعين در اين ها لا اشكال انحلال علم اجمالي.

اول بثاني است و انحلال علم اجمالي.

دوم بعلم اجمالي ثالث مي باشد و طريق بر اينكه بدانيم كه علم اجمالي اول و دوم منحل شده است بثالث آنست كه عمل بعلم اجمالي صغير بمقدار متيقن در اين حال باقي نمي ماند براي ما علم اجمالي در اطراف شبهه كما آنكه اگر كنار گذارديم اخبار متيقنه را علم اجمالي باقي نمي ماند و در باقي شبهات شبهه بدوي مي باشد از

ص: ۲۶۶

ثانیها ما ذکره فی الوافیه مستدلا علی حجیه الاخبار الموجوده فی الكتب المعتمده للشیعه کالكتب الاربعه مع عمل جمع به من غیر رد ظاهر و هو انا نقطع ببقاء التکلیف الی یوم القیمه سیما بالاصول الضروریه کالصلاه و الزکاه و الصوم و الحج المتاجر و الانکحه و نحوها مع ان جل اجزائها و شرائطها و موانعها انما یثبت بالخبر الغیر القطعی بحیث نقطع بخروج حقایق هذه الامور عن کونها هذه الامور عند ترک العمل بالخبر الواجب و من انکر فانما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالایمان انتهى.

* شرح:

این جهت مصنف جواب مرحوم شیخ را داده است بقوله لما عرفت من انحلال العلم الاجمالی بینهما یعنی عمل بآن اخباری که معلوم است برای ما در کتب موجب انحلال علم اجمالی می شود چه علم اجمالی اول و چه علم اجمالی دوم و لو بالاجمال باشد عمل فتأمل جيدا.

قوله ثانیها ما ذکره فی الوافیه الخ دلیل دوم از ادله عقلیه آن چیزی است که ذکر نموده است در کتاب وافی و استدلال نموده است بر حجیت اخباری که موجود است در کتب معتمده شیعه مثل کتب اربعه کافی و من لا یحضر الفقیه و التهذیب و الاستبصار با اینکه عمل کرده اند جمع کثیری از علماء باین اخبار بدون اینکه رد کنند آن اخبار را ظاهرا.

و ما در خارج می دانیم و قطع داریم ببقاء تکلیف تا روز قیامت خصوصا باصول ضروریه اسلام مثل صلاه و زکات و صوم و حج و متاجر و انکحه و امثال آنها با اینکه جل و اکثر اجزاء و شرایط و موانع آنها ثابت می شود بخبر غیر قطعی یعنی بخبر واحد به قسمی که ما یقین داریم که اگر عمل بخبر واحد نشود در اجزاء و شرایط و موانع آنها و فقط یقینی از آن اخبار عمل شود خارج می شوند این امور مذکوره از حقیقت خود و من انکر فانما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالایمان انتهى

ص: ۲۶۷

و آورد علیه اولا بان العلم الاجمالی حاصل بوجود الاجزاء و الشرائط بین جمیع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذكره فاللازم حينئذ اما الاحتياط او العمل بكل ما دل علی جزئیه شیء او شرطیه.

قلت يمكن ان يقال ان العلم الاجمالی و ان كان حاصلًا بین جمیع الاخبار الا ان العلم بوجود الاخبار الصادره عنهم علیه السلام بقدر الكفایه بین تلك الطائفه او العلم باعتبار الطائفه كذلك بينها یوجب انحلال ذاك العلم الاجمالی و صیورہ غیره خارجا عن طرف العلم كما مرت اليه الاشاره فی تقریب الوجه الاول.

* شرح:

قوله و آورد علیه اولا الخ ایراد نموده بر این دلیل مرحوم شیخ انصاری به اینکه علم اجمالی حاصل است در بین جمیع اخبار چه عمل به آنها شده باشد یا نه پس بنابراین بیان یا لازم است عمل باحتیاط در تمام اخبار نه خصوص اخباری که عمل شده و یا عمل بهر خبری که دال است بر جزئیت شیء و یا شرطیه آن شود و با تعذر یا لزوم حرج عمل شود به خبریکه مظنون الصدور است كما آنکه بیان مرحوم شیخ بر این است.

مخفی نماند بر آنکه عمل بهر خبری که دال بر جزئیت و شرطیت است این همان عمل باحتیاط و کان بر مصنف اشتباه شده عبارت مرحوم شیخ فراجع.

قوله قلت الخ:

جواب آنکه علم اجمالی اگرچه حاصل است در بین جمیع اخباری که مرحوم شیخ بیان نموده الا آنکه علم بوجود اخباری که صادر شده از ائمه اطهار علیهم السلام در بین آن اخبار و یا علم باعتبار طایفه ای بقدر کفایه است و هریک آنها موجب انحلال علم اجمالی می شود و فرق بین علم بصدور اخبار و یا علم به اعتبار اخبار آنست که علم بصدور ممکن است باشد ولی چون عمل نشده است بآن خبر

ص: ۲۶۸

اللهم الا ان يمنع عن ذلك و ادعى عدم الكفايه فيما علم بصدوره او اعتباره من تلك الطائفه او ادعى العلم بصدور اخبار اخر بين غيرها فتأمل.

و ثانيا بان قضيته انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئيه او الشرطيه دون الاخبار النافيه لهما.

* شرح:

ضعيف مى شود كما آنكه علم باعتبار خبر چون عمل شده بآن معتبر است و لو سند ضعيف باشد.

و حاصل آنكه علم اجمالى كه در تمام اخبار مى باشد منحل مى شود آن علم به اخبارى كه يقين داريم صادر شده از ائمه با علم باعتبار آنها داريم و هر كدام از اين ها بقدر كفايت است براى انحلال علم اجمالى و غير آنها خارج است از اطراف علم اجمالى و شبهه بدوى مى شود كما آنكه گذشت اشاره بآن در تقريبات وجه اول

قوله اللهم الا ان يمنع الخ يعنى منع شود از انحلال علم اجمالى و ادعا شود كه كفايت نمى كند در آن مواردى كه علم بصدور اخبار داريم يا علم باعتبار آنها داريم براى انحلال علم اجمالى يا ادعا شود كه ما علم داريم بصدور اخبار ديگرى از ائمه اطهار عليهم السلام در بين غير آن اخبارى كه در كتب اربعه مى باشد فتأمل -

قوله و ثانيا بان قضيته الخ اشكال دومى كه مرحوم شيخ بر اين دليل نموده است آنست كه عمل به اخبارى كه مثبت جزئيت است يا شرطيت عمل مى شود ولى اخبارى كه نافي جزئيت يا شرطيت مى باشد آنها سبب نمى شود كه عمل نكردن به آنها موجب شود كه آن حقائق از حقيقت خود برون روند مصنف مى فرمايد

ص: ۲۶۹

و الاولى ان يورد عليه بان قضيته انما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجه معتبره على نفيهما من عموم دليل او اطلاقه لا الحجيه بحيث يخصص او يقيد بالمثبت منها او يعمل بالنافي في قبال حجه على الثبوت و لو كان اصلا كما لا يخفى.

ثالثها ما افاده بعض المحققين بما ملخصه انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع الى الكتاب و السنه الى يوم القيمه فان تمكنا من الرجوع اليهما

* شرح:

قوله الاولى ان يورد عليه الخ بهتر آنست که اشکال بر این دلیل کنیم که اقتضای این دلیل احتیاط است به اخباری که مثبت تکلیف است در جائی که حجت معتبره دیگر بر نفی جزئیت یا شرطیت نداشته باشیم که آن دلیل از عموم باشد یا اطلاق و اثبات نمی کند این دلیل عقلی حجیت خبر واحد را که تخصیص خورده شود یا مقید شود بخبر دیگری که مثبت از آنها است یا آنکه عمل شود باخبار نافی تکلیف در قبال حجت دیگری که اثبات تکلیف می کند و لو آن حجت اصلی باشد.

و حاصل آنکه این دلیل فقط ثبات می کند که احتیاط لازم است باخبار مثبتة تکلیف و اما در جاهائی که تعارضی باشد تعارض عام و خاص یا مطلق و مقید یا دلیل نافی تکلیف در قبال اثبات تکلیف و لو نافی اصل باشد اثبات این موارد را نمی کند که کدام مقدمند یا مؤخر كما لا يخفى و این جواب همان جواب دلیل عقلی است فراجع.

قوله ثالثها ما افاده الخ سوم از ادله عقلیه بر حجیت خبر واحد آن چیزی است که مرحوم محقق شیخ محمد تقی صاحب حاشیه بر معالم بیان نموده و ملخص آنچه را که ذکر نموده

ص: ۲۷۰

على نحو يحصل العلم بالحكم او ما بحكمه فلا- بدّ من الرجوع اليهما كذلك و الا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به فى الخروج عن عهده هذه التكليف فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار فلا بدّ من التنزل الى الظن باحدهما.

و فيه ان قضيه بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكيه للسنه كما صرح بانها المراد منها فى ذيل كلامه زيد فى علو مقامه انما هى الاقتصار فى الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار فان و فى و الا اضيف اليه الرجوع الى ما هو المتيقن اعتباره بالاضافه لو كان و الا- فالاحتياط بنحو عرفت لا الرجوع الى ما ظن اعتباره و ذلك للتمكن من الرجوع علما تفصيلا او اجمالا فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع الى ما ظن اعتباره.

* شرح:

آنست که ما علم داریم که مکلفیم بر رجوع بکتاب و سنت الى يوم القيامة من جمله از ادله روايت مسلم بين طرفين قوله صلى الله عليه و آله انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتى الى آخره که کتاب و سنت باشد.

در این حال اگر متمکن شدیم بر رجوع کتاب و سنت که علم حاصل شود بر ما بحکم و بتکلیف یا آن چیزی که بحکم علم است یعنی یا علم یا علمی حاصل شد برای ما پس لابد باید رجوع کنیم به آنها و اگر علم یا علمی حاصل نشد برای ما چاره ای نیست که باید رجوع کنیم در آنجائی که ظن حاصل می شود برای ما در خروج از عهده این تکلیف که بر ذمه ما است پس اگر متمکن از قطع بصدور یا قطع باعتبار نشدیم لابدیم از تنزل بظن که به یکی از آنها عمل کنیم.

قوله و فيه ان قضيه بقاء التكليف الخ جواب از این دلیل عقلی آنکه اقتضاء بقاء تکلیف فعلا بر رجوع به اخباری

ص: ۲۷۱

هذا مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنه بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور و لا- بالاعتبار بالخصوص واسع.

* شرح:

است که حاکی از سنت واقعی است کما آنکه تصریح به آن نموده است که مراد از سنت حاکی سنت است.

مثلا خبر زراره عین قول امام صادق علیه السلام نیست که سنت واقعی است بلکه خبر زراره حاکی سنت واقعی است کما آنکه این معنی تصریح شده است در ذیل کلامه زید فی علو مقامه اگر مراد تکلیف ما به حاکی سنت باشد لازم است اقتضاء کنیم و رجوع کنیم بآن اخباری که متیقن است اعتبار آنها اگر وافی شد به قدری که از عهده تکلیف بیرون برویم و الا اضافه کنیم بآن اخباری که متیقن است اعتبار آن به اضافه اول یعنی قسم دوم و لو یقینی نیست ولی دلیل بر اعتبار آنها داریم مثل خبر موثق و حسن و غیره و اگر اخبار متیقن در قسم اول و در قسم دوم که بیان شد نداشته باشیم لازم است احتیاط به قسمی که شناختی در دلیل اول و دوم نه آنکه رجوع کنیم به آن چیزی که ظن باعتبار آن داریم.

و حاصل آنکه مادامی که متمکن است مکلف رجوع آن مواردی که علم تفصیلی برای آن حاصل می شود کما آنکه در دو قسم اول می باشد یا علم اجمالی برای آن حاصل می شود مثل احتیاط وجهی ندارد باین حال اکتفا بر رجوع آن چیزی که مظنون است اعتبار آن چون متمکن است مکلف از تحصیل علم یا تفصیلا و یا اجمالا کما لا یخفی.

قوله هذا مع ان مجال المنع الخ اشكال دیگر آنکه ثابت بودن تکلیف ما که رجوع کنیم به سنت به آن معنائی که برای آن شد یعنی حاکی سنت در جائی که ما علم بصدور آن سنت نداریم و نه علم باعتبار آن بخصوص مجال واسعی است چون تکلیف ما به آن سنت مذکوره اول دعوی است و دلیل مسلمی نداریم که رجوع کنیم بآن اخبار موجوده در

و اما الا-یراد علیه بر جوعه اما الی دلیل الانسداد لو کان ملاکه دعوی العلم الاجمالی بتکالیف واقعیه و اما الی الدلیل الاول لو کان ملاکه دعوی العلم بصدور اخبار کثیره بین ما بآیدینا من الاخبار

ففيه ان ملا-که انما هو دعوی العلم بالتکلیف بالرجوع الی الروایات فی الجملة الی یوم القیمه فراجع تمام کلامه تعرف حقیقه مرامه

* شرح:

کتب مذکوره بله دلیل مسلم بر جوع باصل سنت مسلم است ولی اخبار مذکوره حاکی سنت است نه اصل سنت.

قوله و اما الا یراد علیه بر جوعه الخ مرحوم شیخ اشکال و ایراد دیگری نموده است بر محقق صاحب حاشیه به اینکه این دلیل شما یا رجوع می شود بدلیل انسدادی که بعدا بیان می شود اگر ملاک آن دعوی علم اجمالی بتکالیف واقعیه باشد و یا رجوع می شود بدلیل اول از ادله عقلیه اگر ملا-ک آن دعوی علم بصدور اخبار کثیره آنچه که در دست ما می باشد پس این دلیل شما دلیل علی حده نیست یا رجوع باول می شود و یا رجوع بدلیل انسداد

قوله ففيه ان ملا-که الخ جواب از مرحوم شیخ آنکه ادعای صاحب حاشیه آنست که علم به تکالیفی داریم فی الجملة در آن روایاتی که در کتب اربعه می باشد الی یوم القیمه پس این دلیل دلیل ثالثی است نه آنکه رجوع کند به یکی از آنها که اگر علم بصدور اخبار کثیره بود برگشت بدلیل اول می بود و اگر علم بتکالیف واقعیه بود برگشت بدلیل انسداد می بود بلکه علم به تکالیفی که در اخبار کتب مذکوره است می باشد مخفی نماند حق با مرحوم شیخ است.

ص: ۲۷۳

فصل فی الوجوه التي اقاموها على حجية الظن و هي اربعة الاول ان في مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى او التحريمى مظنه للضرر و دفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلان الظن بوجوب شىء او حرمة يلازم الظن بالعقوبه على مخالفته او الظن بالمفسده فيها بناء على تبعيه الاحكام للمصالح و المفساد.

و اما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل بالتحسين و التقيح لوضوح عدم انحصار ملاك حكمه بهما بل يكون التزامه

* شرح:

وجوه اربعة که آورده شده برای حجیت مطلق ظن

قوله فصل فی الوجوه التي اقاموها الخ وجوهی که تمسک بر حجیت ظن نموده اند چهار وجه است.

اول آنکه در مخالفت مجتهد بر آن چیزی را که ظن بآن دارد چه حکم وجوبی باشد و چه حکم تحریمی مظنه ضرر است برای مکلف و دفع ضرر مظنون لازم است عقلا اما صغری آن بجهت آنکه ظن بوجوب شىء یا حرمت آن ملازم ظن

به عقوبت است در مخالفت آن اگر آن مظنون واجب باشد یا ظن به مفسده است اگر آن مظنون حرمت باشد بناء بر تبعیت احکام شرعیه للمصالح و المفساد كما آنکه عدلیه از شیعیه و معتزله قائل بآن می باشند و اما مبنای اشاعره که اهل سنت می باشند و منکر مصالح و مفساد می باشند در احکام شرعیه البته بنا بر قول این ها ظن بحکم ظن به مفسده یا مصلحت نمی باشد و همچنین کسانی که قائلند به اینکه مصلحت در نفس اوامر و نواهی می باشد نه در متعلقات آنها كما آنکه در باب اجزاء در جلد دوم شرح فارسی مفصلا گذشت نظیر جعل اصول که مصلحت در جعل آنها است که تسهیل برای امت باشد نه در متعلقات آنها.

قوله و اما الكبرى فلاستقلال العقل الخ اما کبری مسئله پس عقل حاکم است بدفع ضرر مظنون و لو قائل نباشیم

بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين و التقبيح مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه اذا قيل باستقلاله و لذا اطبق العقلاء عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين و التقبيح فتدبر جيدا.

و الصواب في الجواب هو منع الصغرى اما العقوبه فلضروره عدم الملازمه بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبه على مخالفته لعدم الملازمه بينه و العقوبه على مخالفته و انما الملازمه بين خصوص معصيته و استحقاق العقوبه عليها لا بين مطلق المخالفه و العقوبه بنفسها و مجرد الظن به بدون دليل على اعتباره لا ينتجز به كي يكون مخالفته عصيانه

* شرح:

ما بتحسين و تقبيح عقلي بجهت آنکه واضح است منحصر نیست دفع ضرر مظنون بحکم عقل بلکه ملتزم است عقل بدفع ضرر مظنون بلکه ضرر محتمل نظیر اشتباه یک ظرف مسموم در ده ظرف دیگر و لو مستقل نباشد عقل بتحسين و تقبيح.

و حاصل آنکه دفع ضرر مظنون فطری واجبی هر ذی نفسی می باشد و لو از عقلاء نباشد و لذا هر حیوانی ادنی شعور و ادراکی داشته باشد فرار از ضرر مظنون می کند و جلب منفعت و همچنین اطفال ذی شعور و وجدان اقوی شاهد است بر این مطلب و حکم عقل در این موارد مسلم است مثل حکم عقل و التزام آن بفعل چیزی که استقلال بآن دارد اگر قائل باستقلال عقل باشیم کما آنکه حق همین است و از این جهت اجماع و اتفاق دارند عقلا بر دفع ضرر مظنون با آنکه اختلاف دارند که آیا عقل استقلال بتحسين و تقبيح فعل دارد یا نه کما لا یخفی

قوله و الصواب فی الجواب الخ جوابهایی داده شده است از حاجبی و غیر آن و بهترین جوابها آنست که منع صغری شود یعنی مخالفت حکم موجب مظنه ضرر نمی باشد چون ضرر یا دنیوی است یا اخروی اما ضرر اخروی که عقاب باشد بجهت آنکه ضروری است که ملازمه ای نیست

ص: ۲۷۵

الا- ان يقال ان العقل و ان لم يستقل بتنجزه بمجرد بحیث يحكم باستحقاق العقوبه على مخالفته الا انه لا يستقل ايضا بعدم استحقاقها معه فيحتمل العقوبه حينئذ على المخالفه و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قریبه جدا لا سيما اذا كان هو العقوبه الاخریه كما لا يخفى

* شرح:

بین ظن بتکلیف واقعی و ظن به عقوبت چون ظن بتکلیف واقعی که دلیل بر حجیت آن ظن نداریم ظن به عقوبت نمی باشد و قاعده قبح عقاب بلا- بیان حاکم است در این موارد و همچنین رفع ما لا يعلمون بله ظن بخصوص حکم مظنون ملازمه دارد عقوبت را و جواب آن در ضمن معلوم بشود چون همچنانی که شک در تکلیف عقاب برداشته می شود بآن قاعده ظن به تکلیفی که دلیل بر حجیت آن ظن نداشته باشیم ایضا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری است.

و اما ضرر دنیوی چه بسا می شود که در فعل حرام ضرر دنیوی که ندارد بلکه منفعت دنیوی شخصی دارد مثل کسانی که ربا می خورند یا قمار می کنند و می برند و از این جهت کلیت ندارد کما آنکه می آید و حاصل آنکه مجرد ظن بتکلیف بدون دلیل بر اعتبار و حجیت آن ظن تکلیف منجز نمی شود تا آنکه مخالفت آن تکلیف موجب عصیان شود چه تکلیف ظاهری باشند و چه تکلیف واقعی.

قوله الا ان يقال ان العقل الخ مگر آنکه گفته شود اگرچه عقل مستقلا بتنجز تکلیفی که مظنون است حکم باستحقاق عقوبت بر مخالفت آن تکلیف نمی کند کما آنکه استقلال ندارد عقل که در این حال مستحق عقاب هم نمی باشد و حاصل آنکه عقل نه حکم باستحقاق عقاب می کند و نه حکم بعدم استحقاق و در واقع احتمال عقوبت بر مخالفت تکلیف مظنون می باشد و در این حال اگر ما ادعا کنیم که عقل مستقلا حاکم است بدفع ضرر مشکوک همچنانی که ضرر مظنون را حاکم است بدفع آن این ادعا قریب است جدا خصوصا

ص: ۲۷۶

و اما المفسده فلانها و ان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه الا انها ليست بضرر على كل حال ضروره ان كلما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حرازه و منقصه في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا كما لا يخفى.

* شرح:

مثل مورد که احتمال عقوبت اخروی است كما لا يخفى.

مخفی نماند این مطلب اخیر را مصنف از مرحوم شیخ گرفته است كما قيل و حق آنست که در این موارد قبح عقاب بلا بیان جاری است و مادامی که از طرف شارع مقدس دلیل علم و علمی بر وصول تکلیف نداریم آن قاعده جاری است همچنانی که قبلا گذشت و ظنی که اعتبار آن شرعا ثابت نشده است مثل احتمال تکلیف می باشد و بلا اشکال مورد آن قاعده در جائی است که احتمال تکلیف و احتمال عقوبت اخروی باشد كما لا يخفى.

قوله و اما المفسده فلانها الخ.

کلام سابق در جائی بود که عقاب اخروی مظنون یا محتمل بود و اما مفسده ای که به واسطه ارتکاب حرام برای مکلف پیدا می شود اگرچه ظن بتکلیف موجب ظن بوقوع در مفسده می باشد اگر مخالفت آن تکلیف شود الا آنکه آن مفسده در تمام حالات برای مکلف ضرری نیست چه مفسده شخصیه باشد و چه نوعیه

اما مفسده نوعیه نظیر اکل مال غیر غضبا و قتل نفس و غیره ضرر دنیوی برای فاعل نیست پس صغری ممنوعه است.

و اما مفسده شخصیه مثل شرب مسکرات و اکل سموم و غیره که ضرر آن در نفس فاعل واقع می شود ولی در تمام محرمات این طور نیست كما آنکه در ربا و قمار و غیره گذشت بجهت آنکه هر عملی را که موجب قبح فعل می شود بر مکلف و آن عمل موجب مفسده می باشد لازم نیست که ضرر آن بر فاعل آن فعل واقع شود بلکه بعض

ص: ۲۷۷

و اما تفویت المصلحه فلا شبهه فی انه لیس فیہ مضره بل ربما یكون فی استیفائها المضره كما فی الاحسان بالمال.

هذا مع منع كون الاحکام تابعه للمصالح و المفاسد فی المأمور بها و المنهى عنها بل انما هی تابعه لمصالح فیها كما حققناه فی بعض فوائدنا.

* شرح:

موارد موجب حرازت منقصت در فعل می باشد به قسمی که مذمت بر فاعل آن فعل ثابت است ولی ضرر بر فاعل آن فعل اصلا ندارد کما آنکه گذشت در بابت کسی که ربا می خورد و قمار می کند در حالی که برده باشد و امثال آن کما لا یخفی.

قوله و اما تفویت المصلحه فلا شبهه الخ اما تفویت مصلحت در ترک واجبی که مظنون است شبهه ای نیست که در آن ضرری نیست بلکه بعض موارد برای استیفاء مصلحت موجب ضرر می شود کما آنکه در اداء زکاه و خمس و صدقات و غیره همچنین است.

قوله هذا مع منع كون الاحکام الخ.

تا حال جواب از صغرائی بحث بود که ارتکاب حرام یا ترک واجب مظنون موجب عقاب یا ضرر بر فاعل آن نمی باشد جواب دیگر آن صغری ایضا آنکه اصلا ما قبول نداریم مصلحت و مفسده در متعلق احکام باشد بلکه آنچه که مسلم است جعل احکام شرعیه بدون مصلحت و مفسده ممکن نیست مقابل آن کسانی که قائلند که بدون مصلحت و مفسده ممکن است مثل اشاعره

و اما مصلحت و مفسده در متعلق احکام و در فعل مکلف باشد غیر مسلم است بلکه مصلحت و مفسده در نفس جعل احکام می باشد کما آنکه در بعض فوائد ما بیان نمودیم.

مخفی نماند بر اینکه اکثر مصالح و مفاسد در متعلق احکام و در افعال می باشد کما آنکه در اوامر و نواهی عقلاء همچنین است خصوصا در علل احکام که در

ص: ۲۷۸

و بالجمله لیست المفسده و لا المنفعه الفائته اللتان فی الافعال و انیط بهما الاحکام بمضره و لیس مناط حکم العقل بقبح ما فیہ المفسده او حسن ما فیہ المصلحه من الافعال علی القول باستقلاله بذلک هو کونه ذا ضرر وارد علی فاعله او نفع عائد الیه و لعمری هذا اوضح من ان یخفی فلا مجال لقاعده رفع الضرر المظنون هاهنا اصلا و لا استقلال للعقل بقبح فعل ما فیہ احتمال المفسده او ترک ما فیہ احتمال المصلحه فافهم.

* شرح:

روایت وارد شده بلکه ممکن است در هر دو باشد و فقط در جعل احکام باشد بدون متعلقات آنها اول دعوی است.

قوله و بالجمله لیست الخ حاصل آنکه مفسده ای که در فعل حرام می باشد و یا منفعتی که در ترک واجب که فوت شده است که این مصلحت و مفسده در احکام می باشند این ها ضرر نمی باشند بر فاعل و مناط حکم عقل و علت آنکه قبیح می داند فعلی که در آن مفسده است یا فعلی که مصلحت دارد آن را نیکو می داند بنا بر اینکه حکم عقل حاکم باشد در این موارد مذکوره ضرری که وارد بشود بر فاعل آن فعل نمی باشد همچنین نفعی که عاید بفاعل آن باشد نیست و لعمری این مطلب واضح است از آنکه مخفی باشد و مجالی نیست که تمسک بر اثبات آن به قاعده رفع ضرر مظنون شود و همچنین احتیاج ندارند که تمسک شود بحکم عقل که حاکم است بقبح فعلی که در آن مفسده می باشد یا ترک فعلی که مصلحت در آن می باشد و حاصل آنکه احتیاج به آن دو قاعده مذکوره نمی باشیم فافهم.

ص: ۲۷۹

الثانی انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح و فیه انه لا یکاد یلزم منه ذلك الا فیما اذا کان الاخذ بالظن او بطرفه لازما مع عدم امکان الجمع بینهما عقلا او عدم وجوبه شرعا لیدور الامر بین ترجیحه و ترجیح طرفه و لا یکاد یدور الامر بینهما الا بمقدمات دلیل الانسداد و الا کان اللازم هو الرجوع الی العلم او العلمی او الاحتیاط او البراءة او غیرهما علی حسب اختلاف الاشخاص او الاحوال فی اختلاف المقدمات علی ما ستطلع علی حقیقه الحال.

* شرح:

قوله الثانی انه لو لم يؤخذ بالظن الخ.

وجه دوم که تمسک نموده اند برای حجیت مطلق ظن تا آنکه شامل حجیت خبر واحد هم بشود آنست که اگر عمل بظن نشود ترجیح مرجوح است بر راجح و آن قبیح است مثلا- اگر کسی راهی را می رود که مظنون است به رسیدن بمقصد و طرف دیگر ظن که وهم است اگر دومی را بگیرد قبیح است.

جواب آنکه ترجیح مرجوح قبیح است در جائی که واجب باشد عمل بظن و طرف مخالف آنکه وهم است و واجب بودن عمل بظن اول دعوی است.

جواب دوم آنکه بیان شما در جائی است که ممکن نباشد احتیاط در عمل مثلا صلاه بطرف قبله که مظنون است در جائی که ممکن باشد احتیاط و دلیل بر عمل بظن نداشته باشیم عمل باحتیاط لازم است عقلا و اگر ممکن نباشد احتیاط عقلا مثل آنکه وقت باقی باشد و یا شرعا مثلا آنکه ظن حجیت شرعی داشته باشد و در غیر این موارد اگر عمل بظن واجب باشد یا طرف مخالف ظن البته لازم است عمل بظن بدون عمل بوهم الا آنکه این موارد و این وجه یکی از مقدمات انسداد می باشد اگر مقدمات انسداد تمام شد عمل بآن می شود و الا عمل و رجوع بعلم و علمی می شود و یا احتیاط و یا براءت یا غیر آنها مثل رجوع بتقوای فقیه یا تبعیضی حسب اختلاف اشخاص یا احوال در اختلاف مقدمات که مطلع

ص: ۲۸۰

الثالث ما عن السيد الطباطبائي قدس سره من انه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالاتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك و لكن مقتضى قاعده نفى الحرج عدم وجوب ذلك كله لانه عسر اكيد و حرج شديد فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء الحرج العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات و الموهومات لانه الجمع على غير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و ادخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل اجماعا.

* شرح:

خواهی شد بر حقیقت حال چون اختلاف علماء است در تمکن رجوع بعلم و علمی و استظهار از ادله کما آنکه معلوم خواهد شد ان شاء الله تعالی

قوله الثالث ما عن السيد الطباطبائي قدس سره الخ سوم از وجوهی که تمسک شده بر حجیت مطلق ظن تا شامل حجیت خبر واحد باشد وجهی است که سید مهدی بحر العلوم طباطبائی قدس سره بیان نموده به اینکه شکی نیست واجبات و محرمات کثیری در بین مشتبهات که مظنونات و مشکوکات و موهومات باشد وجود دارد و مقتضی ذلك یعنی مقتضای علم اجمالی بوجود احکام کثیره ای در مشتبهات واجب است احتیاط به هرچه را که احتمال وجوب در آن هست و لو موهوما باشد و لازم است ترك آنچه را که احتمال حرام در آن باشد و لو موهوما لكن مقتضى قاعده نفی عسر و حرج مثل قوله تعالى ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و اخبار در این باب واجب نیست در تمام مشتبهات عمل کردن و تمام اطراف را بیاوریم یا ترك کنیم بجهت آنکه عسر و حرج شدیدی بر مکلف واقع می شود پس مقتضی جمع بین دو قاعده-قاعده احتیاط و قاعده حرج عمل باحتیاط است در مظنونات بدون عمل در مشکوکات و موهومات و جمع بین این دو قاعده بر غیر این وجهی که

ص: ۲۸۱

و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد فانه بعض مقدمات دليل الانسداد و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته و معه لا يكون دليلا آخر بل ذاك الدليل.

الرابع دليل الانسداد و هو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفايه الاطاعه الظنيه حكومه او كشفا على ما تعرف.

* شرح:

بیان نمودیم به این طور که خارج کنیم بعضی مضمونات را و عمل بشود ببعض مشکوکات و موهومات این قسم جمع باطل است اجماعا.

قوله و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد الخ جواب از این دلیل آنچه که بیان شد بعضی مقدمات دلیل انسداد می باشد و بدون باقی مقدمات انسداد نتیجه گرفته نمی شود واجب است عمل بظن و با سایر مقدمات این دلیل آخری نیست بلکه برگشت بدلیل رابع است که بیان می شود.

قوله الرابع دليل الانسداد الخ دليل چهارم که برای حجیت مطلق ظن آورده اند تا شامل حجیت خبر واحد بشود دلیل انسداد است وجه تسمیه آن بدلیل انسداد از جهت آنست که باب علم و علمی در احکام شرعیه منسد است برای مکلفین و این عمده دلیل انسداد است اگر تمام بشود کما آنکه بیان خواهد شد ان شاء الله تعالی و دلیل انسداد مؤلف است از مقدماتی که بعد از ثبوت آن مقدمات و تحقق آنها عقل حکم می کند به کفایت اطاعت ظنیه مولی حکومت یعنی ربط بامر شرعی ندارد بلکه مثل حکم عقل است به حجیت قطع کما آنکه گذشت حکم عقل است به کفایت اطاعت ظنیه کشفا یعنی عقل کشف می کند و درک می کند که شارع مقدس ظن در اطاعت را حجت قرار داده و در این حال نتیجه انفتاحی می باشد بنا بر آنچه که معلوم می شود ان شاء الله تعالی.

ص: ۲۸۲

و لا یکاد یستقل بها بدونها و هی خمسہ.

اولها انه یعلم اجمالا بثبوت تکالیف کثیره فعلیه فی الشریعہ.

ثانیها انه قد انسد علینا باب العلم و العلمی الی کثیر منها.

ثالثها انه لا یجوز لنا اهمالها و عدم التعرض لامثالها اصلا.

رابعها انه لا یمکن علینا الاحتیاط فی اطراف علمنا بل لا یجوز فی

* شرح:

در مقدمات پنجگانه انسداد بر حجیت مطلق ظن

اشاره

قوله لا یکاد یستقل بها الخ.

یعنی بدون آن مقدمات عقل حکم نمی کند بلزوم کفایت اطاعت ظنیہ و آن مقدمات پنج است.

ملخص آنها علم اجمالی مکلف بتکالیف کثیره فعلیه با انسداد باب علم و علمی و جایز نبودن اهمال و احتیاط و ایضا جایز نبودن رجوع باصول و نه تقلید لازم است عمل بظن چون عمل بشک و وهم ترجیح مرجوح است بر راجح و علی کل حال.

اول از مقدمات آنکه علم اجمالی داریم بثبوت تکالیف کثیره فعلیه در شریعت مقدس

دوم از مقدمات انسداد طریق باب علم و علمی به کثیری از احکام است به قسمی که علم بآن احکام بسیار کم است و دلیلی که اثبات کند حجیت خبر واحده و غیره آن را بالخصوص نداریم از این جهت باب علمی منسد است ایضا

سوم از مقدمات آنکه جایز نیست ترک آن تکالیف کثیره فعلیه را که انسداد باب علم و علمی می باشد بر آنها و جایز نیست عدم امتثال آنها را چون لازم می آید خروج از دین مخفی نماند فعلیت تکالیف با عدم اهمال آنها یک معنی است و از این جهت مقدمه سوم برمی گردد باول کما لا یخفی.

چهارم از مقدمات واجب نیست بر ما احتیاط در اطراف علم اجمالی بلکه جایز نیست فی الجمله در جائی که احتیاط موجب اختلال نظام عالم و هرج و مرج

الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الاصل في المسألة من استصحاب و تخيير و براءة و احتياط و لا الى فتوى العالم بحكمها.

خامسها انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا فيستقل العقل حينئذ بلزوم الاطاعة الظنية لتلك التكاليف المعلومه و الا لزم بعد انسداد باب العلم و العلمى بها اما اهمالها و اما لزوم الاحتياط فى اطرافها و اما الرجوع الى الاصل الجارى فى كل مسئله مع قطع النظر عن العلم بها او التقليد فيها او الاكتفاء بالاطاعة الشكيه او الوهميه مع التمكن من الظنيه و الفرض بطلان كل واحد منها.

* شرح:

شود كما آنکه جایز نیست در آن احکام رجوع باصول عملیه شود از استصحاب در جائی که حالت سابقه داشته باشد و تخيير در جائی که امر بين محذورين است و براءة در جائی که شك ابتدائی باشد و احتياط در اطراف علم اجمالى و جایز نیست ايضا رجوع در مسئله بفتوى مجتهدى که عالم است بآن حکم سوى آنکه انسدادى باشد یا انفتاحى.

پنجم از مقدمات ترجيح مرجوح بر راجح قبيح است عقلا- و شرعا در این حال با مقدمات مذکوره عقل حاکم است بلزوم اطاعت ظنيه برای آن تکالیفی که معلوم است اجمالا- و اگر عمل بظن نشود با انسداد علم و علمى یا لازم می آید اهمال آن احکام شرعیه و یا لزوم احتياط در اطراف علم اجمالى یا رجوع باصل جارى در هر مسئله اى با قطع نظر از علم اجمالى بآن احکام چون بعدا می آید که اطراف علم اجمالى آیا اصول جارى می شود یا نه یا تقلید در آن احکام بشود یا اکتفا به اطاعت شکيه یا اطاعت وهميه یا آنکه مکلف متمکن است از اطاعت ظنيه و فرض آنست که تمام آنچه را که ذکر کردیم باطل است هریک از آنها پس عمل بظن متعین است كما لا يخفى.

ص: ۲۸۴

اما المقدمه الاولى فهى و ان كانت بديهيه الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالى بما فى الاخبار الصادره عن الائمه الطاهرين عليهم السلام التى تكون فيما بايدينا من الروايات فى الكتب المعبره و معه لا موجب للاحتياط الا فى خصوص ما فى الروايات و هو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال و لا اجماع على عدم وجوبه و لو سلم الاجماع على عدم وجوبه لو لم يكن هناك انحلال.

* شرح:

قوله اما المقدمه الاولى فهى الخ كلام در تحقيق مقدمات مذكوره است كه کدام از اين ها صحيح است يا نه

اما مقدمه اول كه علم اجمالى بتكاليف كثيره فعليه در شريعت مقدسه باشد اين مقدمه بلا اشكال بديهى است الا آنكه شناختى قبلا- از ادله عقليه و نقليه انحلال آن علم اجمالى به اخبارى كه صادر شده است از ائمه طاهرين عليهم السلام و منشأ آن علم اجمالى بتكاليف شرعيه يكي از امور ثلاثه مى باشد.

اول آنكه ما يقين داريم در شريعت مقدسه احكام ثابت است براى مكلفين چون شريعت و دينى كه احكامى براى مكلفين نداشته باشد آن دين نيست و شريعت نيست.

دو آنكه علم اجمالى داريم به مطابقيه يك دسته اى از امارات و اخبار بواقع و يقينا يك دسته اى از آنها مطابق واقع است و محال است عادتاً كذب تمام امارات و اخبار.

سوم آنكه علم داريم صادر شده است يك دسته اى از اخبارى كه مدونه است در كتب معتبره مثل كتب اربعه و غيره خصوصاً بعد ملا-حظه اهميت دادن مؤلفين آن كتب بآن اخبار و اين علوم ثلاثه منحل مى شود بعضى از آنها ببعض ديگر پس در اطراف علم اجمالى خصوص رواياتى موجود است در كتب معتبره و بتعبير ديگر كه قبلاً گذشت

ص: ۲۸۵

و اما المقدمه الثانيه اما بالنسبه الى العلم فهي بالنسبه الى امثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد و اما بالنسبه الى العلمى فالظاهر انها غير ثابتة لما عرفت من نهوض الادله على حجيه خبر يوثق بصدقه و هو بحمد الله و اف بمعظم الفقه لا سيما بضميمه ما علم تفصيلا منها كما لا يخفى.

* شرح:

علم اجمالى به اقل و اكثر است كه بعد از عمل به اقل آن اكثر منحل مى شود و از اينجا معلوم مى شود براى كسانى كه متصدى استنباط مى باشند احتياط در موارد عسر و حرجى نيست بلكه انحلال علم اجمالى اخبار است باخبار موثق كه در آن اخبار مى باشد و حجيت و خبر موثق ببناء عقلا و نفس اخبار گذشت فراجع و لازم نمى آيد رجوع در غير آن اخبار باصول عمليه خروج از دين و نه مخالفت قطعيه

و حاصل آنكه اگر احتياط لازم باشد لازم است آن احتياط در اخبارى كه در كتب معتبره مى باشد و اين احتياط مستلزم عسر و حرج نمى باشد فضلا از آنكه موجب اختلال نظام باشد بجهت آنكه احكام الزاميه فقط واجبات و محرمات است اما محرمات در مظنونات و مشكوكات و موهومات عسر و حرجى نيست چون مطلوب ترك آنها است

و اما واجبات باقسام ثلاثه آن اكثر آنها باخبار موثق و حسن ثابت مى شود و احتياط در باقى موجب عسر و حرج نمى شود كما لا يخفى و اجماعى نداريم بر اينكه احتياط واجب نباشد و لو تسليم كنيم ما اجماع بر عدم وجوب احتياط را اگر علم اجمالى منحل نشود در غير اخبار كما لا يخفى.

اشكال در مقدمات انسداد و تمام نبودن آنها

قوله و اما المقدمه الثانيه الخ مقدمه دوم كه انسداد علم و علمى مى باشد انسداد نسبت بعلم در اين زمانهاى ما بين و وجدانى است و هر شخصى كه متعرض استنباط و متعرض اجتهاد مى باشد

ص: ۲۸۶

و اما الثالثه فهى قطعيه و لو لم نقل بكون العلم الاجمالى منجزا مطلقا او فيما جاز او وجب الاقتحام فى بعض اطرافه كما فى المقام حسب ما يأتى.

* شرح:

می داند وجدانا که اکثر احکام شرعیه علم به آنها وجدانا نمی باشد خصوصا در شرایط و موانع و اجزاء آنها

اما بالنسبه بعلمی یعنی دلیل خاصی داشته باشیم بر بعض ظنون مثل حجیت خبر موثق و غیره فالظاهر آنست که انسداد علمی ثابت نیست و انسداد باب علمی توقف دارد بر یکی از دو امر علی سبیل منع الخلو

اول آنکه ادعی شود اخباری که ثابت است در کتب معتبره سند آنها صحیح نیست یا از جهت عدم وثوق بانها یا آنکه موثق هم باشند باز دلیل بر حجیت خبر موثق نداریم.

دوم آنکه ظواهر این اخبار حجیت آنها مخصوص است به کسانی که قصد بانها شده است در فهمیدن و مقصود سؤال آنها بودند و حجیت ظواهر اخبار به اشخاصی که غائب بوده اند شامل آنها نمی شود از این جهت انسداد باب علمی است بر ایمان کما آنکه این معنی را نسبت به محقق قمی و غیره داده اند و لکن قبلا ما ثابت کردیم حجیت اخبار موثق را سند و ظهورا به ادله عقلیه و نقلیه از این جهت آن اخبار وافی است بمعظم فقه بحمد الله و بآن اخبار منحل می شود علم اجمالی خصوصا با یک دسته احکام معلوم از اخبار قطعیه و ضروریه و اجماعات و غیره کما لا یخفى

از بیان دو مقدمه انسداد معلوم نشد که نتیجه انسداد عقیم است و نتیجه مهمه ندارد برای آنها و لذا بحث انسداد بحث علمی است نه عملی

قوله و اما المقدمه ثالثه الخ مقدمه ثالثه انسداد که اهمال در احکام شرعیه جایز نیست این مقدمه قطعی است بلکه ضروری است و جایز نیست اهمال و ترک احکام شرعیه کثیره

ص: ۲۸۷

و ذلك لان اهمال معظم الاحكام و عدم الاجتناب كثيرا عن الحرام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعا و مما يلزم تركه اجماعا.

* شرح:

مخفی نماند اختلاف است در احتیاط در یک علم اجمالی بین علما بعضی قائلند که علم اجمالی منجز نیست مطلقا کما آنکه نسب داده اند آن را بمرحوم میرزای قمی و محقق خوانساری بنا بر قول آنها جایز است ارتکاب جمیع اطراف علم اجمالی تدریجا بعضی دیگر قائلند که مخالفت قطعیه جایز نیست

مثلا از یک ظرف حرام در ده ظرف مشتبه باشد نه عدد از آن ظروف جایز است ارتکاب آنها و استعمال آنها و یکی از آنها باید باقی باشد تا مخالفت قطعیه نشود

قول سوم که مشهور قائلند به اینکه اطراف علم اجمالی جایز نیست ارتکاب آنها را الا بعضی موارد که از محل ابتلاء خارج باشد یا اضطرار بآن فرد پیدا کند مکلف که در این حال جایز است ارتکاب آنها کما آنکه می آید

مصنف می فرماید و لو قائل نشویم که علم اجمالی منجز است مطلقا یا در جائی که جایز است ارتکاب بعض افراد آن یا در جائی که واجب است حتما بعض افراد علم اجمالی را مرتکب می شود مکلف کما آنکه در ما نحن فیه همین طور است حسب ما یأتی در تنبیهات علم اجمالی

قوله و ذلك لان اهمالی معظم الاحكام الخ این مقدمه ثالثه که بیان نمودیم قطعی است بجهت آنست که اهمال اکثر احکام شرعیه در واجبات و اجتناب از آنها نکردن در محرمات از چیزهائی است که قطع بآن حاصل است که شارع مقدس راضی بآن نیست و از طرف دیگر اجماع مسلم داریم و لو اجماع تقدیری باشد که جایز نیست ترک اکثر احکام شرعیه بلکه این مطلب را می توانیم ادعای ضرورت کنیم و این معنی غیر علم اجمالی است که یک واجب یا یک حرام در آن باشد که محل خلاف است بین علماء آیا کسی از مسلمان احتمال می دهد

ص: ۲۸۸

ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الاطراف كما اشير اليه فهل كان العقاب على المخالفه في سائر الاطراف حينئذ على تقدير المصادفه الا عقابا بلا بيان و المؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان

قلت هذا انما يلزم لو لم يعلم بايجاب الاحتياط و قد علم به بنحو اللم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليف بحيث ينافيه عدم ايجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعات و لو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات

* شرح:

که در زمان غیبت کبری تکلیفی از واجبات و محرمات اصلا ندارد حاشا و کلاً

قوله ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزا لها الخ اگر کسی اشکال کند در اطراف علم اجمالی که بعض اطراف آن لازم است برای مکلف مرتکب شود و مخالفت کند کما آنکه اشاره به آن شد در مقدمه سوم آیا مخالفت در باقی اطراف علم اجمالی عقاب بر مخالفت آنها عقاب بلا بیان است و مؤاخذة بر آن اطراف بلا برهانست یا نه

حاصل آنکه بعد از آنکه یقیناً لازم است برای ضرورت مکلف مرتکب بعض اطراف علم اجمالی بشود آیا اطراف دیگر آنها را هم جایز است مرتکب شود و عقابی بر آن نیست یا هست.

قوله قلت هذا انما يلزم الخ جواب آنکه در اطراف دیگر از علم اجمالی در جائی جائز است مرتکب شدن که علم بوجوب احتیاط در باقی افراد نداشته باشیم و حال آنکه علم داریم ما بنحو لم یعنی از معلول کشف علت می کنیم و علم داریم که اهمیت داده شارع مقدس بمراعات تکالیف کثیره مذکوره به قسمی که اگر احتیاط را واجب نکرده باشد منافات دارد عدم وجوب با علم به اهمیت شارع و لو واجب بودن احتیاط به واسطه بعض احتمالات باشد.

مع صحه دعوى الاجماع على عدم جواز اهمال فى هذا الحال و انه مرغوب عنه شرعا قطعا و اما مع استكشافه فلا- يكون المؤاخذة و العقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان كما حققناه فى البحث و غيره

و اما المقدمة الرابعة فهى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام و اما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع لعدم حكومه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط.

* شرح:

قوله مع صحه دعوى الاجماع الخ دليل ديگر بر اینکه اهتمام و اهميت داده است شارع مقدس در لزوم احتياط در ما نحن فيه و لو بعض اطراف علم اجمالى ضروره مرتكب مى شود مکلف آنکه اجماع داریم در اين موارد که جايز نيست اهمال تکاليف کثيره در اين حال و مسلم مرغوب عنه است شرعا و رضايت شارع در آن نيست آيا ممکن است در ما نحن فيه بعض اطراف علم اجمالى که بالضروره مکلف مرتكب مى شود و بعض ديگرى را که باقيمانده است عمل به آنها نکنند که برگشت بآن مى شود که فعلا در زمان غيب هيچ حکمى ندارد مگر احکام ضروريه قطعيه و اين معنى ممکن نيست نسبت بشارع مقدس داده شود.

و اما با کشف آنکه شارع مقدس احتياط را در اين موارد واجب کرده است به بيان سابق پس در اين حال مؤاخذة و عقاب بلا بيان و بلا برهان نيست کما آنکه تحقيق در بحث گذشت و در غير آن پس مقدمه سوم از ناحيه خودش اشکالى بر آن نيست کما لا يخفى.

قوله و اما المقدمة الرابعة الخ مقدمه رابع انسداد که عدم وجوب احتياط تام باشد يا رجوع باصول عمليه

ص: ۲۹۰

و ذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفى الضرر و العسر من ان التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف او الوضع المتعلقين بما يعمهما هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما فلا- يكون له حكومه على الاحتياط العسر اذا كان بحكم العقل لعدم العسر في متعلق التكليف و انما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً.

* شرح:

و غيره پس بالنسبه با اینکه واجب نیست احتياط تام بلا- اشکال است چون احتياط تام که در تمام مظنونات و مشکوکات و موهومات بلا اشکال موجب اختلال نظام عالم می شود چه اختلال نظام نوعی باشد یا شخصی بجهت آنکه واضح است کثره وقایع مشتبه و انتشار آنها در جمیع امور معاش و محاورات و عقود و ایقاعات می باشد در این حال احتياط تام بلا اشکال جایز نیست شرعاً به ادله اربعه که در جای خودش ثابت است

و اما احتياط در جائی که موجب اختلال نظام نمی باشد ولی موجب عسر و حرج است برای مکلف در این مورد محل نظر است و بلکه منع است که بگوئیم احتياط واجب نباشد بجهت آنکه قاعده نفی عسر و حرج بر قاعده احتياط حکومت ندارد و لو در احکام واقعیه حکومت دارد

قوله و ذلك لما حققناه في معنى ما الخ بجهت آنکه ما تحقیق نموده ایم در معنای نفی عسر و حرج و قاعده لا ضرر و توفیق جمع بین آن دو دلیل و دلیل احکام تکلیفیه و احکام وضعیه که متعلق آنها عموم است آنست که نفيهما عنهما یعنی نفی ضرر و عسر است از احکام وضعیه و تکلیفیه بلسان نفی ضرر و عسر یعنی احکام شرعیه یا وضعیه جعل آنها عموم دارد حتی حکم تکلیفی ضرری مثل وضوء یا غسلی که در سرمای شدید ضرر داشته باشد یا قیام در صلاه مریض و همچنین حکم وضعی مثل بیع غرری اگرچه عموم دارد احکام

ص: ۲۹۱

نعم لو كان معناه نفى الحكم الناشى من قبله العسر كما قيل لكانت قاعده نفيه محكمه على قاعده الاحتياط لان العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهوله فيكون منفيه بنفيه

* شرح:

تکلیفیه و وضعیه و شامل این موارد می شود ولی ادله عسر و حرج و ضرر نفی آنها را نموده است یعنی نفی موضوع باعتبار نفی حکم که فرموده است لا- ضرر و لا- ضرار و ما جعل علیکم فی الدین من حرج و در این موارد نفی موضوع باعتبار نفی حکم است ولی ما نحن فیه را شامل نمی شود و حکومت ندارد بر احتیاطی که موجب عسر و حرج است چون در ما نحن فیه احتیاط بحکم عقل است و عسری که لازم می آید در متعلق تکلیف نیست بلکه به واسطه جمع بین احتمالات است احتیاطا

جواب از مصنف آنکه اگرچه ضرر و عسر از جهت امر خارج که حکم عقل است بامثال احتیاط پیدا شده ولی منشأ این احتیاط فعلی بودن تکالیف واقعیه است که فعلا مجهول است و فعلیت تکالیف واقعیه که برداشته شد به واسطه ادله ضرر و عسر وجوب احتیاط ایضا برداشته می شود و این بیان همان کلام مرحوم شیخ است که می آید.

قوله نعم لو كان معناه.

بله اگر معنای نفی ضرر و نفی عسر نفی حکم باشد آن حکمی که ضرر و عسر از آن پیدا می شود کما آنکه گفته شده است گوینده مرحوم شیخ مرتضی انصاری می باشد در این حال قاعده نفی ضرر و عسر محکم است بر قاعده احتیاط کما آنکه آن قاعده محکم است بر ادله اولیه بجهت آنکه عسر و ضرر از قبل تکالیف مجهوله پیدا شده است پس تکالیف مجهوله منفی است بنفی عسر و ضرر و آن تکالیف برداشته می شود قبلا گذشت که حق همین است

ص: ۲۹۲

و لا يخفى انه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها بل لا بدّ من دعوى وجوبه شرعا كما اشرنا اليه فى بيان المقدمة الثالثة فافهم و تأمل جيدا

و اما الرجوع الى الاصول فبالنسبه الى الاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن اجرائها عقلا مع حكم العقل و عموم النقل.

هذا و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى

* شرح:

قوله و لا يخفى انه الخ مخفى نماند بعد از آنکه احتياط تام بعض اطراف آن به واسطه اختلال نظام برداشته شد و بعض ديگر اطراف به واسطه ضرر و عسر برداشته شد بنا بر قول مرحوم شيخ باقيمانده اطراف علم اجمالى دليل عقلى بوجوب احتياط در آنها نداريم

بعد از آنکه رفع يد شد از احتياط كما قلنا بلکه لابد مثل مرحوم شيخ و تابعين آن ادعاى وجوب باقيمانده احتياط را شرعا بايد اثبات کنند مثل آنکه ادعا شود اهمال احكام باقى مانده شارع مقدس راضى به آنها نيست يا ادعاى اجماع بر اين مطلب كما آنکه گذشت در بيان مقدمه ثالثه فافهم و تأمل جيدا.

قوله و اما الرجوع الى الاصول الخ.

اما رجوع باصول عمليه مثبت تكليف مثل قاعده اشتغال و احتياط و استصحاب پس مانعى ندارد از اجراء آنها عقلا با حكم عقل بلزوم فراغ از تكليف و عموم ادله نقليه در استصحاب چون مدرک آنها يا علم است يا علمى و نوبت بظن نمى رسد.

قوله هذا و لو قيل بعدم جريان الخ.

اين بيان اشاره است باختلاف جريان استصحاب در اطراف علم اجمالى

لاستلزم شمول دليله لها التناقض في مدلوله بداهه تناقض حرمه النقض في كل منها بمقتضى لا تنقض لوجوبه في البعض كما هو قضيه و لكن تنقضه ييقين آخر.

و ذلك لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك في اطرافه فعليا و اما اذا لم يكن كذلك بل لم يكن الشك فعلا الا في بعض اطرافه و كان بعض اطرافه

* شرح:

مصنف قائل است که مانعی ندارد مادامی که مخالفت عملی لازم نیاید مثلا دو ظرفی که سابقا نجس بوده اگر یکی از آنها طاهر شد استصحاب نجاست آن دو ظرف مانعی ندارد و لو مخالفت قطعی می باشد بدون مخالف عملی و در ما نحن فیه استصحاب تکلیف الزامی مثل استصحاب وجوب یا حرام و لو می دانیم که در بعضی استصحابات خلاف واقع است و آنکه واجب و حرام نبوده ولی چون مخالفت عملی ندارد مانعی نیست در جریان استصحاب و حق همین است.

و مرحوم شیخ انصاری قائل است بعدم جریان استصحاب در مثل ما ذکر چون و لو مخالفت عملی لازم نمی یاید ولی تناقض در استصحاب می باشد بیان آنکه شمول استصحاب در اطراف علم اجمالی موجب تناقض در مدلول استصحاب می باشد بدیهی است که تناقض دارد حرمت نقص در هریک از اطراف علم اجمالی بدلیل لا تنقض با وجوب نقص در بعض اطراف دیگر علم اجمالی.

حاصل آنکه دلیل استصحاب مثل لا تنقض الیقین بالشک با ذیل بعض دیگر و لكن تنقضه یقین آخر موجب تناقض است در ما نحن فیه چون استصحاب وجوب یا حرمت در اطراف علم اجمالی که یقین داریم بعضی موارد استصحاب خلاف واقع است و واجب و یا حرام نبوده تناقض است در صدر و ذیل روایت.

قوله و ذلك لانه انما الخ جواب آنکه تناقض در جائی می آید که شک در تمام اطراف علم اجمالی

ص: ۲۹۴

الآخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الاحكام كما لا يخفى فلا يكاد يلزم ذلك فان قضيه لا تنقض ليس (ليست ظ) حينئذ الا حرمة النقض في خصوص الطرف المشكوك و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له فافهم

و منه قد انقدح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبه الى الاصول النافيه ايضا و انه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا او شرعا من اجرائها و لا مانع كذلك لو كانت موارد الاصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلا او نهض عليه على بمقدار المعلوم اجمالا.

* شرح:

فعلى باشد مثل استصحاب نجاست دو ظرف كه يكى از آنها طاهر شده كما آنكه گذشت اما مثل ما نحن فيه كه اين چنين نيست و شك در بعض اطراف فعلى است و بعض ديگر التفات بآن اصلا نيست مثل مجتهد كه در مقام استنباط احكام التفات بعض موارد محل ابتلاء آن نيست و لو شك هم داشته باشد فضلا از آنكه غافل از آن باشد و در ما نحن فيه تمام اطراف علم اجمالى محل ابتلاى مكلف نيست و لو شك هم داشته باشد چون بعض اطراف گذشته و بعض ديگر آينده است و بعض ديگرى فعلى است بجهت آنكه اقتضاء روايت لا تنقض نيست مگر حرمت نقض در خصوص ظرف مشكوك كه تكليف آن فعلى است و در اين طرف مشكوك علم بانتقاض نداريم تا تناقض در مدلول استصحاب واقع شوند فافهم.

قوله و منه انقدح ثبوت حكم العقل الخ.

از بيان سابق معلوم شد كه اصول نافيه تكليف ايضا جارى مى شود در ما نحن فيه و قبح عقاب بلا بيان كه حكم عقل است و عموم ادله نقليه برائت جارى است در مورد و لازم نمى آيد محذور لزوم تناقض از شمول آنها مورد را كما آنكه در

بل بمقدار لم یکن معه مجال لاستکشاف ایجاب الاحتیاط و ان لم یکن بذاک المقدار و من الواضح انه یختلف باختلاف الاشخاص و الاحوال و قد

ظهر بذلک ان العلم الاجمالی بالتکالیف ربما ینحل ببرکه جریان الاصول المثبتة و تلک الضمیمه فلا موجب حیثئذ للاحتیاط عقلا و لا شرعا اصلا کما لا یخفی

* شرح:

اصول مثبتة گذشت اگر مانع عقلی یا شرعی نباشد از جریان آنها و مانع عقلی و شرعی در مورد نیست در جائی که موارد اصول مثبتة تکلیف به ضمیمه آنچه را که علم تفصیلی داریم به آنها یا اقامه دلیل علمی بر آنها ثابت شده است بمقدار معلوم اجمالی باشد یعنی در این موارد به واسطه ما ذکر علم اجباری منحل می شود و مانعی نیست در جریان برائت و اصول نافیة در شبهات بدویة.

قوله بل بمقدار لم یکن معه مجال الخ.

بلکه ممکن است بگوئیم در جائی که عمل باصول مثبتة بشود به ضمیمه ادله علم و علمی به قسمی که کشف بشود که احتیاط بعد از این ها واجب نباشد و لو آنکه نباشد این ها بمقدار مذکور و از بیان سابق واضح می شود اختلاف اشخاص و احوال آنها باعتبار اهمیت دادن شارع بباقی علم اجمالی و غیره و ظاهر شد ایضا بیان سابق که علم اجمالی بتکالیف در مضمونات و مشکوکات و موهومات این علم اجمالی منحل می شود به برکت جاری شدن اصول مثبتة تکلیف به ضمیمه آنها که علم و علمی باشد بعد از اینکه علم اجمالی منحل شد سببی و موجبی برای احتیاط نیست عقلا و نه شرعا اصلا کما لا یخفی.

ص: ۲۹۶

كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد الاصول النافيه مطلقا و لو من مضمونات عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا و يرفع اليد عنه فيها كلا او بعضا بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر على ما عرفت لا محتملات التكليف مطلقا و اما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ضروره انه لا يجوز الا للجاهل لا للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم او العلمى فهل يكون رجوعه اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل.

و اما المقدمه الخامسه فلاستقلال العقل بها و انه لا يجوز التنزل بعد

* شرح:

قوله كما ظهر انه لو لم ينحل الخ.

كما آنكه ظاهر شد اگر علم اجمالى مذکور منحل نشود رفع يد در خصوص موارد اصول نافيه تكليف مى باشد نه مطلقا يعنى احتياط فقط در اصول نافيه مى شود چه مضمونات و مشكوكات و موهومات كه مضمون است عدم تكليف در اول و اين كلام رد است بر مرحوم شيخ كه قائل است كه جارى نمى شود اصول مطلقا چه نافيه باشد و چه مثبتة كما قيل و رفع يد مى شود از آن نافيه كلا- يا بعضا به مقدارى كه رفع اختلال نظام بشود يا رفع عسر بشود بنا بر آنچه را كه شناختى نه محتملات تكليف مطلقا يعنى احتياط در اصول نافيه مى شود نه در مثبتة.

و اما رجوع بفتوى عالم و تقليد از آن نمودن پس جايز نيست چون ضرورى است رجوع جاهل بعالم نيست كما آنكه مورد تقليد همين است بلكه رجوع عالم است بجاهل چون فرض آنست كه مدارك آن را صحيح نمى داند و لو آن عالم بنظر خودش انفتاحى باشد ولى بنظر آن كسى كه رجوع بآن مى كند مدارك آن را خطا مى بيند و لذا در اين موارد رجوع عالم است بجاهل و صحيح نيست.

قوله و اما المقدمه الخامسه الخ مقدمه خامسه اشكالى در آن نيست عقلا و آنكه جايز نيست تنزل بعد از

ص: ٢٩٧

عدم التمكن من الاطاعة العلميه او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنيه دون الشكيه او الوهميه لبدايه مرجوحتهما بالاضافه اليها و قبح ترجيح المرجوح على الراجح لكنك عرفت عدم وصول النوبه الى الاطاعة الاحتماليه مع دوران الامر بين الظنيه و الشكيه او الوهميه من جهة ما اوردناه على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي بما في اخبار الكتب المعتره و قضيته (قضيه- نسخه) الاحتياط بالالتزام عملا- بما فيها من التكليف و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام و ما اوردنا على المقدمة الرابعه من جواز الرجوع الى الاصول مطلقا و لو كانت نافيه لوجود المقتضى و فقد المانع عنه لو كان التكليف في موارد الاصول المثبتة و ما علم منه تفصيلا او نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالاجمال.

* شرح:

اينکه متمکن نباشد مکلف از اطاعت علمیه و یا اصلا واجب نباشد در مورد احتیاطات مذکور که بیان شد در این موارد لازم است عقلا- اطاعت ظنیه بنماید بدون اطاعت شکیه و وهمیه بجهت آنکه بدیهی است اطاعت شکیه و وهمیه مرجوح است بالنسبه به اطاعت ظنیه و لازم است اطاعت ظنیه چون قبیح است ترجیح مرجوح بر راجح لکن شناختی تو که نوبت نمی رسد به اطاعت احتمالیه در جایی که دوران امر باشد بین اطاعت ظنیه و شکیه و وهمیه.

بجهت آنکه اشکالی را که ما وارد کردیم بر مقدمه اولی که علم اجمالی منحل می شود بآن اخباری که در کتب معتبره می باشد و اقتضاء انحلال علم اجمالی به اخبار مذکوره احتیاط در آن اخبار است بتکالیف و مانعی ندارد عمل بآن احتیاط چون لازم نمی آید از آن احتیاط عسر و حرجی فضلا از آنکه موجب بشود اختلال نظام را پس از جهتی که علم اجمالی منحل می شود و احتیاط لازم نمی آید از آن عسر و حرجی نوبت به اطاعت ظنیه یا شکیه یا وهمیه نمی رسد کما آنکه ذکر شد.

مثل آنکه بعض اخباریین قائلند که تمام آن اخبار معلوم است حجیت آنها

و الا فالى الاصول المثبتة وحدها و حينئذ كان خصوص موارد الاصول النافيه محلا لحكمه العقل و ترجيح مظنوناته التكليف فيها على غيرها و لو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعا او عقلا على ما عرفت تفصيله هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق فافهم و تدبر جيدا

* شرح:

و عمل به آنها موجب عسر و حرج نیست.

و همچنین جواب از مقدمه دوم داده شد که انسداد علم و لو صحیح است ولی باب انسداد علمی مفتوح است فراجع.

و همچنین اشکالی که ما وارد نمودیم بر مقدمه رابعه به اینکه جایز است رجوع باصول عملیه و لو آن اصول نافی تکلیف باشند بجهت آنکه مقتضی موجود و مانع مفقود است در جائی که تکلیفی که ثابت می شود در موارد اصول مثبتة و آن ادله ای که علم به آنها داریم تفصیلا یا دلیل معتبر بر حجیت آنها ثابت شده است در این موارد مذکوره بمقدار معلوم اجمالی می باشد و از این جهت ایضا امر دایر بین اطاعت ظنیه یا شکیه یا وهمیه نمی باشد بلکه علم اجمالی منحل می شود بما ذکر.

قوله و الا فالى الاصول المثبتة وحدها الخ این بیان در جائی است که علم اجمالی منحل بشود و اگر علم اجمالی منحل نشد و فقط اصول مثبتة جاری شد در این حال احتیاط در خصوص موارد اصول نافیة محل کلام است و احتیاط در آنها می باشد فقط بعد از اینکه لازم شد احتیاط در اصول نافیة بجهت حکومت عقل در این موارد ترجیح دارد مظنوناته تکلیف بر مشکوکات و موهومات و لو کشف بشود و معلوم بشود که احتیاط فى الجملة واجب است بعد از آنکه احتیاط تام برداشته شد شرعا یا عقلا چون موجب عسر و ضرر یا اختلال نظام لازم می آید بنا بر آنچه شناختی تفصیل آن را این بیان ما

ص: ۲۹۹

فصل هل قضیه المقدمات علی تقدیر سلامتها هی حجه الظن بالواقع او بالطریق او بهما اقوال و التحقیق ان یقال انه لا شبهه فی ان هم العقل فی کل حال انما هو تحصیل الا من تبعه التکالیف المعلومه من العقوبه علی مخالفتها کما لا شبهه فی استقلاله فی تعیین ما هو المؤمن منها و فی ان کما کان القطع به مؤمنا فی حال الانفتاح کان الظن به مؤمنا حال الانسداد جزما و ان المؤمن فی حال الانفتاح هو القطع باتیان المکلف به الواقعی بما هو کذلک لا بما هو معلوم و مؤدی الطریق و متعلق العلم و هو طریق شرعا و عقلا او باتیانہ الجعلی.

* شرح:

تحقیقی است که مساعد بر آن است نظر دقیق فافهم و تدبر جیدا.

نتیجه مقدمات انسداد ظن بواقع حجت است یا مطلقا

قوله فصل هل قضیه المقدمات علی تقدیر سلامتها الخ در این فصل بیان می شود که آیا مقدمات پنجگانه انسداد بنا بر سلامت آنها و صرف نظر از اشکالاتی که وارد شد بر آنها آیا حجیت ظن است بواقع فقط یا بطریق واقع یا حجیت هر کدام از این ها باشد اقوالی است در مسئله بعضی از اعلام نقل نموده:

قول اول را شریف العلماء استاد شیخ انصاری رضوان الله تعالی علیهما قائل است و قبل از ایشان محقق بهبهانی قائل بوده و همچنین محقق قمی و صاحب ریاض قائل بقول اول می باشند.

قول دوم که ظن بطریق باشد نسبت بشیخ محقق اسد الله ششتری اعلی الله مقامه الشریف داده در بحث حجیت اجماع منقول در جائی که انسداد باب علم باشد از چیزهائی که واجب است عمل بآن از ادله کتاب و سنت است که اقتضای حکم عقل است در وجوب عمل بظن در تشخیص کتاب و سنت نه در تحصیل احکام واقعیه و تابع ایشان شده اند دو شاگردان که هر دو برادرند قدس سرهما شیخ محقق محمد تقی

ص: ۳۰۰

* شرح:

در تعلیقه و حاشیه ایشان بر معالم و برادر دیگرش شیخ فاضل صاحب فصول قائل بآن شدند و اختیار نموده مصنف

قول سوم را که حجیت ظن است چه بواقع و چه بطریق بواقع باشد و مصنف تبعیت نموده است شیخ خودش را یعنی مرحوم شیخ انصاری را که ایشان هم قائل است بقول سوم و تحقیق در این مسئله آنست که شبهه ای نیست همت عقل در تمام حالات تحصیل امن از عقابست که از تکالیف معلومه بر مخالفت آن تکالیف می باشد و در تمام حالات تابع امن از عقاب می باشد کما آنکه شبهه ای نیست در استقلال عقل در آن چیزی که مؤمن است از عقاب شرعی در اینکه هرچه را که قطع بآن پیدا می شود که مؤمن عقابست در حال انفتاح چه قطع بواقع باشد و چه قطع بطریق همچنین ظن بمؤمن از عقاب حجت است در حال انسداد چه ظن بطریق باشد و چه ظن بواقع جزما و ایضا مؤمن در حال انفتاح آن قطع است به آوردن مکلف به واقعی نه بآن تکلیفی که مقید بعلم باشد و علم جزء آن تکلیف یا شرط بآن تکلیف باشد و واقعی که مؤدای طریق و متعلق طریق باشد این کلام رد است بر صاحب حاشیه که قائل است واقعی که مؤدای طریق است لازم است آوردن آن نه مطلقا کما آنکه بیان می شود.

و حاصل آنکه قطع بواقع طریقی است شرعا و عقلا نه قطع موضوعی است و اگر در جائی که قطع نباشد آوردن آن واقعی که جعل شرعی دارد آن را باید عمل کند مثل ظن انسدادی و همچنانی که حجیت قطع فرقی بین قطع بواقع یا طریق بواقع نیست همچنین حجیت ظن فرقی بین ظن بواقع یا بطریق واقع نیست و در تمام آنها حجت است.

و ذلك لان العقل قد استقل بان الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمه قطعاً كيف و قد عرفت ان القطع بنفسه طريق لا- يكاد تناله يد الجعل احداثاً و امضاء اثباتاً و نفياً و لا يخفى ان قضيه ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع و الطريق

* شرح:

قوله و ذلك لان العقل قد استقل الخ.

مدرک بر اینکه عقل حاکم است بتحصيل ذات مؤمن چه مؤمن حقیقی باشد و چه مؤمن جعلی شرعی آوردن مکلف به حقیقی آن مؤمن است بما هو و ان مبرئ ذمه است نه واقعی که مقید بطریق باشد مبرئ ذمه باشد و حال آنکه شناختی در بحث قطع که قطع طریق ذاتی است بواقع و ممکن نیست شامل بشود او را از طرف شارع احداثاً و امضاء اثباتاً و نفياً یعنی قبلاً گذشت که شارع مقدس طریقت قطع را ممکن نیست جعل کند چون طریقت قطع ذاتی است و ایضا ممکن نیست امضاء آن طریقت را چون امضاء شیء در جائی است که ممکن باشد نفی آن شیء و لذا چون نفیش ممکن نیست امضائش هم ممکن نیست.

و مخفی نماند اقتضاء حکم عقل که در تحصیل مؤمن است فرقی بین آن نیست در جائی که ظن حجت است عقلاً- چه ظن بواقع باشد و چه ظن بطریق در این موارد هر کدام از آنها عقلاً حجت است و مؤمن است برای مکلف و منشی و مدرکی برای توهم آنکه اختصاص دارد حکم عقل بظن بواقع یعنی در این موارد ظن بواقع حجت باشد فقط بدون ظن بطریق نیست مگر آنکه مقتضای مقدمات انسداد گفته شود که اختصاص دارد آن مقدمات بفروع و شامل نمی شود اصول فروع را چون انسداد باب علم در اصول فقه نمی باشد.

از این جهت تخصیص دارد مقدمات انسداد بفروع دین و الجاء و اضطراری در اصول فقه نمی باشد تا مضطر عمل بظن شود مکلف در آنها و شخص متوهم غافل

ص: ۳۰۲

و لا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم انه قضيه اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فى الاصول و عدم الجاء فى التنزل الى الظن فيها و الغفله عن ان جريانها فى الفروع موجب لكفايه الظن بالطريق فى مقام تحصيل الامن من عقوبه التكاليف و ان كان باب العلم فى غالب الاصول مفتوحا و ذلك لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك بين الظنين كما ان منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان احدهما ما افاده بعض الفحول و تبعه فى الفصول قال فيها انا كما نقطع باننا مكلفون فى زماننا هذا تكليفا فعليا باحكام فرعيه كثيره لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان الى تحصيل كثير منها بالقطع و لا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او قيام طريقه مقام القطع و لو عند تعذره كذلك نقطع بان الشارع

* شرح:

از آن شده است که جریان مقدمات انسداد موجب است برای کفایت ظن بالطریق در مقام تحصيل امن از عقوبت تکلیف و اگرچه باب علم در غالب اصول فقه مفتوح است و تحصيل امن برای حکم عقل فرقی بین آن نیست در بین ظنین چه ظن بواقع باشد و چه ظن بطریق واقع و هر کدام از آنها موجب امن مکلف می شود در عمل به آنها.

مخفی نماند از بیان مصنف ظاهر می شود که انسداد باب علم و علمی در اصول فقه نیست بلکه انفتاح علم و علمی در آن می باشد و حال آنکه این مطلب صحیح نیست بلکه انسداد در هر دو می باشد چه احکام واقعیه و چه مدارک و طرق آنها و بحث حجیت ظن خاص یا عام از روی همین جهت است که آنکه قول دوم بر حجیت ظن بطریق واقع از جهت انسداد طریق بواقع می باشد که آنکه بیان می شود

قوله منشأ توهم الاختصاص الخ تا حال جواب قول اول داده شد که حجیت ظن است فقط بواقع در حال

ص: ۳۰۳

قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقا مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه و حيث إنه لا سبيل غالبا الى تعيينها بالقطع و لا بطريق يقطع من التبع بقيامه بالخصوص او قيام طريقه كذلك مقام القطع و لو بعد تعذره فلا ريب ان الوظيفه فى مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع فى تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلى الذى لا دليل على حجيته لانه اقرب الى العلم و الى اصابه الواقع مما عداه

* شرح:

انسداد بدون حجيت آن بطريق واقع قول دوم كه قائلند به حجيت ظن بطريق واقع بدون نفس واقع منشأ توهم اختصاص حجيت ظن بطريق واقع دو وجه است

يکى از آن دو وجه آن چيزى است كه افاده نموده است آن را بعض فحول كه مرحوم محقق شيخ اسد الله ششتري وقع آن مى باشد و يکى از تابعين صاحب فصول است بيان نموده است همچنانى كه ما قطع داريم به اينكه در اين زمان تكليف فعلى داريم باحكام فرعيه كثيره و هيچ راهى براى ما نيست بحكم عيان و شهادت وجدان بتحصيل كثير از آنها بقطع يا بطريق قطعى سمعى كه معين باشد و قطع بآن داشته باشيم بحكم شارع كه آن طريق معين جاي قطع را بگيرد يا طريق قطعى باشد كه جاي طريق ديگرى را بگيرد و جاي قطع باشد مثل آنكه مثلا اجماعى باشد كه آن اجماع دلالت كند بر حجيت خبر موثق

و حاصل آنكه علم اجمالى فعلى داريم بكثر احكام شرعيه و طريق خاصى كه قطعى باشد از طرف شارع بما نرسيده است و لو در وقتى كه متعذر باشيم از قطع بآن احكام واقعيه يا متعذر باشيم بطريق آن احكام واقعيه همچنان در اين حال ما قطع داريم كه شارع مقدس قرار داده است براى ما طرق مخصوصه اى بآن احكام واقعيه و ما را مكلف نموده است بتكليف فعلى كه عمل كنيم به مؤداى آن طرق مخصوصه و در جائي كه راهى نداريم غالبا بتعيين آن طرق مخصوصه و نه طريق ديگرى كه از سمع قطع بآن پيدا کرده باشيم كه آن طريق جاي آن طرق مخصوصه را بگيرد و لو در

ص: ۳۰۴

و فيه أَوَّلًا بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصه باقيه فيما بايدنا من الطرق الغير العلميه و عدم وجود المتيقن بينها اصلا ان قضيه ذلك هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومه بالاجمال لا تعينها بالظن

* شرح:

مقامی که متعذر باشیم از قطع بآن طرق مخصوصه فلا ريب

در این حال وظیفه ما در مثل این موارد که هم علم اجمالی بتکالیف واقعیه داریم و هم علم اجمالی بطرق مخصوصه داریم و چیزی که سبب شود که علم اجمالی باحکام واقعیه و بطرق آن احکام معین کند آنها را و منحل شود علم اجمالی بالخصوص چون نداریم لازم است بحکم عقل رجوع کنیم در تعیین آن طرق مخصوصه معلومه بظن فعلی که دلیل بخصوص بر حجیت آن نداریم

حاصل مقدمات آنکه همچنانی که مقدمات انسداد در احکام شرعیه واقعیه بیان شد همان مقدمات پنجگانه انسداد در طرق احکام واقعیه جاری است و آن واقعی را که شارع از ما خواسته است بدلیل مخصوص است نه مطلقا و لذا لازم است عمل بظن فعلی بطرق که برای مکلف حاصل می شود و دلیل خاصی بر حجیت آن نداریم بجهت آنکه آن ظن فعلی مکلف اقرب الی العلم و به رسیدن بواقع است از غیر آن ظن که شک و وهم باشد.

قوله و فيه أَوَّلًا بعد تسليم العلم الخ.

جواب آنکه اولاً- ما قبول نداریم که شارع مقدس نصب طرق خاصه ای نموده باشد برای مکلفین در آنچه را که طرق غیر علمیه است که بدست ما است و آنها متیقنی ندارد در بین و ممکن است معینی شده از طرف شارع ولی بدست ما نرسیده بلکه ممکن است در این موارد شارع مقدس واگذاشته باشد مکلفین را بآن طرق عقلائیه که در بین آنها عمل می شود

اول عمل بعلم اگر نبود علم باطمینان و الا عمل بظن یا احتیاط و غیره و ثانیاً

لا يقال الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه

لان الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى اطراف الاحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام لا الاحتياط فى خصوص ما بايدنا من الطرق فان قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردھا و الرجوع الى الاصل فيها و لو كان نافيا للتكليف و كذا فيما اذا نقض (نهض خ ل) الكل على نفيه و كذا فيما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف فيه نفيا و اثباتا مع ثبوت المرجح للنافية بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها

* شرح:

جواب آنکه اقتضاء علم اجمالی شما در اطراف این طرق معلومه باجمال احتياط در آنها است کما آنکه در نفس احکام واقعیه ما این جواب را دادیم نه آنکه تعیین شود حتما عمل بظن کما لا يخفى

قوله لا- يقال الفرض هو عدم وجوب الاحتياط الخ اشکال نشود که شما بیان کردید که احتياط لازم است نه عمل بظن این احتياط يا واجب نیست به جهتی که موجب عسر و حرج و ضرر می باشد یا اصلا جایز نیست چون موجب اختلال نظام می شود پس از این جهت لازم است عمل بظن غیر عمل بشک و وهم که احتياط باشد

قوله لان الفرض الخ جواب آنکه احتیاطی که لازم یا جایز نیست آن احتیاط تام است در اطراف علم اجمالی کبیر که موجب می شود عسر و حرج و ضرر یا منحل بنظام است نه آن احتیاطی که در خصوص آن اخباری است که بدست ما است از طرق چون احتياط در این اخبار و طرق موجب عسر و حرج یا منحل بنظام نمی باشد و اقتضاء این احتياط آنست که جایز است رفع ید از آن احتياط بر غیر موارد طرق و رجوع کنیم به

ص: ۳۰۶

و مطلقاً فی غیره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار في غير الاخبار و كذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب و التحريم فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الاصل الجارى فيها و لو كان نافيا لعدم نهوض طريق معتبر و لا ما هو من اطراف العلم به على خلافه فافهم.

* شرح:

اصلى که نافی تکلیف است در غیر طرق چون علم اجمالی بعمل بآن طرق که بدست ما می باشد منحل می شود و در باقی غیر از طرق شک در تکلیف است که اصل نافی جاری می شود.

همچنین مواردی که بعد بیان می شود مثل آن موردی که تمام طرقی که عمل بآن می شود تماماً دال بر نفی تکلیف است و همچنین در مواردی که دو فرد از اطراف علم اجمالی تعارض نفی و اثبات با همدیگر داشته باشند یا ثبوت مرجح بر فرد نافی تکلیف بلکه در جائی که رجحان مثبت تکلیف و مرجحی نباشد در خصوص دو خبری که متعارضند اصل نافی تکلیف در تمام موارد مذکوره جاری است چون علم بتکلیف نداریم.

قوله و مطلقاً فی غیره الخ.

یعنی اگر تعارض در غیر خبرین واقع شد مثل آنکه دو شهرت یا دو اجماع با یکدیگر تعارض نمودند در اثبات تکلیف و عدم آن در این موارد هم اصول نافیه جاری می شود بنا بر اینکه اخبار علاجیه در مواردی است که دو خبر با همدیگر تعارض کنند و اگر غیر اخبار تعارضی بین آنها واقع شد دلیلی بر ترجیح یکی از آنها نداریم مثل تعارض شهرت و اجماع منقول کما آنکه گذشت.

و همچنین اگر تعارض کنند آن اصول در وجوب و حرمت پس مرجع در تمام آنچه را که ذکر کردیم از موارد تعارض اصل جاری است در آن موارد

ص: ۳۰۷

و کذا کل مورد لم یجر فیہ الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحاله السابقه فیہ اجمالا بسبب العلم به او بقیام اماره معتبره علیه فی بعض اطرافه بناء علی عدم جریانہ بذلك

و ثانیاً لو سلم ان قضیتہ لزوم التنزل الی الظن فتوهم ان الوظیفه ح هو خصوص الظن بالطریق فاسد قطعاً و ذلك لعدم کونه اقرب الی العلم و اصابه الواقع من الظن بکونه مؤدی طریق معتبر من دون الظن بحجیه طریق اصلاً و من الظن بالواقع کما لا یخفی

* شرح:

و لو اصل نافی باشد دلیل بر جریان اصل نافی در تمام موارد مذکوره آنست که طریق معتبری شرعاً بر اثبات تکلیف نداریم و همچنین این موارد مذکوره از اطراف علم اجمالی خارج است و لذا شک در تکلیف برائت است فافهم.

قوله و کذا کل مورد لم یجر فیہ الخ.

و همچنین در هر موردی که اصل مثبت تکلیف جاری نشود بجهت انتقاض حالت سابقه استصحاب در آن مورد اجمالا نقص حالت سابقه بسبب علم باشد یا بقیام اماره معتبره بر آن در بعض اطراف اصول بنا بر اینکه بعض اطراف اصول اگر منتقض شد بما ذکر استصحاب جاری نشود و حکم آن خواهد آمد در باب استصحاب ان شاء الله تعالی.

قوله و ثانیاً لو سلم ان قضیتہ الخ.

جواب دوم برای صاحب فصول که قائل است به حجیت ظن بطریق آنکه اگر ما تسلیم کنیم که احتیاط سابق را صرف نظر کنیم و قائل شویم به حجیت ظن ولی ظن مطلق را می گوئیم حجیت است نه فقط ظن بطریق بجهت آنکه ظن بطریق اقرب الی العلم نمی باشد و همچنین رسیدن بواقع از آن ظنی که مؤدای طریق معتبر باشد بواقع نیست.

ص: ۳۰۸

لا- يقال انما لا يكون اقرب من الظن بالواقع اذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد فان الالتزام به بعيد اذا الصرف لو لم يكن تصويبا محالا فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه

* شرح:

و حاصل آنکه در جائی که مکلف علم اجمالی دارد بتکلیف بواقع سه قسمت ظن برای او حاصل می شود ظن بطریق ظن بواقع ظنی که بطریق بواقع است و اگر نوبت عمل بظن رسید تمام اقسام ثلاثه حجت است عقلا نه آنکه فقد ظن بطریق حجت باشد بدون ظن بواقع یا ظن به واقعی که مؤدای طریق معتبر باشد کما لا یخفی.

قوله لا يقال انما لا يكون اقرب الخ.

اشکال نشود که ظن بطریق در جائی که صرف تکلیف فعلی را بمؤدایات طریق قرار دهد و لو بنحو تقييد باشد در این موارد ظن بطریق اقرب است بواقع از باقی ظنون.

جواب آنکه التزام باین معنی که واقع فقط در جائی باشد که ظن بواقع باشد در این موارد اگر تصویب محال نباشد لا اقل اجماع داریم بر بطلان آن.

مخفی نماند تصویب محال آنجائی است که حکم واقعی بتمام مراتب خود مقید بطریق باشد یعنی اگر طریقی برای واقع ثابت شد حکم واقعی محقق است و الا فلا.

این قسم تصویب محال است چون انشاء حکم توقف دارد بر طریق آن و طریق آن توقف دارد بر انشاء و این دور محال است و این قسم از تصویب صرف تکلیف فعلی است که مصنف بیان نمود.

قسم دوم تصویب محال نیست و حکم انشائی مشترک است بین عالم و جاهل ولی در جائی که طریق برای حکم واقع ثابت شد واقع منجز می شود برای مکلف و الا فلا و اقسام تصویب را در باب اجزاء جلد دوم گذشت فراجع.

ص: ۳۰۹

ضروره ان القطع بالواقع يجدى فى الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق القطع كما عرفت و من هنا انقدح ان التقييد ايضا غير سديد

مع ان الالتزام بذلك غير مفيد فان الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى طريق معتبر و الظن بالطريق ما لم يظن باصابه الواقع غير مجد بناء على التقييد لعدم استلزامه الظن بالواقع المقيد به بدونيه هذا مع عدم مساعده نصب الطريق على الصرف و لا على التقييد غايته ان العلم الاجمالى بنصب طرق وافيهِ يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه الى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه من التكاليف الفعلية

* شرح:

قوله ضروره ان القطع بالواقع الخ مدرک برای آنکه مطلق ظن حجت است نه ظن بطريق بواقع آنکه ضرورى است قطع بواقع و عمل بآن مكفى است و مجزى است از آن تكليفى كه مكلف داشته نه آنکه واقعى كه مؤداى طريق قطع باشد.

و حاصل آنکه همچنان كه قطع طريق بواقع است و طريقيت دارد برای واقع همچنان جائى كه ظن طريقيت داشته باشد بواقع و در اين موارد نفس واقع مأمور به مكلف است نه واقعى كه مؤداى طريق باشد كما آنکه آن را صاحب فصول قائل است و از بيان سابق ظاهر شد كه تقييد احكام واقعيه بطرق آنها غير صحيح است چون احكام واقعيه مشترك است بين جاهل و عالم.

قوله مع ان الالتزام بذلك الخ يعنى علاوه بر آنکه تقييد صحيح نيست اگر صحيح هم باشد فايده ندارد بجهت آنکه ظن بواقع در جائى كه محل ابتلاء مكلف باشد منفك از ظن بطريق معتبر نيست و ملازم است ظن بواقع ظن بطريق را و اگر فقط يك قسم ظن حجت

ص: ٣١٠

و الانحلال و ان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤد اليه الطريق من التكاليف الواقعيه الا انه اذا كان رعايه العلم بالنصب لازما و الفرض عدم اللزوم بل عدم الجواز و عليه يكون التكاليف الواقعيه كما اذا لم يكن هناك علم بالنصب فى كفايه الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى و لا بدّ ح من عنايه اخرى فى لزوم رعايه الواقعيات بنحو من الاطاعه و عدم اهمالها راسا كما اشرنا اليها.

* شرح:

باشد اين قسم از ظن حجت باشد اولى است عكس قول صاحب فصول چون ظن بطريق مادامى كه بواقع نرسد فائده ندارد چون مستلزم نيست ظن بواقع را قوله المقيّد به بدونه اى بدون ظن بواقع علاوه بر اينكه در مقام ثبوت اگر ما قبول كنيم كه ممكن است صرف احكام بطرق آنها يا تقييد آنها بطرق و معنای صرف و تقييد گذشت در مقام اثبات دليل بر آن نداريم غايه الامر آنست كه علم اجمالى بنصب به طريقي كه وافى باشد و موجب شود انحلال علم اجمالى بتكاليف واقعيه را آن علم اجمالى بطرق منحل مى شود بمضامين طرق منصوبه از تكاليف فعليّه.

و حاصل آنكه علم اجمالى كبير باحكام واقعيه و علم اجمالى بطرق آنها اين دو علم اجمالى منحل مى شود بمضامين طرق منصوبه اى كه بما رسیده است و عمل بآن طرق آن دو علم اجمالى منحل مى شود.

قوله و الانحلال و ان كان يوجب الخ در اين حالى كه انحلال علم اجمالى طرق و تكاليف واقعيه اگرچه آن دو علم منحل مى شود و موجب مى شود كه اطراف ديگرى از طرق منجز نباشد براى مكلف چون اطراف آن طرق شبهات بدويه مى شوند و رجوع باصل براءت مانعى ندارد الا آنكه در جائي اين مطلب صحيح است كه رعايت علم اجمالى بنصب طرق لازم باشد و فرض آنست كه عمل بمضامين طرق منصوبه و احتياط در آنها يا واجب نيست

ص: ۳۱۱

و لا- شبهه فی ان الظن بالواقع لو لم یکن اولی ح لکونه اقرب فی التوسل به الی ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترک الحرام من الظن بالطریق فلا- اقل من کونه مساویا فیما یهم العقل من تحصیل الامن من العقوبه فی کل حال هذا مع ما عرفت من انه عاده یلازم الظن بانه مؤدی طریق و هو بلا شبهه یکفی و لو لم یکن هناك ظن بالطریق فافهم فانه دقیق

* شرح:

چون عسر و حرج و ضرر پیدا می شود و یا اصلا جایز نیست که موجب اختلال نظام می شود و بنابراین بیان تکالیف واقعیه مثل آنست که علم بنصب بطرق نداشته باشیم و در این حال ظن مطلق حجت است چه ظن بطریق و چه ظن بواقع در حال انسداد چون بعد از اینکه احتیاط بمضامین طرق منصوبه لازم نبود بجهت آنکه واجب بودن احتیاط در آنها سبب عسر و حرج یا اختلال نظام می شد.

از این جهت عمل باحتیاط که لازم نیست ولی باقیمانده اطراف علم اجمالی لزوم عمل به آنها محتاج است بعنایت آخری که دلالت کند بر عمل به باقیمانده اطراف علم اجمالی و آن دلیل همان دلیلی است که در نفس احکام تکلیفیه بیان نمودیم که بعد از آنی که عمل باحتیاط علم اجمالی کبیر بتکالیف واقعیه برداشته می شود باقیمانده آن لازم است عمل بآن چون اهمال آنها رأسا صحیح نیست بلکه ممکن نیست چون اهمال آنها رأسا موجب خروج از دین و غیره می شود کما اشرنا الیه.

قوله و لا شبهه فی ان الظن بالواقع الخ شبهه ای نیست در جائی که لازم باشد عمل بظن. ظن بواقع اگر اولی نباشد از ظن بطریق چون ظن بواقع اقرب است به آن چیزی که اهمیت داده آن را شارع که فعل واجب باشد و ترک حرام فلا- اقل مساوی با ظن بطریق می باشد در جائی که عقل تحصیل مؤمن می کند از عقوبت شرعی وجه اولویت ظن بواقع آنکه ظن بطریق

ص: ۳۱۲

ثانیها ما اختصاص به بعض المحققین قال لا ریب فی کوننا مکلفین بالاحکام الشرعیه و لم یسقط عنا التکلیف بالاحکام الشرعیه و ان الواجب علینا أولاً هو تحصیل العلم بتفریغ الذمه فی حکم المکلف بان یقطع معه بحکمه بتفریغ ذمتنا عما کلفنا به و سقوط تکلیفنا عنا سواء حصل العلم معه بآداء الواقع او لا حسبما مر تفصیل القول فیہ فحینئذ نقول ان صح لنا تحصیل العلم بتفریغ ذمتنا فی حکم الشارع فلا اشکال فی وجوبه و حصول البراءه به و ان انسد علینا سبیل العلم کان الواجب علینا تحصیل الظن بالبراءه فی حکمه اذ هو الاقرب الی العلم به فیتعین الاخذ به عند التزل من العلم فی حکم العقل بعد انسداد سبیل العلم و القطع ببقاء التکلیف دون ما یحصل معه الظن بآداء الواقع کما یدعیه القائل باصاله حجیه الظن انتهى موضع الحاجه من کلامه زید فی علو مقامه

* شرح:

احتمال می رود خطاً باشد و با مطابق بودن آن ظن مطابق واقع نباشد از دو جهت خطاء در آنست بخلاف ظن بواقع که فقط احتمال خطاء واقع است.

حاصل آنکه عمل بظن بواقع عقلاً مؤمن است از عقوبت اگر اولی از ظن بطریق نباشد کما آنکه صاحب فصول می گوید آن را علاوه بر آنکه قبلاً شناختی که ظن بواقع عاده ملازم ظن بطریق می باشد و ظن بواقع بلاشبهه کافی از ظن بطریق می باشد و لو ظن بطریق اصلاً نباشد فافهم فانه دقیق.

قوله ثانیها ما اختصاص به بعض المحققین الخ دوم از دو وجهی که تمسک کرده برای حجیت ظن بطریق فقط صاحب حاشیه آنست که شکی نیست که ما مکلفیم باحکام شرعیه و ساقط نیست این تکالیف از ما و آنچه که واجب است بر ما اولاً تحصیل علم بفراغ ذمه از حکم شرعی و تفریغ ذمه بقطع حاصل می شود و یقین پیدا کنیم که تکلیف شرعی ساقط شده است سوا آنکه علم حاصل شود بفراغ ذمه یا نه یعنی مأمور به ما عمل بعلم است عقلاً نه واقع و تفصیل قول در آن گذشت.

ص: ۳۱۳

و فيه أولًا- ان الحاكم على الاستقلال في باب تفرغ الذمه بالاطاعه و الامتثال انما هو العقل و ليس للشارع في هذا الباب حكم مولوى يتبعه حكم العقل و لو حكم في هذا الباب كان يتبع حكمه ارشادا اليه و قد عرفت استقلاله بكون الواقع بما هو مفرغ و ان القطع به حقيقه او تعبدا مؤمن جزما و ان المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح فيكون الظن بالواقع ايضا مؤمنا حال الانسداد

* شرح:

پس در این حال می گوئیم صحیح است برای ما تحصیل علم کنیم بفراغ ذمه در حکم شارع و شکی نیست در تحصیل علم تا حاصل شود براءت ذمه بآن علم و اگر انسداد باب علم شد برای ما و ممکن نشد تحصیل علم در فراغ ذمه تحصیل ظن به براءت ذمه در حکم علم است بجهت آنکه تحصیل ظن اقرب است بعلم پس متعین است که عمل بظن بشود در وقت تنزل از علم و این بیان بحکم عقل است بعد از انسداد طریق علم و قطع ببقاء تکلیف بدون آن ظنی که بواقع پیدا می شود که آن ظن بواقع مبرئ ذمه نیست از مکلف کما آنکه ادعا می کند آن را قائل به اصاله حجیت ظن یعنی قائل است که ظن مطلقا حجت است انتهی موضع الحاجه من کلامه زید فی علو مقامه.

جواب از صاحب حاشیه که ظن بطریق فقط حجت است

قوله و فيه أولًا ان الحاكم على الاستقلال الخ.

جواب آنکه آنچه که حاکم است استقلالا در باب تفرغ به اطاعت و امتثال آن عقل است و از برای شارع مقدس در این باب حکم مولوی که عقل تابع آن بشود نیست و لو حکمی از شارع مقدس در این باب رسیده باشد آن حکم ارشادی است نه مولوی نظیر آیه شریفه (أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ الخ) و دانستی که عقل مستقلا حکم می کند که واقع بما هو واقع آورده شود فراغ ذمه می شود از مکلف و قطع بفراغ ذمه واقع حقیقتا یا تعبدا مؤمن است برای مکلف جزما-

ص: ۳۱۴

و ثانيا سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمه فيما اذا اتى المكلف بمؤدى الطريق المنصوب ليس الا بدعوى ان النصب يستلزمه مع ان دعوى ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما اذا اتى به اولى كما لا يخفى فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ ايضا.

* شرح:

و آنکه مؤمن در حال انسداد به آنچه را که قطع مؤمن بود در حال انفتاح ظن بفراغ واقع در حال انسداد مؤمن است برای مکلف.

پس در این حال ظن بواقع مؤمن است در حال انسداد.

و حاصل آنکه همچنانی که حکم عقل فرقی بین آن نبود که تحصیل مؤمن کند بین قطع بواقع یا طریق بواقع در تمام حالات قطع حجت بود در حال انسداد علم ظن حکم عقل را دارد و فرق بین حجیت آن بین ظن بواقع یا ظن بطریق واقع نیست کما لا یخفى.

و قوله ثانيا سلمنا ذلك الخ.

جواب دوم از صاحب حاشیه آنکه اگر ما تسلیم و قبول کنیم که حکم ظن بفراغ ذمه در جائی است که مؤدای طریق منصوب از طرف شارع را بیاورد.

این حکم ظن بتفريغ ذمه نیست مگر آنکه ادعا شود که نصب طریق مستلزم است فراع ذمه را با آنکه ادعای شما را عکس کنیم و بگوئیم عمل ظن بواقع اولی است بفراغ ذمه از تکلیف شارع وجه اولویت آنکه احتمال خطأ در ظن بطریق از دو جهت است ممکن است ظن بطریق خلاف باشد و بر فرض وفاق بطریق ممکن است طریق خلاف واقع باشد اما ظن بواقع فقط احتمال خلاف واقع است کما آنکه گذشت پس در این حال ظن بواقع ظن بحکم فراع ذمه است ايضا.

ص: ۳۱۵

ان قلت كيف يستلزم الظن بالواقع مع أنّه ربما يقطع بعدم حكمه به معه كما اذا كان من القياس و هذا بخلاف الظن بالطريق فانه يستلزمه و لو كان من القياس.

قلت الظن بهما بالواقع ايضا يستلزم الظن بحكمه لتفريغ-خ على الاقوى يستلزم الحكم بالتفريع و لا ينافى القطع بعدم حجتيه لدى الشارع و عدم كون المكلف معذورا اذا عمل به فيهما فيما اخطأ بل كان مستحقا للعقاب و لو فيما اصاب لو بنى على حجتيه و الاقتصار عليه لتجريه فافهم

* شرح:

قوله ان قلت كيف يستلزم الظن بالواقع الخ اگر اشکال شود که چگونه ظن بواقع مستلزم است ظن بفراغ ذمه را با اینکه بعض موارد قطع پیدا می شود که ظن بواقع ظن بفراغ ذمه نیست مثل آن مواردی که ظن بواقع از قیاس پیدا می شود و این معنی بخلاف ظن بطریق است بجهت آنکه ظن بطریق مستلزم است فراغ ذمه را و لو آن ظن بطریق از قیاس حاصل شود.

قوله قلت الخ جواب آنکه ظن بواقع ايضا مستلزم است بفراغ ذمه و لو آن ظن ظن قیاسی باشد و منافات ندارد که قطع داشته باشیم ما بعدم حجیت ظن قیاسی نزد شارع نظیر مقدمه حرام که قطع داریم که واجب نیست بلکه حرام است ولی باین حال فراغ ذمه مکلف می شود مثل مقدمه حج مقدمه حرام بر حج واجب پس در این حال مکلف معذور نیست در جائی که عمل بظن قیاسی کند در جائی که ظن قیاسی خطأ برود و بواقع نرسد بلکه مستحق عقاب است در جائی که ظن قیاسی بواقع برسد و بنا بگذارم مکلف بر حجیت آن ظن و اکتفا بآن بنماید عقاب آن عقاب تجری است فافهم.

ص: ۳۱۶

و ثالثا سلمنا ان الظن بالواقع لا- يستلزم الظن به لكن قضيته ليس الا- التنزل الى الظن بانه مؤدى طريق معتبر لا خصوص الظن بالطريق و قد عرفت ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق غالبا.

فصل لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على كون الظن طريقا منصوبا شرعا ضروره انه معها لا يجب عقلا على الشارع ان ينصب طريقا لجواز اجتزائه بما استقل به العقل فى هذه الحال و لا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعده الملازمه ضروره انها تكون فى مورد قابل للحكم الشرع و المورد هاهنا غير قابل له فان الاطاعه الظنيه التى يستقل العقل بكفايتها فى حال الانسداد انما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بازيد منها و عدم جواز اقتصار المكلف بدونها و مؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه و هو واضح.

* شرح:

قوله و ثالثا الخ جواب سوم آنکه اگر ما تسليم کنيم که ظن بواقع مستلزم ظن بفراغ ذمه نيست در اين حال مى گوييم اقتضاء دليل شما آنست که تنزل بظن بشود بآن ظنى که مؤداى طريق معتبر باشد و لو بخصوصه آن دليل معتبر را ما ندانيم مثل اجماع يا شهرت يا غيره در اين حال ظن به مؤداى طريق معتبر موجب فراغ ذمه مى شود ايضا نه خصوص ظن بطريق که شما قائلید و قبلا دانستيد که ظن بواقع منفک نمى شود غالبا از ظن به مؤداى طريق و غالبا ملازم يکديگر مى باشند کما لا يخفى.

قوله فصل لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد الخ در اين فصل بيان مى شود بنا بر صحيح بودن مقدمات انسداد آيا حجيت ظن - ظن مهمله از حيث اسباب ظن و موارد آن و مراتب است و يا مطلق ظن حجت است و اين معنى توقف دارد که بيان کنيم که حجيت ظن من باب کشف است يعنى بعد

ص: ۳۱۷

* شرح:

از آنی که عمل بظن لازم شد عقل کشف می کند که این ظن حجیت شرعی دارد یا آنکه نه بنا بر حکومت است یعنی عقل حکم می کند که ظن حجت است حجیت عقلی مثل حجیت قطع نه آنکه شرعی باشد حجیت ظن و مدرک قول اول مختصر آن آنکه بعد از آنکه تکلیف ما بالمشتبهات است و ما مثل بهائم و مجانین نمی باشیم بلکه تکلیف داریم و انسداد باب علم و علمی یعنی ظن خاص می باشد و جایز نیست رجوع باصول و همچنین واجب نیست احتیاط در آن مشتبهات بلکه جایز نیست احتیاط و ایضا جایز نیست رجوع بتقلید عالم یا قرعه و غیر آنها با این حالی که ما مکلفیم و طریقی از طرف شارع اگر معین نشده باشد معنی ندارد تکلیف و اگر غیر ظن را شارع حجت قرار داده باشد مثل شک و وهم این ها نقض غرض مولی می باشد چون آنها طریقت بواقع ندارند. پس عمل بظن شرعا حجت و لازم است و لو احتمال مخالفت واقع داده شود.

و اما بنا بر قول ثانی که مصنف قائل است و مرحوم شیخ انصاری آنکه عقل حاکم است بعمل بظن در حال انسداد همچنانی که در حال افتتاح عقل حاکم است به حجیت قطع و حجیت قطع شرعی نیست کما آنکه گذشت در باب قطع.

و لذا مصنف می فرماید مخفی نماند مساعد نیست مقدمات انسداد بنا بر صحت آنها بر اینکه ظن طریق منصوب از طرف شارع می باشد بجهت آنکه ضروری است درحالی که عقل حاکم است بر حجیت ظن واجب باشد بر شارع مقدس عقلا که نصب طریقی کند چون در این مواردی که حکم عقل به حجیت ظن می باشد مستقلا مجال و راهی نیست برای کشف آنکه شارع نصب طریقی نموده است برای مکلف به واسطه قاعده ملازمه و آن ملازمه آنست که کما حکم به العقل حکم به الشرع چون این قاعده در جائی است که قابل حکم مولوی شرعی باشد و در ما نحن فیه قابل نیست

و اقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا او فيما اصاب الظن كما انها بنفسها موجبه للثواب خطأ او اصاب من دون حاجه الى امر بها او نهى عن مخالفتها.

كان حكم الشارع فيه مولويا بلا- ملا- ك يوجبہ کما لا- يخفى و لا بأس به ارشاد یا کما هو شأنه فی حکمه بوجوب الاطاعه و حرمة المعصیه.

* شرح:

چون مقام اطاعت و عصیان است و امر مولوی در این موارد قابل نیست کما آنکه وجه آن بیان می شود.

قوله و اقتصار المكلف بما دونها الخ اکتفا کردن مکلف در مقام اطاعت به کمتر از ظن و عمل بشک و یا وهم نمودن چون این عمل موجب عقابست مطلقا سوا آنکه به خطا بروند یا مصاب و بواقع برسند اما در مورد خطا پس عقاب برای تفویض واقع است و اما در صورت اصابت عقابت بجهت تجری بر مولی است یا موجب بشود عقاب را در جائی که ظن بواقع برسد و فرض آنست که مخالفت ظن را نموده و عمل بمادون آن شده بنا بر اینکه تجری عقابی نداشته باشد.

حاصل آنکه در این موارد مذکوره عقاب ثابت است کما آنکه اطاعت ظنیه و عمل بظن موجب است ثواب را چه آنکه خطا برود یا مصاب و بواقع برسد اما در جائی که بواقع برسد ثواب واقعی بآن خواهند داد ولی در صورت خطا ثواب انقیادی می باشد بدون آنکه احتیاج به امر به اطاعت ظنیه باشد از طرف مولی یا نهی از مخالفت آن.

قوله كان حكم الشارع الخ این کان جواب لمای قبلی است یعنی در این موارد مذکوره چه اطاعت ظنیه باشد و چه مخالفت آن حکم شارع و امر آن مولویا ملاک ندارد و بدون وجه

ص: ۳۱۹

* شرح:

است چون در این موارد مذکوره عقل حاکم است در اطاعت و مخالفت امر شارع کما لا یخفی و مانعی ندارد امر ارشادی و تأکیدی از طرف شارع مقدس کما آنکه شأن شارع است که امر می فرماید بوجوب اطاعت و حرمت معصیت مخفی نماند

سه وجهی که گفته شده فرق اوامر مولویه و ارشادیه

وجوهی برای فرق امر ارشادی و امر مولوی از طرف شارع بیان نمودند.

اول آن وجوه آنکه امر به اطاعت ممکن نیست مولوی باشد بجهت آنکه هر مأمور به یک غرضی دارد کما آنکه مذهب عدلیه همین است اگر غرض امر به اطاعت همان غرض امر به صلات باشد در این معنی امر به اطاعت لغو است و تأکید می شود و اگر غرضی دیگری باشد و آن معقول نیست پس امر به اطاعت همان امر به صلات است به یک غرض.

وجه دوم اگر امر مولوی محرک برای عبد می شود همان امر اولی مثل اصل کافی است برای تحریک مکلف و عمل به آن و اگر امر اولی محرک عبد نمی شود هزاران امر دیگر مثل امر اولی است که محرک عبد ممکن نیست باشد.

سوم از وجوه امر به اطاعت اگر مولوی باشد موجب تسلسل است بجهت آنکه امر دومی آیا اطاعت برای او می باشد یا نه و اگر اطاعت بر آن لازم باشد محتاج است به امر سوم و الی آخر ممکن است در این اخیر جواب داده شود که تسلسل در امور واقعی حقیقه است نه امور اعتباری که بمجرد دفع ید از آن تسلسل برداشته می شود مثل احکام شرعیه که از امور اعتباریه می باشند و در موارد مذکور شهادت عرفی ایضا داریم به امر ارشادی مثلاً اگر مولی یا والد امر نمود ولد خود را به اوامری و بعداً بآن خطاب کرد اطعنی این امر دومی امری نیست که مصلحت تازه ای داشته باشد بلکه امر ارشادی است بآن مواردی که عقل حاکم است.

و صحه نصب الطريق و جعله فى كل حال بملاكك يوجب نصبه و حكمه (حكمه خ ل) داعيه اليه لا تنافى فى استقلال العقل بلزوم الاطاعه بنحو حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا لما عرفت

فانقدح بذلك عدم صحه تقرير المقدمات الا على نحو الحكومه دون الكشف و عليها فلا اهمال فى النتيجة اصلا سببا و موردا و مرتبه لعدم تطرق الاهمال و الاجمال فى حكم العقل كما لا يخفى

اما بحسب الاسباب فلا تفاوت بنظره فيها و اما بحسب الموارد فيمكن

* شرح:

قوله و صحه نصب الطريق و جعله الخ اين كلام جواب است از سؤال مقدر بنا بر ما تقدم شارع مقدس ظن را طريق قرار دهد بايد جايز نباشد در هيچ حالى چه انفتاح و چه انسداد.

جواب آنكه قرار دادن ظن را حجت شرعا در تمام حالات چه حال انسداد و چه حال انفتاح بملاك و حكمتى است كه ملاك و حكمت تسهيل مكلفين است و غيره كه آن را عقل درك نمى كند و از اين جهت شارع مقدس ظن را حجت شرعى قرار داده و اين معنى منافات ندارد كه عقل مستقلا لازم بداند اطاعت ظنيه را در حال انسداد كما آنكه عقل حاكم است بلزوم اطاعت قطعيه در انفتاح در اين دو مورد عقل كشف نمى كند حكم شارع را كه لازم است عمل بظن يا بقطع مولويا بلكه اگر حكمتى داشته باشد حكم ارشادى و تأكيدى است.

نتيجه مقدمات انسداد بنا بر كشف يا حكومت

قوله فانقدح بذلك عدم صحه تقدير الخ از بيان سابق ما ظاهر شد بنا بر صحت مقدمات انسداد حكم عقلى نمى باشد بر عمل بظن مگر بر حكومت بدون كشف و بنا بر حكومت اهمالى در نتيجه حكم

ص: ۳۲۱

ان يقال بعدم استقلاله بكفایه الاطاعه الظنيه الا- فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرم و استقلاله بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج و الدماء بل و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر و اما بحسب المرتبه فكذلك لا يستقل الا بكفایه مرتبه الاطمینان من الظن الا على تقدير عدم كفایتها فی دفع محذور العسر

* شرح:

عقلی اصلا نیست چه سببا باشد مثل آنکه ظن از شهرت یا اجماع یا سیره باشد و همچنین موردا و مرتبه و لو در بعض آنها کلامی است مصنف بیان می کند این جهتی را که بیان نمودیم بجهت آنست که حکم عقل اهمال و اجمالی در آن نیست تا آنکه شک کند که کدام از آنها حجت است یا نه کما لا یخفی.

اما بحسب اسباب که بیان نمودیم مثل ظن شهرت یا اجماع و غیره پس تفاوتی بنظر عقل در این اسباب نمی باشد چون ملاک حکم عقل عمل بظن بجهت اقریب ظن است بواقع و لذا فرق بین اسباب نمی باشد و اما بحسب موارد ممکن است قائل شویم که استقلال حکم عقل به کفایت اطاعت ظنیه در جائی است که شارع مقدس آن موارد را اهمیت نداده باشد بفعل واجب و ترک حرام و اگر عقل درک کرد که این موارد را شارع مقدس اهمیت داده است حکم عقل در این موارد بوجوب احتیاط است نه عمل بظن مثل موارد فروج و دماء بلکه سایر حقوق ناس در جائی که احتیاط در این موارد موجب عسر و حرج نباشد.

پس در این موارد لازم است احتیاط و اما بحسب مرتبه آنها نیز در جائی که مرتبه اطمینان برای مکلف حاصل شود عقل حکم نمی کند که عمل بظن بنماید مکلف و رفع ید کند از اطمینان مگر آنکه عمل باطمینان کفایت بمعظم احکام نباشد و دفع عسر حرج نکند که در این حال لازم است تعدی به مرتبه دیگر از اینجا معلوم شد بنا بر حکومت فقط اطلاق در اسباب ظن است بدون مورد و مرتبه ظن کما لا یخفی

ص: ۳۲۲

و اما علی تقدیر الکشف فلو قیل بکون النتیجه هو نصب الطریق الواصل بنفسه فلا- اھمال فیھا ایضا بحسب الاسباب بل یتکشف حیث ان الکل حجه لو لم یکن بینھا ما هو المتیقن و الا فلا مجال لاستکشاف حجیه غیره و لا بحسب الموارد بل یحکم بحجیته فی جمیعھا و الا- لزوم عدم وصول الحجہ و لو لاجل التردد فی مواردھا کما لا- یخفی و دعوی الاجماع علی التعمیم بحسبھا فی مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جدا و اما بحسب المرتبه ففیھا اھمال لاجل احتمال حجیه خصوص الاطمینانی منه اذا کان وافیاً فلا بدّ من الاقتصار علیہ.

* شرح:

قوله و اما علی تقدیر الکشف فلو قیل الخ اما بنا بر کشف و آنکه عقل حکم کند کہ ظن حجیت شرعی دارد در این حال حجیت ظن چند قسم است.

اول آنکه گفته شود نتیجه مقدمات انسداد نصب طریق واصل است بنفسه کہ نفس آن طریق بمکلف برسد در این حال اھمالی در نتیجه نیست بحسب اسباب ظن و از هر سببی کہ ظن حاصل شد حجت است و کشف می شود حجیت تمام آنها اگر در بین آنها مقتضی نباشد مثل آنکه ظن بخبر موثق و شهرت و اجماع منقول و غیره حاصل است ولی متیقن آنها ظن از خبر موثق است.

در این حال عمل بآن می شود اگر وافی باکثر احکام باشد و کشف نمی کنم از مقدمات حجیت غیر ظن خبری را و همچنین بحسب موارد هم حکم به حجیت ظن می شود در تمام موارد چه اھم باشد نظیر فروج و دماء و اموال و غیر آن و اگر بگوئیم کہ ظن در این موارد مذکورہ حجت نیست و باید احتیاط کرد لازم می آید عدم وصول حجت و آنکه طریق بنفسه واصل نباشد برای مکلف و لو منشأ شک تردید در موارد عمل بظن باشد کما لا یخفی.

ص: ۳۲۳

و لو قيل بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه فلا- اهمال فيها بحسب الاسباب لو لم يكن فيها تفاوت اصلا او لم يكن بينها الا واحد و الا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها او مضمونه باجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذ مره او مرات في تعيين الطريق المنصوب حتى ينتهي الى ظن واحد اولي ظنون متعدده لا- تفاوت بينها فيحكم بحجيه كلها او متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار فيقتصر عليه

* شرح:

و اگر کسی ادعای اجماع کند بر تعمیم بحسب موارد و آنکه حجیت ظن و لو بمقدمات انسداد بعضی موارد است ولی باجماع تمام موارد حجت است در این موارد صحیح نیست در مثل این مسئله ای که حادث است در بین فقهاء و زیادی از آنها بیان فرمودند و اما حجیت ظن بحسب مرتبه در این مورد اهمال است و نمی توانیم بگوئیم مطلق ظن حجت است بلکه حجیت خصوص اطمینان در بین آنها اگر باشد در جائی که وافی باشد باکثر احکام در این حال اقتصار بر اطمینان باید بشود کما لا یخفی.

قوله و لو قيل بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل الخ قسم دوم اگر گفته شود نتیجه مقدمات انسداد نسب طریق واصل است و لو بطریق دیگری باشد و بنفسه نباشد باین معنی که از مقدمات انسداد کشف می شود حجیت ظن را و به واسطه مقدمات دیگر ظن دیگری حجیت پیدا می کند در این حال اهمالی در نتیجه مقدمات بحسب اسباب نیست فی الجمله اگر در بین آن ظن تفاوتی نباشد و تمام آنها مساوی باشند یا فقط در بین آنها یک ظن حجت است مثل خبر موثق مثلا و اگر در بین آنها تفاوت باشد و مختلف باشد ظنون باید اقتصار کرد بر متیقن از ظنون به واسطه جریان مقدمات انسداد در آنها مثل آنکه در بین ظنونی است بعض آنها مضمون الاعتبار است بدون شک و وهم اگر کافی است

ص: ۳۲۴

و اما بحسب الموارد و المرتبه فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه فتدبر جيدا.

و لو قيل بان النتيجة هو الطريق و لو لم يصل اصلا فالاهمال فيها يكون من الجهات و لا- محيص حيثذ الا من الاحتياط في الطريق بمراعات اطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار لو لم يلزم منه محذور و إلا- لزم التنزل الى حكمه العقل بالاستقلال فتأمل فان المقام من مزال الاقدام

* شرح:

بمعظم احكام فبها و الا انسداد ديكر جاري مي شود تا آنكه تعيين بشود طريقي كه منصوب شده از طرف شارع و منتهى شود يا به يك ظن مثل ظن خبر موثق يا ظنون متعدده ديكر كه مساوي باشند در اين حال بتمام آنها حمل مي شود و اگر متفاوت باشند و بعض آنها متيقن الاعتبار و حجيت باشد اكتفا بر آن و عمل به آنها مي شود در جائي كه وافي باشد آن متيقن الاعتبار بمعظم احكام.

قوله و اما بحسب الموارد و المرتبه الخ در موارد ظن كه بعض از آنها اهميت دارد مثل فروج و دماء يا مرتبه كه ظن اطميناني بعض موارد ممكن است باشد در اين دو موارد نتيجه انسداد همان نتيجه طريق واصل بنفسه مي باشد و مثل آن مواردی که قبلأ بيان کردیم در قسم اول عمل مي شود فتدبر جيدا.

قوله و لو قيل بان النتيجة هو الطريق الخ قسم سوم بنا بر كشف اگر گفته شود كه نتيجه اثبات ظن است و طريقت آن ولي اين ظن نرسیده است بمكلف خود آن و نه طريق آن يعنى استفاده مي شود كه ظن حجت است شرعا ولي از جهات ثلاثه كه اسباب و موارد و مراتب باشد اين سه جهت مجهول است و لذا اهمال در آنها مي باشد و راهی نیست در اين حال مگر احتياط در طرق و عمل کردن باطراف علم اجمالی نظير عمل باجماع و شهرت و سيره و غيره اگر در بين آنها متيقن الحجيه نباشد و اگر متيقن باشد مثل

ص: ۳۲۵

وهم و دفع لعلک تقول ان القدر المتيقن الوافی لو کان فی البین لما کان مجال لدلیل الانسداد ضروره انه من مقدماته انسداد باب العلمی ایضا

لکنک غفلت عن ان المراد ما اذا کان الیقین بالاعتبار من قبله لاجل الیقین بانه لو کان شیء حجه شرعا کان هذا الشیء حجه قطعاً بداهه ان الدلیل علی احد المتلازمین انما هو الدلیل علی الآخر لا الدلیل علی الملازمه

* شرح:

آنکه یقیناً می دانیم حجیت خبر موثق در بین آنها مسلم است در این حال عمل به آن می شود اگر کافی باشد بقدر معظم احکام و انحلال اجمالی بشود اما در مقامی که عمل باحتیاط می شود اگر آن احتیاط موجب عسر و حرج یا اختلال نظام است لازم است تنزل کردن به حکومت عقل و در این حال از کشف بیرون می رود و حکم عقل است استقلالاً بالحکومه در آن موارد به قدری که عسر و حرج لازم نیاید فتامل فان المقام من مزال الاقدام.

قوله وهم و دفع لعلک تقول الخ شاید اشکال کنید شما که اگر قدر متیقنی که وافی باشد بمعظم احکام از آن ظنون در بین باشد در این حال محتاج بدلیل انسداد نمی باشیم مثل خبر واحد که متیقن از آن ظنون است چون یکی از مقدمات انسداد، انسداد باب علمی می باشد و اگر قدر متیقن باشد در بین ظنون احتیاج بدلیل انسداد نمی باشیم.

قوله لکنک غفلت الخ جواب آنکه غافل شدید شما از اینکه مراد ما که بیان نمودیم متیقن الاعتبار بعد از جریان مقدمات انسداد است که بعد از عمل بانسداد در بین می گوئیم اگر ظنی حجت باشد یقیناً حجیت خبر موثق در بین آنها مسلم است و ممکن نیست که شارع مقدس رفع ید کند از آنها و حجیت شهرت و اجماع و امثال آن را قرار دهد بدیهی است که دلیل بر یکی از متلازمین دلیل است بر متلازم آخر یعنی دلیل انسداد

ص: ۳۲۶

ثم لا- يخفى ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه فانه ح يقطع بكونه حجه كان غيره حجه او لا و احتمال عدم حجته بالخصوص لا ينافي القطع بحجته بملا-حظه الانسداد ضروره انه على الفرض لا يحتمل ان يكون غيره حجه بلا نصب قرينه و لكنه من المحتمل ان يكون هو الحجه دون غيره لما فيه من خصوصيه الظن بالاعتبار.

* شرح:

و جریان آن ملازم است به حجیت قدر متیقن از آن ظنون که خبر واحد باشد نه آنکه دلیل بر ملازم باشد یعنی ابتدائاً حکم کنیم که متیقن از تمام ظنون خبر واحد است

قوله ثم لا يخفى ان الظن باعتبار الظن الخ در بین ظنون که حجیت شرعی دارد بنا بر تقدیر کشف در این حال اگر بعض ظنون ظن حجیت آن بالخصوص می باشد و موجب یقین به حجیت آن ظن می شود مثلاً بعد از جریان مقدمات انسداد اثبات می شود که ظن از شهرت یا ظن از اجماع و ظن بخبر موثق حجت است در بین این ظنون یقین پیدا می شود که خبر موثق حجیت آن یقینی است در بین ظنون بنا بر اینکه نتیجه انسداد بنا بر کشف طریق واصله بنفسه باشد چون آن ظن و حجیت آن رسیده بمکلف همچنانی که قبلاً- بیان شد پس در این حال قطع به حجیت ظن بخبر موثق می شود سوای آنکه غیر آن ظن حجت باشد یا نباشد و احتمال آنکه حجت نباشد آن ظن بالخصوص چون دلیل بر حجیت آن نداریم منافات ندارد قطع به حجیت آن را بعد از جریان مقدمات انسداد و ملاحظه آنها بجهت آنکه ضروری است بنا بر فرض احتمال داده نمی شود که غیر از آن ظن حجت باشد و این ظنی که حجت آن مظنون است حجت نباشد در جائی که قرینه نباشد که تعیین کند آنها را ولی از این طرف احتمال می رود که این ظن حجت باشد غیر آن ظنون دیگر چون خصوصیت این از باقی ظنون بیشتر است.

ص: ۳۲۷

و بالجمله الامر يدور بين حجيه الكل و حجيته فيكون مقطوع الاعتبار و من هنا ظهر حال القوه و لعل نظر من رجح بها الى هذا الفرض و كان منع شيخنا العلامة اعلى الله مقامه عن الترجيح بها بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه او الطريق و لو لم يصل اصلا و بذلك ربما يوفق بين كلمات الاعلام في المقام و عليك بالتأمل التام.

* شرح:

قوله و بالجمله الامر يدور الخ حاصل آنکه امر دایر است بین حجیت تمام ظنون که در بین آنها می باشد و حجیت این ظن مظنون بالخصوص و در این حال یقین داریم که اعتبار و حجیت آن مقطوع است و از بیان ما ظاهر شد حال قوت ظن و اینکه ظن مظنون الاعتبار قوی تر از باقی می باشد و شاید نظر کسانی که این ظن را ترجیح داده اند بر باقی ظنون همین بیان ما باشد نسبت بمرحوم نراقی و صاحب حاشیه داده اند که ظن قوی مقدم است حجیت آن بر باقی و کسانی که منع حجیت آن نموده اند مثل شیخنا العلامة اعلى الله مقامه و ترجیح آن را قائل نیستند بنا بر آنست که نتیجه انسداد طریق واصل باشد و لو بطریقه باشد یا طریق مطلق و لو نرسیده باشد آن طریق بمکلف.

و حاصل قول مرحوم شیخ آنست که کلام در حجیت ظن است و ظنی که مرجح ظن دیگر است اول دعوی است حجیت آن و لذا طریق مطلقا بمکلف نرسیده نه خود آن طریق و نه طریق طریق و بیان آنها گذشت که چگونه عمل می شود به آنها و قول کسانی که قائل به حجیت می باشند آنست که ظن مرجح و لو فی حد نفسه حجیت ندارد ولی منافات ندارد که موجب قطع به حجیت مظنون خود باشد مثل آنکه اسباب قطع فردا فرد حجیت ندارد ولی بعد از آنکه قطع پیدا شد قطع حجیت است بنابراین بیان توفیق پیدا می شود بین کلمات اعلام در مقام و آنکه نزاع در مقام نزاع لفظی است و عليك بالتأمل التام.

ص: ۳۲۸

ثم لا يذهب عليك ان الترجيح بها انما هو على تقدير كفايه الراجح و الا فلا بدّ من التعدى الى غيره بمقدار الكفايه فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال.

و اما تعميم النتيجة بان قضيه العلم الاجمالى بالطريق هو الاحتياط فى اطرافه فهو لا- يكاد يتم الا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق و لو لم يصل اصلا.

* شرح:

قوله ثم لا يذهب عليك ان الترجيح بها الخ در مقامى كه بيان نموديم ظن بظن حجيت آن قطعى است در جائى است كه كافى باشد بقدر معظم احكام و انحلال علم اجمالى بشود بآن عمل مى شود و اگر كافى نباشد لابد بايد تعدى بغير آن شود به مقدارى كه كفايت كند بقدر معظم احكام و انحلال علم اجمالى بشود و اين معنى اختلاف پيدا مى كند باختلاف نظر علما و حالات آنها چون بعضى موارد ظنى مظنون است حجيت آن نزد بعض علماء دون بعض ديگر

قوله و اما تعميم النتيجة بان القضيه العلم الاجمالى الخ و اما عموم نتيجه انسداد بنا بر كشف كما آنكه اين معنى را نسبت داده اند بمرحوم شريف العلماء بيان آنكه علم اجمالى بالطريق احتياط در آن طرق است در اطراف علم اجمالى اين معنى صحيح نيست و تمام نيست مگر در مواردى كه نتيجه انسداد فقط نصب طريق باشد و لو نرسيده باشد بمكلف يعنى قبلا دانستى كه بنا بر كشف سه احتمال داده مى شود طريق واصل بنفسه طريق واصل طريقه-احتمال سوم فقط نصب طريق بود و احتياط قول شريف العلماء در احتمال اخير است نه در دو احتمال ديگر

ص: ۳۲۹

مع ان التعميم بذلك لا- يوجب العمل الا- على وفق المثبتات من الاطراف دون النافيات الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف ضروره ان الاحتياط فيها لا- يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه اذا لزم حيث لا ينافيه كيف و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجه النافيه كما لا يخفى فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه الا من باب الاحتياط فافهم

فصل قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجه دليل الانسداد بتقرير الحكومه و تقريره على ما فى الرسائل انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للاطاعه و المعصيه و يقبح على الامر و المأمور

* شرح:

قوله مع ان التعميم بذلك الخ جواب دیگر از ایشان آنکه از احتیاط در تمام اطراف و عموم آن در جائی است که آن ظنون مذکوره مثبت تکلیف باشند هر کدامی و اما اگر آن ظنون تماما نافی تکلیف باشند در آن موارد لازم نیست احتیاط مثل آنکه خبر واحد و اجماع و شهرت و سیره همه آنها دالند بر اینکه سوره در نماز واجب نیست و در جائی که منفق نباشند و بعضی ظنون نافی تکلیف باشد منافات ندارد احتیاط در آنها چون اطراف علم اجمالی می باشد و احتمال عقاب در آن است و منافات ندارد احتیاط در مسئله فرعیه را چون در جائی که انفتاحی باشیم و دلیل دلالت کند که مثلاً سوره واجب نیست ولی باین حال احتیاط در آن و آوردن سوره مانعی ندارد در جائی که واجب باشد پس چه گمان داری به مواردی که احتیاط در آن دلیل بالخصوص نداریم و فقط من ظنون عامه عمل می شود فافهم.

ظن قیاسی از ظن انسدادی خارج است و مدرک آن

قوله فصل قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس الخ.

اشكال شده است بعد از اینکه عمل بظن واجب شده عقلاً بنا بر حکومت

ص: ۳۳۰

التعدي عنه و مع ذلك يحصل الظن او خصوص الاطمينان من القياس و لا- يجوز الشارع العمل به فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكنا جرى في غير القياس فلا يكون العقل مستقلا اذ لعله نهى عن اماره مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا و لا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك على الشارع اذ احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع الا بقبحه و هذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه

* شرح:

بظن قياسي که قطع داریم ما از حجیت ظن خارج است کما آنکه نقل شد از بعض اعلام که قریب پانصد روایت بر نهی عمل بقیاس داریم.

اما بنا بر کشف و آنکه حجیت ظن عقل کشف می کند که حجیت شرعی دارد در این موارد مانعی ندارد باقسام ثلاثه کشف که گذشت و مانعی ندارد از این جهت که شارع مقدس بعض طرق را حجت قرار دهد دون بعض دیگر بلکه بنا بر حکومت بعض موارد ایضا مانعی ندارد استثناء ظن قیاسی بنا بر آنکه علم اجمالی بتمام تکالیف سبب آن اهتمام شارع است باحکام شرعیه یا اجماع باشد کما آنکه گذشت و علی ای حال ظن قیاسی مطلقا از حجیت ظن خارج است چه حجیت ظن علی نحو کشف باشد یا حکومت ولی اشکال بنا بر آنچه را که در رسائل مرحوم شیخ انصاری می باشد دو وجه است

اول آنکه چگونه جمع می شود حکم عقل به اینکه ظن حکم علم را دارد در حال انسداد همچنانی که در حال اطاعت حکم قطع است و ممکن نیست شارع مقدس نفی یا اثبات علم کند همچنین ظن در حال انسداد بحکم عقل است همچنانی که در اطاعت و معصیت عمل بعلم بحکم عقل است و قبیح است بر آمر و شارع که تعدی کند از آن و عمل بغیر ظن که علم باشد آن را واجب کند بر مکلف و همچنین

ص: ۳۳۱

و انت خبير بانه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و اصلا و عدم حكمه به فيما كان هناك

* شرح:

قبیح است بر مأمور و مکلف که تعدی کند از ظن و عمل بشک یا وهم بنماید و در این جهتی که بیان شد که ظن قیاسی از ظنون خارج است فرقی ندارد بین آنکه ظن حاصل شود از قیاس و یا اطمینان و جایز نمی داند شارع عمل به آن را.

دوم آنکه اگر منع شارع ممکن باشد که نهی بنماید عمل یا اطمینان قیاسی را هرآینه باید ممکن باشد در ظن و اطمینان غیر قیاسی ایضا بنابراین عقل مستقلا در اطاعت و معصیت حاکم نیست بجهت آنکه شاید نهی از طرف شارع رسیده باشد از اماره ای و آن نهی اماره از ما مخفی باشد مثل نهی ظن قیاسی و دافعی برای این احتمال ممکن نیست الا قبیح بودن این احتمال برای شارع یعنی ذاتا ممکن است برای شارع ولی عرضا قبیح است برای او و این استثناء ظن قیاسی از طرف افراد آن قانون کلی است که مشهور است که دلیل عقلی قابل تخصیص نیست انتهی موضع الحاجة من کلامه زید فی علو مقامه.

مخفی نماند اصل اشکال نسبت داده شد بمرحوم امین استرآبادی به اینکه حکم عقل به شیئی بعد از ملاحظه تمام قیود موضوع آن شیء می باشد عموما یا خصوصا و بعد از حکم عقل ممکن نیست تخصیص چه مخصص شرعی باشد یا عقلی و امکان تخصیص موجب تناقض است چون فرض آنست که فرد مخصص با افراد دیگر عام مساوی است پس یا از اول حکم عقل صحیح نبوده و یا موجب تناقض است که بیان شد پس تخصیص در حکم عقل ممکن نیست بلکه تخصیص و آنکه موضوعا خارج شود فردی مانعی ندارد این بیان مختصر کلام ایشان است

قوله و انت خبير بانه لا وقع الخ جواب از این اشکالی که مرحوم شیخ انصاری بیان نموده است آنست که

ص: ۳۳۲

منصوب و لو كان اصلا بداهه ان من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمي فلا موضع لحكمه مع احدهما و النهي عن ظن حاصل من سبب ليس الا- كنصب شيء بل هو يستلزم فيما كان في مورد اصل شرعي فلا يكون نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه.

و ليس حال النهي عن سبب مفيد للظن الا- كالا- بما لا يفيد و كما لا حكمه معه للعقل لا حكمه له معه و كما لا يصح بلحاظ حكمه الاشكال فيه لا يصح الاشكال فيه بلحاظه.

* شرح:

جائي برای این اشکال نیست بعد از آنی که واضح و معلوم است که حکم عقل در حال انسداد معلق است بر اینکه شارع مقدس طریقی را حجت قرار نداده باشد برای مکلف و حکم تنجیزی نیست و در جائي که شارع طریقی را منصوب کرده باشد حکم عقل در این موارد نیست چون حکم عقل معلقا بود بر لزوم عمل بظن نه استقلالا دلیل بر اینکه حکم عقل معلق است آنکه بدیهی است از مقدمات انسداد یکی آن بود که دلیل علم و علمی برای مکلف نباشد و در جائي که دلیل علمی برای مکلف باشد حکم عقل بلزوم عمل بمطلق ظن نمی باشد و نهی شارع مثل نهی ظن قیاسی نیست مگر آنکه مثل نصب حجیت شیء می باشد یعنی در هر موردی که شارع مقدس امر و نهی دارد باید دو طرف آن بید شارع باشد همچنانی که در مأمور به مکلف همچنین است یعنی در جائي که امر دارد می تواند نهی آن بنماید و بالعکس و در موردی که نهی از ظن قیاسی نموده است مستلزم است اثبات حکم شرعی در آن مورد و لو اصل شرعی باشد پس نهی شارع از ظن قیاسی تخصیص در حکم عقلی نمی باشد بلکه تخصیص است و به واسطه نهی شارع موضوع حکم عقل برداشته می شود.

قوله و ليس حال النهي عن سبب مفيد للظن الخ یعنی نهی شارع از سببی که موجب ظن است مثل ظن قیاسی نیست مگر

ص: ۳۳۳

نعم لا بأس بالاشكال فيه في نفسه كما اشكل فيه برأسه بملاحظه توهم استلزام النصب لمحاذير تقدم الكلام في تقريرها و ما هو التحقيق في جوابها في جعل الطرق

غايه الامر تلك المحاذير التي تكون فيما اذا اخطأ الطريق المنسوب

* شرح:

آنکه مثل امر شارع است به چیزی که مفید ظن نیست همچنان صحیح نیست حکم عقل در جایی که نهی شارع است و حاصل آنکه بعد از آنکه حکم عقل تعلیقی است نه تنجیزی مانعی نیست که شارع مقدس نهی از ظن قیاسی کند بلحاظ آنکه آن ظن غالباً خطاء در آن می باشد کما آنکه نقل در بعض اخبار شده و یا آنکه نفس منع مصلحت مهمه ای دارد و یا مفسده آن غلبه دارد بر مصلحت واقع و غیر آنکه ذکر شد با اینکه چیزی محرمی نداریم که پانصد روایت در نهی آن وارد شده باشد کما آنکه گذشت.

قوله نعم لا- بأس بالاشكال فيه في نفسه الخ مصنف می فرماید مانعی ندارد اشكال در نفس حجیت ظن بشود با قطع نظر از حکم عقل بوجوب عمل بآن کما آنکه اشكال در اصل مطلق عمل بظن قبلاً گذشت که عمل بظن موجب محاذیری می باشد مثل مخالفت واقع و یا حلال شدن حرام واقعی و یا حرام شدن حلال واقعی و احتمال تناقض و غیر آنها که کلام در اصل حجیت ظن گذشت و تحقیق در جواب آنها ایضاً گذشت باختلاف مرتبه حکم ظاهری و واقعی و آنکه مصلحت تسهیل سبب شده است که شارع مقدس ظن را حجت قرار بدهد کما آنکه مفصلاً جواب آنها گذشت.

قوله غايه الامر تلك المحاذير الخ غایت امر آنست که آن محاذیری که ذکر شد در جایی می باشد که طریق ظنی

ص: ۳۳۴

كانت في الطريق المنهى عنه في مورد الاصابه و لكن من الواضح انه لا دخل لذلك في الاشكال على دليل الانسداد بخروج القياس ضروره انه بعد الفراغ عن صحه النهى عنه في الجمله قد اشكل في عموم النهى لحال الانسداد بملاحظه حكم العقل و قد عرفت انه بمكان من الفساد

و استلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع عن اماره اخرى و قد اختفى علينا و ان كان موجبا لعدم استقلال العقل الا انه انما يكون بالاضافه الى تلك الأمارات لو كان غيرها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفايه و الا فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل ضروره عدم استقلال بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع و الممنوع

* شرح:

خطا و بواقع نرسد و در موردی که نهی از ظن رسیده است مثل ظن قیاسی در جائی است که آن ظن قیاسی بواقع برسد لکن از واضحات است که ظن قیاسی و نهی از آن دخلی در اصل مطلب ندارد در حال انسداد بجهت آنکه ضروری است که نهی از ظن قیاسی در حال انسداد بعد از فراغ از صحت نهی شارع است فی الجمله و این اشکال در حال انسداد است به ملاحظه حکم عقل که لازم می داند عمل بظن را و بتحقیق که شناختی که اشکال به نهی ظن قیاسی فاسد است وجه محذور ظن قیاسی در جائی که برسد یا اجتماع حکمین متضادین است و یا اجتماع مصلحت و مفسده است بدون کسر و انکسار و یا تصویب است اگر واقع حکم نباشد و غیر ذلک و جواب آنها بمراتب حکم برداشته می شود کما لا یخفی.

قوله و استلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع الخ اما جواب از اشکال دوم که مرحوم شیخ بیان نموده بود اگر منع از ظن قیاسی جایز باشد باید جائز باشد احتمال منع شارع از اماره دیگری که مخفی شده باشد

ص: ۳۳۵

و قیاس حکم العقل بكون الظن مناطا للاطاعه في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح لا يكاد يخفى على احد فسادہ لوضوح انه مع الفارق ضروره ان حكمه في العلم على نحو التنجز و فيه على نحو التعليق

* شرح:

آن آماده برای ما و این احتمال سبب می شود که عقل مستقلا حکم بلزوم عمل بظن را ننماید جواب از آن آنکه این احتمال نسبت بآن اماره مشکوک می باشد در جائی که غیر آن اماره مشکوک از امارات دیگر که احتمال منع در آنها نیست بمقدار کفایت معظم احکام و انحلال علم اجمالی باشد و اگر سایر امارات بقدر کفایت نباشد جائی برای احتمال منع نیست با فرض آنکه عقل حکم می کند بوجوب عمل بظن و اگر این احتمال باقی باشد عقل حکم استقلالی ندارد بحکمی اصلا یعنی اگر شارع مقدس اماراتی و طرقي را چه در حال انفتاح یا انسداد حجت قرار داده است برای درک احکام واقعیه مثل خبر واحد و شهرت و اجماع و سیره اگر احتمال داده شود که یکی از آنها ممنوع است شرعا لازمه آن آنست که اصلا به اماره و طرق شرعی نشود چون هر کدام احتمال ممنوعیت شرعی دارند بنا بر آنچه را که می آید تحقیق آن در ظن مانع و ممنوع.

قوله و قیاس حکم العقل بكون الظن مناطا الخ اما در مواردی که بیان شد که حکم عقل در اطاعت و معصیت بلزوم عمل بظن مثل حکم عقل است بقطع همچنانی که قطع در مقام اطاعت و معصیت ممکن نیست تخصیص آن در حال انفتاح همچنین ظن در جائی که لازم باشد عمل بآن عقلا مثل حال انسداد آنها جایز نیست تخصیص در آن این بیانی که شد مخفی نیست فساد آن بر هیچ کس بجهت آنکه واضح است فرق بین عمل بقطع و عمل بظن در اطاعت و معصیت چون ضروری است که حکم عقل در علم بر نحو تنجیز است

ص: ۳۳۶

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الاشكال بالنهي عن القياس مع جريانه فى الامر بطريق غير مفيد للظن بداهه انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعاً مع أنّه لا- يظن باحد ان يستشكل بذلك و ليس الا- لاجل ان حكمه به معلق على عدم النصب و معه لا حكم له كما هو كذلك مع النهى عن بعض افراد الظن فتدبر جيداً.

* شرح:

نه تعليق و از اين جهت ممكن نيست تخصيص در آن اما حكم عقل در اطاعت ظنيه على نحو تعليق است كه اگر شارع اثبات طريق ظنى يا نفى آن نمود در اين موارد حكم عقلى نيست كما آنكه مفصلاً گذشت.

مخفى نماند قطع در مقام امثال حكم آن عقلاً تنجيزى نيست بلكه تعليقى است و لذا اصول مسقطه تكليف مثل قاعده فراغ و استصحاب و امثال آن جارى مى شود با وجودى كه آنها يك ظن خاصى بيشتر نمى باشند.

قوله ثم لا يكاد ينقضى تعجبي الخ مصنف مى فرمايد من تعجب مى كنم كه چرا تخصيص دادند اشكال را به نهى ظن قياسى با آنكه آن اشكال جارى مى شود در امر بطريقى كه مفيد ظن نباشد كما آنكه گذشت با اين حال حكم عقل در طريقى كه مفيد ظن نباشد نمى باشد و كسى آنجا اشكال نكرده و گمان نمى كنم كه احدى اشكال نموده باشد و حال آنكه هر دو مورد باهم مساويند از اشكال و عدم آن و جهت آن آنست كه حكم عقل در اين موارد معلق است بر عدم نصب شارع طريقى را و با نصب شارع حكمى ندارد عقل كما آنكه حكمى ندارد در جائي كه نهى باشد در بعض افراد ظن مثل ظن قياسى كما آنكه گذشت فتدبر جيداً.

ص: ۳۳۷

و قد انقدح بذلك انه لا وقع للجواب عن الاشكال تاره بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفه و اخرى بان العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الاصابه.

و ذلك لبداهه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المتن عنه

* شرح:

جوابهای مرحوم شیخ از ظن قیاسی و رد آنها

قوله و قد انقدح بذلك انه لا وقع للجواب الخ از جواب ما ظاهر شد که جوابهایی دیگر که از ظن قیاسی داده اند صحیح نیست من جمله از آنها جوابی است که مرحوم شیخ انصاری داده است منقول از شیخ هفت جواب است

یکی از آنها آنکه منع از ظن قیاسی شرعا بجهت آنست که آن ظن قیاسی غالبا مخالف واقع می باشد کما اینکه شهادت بآن می دهد قوله علیه السلام ان السنه اذا قیست محق الدین و قوله لیس شیء ابعد من عقول الرجال من دین الله و قوله علیه السلام ما یفسده اکثر مما یصلحه نظیر این اخبار بعد از تأمل در آنها موضوع عقل بلزوم اتباع ظن برداشته می شود چون عمل بظن برای درک واقع است و بعد از اینکه متنبه می شود انسان به واسطه این اخبار که ظن قیاسی غالبا بواقع نمی رسد لزوم عمل بظن در ظن قیاسی حکم آن عقلا برداشته می شود.

دوم از جواب از جوابهای مرحوم شیخ آنست که عمل بظن قیاسی مفسده آن غالب است بر مصلحت واقع در جائی که مطابق واقع باشد بجهت آنکه این طریق مرام اهل تسنن است و سبب می شود که مستغنی باشند از حجج و اهل بیت پیغمبر صلوات الله علیهم اجمعین.

قوله و ذلك لبداهه انما يشكل الخ جواب از مرحوم شیخ از این دو وجه آنست که این جوابهای شما در جائی صحیح

ص: ۳۳۸

فی نفسه بملاحظه حکم العقل بحجیه الظن و لا یکاد یجدی صحته کذلک فی الذب عن الاشکال فی صحته بهذا اللحاظ فافهم فانه لا یخلو عن دقه.

و اما ما قیل فی جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد او منع حصول الظن منه بعد انکشاف حاله و ان ما یفسده اکثر مما یصلحه.

ففی غایه الفساد فانه مضافا الی کون کل واحد من المنعین غیر سدید

* شرح:

است که ما فارغ شده باشیم از صحت منع از ظن قیاسی فی نفسه بملاحظه حکم عقل به حجیت ظن یعنی کلام ما بعد از فرض حجیت ظن است بحکم عقل در حال انسداد که آیا ممکن است تخصیص در حکم عقل یا نه در مقام ثبوت نه مقام اثبات و آنکه عمل بظن را بیان کنیم که شرعا باین وجه جایز نیست چون این وجه اول دعوی است و مثل آنکه تسلیم اصل اشکال است و از این جهت فایده ای ندارد صحیح بودن منع شرعی در ذب و اصل اشکال در صحت آن بلحاظ حکم عقل همچنانی که بیان نمودیم فافهم فانه لا یخلو عن دقه.

قوله و اما ما قیل فی جوابه من منع الخ جواب دیگر مرحوم شیخ داده است در رسائل و منسوب است این جواب بمرحوم صاحب قوانین آنکه ما منع می کنیم که ادله نهی ظن قیاسی در حال انسداد ظن را شامل شود بلکه ادله منع قیاس عموم ندارد حتی در حال انسداد در جائی که عقل حاکم است بلزوم عمل بظن یا جواب دیگری از ایشان که اصلا ظن قیاسی برای مکلف حاصل نمی شود بعد از اینکه اخبار گذشته کشف حال آن ظن را نموده و آنکه عمل بآن افسادش زیاده از اصلاح می باشد و حاصل آنکه بعد از نظر باخبار اصلا ظن از قیاس حاصل نمی شود برای مکلف.

قوله ففی غایه الفساد الخ این دو جواب هم ایضا در غایه فساد است علاوه بر آنکه هریکی از این دو

ص: ۳۳۹

لدعوى الاجماع على عموم المنع مع اطلاق ادلته و عموم علتة و شهادة الوجدان بحصول الظن منه فى بعض الاحيان.

لا يكاد يكون فى دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشى منه بمفيد غاية الامر انه لا اشكال مع فرض احد المنعين لكنه غير فرض الاشكال فتدبر جيدا.

* شرح:

منع و دو وجهى كه بيان شد نمى رسد و غير صحيح است چون اجماع داريم ما بر عموم منع و اينكه عمل بظن قياسى در هيچ وجه جايز نيست و صحيح نيست مداخله آن ظن در دين و با اطلاق ادله شرعيه كه نهى مى كند از عمل بظن قياسى را مطلقا كما آنكه اخبار آن بعض آنها گذشت و عموم علتى كه در نفس اخبار بيان شده است و آنكه عمل بظن قياسى موجب از بين رفتن دين و افساد آن اكثر است از اصلاح آن اين سه جواب-جواب اول است و جواب دوم شيخ آنكه علاوه بر اين ها شهادت وجدان است بحصول ظن در بعض موارد از ظن قياسى چون نهى شارع موجب زوال حالت نفسيه مكلف را نمى كند و بلا اشكال بعض موارد ظن از قياسى حاصل مى شود براى مكلف.

قوله لا يكاد الخ اين كلام خبر است از براى قول مصنف كه فرمود فانه مضافا وارد است براى آن جوابها كه دفع اشكال نمى شود كه ما قطع پيدا بكنيم كه ظن قياسى خارج است از ظن انسدادى و اين جواب فائده اى ندارد غايت الامر آنست كه اشكالى در فرض يكي از دو منعى كه شده است نيست لكن دفع اصل اشكال را نمى كند چون فرض آنست كه اشكال ما در جائي است كه بعد از وجوب عمل بظن عقلا در حال انسداد آيا ممكن است تخصيص حكم عقل يا نه و اين دو جواب نظير دو جواب ديگر است كه مرحوم شيخ داده بود فراجع.

ص: ۳۴۰

فصل اذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد انه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمال المنع عنه فضلا عما اذا ظن كما اشرنا اليه في الفصل السابق فلا بدّ من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه بالخصوص فان كفى و الا فبضميمه ما لم يظن المنع عنه و ان احتمال مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و ان انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى و ذلك ضروره انه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض.

* شرح:

در ظن مانع و ممنوع و تحقيق در آن

قوله فصل اذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص الخ در اين فصل بيان مى شود اگر به يك ظنى مظنون شد عدم حجيت آن بخصوص يعنى ادله عامه بر نهى از ظن نباشد بلكه بخصوص باشد از طرف ديگر ظنى كه مانع است و ديگرى ممنوع مراد ظن شخصى نيست چون ممكن نيست بلكه مراد ظن نوعى است مثل آنكه حجيت خبر واحد ثابت شده باشد بظن و از خارج ثابت شود كه آن خبر واحد ممنوع است ظنا.

و على كل حال تحقيق در مطلب آنست كه بعد از تصور منع از بعض ظنون در حال انسداد عقل حاكم نيست به حجيت ظنى كه احتمال منع در آن باشد فضلا از جائي كه مظنون باشد منع آن كما آنكه اشاره نموديم بآن در فصل سابق در توجيه خروج ظن قياسى از ظن انسدادى پس در اين حال لازم اقتصار و اكتفا كنيم بآن ظنى كه قطع داريم كه ممنوع نيست بالخصوص و عمل بآن شود.

پس در اين حال اگر آن ظنى كه قطع به حجيت آن داريم اگر كافى است براى معظم احكام شرعيه و انحلال علم اجمالى مى شود و الا - ضميمه كنيم با آن - آن ظنونى كه احتمال منع در آنها هست نه آن ظنونى كه مظنون است منع آنها و مراد از آن ظنى كه احتمال منع در آن مى باشد با قطع نظر از مقدمات انسداد است و با جريان

ص: ۳۴۱

و منه انقدح انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي حجية الظن في الاصول او في الفروع او فيهما فافهم.

فصل لا فرق في نتیجه دلیل انسداد بین الظن بالحکم من اماره علیه و بین الظن به من اماره متعلقه بالفاظ الآیه او الروایه کقول اللغوی فیما یورث الظن بمراد الشارع من لفظه و هو واضح و لا یخفی ان اعتبار ما یورثه لا یختص ظاهرا بما اذا کان مما ینسد فیہ باب العلم فقول اهل اللغه حجه فیما یورث الظن بالحکم مع الانسداد و لو انفتح باب العلم باللغه فی غیر المورد.

* شرح:

مقدمات انسداد احتمال منع در آن ظنون ممکن نیست کما لا یخفی.

چون بعد از جریان مقدمات انسداد احتمال منع در آن ظنون با استقلال عقل و حکم آنکه لازم است عمل بظن ممکن نیست هر دو جمع شوند حسب الفرض.

قوله و منه انقدح انه لا تتفاوت الحال الخ و بیان سابق ظاهر شد که تفاوتی در نتیجه مقدمات انسداد نیست بین ظنون چه ظن در اصول باشد کما آنکه از فصول نقل شد و چه ظن در فروع باشد کما آنکه از شریف العلماء نقل شده یا در هر دو باشد کما آنکه مختار ما بود و تمام آن ظنون حجت است و فرق بین اصول و فروع در بین آنها نیست.

و حاصل آنکه ظن مانع و ممنوع فرق بین ظن در اصول یا در فروع نیست کما آنکه خلاف آنچه را که ما ذکر کردیم از کلام مرحوم شیخ انصاری ظاهر می شود فراجع.

قوله فصل لا فرق في نتیجه دلیل الانسداد الخ در این فصل بیان می شود در نتیجه انسداد فرقی نیست بین ظنی که بحکمی

ص: ۳۴۲

نعم لا- یکاد یترتب علیه اثر آخر من تعیین المراد فی وصیه او اقرار او غیرهما من الموضوعات الخارجیه الا فیما یتثبت فیہ حجیه مطلق الظن بالخصوص.

* شرح:

پیدا می شود از اماره ای پیدا شود بلا واسطه که دلیل بر آن حکم است نظیر آیه شریفه که می فرماید فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً استفاده می شود یک ضرب در تیمم کافی است باطلاق آیه شریفه و نظایر شهرت یا اجماع بر آن و یا مع الواسطه استفاده بشود آن ظن از اماره ای که متعلق بالفاظ آیه باشد یا روایت مثلاً از قول لغوی ظن حاصل شد که مطلق وجه الارض آن صعيد است و صحیح است تیمم بر آن نه آنکه صعيد مختص بثواب باشد و این مطلب واضح است.

مخفی نماند در مواردی که بیان شد که ظن حجت است مختص نیست آن ظن در جائی که انسداد باب علم باشد بنا بر اینکه بیان قول اهل لغت که موجب ظن است حجت است در حال انسداد و لو انفتاح باشد به لغت در غیر این مورد کما لا یخفی.

قوله نعم لا یکاد یترتب علیه اثر آخر الخ این معنائی که بیان نمودیم که ظن حجیت شرعی دارد فقط در احکام شرعیه است اما در موضوعات خارجیه که احکام جزئیه بر آنها مترتب می شود آنها باید بعلم یا علمی ثابت شود مثل تعیین مراد در وصیت و اقرار موصی و اوامر مولی و نواهی آن در تمام این موارد اثبات یا نفی آنها باید بعلم یا بعلمی ثابت شود مگر در مواردی که حجیت مطلق ظن ثابت باشد در آن مورد مثل آنکه مقدمات انسداد را در قول لغوی جاری کنیم و آنکه باب علم و علمی در آن منسد است و باقی مقدمات انسداد و همچنین ظن بضرر کما آنکه می آید که در این موارد ظن حجت است.

ص: ۳۴۳

او ذاك المخصوص و مثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى كالظن بان راوى الخبر هو زرارہ بن اعين مثلاً لا آخر.

فانقدح ان الظنون الرجاليه مجديه فى حال الانسداد و لو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالى (ل-نسخه) لا من باب الشهاده و لا من باب الروايه

* شرح:

قوله او ذاك المخصوص الخ مثل آنكه بگوئى قول لغوى از اهل خبره است و آن حجت است كما آنكه گذشت و مثل آن ظنون است ظنى كه بحكم كلى شرعى بموضوع خارجى پيدا شود مثل زرارہ بن اعين است نه غيره اگر اشكال شود كه موضوعات خارجيه مثل اثبات زرارہ بن اعين بظن و مثل قول لغوى كه صعيد مطلق وجه ارض است و هم چنين ظن بضرر كما آنكه مى آيد و ايضاً اثبات مراد در وصيت و اقرار و غير آنها كه گذشت اين ها تماماً موضوعات خارجيه مى باشند و چه فرق است بين اثبات بعض آنها بظن و بعض ديگر حتماً بايد دليل علم يا علمى ثابت كند آنها را و حال آنكه تمام مذكورات موضوعات خارجيه مى باشد.

جواب آنكه موضوعات خارجيه مثل اثبات زرارہ بن اعين و قول لغوى در جائي كه اثبات آن موجب حكم شرعى كلى مى باشد كما آنكه گذشت اثبات آنها بظن است در حال انسداد و اما موضوعات شخصيه خارجيه آنها بظن ثابت نمى شود بلكه بايد به واسطه علم يا علمى ثابت شود مثل ساير موضوعات خارجيه ديگر مثل اثبات آنكه اين مال ملك زيد است يا وقف است و غير آنها كما لا يخفى

قوله فانقدح ان الظنون الرجاليه الخ ظاهر شد از بيان ما كه ظنوني كه اثبات مى كند ثقه بودن راوى اخبار را آن ظنون حجت است در حال انسداد و محتاج نيستيم كه اثبات كنيم رجالى كه واسطه در روايات مى باشند من باب شهادت اثبات شود كه قهراً تعدد لازم است مثل

ص: ۳۴۴

تنبيه لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور مهما امكن في الرواية و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه فيه بالحجه من علم او علمى و ذلك لعدم جواز التنزل فى صورته الانسداد الى الضعيف مع التمكن من القوى او ما بحكمه عقلا فتأمل جيدا.

* شرح:

عدالت در شهادت و غيره و همچنين احتياج نداريم كه اثبات شوند آنها من باب روايت يعنى در جائي كه اصل حكم شرعى كلى بخبر واحد ثابت مى شود راوى آن خبر ايشا به ادله خبر واحد ثابت مى شود و على كل ظنون رجاليه كافى است در حال انسداد و احتياج بآن دو وجه ديگرى كه ذكر شد نمى باشد كما لا يخفى

قوله تنبيه لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الخ.

در اين تنبيه بيان مى شود كه بعد از مقدمات انسداد و لزوم عمل بظن عقل حاكم است در هر موردى كه عمل بظن مى شود در جائي كه ممكن است احتمالات متطرقة كم شود چون در اثبات روايت سه جهت لازم است اول سند روايت و آن كسانى كه ناقل اخير مى باشد دوم دلالت روايت كه ظهور ظنى دارد در معنای مراد سوم جهت صدور روايت كه آن روايت صادر شده است براى حكم واقعى نه صدور آن براى تقيه يا امتحان و غيره باشد و اين سه جهتي كه ذكر شد مهما امكن و به قيدي كه ممكن است در هريك از آنها عمل بظن قوى شود بدون ظن مطلق و باب احتمالات آن تا ممكن است كم شود و عمل بعلم يا علمى يا ظن قوى شود بجهت آنكه جايز نيست در صورت انسداد تنزل كند مكلف از ظن قوى بظن ضعيف عمل كند با آنكه متمكن است از تحصيل ظن قوى يا آن چيزى كه بحكم ظن قوى مى باشد عقلا فتأمل جيدا.

ص: ۳۴۵

فصل انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد في الاحكام هو حجيه الظن فيها لا حجيتها في تطبيق المأتي به في الخارج معها فيتبع مثلا في وجوب صلاه الجمعة يومها لا في اتيانها بل لا بد من علم او علمي باتيانها كما لا يخفى

نعم ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الاحكام في بعض الموضوعات الخارجيه من انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام الشارع به بحيث علم بعدم الرضا بمخالفته الواقع باجراء الاصول فيه مهما امكن و عدم وجوب الاحتياط شرعا او عدم امكانه عقلا كما في موارد الضرر المردد امره بين الوجوب و الحرمة مثلا فلا محيص عن اتباع الظن حينئذ ايضا فافهم.

* شرح:

قوله فصل انما الثابت بمقدمات دليل الانسداد الخ.

در این فصل بیان می شود بعد از جریان مقدمات انسداد ظن حجت است در احکام شرعی و اما حجیت آن ظن در تطبیق مأمور به با مأتی به خارجی آنجا حجیت ندارد چون مقام اول که احکام شرعی باشد اثبات تکلیف برای مکلف است و مقام ثانی اسقاط تکلیف است و فراغ ذمه است و در مقام فراغ از ذمه رجوع می شود بدلیل علم و یا علمی مثل قاعده فراغ و صحت و تجاوز و غیر این ها پس بنابراین بیان اگر دلیل ظنی اثبات کرد صلاه جمعه را در روز جمعه عمل می شود ولی آوردن آن صلاه را در مقام شک یا ظن باید بقواعد دیگری عمل شود که یا علم یا علمی باشد که آنکه گذشت که لا یخفی.

اسقاط تکلیف بدلیل علم یا علمی می شود نه بظن انسدادی

قوله نعم ربما يجري نظير مقدمات الخ.

بعضی موارد در سقوط تکلیف عمل بظن می شود و شبه مقدمات انسداد در موضوع خارجی می شود مثل ظن در موضوعات خارجی بضرر چون باب علم غالبا مسند است در ضرر دانسته می شود ضرر الا بعد از تحقق ضرر مثل صوم ضرری

ص: ۳۴۶

خاتمه ی ذکر فیها امران استطرادا الاول هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلا- فی الفروع العملیه المطلوب فیها او لا- العمل بالجوارح يتبع فی الاصول الاعتقادیه المطلوب فیها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب علیه و تحمله و الانقیاد له او لا.

* شرح:

و همچنین طهارت ثلاث وضوء و غسل و تیمم و امثال آنکه امر دایر است بین وجوب آنها یا حرمت آنها و اصل عدم ضرر در این موارد موجب وقوع مکلف است در ضرر کثیری از موارد و می دانیم که شارع مقدس راضی بجریان اصل در این موارد نیست چون اهمیت دارد ضرر و ظن بضرر در این موارد از قبیل نجاست و طهارت نمی باشد که اهمیت نداشته باشد و از جهت دیگر واجب نیست احتیاط در این موارد چون مستلزم عسر و حرج است در وضوء و غسل و امثال آن یا اصلا ممکن نیست احتیاط عقلا چون امر دائر است در این موارد بین وجوب وضوء یا حرمت آن که گذشت پس چاره ای نیست در این موارد که عمل بظن شود در سقوط تکلیف همچنان که در اصل احکام شرعیه عمل می شود فافهم.

مخفی نماند جریان شبهه مقدمات انسداد در جائی است که نفس ظن یا خوف از ضرر که احتمال آن باشد موضوعیت نداشته باشد برای حکم که اگر هر کدام از این ها موضوعیت برای حکم داشته باشند بلکه نفس احتمال عقلانی خوف موضوع است برای آن موارد مذکوره در این مواردی که ذکر شد محتاج بجریان شبهه مقدمات نمی باشیم و اثبات موضوعیت ظن یا احتمال عقلانی خوف در فقه ثابت می شود کما لا یخفی.

در اصول دین علم لازم است و ظن کافی نیست

اشاره

قوله خاتمه ی ذکر فیها امران استطرادا الخ در این خاتمه دو امر ذکر می شود اما آنکه آن دو امر استطراد است یعنی بمناسبت است چون بحث ما در حجیت ظن در فروع است و مناسبت دارد ظن در اصول دین هم بحث بشود.

ص: ۳۴۷

* شرح:

اما امر اول آیا ظنی که لازم است اتباع آن در حال انسداد عقلا در فروع علیه که مطلوب در آن فروع اولاً عمل بجوارح و اعضاء بدنی می باشد آیا آن ظن انسدادی لازم است تبعیت آن در اصول اعتقادی که مطلوب در آن عمل جوانحی و اعتقاد و قلبی می باشد و عقد قلب و انقیاد در آنها لازم است.

مخفی نماند اعتقاد به شیء غیر از عقد قلب و انقیاد بآن شیء می باشد چون اعتقاد عبارت است از معرفت انسان شیء را و علم بآن و رومی که عقد قلب و انقیاد باشد عبارت است از بناء برآن و انقیاد آن معلوم و آنکه آن را انکار و جحد و وقف و تامل نکند و بین این دو عموم من وجه است چون مشرکی که اعتقاد بحق دارد و عقد قلب برآن ندارد در این مورد علم هست ولی عقد قلب نیست کما آنکه کسی که می داند فساد عقیده خود را و باین حال انقیاد دارد و بناء برآن معلوم می گذارد در آن مورد عقد قلب و انقیاد هست ولی اعتقاد نیست و در جائی که جمع می شوند هر دو در شخص مؤمنی است که اعتقاد دارد بحق و عقد قلب و انقیاد برآن معتقد خود دارد و علی کل حال در اصول دین علاوه بر علم لازم است عقد قلب و انقیاد برآن اگر لازم نباشد انقیاد عقد قلب لازم می آید اسلام زیاد از کفار مثل ابلیس و فرعون و ابی جهل و امثال آنها از کفار و معاندین

از این جهت خدای تعالی می فرماید در سوره نمل فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا فَأَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ و همچنین آیه دیگر قوله تعالی يَغْرِفُونَ كَمَا يَغْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ.

و قوله يَغْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا از این آیات استفاده می شود که یک دسته از کفار علم بحق و باسلام داشته اند و جحد و انکار آن اسلام را می نمودند یعنی انقیاد و عقد قلب بمعتمد خود نداشتند و همان دلیل عقلی که حاکم است بر لزوم معرفت آن دلیل حاکم است بر لزوم انعقاد و عقد قلب

الظاهر لا- فان الامر الاعتقادی و ان انسداد باب القطع به الا ان باب الاعتقاد اجمالا بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله غير منسد بخلاف العمل بالجوارح فانه لا يكاد يعلم مطابقته مع ما هو واقعه الا بالاحتياط و المفروض عدم وجوبه شرعا او عدم جوازه عقلا- ولا- اقرب من العمل على وفق الظن و بالجمله لا موجب مع انسداد باب العلم فى الاعتقادات لترتيب الاعمال الجوانحيه على الظن فيها مع امكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها فلا- يتحمل الا- لما هو الواقع و لا- ينقاد الا له لا لما هو مظنونه و هذا بخلاف العمليات فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

* شرح:

قوله الظاهر لا فان الامور الاعتقادی الخ ظاهر آنست كه عمل بظن مطلقا چه انسدادى باشد آن ظن و چه انفتاحى باشد كه بيان مى شود در امور اعتقاديه عمل بظن نمى شود و اگرچه منسد است باب قطع به آنها يعنى علم تفصيلى باصول دين منسد است ولى علم اجمالى و اعتقاد به آنكه آنچه كه در واقع ثابت است و انقياد بر آن اين جهت منسد نيست و ممكن است مكلف اعتقاد پيدا كند به آنچه را كه واقع مى باشد و لو اجمالا باشد بخلاف عمل بجوارح و عمل در فروع دين به جهتي كه در اين موارد ممكن نيست مطابق باشد مأتى به و عمل خارجى با واقع مگر آنكه احتياط بشود در اين موارد كه با احتياط حكم واقعى درك مى شود و فرض آنست كه احتياط واجب شرعا به جهتي كه موجب عسر و حرج است يا عقلا جايز نيست چون احتياط مخل به نظام عالم است از اين جهت چاره اى نيست مگر عمل بظن چون اقرب است بواقع از عمل بشك يا وهم.

و حاصل آنكه در باب اعتقادات انسداد باب علم نمى باشد تا آنكه عمل بظن جايز باشد با آنكه ممكن است اعتقاد پيدا كند مكلف آنچه را كه واقع مى باشد

ص: ۳۴۹

نعم يجب تحصیل العلم فی بعض الاعتقادات لو امکن من باب وجوب المعرفة لنفسها كمعرفة الواجب تعالی و صفاته.

* شرح:

اجمالاً و همچنین عقد قلب و انقیاد داشته باشد آنچه را که واقع می باشد نه آنچه را که مضمون است از این جهت که ممکن است احتیاط در اعتقادات بعلم اجمالی ادله انسداد در آنها جاری نیست بخلاف عملیات و در فروع دین که در آنجا چاره ای نیست مگر عمل بظن با جریان مقدمات انسداد در آنها کما آنکه گذشت.

وجوب معرفة الله برای اداء شكر منعم و دفع ضرر است

قوله نعم يجب تحصیل العلم فی بعض الخ.

بله واجب است بر هر مکلفی تحصیل علم تفصیلی در بعض اعتقادات اگر ممکن باشد و مکلف قاصر نباشد کما آنکه می آید بیان آن وجوب تحصیل علم معرفت نفسی است نه مقدمی باشد مثل معرفت واجب الوجود تعالی و صفات ثبوتیه و سلویه آن مثلاً آنکه انه واحد قدیم عالم قادر.

و حاصل آنکه علم بان الواجب الوجود المستجمع بتمام الکمالات المنزه عن جمیع نقایص کافی است و لازم نیست علم تفصیلی در آنها چون دلیل بر آن نداریم مخفی نماند وجوب واجب الوجود آیا وجوب آن عقلی است یا شرعی است عدلیه قائلند که وجوب آن عقلی است و اشاعره قائلند که وجوب شرعی است و خلاف آن مبنی است بر خلاف ثبوت قاعده تحسین و تقبیح عقلین بنا بر ثبوت این قاعده کما آنکه حق همین است و عدلیه بر آن می باشند وجوب معرفة الله عقلی است بجهت آنکه شكر منعم وجوب آن عقلی است و یا آنکه وجوب معرفة الله بجهت رفع احتمال ضرر است بر مکلف و دفع ضرر محتمل عقلی بلکه فطری است که این معنی در حیوانات هم محقق است.

از کلمات مصنف و غیره استفاده می شود که وجوب معرفت یا من باب شكر منعم است و یا من باب دفع ضرر محتمل و حق آنست که وجوب شكر منعم برای

ص: ۳۵۰

اداء لشكر بعض نعمائه و معرفه انبيائه فانهم وسائط نعمه و آلائه بل و كذا معرفه الامام عليه السّلام على وجه صحيح فالعقل يستقل بوجوب معرفه النّبي و وصيه لذلك و لاحتمال الضرر في تركه و لا- يجب عقلا- معرفه غير ما ذكر الا ما وجب شرعا معرفته كمعرفه الامام عليه السّلام على وجه آخر غير صحيح.

* شرح:

دفع ضرر است که اگر شکر منعم را نکند مکلف احتمال سلب نعمت از آن می باشد از این جهت است که بعض اعلام بیان نموده اند.

و الانصاف يقتضى التامل فى وجوب الشكر لنفسه و ان كان حسنا لان حسنه لا يلزم وجوبه نعم هو واجب من باب وجوب دفع ضرر التحمل يعنى بعد از آنکه مکلف التفات پیدا کرد که وجود او از دیگری است که منعم می باشد و همچنین سایر نعمتها عقل بلکه فطرت حاکم است که معرفت منعم و اطاعت و انقیاد در اوامر و نواهی آن لازم است بجهت دفع ضرر محتمل.

مخفی نماند از عبارت مصنف ظاهر می شود که علم تفصیلی بصفات ثبوتیه و سلبیه لازم نیست و همچنین معاد از ادله نقلیه ثابت شده کما آنکه بیان آن می شود ولی حق آنست که آنچه که موجب عدل در افعال الهی می باشد که اگر نباشد عدل قبیح است آن فعل برای خدای تعالی مدرک آنها عقلی است و در کنار زبده العلوم عربی جلد اول که راجع است بعلم کلام یازده وجه بر لزوم بنوه مطلقه بیان نمودیم و همان وجوه دال است بر امام بعد النبی و لذا لزوم نبی صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام بعده و معاد تماما عقلی است فراجع.

قوله اداء لشكر بعض نعمائه الخ معرفت خدای تعالی وجوب آن برای اداء بعض شکر منعم است بجهت آنکه هر نعمتی شکری لازم دارد و لذا نفس خود شکر شکری لازم دارد کما آن

ص: ۳۵۱

او امر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته و ما لا دلاله على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل و لا من النقل كان اصاله البراءه من وجوب معرفته محكمه و لا دلاله لمثل قوله تعالى و ما خلقت الجن و الانس الايه و لا لقوله صلى الله عليه و آله و ما اعلم شيئا بعد المعرفه افضل من هذه الصلوات

* شرح:

که در خبر است و مکلف ممکن نیست برای او اداء شکر تمام نعمتها و همچنین لازم است معرفت انبیا و نبوت خاصه علیهم السلام به جهتی که آنها واسطه نعمت پروردگار و آلاء او می باشند برای بندگان بلکه لازم است معرفت امام علیه السلام بر وجه صحیح معنای وجه صحیح.

کما آنکه از مصنف بیان شده است امامت مثل نبوت است منصب الهی است در تعیین آن ذات اقدس الهی می باشد همچنانی که در زبده العلوم در باب امامت ما هم همین وجه را بیان نمودیم که امامت مثل نبوت است و فرقی که بین آنها می باشد وحی بامام نازل نمی شود پس عقل مستقل است بوجوب معرفت نبی وصی او برای اداء شکر بعض نعمتهای الهی و بجهت دفع ضرر متحمل در ترک معرفت کما آنکه گذشت و واجب نیست عقلا معرفت غیر آنچه را که ذکر کردیم الا آنکه مواردی که واجب است شرعا آنها از چیزهایی که وجوب شرعی دارد ولی صحیح نیست امامت است که عامه قائلند که آن از فروع دین است و لازم است نصب امام برای اقامه حدود و تأمین بلاد و غیره.

مخفی نماند عدل که از اصول مذهب است داخل صفات ثبوتیه می باشد و اما معاد بنا بر قول مصنف بدلیل شرعی است نه عقلی کما آنکه ذکر نکرد آن را و گذشت که آن بدلیل عقلی است.

علم اجمالی در اصول دین کافی است

قوله او امر آخر مما دل الشرع على الخ و همچنین از چیزهای دیگر که لازم است معرفت آنها بجهت اطاعت و امتثال

ص: ۳۵۲

الخمس و لا لما دل على وجوب التفقه و طلب العلم من الآيات و الروايات على وجوب معرفته بالعموم.

ضروره ان المراد من ليعبدون هو خصوص عباده الله و معرفته و النبوى انما هو بصدد بيان فضيله الصلوات لا بيان حكم المعرفه فلا اطلاق فيه اصلا و مثل آيه النفر انما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به الى التفقه الواجب لا بيان ما يجب فقهه و معرفته كما لا يخفى و كذا ما دل على وجوب طلب العلم انما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به.

* شرح:

آنها نظير صلاه و صوم و سائر فروع و آنچه را كه دليل بر وجوب معرفت آن بالخصوص نداريم دليل عقلى و نه نقلى بر آن مى باشد اصالة البراءة از وجوب معرفت آن محكم است و ادله عقلية و نقلية براءت در آن جارى مى شود.

مخفى نماند نقل از مرحوم علامه حلى شده است در باب حادى عشر كه واجب است علم تفصيلى بالتوحيد و النبوت و الامامة و المعاد مكلف داشته باشد كه اگر مكلف علم تفصيلى به آنها نداشته باشد خارج است از ربه ايمان و مستحق عذاب دائم مى باشد مرحوم شيخ علامه انصارى تمسك کرده است بر لزوم علم تفصيلى بما ذكر به عموماتى كه ذكر مى شود.

استدلال بر آيات و اخبار بر لزوم علم تفصيلى در اصول دين و رد آنها

مصنف مى فرمايد اين ها دليل بر وجوب معرفت تفصيلى در ما ذكر نمى باشد لذا مى فرمايد دلالتى ندارد بمثل قوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و همچنين دلالت ندارد قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ مَا أَعْلَمَ شَيْئًا بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ أَفْضَلَ مِنْ هَذِهِ الصَّلَاةِ الْخَمْسِ و همچنين دلالت ندارد بر وجوب تفقه آيه لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ و همچنين روايت طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمه و غير آيات و اخبار كه ذكر شده است در محل خودش.

قوله ضروره ان المراد من الخ جواب از آيات و اخبار اولا علم تفصيلى بتمام خصوصيات اصول دين مخصوصا

ص: ۳۵۳

ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا او شرعا حيث إنه ليس بمعرفه قطعاً فلا بد من تحصيل العلم لو امكن و مع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور لغفله او لغموضه المطلب مع قله الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال بخلاف.

* شرح:

بصفات ثبوتیه و سلبیه و معاد از حشر و نشر و غیره ممکن نیست غالبا الا الاوحدی من الناس فكيف بعوام الناس و ثانيا مراد از لیعبدون خصوص عبادہ اللہ و اطاعت او می باشد و بر فرض تفسیر لیعرفون باشد فقط معرفه اللہ است نه مطلقا و نبوی که فرمود و ما اعلم شیئا بعد المعرفة الخ در صدد بیان فضیلت صلاه است نه بیان حکم اصل معرفه اللہ باشد و اصلا در مقام بیان معرفه اللہ نیست تا آنکه اطلاق داشته باشد و آیه نفر در مقام بیان رسیدن باحکام شرعیه است که یک دسته ی مؤمنین نفر کنند و تحصيل علم کنند و برگردند بباقي مانده یاد دهند نه آنکه در بیان اصل معرفت باشد.

و همچنین روایت طلب العلم فریضه علی مسلم و مسلمہ آنهم در صدد وادار کردن مکلفین است بر طلب علم احکام نه در صدد آن باشد که فی حد نفسه واجب باشد.

و حاصل آنکه آیات و روایات در مقام بیان اصل معرفه اللہ و اصول دین نمی باشد تا آنکه اطلاق آنها شامل معرفه در اصول دین باشد.

قوله ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن الخ قبلا بیان شد در اصول دین در جائی که معرفه آن عقلی است مثل معرفه اللہ و صفات ثبوتیه و سلبیه و معرفه النبی صلی اللہ علیه و آله و الائمه علیه و علیهم السلام یا معرفه آن شرعی باشد مثل معاد و خصوصیات دیگر در این موارد جایز نیست اکتفاء بظن مطلقا چون عمل بظن معرفت نیست قطعاً و معرفت در جائی است که علم باشد پس در این موارد لازم است تحصيل علم اگر ممکن باشد و با عاجز بودن مکلف معذور است اگر عجز مکلف عن قصور باشد چون بعض موارد مکلف قاصر است از درک واقعیات

ص: ۳۵۴

ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لاجل حب طريقه الآباء و الاجداد و اتباع سيره السلف فانه كالجبلى للخلف و قلما عنه تخلف.

و المراد من المجاهده في قوله تعالى وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا هو المجاهده مع النفس بتخليتها عن الرزائل و تحليتها بالفضائل

* شرح:

يا بجهت غفلت او و يا بجهت غموضت مطلب و مشكل بودن آن با قلت استعداد كما آنكه مشاهد است و دیده می شود در زیادی از نساء بلکه رجال

مروی است روایت اسماعیل قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الدين الذى لا يسع العباد جهله فقال الدين واسع و ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهلهم فقلت جعلت فداك اما احذثك بدینی الذى انا عليه فقال بلى قلت اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا عبده و رسوله و الاقرار بما جاء به من عند الله و اتولاكم و أبرأ من عدوكم و ركب رقابكم و تأمر عليكم و ظلمكم حقكم فقال ما جهلت او تركت خ ل شيئا فقال هو و الله الذى نحن عليه قلت فهل يسلم احد لا- يعرف هذا الامر قال لا الا المستضعفين قلت منهم قال نساءكم و اولادكم قال أ رأيت ام ايمن فاني اشهد انها من اهل الجنة و ما كانت تعرف ما انتم عليه.

قوله بخلاف ما اذا كان عن تقصير في الاجتهاد الخ در جائی که مکلف تقصیر در تحصیل علم باصول دین نموده باشد آنجا معذور نیست و معاقب است و لو تقصیر او بجهت حب طريقه پدرها و اجداد باشد و تبعیت سیره سلف باشد و قلیلی تابع حق می باشند یعنی اگر مکلف فهمید که طریقہ آباء و اجداد و سیرۀ سلف باطل است باید دست بردارد و مقصر نشود در اصول دین

قوله و المراد من المجاهده في قوله تعالى الخ ممکن است کسی اشکال کند آیه شریفه می فرماید کسی که نظر و اجتهاد کند

ص: ۳۵۵

و هي التي كانت اكبر من الجهاد لا- النظر و الاجتهاد و الا- لادى الى الهدايه مع أنّه يؤدى الى الجهاله و الضلاله الا اذا كانت هناك منه تعالى عنايه.

فانه غالبا بصدد اثبات ان ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق فيكون مقصرا مع اجتهاده و مؤاخذا اذا اخطأ على قطعه و اعتقاده.

* شرح:

در راه ما البته هدایت براه حق می شود و جاهل قاصر ممکن نیست

جواب آنکه مراد از مجاهده جهاد با نفس می باشد که اول تخلیه و دور کردن صفات رذایل است از آن مثل کبر و غرور و بخل و غیره و بعدا تحلیه و وارد کردن فضائل است در آن و این معنی مجاهده است که اکبر از جهاد است مثل تحصیل تواضع و عفت و سخاوت و غیره نه آنکه نظر و اجتهاد در اصول دین باشد و الا- بعض موارد اجتهاد و نظر موجب هدایت است و بعض دیگر موجب ضلالت و جهالت است کما آنکه در بعضی فلاسفه دیده شد مگر آنکه خدای تعالی عنایتی فرماید اسأل الله ان يوفقنا لما يحب و يرضى

قوله فانه غالبا بصدد اثبات ان ما الخ قبلا بيان شد که تبعیت آباء و اجداد جبلی اکثر مردم می باشد و اولاد غالبا بصدد اثبات آنچه را که آباء و اجداد بوده اند می باشند و اثبات می کنند آن را که حق است کما آنکه در اکثر دینها چه حق باشد و چه باطل همین معنی است نه آنکه اولاد بصدد اثبات حق باشند در جائی که تبعیت آباء و اجداد می کنند در عقیده مقصرند و معاقبتند و لو اجتهاد در آن عقیده نموده باشند و قطع بآن عقیده پیدا کنند چون مقدمات قطع تقلیدی بوده است و تحقیق آن نشده است و قطع آنها خطا رفته است در اعتقاد از این جهت مؤاخذند کما لا یخفی.

ص: ۳۵۶

ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصیل الظن مع اليأس عن تحصیل العلم فيما يجب تحصیله عقلا لو امکن لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه لما اشرنا اليه من ان الامور الاعتقاديہ مع عدم القطع بها امکن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها فلا الجاء فيها اصلا الى التزل الى الظن فيما انسد فيه باب العلم بخلاف الفروع العمليه كما لا يخفى و كذلك لا دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الامکان شرعا بل الادله الداله على النهی عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه ايضا.

* شرح:

قوله ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصیل ظن الخ قبلا بیان نمودیم که در اصول دین تحصیل علم لازم است چه عقلی باشد مثل اصل اثبات صانع و صفات ثبوتیه و سلبیه و نبوت انبیاء و ائمه علیهم السلام و چه شرعی باشد مثل معاد بنا بر قول مصنف و سایر اعتقادات دیگر در این موارد مذکوره غیر آنچه را که ذکر شد اگر علم برای مکلف حاصل شد از خصوصیات معاد و غیره لازم است اعتقاد بآن و انقیاد و عقد قلب به آنها و اگر تحصیل علم نشد عقل حکم نمی کند که ظن جای علم واقع می شود در جائی که ممکن است تحصیل علم و لو علم اجمالی باشد اگر قائل نشویم که عقل مستقلا حکم بعدم وجوب می کند بلکه اصلا جایز نیست عمل بظن چون محذور اعتقاد ظنی بخلاف واقع اکثر است از رسیدن بآن

و حاصل آنکه چون در جائی که ممکن است در امور اعتقادیہ علم اجمالی به آنها و انقیاد و عقد قلب بر آنچه که واقع می باشد

از این جهت ظن حجیت ندارد عقلا- بلکه ضرر آن بیشتر است در بعض موارد کما آنکه ذکر شد پس در این حال الجاء و اضطراری نداریم اصلا در امور اعتقادیہ که عمل بظن کنیم در جائی که انسداد باب علم تفصیلی می باشد بخلاف فروع عملیه و در فروع دین که در آنجا چاره ای نبود در جائی که احتیاط ممکن نشد عمل بظن

ص: ۳۵۷

و قد انقدح من مطاوی ما ذکرنا ان القاصر یكون فی الاعتقادیات للغفله او عدم الاستعداد للاجتهاد فیها لعدم وضوح الامر فیها بمثابه لا یكون الجهل بها الا عن تقصیر كما لا یخفی فیکون معذورا عقلا.

و لا یصغی الی ما ربما قیل بعدم وجود القاصر فیها لکنه انما یكون معذورا غیر معاقب علی عدم معرفه الحق اذا لم یکن یعانده بل کان ینقاد له علی اجماله لو احتمله.

* شرح:

می شود و فرض آنست که در امور اعتقادیه احتیاط در آنها ممکن است کما لا یخفی

و همچنین اگر دلیل نقلی داشتیم بر وجوب عمل بظن چه ظن انسدادی و چه ظن افتتاحی کما آنکه اول گذشت شرعا در این موارد ایضا اگر تحصیل علم ممکن نشد و لو اجمالا- عمل بظن جایز نیست بلکه ادله ای که نهی از اتباع ظن می نماید چه آیات و چه اخبار و غیره از ادله اربعه تماما دلالت دارد که جایز نیست عمل بظن در اصول دین بلکه متیقن ادله اربعه بر حرمت عمل بظن در اصول دین است کما لا یخفی.

احکام جاهل قاصر و مقصر در اصول دین و وجود قاصر در آن

قوله و قد انقدح من مطاوی ما ذکرنا الخ از بیان سابق ما ظاهر شد که جاهل قاصر در اصول دین وجود دارد و محقق است یا بجهت غفلت او و یا بجهت مشکل بودن مطلب و عدم استعداد او در اعتقادیات به قسمی که مطلب بر او واضح نمی شود پس اگر تقصیر در مقدمات نمود جهل او عن تقصیر می باشد و معذور نیست و اگر عن تقصیر نباشد بلکه عن قصور باشد پس معذور است کما آنکه گذشت کما لا یخفی.

قوله و لا یصغی الی ما ربما قیل الخ.

بعد از آنکه جاهل قاصر حسا و دلیلا بیان نمودیم و همچنین باب اصناف

هذا بعض الكلام مما يناسب المقام و اما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر و الاسلام فهو مع عدم مناسبه خارج عن وضع الرساله.

* شرح:

الناس که در آنها بیان شده نظر بقول بعضی نمی شود که گفته جاهل قاصر در اعتقادات نداریم لکن جاهل قاصر معذور است و معاقب نمی شود بر عدم اعتقادش در اصول دین اگر معاند نباشد و انقیاد و عقد قلب داشته باشد اجمالا بر واقعیات در جائی که احتمال در واقع بدهد.

مدرک آنها آنست که عموماتی که در کتاب و سنت است دال بر حصر مکلفین در مؤمن و کافر بانضمام خلود کافرین در جهنم و حکم عقل به آنکه جاهل قاصر قبیح است عقاب او و شخص عاجز از اصول دین متمکن از تحصیل آن می باشد و لو یک لحظه التفات بحق داشته باشد و بعدا غافل باشد و عقاب او در این حال مانعی ندارد و از این جهت ادعی اجماع شده از غیر واحد در مسئله تخطئه و تصویب آنکه مخطی فی العقائد غیر معذور است.

جواب آنکه شناختی بوجود جاهل قاصر و آنکه ممکن است عمری تحصیل علم کند در اعتقادات ولی چون استعداد ندارد غیر سد بعلم و مورد اجماع مجتهدی می باشد که در مقدمات تقصیر نموده

قوله هذا بعض الكلام الخ.

این مختصر بعض در اصول دین می باشد و اما بیان حکم جاهل از جهت کفر و اسلام او با آنکه مناسبت ندارد خارج از وضع رساله است اما جاهل مقصر بلا اشکال کافر است بنا بر بیان بعض اعلام چون تقصیر در اصول دین نموده و لذا معاقب است و همچنین آثار کفر مثل نجاست و عدم مناکحه و توارث و غیره بر او ثابت است و اما جاهل قاصر ایضا لا اشکال فی کفره چون اظهار شهادتین در جائی موجب اسلام است که احتمال اعتقاد در آن باشد و با یقین بانتفاء اعتقاد اسلامی

ص: ۳۵۹

* شرح:

نیست و اما عقاب آن چون از روی قصور است نه تقصیر عقل قبیح می داند آن را کما لا یخفی لازم است اموری ذکر شود.

اول آنکه از آیات و روایات استفاده می شود علاوه بر اعتقاد قلبی و عقد قلب بر اصول دین لازم است اظهار شهادتین تا آثار ظاهریه اسلام بر مکلف ثابت شود و با ولایت ائمه اطهار علیه السلام وصول بدرجات اخروی ایضا می باشد کما آنکه با شک ظاهر با باطن حمل به صحت و اسلام او ثابت است اما در جایی که یقین بعدم باطن باشد فقط مجرد لسان باشد مثل منافقین صدر اسلام آیا در ظاهر حکم اسلام بر او می شود یا نه حق آنست که حکم باسلام آنها نمی شود.

و اما آثار ظاهریه صدر اسلام که نبی اکرم صلی الله علیه و آله بر آنها عمل می نمود برای حکمی می باشد من جمله آنکه تکثیر جمعیت مسلمین شود مقابل کفار و عبده الاوثان و آنکه مؤمنین در اصلااب آنها بوده کما آنکه بعض روایات است و آنکه در صدر اسلام هر کدام اگر عداوت با دیگری داشت ممکن بود او را بکشد بجرم آنکه اعتقاد او مطابق ظاهرش نمی باشد و کافر است و غیر آنچه که ذکر شد از مصالح دیگر

دوم از امور اگرچه ذکر شد در جایی که شک در وجوب آن شرعا و یا عقلا می باشد برائت است ولی باین حال انکار جحد آن جایز نیست کما آنکه در اخبار وارد شده.

منها ما رواه زراره عن ابی عبد الله علیه السلام من قوله علیه السلام لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا لم یکفروا بلکه بعض موارد موجب کفر می شود اگر ضروری اسلام باشد مثل معراج جسمانی نبی اکرم صلی الله علیه و آله و معاد جسمانی و نحو آنها و آیا مجرد انکار ضروری موجب کفر می شود یا آنکه اگر موجب تکذیب نبی صلی الله علیه و آله باشد کفر است.

* شرح:

ظاهر کلمات فقها رضوان الله تعالى عليهم اگرچه اطلاق است بقول بعض اعلام ولی متیقن آنجائی کفر است که موجب تکذیب نبی صلی الله علیه و آله باشد اگرچه احتیاط در آن است نتیجه در جائی ظاهر می شود که کسی انکار ضروری کند با قریب العهد باسلام او یا منشأ انکار او اشتباهی باشد و امثال آن خصوصا به آنکه یدراً الحدود بالشبهات.

سوم آنکه مجرد علم و یقین کافی است در اصول دین یا آنکه باید علم و یقین از روی دلیل و برهان باشد محل خلاف است ایضا بین علماء اعلام رضوان الله تعالى عليهم از کلام مرحوم علامه اعلی الله مقامه استفاده می شود که اصول دین باید با دلیل و برهان باشد.

در باب حادی عشر که فرموده: اجمع العلماء کافه علی وجود معرفه الله تعالى و صفاته الثبوتیه و السلبیه و ما یصح علیه و ما یمتنع عنه و النبوه و الامامه و المعاد بالدلیل لا بالتقلید.

ولی شیخنا الانصاری در آخر بحث اصول عقاید و حجیه الظن فرموده از آیات و اخبار اگرچه استفاده می شود وجوب نظر و استدلال و نظر در اصول دین الا- آنکه وجوب نظر و استدلال وجوب غیری دارد و برای تحصیل علم و یقین است و بعد از وجود علم و یقین و لو از تقلید باشد محتاج باستدلال و نظر نمی باشد چونکه ذی المقدمه حاصل شده که علم باشد و وجوب نظر و استدلال مقدمه می باشد و عبارت او در فرائد است.

و اما الجازم فلا- يجب علیه النظر و الاستدلال و ان علم من عمومات الآیات و الاخبار وجوب النظر و الاستدلال لان وجوب ذلك توصل لاجل حصول المعرفه فاذا حصلت سقط وجوب تحصيلها بالنظر.

* شرح:

بعد فرموده مگر کسی که نظر و استدلال را واجب بداند وجوب تبعیدی استقلالا یا وجوب شرطی شرعی برای ایمان بداند ولی ظاهر آیات و اخبار خلاف آنست و وجوب نظر و استدلال وجوب مقدمی است برای مقدمات عقلیه و حق آنست که شیخنا الانصاری قدس سره فرموده که در اصول دین علم و یقین می خواهیم و لو از تقلید و یاد گرفتن پای منبرها و از پدرها و مادرها باشد و دلیل بر این مدعی اولاً- ظاهر وجوب نظر و استدلال که استفاده می شود از آیات و اخبار وجوب مقدمی و شرعی است کما آنکه مرحوم شیخ انصاری قدس سره استفاده نمودند.

و ثانیاً نظر و استدلال بعضی اوقات موجب قطع و یقین نمی شود و بجهت کثرت شبهات و تشکیکات بخصوص شیطان در این موارد فرصت پیدا می کند برای اغواء و ثالثاً سیره علما قدیما و حدیثاً بلکه سیره ائمه علیهم السّلام دلالت می کند که مجرد اعتقاد و یقین کافی است در اصول دین و یکجا شنیده نشده که رد کنند کسیرا که اعتقاد دارد بدون دلیل که کافر است و مسلمان نیست بخصوص مواردی که عرض عقیده و اعتقاد خود را بیان می نمودند نظیر عبد العظیم حسنی علیه السّلام و غیره

و حاصل آنکه سیره معامله و مودت علما قدیما و حدیثاً و ائمه اطهار صلوات الله علیهم با مردم مسلمان دلیل است که مجرد اعتقاد جازم کافی است در اصول دین و لو این اعتقاد تقلیدی باشد

و رابعا اگر ما لازم بدانیم برهان و استدلال را در اصول دین و آنکه هرکسی علم و یقین باید پیدا کند و از تقلید و قول غیر او مسلمان و مؤمن نیست بلکه کافر است لازم می آید اکثر مردم عوام کافر باشند بلکه همه آنها الا قلیلی از آنها آیه الله شیخ محمد تقی بروجردی رضوان الله علیه که یکی از مقرری بحث استاد الفقهاء المجتهدین مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی می باشد در نهاییه الافکار در باب حجیه ظن فرموده

الثانی الظن الذی لم یقم علی حجیته دلیل هل یجبر به ضعف السند او الدلاله بحیث صار حجه ما لولاه لما کان بحجه او یوهن به ما لولاه علی خلافه لکان حجه.

* شرح:

این عبارت کتاب است. کیف و آن لازم القول بعد کفایه مطلق الجزم و المعرفه هو الالتزام بکفر اکثر العوام بل کلهم الا ما شذ و نذر مع أنه کما تری الی آخره

ممکن است که کسی اشکال کند که علم و یقین که از تقلید پیدا می شود در اصول دین ممکن است که به اندک اشکالی زایل و برطرف شود بخلاف علم و یقین که از دلیل و برهان حاصل شود که آن استقرار و دوامی دارد

جواب این نقض بعلم و یقین برهانی هم وارد است بلی مجرد تقلید بدون علم و یقین کما آنکه در فروع دین است بلکه ظن و گمان هم حاصل شود کافی نیست بخصوص کسی که متمکن از تحصیل علم و یقین باشد و بالاخص در زمان ما که شبهات روز به روز زیاد می شود و لذا حصول علم و یقین از برهان و استدلال در اصول است کما آنکه کثیری از علما قائلند بآن

ظنی که حجت نیست آیا جابر یا ضعف روایت دلالت یا سند می شود

قوله الثانی الظن الذی لم یقم علی الخ.

در این امر ثانی بیان می شود ظنی که حجیت آن ثابت نیست چه ظن انفتاحی باشد و چه ظن انسدادی که اگر حجیت آن به یکی از دو راه مذکور ثابت شود البته حجت است و کلامی در آن نیست آیا باین ظنی که حجیت آن ثابت نیست جبر ضعف سند می شود باین معنی که سند روایت ضعیف است و به واسطه این ظن آیا حجیت پیدا می کند یا نه

و همچنین دلالت روایت ضعیف است آیا به واسطه این ظن حجیت می شود که اگر ظن بسند یا ظن به دلالت نبود هرآینه روایت حجیت نداشت چه از حیث سند یا از حیث دلالت و آیا آن ظن برخلاف سند روایت یا دلالت روایت موهن آن

ص: ۳۶۳

او یرجح به احد المتعارضین بحیث لولاه علی وفقه لما کان ترجیح لاحدهما.

او کان للآخر منهما ام لا.

و مجمل القول فی ذلک ان العبره فی حصول الجبران او الرجحان بموافقتہ هو الدخول بذلک تحت دلیل الحجیہ او المرجحیہ
الراجعہ الی دلیل الحجیہ کما ان العبره فی الوهن انما هو الخروج بالمخالفة عن تحت دلیل الحجیہ.

* شرح:

روایت می شود یعنی از حجیت می اندازد آن را که اگر ظن بخلاف سند نبود یا بخلاف دلالت هرآینه آن روایت حجت بود
از حیث سند یا دلالت

و حاصل آنکه ظنی که حجیت ندارد شرعا آیا موجب ضعف سند یا دلالت و یا آنکه حجیت سند را یا دلالت را می برد یا نه
قوله او یرجح به احد المتعارضین الخ و ایضا آن ظنی که حجیت آن ثابت نیست آیا در مقام تعارض دو روایت ترجیح به
واسطه آن ظن داده می شود که آن روایت مقدم باشد به قسمی که اگر آن ظن بر وفق یکی از آن روایتین نبود ترجیح داده
نمی شد.

قوله او کان للآخر منهما الخ یعنی در جائی که اگر آن ظن نبود ترجیح بر روایت دیگر بود به واسطه رجحان آن ولی این ظن
رجحان آن را می برد و دیگری حجت می شود آیا در این موارد مذکور عمل بآن ظن می شود یا نه

قوله و مجمل القول فی ذلک الخ مختصر قول آنست که ظن غیر معتبر شرعا آیا ممکن است داخل در حجیت

ص: ۳۶۴

فلا یبعد جبر ضعف السند فی الخبر بالظن بصدوره او بصرحه مضمونه و دخوله بذلک تحت ما دل علی حجیه ما یوثق به فراجع ادله اعتبارها و عدم جبر ضعف الدلاله بالظن بالمراد لاختصاص دلیل الحجیه بحجیه الظهور فی تعیین المراد و الظن من اماره خارجیه به لا- یوجب ظهور اللفظ فیہ کما هو ظاهر الا- فیما اوجب القطع و لو اجمالا باحتفائه بما کان موجبا لظهوره فیہ لو لا عروض انتفائه و عدم وهن السند بالظن بعدم صدوره و کذا عدم وهن دلالتہ مع ظهوره.

* شرح:

دلیل سند خبر یا دلالت آن و یا مرجحیت بشود یا نه مثلا اگر قائل شدیم به حجیت خبر موثق چه وثوق از خود خبر یا راوی و یا از خارج باشد آن خبر حجت است بلا اشکال جبران ضعف سند خبر به آن ظن می شود کما آنکه مدرک حجیت که بناء عقلا و سیره و اخبار می باشد مطلق است و مطلقا خبر را حجت می دانند و همچنین اگر در تعارض خبرین مطلق مرجحات را معتبر بدانیم قهرا آن ظن مرجح می شود و همچنین در وهن اگر ظن بخلاف را مطلقا مضر در سند یا در دلالت دانیم آن ظن موهن است و حجیت را می برد تا اینجا کلام در مقام ثبوت بود.

عمل قدماء اصحاب جابر ضعف روایت است و بالعکس

قوله فلا یبعد جبر ضعف السند الخ اما مقام اثبات پس بعید نیست جبر ضعف سند خبر بآن ظن مثل عمل قدماء اصحاب بخبر ضعیف که موجب حجیت آن خبر می شود.

کما آنکه اعراض آنها از خبر صحیح موجب وهن و ضعف آن خبر می شود کما آنکه می باید پس آن ظن سبب ظن بصدور خبر و یا ظن به صحت مضمون آن می شود مثل عمل مشهور مطابق آن باشد و داخل می شود خبر ضعیف در کبری حجیت خبر موثق چون مدرک حجیت خبر موثق مطلق است مثل بناء عقلاء و سیره آنها و اخبار و غیره کما آنکه گذشت.

ص: ۳۶۵

الا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده او وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهرا لو لا تلك القرينه.

لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة و لا دليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره او الظن بعدم اراده ظهوره.

* شرح:

اما جبر ضعف دلالت خبر به آن ظن پس صحيح نيست چون مراد متكلم از لفظ بايد معلوم شود نه از خارج و ظن خارجي موجب ظهور لفظ در مراد مولي پيدا كند و اما وهن آن ظن در سند خبر و آنكه خبر را ضعيف كند يا دلالت آن را ضعيف كند با آنكه آن لفظ ظهور دارد در مراد پس آنهم صحيح نيست چون حجيت سند خبر يا دلالت آن مشروط نبود بظن بوفاق يا خلاف بلکه مدرک هر دو و بناء عقلاء و سيره و غيره مطلق است و ظن نوعی در سند خبر و دلالت آن معتبر است به ظن شخصی.

قوله الا فيما كشف الخ.

يعني ظن از خارج موجب وهن سند روايت و يا دلالت آن نمی شود مگر آنكه كشف شود كه خللي در سند يا وجود قرينه ای بوده كه مانع از ظهور لفظ است كه اگر قرينه نبود ظهور لفظ در معنى بود مثلا روايت صحيح اعلائي اگر قدماء اصحاب از آن اعراض كردند با آنكه سند و دلالت آن در نهايت اعتبار است كشف می شود آن روايت يا معارضی داشته و يا قرينه ای برخلاف ظهور آن بوده و مخفی شده بر ما آن قرينه بجهت تقطيع اخبار و يا آنكه سند آن خللي داشته.

قوله لعدم اختصاص دليل اعتبار الخ.

قبلا گذشت حجيت سند خبر اختصاص و مشروط نبود به آنكه ظن بخلاف آن نباشد و همچنين حجيت ظواهر مشروط نبود بعدم ظن بخلاف آن بلکه

ص: ۳۶۶

و اما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الامارتين بالتعارض من البين و عدم حجيه واحد منهما بخصوصه و عنوانه و ان بقى احدهما بلا عنوان على حجيته و لم يقم دليل بالخصوص على الترجيح به و ان ادعى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه استفادته من الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات الخاصه على ما يأتى تفصيله فى التعادل و التراجيح (الترجیح-خ ل).

و مقدمات الانسداد فى الاحكام توجب حجته الظن بالحكم او بالحجه لا الترجيح به ما لم توجب الظن باحدهما و مقدماته فى خصوص الترجيح لو جرت انما توجب حجيه الظن فى تعيين المرجح لا انه مرجح الا اذا ظن أنه ايضا مرجح فتأمل جيدا.

* شرح:

حجيت سند و دلالت هر دو مطلق است كما لا يخفى.

قوله و اما الترجيح بالظن فهو فرع الخ.

يعنى ترجيح بظن غير معتبر بعد از آنست که دو روایت تعارض و تساقط کنند و هیچ کدام از آنها بخصوصه و عنوانه حجیت نداشته باشد اگرچه یکی از آن دلیل که مشکوک است حجت است باین حال دلیل بخصوص بر ترجیح بآن ظن غیر معتبر را نداریم اگرچه ادعی نمود شیخنا العلامة اعلى الله مقامه استفاده ترجیح بآن ظن را از اخبار داله بر ترجیح مرجحات خاصه يعنى استفاده نموده مطلق ترجیح کافی است و مخصوص مرجحات و اراده در اخبار نیست بنا بر آنچه که می آید ان شاء الله تعالى تفصیل آن در تعادل و ترجیح.

قوله و مقدمات الانسداد فى الاحكام الخ.

اگر به واسطه مقدمات انسداد آن ظن حجت شود برای ترجیح جواب آنکه

ص: ۳۶۷

هذا فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل و اما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالتقياس فلا يكاد يكون به جبرا و وهن او ترجيح فيما لا- يكون لغيره ايضا و كذا فيما يكون به احدهما لوضوح ان الظن القياسي اذا كان على خلاف ما لولاه لكان حجه بعد المنع عنه لا- يوجب خروجه عن تحت دليل الحجيه و اذا كان على وفق ما لولاه لما كان حجه لا يوجب دخوله تحت دليل الحجيه و هكذا لا يوجب ترجيح احد المتعارضين و ذلك لدلاله دليل المنع على الغائه الشارع رأسا و عدم جواز استعماله في الشرعيات قطعا و دخله في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى فتأمل جيدا.

* شرح:

مقدمات انسداد اثبات شد به آنکه ظن بحکم شرعی و یا بطریق حجت است نه ترجیح بآن مادامی که موجب حکم شرعی و یا بطریق حکم نشود تا حال در جائی بود که اصل کلی مقدمات جاری شود و اما جریان مقدمات بالخصوص در باب ترجیح متعارضین اگر جاری بشود در جائی است که تعیین مرجح بنماید نه آنکه ترجیح دهد الا آنکه ظن بمرجح ظن بترجیح باشد ایضا و داخل در عموم مرجحات می شود.

مخفی نماند اگر اکتفاء بخصوص مرجحات وارد نشد و تعدی بغیر آنها جایز شد حق با شیخنا العلامه می باشد که آنکه بیان می شود در جای خود ان شاء الله تعالی.

قوله هذا فيما لم يقم على المنع الخ.

کلام تا حال در جائی بود که بالخصوص منع از آن ظن نرسیده بلکه داخل در ادله عموم منع از عمل بظن باشد اما جائی که منع بخصوص باشد مثل ظن قیاسی پس صحیح نیست جبر ضعیف روایت بآن لا سند و لا دلالت و نه وهن و ضعف بآن

ص: ۳۶۸

* شرح:

می شود و نه ترجیح بآن داده می شود در جائی که غیر آن ظن نباشد.

و همچنین ترجیح به یکی از آنها داده نمی شود کما آنکه محکی از محقق صاحب معارج و مفاتیح و صاحب ضوابط و غیره شده در جبر خبرین متعارضین که ظن قیاسی اگر مطابق یکی از آنها شد ترجیح داده می شود بجهت آنکه واضح است که ظن قیاسی اگر خلاف دلیلی واقع شد آن دلیل را از حجیت نمی برد بعد از آنکه منع از ظن قیاسی داریم و وهن آن نمی شود.

و همچنین اگر ظن قیاسی موافق سند خبر یا دلالت خبر باشد موجب نمی شود حجیت آن سند یا دلالت را در جائی که هر کدام از آنها حجیت شرعی نداشتند و همچنین ترجیح به آن ظن داده نمی شود در یکی از متعارضین مدرک و دلیل تمام آنها آنست که دلیل منع بر الغاء آن ظن از طرف شارع مقدس رسیده رأساً و جایز نیست استعمال آن ظن را در شرعیات قطعاً و دخل آن ظن در هر کدام ما ذکر نحو استعمالی است شرعاً کما لا یخفی فتأمل جیداً.

تا اینجا بحث قطع و ظن انفتاح و انسدادی بود در جلد چهارم کفایه و آینده ان شاء الله تعالی بحث اصول عملیه که در شک است می باشد امید است که خدای تعالی آن را قبول فرموده و مورد نظر ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و ذخیره قبر و قیامت قرار دهد و آن چند کلمه را مورد نظر فضلالی عظام و محصلین گرام دام عزهم العالی برای افاده و استفاده قرار دهد و توفیق و مرحمت فرماید برای تتمه شرح کفایه کما هو حق و اگر اشتباه لفظی یا معنوی در آن باشد بلطف خود تصحیح نمایند.

تاریخ اتمام بیست و پنجم جمادی الاولی سنه یک هزار و چهارصد و پنج قمری هجری نبوی

و الحمد لله اولاً و آخراً

ص: ۳۶۹

مدارک شرح کفایه مدارک شرح فارسی کفایه الاصول در حجیت قطع و ظن که برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است در جلد چهارم از قرار ذیل است.

۱- حقایق الاصول استاذنا الاعظم آیه الله العظمی حاجی سید محسن حکیم نور الله مرقده.

۲- کتاب نهایه الافکار فی مبحث القطع و الظن و بعض الاصول العملیه لحضره حجه الاسلام و المسلمین آیه الله شیخ محمد تقی بروجردی رضوان الله تعالی علیه.

۳- دراسات استاذنا الاعظم آیه الله العظمی حاجی سید ابو القاسم خوئی دام عزه العالی تألیف مرحوم علامه سید علی حسینی شاهرودی جزء سوم.

۴- الوصول الی کفایه الاصول علامه آیه الله حاجی سید محمد حسینی شیرازی دام ظلّه العالی.

۵- شرح کفایه الاصول مرحوم آیه الله شیخ عبد الحسین رشتی.

۶- عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول آیه الله سید مرتضی حسینی فیروزآبادی.

۷- الجزء الثانی من اجود التقريرات تألیف استاذنا الاعظم آیه الله العظمی حاجی سید ابو القاسم خوئی دام ظلّه العالی.

صفحه عنوان

۴ در خطبه کتاب و اول آن

۵ در بیان امارات معتبره شرعا یا عقلا که حجت است بین مولی و عبد

۷ مختصر مقدمات چهارگانه انسداد

۹ اشکالات وارده بر مرحوم شیخ در تقسیم قطع و ظن و شک

۱۱ در اشکالات بر مرحوم شیخ و تحقیق در تقسیم ایشان

۱۳ ظن و شک شامل مجتهد و مقلد می شود و در اشکال آن

۱۴ در لزوم متابعت قطع است که آیا لزوم عقلی یا بناء عقلاء یا فطری است

۱۶ حجیت قطع ذاتی است نه جعل تکوینی و نه تشریعی دارد

۱۷ منع از قطع یا موجب اجتماع ضدین است حقیقتا و یا اعتقادا

۱۸ مراتب اربعه حکم و عقاب فقط در حکم تنجیزی است

۲۰ اقوال ششگانه در تجری و عقاب آن

۲۲ مدرک آنکه متجری عقاب دارد بدون فعل آن

۲۶ فعل متجری به که مقطوع باشد غیر اختیاری مکلف است

۲۸ اقوال ثلاثه در حسن و قبح اشیاء و حق در آن

ص: ۳۷۱

- ۳۰ وجوه چهارگانه که تمسک شد بر حرمت فعل متجری و جواب آنها
- ۳۲ جمع بین اخبار حرمت فعل تجری و حق در آن
- ۳۳ اشکال بر عقاب تجری جواب عقاب بر قصد و عزم تجری است نه بر فعل
- ۳۵ اطاعه و عصیان بر گشت بذاتی است و الذاتی لا یعلل
- ۳۷ جواب مصنف به چهار دلیل برهان وجدان کتاب و سنت
- ۳۹ جواب روایه الشقی شقی فی بطن أمه به روایت دیگر که مفسر آن می باشد
- ۴۴ مدرک حرمت فعل تجری از مرحوم سبزواری و جواب آن
- ۴۷ رد قول صاحب فصول که تجری با احکام واقعیه متراحم می شود
- ۴۸ اقسام ششگانه تجری که از قول مرحوم شیخ انصاری نقل شده
- ۴۹ قطعی که گرفته می شود در موضوع یا در حکم هر کدام شانزده قسم می شود
- ۵۱ اقسام صحیحی که قطع گرفته می شود در متعلق خود
- ۵۴ اشکال بر مصنف که قطع موضوعی طریقی ممکن نیست
- ۵۵ طرق و امارات جای قطع طریقی واقع می شوند بلا اشکال
- ۵۶ مدرک آنکه قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع نمی شود بمجرد حجیت
- ۵۸ رد مدارک کسانی که قائلند که قطع موضوعی جای طرق و امارات واقع می شود
- ۶۱ مدرک واقع شدن قطع موضوعی جای امارات به یک تنزیل
- ۶۴ اصول عملیه آیا جای قطع واقع می شوند چه قطع موضوعی یا طریقی
- ۷۱ مواردی که ممکن است قطع در متعلق خودش گرفته شود
- ۷۳ گرفتن ظن در حکم یا در موضوع شرعی مثل قطع سی و دو قسم است

۷۵ مواردی که ممکن است ظن گرفته شود در متعلق خود

۷۸ مواردی که توهم شده است که ظن موضوعی نه طریقی است

۷۹ امثال مأمور به آیا لازم دارد امثال قلبی را یا نه

ص: ۳۷۲

- ۸۱ مواردی که احتمال می رود مدرک امتثال قلبی لازم باشد در مأمور به
- ۸۶ وجوهی که گفته شد در عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی
- ۸۷ در قطع قطاع و اقسام آن و مدرک حجیت آن می باشد
- ۹۱ مدرک اخباریین که قطع از غیر کتاب و سنت حجت نیست
- ۹۵ نقل مقدمات مرحوم محدث امینی در منطق و غیره
- ۹۷ احکام عقلیه که موجب حکم شرعی می شود سه قسم است
- ۱۰۰ حجیت قطعی که از مقدمات عقلیه پیدا می شود به واسطه آیات و اخبار
- ۱۰۱ علم اجمالی آیا علت تامه است برای تکلیف یا نه و مدرک آن
- ۱۰۳ جریان اصول در اطراف شبهه محصوره برأی مصنف و رد آن
- ۱۰۵ رد مصنف در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و تحقیق رد آن
- ۱۰۷ جریان اصول در اطراف علم اجمالی موجب مناقضه صدر و ذیل است
- ۱۱۰ امتثال تکلیف بعلم اجمالی در توصلیات و عبادیات
- ۱۱۳ وجوهی که گفته شده که امتثال اجمالی کافی نیست
- ۱۱۸ اشکال در عمل باحتیاط و تارک تقلید و اجتهاد است
- ۱۲۳ در امکان تعبد به اماره غیر علمیه شرعا و اقسام امکان آن
- ۱۲۷ لوازمات تعبد بظن از اجتماع مثلین یا ضدین و جمع بین مصلحت و مفسده
- ۱۳۰ دفع اشکالات تعبد بظن و آنکه ظن بحکم قطع است
- ۱۳۳ در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و آنکه حکم ظاهری طریقی است
- ۱۳۷ دفع اشکال بر جریان اصول در احکام واقعیه

۱۴۲ وجوه جمعی که شده بین حکم ظاهری و واقعی از مرحوم شیخ و غیره

۱۴۴ وجوه جمعی که از مصنف شده در حکم ظاهری و واقعی و رد آنها

۱۴۶ تحقیق در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حق در آن

ص: ۳۷۳

۱۴۸ شک در حجیت ظن تعبداً عدم آثار حجیت است بر آن

۱۵۱ دفع اشکال مصنف بر مرحوم شیخ و حق در آن

۱۵۴ ظنونی که از ظهور الفاظ پیدا می شود حجیت عقلائی دارد

۱۵۶ حجیت ظن لفظ نوعی است و ظن شخصی بوجود یا عدم شرط آن نیست

۱۵۷ رد مرحوم صاحب قوانین در ظهورات و ادله آن

۱۶۱ ادله اخباریین که ظهورات الفاظ قرآن حجت نیست

۱۶۳ وجه پنجم اخباریین بر عدم حجیت ظواهر الفاظ قرآن

۱۶۵ اخباری که دال است بر جوع بقرآن در احکام شرعیه

۱۷۱ دلیل هفتم اخباریین بتحریف قرآن و جواب آن

۱۷۳ ادله بر عدم تحریف قرآن و حق در آن

۱۷۷ اختلاف در قرائت و عدم حجیت قول قراء

۱۷۹ قرائت در صلاه لازم نیست به یکی از قراء باشد

۱۸۱ مدرک اصالة الظهور در کلام متکلم و حجیت آن

۱۸۵ مدرک حجیت قول لغوی و رد آن

۱۹۲ در حجیت اجماع منقول و اقسام آن می باشد

۱۹۳ اقسام اجماع منقول دخولی و لطفی و حدسی و غیره

۱۹۶ از اجماع منقول تشرف خدمت امام عصر عجل الله فرجه است.

۱۹۸ حجیت اجماع منقول در سبب و مسبب اگر حسی باشد

۲۰۴ در قاعده لطف در حجیت اجماع مرحوم شیخ

۲۰۸ در تعارض اجماعات منقوله در سبب و مسبب

۲۱۲ در حجیت شهرت و اقسام روایتی و عملی و فتوائی آن

۲۱۴ در مدارك حجیت شهرت فتوائی

ص: ۳۷۴

۲۱۶ در حجیت خبر واحد و آنکه اهم مسائل اصولیه است

۲۲۰ ادله کسانی که قائل بعدم حجیت خبر واحد می باشند

۲۲۳ رد ادله بر عدم حجیت خبر واحد از کتاب و سنت و غیره

۲۲۸ اثبات حجیت خبر واحد به ادله اربعه

۲۳۰ اشکالات آیه نبأ بر حجیت خبر واحد و رد آنها

۲۳۹ اثبات حجیت اقسام اربعه خبر واحد به آیه نبأ

۲۴۰ بیان آیه نفر بر حجیت خبر واحد و اشکالات آن

۲۴۶ آیه کتمان و آیه سؤال بر حجیت خبر واحد و اشکالات آنها

۲۵۲ تمسک به چهار دسته اخبار بر حجیت خبر واحد

۲۵۵ اشکال بر حجیت اخبار آحاد بر خبر واحد و رد آن اشکال

۲۵۶ تمسک باجماع بر حجیت خبر واحد و تقریر آن بسه وجه

۲۵۹ تمسک به سیره عقلاء بر حجیت خبر واحد و عمده بودن آن از ادله

۲۶۱ اشکال دور تمسک به سیره و رد آن به وجوهی

۲۶۴ تمسک بوجه ثلاثه عقلیه بر حجیت خبر واحد و رد آنها

۲۷۴ وجوه اربعه که آورده شده برای حجیت مطلق ظن

۲۸۳ در مقدمات پنجگانه انسداد بر حجیت مطلق ظن

۲۸۶ اشکال در مقدمات انسداد و تمام نبودن آنها

۳۰۰ نتیجه مقدمات انسداد ظن بواقع حجت است یا مطلقاً

۳۱۴ جواب از صاحب حاشیه که ظن بطریق فقط حجت است

۳۲۰ سه وجهی که گفته شده فرق اوامر مولویه و ارشادیه

۳۲۱ نتیجه مقدمات انسداد بنا بر کشف یا حکومت

۳۳۰ ظن قیاسی از ظن انسدادی خارج است و مدرک آن

ص: ۳۷۵

۳۳۸ جوابهای مرحوم شیخ از ظن قیاسی و رد آنها

۳۴۱ در ظن مانع و ممنوع و تحقیق در آن

۳۴۶ اسقاط تکلیف بدلیل علم یا علمی می شود نه بظن انسدادی

۳۴۷ در اصول دین علم لازم است و ظن کافی نیست

۳۴۸ در اصول دین علاوه بر علم لازم است عقد قلب در آن

۳۵۰ وجوب معرفه الله برای اداء شکر منعم و دفع ضرر است

۳۵۲ علم اجمالی در اصول دین کافی است

۳۵۳ استدلال بر آیات و اخبار بر لزوم علم تفصیلی در اصول دین و رد آنها

۳۵۸ احکام جاهل قاصر و مقصر در اصول دین و وجود قاصر در آن

۳۶۱ دلیل در اصول دین لازم است علاوه بر علم یا نه و حق در آن

۳۶۳ ظنی که حجت نیست آیا جابر یا ضعف روایت دلالتا یا سنداً می شود

۳۶۵ عمل قدماء اصحاب جابر ضعف روایت است و بالعکس

ص: ۳۷۶

غلطنامه صسغلطصحيح

۵۱۳ است كهآست كه

۵۲۲ و حجج

۶۱۹ می شود می شود البالغ

۱۰۱۱ استجاباستصحاب

۱۰۱۱ تکلیفمكلف

۱۱۳ داد دارد

۱۱۳ با شكيا شك

۱۲۱۸ و مقيدو قیدی

۱۳۷ عقلا عقلاء است

۱۴۳ عقلي عقل

۱۴۴ و بحثو بحث

۱۴۱۸ در عالمدر عالم است

۱۸۱۳ بر زياده است

۲۲۴ عبوديه عبوديته

۲۵۲۰ ثراثر

صسغلطصحيح

۳۷۲۱ عقلا عقلاء

۴۱۹ بگوئيم می گويم

۴۲۲۰ الذللانزل

۴۳۷ فوائد فرائد

۴۴۱۹ وقوع و واقعا

۴۵۱۵ يا خارجا خارج

۴۹۱۰ ثواب صواب

۵۰۳ التصديق بالتصدق

۵۲۹ او زياده است

۵۳۹ ديگر هر تا سطر دوم زياده است

۵۴۲۱ طبيع طريقى

۶۲۱۲ ثبات ثبات

۶۳۱۳ مثلا خبر مثل خمر

۶۵۲۳ اشكال اگر اشكال

۶۶۱۰ و زياده است

ص: ۳۷۷

صغلطصحيح

۷۰۱۴عوضعرض

۷۲۱۵ظاهرظهر

۷۲۲۲دودر

۷۶۱۲فعلفعلى

۷۶۱۲ولاول

۷۶۱۷وقعواقع

۷۹۱۳عمداعمالا

۸۶۵انهاچند وجه است

۹۳۲۲بنفسينفى

۹۵۱۲بامورامور

۱۰۳۲۲اموارموارد

۱۰۴۱۷انمى شودنمى شود اصول

۱۰۷۱۱اجماليعلم اجمالى

۱۱۲۱۹آنچهزياده است

۱۱۲۲۰تعددى كهائينكه

۱۱۳۱امثالاشكلال بر امثالات

۱۱۳۱۹هر دو تميزتميز هر دو

۱۲۳۸مجالمحال

۱۲۳۲۰استرياده است

۱۲۴۲۱ العقلاء العقلاء است

۱۲۵۲ کلامفی کلام

۱۲۵۱۹ صاحبصاحب

۱۲۹۱۵ بعدتعبد

۱۳۲۱۲ خوبچون

صسغلطصحيح

۱۴۰۲۰ باربان

۱۴۱۲۱ اودردر

۱۴۳۲۲ انمی باشندمی باشند

۱۴۸۵ ترتبترتب

۱۵۲۲۱ انمیمی شود

۱۵۹۸ اوبالین حال

۱۵۹۱۷ بودنبردن

۱۶۱۱۴ الرجلالرجال

۱۶۱۲۱ الاوحدالاوحدی

۱۶۵۱۸ محضفحص

۱۶۶۱۳ بربرآن

۱۶۷۱۶ بمختصاتبمختصات

۱۶۸۱۴ امجالبحال

۱۶۹۸ اقناعی استقناعی

۱۷۰۱۷ باشد می باشد

۱۷۰۲۲ و صلواتصلوات

۱۷۱۸ با روزتا روز

۱۷۲۳ از بعضی از

۱۷۴۱ از از ظواهر و

۱۷۷۱۵ بعدد بعدد يبلغ

۱۷۸۱۵ معقول منقول

۱۸۰۱۷ اصلا اصل

۱۸۱۴ دو و

۱۸۱۵ الا لا

ص: ۳۷۸

صغلطصحیح

۱۸۴۲۲ و نزدنزد

۱۹۱۱۱ ندارد قوله نعم لو كان هناك دليل این جمله افتاده است

۱۹۴۱۳ تعالییان ان و

۲۰۱۱۲ حجت حجت

۲۰۲۱۳ متهم متهم

۲۱۰۹ فید مفید

۲۱۳۸ نان دلیل

۲۱۹۱۰ تقدیر تقریر

۲۲۳۱۶ نیست نیست عمل بآن

۲۲۸۲۳ قبل قتل

۲۳۱۱۳ اهلاصل

۲۳۳۱۸ جهات جهالت

۲۳۴۱۲ تخصیص تخصیص

۲۳۶۵ بلحاظ بلحاظه

۲۳۸۱۶ موضوع عیمو موضوع

۲۴۰۱۶ ما کان زیادہ است

۲۴۲۱۵ بحث بحث

۲۴۳۸ غایت غائیہ

۲۴۵۱۵ کہ خبر وی را کہ خبر

۲۴۵۱۹ مردم راو بمجتهد

۲۴۵۲۰ تما یل تمام

۲۴۶۲۰ بعد بعدم

۲۴۸۱۱ نیستو کثرت

صسغلطصحيح

۲۴۸۱۷ شریفها آیه شریفه

۲۴۹۲ دلاتهد لانتها

۲۴۹۹ مطلقمطلقا

۲۴۹۱۷ بهنه

۲۴۹۱۷ از زواتاز روات

۲۵۰۱۰ عملیعلمی

۲۵۱۴ التماملنتمام

۲۵۳۱۶ زرارهروات

۲۵۴۵ للهاللّه

۲۵۶۱۷ لفظیلطفی

۲۵۹۸ بایماهم عقلا یا بما هم عقلاء

۲۶۰۱۰ عقلاءعقلاء است

۲۶۰۱۶ نفتتقف

۲۶۳۷ سیره عقلا سیره عقلاء

۲۶۳۱۱ آنقطعی

۲۶۳۱۵ تمام تمام امور

۲۶۳۲۳ و لو حد و لو فی حد

۲۶۴۵ لا یحللا نحل

۲۶۵۱۵ بگذاریم نگذاریم

۲۶۷۸ الواجب الواحد

۲۶۸۱۷ با احتیاط با احتیاط است

۲۶۸۲۰ لا آبکها لا آنکه

۲۶۹۱۰ با علمیا علم

۲۶۹۲۲ برونیرون

ص: ۳۷۹

صغلطصحيح

٢٧٠١٥ ثباتا ثبات

٢٧٥١٣ واجبزياده است

٢٧٨٦ منقصتو منقصت

٢٨٠٢٣ بتقواييه فتواي

٢٩٤٢ لاستلزملاستلزام

٢٩٥٩ على علمي

٢٩٦١٠ جباري اجمالي

٢٩٧٢ البافيهالنافيه

٢٩٨٣ الموجوبالمرجوح

٣٠٠٤ تبعهمن تبعه

٣٠٤١١ وقع انزياده است

٣٠٦١٩ يا منحلليا محل

٣٢٠١٢ اصلصل

٣٢٣١٦ مقضيمتيقني

٣٢٤٦ ولياوالي

٣٢٤١٦ نسبنصب

٣٢٥١٠ حملعمل

٣٢٩١٦ آنكهآنكه علم اجمالي

٣٢٩٢٠ نودبود

۳۳۰۱۶ طرفاطراف

۳۳۱۳ بعصبعض

۳۳۲۷ عملعمل بظن

۳۳۶۱۵ نشودعمل نشود

۳۳۸۵ المتالمنع

صسغلطصحيح

۳۴۰۷ نمی رسدغير سديد

۳۴۳۱۰ بثرابيتراب

۳۴۵۱۵ اخيرخير

۳۴۵۱۷ او به قیدی كهو به قدری كه

۳۴۶۲۲ غلباغالبا

۳۴۶۲۲ می شودنمی شود

۳۴۸۳ علیهعملیه

۳۴۸۸ ارومیدومی

۳۵۱۱۶ کناركتاب

۳۵۲۱۳ وصیو وصی

۳۵۲۱۸ قامهاقامه

۳۵۴۱۱ يك دسته يك دسته

۳۵۹۱۵ نمی رسد بعلمغير عالم است

۳۶۰۲۲ تكذيبتکذيب

۳۶۳۶ و نذرو ندر

۳۶۳۱۳ در احوط در

۳۶۴۱۵ آظنآن ظن

۳۶۴۲۰ بآظنآن ظن

۳۶۵۱۱ عقلا عقلاء

۳۶۶۸ کند نمی کند

۳۶۶۱۱ و بناء بناء

۳۶۶۱۲ به ظننه ظن

۳۶۷۱۰ اندانه

۳۶۸۱۷ وارد و آورده

ص: ۳۸۰

تألیفات صاحب کتاب که چاپ شده ۱- کتاب زبده العلوم عربی، یک دوره اصول دین استدلالی و مخصوصا اثبات امامت باخبار صحاح عامه.

۲- تلخیص سه جلد جامع السعادات مرحوم نراقی رحمه الله علیه، در علم اخلاق در یک جلد، عربی.

۳- کتاب ثواب و عقاب که دارای بیست واجب در ثواب و عقاب آنها.

۴- سه جلد کتاب شرح فارسی کفایه لاصول مرحوم آخوند خراسانی بانضمام مطالب علماء متأخرین از صاحب کفایه یک دوره مباحث الفاظ از چاپ خارج شده است

تألیفات المؤلف الغير المطبوعه ۱- شرح کفایه الاصول للمرحوم الآخوند الخراسانی غیر تام

۲- شرح المكاسب المحرمه ایضا غیر تام

۳- تقریرات استاذنا الاعظم السيد عبد الهادی الشیرازی قدس الله اسراره فی مطهریه الماء و الوضوء و الجبیره و الجنابه و الحيض و الاستحاضه و النفاس و مسّ المیت و التیمم و التعادل و التراجیح و الاجتهاد و التقليد و بعض احکام الخمس

۴- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد محسن الحکیم نور الله مرقدہ، فی النفاس و غسل مسّ المیت و احکام الاموات و غیرها

۵- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد ابو القاسم الخوئی ادام الله ظلّه علی رؤوس الانام، فی مباحث الالفاظ و الادله العقلیه و غیرها

۶- تقریرات استاذنا الاعظم الحاج السيد محمود الشاهرودی متع الله المسلمين بطول بقاءه، فی الخيارات و احکامها

ص: ۳۸۴

سرشناسه: نجفی دولت آبادی، حسین، شارح

عنوان و نام پدید آور: شرح فارسی کفایه الاصول آخوند خراسانی / تالیف محمدحسین نجفی دولت آبادی اصفهانی

مشخصات نشر: [قم]: محمدحسین نجفی دولت آبادی، ۱۴ق. = - ۱۳.

مشخصات ظاهری: ۵ج. نمونه

یادداشت: ضمیمه این کتاب مختصری از اقوال علما متأخرین از صاحب کفایه است

یادداشت: فهرست نویسی براساس جلد چهارم، ۱۳۶۳

یادداشت: کتابنامه

مندرجات: ج. ۱. از اول کفایه تا آخر طلب و اراده. -- ج. ۲. از اول ماده امر تا آخر اوامر. -- ج. ۳. از اول نواهی تا آخر جلد اول کفایه. -- ج. ۴. از اول جلد دوم کفایه که باب قطع و ظن انتفاحی و ظن انسدادی. -- ج. ۵. از اول ادله براءت و اصول عملیه تا آخر استصحاب. -- ج. ۶. در مباحث تعادل و ترجیح. --

عنوان دیگر: کفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۲۹ - ۱۲۵۵ق. کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳آک ۷۰۴۲۲۸ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م. ۶۸-۳۶۰۹

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و لعنه الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين.

مقدمه

فبعد این جلد پنجم شرح فارسی کفایه الاصول است بانضمام مختصری از اقوال علماء متأخرین از صاحب کفایه در احکام شک که اصول عملیه باشد

جلد اول: از اول مباحث الفاظ تا آخر طلب و اراده است

جلد دوم: از اول مباحث صیغه امر تا آخر اوامر می باشد.

جلد سوم: از اول نواهی تا آخر مباحث الفاظ مجمل و مبین است

جلد چهارم: از اول مباحث عقلیه قطع و ظن انفتاحی و انسدادی می باشد امید است که خدای تعالی آنها را مورد نظر امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف و ذخیره قبر و قیامت و آنها را مورد افاده و استفاده محصلین عظام دام عزهم العالی قرار دهد و امید است که اشتباهات لفظی و یا معنوی آنها را با لطف خود تصحیح نمایند

اول شروع بیست و نهم جمادی الاولی مطابق یک هزار و چهارصد و پنج قمری سنه ۱۴۰۵.

ص: ۳

* شرح:

مقصد هفتم اصول عمليه

اشاره

قال المصنف: المقصد السابع فى الاصول العمليه الخ.

فصل در اصالت براءت

اشاره

مخفى نماند آنكه: مباحث اصول فقه تقسيم شده است به چهار قسمت:

اول مباحث معانى و مداليل الفاظى كه در كتاب و سنت و غيره است از مباحث اوامر و نواهى و عموم و خصوص و مطلق و مقيد و مجمل و مبين و نحو آنها و ناميده مى شود اين ها مباحث الفاظ.

دوم بحث از معانى و مداليل سواء آنكه دال بر آن معنى عقل باشد يا شرع يا عرف يا الفاظ يا غيره مثل مباحث مقدمه واجب و ضد و اجتماع امر و نهى و غيره- و اين قسم معانى و مداليل از لوازمات نفس احكام شرعيه مى باشد بما هي هي يعنى لزوم يا عرفى يا شرعى بين مقدمه و ذى المقدمه مى باشد يا نه و اين بحث، بحث دلالت الفاظ نيست كما آنكه گمان كرده است آن را صاحب معالم در جائي كه استدلال نموده است بعدم وجوب مقدمه و آنكه امر به ذى المقدمه دلالت ندارد بر وجوب مقدمه به يكي از دلالات ثلاث مطابقه و تضمن و التزام و تعبير مى شود از اين قسم بمباحث عقليه غير مستقل يعنى بعد از آنى كه امر يا نهى شرعى پيدا شد حكم عقل مى باشد.

سوم بحث از حجيت شىء و دليليت آنكه: آيا دليل بر احكام واقعيه كه آن احكام ثابت است بر موضوعات واقعيه داريم يا نداريم با قطع نظر از تعلق جهل يا شك بآن احكام مثل حجيت طرق و امارات كه در بحث قطع و ظن گذشت و اين بحث را بحث حجج و ادله مى نامند و دليلي كه اثبات حكم شرعى مى كند آن دليل را دليل اجتهادى مى نامند.

قسم چهارم از مباحث اصول فقه بحث از حجيت احكام ظاهريه اى كه جزء موضوع آنها شك گرفته شده است و عنوان شك در حكم واقعى مى باشند و ناميده مى شود به بحث از مسائل اصول عمليه و تعبير مى شود بآن اصول دليل فقاهتى و اصل عملى.

و هی التی ینتهی الیها المجتهد.

* شرح:

مخفی نماند اصول عملیه که مرجع است در شبهات موضوعیه و حکمیه منحصر است در چهار اصل عقلا بجهت آنکه شک یا در اصل تکلیف است و یا در مکلف به و بنا بر اول که شک در اصل تکلیف است یا ملاحظه شده است حالت سابقه در آن یعنی یا حالت سابقه دارد یا ندارد. آنکه حالت سابقه دارد استصحاب است و آنکه حالت سابقه ندارد مجرای برائت است و اما در ثانی که شک در مکلف به می باشد یا احتیاط ممکن است یا ممکن نیست آنجائی که احتیاط ممکن است قاعده اشتغال و لزوم احتیاط است و آنجائی که احتیاط ممکن نیست مورد تخییر می باشد که احکام مفصل هر کدام از آنها در محل خودش ان شاء الله تعالی خواهد آمد.

قوله و هی التی ینتهی الیها المجتهد الخ.

اصول عملیه شک جزء موضوع آنها می باشد بخلاف طرق و امارات که آنها در حال شک می باشند یعنی اگر مکلف یقین بحکمی دارد یا موضوع آن نه جای طرق و امارات است و نه جای اصول عملیه از این جهت طرق و امارات و اصول عملیه در شک بواقع می باشد و تقدم طرق و امارات بر اصول عملیه من باب حکومت است یعنی بعد از آنکه شارع مقدس طرق و اماره را علم تعبیدی قرار داد از این جهت آنها حکومت دارند بر اصول عملیه چون احکام واقعیه برای مکلف معلوم است تعبدا بخلاف اصول عملیه که در مقامی که واقع معلوم نباشد برای مکلف و شک در آن داشته باشد و لذا در این موارد جای اصول عملیه است و مناسب است یک مختصری از احکام تقدم بعض طرق و امارات و اصول عملیه بیان شود.

فرق بین ورود و حکومت و تخصیص و تخصیص در امارات

فرق بین تخصیص و تخصص و ورود و حکومت آنست که تخصص عبارت است از خروج شیء از موضوع دلیل که آن خروج وجدانی تکوینی باشد مثل آنکه بفرماید (اکرم العلماء) خروج جهال از موضوع اکرم خروج وجدانی تکوینی است

ص: ۵

* شرح:

و همچنین در جائی که علم وجدانی برای مکلف حاصل شود بحکم واقعی از ادله اصول و امارات که علم وجدانی باحکام واقعیه خروج تخصصی دارد بر ادله اصول و امارات.

و اما تخصیص عبارت است از اخراج فردی از افراد موضوع از حکم مثل آنکه بفرماید اکرم العلماء إلا زیدا که زید عالم است ولی از حکم وجوب اکرام خارج است:

و اما ورود عبارت است از خروج وجدانی ایضا لکن بتعبید مثل ورود ادله تعبیدیه بر اصول عقلیه که اصول عقلیه در موضوع آنها اخذ شده است عدم بیان یا عدم مؤمن یا تحریر مکلف از حیث عمل که اصول تعبیدیه شرعیه این ها بیانند و مؤمن اند و رفع تحریر از مکلف می نمایند.

و اما حکومت یا ظاهریه است یا واقعیه اما حکومت واقعیه مثل ادله نفی ضرر و نفی حرج که احکام واقعیه را مقید می کند در آنجائی که حکم ضرری یا حرجی باشد و اما حکومت ظاهریه مثل حکومت امارات بر اصول شرعیه یا حکومت بعض اصول بر بعض دیگر که حکومت امارات بر اصول از جهت آنست که احکام واقعیه یا ثابت می شود بقطع وجدانی و یا بقطع تعبیدی و چون امارات علم تعبیدی می باشند از این جهت مقدم اند بر اصول چون موارد اصول در جائی است که شک در واقع باشد و بعد از آنکه امارات ثابت می کند واقع را تعبدا شک در واقع نمی باشد و از این جهت رتبه اصول مؤخر است از امارات

این معنی را مرحوم شیخ انصاری بیان نموده محکی قوله فی فوائده ان دلیل الاماره و ان لم یکن رافعا لموضوع الاصل کالدلیل العلمی الا انه نزل شرعا منزله الرافع فهو حاکم علی الاصل لا مخصص له الخ

بدليل مما دل عليه حكم العقل أو عموم النقل و المهم منها أربعة فان مثل قاعده الطهاره فيما اشتبه طهارته بالشبهه الحكيمه و ان كان مما ينتهى

* شرح:

این مختصر احکام تقدم و تأخر آنها و مفصل احکام آنها در جای خودش خواهد آمد ان شاء الله تعالى.

مخفی نماند موارد اصول عملیه که بیان شد که شک جزء موضوع آنها می باشد نه مراد از شک تساوی الطرفين که مقابل ظن است می باشد کما توهّم بلکه موارد اصول عملیه در جائی است که واقع برای مکلف انکشاف نشده باشد نه علما و نه علمیا یعنی در جائی که واقع معلوم نشده است برای مکلف نه علما و نه علمیا آن موارد جای اصول عملیه است و لو ظن بخلاف یا بوفاق بر هریک از آنها باشد

مثلا استصحاب طهارت جاری است در جائی که حالت سابقه طهارت باشد و لو ظن بخلاف بر آن باشد چون آن ظن غیر معتبر است شرعا از این جهت حکم شک را دارد و همچنین تمام موارد اصول عملیه ظن بخلاف یا بوفاق چون حجیت شرعی ندارد تمام آنها حکم شک را دارند کما لا یخفى.

قوله بعد الفحص و اليأس عن الظفر الخ جای اصول عملیه موردی می باشد که ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل نباشد که اگر یکی از آنها باشد مقدم و حکومت دارد بر اصول کما آنکه گذشت و قهرا مورد آنها فقدان نص و یا اجمال نص و یا تعارض آنها می باشد بنا بر آنکه در تعارض خبرین رجوع باصول شود بعد از آنکه مرجح نباشد کما آنکه خواهد آمد در باب آن ان شاء الله تعالى

قوله بدليل مما دل عليه حكم العقل او عموم النقل الخ ادله براءت دو قسم است عقلی و نقلی عقلی مثل قاعده قبح عقاب بلا بیان یا

اليها فيما لا حجه على طهارته و لا على نجاسته الا أن البحث عنها ليس بمهم حيث انها ثابتة بلا كلام من دون حجه الى نقض و ابرام بخلاف الاربعه و هي البراءه و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب فانها محل الخلاف بين الاصحاب و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل او مقتضى عموم النقل فيها الى مزيد بحث و بيان و مؤونه حجه و برهان

هذا مع جريانها في كل الابواب و اختصاص تلك القاعده ببعضها فافهم.

* شرح:

احتياط عقلي در جائي كه مقتضاي علم اجمالي باشد.

و اما دليل برائت نقلی مثل قوله عليه السلام رفع ما لا يعلمون و قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي و تفاصيل آنها در محل خودش خواهد آمد ان شاء الله تعالى و مهم از اين اصول چهار اصل است كه قبلا بيان نموديم بجهت آنكه مثل قاعده طهارت در جائي كه مشتبّه باشد طهارت شيء به شبهه حكميه اگرچه اين قاعده منتهی می شود بآن مجتهد و احتياج بآن دارد در جائي كه حجت بر طهارت شيء و نجاست آن نباشد الا- آنكه بحث از قاعده طهارت مهم نيست بجهت آنكه آن قاعده ثابت است نزد فقها بدون كلام و بدون حاجت بنقض و ابرام در آن يعنى مخالف در آن نمى باشد بخلاف اصول اربعه كه برائت و احتياط و تخيير و استصحاب باشد بجهت آنكه اين اصول محل خلاف است بين اصحاب و احتياج دارد بتنقيح جريان آنها در موارد خودش و احتياج بتوضيح دارد كه حكم عقل يا مقتضاي عموم نقل در چه مواردی شامل می شود و احتياج به بحث زياد و بيان و مؤونه حجت و برهان می باشند.

قوله هذا مع جريانها في كل الابواب الخ.

و اين اصول عمليه در تمام ابواب فقه از طهارات تا ديّات جاري می شوند

ص: ۸

* شرح:

بخلاف قاعده طهارت که اختصاص دارد ببعض ابواب فقه که باب طهارت باشد فافهم.

مخفی نماند این دلیل اخیر که مصنف بیان نمود: بحث اصول در جائی است که در تمام ابواب فقه جاری بشود و اگر موضوع بحث آن مختص به یک بابی باشد مثل قاعده طهارت آن مسئله اصولی نمی باشد.

جواب آنکه مسئله اصولی آن مسئله ایست که نتیجه آن در طریق استنباط حکم شرعی واقع بشود و لازم نیست که جریان آن مسئله در تمام ابواب فقه باشد بجهت آنکه یک دسته زیادی از مباحث اصولیه که آنها در تمام ابواب فقه جریان ندارد و باین حال بحث اصولی است مثل دلالت نهی در عبادات و امثال آن پس قاعده طهارت مثل اصالة البراءه می باشد و فرق آنها آنست که قاعده برائت محل خلاف است بین علماء بدون قاعده طهارت که محل خلاف نیست کما آنکه ذکر نمود آن را مصنف

بعضی قائلند که قاعده طهارت و نجاست از موضوعات است و شبهه آن شبهه موضوعی است چون آنها از امور واقعیه است که شارع کشف آنها را نموده و بحث فقهی است و از شبهات موضوعیه است مثل اصالة الصحه در فعل خود مکلف یا فعل غیر و اصالة القرعه فی کل امر مشکل و اصالة النسب فی الفراش و اصالة الحریه فی الانسان و امثال آنها که از مسائل فرعیه است و بحث آنها در فقه است نه در اصول

جواب آنکه اولاً اگر اراده کرده است از واقعیت طهارت و نجاست آنکه حکم به آنها جزاف و بی مصلحت نیست بلکه احکام آنها من باب مصلحت و مفسده می باشد و شک در آنها منشأ امر واقعی است این معنی مانعی ندارد الا آنکه مخصوص به طهارت و نجاست نمی باشد بلکه در تمام احکام شرعیه مصالح و مفسد محقق است بنا بر قول عدلیه و اگر مراد آن این باشد که طهارت و نجاست از قبیل خواص می باشد نظیر حرارت و برودت و رطوبت و یبوست که از ادویه پیدا می شود و کسی پی به آنها نمی برد مگر

* شرح:

خواص مردم که اطباء باشند اگر این معنی مراد باشد که شارع مقدس چون عالم بغیب می باشد از این جهت آنها را بیان نموده است،

جواب آنکه اولاً این معنی خلاف ظاهر ادله ای است که اثبات می کند آنها را بلکه طهارت و نجاست مثل سائر احکام وضعیه جعل شرعی دارند.

و ثانیاً اگر قبول کنیم ما که آنها از امور واقعیه ای می باشند فی نفس الامر و شارع مقدس کشف آنها را نموده است در این حال شبهه شبهه مصداقی نمی باشد بلکه شبهه حکمیه است که باید رجوع بشود بشارع مقدس نظیر طهارت و نجاست عینی زمانی که بجوش بیاید و همچنین عرق جنب از حرام و امثال آنها از اینجا معلوم می شود فرق بین شبهه حکمیه و شبهه موضوعیه آنست که در شبهه حکمیه رجوع بشارع می شود و در شبهه موضوعیه بعرف مثل آنکه بول و آب را مکلف می داند احکام آنها را ولی در خارج مایعی مشتبه است بین بول و آب که امثال این مورد شبهه موضوعی است بخلاف طهارت و نجاست عصیر عنبی در جائی که جوش بیاید که امثال این موارد رجوع به ادله آنها می شود و مبین آنها شارع است نظیر این جواب از مصنف نقل شده.

مخفی نماند دو قانون مسلم است بین اصولی و اخباری اول آنکه قاعده قبح عقاب بلا بیان شبهه ای در آن نیست بین طرفین قاعده دوم دفع ضرر محتمل آنهم مسلم است بین تمام عقلاء و از این جهت استدلال نموده اند متکلمین در علم کلام بوجوب نظر در معجزه ای که صاحب آن ادعای نبوت می کند و در ترک آن احتمال ضرر و عقوبت است کما آنکه ما بیان نمودیم در ادله اصول دین در کتاب زبده العلوم

و ایضا قاعده قبح عقاب بلا بیان اگر موردی جاری شود احتمال ضرر برداشته می شود کما آنکه موارد هر دو مفصلاً خواهد آمد ان شاء الله تعالی و فقط نزاع ما با

فصل لو شك في وجوب شيء او حرمة و لم تنهض عليه حجه جاز شرعا و عقلا- ترك الاول و فعل الثاني و كان مأمونا من عقوبه مخالفته كان عدم نهوض الحجه لاجل فقدان النص او اجماله و احتماله الكراهه او الاستحباب او تعارضه فيما لم يثبت بينهما ترجيح بناء على التوقف في مسئله تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين و اما بناء على التخيير كما هو المشهور فلا مجال لاصاله البراءه و غيرها لمكان وجود الحجه المعبره و هو احد النصين فيها كما لا يخفى.

* شرح:

اخباريها در صغرى است كه آيا مورد دفع ضرر محتمل است يا قاعده قبح عقاب بلا بيان و ايضا آن موردى كه محل خلاف است بين اصولى و اخبارى شبهه تحريميه است كه آيا براءت است يا اشتغال و احتياط اما شبهه وجوبيه اخباريها موافق اصوليها مى باشند در براءت كما آنكه در شبهات موضوعيه همه متفقند در جريان براءت در آن موارد اگرچه نقل شده است مخالفت مرحوم محدث استرآبادى كه ملتزم باحتياط شده است در آن مورد.

در وجوب شيء و حرمت آن در فقدان نص يا تعارض يا اجمال آن

قوله فصل لو شك في وجوب شيء او حرمة الخ در اين فصل ادله براءت بيان مى شود اگر مكلف شك كرد در وجوب شيء مثل آنكه شك كند كه آيا دعاء نزد رؤيت هلال واجب است يا نه يا شك در حرمت چيزى نمود مثل شرب تن و در اين حال دليل و حجتى براى آنها نباشد جاز است شرعا و عقلا ترك اول كه احتمال وجوب داشت و فعل ثانى كه احتمال حرمت در آن مى باشد و مكلف مأمون است از عقاب مخالفت آنها در موردى كه بيان نموديم كه حجت ندارد فرقى ندارد بين آنكه فقدان نص باشد مثل شرب تن يا اجمال نص باشد مثل آيه حتى يطهرن بالتشديد و تخفيف آيه كه نص مجمل مى شود يا تعارض نصين باشد مثل همان آيه بنا بر تواتر قراءات در مورد احتمال حرمت چه احتمال كراهت باشد يا نباشد و همچنين

و قد استدل علی ذلک بالادلہ الاربعہ اما الكتاب فبآیات اظہرها قوله تعالی و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا

* شرح:

در مورد احتمال وجوب چه احتمال استحباب باشد یا نباشد و در مورد تعارض نصین در جائی برائت جاری است که ثابت نشود ترجیح یکی از نصین بنا بر توقف در مسئله تعارض نصین یعنی در باب تعارض اگر ما قائل بتوقف شدیم البته رجوع به برائت می شود.

و اما بنا بر تخییر که مشهور قائلند بقوله علیه السلام إِذْنٌ فَتَخِيرُ یا روایت دیگر به ایهما عملت من باب التسلیم وسعک در این موارد مجالی برای برائت و غیر برائت نیست چون برائت و غیر آن در جائی است که حجت معتبره نباشد و فرض آنست که یکی از نصین حجت است شرعا و لذا نوبت باصول نمی رسد کما لا یخفی

مخفی نماند مرحوم شیخ انصاری هر کدام احتمال وجوب یا حرمت را چهار قسم قرار داده سه قسم آنها در فقدان نص یا اجمال نص یا تعارض نصین است که شش قسم می شود و هریک از شبهه وجوبیه و تحریمیه قسم چهارمی دارند که شبهه موضوعیه می باشند نظیر مایع احتملی که در خارج خمر باشد و امثال آن ولی مصنف تمام آنها را یک قسم قرار داده چون شبهه موضوعیه ربط بیحث ما ندارد و جای آن در فقه است و عمده و ملاک تمام اقسام یکی است که جریان برائت و عدم آن باشد و لذا تمام اقسام یک باب باشد بهتر است.

استدلال به ادله اربعه بر برائت و تمسک بآیات کتاب و جواب آن

قوله: و قد استدل علی ذلک بالادلہ الاربعہ اما الكتاب الخ استدلال شده است بر جریان برائت به ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل اما کتاب استدلال شده است بآیاتی که اظہر آن آیات قوله تعالی «و ما کُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» وجه استدلال آنست که خدای تعالی می فرماید ما عذاب نمی کنیم بندگان را مگر آنکه بعث رسل و رسولی بر آنها بفرستیم و اتمام حجت بشود

ص: ۱۲

و فيه ان نفى التعذيب قبل اتمام الحجه ببعث الرسل لعله كان منه منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمه بين الاستحقاق و الفعليه لما صح الاستدلال بها الا جدلا

مع وضوح منعه ضروره ان ما شك في وجوبه او حرمة ليس عنده باعظم مما علم بحكمه و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه الا كالوعيد به فيه فافهم.

* شرح:

بر آنها و مراد از بعث رسل بيان احكام است كه اگر براي آنها بيان احكام نشود عذاب بر آنها فرستاده نمي شود و عذاب اعم است از عذاب دنيوي و اخروي.

قوله و فيه ان نفى العذاب الخ جواب از آيه شريفه آنكه نفى عذاب قبل از اتمام حجت و بيان احكام شايد منت باشد از خداي تعالى بر بندگان با آنكه استحقاق عقاب دارند ولي عذاب را نمي فرستد منتا بر بندگان

كلام بين اخباري و اصولي آنست كه آيا ارتكاب اين شبهات موجب استحقاق مي شود يا نه و لو نفى عذاب باشد منتا و اگر تسليم شويم كه خصم و طرف ما اعتراف دارد كه اگر فعلا عذاب واقع نشد استحقاق هم برداشته مي شود يعني ملازمه است بين نفى عقاب فعلي و استحقاق اگر اين معني اراده بشود هر آينه صحيح نيست استدلال به آيه شريفه الا جدلا قياس جدلي در جائي است كه آن قياس نزد متكلم تمام نيست و لو مخاطب قبول دارد و اين كلام مصنف رد است بر جواب مرحوم شيخ كه بيان نموده كه ملازمه ثابت است نزد خصم و اخباري كه اگر نفى عذاب فعلي شد نفى استحقاق ايضا مي باشد.

قوله مع وضوح منعه الخ جواب دوم آنكه در جائي كه شك در وجوب يا حرمت باشد بالاتر از وجوب

* شرح:

یقینی و یا حرمت یقینی نمی باشد که موارد مذکوره نفی عذاب فعلی می شود بعض موارد به واسطه شفاعت و یا توبه و یا مغفرت الهی و غیره با اینکه مسلم مکلف استحقاق عذاب و عقاب بوده پس وعید عذاب در مشکوک نیست مگر مثل وعید عذاب در یقینی کما آنکه گذشت فافهم.

مخفی نماند جمله و ما کنا او ما کان و آنچه شباهت دارد از این ماده ظهور دارد بر اینکه آن فعل لائق فاعل و مناسب او نیست و این معنی که گفتیم ظاهر می شود از استقراء موارد استعمال آنها مثل قوله تعالی ما کان الله لیضل قوما بعد اذ هدیهم و قوله عز شأنه و ما کان الله لیذر المؤمنین و قوله سبحانه ما کان الله معذبهم و انت فیهم و امثال آنها پس معنی این می شود که عذاب قبل از بیان لایق و مناسب خدای تعالی نمی باشد از این بیان جواب اشکالی که شده است داده می شود که در آیه عذاب دنیوی است و محل نزاع عذاب اخروی است.

جواب مصنف که عدم عذاب اعم از استحقاق عذاب است

جواب آنکه علاوه بر اینکه عذاب دنیوی اهون و کمتر است از عذاب اخروی این معنی لایق پروردگار نمی باشد چه عذاب دنیوی باشد و چه عذاب اخروی و همچنین اشکال مرحوم شیخ برداشته می شود که ملازم است بین نفی عذاب فعلی و استحقاق آن از طرف خصم چون در جائی که اصل عذاب لایق پروردگار نیست معنی ندارد که بگوئیم مستحق عقابند مکلفین و باین حال نفی فعلی عقاب شده است از آنها چون لایق و مناسب پروردگار نیست بلکه اصلا می رساند که استحقاق عقاب ندارند و این معنایی که بیان نمودیم ظاهر می شود دفع دو اشکال صاحب کفایه که ممکن است استحقاق باشد و نفی عذاب فعلی بشود متنا یا از جهت عفو و شفاعت و توبه و غیره.

و حاصل آنکه امثال موارد این آیه می رساند که عذاب در این موارد لایق و مناسب پروردگار نیست اصلا نه آنکه استحقاق عقاب بوده زید ولی نفی فعلی عذاب شده از او آیات دیگری آورده شده است برای اثبات برائت و همچنین روایات

و اما السنه فروایات منها حدیث الرفع حیث عدما لا یعلمون من التسعه المرفوعه فیه.

* شرح:

و حکم عقل بقبح عقاب بلا بیان و امثال آنکه ذکر می شود.

و قبلا گذشت که نزاع ما با اخباریها نزاع صغروی است و اصل دو قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده دفع ضرر محتمل مسلم است بین فریقین و نزاع در دو وجه است

اول آنکه علم اجمالی به ثبوت احکام الزامیه آیا اقتضاء احتیاط دارد و لازم است احتیاط در آنها.

دوم اخبار وارده در توقف عند شبهه و امر احتیاط در آن شبهات آیا این اخبار بیان و حجت بر واقع می شوند که اگر بیان شدند قهرا باید احتیاط کنیم.

و اما اگر باطل کردیم ما این دو وجه را و بیان نمودیم که علم اجمالی منحل می شود بآن اخباری که ما به آنها رسیده ایم و همچنین اخبار احتیاط دال بر وجوب احتیاط نمی باشد و نزاع ما در این دو جهت است و ان شاء الله تعالی بیان مفصل آنها خواهد آمد و چون مصنف آیات دیگر را بیان نفرموده است ما هم صرف نظر می نمائیم بلکه بیان نمودیم که عمده اثبات بیان بر واقع است و عدم بیان کما لا یخفی.

تمسک بسنه بر براءت و حدیث رفع عن امتی التسعه و معنای آن

قوله و اما السنه فروایات منها حدیث الرفع الخ از ادله اربعه که تمسک بر براءت نموده اند اخبار است. من جمله از آن اخبار نبوی معروف که روایت شده است در خصال بسند صحیح کما آنکه در کتاب توحید همچنین است. عن احمد بن محمد بن یحیی العطار عن سعد بن عبد الله عن یعقوب بن یزید عن حماد بن عیسی عن حریر بن عبد الله عن ابی عبد الله علیه السّلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله رفع عن امتی تسعه الخطاء و النسیان و ما اکره علیه و ما لا یطیقون و ما لا یعلمون و ما اضطروا الیه و الحسد و الطیره و التفکر فی الوسوسه فی الخلق ما لم ینطق بشفه.

فالالزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا و ان كان ثابتا واقعا فلا مؤاخذه عليه قطعا.

لا يقال ليست المؤاخذه من الآثار الشرعيه كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا فلا دلاله له على ارتفاعها.

* شرح:

قوله فالالزام المجهول مما لا يعلمون الخ يعنى لازم بودن ترك حكمى كه شك در حرمت آن مى باشد يا لازم باشد آوردن آن در جائى كه شك در وجوب باشد هر دو برداشته شده شرعا مخفى نماند احكام شرعيه چه ظاهريه و چه واقعيه جعل و رفع آنها تماما بيد شارع مى باشد همچنان كه مى تواند شارع جعل وجوب يا حرام واقعى نمايد همچنين صحيح است جعل وجوب يا حرمت در ظرف شك در واقع بنمايد و در جائى كه مقتضى براى جعل بوده و جعل نكرده اين رفع حكم است و در مورد مجهول نفس حكم الزامى برداشته شده چه حكم وجوبى و چه تحريمى باشد و لو حكم واقعى ثابت است و قهرا مؤاخذه آن حكم برداشته مى شود و تضاد حكم ظاهرى و واقعى در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى داده شد.

جواب آن به اينكه حكم ظاهرى طريقى است بواقع و مصلحت در جعل آنها مى باشد اگر بواقع رسيد واقع منجز مى شود و الا عذر است براى مكلف و از بيان ما ظاهر شد لازمه رفع حكم الزامى وجوب احتياط برداشته مى شود چون در جائى كه حكمى نباشد احتياطى واجب نيست كما آنكه از كلام مرحوم شيخ ظاهر مى شود كه احتياط برداشته شده فراجع فتأمل.

قوله لا يقال ليست المؤاخذه الخ اشكالاتى بر اين روايت شريفه شده است.

اول آنكه بحث ما در آنست كه شىء مجهول چه واجب باشد و چه حرام آيا

فانه يقال انها و ان لم تكن بنفسها اثرا شرعيا الا انها مما يترتب عليه بتوسط ما هو اثره و باقتضائه من ايجاب الاحتياط شرعا فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه المتتبع (المستتبع-خ ل) لعدم استحقاق العقوبه على مخالفته.

لا يقال لا يكاد يكون ايجابه مستتبعا لاستحقاقها على مخالفه التكليف المجهول بل على مخالفته نفسه كما هو قضيه ايجاب غيره

* شرح:

مؤاخذه و عقاب دارد یا نه و این ها آثار شرعیه نمی باشند بلکه آثار عقلیه اند چون عقاب مولی می باشد فعل و آنچه که بید شارع می باشد احکام شرعیه است و آثار عقلیه بید شارع نیست تا آنکه بارتفاع تکلیف مجهول ظاهرا آن آثار برداشته شود پس روایت دلالت ندارد بر ارتفاع مؤاخذه و عقاب.

در اشکال آنکه مؤاخذه امر عقلی است و ممکن نیست دفع آن شرعا

قوله فانه يقال الخ.

جواب آنکه مؤاخذه و عقاب اگرچه این ها اثر شرعی نمی باشند الا آنکه مؤاخذه از آثار حکم شرعی است و از چیزهائی است که به واسطه حکم شرعی پیدا می شوند و بعد از آنکه روایت دلالت می کند بر عدم وجوب احتیاط شرعا پس دلیل که دال است بر آن رفع مجهول دلیل است بر عدم وجوب احتیاط آن وجوب احتیاطی که از لوازم و تبع آن مستحق نبودن مکلف است بر مخالفت آن و حاصل آنکه عقاب و مؤاخذه در جائی است که مخالفت تکلیف بشود و در جائی که اصل تکلیف برداشته شد شرعا عقاب و مؤاخذه برداشته می شود کما لا یخفی.

قوله لا يقال لا يكاد يكون ايجابه الخ.

اشکال نشود بعد از اینکه عقاب وجوب احتیاط برداشته شد ولی عقاب دیگری که بر اصل مخالفت واقع می باشد آن عقاب و مؤاخذه بجای خود می باشد.

ص: ۱۷

فانه يقال هذا اذا لم يكن ايجابه طريقيا و الا فهو موجب لاستحقاق العقوبه على المجهول كما هو الحال فى غيره من الايجاب و التحريم الطريقيين ضروره انه كما يصح ان يحتج بهما صح ان يحتج به و يقال لم اقدمت مع ايجابه و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان كما يخرج بهما

* شرح:

قوله فانه يقال الخ.

جواب آنکه بعد از اینکه وجوب احتیاط برداشته شد و آن وجوب وجوب طریقی است بواقع بعد از آن عقابی برای واقع نمی ماند چون واقع ثابت نشده برای مکلف بلکه نفی آن ثابت شده است و این معنی در تمام ایجاب و تحریمی که طریقی می باشند صحیح است و قبلا گذشت که احکام ظاهریه در طرق و امارات احکام طریقی است که اگر بواقع رسید واقع منجز است و اگر بواقع نرسد عذر است برای مکلف مثلا اگر مولی امر کرد زید را حاضرش کنید ولی عبد نفهمید که زید چه کسی می باشد امر کرد ثانیاً آن کسی که در خانه می باشد آن را احضار کن امر دومى مصلحت و مفسده ای ندارد مگر به رسیدن بامر اولی و اوامر طرق و امارات از همین قبیل است.

قوله ضروره انه كما يصح الخ ضرورى است صحیح است که احتجاج کند مولی بر عبد بامر ایجابی طریقی و تحریمی طریقی که برای چه مخالفت نمودی همچنین صحیح است احتجاج کند مولی بر عبد در جائی که امر وجوبی واقعی باشد یا نهی و اثبات استحقاق عقاب عبد را کند که مؤاخذة آن بلا بیان و عقاب آن بلا برهان نبوده است.

و حاصل آنکه همچنانی که اگر مخالفت کرد عبد در اوامر و نواهی واقعی همچنین اگر مخالفت اوامر و نواهی طریقی را نمود عبد مستحق عقاب است و عقاب آن بلا بیان و بلا برهان نیست.

ص: ۱۸

و قد انقدح بذلك ان رفع التكليف المجهول كان منه على الامة حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيه (قضيته-نسخه) من ايجاب الاحتياط فرفعه فافهم.

ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة و لا غيرها من الآثار الشرعية فيما لا يعلمون فان ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان فى الشبهه الحكميه او الموضوعيه بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا.

* شرح:

قوله و قد انقدح بذلك ان رفع التكليف الخ.

از بيان ما ظاهر شد كه تكليف مجهول كه مقتضى براى وجوب احتياط در آن بود آن تكليف مجهول برداشته شد از طرف شارع منت بر امت در جائي كه مى فرمايد امام عليه السلام رفع عن امتى و جاى آن بود كه وضع تكليف بشود يعنى واجب بشود احتياط اين وجوب احتياط برداشته شد.

بيان معنای ما لا يعلمون و رفع آن تشریعا

قوله ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة الخ.

مخفى نماند احتمالاتى كه در ما لا يعلمون داده شده است چند وجه است.

اول آنكه مراد از ما موصوله اراده بآن حكم بشود مثلا شرب تنن كه نفس تنن معلوم است كه موضوع است ولى حكم آنكه آيا حرام است يا جائز است آن حكمى كه مجهول است آن را شارع مقدس برداشته است.

دوم اراده بشود از ما موصوله فعل خارجى مثل شرب تنن و دعاء رؤيت هلال البته اين معنى حقيقتا ممكن نيست كه شارع مقدس تكوينى آن را بردارد چون شأن شارع رفع تشريعى است نه رفع تكوينى و از اين جهت اگر مراد از ما موصوله موضوع خارجى باشد يا رفع تمام آثار شرعيه موضوع مى شود يا رفع اثر ظاهر موضوع يا آنكه رفع مؤاخذة آنكه اسناد رفع را مجازا بموضوع داده شده است و حقيقتا رفع آثار موضوع مى باشد.

* شرح:

از این جهت مصنف می فرماید لازم نیست تقدیر مؤاخذه شود و آنکه مؤاخذه برداشته شود یا غیر مؤاخذه از آثار دیگر در ما لا یعلمون بلکه نفس ما لا یعلم که تکلیف باشد مطلقا برداشته شده است چه شبهه حکمیه باشد و چه شبهه موضوعیه چون هر دو بنفسه قابل رفع و وضع شرعی دارند در شبهه حکمیه بیان نمودیم و رد شبهه موضوعیه مثل آنکه مایعی مردد باشد بین خمر و آب در این مورد حکم خمر معلوم است که نجس است و حکم آب معلوم است که طاهر است ولی این مایع خارجی مردد است بین خمر و ماء و این را شبهه موضوعیه می نامند.

و از این جهت مصنف می فرماید شبهه چه حکمی باشد و چه موضوعی هر دو برداشته شده شرعا چون وضع و رفع هر دو بید شارع می باشد و مراد از ما لا یعلمون هر دو شبهه می باشد و ما آنکه بیان نمودیم غایه الامر در شبهه حکمیه حکم کلی برداشته شده و در شبهه موضوعیه حکم جزئی برداشته شده.

مخفی نماند تمامیت استدلال مبنی است بر اینکه موصول در فیما لا یعلمون کنایه از نفس حکم باشد یا اعم از حکم و موضوع نه خصوص فعل خارجی که اگر مراد از موصول خصوص فعل خارجی باشد روایت مختص است بشبهات موضوعیه مثل آنکه مایع خارجی مردد باشد بین خمر و ماء و عنوان آن معلوم نباشد که آیا خمر است یا ماء و لو حکم خمر یا ماء معلوم است کما آنکه گذشت.

و وجه آنکه مراد از ما موصوله خصوص حکم است یا حکم و موضوع آن است که وصفی که در کلام آورده شده است ظاهر آن وصف آنست که برای خود موصوف است که حکم باشد نه آن وصف آورده شده است در کلام بحال متعلق موصوف که شبهه موضوعیه باشد و آن فعل خارجی است یعنی مجهول که صفت و صله ما می شود ظاهرش آنست که صفت حکم باشد نه متعلق حکم که موضوع باشد

* شرح:

و اگر این معنی باشد مختص است روایت به فعلی که خارجا مجهول است عنوان آن نه بحکم آن فعل و شامل نمی شود شبهات حکمیه ای که عنوان فعل مجهول نیست بلکه حکم آن فعل مجهول است.

و از اشکالاتی بر روایت شده است اشکال دوم است به اینکه مراد از موصول در بقیه جملات و فقرات خصوص فعل است بجهت آنکه مثل اکراه و اضطرار معنی ندارد که مکلف اضطرار بحکم یا اکراه بحکم داشته باشد بلکه آنچه را که اضطرار پیدا می کند مکلف یا اکراه بآن می شود فعل خارجی است پس اتحاد سیاق در روایت می رساند که مراد فیما لا یعلمون ایضا همان شبهه موضوعیه است نه شبهه حکمیه باشد.

جواب آنکه موصول در تمام این جمله ها استعمال شده است بمعنی شیء که آن معنی حقیقی می باشد و اختلاف از جهت انطباق آن شیء است بر مصادیق خود بحسب اختلاف صله آن فکانه فرموده است امام علیه السلام رفع الشیء الذی لا یعلم و شیء الذی المضطر الیه و الشیء الذی المکره علیه غایه الامر آنکه شیء که اضطرار بآن پیدا می کند مکلف منطبق نمی شود خارجا مگر بر افعال خارجی و همچنین شیء مکره علیه بخلاف شیء مجهول که شامل شیء خارجی می شود و همچنین شامل حکم مجهول ایضا پس سیاق در تمام جمله ها یکی است و اختلاف در انطباق آن می باشد و حاصل آنکه شیء بعض موارد شامل حکم می شود و بعض دیگر شامل موضوع و در تمام آنها حقیقت و یک سیاق است کما لا یخفی.

جواب دیگر آنکه طیره و حسد و وسوسه در تفکر فی الخلق تمام این ها سیاق آنها سیاق ما لا یعلمون است و آنکه در این ها رفع حکم است نه موضوع کما قیل.

اشکال سوم: که بر حدیث شریفه شده است آنست که اسناد رفع بحکم اسناد

* شرح:

حقیقی است و اسناد آن رفع را بموضوع و بفعل خارجی مجازی است چون معنی ندارد رفع تشریعی بموجود خارجی چون کرارا گذشته است که تشریع بموجودات خارجی تعلق نمی گیرد بلکه تشریع در جائی است که وضع و رفع آنها بید شارع باشد و آن جائی است که حکم موضوع خارجی باشد نه موضوع خارجی پس بنابراین بیان اگر اراده بشود به ما موصوله آن موضوع خارجی در جمع فقرات اسناد در آنها اسناد مجازی است چون رفع حکم آنها حقیقتا صحیح است نه رفع موضوع.

و اما اگر اراده بشود بموصول حکم در خصوص ما لا یعلمون اسناد در آن حقیقی است و اسناد در فقرات مجازی است و این مقدار اگرچه محدودی در آن نیست و مانعی ندارد که اسنادات متعدده در کلام واحد مختلف باشد بعضی آنها حقیقی است و بعضی دیگر مجازی الا آنکه رفع در حدیث شریف به یک اسناد است بعنوان جامع بین مذکورات که آن عنوان تسع باشد و آنچه بعد از آن ذکر می شود بیان و معرف تسع است و در این حال لازم می آید اسناد واحد در آن واحد هم حقیقی باشد و هم مجازی بحسب اختلاف مصادیق مسند الیه و این معنی محال است و ممکن نیست مثلاً رأیت اسدا یا اراده حیوان مفترس می شود و یا رجل شجاع و ممکن نیست اراده هر دو در نسبت واحد بشود.

جواب آنکه اولاً- این اشکال در جائی لازم می آید که مراد از رفع رفع تکوینی باشد اما اگر مراد از رفع رفع تشریعی باشد اسناد بتمام آنها چه فعل خارجی باشد و چه حکم تمام آنها حقیقی است و معنی رفع فعل تشریعا آنست که آن فعل مورد اعتبار مولوی شارع نمی باشد نه ترکا و نه فعلاً نظیر قوله علیه السلام که می فرماید لا صیام فی السفر و لا صلاه قبل الزوال و لا ربا بین الوالد و الولد و معنی رفع در این موضوعات آنست که اعتبار شرعی در آنها نیست پس رفع بتمام تسع حقیقی است و فرقی ندارد بین

و ان كان في غيره لا- بد من تقدير الآثار او المجاز في اسناد الرفع اليه فانه ليس ما اضطروا او ما استكروها الى آخر التسعه
بمرفوع حقيقه

* شرح:

مصاديق آنها که حکم شرعی باشد یا موضوع خارجی و رفع در تمام آنها حقیقتا حکم است چه حکم آنها کلی باشد که بسبب فقدان نص و یا تعارض نص و غیره و چه حکم جزئی باشد که در موضوع خارجی می باشد و سبب آن جهل بعنوان آن موضوع باشد

و ثانيا جواب آنکه این معنایی که شما بیان نمودید بحسب لب و واقع می باشد که انحلال حکم واحد کلامی باحکام متعدده می شود و اما بحسب لفظ و ظهور کلام یک اسناد بیشتر نیست بجهت آنکه هر جمله ای اقتضاء یک اسناد دارد و فرض آنست که در ما نحن فيه یک جمله بیشتر نیست و از این جهت یک معنای عام شامل می شود موضوع و حکم را که آن عموم مجاز است و از این جهت در تمام جمله ها اراده مجاز شده است مثل آنکه اسناد انبات بقل را در کلام به خدای تعالی داده شود و بر بیع در یک اسناد که قهرا مجاز می شود.

مخفی نماند اشکالات دیگری شده است بر حدیث شریف به اینکه وضع باید در موردی باشد که ثقیل باشد بر مکلف و آن فعل خارجی است نه حکم شرعی.

جواب آنکه رفع الزام که حکم باشد و رفع مؤاخذة ایضا شرعا صحیح است حقیقتا و لازم نیست که مرفوع حتما فعل خارجی باشد و همچنین اشکالات دیگر که شده است بر روایت و جواب آنها از بیانات سابق ما معلوم می شود فراجع المطولات کما لا یخفی.

قوله و ان كان في غيره لا بد من تقدير الخ.

کلام سابق در این بود که آنچه که مرفوع است شرعا نفس حکم شرعی است چه حکم کلی باشد که آن را شبهه حکمیه می نامند و چه حکم جزئی باشد که آن را شبهه موضوعیه می نامند و مراد از ما لا يعلمون همین معنی است که بیان نمودیم.

نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه لكان احد الامرین مما لا بد منه ایضا.

ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح ان المقدر فی غیر

* شرح:

و اما در غیر این جمله از جملات دیگر لا- بد باید تقدیر گرفته شود یا تمام آثار و یا مجاز در اسناد بجهت آنکه جمله ما اضطروا الیه و ما استکرهاوا الی آخر جملات تسع حقیقتا مرفوع نیستند آنها و قبلا گذشت که وضع و رفع شرعی در احکام شرعیه می باشد نه آنکه تکوینی باشد و بعد از آنکه رفع تکوینی ممکن نیست شرعا و از طرف دیگر ظاهر رفع بنفس این موضوعات خورده است قهرا برای حفظ کلام شارع باید یا تمام آثار موضوع را مرفوع بدانیم مثل آنکه شرب خمر اگر اکراها واقع شود رفع از او می شود جلد تازیانه و عقاب و غیره و یا مجاز در اسناد باشد یعنی در ظاهر رفع بموضوع است ولی در حقیقت مرفوع آثار موضوع است نظیر جری المیزاب که حقیقه ماء در میزاب جریان دارد نه نفس میزاب.

قوله نعم لو كان المراد من الموصول الخ بله اگر مراد از موصول ما لا يعلمون آن شبهه موضوعیه مثل مایع خارجی که مردد است بین خمر و ماء و حکم خمر و ماء هر دو در خارج معلوم است ولی این فرد خارجی معلوم نیست از کدام عنوانین است کما آنکه گذشت اگر این معنی اراده بشود از موصول هرآینه یکی از امرین که یا تقدیر تمام آثار یا مجاز در اسناد لابدیم گرفته شود و این معنی اگر اراده شود اصلا روایت از محل بحث ما خارج است و مدرك برای شبهه حکمیه نمی باشد چون شبهات موضوعیه ما و اخباریین اتفاق داریم در جریان براءت از آنها

قوله ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة الخ مصنف می فرماید بعد از اینکه اراده بشود از موصول شبهه حکمیه یا موضوعیه

واحد غيرها فلا- محيىص عن ان يكون المقدر هو الا- اثر الظاهر فى كل منها او تمام آثارها التى يقتضى المنه رفعها كما ان ما يكون بلحاظه الاسناد اليها مجازا هو هذا كما لا يخفى.

فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفى او وضعى كان فى رفعه منه على

* شرح:

معنى ندارد تقدیر گرفتن خصوص مؤاخذة چون یا تمام آثار مرفوع است یا اثر ظاهر آن موضوع یا مؤاخذة آن بعد از اینکه واضح است که آنچه که مقدر گرفته می شود در غیر آنها مثل ما استکرها علیه و ما لا یطیقون كما آنکه در خبر می آید و مرفوع غیر این ها است پس چاره ای نیست از آنکه مقدر آن اثر ظاهر هریک از این جملات باشد یا تمام آثار آنها آن آثاری که مقتضی است رفع آنها منه بر امت كما آنکه در آن مواردی که اسناد بلحاظ مجازی است که در شهادت موضوعیه می باشد آنجا هم همین قسم است یعنی یا بلحاظ تمام آثار موضوع مرفوع است یا اظهر آثار چون در این موارد اگر تقدیر نگرفتیم و اسناد رفع را بتمام تسع مجازا دادیم همین معنی لازم می آید یعنی یا تمام آثار و یا آثار ظاهره كما لا یخفى.

مخفی نماند مراد از آن نه چیزی که مرفوع است از این امت لازمه آن آنست که در امت سابقه ثابت باشد و لو فی الجملة باشد و یا آنکه مقتضی برای حکم در هریک از این موارد تسعه موجود است که حکمی برای این امت ثابت شود ولی منه خدای تعالی از این امت برداشته است و لو باعتبار مقتضی حکم باشد مثل آنکه مقتضی برای وجوب احتیاط در ما لا یعلمون و غیره محقق است ولی منه خدای تعالی آنها را برداشته و ایضا منت بر امت باشد دون شخص پس اگر شخصی مال غیر را تلف کرد ضمان ثابت است و لو رفع ضمان منت است بر ضامن ولی خلاف منت است بر مالک كما لا یخفى.

عموم ما لا یعلمون شامل احکام تکلیفیه و وضعیه و ضمنیه می شود

قوله فالخبر دل على رفع كل اثر تكليفى او وضعى الخ.

مخفی نماند خبر دلالت می کند بعموم خود بر رفع تمام اثر تکلیفی یا وضعی

الامه كما استشهاد الامام(ع) بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقه و العتاق.

* شرح:

که رفع آن منت باشد بر امت کما آنکه استشهاد نموده است امام علیه السلام بمثل این خبر در رفع ما استکره علیه من الطلاق و الصدقه و العتاق مروی است از محاسن عن ابیه عن صفوان بن یحیی و البنظی جمیعاً عن ابی الحسن علیه السلام فی الرجل یتحلف عن الیمین فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما یملک أ یلزمه ذلك فقال علیه السلام لا قال رسول الله صلی الله علیه و آله رفع عن امتی ما أکرهوا علیه و ما لا یطیقون و ما اخطئوا الخبر.

تمسک بخبر برای آنست که تقدیر مؤاخذه نمی باشد در طلاق و عتاق و صدقه بلکه آنها در حال اکراه اعتبار شرعی ندارد مخفی نماند همچنانی که بیان شد روایت شامل احکام تکلیفیه چه کلی باشد مثل شبهات حکمیه و چه جزئی باشد مثل شبهات موضوعیه همچنانی که شامل آنها می شود شامل احکام ضمنیه وضعیه می شود.

مثلاً اگر شک در جزئیت شیء شد یا شرطیت آن یا مانعیت آن در تمام این موارد مشکوک بما لا یعلمون برداشته می شود کما آنکه تحقیق آن در بحث اقل و اکثر ان شاء الله خواهد آمد بنا بر جریان براءت عقلیه در آن مسئله و اما بنا بر قول باشتغال عقلی در آن مسئله جریان براءت اشکالی است در آنکه ایضا خواهد آمد ان شاء الله تعالی

پس بنا بر قول ما روایت دلالت می کند که شک در حکم تکلیفی یا وضعی براءت است و واجب نیست احتیاط در آن و همچنین توقف در آن مقابل اخباریها و لو در شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه با ما موافقند در جریان براءت و همچنین در شبهه وجوبیه و فقط عمده اختلاف در شبهه تحریمیه است که قائلند در شبهه تحریمیه توقف یا احتیاط لازم است کما لا یخفی.

ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطر اليه و غيره مما اخذ بعنوانه الثانوى انما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الاولى.

ضروره ان الظاهران هذه العناوين صارت موجه للرفع و الموضوع للآثر مستدع لوضعه فكيف يكون موجبا لرفعه.

* شرح:

قوله ثم لا يذهب عليك ان المرفوع الخ:

مخفى نماند نه چیزی که در روایت ذکر شده است رفع آنها دو قسم است اول احکام اولیه آنها مثل حسد و طیره و تفکر فی الخلق رفع در آنها معنی آنست که اثر شرعی ندارد و همچنین عقاب بر آنها مادامی که ظاهر نشود بدست مکلف یا لسان آن از آنها کما آنکه در حدیث وارد است.

قسم دوم احکام ثانویه شیء مثل ما لا يعلمون و ما اضطروا اليه و امثال آن و همچنین مثل شرب تنن که حکم آن مجهول است در این قسم.

دوم حکم ثانوی که بر آنها عارض است احکام اولیه آنها برداشته می شود مثلاً اگر مکلف نداند که شهر رمضان است و افطار کند و یا اکراه بر افطار داشته باشد و یا طاقت صوم را نداشته باشد در این موارد احکام اولیه برداشته می شود یعنی آثار روزه مثل کفاره و مؤاخذه که آنها آثار واقعیه روزه می باشند در حال جهل و اکراه برداشته شده نه احکام و آثاری که بر نفس این عناوین مترتب است برداشته شده مثل کفاره ای که مترتب است بر قتل خطائی و یا وجوب سجده سهو در نسیان بعض اجزاء غیر رکنی صلاه و غیره.

قوله ضروره ان الظاهر الخ:

ضروری است که این عناوین که اضطرار و اکراه و غیر باشد این ها موجب و سبب رفع حکم می شود که قبل از این عناوین ثابت بوده نه آنکه حکمی که از آنها پیدا می شود برداشته شود مثل کفاره قتل خطائی و غیره کما آنکه گذشت.

ص: ۲۷

لا- يقال كيف و ايجاب الاحتياط فيما لا- يعلم و ايجاب التحفظ في الخطأ و النسيان يكون اثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها.

فانه يقال بل انما يكون باقتضاء الواقع في موردها ضروره ان الاهتمام به يوجب ايجابهما لئلا يفوت على المكلف كما لا يخفى.

* شرح:

و حاصل آنکه هر موضوعی موجب اثبات حکم همان موضوع می شود نه رفع آن حکم.

مخفی نماند مثل عنوان اضطرار و اکراه در احکام وضعیه مثل آنکه جزئی را مضطر شد مکلف بترك آن یا شرطی راویا اضطرار بوجود مانع شد در مرکب در این موارد رفع اضطرار آن جزء رفع اصل تکلیفی است که متعلق است به مجموع چون تکالیف آنها ضمنی است و رفع آنها موجب اثبات اصل تکلیف به باقیمانده اجزاء دیگر نمی شود و اثبات تکلیف را در باقیمانده باید بدلیل دیگری ثابت شود و در مثل صلاه ممکن است اثبات باقیمانده شود بقوله عليه السلام الصلاه لا تسقط بحال و اما غیر صلاه مثل صوم و حج و غیره لا- بد از دلیل خارج باید ثابت شود و مفصل آن ان شاء الله تعالی در اجزاء و شرایط خواهد آمد.

قوله: لا يقال كيف و ايجاب الاحتياط فيما لا يعلم الخ:

اگر اشکال شود به اینکه واجب بودن احتیاط از عناوین ثانویه است مثل وجوب تحفظ در خطاء و نسیان و این ها باید برداشته نشوند بلکه ثابت باشند.

قوله: فانه يقال الخ:

جواب آنکه اهمیت بواقع سبب می شود واجب بودن احتیاط در این موارد را تا آنکه فوت نشود تکلیف واقعی بر مکلف پس وجوب احتیاط که در ما لا يعملون ممکن است ثابت شود از آثار حکم واقعی است که برداشته شده کما لا يخفى.

ص: ۲۸

و منها حدیث الحجب و قد انقدح تقریب الاستدلال به مما ذکرنا فی حدیث الرفع.

الا- انه ربما يشكل بمنع ظهوره فی وضع ما لا يعلم من التكلیف بدعوى ظهوره فی خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد علیه لعدم امر رسله بتبلغه حیث إنه.

* شرح:

قوله و منها حدیث الحجب الخ:

روایت دوم از روایات داله بر برائت روایت حجب است که نقل شده که آن روایت موثق است کما فی الفصول مروی فی الوسائل فی القضاء فی باب وجوب التوقف و الاحتیاط عن زکریا بن یحیی عن ابی عبد الله علیه السلام قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم به بیان آنکه شرب توتون حکم تحریمی آن محجوب است بر عباد پس موضوع و مرفوع است از عباد و همچنین وجوب دعاء عند الرؤیه و حاصل آنکه هر شبهه حکمی چه وجوبی باشد و چه تحریمی و چه موضوعی و چه وضعی آن حکم از بندگان برداشته شده است و لازم نیست توقف و احتیاط در آنها

مخفی نماند این روایت ظهور در رفع شبهه حکمیه دارد بخلاف روایت ما لا یعلمون که ظهور در شبهه موضوعی داشت به بیان سابق که گذشت و لو رفع اشکالات آن را ما بیان نمودیم ولی در این روایت دال بر شبهه موضوعی نیست چون شبهه موضوعی لازم نیست فقیه دفع آن بنماید بر مکلف فکیف لازم باشد بر شارع الا آنکه اشکال دیگری بر این روایت وارد است کما آنکه مصنف می فرماید.

بقوله إلا أنه ربما يشكل بمنع ظهوره الخ:

و آن اشکال آنست که این روایت ظهور ندارد در آن حکمی که شارع مقدس بیان نموده است بر مکلفین ولی بجهت مانع و ظلم ظالمین آن حکم مخفی شده باشد بر عباد چون اسناد حجب الی الله داده شده است.

ص: ۲۹

بدونه لما صح اسناد الحجب اليه تعالى.

و منها قوله (ع) كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه الحديث

* شرح:

قوله بدونه لما صح الخ:

يعني حجب و منع از شارع آنجائي است كه اصلا بيان نشده حكم نه آنكه منع از طرف ظالمين باشد چون اسناد حجب در اين مورد حقيقي نيست پس روايت خصوص آن مواردی است كه بيان نشده است حكم آن بر بندگان يا بجهت توسعه بر امت با آنكه مقتضى براى بيان آن بوده است و يا بجهت وجود مانع است براى مكلفين كه اگر آن احكام بيان شود اكثر مكلفين هلاك مى شوند از جهت ترك عمل به آنها پس مصلحت اقتضاء نموده است اخفاء آن احكام را تا زمان ظهور حجت عجل الله تعالى فرجه الشريف.

و شايد همين معنى باشد از روايتى كه وارد شده است امام عليه السلام مى فرمايد يأتى بدین جديد و كلام ما با اخبارين در جائى است كه شارع مقدس آن احكام را بيان نموده است كه اگر مانع برطرف شود آنها فعليت پيدا مى كند براى مكلفين نه آنكه اصلا بيان نشده است و در حال انشاء باقى است.

و اين روايت حجب نظير روايتى است كه از آقا امير المؤمنين عليه السلام نقل شده ان الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلو تعصوها فسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمه من الله تعالى بكم كما آنكه مرحوم شيخ بيان نموده است پس اين روايت از محل بحث ما خارج است.

روایت سوم بر براءت قوله عليه السلام كل شيء لك الحلال

قوله: و منها قوله (ع) كل شيء لك حلال الخ.

روایت سوم كه استدلال شده است بر براءت شرعيه روايتى است موثق كه نقل نموده است آن را در وسائل در باب تجارت باب عدم جواز الانفاق من الكسب الحرام مستندا عن مسعدة بن صدقه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول كل شيء هو لك

ص: ۳۰

حيث دل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمة و بعدم الفصل قطعا بين اباحته و عدم وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب

* شرح:

حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة و المملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امرأه تحتك و هي اختك او رضيعتك و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة.

قوله حيث دل على حليته الخ اين روايت صدر آن دلالت دارد بر حليت آن چيزی که حرمت آن معلوم نيست بلکه مشکوک است و اطلاق آن شامل می شود شبهه تحريميه و موضوعيه را و لو شبهه تحريميه از جهت عدم دليل بر آن باشد مثل شرب توتون که شک در حرمت آن داریم و روايت اثبات می کند که شرب آن حلال و جايز است و واجب نيست احتياط در آن و لذا روايت معارض می شود با ادله وجوب احتياط مثل غير اين روايت که بعدا بيان خواهد شد ان شاء الله تعالى ظاهر روايت در شبهه تحريميه است چه حکمی باشد و چه موضوعی.

و اما شبهه وجوبيه پس اثبات می شود بعدم القول بالفعل قطعا يعنى کسانی که قائلند بعدم وجوب احتياط در شبهه تحريميه قائلند که فرقی ندارد بعد از اينکه احتياط واجب نشد چه شبهه تحريميه باشد و چه شبهه وجوبيه-شبهه وجوبيه ايضا چه شبهه حکمی باشد و چه موضوعی اطلاق روايت تمام اقسام را می گیرد و باين بيان ما تمام می شود مطلوب.

ص: ۳۱

مع امکان ان يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال تأمل.

* شرح:

قوله مع امکان ان يقال الخ ممکن است شبهه وجوبه از این راه داخل در حدیث شود به اینکه ترك آن چیزی که احتمال دارد واجب باشد از چیزهایی است که حرمت آن معلوم نیست چون ترك واجب حرام است پس از این جهت آن ترك حلال و جایز است تأمل شاید امر به تأمل مصنف بخلاف ظهور عرفی باشد در وجه اخیر.

مخفی نماند بنا بر بیان بعض اعلام مثل مرحوم شیخ این روایتی که ذکر شد تمسک نموده بر آن در شبهه موضوعیه و بیان نکرده است آن را در ادله برائت در شبهه حکمیه الا آنکه دو خبر دیگر برای شبهه حکمیه بیان نموده است اول صحیحہ عبد اللہ بن سنان کل شیء فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه.

روایت دوم صحیحہ عبد اللہ بن سلیمان قال سألت ابا جعفر علیه السلام عن الجبن فقال علیه السلام سألتنی عن طعام یعجبنی ثم اعطی الغلام درهما ابتع لنا جبنا ثم دعی بالغذاء فتغذینا و اتی الجبن فاکلنا فلما فرغنا قلت ما تقول فی الجبن قال أ و لم ترنی آکله قلت احب ان اسمعه منك فقال علیه السلام ساخبرک عن الجبن و غیره کل ما کان فیہ حلال و حرام فهو لک حلال حتی تعرف الحرام بعینه فتدعه.

اشکالاتی بر این سه روایت شده و عمده آنها آنست که و لو صدر روایات عموم حکم را بیان می کند چه شبهه حکمیه و چه شبهه موضوعیه الا- آنکه مخصوص است بشبهه موضوعیه چون شبهه موضوعیه سه قسم فعلی در آن موجود است مثلا- لحمی که پیدا می شود در عبور مسلمانان یک قسم آن مسلم حرام است مثل لحم میتة و قسم دیگر حلال است مثل لحم مذکی غنم و قسم سوم مشتبه است.

جواب آنکه این سه قسم فعلی در کلی لحم موجود است مثلا کلی لحم

و منها قوله (ع) الناس في سعه ما لا يعلمون فهم في سعه ما لم يعلم او ما دام لم يعلم وجوبه او حرمة و من الواضح انه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا في سعه اصلا فيعارض به ما دل على وجوبه كما لا يخفى

* شرح:

يك قسم آن حلال مثل لحم غنم قسم دیگر حرام مثل لحم ارنب و قسم سوم مشتبّه مثل لحم حمیر- و اما اشکال به اینکه شبهه حکمیه ممکن نیست گفته شود حرام مجهول سه قسم در آن باشد و همچنین واجب پس روایات مخصوص است بشبهه موضوعیه جواب آن گذشت که سه قسم در شبهه حکمیه ممکن است تصویر آن بلکه ممکن است فرض شبهه حکمیه در لحم غنم خارجی مثلا- غنم مذکی یک قسم آن حلال مسلم قسم دیگر حرام مسلم و قسم سوم مشتبّه است مثل قلب آنکه معلوم نیست حرمت یا حلیت آن.

و اما اشکال دیگر به اینکه روایت تطبیق شده بر موضوعات خارجی پس مخصوص است به آنها و عموم شبهه حکمیه را ندارد و لا اقل احتمال قرینیت دارد و متیقن روایات شبهه موضوعیه است كما لا يخفى.

جواب آنکه مجرد تطبیق امام علیه السلام بر موارد شبهه موضوعیه موجب تخصیص حکم نمی شود بعد از عموم آن مثلا آیه شریفه فَشِئِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ اخبار کثیره رسیده از ائمه اطهار علیهم صلوات الله که مائیم اهل ذکر تخصیص سؤال به آنها نیست بلکه عموم آن گرفته می شود كما آنکه گذشت و لو دو روایتی که مرحوم شیخ تمسک بآن نموده اظهر است از روایت مصنف كما آنکه ذکر شد كما لا يخفى.

روایت چهارم الناس فی سعه ما لا يعلمون بر براءت و رد اشکالات آن

قوله و منها قوله عليه السلام الناس في سعه ما لا يعلمون الخ روایت چهارم که استدلال شده است بر براءت قوله عليه السلام است که می فرماید مردم در سعه و عدم تکلیف می باشند مادامی که علم بوجوب شیء یا حرمت آن نداشته باشند بنا بر اینکه ما ما لا يعلمون ما دام و ما ظرفیه باشد اگرچه در این قسم بعض

لا يقال قد علم به وجوب الاحتياط فانه يقال لم يعلم الوجوب او الحرمه بعد فكيف يقع في ضيق الاحتياط من اجله.

* شرح:

اعلام اشكال نموده اند كه روايت دال بر براءت نيست بلكه مضمون آن مضمون قاعده قبح عقاب بلا بيان است.

بله ممكن است گفته شود اين روايت اطلاق دارد چه شبهه وجوبيه و چه تحريميه و ادله احتياط تقيد آن مي كند چون وجوب احتياط فقط در شبهه حكميه تحريميه است كما آنكه بعض اعلام قائلند و يا آنكه ما، ما لا يعلمون ما موصوله باشد كما آنكه ظهور در آن دارد و معني آن مي شود آن چيزي كه وجوب آن يا حرمت آن معلوم نيست و مشتبه است چه شبهه وجوبيه باشد و چه تحريميه و چه موضوعيه باشد و چه حكميه و چه حكم وضعي اطلاق آن تمام موارد مذكوره را شامل مي شود و آنكه مردم در سعه مي باشند نه آنكه تكليف داشته باشند در اين موارد مذكوره كه ضد سعه ضيق آنها مي باشد و از واضحيات است كه اگر در موارد مذكوره احتياط واجب باشد مردم در سعه نيستند اصلا.

پس اين روايت معارض است با آن ادله اي كه احتياط را واجب مي كند اگر دلالت آنها بر وجوب تمام باشد كما آنكه ذكر مي شود ان شاء الله تعالى- پس بعد از تعارض وجوب احتياط حمل بر استحباب مي شود چون اين روايت و روايات ديگر تص در جواز ترك احتياط مي باشد يا اظهر است.

قوله لا يقال قد علم به وجوب الاحتياط الخ.

اشكال نشود كه روايت مي فرمايد مردم در سعه و بدون تكليفند آن چيزي را كه علم بآن ندارند و ادله وجوب احتياط سبب علم مكلف مي شود بتكليف و از اين جهت ادله احتياط مقدم است جواب آنكه فانه يقال علم بوجوب يا حرمت به واسطه احتياط حاصل نشده است پس چگونه مكلف در ضيق احتياط واقع مي شود از جهت احتياط

نعم لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه لكنه عرفت ان وجوبه كان طريقيا لاجل ان لا يقعوا في مخالفه الواجب او الحرام احيانا فافهم.

و منها قوله (ع) كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى و دلالتة تتوقف على عدم صدق الورود الا بعد العلم او ما بحكمه بالنهى عنه و ان صدر عن الشارع و وصل غير واحد مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه الى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

* شرح:

و حاصل آنکه علم بوجوب واقعی و یا حرمت واقعی اول دعوی است و هنوز ثابت نشده است.

قوله نعم الخ:

بله اگر احتیاط در مورد واجب نفسی باشد در این حال مکلفین در ضیق تکلیف و عدم سعه واقع می شوند بعد از علم بوجوب احتیاط لکن شناختی که وجوب احتیاط در این موارد وجوب نفسی نیست بلکه وجوب طریقی است بجهت آنکه واقع نشوند مکلفین در مخالفت واجب واقعی یا حرام واقعی احيانا فافهم. این کلام رد بر مرحوم شیخ که فرموده ادله احتیاط سبب علم مکلف می شود و قهرا مقدم بر این اخبار است.

جواب آنکه اگر وجوب احتیاط نفسی باشد صحیح است و الا فلا کما آنکه بیان شد.

روایت پنجم کل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى بر براءة

قوله و منها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى الخ.

روایت پنجم که تمسک شده است بر براءة شرعیه مرسله فقیه است که ذکر شد- مصنف می فرماید دلالت این روایت بر براءة توقف دارد که ورود به معنای علم باشد یا چیزی که جای علم می باشد مثل امارات معتبره یعنی مادامی که علم حاصل نشده است

ص: ۳۵

لا- يقال نعم و لكن بضمیمه اصاله العدم لصح الاستدلال به و تم فانه يقال و ان تم الاستدلال به بضمیمتها و یحکم باباحه مجهول الحرمة و اطلاقه الا انه لا بعنوان انه مجهول الحرمة شرعا بل بعنوان انه مما لم یرد عنه النهی واقعا

* شرح:

برای مکلف یا قائم مقام علم بتکلیف، مطلق و رها است و اگر علم برای او حاصل شد اطلاق ندارد بلکه لازم است عمل و اما اگر مراد از ورود صدور حکم باشد از مولی یعنی مادامی که حکم صادر نشده از مولی مکلف مطلق است چون علم بصدور حکم ندارد و لو صادر شده باشد و به بعضی رسیده باشد و مخفی شده آن صدور بر زیادی از مکلفین.

مخفی نماند این معنائی که مصنف برای دو روایت نموده خلاف ظاهر است بلکه ظهور روایت آنست که هر شیئی که شک در حرمت آن می باشد مطلق و حکم به اباحه آن می شود شرعا تا وارد شود نهی در آن و چون ظهور در شبهه تحریمیه دارد مقدم است بر اخبار احتیاطا کما آنکه مرحوم شیخ قائل است چون آنها مطلق شبهه را واجب می دانند چه شبهه وجوبیه و چه تحریمیه و ایضا جواب بعض اعلام ظاهر می شود که بیان نموده روایت درصدد بیان اصل در اشیاء می باشد که اباحه یا حظر و منع است نه براءت شرعیه جواب آنکه ظاهر روایت جعل حکم شرعی مولوی است نه حکم عقلی ارشادی باشد چون مسئله اصل اشیاء اباحه یا حظر و منع عقلی است نه شرعی.

قوله لا يقال نعم و لكن بضمیمه اصاله العدم الخ.

اشکال نشود در این بیان ما که ورود بمعنی صدور می باشد لکن اگر شک کردیم در شیء مثل شرب توتون که آیا نهی از طرف شارع رسیده است یا نه استصحاب عدم ورود نهی می رساند اباحه شرب توتون را و از این جهت فرقی نیست که ورود بمعنی صدور باشد یا بمعنی وصول پس صحیح است استدلال به روایت و مطلب تمام می شود.

ص: ۳۶

لا يقال نعم و لكنه لا يتفاوت فيها هو المهم من الحكم بالاباحه فى مجهول الحرمة كان بهذا العنوان او بذاك العنوان فانه يقال حيث إنه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهى عنه اصلا و لا يكاد يعم ما اذا ورد النهى عنه فى زمان و اباحه فى آخر و اشتبها من حيث التقدم و التأخر.

* شرح:

جواب آنکه فانه يقال اگرچه تمام می شود روایت به ضمیمه اصاله عدم الورد و حکم به اباحه مجهول الحرمة می شود و اطلاق آن الا آنکه این استدلال نه عنوان آنست که مجهول الحرمة باشد شرعا بلکه بعنوان آنست که نهی واقعی صادر نشده است از شارع و اصل دلیل استصحاب عدم صدور نهی است نه روایت و لو هر دو اثبات اباحه شیء مشکوک را بنماید.

قوله: لا يقال نعم و لكنه الخ.

اگر ثانیاً اشکال شود که این بیان شما صحیح است ولی تفاوت در آنچه که مهم است در بحث ما که حکم به اباحه مجهول الحرمة بشود ندارد چه مباح بودن مجهول الحرمة بعنوان مجهول الحرمة باشد و یا بعنوان اصل عدم صدور نهی باشد و نتیجه هر دو اباحه شیء مشکوک می باشد کما آنکه گذشت.

جواب آنکه فانه يقال چون شیء مشکوک الحرمة بعنوان استصحاب عدم ورود نهی ثابت شده است از این جهت عمومیت ندارد حتی جائی که نهی وارد شده باشد در زمانی از شارع و همچنین اباحه ای صادر شده باشد و اشتباه شده باشد نهی و اباحه از حیث تقدم و تأخر چون در این مورد استصحاب عدم ورود نهی جاری نیست ولی ادله برائت جاری است و همین فرق است.

ص: ۳۷

لا يقال هذا لو لا عدم الفصل بين الافراد ما اشتبهت حرمة.

فانه يقال و ان لم يكن بينها الفصل الا انه انما يجدى فيما كان المثبت للحكم بالاباحه فى بعضها الدليل لا الاصل فافهم.

* شرح:

قوله: لا يقال هذا لو لا عدم الفصل الخ.

اگر اشکال شود ایضا که در تقدم و تأخر که ذکر شد اگرچه اصل جاری نیست ولی قول بعدم الفصل تمام می شود مطلب یعنی هر که قائل است به براءت مثل اصولیها فرقی نمی گذارند بین مجهول الحرمه که اصل در آن جاری باشد یا نباشد و همچنین اخباریها احتیاط را در تمام موارد قائلند چه مورد اصل باشد یا نباشد.

جواب آنکه فانه يقال اگرچه بین مواردی که اصل جاری می شود و جاری نمی شود فصلی نیست یعنی در هر دو مورد براءت است الا آنکه در جائی که مثبت حکم به اباحه بعض موارد دلیل باشد و بعض موارد دیگر اصل عدم قول بفصل فایده ندارد مثلا- مواردی که نص در آن نیست حکم به اباحه و براءت می شود اما مواردی که شک در تقدم و تأخر اباحه و حرمت می باشد اثبات احدهما دیگری را ثابت نمی کند چون لوازم دلیل حجت است بخلاف لوازم اصل کما آنکه بعدا بیان می شود فافهم.

مخفی نماند تمسک باخبار دیگری شده است که مصنف آنها را ذکر نفرموده و بعض از آنها بنا بر نقل بعضی اعلام روایت عبد الاعلی حکایت شده از وافى در کتاب عقل و علم و در کتاب توحید در باب بیان و تعریف عن الصادق علیه الصلاه و السلام قال سألته عن لا يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا.

ظاهر شیء اول در کلام سائل مطلق چیزی است که نمی شناسد آن را مکلف چه شبهات وجوبیه باشد و چه شبهات تحریمیه و چه موضوعی باشد و چه حکمی و چه احکام تکلیفیه باشد و چه احکام وضعیه تمام موارد را شامل می شود.

ص: ۳۸

* شرح:

و مراد از شیء ثانی ظاهرش عقوبت است از طرف آن حکمی که مکلف نمی داند و ظاهر این روایت می رساند که احتیاط در موارد مذکوره واجب نیست پس این روایت معارض است با آن ادله ای که دال بر وجوب احتیاط است در موارد مذکوره کما آنکه تعارض آنها بیان می شود ان شاء الله تعالی و تخصیص جاهل مقصر باین روایت از دلیل خارج است که مسلم است جاهل مقصر در هر مورد که عقوبت دارد و آن بدلیل خارج است.

روایت دوم که نقل شده در وسائل باب ثلاثین از خلل صلاه قوله علیه السلام ایما امرئ رکب امرا بجهاله فلا شیء علیه این روایت هم ظاهرش آنست موارد ذکر شده که دلیل بر اثبات معرفت آنها نداریم ارتکاب آنها شیء و عقوبتی بر آنها نیست و ظاهر این روایت خصوص شبهه تحریمیه است چون ارتکاب فعل ایجاد فعل است نه ترک فعل پس معارض است این روایت با اخباری که دال است بر وجوب احتیاط و چون ظهور بر نفی وجوب احتیاط می نماید اخبار احتیاط حمل بر استحباب می شود اگر دلالت آنها تمام شود.

روایت سوم قوله علیه السلام ان الله یحتج علی العباد بما آتیهم و عرفهم این روایت نقل از وافی در کتاب عقل و علم و توحید شد و ظاهرش در شبهات حکمیه تحریمیه و غیره است کما آنکه ذکر شد چون مکلف معرفت و علم به آنها ندارد عقابی بر آن نیست و اشکال بر اینکه مفاد روایت مفاد قاعده قبح عقاب بلا بیان است این اشکال در اکثر روایات وارد است اگر همه آنها نباشد و جواب آن داده می شود ان شاء الله تعالی

روایت چهارم صحیحہ عبد الرحمن بن الحجاج حکایت شده این روایت در وسائل در نکاح در ابواب ما یحرم بالمصاهره عن ابی ابراهیم علیه السلام قال سألتہ عن الرجل یتزوج المرأه فی عدتها بجهاله أ هی ممن لا تحل له ابدأ فقال لا اما اذا کان

و اما الاجماع فقد نقل على البراءه الا انه موهون و لو قيل باعتبار الاجماع المنقول فى الجملة فان تحصيله فى مثل هذه المسأله مما للعقل اليه سبيل و من واضح النقل عليه دليل بعيد جدا.

* شرح:

بجهاله فليتزوجه بعد ما تقتضى عدتها و قد يعذر الناس فى الجهاله بما هو اعظم من ذلك فقال باى الجهالتين يعذر بجهالته ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها فى عده فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهاله بان الله حرم ذلك عليه و ذلك بانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت و هو فى الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور فى ان يتزوجها فقلت فان كان احدهما متعمدا و الآخر بجهل فقال الذى تعمد لا يحل له ان يرجع الى صاحبه ابدا.

تقريب روايت بر مطلب آنكه روايت شامل است حكم وضعى كه عده باشد و حكم تكليفى كه حرام بودن در حال عده و عموم آن دلالت دارد بر معذور بودن جاهل بحكم و جاهل بموضوع و صريح است روايت در خصوص شبهه تحريميه بدون شبهه وجوبيه و قهرا اين روايت معارض است با اخبار وجوب احتياط و چون اين روايت دلالت دارد بر خصوص شبهه تحريميه و خاص است مقدم مى شود بر اخبار احتياط كه آنها عام است اشكال شده است بر اين روايت كه معذور بودن جاهل بحكم وضعى است يعنى تزويج در حال تمام نشدن عده و حاصل آنكه بخصوص حكم وضعى را بيان مى كند كه امام عليه السلام مى فرمايد نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور ان يتزوجها الخ و همچنين اشكالات ديگرى شده است كه رجوع بمطولات مى شود.

تمسك باجماع بر برائت و رد آن و سه وجه در بيان اجماع

قوله و اما الاجماع فقد نقل على البراءه الخ.

دليل سومى كه نقل شده است بر برائت اجماع منقول است الا آنكه اين اجماع موهون و بى اعتبار است و لو گفته شود باعتبار و حجيت اجماع منقول فى الجملة و حجيت آن را در بعض موارد ما قبول كنيم بجهت آنكه تحصيل اجماع

ص: ۴۰

* شرح:

منقول در مثل این مسئله ای که دلیل عقلی بر آن می باشد کما آنکه بیان می شود و ایضا اخباری که واضح و مسلم است نقل آنها این اجماع بعید است جدا بجهت آنکه اجماع منقول بر فرض حجت باشد در جائی حجت است که احتمال مدرک در آن غیر اجماع نباشد و بعد از آنکه ادله عقلیه و نقلیه در مسئله ذکر شده است این نقل اجماع قطع بقول معصوم از آن پیدا نمی شود کما لا یخفی و وجه اجماع را بعضی اعلام به چند وجه بیان نموده اند.

اول: آنکه ادعا شود اتفاق اصولیین و اخباریین بر قبح عقاب بلا بیان و عدم استحقاق مکلف بر مخالفت تکلیفی که بآن نرسیده است این اجماع اگرچه مسلم است الا- آنکه چون امر عقلی است پس اجماع تعبدی که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد ندارد پس اثری بر این اجماع نیست برای حکم شرعی.

دوم: آنکه اتفاق دارند اصولی و اخباری بر اینکه حکم شرعی در موارد تکالیفی که نرسیده است آن تکالیف بمکلف و علم بآن تکالیف ندارد و نه علم بطریق آن تکالیف در این موارد مسلم براءت است این بیان کبرائی است که اتفاقی است بر آن الا آنکه نفی صغری خود نمی کنند بجهت آنکه اخباریین ادعا دارند که احکام مجهوله رسیده است بمکلفین یا بطریق آنها رسیده است مطلقا کما آنکه ادعا نموده است آن را محدث استرآبادی یا خصوص شبهات تحریمیه طریق آنها بمکلف رسیده است و دلیل آنها اخباری است که امر باحتیاط می نماید پس در شبهات تحریمیه مخالفت در آنها مخالفت طریق و اصل است بمکلف.

سوم: آنکه دعوای ثبوت اتفاق شود بر اینکه حکم ظاهری که جعل شده است در موارد جهل بواقع آن حکم اباحه و ترخیص شرعی است این بیان اخیر اگر تمام شود دلیل بر براءت است ولی چگونه تمام می شود و حال آنکه اخباریین قائلند در مواردی که جهل

و اما العقل فانه قد استقل بقبیح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما كان حجه عليه فانهما بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان و هما قبيحان بشهادة الوجدان.

و لا يخفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبه فى مخالفته فلا يكون مجال هاهنا لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل
كى يتوهم انها

* شرح:

بواقع مى باشد وجوب احتياط و توقف است نه اباحه كما آنكه اخبار آنها ذكر مى شود ان شاء الله تعالى.

حكم عقل به براءت و تعارض آن با قاعده دفع ضرر محتمل

قوله و اما العقل فانه قد استقل الخ.

دليل چهارم از برای براءت عقل است که حاکم است بقبیح عقاب و مؤاخذه از طرف مولى بر مخالفت تکلیف مجهول جهل تکلیف سبب آنچه عدم صدور روایت باشد یا عدم وصول بمکلف و یا تعارض نصین یا اشتباه به واسطه امور خارجیه باشد در تمام مذکورات بعد از فحص و یأس از رسیدن به دلیلی که حجت است بر آن تکلیف که آن دلیل علم باشد یا علمی یا ظن انسدادی در جائی که دلیل بر تکلیف مجهول ثابت نشود برای مکلف عقوبت و مؤاخذه بدون حجت قبیح است از طرف مولى به شهادت وجدان که حاکم است در باب اطاعت و عصیان.

و حاصل آنست که تکلیف مجهول بعد از فحص و یأس از دلیل بر آن عقاب در این حال بر آن تکلیف مجهول عقل قبیح مى داند و وجدان شاهد بر آنست. مخفی نماند اگر اخبار احتياط تمام شود ورود دارد بر آن قاعده چون آنها بیان است از طرف شارع كما آنکه مى آید.

قوله و لا يخفى انه مع استقلاله الخ.

مخفی نماند بعد از حکم عقل مستقلا بقبیح عقاب بلا بیان احتمال ضرر عقوبت

تكون بيانا كما انه مع احتمال له لا حاجه الى القاعده بل في صورته المصادفه استحق العقوبه على المخالفه و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

* شرح:

در مخالفت تکلیف مجهول نمی باشد بلکه علم بعدم ضرر در مورد مجهول می باشد پس در این حال مجال و جایی نیست برای اثبات قاعده دفع ضرر محتمل تا آنکه گفته شود که قاعده دفع ضرر محتمل بیان است در تکلیف مجهول و این قاعده مقدم باشد بر قاعده عقلی دیگر که قبح عقاب بلا بیان است که با احتمال عقاب عقلی صاحب به قاعده دفع ضرر محتمل نمی باشد بلکه در صورت مصادفه بواقع استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است و لو گفته شود که واجب نیست دفع ضرر محتمل.

حاصل کلام مصنف آنست که در جایی که احتمال عقاب داده شود در مثل علم اجمالی و شبهات قبل از فحص وجوب اجتناب عقلا وجوب طریقی است با احکام واقعیه نه وجوب مقدمی که بعضی گفته اند و نه وجوب نفسی ظاهری که آنکه مرحوم شیخ جواب داده از قاعده دفع ضرر محتمل که وجوب آن نفسی ظاهری است و ایضا اشکال شده بر مصنف که قاعده وجوب دفع ضرر محتمل موضوع قبح عقاب بلا بیان را می برد چون نفس قاعده بیان است بر احکام واقعیه چون هر حکمی اثبات موضوع خودش را نمی کند پس این دو قاعده معارض یکدیگر می باشند.

تحقیق در تعارض ادله اربعه و دو حکم عقل و دفع آن

و تحقیق در مطلب آنست که تعارض در احکام شرعیه در جایی است که دو دلیل ظنی باشند از جهتی بعض موارد تنافی و تعارض بین دو ظهور می باشد و لو سند هر دو قطعی باشد و بعض موارد تعارض و تنافی بین دو نص صریح می باشد در جایی که سند هر دو ظنی باشد و اما تعارض و تنافی بین دو دلیلی که هر دو قطعی باشند از حیث سند و دلالت و جهت در این مورد محال است معارضه بین این دو دلیل بجهت آنکه مستلزم است تناقض را و در مثل این موارد که از هر سه جهت دلیل قطعی است یعنی سند روایت و دلالت آن و جهت آن که ذکر شد لا بد است در این دو دلیل یکی

* شرح:

از آنها وارد باشد یا حاکم باشد بر دیگری که بیان می شود ان شاء الله تعالی.

و اما تعارض و تنافی بین احکام عقلیه محال است بجهت مستلزم است که عقل حکم کند بثبوت متناقضین بلکه احتمال متناقضین ایضا محال است و در ما نحن فیه اگر قائل شویم به معارضه قاعده قبح عقاب بلا بیان و قاعده لزوم دفع ضرر محتمل لازم می آید که عقل حاکم باشد باستحقاق عقاب و عدم عقاب در مورد واحد و آن محال است.

مخفی نماند قاعده قبح عقاب بلا بیان از امور مسلمه است بین اخباریین و اصولیین و اشکال در این قاعده کسی نکرده است بلکه امور عقلاء که قائل بحسن و قبح عقلیین می باشند بر این قانون جاری می شود و اما توهم آنکه این قانون معارض شود با قانون وجوب دفع ضرر محتمل.

جواب آنکه آن ضرر محتمل یا اراده می شود بآن عقاب اخروی یا ضرر دنیوی یا اراده می شود بآن مفسده ای که علت برای جعل حرمت می شود و هر کدام از این ها را جواب خواهیم داد اگر مراد بضرر محتمل عقاب اخروی باشد بعد از آنکه تکلیف واقعی بمکلف نرسیده است و نه طریق بحکم واقعی.

مثلا در حکم واقعی مجهول شارع مقدس احتیاط را واجب نکرده است برای مکلف که این احتیاط طریق بواقع است و بعد از آنی که مکلف تفحص از اصل تکلیف واقعی نمود و همچنین تفحص نمود از طریق بواقع که احتیاط باشد بلا- اشکال جای قاعده قبح عقاب بلا بیان این موارد است و در این موارد موضوع لزوم دفع ضرر محتمل برداشته می شود و قاعده قبح عقاب بلا بیان وارد است بر آن بله در جائی که علم اجمالی باشد یا احتمال ضرر قبل از فحوص باشد در این موارد قبح عقاب بلا بیان جاری نیست و دفع ضرر محتمل جای آن این موارد است و بعبارہ دیگری وجوب

* شرح:

دفع ضرر محتمل در جایی است که تکلیف رسیده باشد بمکلف یا تفصیلاً و یا اجمالاً یا خود تکلیف رسیده باشد و یا طریق تکلیف که وجوب احتیاط باشد مثل شبهات بدویه قبل از فحص که علم اجمالی بتکالیف شرعیه داریم و اما قاعده قبح عقاب بلا بیان مورد آن شبهات بدویه بعد از فحص و یأس از دلیل می باشد پس جای هر دو مختلف می باشد.

از بیان ما معلوم شد که در علم تفصیلی بتکلیف ملاک عمل احتمال ضرر اخروی می باشد یعنی مثل صلاه ظهر وجوب آن بر مکلف با شرائط دیگر در ترک صلاه احتمال عقاب می باشد نه یقین بعقاب چون ممکن است عفو الهی شامل حال مکلف شود پس در تمام تکالیف چه تکلیف تفصیلی و چه تکلیف اجمالی احتمال عقاب در ترک آنها می باشد و همین جهت موجب حکم عقل می شود برای اطاعت و مخالفت تکالیف

و شاید مراد همین معنی باشد از روایات منقوله در بعضی اخبار ان العقل هو الرسول الباطنی و ان من لیس له زاجر من نفسه لا ینفعه زاجر من غیره از بیان سابق ظاهر شد که وجوب رفع ضرر محتمل وجوب آن وجوب ارشادی است نه وجوب نفسی ظاهری که مرحوم شیخ فرموده و نه وجوب طریقی که مصنف قائل است اما وجوب نفسی نیست بجهت آنکه لازمه آن آنست که با مطابق واقع دو عقاب بر مکلف باید باشد با آنکه اصل آن صحیح نیست.

کما آنکه معلوم می شود و موارد دفع ضرر محتمل در شبهات بدویه قبل از فحص و اطراف علم اجمالی می باشد و این موارد فقط وجوب ارشادی عقلی دارد نه وجوب شرعی ظاهری و نه وجوب طریقی شرعی و فقط حکم عقل است باجتناب از آن موارد مذکوره بجهت رفع احتمال عقاب بر مخالفت حکم واقعی کما آنکه این معنی برای هر مکلفی می باشد در اصل تکلیف که لازم است دفع آن عقلا و ضمناً

و اما ضرر غیر العقوبه فهو و ان كان محتملا الا ان المتيقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا

ضروره عدم القبح في تحمل بعض المضار ببعض الدواعي عقلا و جوازه شرعا.

* شرح:

جواب مصنف داده شد ایضا کما لا يخفى.

غیر ضرر اخروی، لازم نیست دفع آن عقلا و شرعا

قوله ضرر غیر العقوبه الخ اما اگر احتمال ضرر، ضرر غیر عقوبت باشد یعنی ضرر دنیوی باین معنی شیئی که مشتبّه است حرمت آن یا وجوب آن موجب ضرر دنیوی می شود برای مکلف اگرچه عقاب اخروی ندارد در این موارد ارتکاب شبهه تحریمیه اگرچه احتمال ضرر دنیوی دارد برای مکلف الا آنکه ضرر یقینی دنیوی واجب نیست دفع آن شرعا و عقلا فکیف در جائی که احتمال ضرر باشد و دلیل شرعی و عقلی نداریم بر دفع ضرر دنیوی مطلقا مگر موارد خاصه مثل اعراض و نفوس و اموال فی الجمله.

و از این جهت است که دلیل بر حرمت ضرر دنیوی مطلقا نداریم انبیا و ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین در عبادت‌های آنها بعضی موارد موجب ضرر بدنی بر آنها بود مثل آنکه آن قدر می ایستادند بر قدم‌های خود حتی تتورم اقدامهم و نقل شده است حضرت یحیی علیه السلام آن قدر گریه کرد حتی اثر گریه در وجه آن نمایان شد و همچنین حضرت یعقوب حتی ابیضت عیناه من الحزن و غیر ذلک من الامثله.

قوله ضروره عدم القبح الخ ضروری است که بنای عقلاء بر آنست که تحمل می کند بعض ضررهای دنیوی را به واسطه بعض دواعی که بر آن دارند مثلا تجار و اهل حرفه ضررهای زیاد و مشقتهایی را قبول می کند برای رسیدن بمقصد خود و این ها حرمت شرعی و یا عقلی ندارند

ص: ۴۶

مع ان احتمال الحرمة او الوجوب لا يلزم احتمال المضرة.

و ان كان ملازما لاحتمال المفسده او ترك المصلحه لوضوح ان المصالح و المفسدات التي تكون مناطات الاحكام و قد استقل العقل بحسن الافعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسدات ليست برأيه الى المنافع و المضار و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر نعم ربما يكون المنفعة او المضرة مناطا للحكم شرعا و عقلا

* شرح:

كما لا يخفى جواب دیگر آنکه احتمال ضرر دنیوی مشترک است بین شبهات موضوعیه و حکمیه و حال آنکه در شبهات موضوعیه اخباریها برائت جاری می کند پس هر جوابی که از آنها دادند در شبهات حکمیه هم جواب دهند.

مصالح و مفسدات احکام شرعیه موجب منفعت و ضرر شخصی نیست

قوله مع ان احتمال الحرمة او الوجوب الخ با اینکه احتمال حرمت یا احتمال وجوب ملازم نیست در تمام موارد احتمال ضرر را برای مکلف مثلا- در جائی که قطع به حرمت می باشد مثل سرقت مال غیر در این مورد ضرر برای مکلف نمی باشد بلکه منفعت است و لو ملازم مفسده نوعی می باشد

و همچنین در موارد اداء زکات که واجب است لازم نیست که منفعت شخصی برای مکلف باشد بلکه در این مورد ضرر است برای مکلف و لو مصلحت عامه نوعی دارد برای جامعه پس در مواردی که یقین به حرمت می باشد موجب ضرر برای مکلف نیست و همچنین یقین بوجوب موجب نفع مکلف نمی باشد فکیف در جائی که احتمال حرمت و یا وجوب باشد کما لا یخفی.

قوله و ان كان ملازما لاحتمال المفسده الخ جواب از قانون دفع ضرر محتمل اگر مراد از ضرر عقاب اخروی باشد یا ضرر دنیوی جواب داده شد و اگر مراد از احتمال ضرر مفسده در مشتبیه حرمت باشد یا ترك

ص: ۴۷

ان قلت نعم و لكن العقل يستقل بقبیح الاقدام علی ما لا يؤمن مفسده او انه كالاقدام علی ما علم مفسده كما استدل به شیخ الطائفه قدس سره علی ان الاشياء علی الحظر او الوقف

* شرح:

مصلحت در مشتبه وجوب باشد این معنی ایضا صحیح نیست جهت آنکه واضح است مصالح و مفاسدی که علت و مناطات احکام می باشند بنا بر مبنای عدلیه که هر حکمی تابع مصلحت و مفسده می باشد و حاکم بآن عقل است اگرچه در مورد احتمال ضرر باید مفسده ای در مشتبه حرمت باشد.

و همچنین ترك مصلحتی در مشتبه وجوب باشد الا آنکه مفاسد و مصالحی که در احکام شرعی می باشد راجع بمنافع و مضار مکلف نمی باشد و بسیاری از موارد است که احتمال تکلیف در آن مورد مأمون از ضرر است مثل شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه و شبهه حکمیه وجوبیه بله بعض موارد منفعت موجب حکم شرعی می شود برای مکلف مثل خیار غبن یا ضرر موجب حکم شرعی برای مکلف می شود مثل جائی که ضرر بر مکلف است لازم است تیمم یا جیره و امثال آن کما لا یخفی.

قوله ان قلت نعم و لكن العقل الخ اگر کسی اشکال کند که اقدام بر چیزی که شک در مفسده آن می باشد عقلا جایز نیست و یا مثل چیزی است که یقین به مفسده باشد و تأمین در آن نباشد و عقلا در جائی که شک در تأمین باشد مثل علم بعدم تأمین می باشد از این جهت است که استدلال نموده است شیخ طایفه قدس سره باین دلیل عقلی باین که اشیاء تصرف در آنها بر حذر و منع است یا توقف.

ص: ۴۸

قلت استقلاله بذلك ممنوع و السند شهادة الوجدان و مراجعه دیدن العقلاء من اهل الملل و الادیان حیث انهم لا یحترزون مما لا تؤمن مفسدته و لا یعاملون معه معامله ما علم مفسدته.

کیف و قد اذن الشارع بالاقدام علیه و لا یکاد یاذن بارتکاب القبیح فتأمل

* شرح:

قوله قلت الخ جواب آنکه استقلال عقلی باین که معنی که بیان نمودیم ممنوع است و سند و دلیل بر این مطلب شهادت وجدان است که در موارد احتمال مفسده مانعی ندارد اقدام در آن و همچنین مراجعه بناء عقلاء است از اهل هر ملت و ادیان که احتراز و دوری نمی کنند از چیزهایی که شک در مفسده آن دارند و معامله نمی کنند با مشکوک معامله قطع به مفسده و قبلا گذشت که بنای عقلاء در تمام سفرهای آنها و اقسام تجارات و حرفه ها بناء عملی دارند و لو احتمال مفسده در آنها باشد و از بناء عقلاء معلوم می شود که احتراز از محتمل المفسده لازم نیست.

قوله کیف و قد اذن الشارع الخ.

چگونه ممکن است قائل شویم اقدام بر محتمل المفسده حرام است عقلا- و حال آنکه شاعری که رئیس عقلاء است اذن در اقدام بآن داده است و ممکن نیست اذن شارع بارتکاب قبیح باشد قبلا گذشت در شبهه وجوبیه و همچنین شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه در تمام این موارد شارع مقدس اذن در اقدام به آنها داده است و طرف ما که اخباریها باشند مسلم می دانید که در این مورد براءت است با آنکه احتمال مفسده در آنها می باشد فتأمل.

این بیان ما در ادله اربعه بود که اثبات کردیم بر جریان براءت در شبهات بدویه چه وجوبیه باشد و چه تحریمیه و چه موضوعیه چه حکمیه چه تکلیفیه باشد و چه وضعیه

ص: ۴۹

* شرح:

جهت شبهه چه اجمال نص و چه فقدان نص و یا تعارض نصین در تمام موارد مذکوره ادله اربعه دلالت بر براءت آنها می کند.

استصحاب به براءت تکلیف قبل از بلوغ و رد اشکالات آن

مخفی نماند تمسک به استصحاب نمودند در براءت بدو وجه.

اول استصحاب عدم تکلیف متیقن قبل از بلوغ دوم استصحاب عدم استحقاق عقاب بر ترک فعل واجب و فعل محرم و این دو استصحاب در تمام شبهات تحریمیه و وجوبیه و موضوعیه و احکام تکلیفیه و وضعیه جاری است کما آنکه قبلاً ذکر شد اشکالاتی بر این استصحاب وارد کرده اند و جوابهایی و ما مختصر هر دو را ذکر می کنیم و تفصیل موکول است بمطولات اول از آن اشکالات آنکه استصحاب عدم تکلیف قابل جعل نیست بجهتی که آن عدم ازلی است و اثر شرعی ندارد و استصحاب عدم عقاب از لوازم عقلیه آن می باشد.

جواب آنکه در هر حکم شرعی چه وجودی و چه عدمی اگر قابل تعبد باشد مانعی ندارد و عدم ازلی حدوثاً جعل بآن ممکن نیست ولی بقائاً مقدور مکلف و شارع است پس مانعی ندارد استصحاب آن کما آنکه در استصحاب می آید خصوصاً در استصحاب عدم ازلی و نظیر آن در نواهی گذشت که مطلوب ترک است یا کف از فعل

و اما استصحاب عدم عقاب منشأ آن تکلیف است بعد از آنکه استصحاب عدم تکلیف جاری است عقاب هم یقیناً برداشته می شود.

دوم از اشکالات آنکه متیقن عدم تکلیف قبل از بلوغ آن لاجر جیت است و آنکه صبی مثل حیوانات می ماند که قابل تکلیف نیست و بعد از بلوغ و لو قابلیت تکلیف دارد الا آنکه دو موضوع می شوند از این جهت استصحاب جاری نیست چون موضوع اول عدم قابلیت تکلیف است که متیقن باشد و در ثانی که مشکوک باشد در این موارد اثبات آن باصل مثبت است.

* شرح:

جواب آنکه و لو این بیانی که شد صحیح است در صبی غیر ممیز ولی یک آن قبل از تکلیف و صبی ممیز در این حال قابلیت تکلیف دارد و لذا استصحاب عدم آن از این جهت جاری است و امتنانا آن تکلیف برداشته شده است کما آنکه ظاهر حدیث رفع القلم عن الصبی این معنی است پس موضوع متیقن و مشکوک متحد است.

اشکال سوم: که نسبت بمرحوم شیخ داده اند استصحاب عدم تکلیف اگر موجب قطع بتکلیف شود صحیح است و احتیاج به قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی باشد ولی چون استصحاب موجب قطع نمی شود قهرا احتیاج به قاعده می شویم و استصحاب عدم تکلیف بی فایده و لغو خواهد بود.

جواب آنکه در تمام تعبدات شرعیه رفع شک وجدانا نمی شود فکیف باستصحاب

بله تعبداء علم پیدا می شود برای مکلف و استصحاب عدم تکلیف موجب عدم عقاب است چون منشأ عقاب تکلیف است و برفع آن عقاب است کما آنکه نظیر آن در رفع ما لا یعلمون گذشت و بحکم شارع محرز واقع و رفع شک مکلف می شود بلکه ممکن است استصحاب جواز ارتکاب و ترخیص شیء مشکوک قبل از آن بلوغ برای بعد از بلوغ بموجب حدیث رفع القلم عن الصبی چون رفع القلم موجب جواز فعل و ترک آن است برای صبی.

و از این بیان ظاهر شد جواب اشکال چهارم که نسبت بمرحوم شیخ ایضا دارند باین که موضوع متیقن و مشکوک در استصحاب دو چیز است عرفا چون موضوع متیقن عنوان صبی است مثل عنوان اجتهاد در جواز تقلید و اقتداء بشخص عادل در جماعت که اگر اجتهاد و عدالت مبدل بضد آن شود موضوع تبدیل شده و عنوان بلوغ ضد صبی است عرفا و ممکن نیست استصحاب عدم تکلیف صبی برای بالغ چون دو موضوع می باشد.

و احتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجه بالادله الثلاثه اما الكتاب فبالآيات الناهيه عن القول بغير العلم و عن الالتقاء في التهلكه

* شرح:

جواب آنکه یک آن قبل از بلوغ موضوع متحد است عرفا و استصحاب عدم تکلیف برای بعد از بلوغ مانعی ندارد چون در گذشتن یک ساعت مثلا قبل از بلوغ و بعد از بلوغ دو موضوع نمی باشد عرفا مکلف کما آنکه گذشت.

پنجم از اشکالات بر استصحاب آنکه بنا بر جریان استصحاب موردی برای روایتی که دال است بر براءت نمی ماند مثل حدیث رفع و غیره چون بنا بر جریان استصحاب تمام مواردی که مشکوک است باستصحاب برداشته می شود و اصلا موردی برای روایات نمی ماند.

جواب آنکه ادله براءت عنوانی ندارد که مخصوص شود بغير موارد استصحاب و هر دو ادله براءت و استصحاب در یک مورد وارد می شوند الا آنکه استصحاب مقدم است بر ادله براءت مثل آنکه اگر شیء مشکوک النجاسه باشد و استصحاب طهارت و قاعده طهارت هر دو جاری است الا آنکه استصحاب مقدم است بر قاعده طهارت و نظائر آن در ادله زیاد است علاوه بر این ها آنکه در جائی که تعارض استصحابین باشد و شک در اقل و اکثر ارتباطی باشد تکلیف به اقل و لو معلوم است علی کل تقدیر الا آنکه امر آن مردد است که مطلق باشد اقل بالنسبه به زاید یا مقید بآن باشد بعد از این که مسلّم است اهمال در واقع ممکن نیست یعنی شارع مقدس یکی از اقل و اکثر را خواسته و در واقع معلوم است ولی نزد ما مجهول است در این مورد استصحاب عدم تقیید معارض است با استصحاب عدم اطلاق و اکتفاء به اقل چاره ای نیست مگر رجوع به براءت کما آنکه احکام آنها مفصلا خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

ادله اخباریها بر وجوب احتیاط آیات و اخبار و عقل

قوله و احتج للقول بوجوب الاحتياط الخ.

اخباریها دلیل آورده اند بوجوب احتیاط در جائی که حجت و دلیل بر آن نداشته

و الأمر بالتقوى.

و الجواب ان القول بالاباحه شرعا و بالامن من العقوبه عقلا- ليس قولاً بغير علم لما دل على الاباحه من النقل و على البراءه من حكم العقل و معهما لا مهلكه فى اقتحام الشبهه اصلا و لا فيه مخالفه التقوى كما لا يخفى.

* شرح:

باشیم احتجاج آنها بسه دلیل است کتاب و اخبار و عقل.

اول کتاب و آیاتی که نهی از قول بغير علم می نماید مثل قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و قوله تعالى اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ و قوله تعالى إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً -و آیاتی که دال است بر اینکه عمل بدون علم حرام و صحیح نیست و تمسک کرده اند به آیه ای که دال است بر نهی از القاء فی التهلكه بقوله تعالى وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ و همچنین آیاتی که امر بتقوى می نماید مثل قوله تعالى فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ .

پس ارتکاب شبهه تحریمیه و غیره عمل بغير علم است و حرام است و همچنین در آن شبهه تحریمیه القاء نفس است در هلاکت و عمل در آن شبهه خلاف تقوى است چون معنای تقوى اجتناب و دوری کردن از جایی است که احتمال خلاف واقع در آن باشد.

جواب از آیاتی که تمسک شده است بر وجوب احتیاط

قوله و الجواب الخ جواب از این آیات آنکه قول به اباحه شرعی در این موارد مذکوره بواسطه آیات و اخباری که در براءت قبلاً ذکر شد و همچنین بدلیل عقلی که قبیح است عقاب بلا بیان در این موارد قول بغير علم نمی باشد بلکه دلیل علمی داریم بر اباحه آن موارد مثل ادله نقلیه آیات و اخبار و مثل ادله براءت از حکم عقل که ذکر شد و با این دو دلیل هلاکت در شبهه تحریمیه نیست اصلاً علاوه بر آنکه در شبهات موضوعیه مطلقاً و در شبهه وجوبیه اخباریها براءت جاری می کنند با آنکه احتمال هلاکت در آنها

ص: ۵۳

* شرح:

می باشد و ایضا مخالفت تقوی در آن نیست بجهت آنکه در روایات رسیده است عمل به اباحه از موارد تقوی است مثل قوله علیه السلام ان الله احب ان يؤخذ برخصته كما احب ان يؤخذ بعزائمه و مرتبه اعلى تقوى آن است که مکلف تمام مندوبات را بیاورد و ترک مکروهات بنماید و همچنین مشتبهات و این معنائی که بیان نمودیم لا اشکال مراد است بقوله تعالى اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ و قوله عز و جل إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ و این معنی لا اشکال در رجحان آن عقلا و نقلا ولی واجب نیست که لا یخفی از آیاتی که تمسک شده است قوله عز و جل فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ظاهر آیه شریفه در موارد مشتبه لازم است رد آن حکم مشتبه الی الله و رسوله كما آنکه در اخباری که بعد ذکر می شود نظیر آیه شریفه زیاد است.

جواب آنکه آیه شریفه اولاً- ظهور ندارد در عدم حکم به اباحه عند الشک در حکم واقعی علاوه بر این محمول است در صورت تمکن از ازاله شبهه به اینکه رجوع شود بر رسول اکرم یا ائمه اطهار صلوات الله علیهم و شامل نمی شود شبهات بدویه را بعد از فحص و یأس از چیزی که موجب ازاله شبهه را بنماید.

و حاصل جواب از تمام آیات و ادله اخباریین که ذکر می شود از روایات و عقل آنست که لا اشکال در اینکه در حکم واقعی برای مکلفین مشتبه است و ادله برائت اثبات می کند در ظاهر ترخیص و جواز ارتکاب شبهه را آنکه واجب نیست احتیاط در آنها را كما آنکه اخباریین قائلند بوجوب احتیاط در ظاهر و لو حکم واقعی مجال خود می باشد و در ظاهر لازم می دانند وجوب احتیاط و توقف را كما آنکه بعدا مفصلاً بیان می شود و حاصل آنکه نزاع اخباری با اصولی نزاع صغروی است اصولیها قائلند که در ظاهر برائت داریم در شبهه و دلیل اباحه بر آن می باشد اخباریها قائلند ادله واجب نموده است در شبهات تحریمیه احتیاط و توقف را كما آنکه قبلاً گذشت.

و اما الاخبار فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهه معللا في بعضها بان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في المهلكه من الاخبار الكثيره الداله عليه مطابقه او التزاما و بما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الوارده بالسنة مختلفه.

* شرح:

بيان سه دسته اخباری که تمسک شده است بر وجوب احتياط

قوله و اما الاخبار فيما دل على وجوب التوقف الخ دليل دوم اخباريها بر وجوب احتياط و توقف روايات است و اين روايات چند دسته است که ما مختصر آنها را ذکر می نمائيم و مفصل آنها رجوع بمطولات می شود.

دسته اول اخباری است که دال است بر حرمت قول بغير علم نظير آیاتی که ذکر شد و اين اخبار ذکر شده است در وسائل در قضاء باب وجوب توقف و احتياط در قضاء و فتوی و عمل.

منها ما رواه هشام بن سالم قال قلت لابی عبد الله عليه السلام ما حق الله على خلقه قال ان يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه و روايت ديگر ما رواه زراره قال سألت ابا جعفر عليه السلام ما حجه الله على العباد و في روايه ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون و يقفوا عند ما لا يعلمون.

و جواب از اين دسته روايات در تمسک بآیاتی که نهی از قول بغير علم می نمايد داده شد به اينکه ادله نقلیه و عقليه موجب علم است تعبدا برای مکلف و ارتکاب شبهه و اباحه آن بدون علم نیست کما لا يخفى.

طایفه دوم اخباری است که دال است بر وجوب توقف عند الشبهه یا مطابقه و یا التزاما مثل اخباری که رد به ائمه و کف رد اخبار را واجب می نمايد و در بعض آنها علت آورده شده است به اينکه وقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه از آن روايات است که نقل نموده آن را عمر بن حنظله عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال فيه و ان الامور ثلاثه امر بين رشده فيتبع و امر بين غيّه فيجتنب و امر مشكل يرد علمه

ص: ۵۵

* شرح:

الى الله ورسوله حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم الى ان قال فى آخر الحديث فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات.

و منها ما رواه ابو سعيد الزهرى عن ابى جعفر عليه السلام قال الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه.

و منها ما رواه ابو شيبه عن احدهما قال فى حديث الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه.

و منها ما رواه مسعده بن زياد عن ابى جعفر عن آبائه عليه السلام عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم انه قال لا تجمعوا فى النكاح على الشبهه وقفوا عند الشبهه الى ان قال فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه.

دسته سوم اخبارى است كه دال بر وجوب احتياط است عند الشبهه و اين اخبار زياد است.

منها ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا و هما محرمان الجزاء بينهما او على كل واحد منهما جزاء قال لا بل عليهما ان يجرى كل واحد منهما الصيد قلت ان بعض اصحابنا سألنى عن ذلك فلم ادر ما عليه قال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا

و منها ما رواه عبد الله بن وضاح در ذيل روايت فكتب الى ارى لك ان تنظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائط لدينك.

و منها ما رواه داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت و غير اين اخبار كه ذكر شده است در آنها وجوب احتياط را بالسنة مختلفه.

و الجواب انه لا مهلكه فى الشبهه البدويه مع دلالة النقل و حكم العقل بالبراءه كما عرفت و ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم و ان كان واردا على حكم العقل فان كفى بيانا على العقوبه على مخالفه التكليف المجهول.

و لا- يصغى الى ما قيل من ان ايجاب الاحتياط ان كان مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح و ان كان نفسيا فالعقاب على مخالفه لا على مخالفه الواقع.

* شرح:

جواب اخبارى كه آورده شده بر احتياط در شبهه تحريميه

قوله و الجواب انه لا- مهلكه الخ جواب از اين اخبار آنكه هلاكت در شبهه بدويه با دلالت ادله نقليه بر اباحه آن كما آنكه گذشت و همچنين با دلالت حكم عقل به براءت كما آنكه هر دو گذشت هلاكتى نيست كما آنكه مفصلا ذكر نموديم اخبار آنها را-و به ادله اربعه-بيان شد و اما اخبارى كه دلالت بر وجوب احتياط مى نمايد اگر وجوب آنها را ما تسليم كنيم و قائل نشويم كه آن اخبار دال بر استحباب است كما آنكه قرائنى در خود اخبار مى باشد من جمله قوله بما شئت در خبر كميل و غيره اگرچه اين اخبار وارد است بر حكم عقل و قانون قبح بلا- بيان را مى برد و اين اخبار بيان است بر عقوبت بر مخالفت تكليف مجهول.

قوله و لا يصغى الى ما قيل من ان الخ از اخبار احتياط جوابهائى داده شده است كه بعدا بيان مى شود من جمله از جوابهائى كه داده شده است قول مرحوم شيخ انصارى است ايشان بيان نموده است بنا بر اينكه اخبار احتياط دال بر وجوب باشد واجب بودن احتياط در شبهات مذكوره وجوب آن يا طريقى است و يا نفسى.

اما طريقى براى احراز تكليف مجهول است و بنا بر اين تكليف واقعى مجهول

ص: ٥٧

و ذلك لما عرفت من ان ايجابه يكون طريقيا و هو عقلا مما يصح ان يحتج به على المؤاخذه في مخالفه الشبهه كما هو الحال في اوامر الطرق و الامارات و الاصول العمليه.

الا انها تعارض بما هو اخص و اظهر ضروره ان ما دل على حليه المشتبه

* شرح:

است و بيان برآن از طرف شارع نداريم و از اين جهت قاعده قبح عقاب بلا بيان بر واقع مجهول جاري است و مخالفت طريق بواقع مجهول ثواب و عقابي ندارد همچنانى كه در مقدمه واجب در باب الفاظ گذشت كه مقدمه نه ثوابى برآن مترتب مى شود و نه عقابى و اگر اخبار احتياط و جوب نفسى را اثبات كند در اين حال و لو عقاب ثابت است ولى عقاب بر نفس اين احتياط است چون و جوب نفسى دارد نه عقاب بر مخالفت تكليف مجهول واقعى باشد چون قبح عقاب بلا بيان در آن جارى است ايضا كما آنكه گذشت.

قوله و ذلك لما عرفت الخ جواب از مرحوم شيخ آنكه واجب بودن احتياط و جوب آن طريقى است و اين و جوب طريقى عقلا از چيزهائى است كه صحيح است احتجاج بكنند مولى بآن و جوب بر مؤاخذه مكلف و عقاب آن در مخالفت شبهه.

و حاصل آنكه و جوب طريقى بيان بر واقع است و ورود دارد بر قاعده قبح بلا بيان كما آنكه در اوامر طرق و امارات و اصول عمليه تمام اوامر آنها امر طريقى است براى وصول بواقع مجهول و تمام اين اوامر ورود دارند بر قاعده قبح عقاب بلا بيان و تمام آنها بيان بر واقع مى باشند.

قوله الا انها تعارض بما هو اخص الخ جواب از اخبار و جوب احتياط به وجوهى داده شده اگرچه جواب مرحوم

ص: ۵۸

اخص بل هو في الدلالة على الحليه نص و ما دل على الاحتياط غايته انه ظاهر في وجوب الاحتياط مع ان هناك قرائن داله على انه للارشاد فيختلف ايجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد اليه و يؤيده انه لو لم يكن للارشاد يوجب تخصيصه لا محاله ببعض الشبهات اجماعا مع أنه آب عن التخصيص قطعا كيف لا يكون قوله قف عند الشبهه فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه للارشاد مع ان المهلكه ظاهره في العقوبه و لا- عقوبه في الشبهه البدويه قبل ايجاب الوقوف و الاحتياط فكيف يعلل ايجابه فانه خير من الاقتحام في الهلكه.

* شرح:

شيخ را بيان نموديم كه صحيح نيست.

اول از آن وجوه آنكه اخبار داله بر حليت مشتبه اخص از اخبار احتياط است مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهى پس لازم است تخصيص احتياط را به آنها علاوه بر اينكه اخبار برائت خصوص شبهه تحريميه است.

دوم آنكه اخبار ادله حليت به برائت نص در آن معنى مى باشد يا اظهر است از اخبار احتياط و قانونى كه در فقه مسلم است اگر نص يا اظهر يا غير خودش معارضه نمودند نص و اظهر مقدم است و آنچه كه دلالت بر وجوب احتياط مى كند غايت آن ظهور در وجوب است و رفع يد از ظهور مى شود به واسطه نص يا اظهر و از اين جهت اخبار احتياط حمل بر استحباب مى شود.

وجه دوم از اخبار احتياط آنكه قرائنى است در نفس ادله احتياط كه دال است بر ارشاد.

پس آن اخبار مختلف مى شود بعض موارد احتياط واجب است مثل شبهه اطراف علم اجمالى يا شبهه بدوى قبل از فحص و بعض موارد احتياط مستحب است مثل شبهات بدويه بعد از فحص حسب اختلاف ما يرشد اليه خصوصا با حكم عقل

ص: ۵۹

* شرح:

که احتیاط در تمام موارد احکام شرعیه حسن است عقلاً- از روایاتی که ظهور در استحباب دارد یا مطلق رجحان قوله علیه السلام اورع الناس من وقف عند الشبهه و قوله لا ورع كالوقوف عند الشبهه و قوله من اتقى الشبهات فقد استبرأ الذمه و غیر این اخبار که دال بر استحباب و ارشاد است نظیر آیه شریفه أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ - که مطلق اوامر و نواهی را شامل می شود و حمل بر ارشاد است.

وجه سوم از اخبار احتیاط آنکه اخبار احتیاط عموم دارد و تمام شبهات را شامل می شود شبهات حکمیه وجوبیه یا تحریمیه و همچنین موضوعیه چه وجوبیه باشد و چه تحریمیه و بلا اشکال این اخبار تخصیص می خورد بشبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه و همچنین تخصیص می خورد به شبهه وجوبیه و آنچه که می ماند در اخبار احتیاط فقط شبهه تحریمیه می باشد که محل نزاع بین ما و اخباریها است و غیر از آنکه ذکر شد تماماً اخباری و اصولی قائل به برائت می باشد. با آنکه این اخبار ابی و امتناع دارند از تخصیص قطعاً چگونه ممکن است قوله علیهم السلام حمل بر ارشاد نشود مثل قف عند الشبهه فان الوقوف عند الشبهه خیر من الاقتحام فی الهلکه- با آنکه هلکه ظهور در عقوبت اخروی دارد و در شبهه بدویه بعد از فحص عقوبت اخروی نمی باشد چون قانون قبح عقاب بلا بیان در آن جاری است.

و حاصل آنکه اخبار توقف که ذکر شده است در آنها عقوبت اخروی قبل از وجوب احتیاط و توقف در آنها باید تکلیفی باشد منجز که احتیاط و توقف در آنها لازم باشد نظیر اطراف علم اجمالی و شبهات بدویه قبل از فحص کما آنکه مصنف آنها را بیان می نماید و به این بیان ما ظاهر شد که وجوب احتیاط وجوب مولوی نمی باشد بلکه ارشادی است بآن تکلیفی که قبلاً ثابت بوده است و ممکن نیست عقوبت اخروی که در روایات توقف ذکر شده است علت وجوب احتیاط باشد در این اخبار چون موجب دور است.

لا يقال نعم و لكنه يستكشف عنه على نحو الإن ايجاب الاحتياط من قبل ليصح به العقوبه على المخالفه.

فانه يقال ان مجرد ايجابه واقعا ما لم يعلم لا يصح العقوبه و لا يخرجها عن انها بلا بيان و لا برهان فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقا او الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي فتأمل جيدا

* شرح:

قوله لا يقال نعم و لكنه الخ.

اشكال نشود كه اين بيان شما صحيح است ولى كشف مى شود از اين اخبار توقف و احتياط كه قبلا يك تكليف منجزى بوده و اين اخبار احتياط كاشف از آن تكليف قبل است و در اين حال صحيح است عقوبت بر مخالفت اخبار احتياط و اين طريق كشف طريق ائى مى باشد يعنى استدلال بوجود معلول بر وجود علت است كه اخبار احتياط معلول تكليف واقعى مى باشد كه آن تكليف واقعى علت براى وجوب احتياط مى باشد

قوله فانه يقال الخ.

جواب از اين اشكال آنكه مجرد واجب بودن تكليف واقعى احتمالا مادامى كه علم بآن تكليف پيدا نشده است و مكلف علم بآن تكليف ندارد صحيح نيست عقاب مكلف بر عقوبت آن تكليف در حين مخالفت و بمجرد احتمال تكليف واقعى قانون قبح عقاب بلا-بيان و بلا برهان را نمى برد بلكه آن قانون در جائي است كه احتمال تكليف واقعى باشد و لو مظنونا بظن غير معتبر در اين موارد كذا آنكه كرارا ذكر شد قبح عقاب بلا بيان جاري است پس چاره اى نيست از آنكه اختصاص داده شود اخبار احتياط و توقف در جائي كه شبهه بدويه قبل از فحص مطلقا باشد چه حكميه و چه موضوعيه و همچنين مورد اخبار احتياط شبهه مقرون بعلم اجمالى است كه تكليف قبل از اخبار احتياط ثابت است فتأمل جيدا.

ص: ٦١

و اما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة حيث علم اجمالا بوجوب واجبات و محرمات كثره
فيما اشته وجوبه او

* شرح:

وجه چهارم از اخبار احتياط بنا بر آنكه واجب باشد قبلا گذشت استصحاب عدم جعل حرمت حكومت دارد بر اخبار احتياط و
دافع موضوع وجوب احتياط مى باشد چون باستصحاب عدم حرمت مكلف محرز واقع مى باشد بعدم تكليف و عدم عقاب بر
مخالفت و تعبدا علم بعدم تكليف دارد پس استصحاب مقدم است بر اخبار احتياط و حكومت بر آنها دارد كما آنكه اخبار به
برائت مقدم است بر اخبار احتياط چون اخبار برائت اخص است از اخبار احتياط براى آنكه شامل شبهات بدويه قبل از فحص
و همچنين شبهات مقرون بعلم اجمالى را نمى شود بلكه بعضى مختص به شبهه تحريميه است مثل كل شىء مطلق كه گذشت
بيان آنها.

ممکن است توهم شود كه اخبار برائت اطلاق آنها شامل تمام شبهات مى شود غايه الامر او تخصيص خورده يا بحكم عقل و
يا به اجماع بموارد شبهات بدويه قبل از فحص و اطراف علم اجمالى كه خارج است از اخبار برائت كما آنكه اخبار احتياط
اطلاق يا عموم آنها تمام شبهات را شامل مى شود غايه الامر اخبار احتياط ايضا تخصيص خورده بخروج شبهات موضوعيه
مطلقا و شبهه وجوبيه و قهرا تعارض بين آنها واقع مى شود.

جواب با قطع نظر از جوابهاى قبلى آنكه اگر مخصص عقلى باشد حكم مخصص متصل را دارد كه از اول ظهور در عام ندارد
بلكه ظهور در خصوص مى باشد و اگر مخصص اجماع باشد حكم مخصص منفصل را دارد و انقلاب نسبت مى شود كه
حكم آن خواهد آمد ان شاء الله تعالى.

تمسك بحكم عقل بر لزوم احتياط در شبهه تحريميه و جواب آن

قوله و اما العقل فلاستقلاله الخ.

دلیل دوم بر وجوب احتياط دليل عقلى است كه اخباريها آورده اند به اينكه

ص: ۶۲

حرمته مما لم يكن هناك حجه على حكمه تفريقا للذمه بعد اشتغالها و لا خلاف في لزوم الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي
الامن بعض الاصحاب

و الجواب ان العقل و ان استقل بذلك الا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي و شك بدوي و قد انحل هاهنا فانه
كما علم بوجود تكاليف اجمالا كذلك علم اجمالا بثبوت طرق و اصول معتبره مثبتة تكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومه
او ازید و حينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلیه.

* شرح:

لازم است عمل به چیزی که احتمال دارد وجوب آن و ترك شود آن چیزی که احتمال دارد حرمت آن چون هر مكلفی می
داند و علم دارد بوجود واجبات و محرمات كثیره در مواردی که مشتبه است وجوب آن یا حرمت آن در جائی که حجت
بر آن موارد علم اجمالی نباشد لازم است عقلا احتیاط در اطراف علم اجمالی برای فراغ از ذمه بعد از اینکه اشتغال بذهمه دارد
مكلف چون اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و خلافي در لزوم احتیاط در اطراف علم اجمالی نمی باشد در بین علماء الا
از بعض اصحاب مثل مرحوم میرزای قمی که نسبت به ایشان داده اند.

قوله و الجواب ان العقل الخ.

جواب آنکه عقل حاکم است استقلالاً عمل باطراف علم اجمالی مادامی که آن علم اجمالی منحل نشود بعلم تفصیلی و شك
بدوي بجهت آنکه همچنانی که علم بتكاليف واجبات و محرمات برای مكلف می باشد همچنان علم اجمالی دارد بثبوت طرق
و امارات و اصول معتبره که این ها مثبت تكاليف بمقدار آن تكاليف معلومه اجمالا- یا زیاده تر می باشند و در این حال علم
بتكاليف دیگر غیر از تكاليف فعلیه که اثبات می شود در موارد طرق و اصول نمی باشد.

و حاصل آنکه عمل به تكاليفی که ثابت است از طرق و امارات و اصول عملیه

ص: ۶۳

فی الموارد المثبتة من الطرق و الاصول العملية

ان قلت نعم لكنه اذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالواجبات

قلت انما يضر السبق اذا كان المعلوم اللاحق حادثا و اما اذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم او لا فلا محالة قد انحل العلم الاجمالي الى تفصيلي و الشك البدوي.

* شرح:

عمل به آنها علم اجمالی برطرف می شود و در موارد محتمل شک بدوی است که برائت جاری می شود.

قوله: فی الموارد المثبتة الخ.

یعنی احکام نافیہ که از طرق و اصول اثبات می شود دائره علم اجمالی را ضیق می کند نه آنکه زیاد کند و لذا محل بحث طرق و اصول مثبتہ حکم می باشد نه نافیہ

قوله: ان قلت نعم لكنه الخ.

اشکال شده است بر انحلال علم اجمالی به اینکه در جائی علم اجمالی اول منحل می شود که هر دو مقارن همدیگر باشند و یا علم تفصیلی مقدم باشد بر علم اجمالی و اگر علم تفصیلی مؤخر باشد منحل نمی شود علم اجمالی اول مثلا اگر علم اجمالی پیدا شد که یکی از انائین نجس است و بعدا علمی پیدا شد که یک قطره بول در یکی از آنهائی که معین است واقع شد در این حال و لو علم تفصیلی داریم که یکی از انائین که معین است باید اجتناب کرد ولی این معنی انحلال علم اجمالی را نمی نماید بلکه اناء دیگر را باید اجتناب کرد چون طرف علم اجمالی می باشد.

و حاصل آنکه انحلال خاص مستلزم انحلال عام نمی باشد.

قوله قلت انما يضر السبق الخ.

جواب آنکه علم تفصیلی که منحل می شود بآن علم اجمالی در جائی ضرر

ان قلت انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك اذا كان قضيه قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته فعلا و اما بناء على ان قضيه حجيته و اعتباره شرعا ليس (ليست-ح) الا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلا و هو تنجز ما اصابه و العذر عما اخطأ عنه فلا انحلال لما علم بالاجمال او لا كما لا يخفى.

* شرح:

دارد که بعدا پیدا شود همچنانی که در مثل انائین بیان نمودیم و اما اگر این چنین نباشد بلکه در حین علم اجمالی بتکالیف مطلقا در آن حال علم بطرق و اصول مثبتة تکلیف ایضا می باشد و هر دو مقارن همدیگر می باشد فلا محاله منحل می شود علم اجمالی بعلم تفصیلی در طرق و اصول و شک بدوی در باقی می باشد.

سه وجه برای حجیت طرق و امارات گفته شده

قوله ان قلت انها يوجب العلم بقيام الطرق الخ.

اشکال دیگری شده است بر انحلال به اینکه انحلال علم اجمالی بطرق و امارات در جائی می شود که طرق و امارات اثبات حکم فعلی نمایند شرعا برای مکلف از احکام خمسه کما آنکه مشهور قائلند.

قول دوم: تتمیم کشف و آنکه طریق حکم علم است تعبدا.

قول سوم: که مصنف قائل است به اینکه حجیت طرق و امارات نمی باشد شرعا مگر آنچه ثابت است برای طریق معتبر عقلی و همچنانی که قطع حجیت عقلی دارد و اثبات حکمی از آن ثابت نمی شود شرعا مگر آن حکم واقعی که به تنجز واقع است برای مکلف در جائی که قطع بواقع برسد و عذر است برای مکلف در جائی که خطاء بواقع برود.

و حاصل آنکه همچنانی که مکلف قطع بحکمی پیدا کرد فقط حکم ثابت است در حال اصابت و عذر است در حال خطاء و نفس قطع اثبات هیچ حکمی را نمی نماید همچنین حجیت طرق و امارات شرعا اثبات حکمی نمی نمایند تا انحلال علم اجمالی بآن طرق و امارات حاصل شود کما لا يخفى.

قلت قضیه الاعتبار شرعا على اختلاف السنه ادلته و ان كان (كانت-خ) ذلك على ما قوينا في البحث الا ان نهوض الحجه على ما ينطبق عليه المعلوم بالاجمال في بعض الاطراف يكون عقلا بحكم الانحلال و صرف تنجزه الى ما اذا كان في ذاك الطرف و العذر عما اذا كان في سائر الاطراف مثلا اذا علم اجمالا بحرمة اناء زيد بين الإناءين و قلت البينه على ان هذا اناؤه فلا ينبغي الشك في انه كما اذا علم انه اناؤه في عدم لزوم الاجتناب الا عن خصوصه دون الآخر.

* شرح:

قوله قلت قضیه الاعتبار شرعا الخ.

جواب آنکه حجیت طرق و امارات شرعا على اختلاف السنه آن طرق و امارات اگرچه همین معنائی است که بیان نمودید و تقویت نمودیم این معنی را در بحث حجیت طرق و امارات الا- آنکه قیام حجت بر آن حکمی که معلوم است بالاجمال در بعض اطراف آن علم اجمالی آن حجیت طرق بحکم انحلال است و صرف می کند به تنجز حکم واقعی را در آن ظرفی که طرق و امارات ثابت است شرعا در جائی که بواقع برسند و عذر است آن طرق و امارات برای مکلف در سائر اطراف علم اجمالی.

مثلا اگر مکلف علم اجمالی پیدا کند به حرمت اناء زيد بين انائين و یقین دارد اجمالا که یکی از این ظرفها که مختص بزید است حرام است و بین اثبات کرد که این ظرف مخصوص بزید است در این موارد شکی نیست که علم اجمالی منحل می شود بعلم تفصیلی و مکلف یقین پیدا می کند که آن ظرف مخصوص بزید است و اطراف دیگر لازم نیست اجتناب الا بخصوص آن ظرف معین و در این حال علم اجمالی منحل می شود بعلم تفصیلی کما لا یخفی.

مخفی نماند آنچه که اثبات می شود به واسطه طرق و امارات در موارد خودش نفی غیر را نمی کند تا آنکه علم اجمالی به واسطه آنها منحل شود و در جائی علم

* شرح:

اجمالی منحل می شود که آنچه که ثابت بشود به واسطه طرق و امارات نفی غیر خودش را بنماید چه نفی آن به دلالت مطابقه باشد یا دلالت التزامی و اگر غیر این باشد تنجز علم اجمالی بحال خود باقی است و منحل نمی شود به واسطه تکلیف بخاص.

مثلا- اگر علم اجمالی برای مکلف حاصل شد بین وجوب ظهر یا جمعه و دلیل اثبات کرد که یکی از آنها را قهرا علم اجمالی منحل می شود بآن طرف خاص چون از خارج مسلم است که یا ظهر واجب است یا صلاه جمعه و به اثبات احدهما نفی دیگری می شود.

بنابراین آنچه که مصنف بیان نموده است که ما نحن فیه نظیر تردد علم اجمالی است به حرمت یکی از انائین و اگر بینه اثبات کرد یکی از آنها را بخصوص علم اجمالی منحل می شود و این مثال ایشان قهرا نفی غیر خاص را می نماید و اثبات تکلیف می شود در خصوص یکی از انائین ولی ما نحن فیه این طور نیست بجهت آنکه علم اجمالی در تمام مواردی که احتمال آن می باشد ثابت است و اثبات تکلیف در بعض افراد بخصوص نفی غیر را نمی نماید چون علم اجمالی عنوانی و علامتی برای آن نمی باشد بلکه می گوئیم بینه مفهوم ندارد تا نفی غیر خاص را بنماید و اثبات کند تکلیف فقط در خاص است.

و صحیح در جواب اخباریها آنکه اولاً نقض می شود علم اجمالی بشبهات وجوبیه و شبهات موضوعیه مطلقاً که در این موارد اتفاقی است که رجوع به براءت می شود که بیان نمودیم شبهات چهار قسم است شبهه وجوبیه و تحریمیه و موضوعیه هر دو و فقط محل کلام شبهه تحریمیه است و اگر علم اجمالی منجز باشد باید در تمام موارد باشد و ثانیاً جواب حلی به آنها داده می شود به اینکه برای ما سه علم اجمالی می باشد

اول علم اجمالی کبیر و منشأ آن علم به ثبوت اصل شریعت است و اطراف

و لو لا ذلك لما كان يجدى القول بان قضيه اعتبار الامارات هو كون المؤديات احكاما شرعيه فعليه ضروره انها تكون كذلك بسبب حادث و هو كونها مؤديات الامارات شرعيه.

* شرح:

آن علم اجمالی تمام آنچه احتمال تکلیف در آن می باشد از طرق و امارات و اصول ظن انسدادی و انفتاحی و شهرتها و هرچه که احتمال تکلیف در آن می باشد بخصوص مضمونات

دوم علم اجمالی متوسط و منشأ آن علم اجمالی مطابقه بودن بعض امارات و طرق بواقع و احتمال داده نمی شود که تمام طرق و امارات کذب باشد و بعض آنها مطابق واقع نباشد.

سوم علم اجمالی صغیر و منشأ آن قطع است بمطابق بودن مقداری از امارات معتبره بواقع و صدور آنها مسلماً از ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین می باشد و اطراف این علم اجمالی صغیر خصوص موارد امارات معتبره می باشد و امارات معتبره بلا- اشکال کمتر از افراد معلوم اجمالی کبیر نیست بلکه زیاده تر است پس تکلیف از اول در غیر امارات معتبره منجز نیست و انضمام غیر امارات بعلم اجمالی نظیر انضمام ظرف دیگر است به دو ظرفی که یکی از آنها نجس است یقیناً و نظیر ما نحن فیه است علم اجمالی بوطی انسانی پنج گوسفند را در بین یک دسته ای از آنها و معلوم شود در آن حال پنج گوسفند سفید موطوئه می باشند که علم اجمالی اول منحل بآن پنج گوسفند سفید می باشد.

قوله و لو لا ذلك لما كان يجدى الخ.

قبلاً بیان شد آنچه که مجعول در امارات است سه قول است.

اول آنچه که مصنف قائل است که جعل در امارات فقط منجزیت و معذرت است.

ص: ۶۸

هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعيه في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال و الا- فالانحلال الى العلم بما في الموارد و انحصار اطرافه بموارد تلك الطرق بلا اشكال كما لا يخفى.

* شرح:

دوم تتميم كشف و آنكه اماره مثل علم است تعبدا.

سوم آنكه از طرق و امارات احكام ظاهريه اى جعل شده است كه آنها داراى مصلحت و مفسده مى باشد كما آنكه مشهور قائلند مصنف مى فرمايد بيان سابق ما در انحلال علم اجمالى بود بطرق و امارات معتبره به بيان سابق كه انحلال حكمى مى باشد نه انحلال حقيقى و اگر غير از اين باشد علم اجمالى منحل نمى شود بنا بر آنكه مؤديات طرق و امارات احكام شرعيه فعليّه باشند كما آنكه بيان نموديم بجهت آنكه ضرورى است جعل آن احكام شرعيه بسبب حادثى است كه بعد از علم اجمالى حادث مى شود و قبلًا- گذشت كه اگر علم اجمالى دوم كه بعد از علم اجمالى اول پيدا شود آن علم اجمالى باين احكام حادثه منحل نمى شود كما لا يخفى.

مخفى نماند قبلًا- گذشت و بيان نموديم كه مكلف سه علم اجمالى دارد علم اجمالى كبير علم اجمالى متوسط علم اجمالى صغير و اين سه علم در عرض همدى و مقارن هم مى باشند بنا بر اين بيان علم اجمالى اول و دوم منحل بعلم اجمالى صغير مى شوند بله امارات معتبره بالخصوص كه هر كدام موجب علم تفصيلى مى باشند اين معنى حادث است و بعدا پيدا مى شود ولى منافات ندارد كه علم اجمالى كبير بعلم اجمالى صغير منحل شود.

بيان انحلال علم اجمالى حكمى و حقيقى از مصنف

قوله هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الخ بيان سابق تا حال در آن بود كه تكاليف واقعيه را در موارد طرق و امارات به مقدار معلوم بالاجماع علم بآن نداشته باشيم بلكه در مقام شك بود كه احتمال داده

ص: ٦٩

* شرح:

می شد که معلوم بالاجمال مطابق طرق و امارات باشد یا نباشد از این جهت انحلال حکمی بود و اما اگر علم پیدا کنیم که آن معلوم بالاجمال مطابق است با آنچه که طرق و امارات اثبات می کند یا زیاده تر در این مورد انحلال علم اجمالی انحلال حقیقی می باشد بلا اشکال کما آنکه نسبت بسید مرتضی و ابن ادریس داده اند و فرقی نیست بین علم اجمالی اول و دوم که علم اجمالی وجدانی باشند یا تعبدی یا مختلف و لو احدهما اصول باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند طریق انحلال علم اجمالی بانحلال علم اجمالی صغیر در مقام شک آنست که در مواردی که علم حاصل است برگشت آن به دو قضیه می شوند قضیه متیقنه و قضیه منفصله مانعه الخلو مثلا در انائین که مشته است که یکی از آنها نجس است بلا اشکال یقین داریم به نجاست احد الإناءین که صادق است یا این اناء نجس است یا دیگری و علت بقاء علم اجمالی بر این تردید است حدوثا و بقاء و اگر قضیه منفصله منقلب شد بدو قضیه حملیه که یکی از آنها متیقنه است و دیگری مشکوکه در این حال علم اجمالی منحل شده است.

و از این جهت است که علم اجمالی کبیر در مقام عمل بعلم اجمالی صغیر کما آنکه قبلا ذکر شد متیقن از تکلیف علم اجمالی صغیر است و سائر اطراف شک بدوی می باشد که برائت جاری است و این معنائی که بیان نمودیم نقض نمی شود بحادث شدن تکلیف جدید در یکی اطراف علم اجمالی معین چون قبلا گذشت که علم اجمالی منحل نمی شود.

و همچنین نقض نمی شود بعارض شدن ارتکاب اضطرار در بعض اطراف علم اجمالی یا تلف شدن بعض آن یا امثال بعض اطراف علم اجمالی و در این موارد مذکوره و لو علم اجمالی فعلا باقی نیست و شک در آن می باشد به یکی از این امور ولی چون قبلا

و ربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع و لا اقل من الوقف و عدم استقلاله لا به و لا بالاباحه و لم يثبت شرعا إباحه ما اشتبه حرمة فان ما دل على الاباحه معارض بما دل على وجوب التوقف و الاحتياط.

و فيه أولًا انه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الاشكال و الا لصح الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال على الاباحه

* شرح:

اشتغال يقيني بوده است اقتضاء می کند آن اشتغال برائت یقینی را و اطراف باقیمانده علم اجمالی لازم است علم بآن کما لا یخفی.

تمسک بحکم عقل بحظر و منع در افعال رد وجوب احتیاط

قوله و ربما استدل بما قيل الخ.

دلیل عقلی دوم که برای وجوب احتیاط آورده اند اخباریها آنست که عقل استقلالاً حکم می کند حظر و منع در افعال غیر ضروریه در شرع مقدس را یعنی عقل استقلالاً حکم می کند به حرمت تصرفات غیر ضروریه عبد در سلطنت مولا و آنکه جایز نیست قبل از وارد شدن شریعت و دین و بعد از آن اگر شکی حاصل شد برای عبد که آیا جائز است تصرف یا نه رجوع بحکم عقلی سابق می شود مادامی که رخصت از مولا- نرسیده باشد و مثل شرب توتون چون رخصت نرسیده از مولی به حرمت اولیه باقیست و لا اقل اگر شک در حرمت آن داشته باشیم عقلاً نه حرمت آن ثابت شده باشد و نه اباحه آن و چون شک در آن می باشد عقل حاکم است به حرمت آن کما لا یخفی بجهت آنکه آن ادله ای که دلالت بر اباحه مشکوک می کند معارض است به ادله وجوب توقف و وجوب احتیاط کما آنکه اخبار آنها مفصلاً بیان شد.

قوله و فيه أولًا انه لا وجه الخ.

جواب از این دلیل آنکه وجهی ندارد که تمسک کند به دلیلی که محل خلاف

و ثانيا انه تثبت الاباحه شرعا لما عرفت من عدم صلاحيه ما دل على التوقف او الاحتياط للمعارضه لما دل عليها.

و ثالثا انه لا- يستلزم القول بالتوقف في تلك المسأله للقول بالاحتياط في هذه المسأله لاحتمال ان يقال معه بالبراءه لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

* شرح:

است و اشكال در آن می باشد و اگر بنا بشود استدلال بمحل خلاف صحیح باشد باید استدلال بر براءت در این مورد صحیح باشد بجهت آنکه و لو نسبت داده اند به شیخین شیخ مفید و شیخ طوسی رضوان الله تعالی علیهما بحظر و منع در افعال قبل از شریعت و اسلام را ولی عده دیگر قائل به اباحه می باشند و مسئله اتفاقی یک طرف نیست تا صحیح باشد تمسک بآن.

و ثانيا قبلا گذشت و دانستی که اباحه شرعی به ادله ای که ذکر شد ثابت است شرعا و ادله وجوب توقف یا احتیاط به واسطه معارضه ساقطاند و ادله براءت مقدم است بر اخبار احتیاط و توقف چون ادله براءت اخص از اخبار احتیاط می باشند چون ادله اباحه و براءت یا اظهارند و یا نص در جواز می باشند و یا اخص، و ادله احتیاط ظاهر در وجوب است و رفع ید می شود به واسطه نص از ظهور و یا آنکه ادله براءت و اباحه شامل شبهات مقرون بعلم اجمالی را نمی باشند و همچنین شبهه بدویه قبل از فحص بخلاف ادله احتیاط که شامل تمام آنها می شود از این جهت تخصیص می خورد ادله احتیاط به شبهات مقرون بعلم اجمالی و شبهه بدویه قبل از فحص کما آنکه گذشت تفصیل آنها.

قوله و ثالثا انه لا يستلزم القول بالتوقف الخ.

جواب سوم آنکه اگر در آن مسئله قائل باحتیاط و توقف شدیم لازمه ندارد احتیاط در شبهه تحریمیه را و آن علت و مناطی که در آنجا موجود است در شبهه تحریمیه

ص: ۷۲

و ما قيل من ان الاقدام على ما لا- يؤمن المفسده فيه كالاقدام على ما تعلم فيه المفسده ممنوع و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل فان المفسده المحتمل في المشتبه ليس بضرر غالبا ضروره ان المصالح و المفسدات التي هي مناطات الاحكام ليست برأجه الى المنافع و المضار بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر و المفسده فيما فيه المنفعه.

* شرح:

موجود نیست بجهت آنکه قبل از شرع یا قابلیت ندارند موجودین در آن زمان برای توجیه تکلیف به آنها و یا برای وجود مانع است و حاصل یا مقتضی موجود نیست و یا مانع وجود دارد از این جهت قاعده قبح بلا بیان در آنجا جاری نیست بخلاف بعد از ثبوت شریعت و اسلام و قابلیت مورد برای بیان.

پس اگر در این موارد در شبهه تحریمیه بیانی از طرف مولی نرسید قاعده قبح بلا بیان جاری است.

و حاصل آنکه قاعده اصالة الحظر و منع آن قاعده بعنوان اولی است همچنان که بیان نمودیم و قاعده قبح بلا بیان بعنوان ثانوی است پس تنافی بینهما نمی باشد کما لا یخفی.

تمسک اخباریها به قاعده دفع ضرر محتمل بر وجوب احتیاط و رد آن

قوله و ما قيل من ان الاقدام على ما الخ.

وجه سوم عقلی که تمسک بآن نموده اند قانون دفع ضرر محتمل است که اقدام بر چیزی که تأمین ندارد انسان در آن و احتمال مفسده در آن می باشد مثل موردی است که علم به مفسده داشته باشد در آن و بلا اشکال جائز نیست در آن هر دو مخفی نماند اقدام بر احتمال مفسده و ضرر قبلا مفصلا جواب آن گذشت ولی باین حال مصنف جواب می دهد که وجوب دفع ضرر محتمل اگر مراد از ضرر مفسده محتمله در شبهه تحریمیه باشد غالبا ارتکاب آن شبهه موجب ضرر نیست برای مکلف بجهت آنکه ضروری است مصالح و مفاسدی که علت احکام شرعیه می باشند بنا بر قول

ص: ۷۳

و احتمال ان يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا مع ان الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل يجب ارتكابه احيانا فيما كان المترتب عليه اهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره مع القطع به فضلا عن احتماله.

* شرح:

عدليه اين مصالح و مفسد راجع به منافع و مضار شخصى مكلف نمى باشد بلکه منافع و مضار نوعيه دارند بلکه بعض موارد در آنجائى كه ضرر شخصى مى باشد مصلحت نوعيه است مثل اداء زكات كه ضرر شخصى دارد براى زكات دهنده ولى مصلحت نوعيه در دادن آن است و همچنين بعضى موارد منفعت شخصى است براى مكلف مثل اكل مال مردم بدون رضایت صاحب آن و تصرف در آنها با آنكه مفسده نوعيه دارد.

قوله: و احتمال ان يكون في المشتبه الخ.

و احتمال آنكه در مشتبه حرام ضرر شخصى باشد براى مكلف غالبا ضعيف است كما آنكه بيان نموديم و اعتناء بآن نمى شود قطعا علاوه بر اينكه ضرر هميشه لازم نيست اجتناب از آن عقلا بلکه بعض موارد واجب است ارتكاب آن ضرر در جائى كه مترتب شود در آن اهم ديگرى كما آنكه در مسافرتهاى تجار و كسبه ظاهر مى شود اين معنى كه اگر منفعت مهمى باشد عقلا مرتكب آن ضرر قطعى مى شوند فضلا از آنكه ضرر احتمالى باشد و ممكن است بگوئيم كه در موارد شبهات تحريميه يا وجوبيه چه موضوعى باشد و چه حكمى در اين مواردى كه شارع مقدس براءت را در آنها جارى دانسته است جبران آن ضرر مى شود و در جائى كه جبران ضرر شود ارتكاب آن مانعى ندارد كما لا يخفى.

ص: ٧٤

بقی امور مهمه لا بأس بالاشاره الاول انه انما تجرى اصاله البراءه شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك اصل موضوعی.

* شرح:

شرط جریان براءت عدم اصل موضوعی است در آن

قوله: بقی امور مهمه لا بأس بالاشاره اليها الاول الخ.

مخفی نماند جریان براءت در محل خودش مشروط است به آنکه اصل موضوعی در بین نباشد چون موضوع براءت عقلیه عدم بیان است از طرف شارع کما آنکه موضوع براءت شرعیه شک و عدم علم است و در جائی که بیان باشد یا علم و لو تعبدا به واسطه استصحاب موضوع براءت برداشته می شود یا من باب ورود یا حکومت و فرقی در بین آن نیست که شبهه موضوعیه باشد یا شبهه حکمیه مثل آنکه شک در انقلاب خمر بشود بخل که استصحاب بقاء خمریت رفع موضوع براءت می نماید و همچنین شبهه حکمیه مثل جواز و طی حائض بعد از انقطاع دم و قبل از غسل که در این مورد استصحاب بقاء حرمت سابقه منع می شود از تمسک به براءت و شبهه موضوعیه حرمت لحم بعضی موارد شبهه حکمیه است و بعضی موارد شبهه موضوعیه است و هر کدام آن اقسامی دارد شبهه موضوعیه بعضی موارد شک در حلیت لحم است از جهت دوران امر بین مأكول اللحم مثل شاه و بین حرمت آن مثل ارنب با آنکه یقین داریم که جمیع شرائط تذکیه بر آنها واقع شده است.

دوم از شبهه موضوعیه در جائی است که شک از جهت حلیت و حرمت عنوانی بر آن حیوان عارض شود که مانع از قبول تذکیه باشد بعد از آنکه قابلیت تذکیه را دارد آن حیوان فی حد ذاته مثل آنکه احتمال آن حیوان موطوئه انسان باشد یا شیر خوردن او از لبن خنزیره.

سوم از اقسام شبهه موضوعیه در جائی است که شک در حلیت بجهت آنکه آن حیوان قبول تذکیه می نماید ذاتا یا نه بعد از آنکه علم داریم که ذبح با تمام شرائطش بر آن واقع شده است مثل آنکه آن حیوان شک در آنکه شاه است یا کلب

ص: ۷۵

مطلقا و لو كان موافقا لها فانه معه لا مجال لها اصلا لوروده عليها كما يأتي تحقيقه.

فلا- تجرى مثلا- اصاله الاباحه في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكيه فانه اذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبر في التذكيه فاصاله عدم التذكيه تدرجها فيما لم يذكر و هو حرام اجماعا كما اذا مات حتف انفه فلا حاجه الى اثبات ان الميته تعم غير المذكي شرعا ضروره كفايه كونه مثله حكما و ذلك بان التذكيه انما هي عباره عن فري الاوداج الاربعه مع سائر شرائطها عن خصوصيه في الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهاره وحدها.

* شرح:

از جهت ظلمت یا اعمی بودن مکلف.

چهارم آنکه شک در حلیت از جهت احتمال اختلال بعض شرائط ذبح است مثل آنکه شک شود که ذابح آیا مسلمان بوده یا ذبح آن بحدید بوده یا بطرف قبله یا نه و بیان هر کدام از این ها بعدا ذکر می شود.

قوله مطلقا و لو كان موافقا لها الخ.

یعنی اصل موضوعی مقدم بر براءت است و لو براءت موافق آن اصل باشد مثل قسم اول که منشأ شک دوران بین آنکه حیوانی که ذبح بر آن مسلم شده آیا شاه است یا ارنب که اصاله الحل و براءت جاری است هر دو.

شک در عدم تذکیه حیوان چهار قسم می شود

قوله فلا تجرى مثلا اصاله الاباحه الخ.

یعنی اصاله الاباحه و براءت جاری نمی شود در جائی که شک در قبول تذکیه حیوان ذبح شده باشد و لو آن حیوان با شرائط معتبره در ذبح مثل آنکه روبه قبله و اسلام ذابح و غیره و دارای تمام آن شرائط باشد ولی چون شک در قبول ذبح می باشد پس اصاله عدم تذکیه جاری و مقدم است. پس زمانی که ذبح بشود حیوانی

ص: ۷۶

* شرح:

با شرائط معتبره در تذکيه کما آنکه ذکر کردیم ولی شک در قبول تذکيه آن حيوان باشد در این موارد اصل عدم تذکيه درج می کند و داخل می کند آن حيوان را در حیوانی که تذکيه نشده است و حرام است اجماعاً کما آنکه اگر حیوانی مات حتف انفه و بحال خود مرده باشد بلا اشکال آن حيوان حرام است گوشت آن چون میته می باشد.

همچنین حیوانی که شک در قبول تذکيه آن می باشد آنهم حرام است و لازم نیست که اثبات کنیم اصل عدم تذکيه موجب میته بودن آن حيوان می باشد و آنکه بگوئیم میته شرعاً دو فرد دارد یکی اذا مات حتف انفه و دیگری آنجائی که ذبح شرعی بر آن واقع نشده باشد شرعاً بجهت آنکه ضروری است کفایت می کند آنجائی که تذکيه شرعی بر آن حيوان واقع نشده باشد حکماً حکم میته دارد و مثل میته می ماند در حرام و نجس بودن گوشت آن.

مخفی نماند این کلام رد است بر فرمایش مرحوم شیخ انصاری که فرموده در جائی که حیوانی شرعاً تذکيه نشده است و به اصاله عدم تذکيه اثبات شده است آن حيوان میته است شرعاً و موضوع میته شرعاً دو قسم است یکی اذا مات حتف انفه و دیگری در جائی که تذکيه شرعی واقعی نشده باشد بر آن حيوان.

مصنف می فرماید لازم نیست در جائی که اصل عدم تذکيه جاری است آن حيوان میته شرعی باشد موضوعاً بلکه حکماً مثل میته باشد کافی است و لو بعض گفته اند غیر مذکی میته شرعی است.

و همچنانی که گوشت میته حرام و نجس است حیوانی که تذکيه شرعی بر آن نشده است حرام است و این معنائی که بیان نمودیم بجهت آنست که تذکيه شرعی عبارت است از فری اوداج اربعه یعنی چهار رگ که یکی از آنها مجرای نفس

او مع الحلیه و مع الشک فی تلك الخصوصیه فالاصل عدم تحقق التذکیه بمجرد الفری بسائر شرائطها کما لا یخفی.

* شرح:

است و دیگری مجرای خوردن و دو رگ دیگر که دو طرف مجرای نفس می باشد با سائر شرائط که روبه قبله باشد و مسلمان ذبح کند و باقی آنها و خصوصیتی که در حیوان باشد یعنی آن حیوان قابلیت تذکیه را داشته باشد آن تذکیه ای که بعد از آن خصوصیت و سائر شرائط و قطع اوداج اربعه تأثیر کند در آن حیوان طهارت آن را مثل حیواناتی که حلال گوشت نباشند نظیر شیر و ببر و پلنگ و روباه و غیره فقط تذکیه در آنها طهارت جلد و گوشت می باشد.

قوله او مع الحلیه الخ.

یعنی در حیوانات حلال گوشت مثل گوسفند و گاو و غیره علاوه بر طهارت جلد و گوشت سبب حلال بودن گوشت آن می باشد و در این موارد اگر شک در خصوصیت حیوان شد مثل آنکه حیوانی که ذبح شده است مردد است بین شاه و کلب در این موارد اصل عدم تحقق تذکیه جاری است و لو قطع اوداج اربعه با شرائط دیگر واقع شده باشد بر آن حیوان.

در این مورد قسم سوم که اقسام شبهه موضوعیه بود مثل آنکه دوران بود که آن حیوان شاه است یا کلب و همچنین قسم رابع که احتمال اختلاف بعض شرائط بود مثل آنکه ذبح کننده آیا مسلم بوده است و آیا ذبح به حدید بوده و یا بطرف قبله یا نه این دو قسم را قول مصنف شامل می شود و اصل عدم تذکیه می رساند که آن حیوان نجس است و حرام است خوردن گوشت آن.

مخفی نماند در اصل معنای تذکیه اختلاف است که آیا امر بسیطی است که پیدا می شود از قابلیت محل حیوان و قطع اوداج اربعه و سائر چیزهائی که شرط است در تذکیه نظیر طهارت که از غسل و وضوء حاصل می شود که اگر قائل شدیم که معنای

* شرح:

تذکيه که مأمور به است و آن معنی امر بسیط است شک در آن موجب عدم آن معنی است در خارج شرعا و قهرا آن حیوان حرام و نجس است.

و اما اگر قائل شدیم که تذکيه عبارت است از این افعال ظاهريه مثل قطع اوداج اربعه و شرائط دیگر که مأمور به این افعال خارجيه می باشند بشرط قابلیت محل اگر این معنی را قائل شدیم ایضا شک در آن موجب عدم تذکيه است و نجاست آن حیوان و حرمت گوشت آن می باشد و اگر قائل شدیم که معنای تذکيه تمام این اجزاء است از قابلیت محل و قطع اوداج و اسلام ذابح و روبه قبله و غيره شک در قابلیت شک در وجود جزء است و اصاله عدم التذکيه جاری است و حق در مقام وجه دوم است کما لا یخفی وجهه.

مخفی نماند اصل عدم تذکيه در جایی که منشأ شک در قابلیت آن حیوان تذکيه و عدم تذکيه را باشد مثل آنکه آن حیوان مشکوک مردد باشد بین شاه و کلب اشکال شده به آنکه استصحاب عدم تذکيه اثبات نمی کند که آن حیوان غیر مذکی است بجهت آنکه و لو قائل شویم در مثل مشکوک القرشیّه یا شرطی که شک در آن می شود که آیا آن شرط مخالف کتاب است یا نه و یا شخصی که شک در انتساب آن داریم در ارث و در تمام این موارد استصحاب عدم ازلی جاری است چون شک در وجود آنها است.

اما مثل قابلیت تذکيه که برگشت آن باصل ذات حیوان می رسد و از این جهت حالت سابقه ندارد چون آن حیوان یا ذاتا قابلیت دارد یا ندارد پس حالت سابقه بر این وصف نمی باشد تا اصل عدم آن جاری شود از این جهت اصل موضوعی که جاری نمی شود رجوع می شود باصول حکمیه و شبهه شبهه حکمیه می باشد که آن اصاله الطهاره و حلیت می باشد و گوشت آن حیوان مشکوک که ذبح بر آن وارد شده است

* شرح:

حلال و طاهر است بدلیل شبهه حکمیه چون اصل موضوعی در این مورد جاری نیست.

بعضی از اعلام جواب از اشکال استصحاب عدم قابلیت را جواب داده اند و عبارت ایشان این است.

قوله و ان كان من جهة الشك في القابلية و استصحاب عدم القابلية و ان لم يكن جاريا لان القابلية من الصفات الاعتبارية التي يكون بثبوتها للماهية ازليا ليس مسبوقا بعدم فلا مجال لاستصحاب عدمها لكن يجرى اصاله عدم التذكية بمعنى عدم الذبح في المحل القابل كما لو نذر ان يغتسل بكر فاعتسل بما ليس له حاله سابقه فاصاله عدم الكروان لم يكن جاريا لكن اصاله عدم الغسل بالكر لا مانع منها الخ كلامه فيه ما لا يخفى وجهه

اشکال دیگری بر استصحاب عدم مذکی شده است به اینکه آیا موت امر وجودی است یا امر عدمی است یعنی موت شرعی آن چیزی است که بسبب غیر شرعی بر حیوان واقع شود مثل اعدام حیوان یا ضرب آن تا بمیرد و امثال آن و یا آنکه استناد موت این حیوان بعدم سبب شرعی باشد و اگر دلیل بر تعیین هر کدام از این ها نباشد بلکه ظاهر از قبیل اول است و آنکه موت حیوان اگر سبب غیر شرعی داشت آن حیوان میته است پس استصحاب عدم تذکیه اثبات موت آن حیوان را شرعا نمی کند مگر به اصل مثبت چون موت امر وجودی است مثل خود تذکیه که به واسطه امر وجودی محقق می شود.

و از این جهت نتیجه گرفته می شود که حیوان غیر مذکی صلاه در اجزاء آن صحیح نیست و اکل لحم آن حرام است چون حلیت منوط است به تذکیه حیوان و حیوانی که تذکیه نشده است بر آن شرعا حرام است گوشت آن ولی نجاست آن چون دلیل بر آن نداریم و نجاست بر عنوان میته است نه عنوان غیر مذکی از این جهت گوشت حیوان غیر مذکی پاک است و لو نماز در اجزاء آن و خوردن آن حرام است کما لا يخفى

نعم لو علم بقبوله التذكية و شك في الحليه فاصاله الاباحه فيه محكمه فانه حينئذ انما يشك في ان هذا الحيوان المذكي حلال او حرام و لا اصل فيه الا اصاله الاباحه كسائر ما شك في انه من الحلال او الحرام.

* شرح:

قوله نعم لو علم بقبوله التذكية الخ.

بله اگر ما یقین داشته باشیم که این حیوان قابلیت تذکیه می نماید مثل بعض اقسام غراب و حیوانی که مردد است بین شاه و ارنب و امثال آن و شک در حرمت آن باشد اصاله الاباحه در آن محکم و جاری است و حکم می شود به حلیت آن حیوان چون اصل موضوعی که حاکم است بر اصل حکمی در بین نداریم و شک در این حیوان است که تذکیه شده آیا حلال است اکل آن یا حرام اصاله الاباحه در آن جاری است مثل موارد دیگر که شک در بعض طعامها و شرابها می شود اصاله الاباحه در آنها جاری است و مثل این موارد چون شبهه موضوعیه است احتیاج بفحص نمی باشد نقل شده از مرحوم شهید اصل در لحوم مطلقاً حرمت است کلام ایشان نسبت باین فرض صحیح نیست بعد از اینکه تذکیه بر این حیوان واقع شده است و شک در حرمت و حلیت آن حیوان است و قانون اصاله الحل جاری است.

و بعضی قائل به حرمتند باستصحاب حرمت اکل لحم این حیوان قبل از هاق روح، این وجه صحیح نیست اولاً حرمت گوشت هر حیوان زنده مسلم نیست و لذا نقل شده بعضی قائلند به اینکه جایز است بلعیدن ماهی کوچک که زنده باشد با اینکه تذکیه ماهی به مردن او است در خارج آب و ثانیاً حرمت بر فرض صحیح باشد قوام آن بحیات حیوان است و بعد از حیات بلا اشکال موضوع مباین و غیر اول است.

و این بیان قسم اول از اقسام موضوعیه را شامل می شود که بیان نمودیم.

هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعى آخر مثبت لقبوله التذكية كما اذا شك مثلا فى ان الجلل فى الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها ام لا فاصله قبوله لها معه محكمه و معها لا مجال لاصله عدم تحققها فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها فالاصل انه كذلك بعده.

و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهه الموضوعيه من الحيوان و ان اصاله عدم التذكية محكمه فيما شك فيها لاجل

* شرح:

اصل موضوعى كه موجب قبول تذكيه است مقدم بر اصل حكمى است

قوله هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعى آخر الخ اصاله الاباحه كه بيان آن را جارى نموديم در اصل حليت و حرمت در جائى است كه اصل موضوعى آخرى نباشد كه اثبات كند قبول تذكيه آن حيوان را مثلا اگر شك شد در حيوانى كه جلل يا موطؤه و يا شرب لبن خنزيره از چيزهائى كه سبب مى شود ارتفاع قابليت تذكيه آن حيوان را.

پس در اين حال اصاله قبول تذكيه را بر آن حيوان جارى مى كنيم و با آن اصل قبول تذكيه مجالى براى اصاله عدم تحقق تذكيه نيست يعنى اصل عدم تذكيه در اينجا جارى نيست.

پس اين حيوان قبل از جلل و غير آنكه شك در مانعيت تذكيه داريم قبل از جلل ظاهر بود و قبول تذكيه مى نمود و حلال بود بفري اوداج و سائر شرايط تذكيه و فعلا هم كه شك در مانعيت داريم اصل عدم آن مانع است يعنى استصحاب قبول تذكيه آن حيوان جارى است و اين استصحاب شامل قسم دوم از اقسام اربعه كه ذكر شد مى شود.

قوله و مما ذكرنا ظهر الحال الخ.

از مطالب قبلى ظاهر شد در قسم چهارم كه اگر شكى در حيوانى بشود در حليت

الشك في تحقق ما اعتبر في التذكيه شرعا.

كما ان اصاله قبول التذكيه محكمه اذا شك في طرو ما يمنع عنه فيحكم بها فيما احرز الفري بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى فتأمل جيدا.

الثاني انه لا شبهه في حسن الاحتياط شرعا و عقلا في شبهه الوجوبه او التحريمه في العبادات و غيرها كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب

* شرح:

و حرمت آن در شبهه موضوعيه مثل آنكه شك شود آيا روبه قبله بوده يا نه و غير آن از شرايط يا يقين به قابليت آن حيوان باشد نه شك در آن كما آنكه گذشت.

قوله كما ان اصاله قبول التذكيه الخ.

كما آنكه اصل قبول تذكيه اين حيوان محكم و جاري است در جائی كه شك در عارض شدن مانع و آيا مثل جلل و غيره مانع از تذكيه است يا نه پس در اين حال حكم باصاله قبول تذكيه می شود در جائی كه احراز شود قطع اوداج اربعه با ساير شرايط آن كما لا يخفى فتأمل جيدا.

مخفي نماند اگر قائل شدیم كه غير المذكي ميتة شرعی است اجماعا كما آنكه مصنف بيان نمود كما آنكه از اخبار ظاهر می شود حيوان غير مذكي ميتة است بنا براین استصحاب عدم تذكيه نجاست آن حيوان را ثابت می نمايد كما آنكه اگر قائل شدیم استصحاب عدم تذكيه امر عدمی است كما آنكه اين معنى نسبت بمرحوم شيخ داده اند ايضا نجاست حيوان غير مذكي ثابت می شود و اما اگر غير مذكي ميتة شرعی نباشد يا استصحاب عدم تذكيه امر وجودی باشد نجاست آن حيوان ثابت نمی شود كما آنكه بيان نمودیم.

احتياط حسن عقلي و شرعی دارد در عبادات و غيرها

قوله:الثاني انه لا شبهه في حسن الاحتياط شرعا و عقلا الخ.

امر ثاني در بيان جريان احتياط است مخفي نماند احتياط در جائی كه موجب

فیما اذا احتاط و اتى او ترك بداعی احتمال الامر او النهی.

و ربما يشكل فی جریان الاحتیاط فی العبادات عند دوران الامر بین الوجوب و غیر الاستحباب من جهة ان العبادہ لا بد فیها من نیه القربہ المتوقفہ علی العلم بامر الشارع تفصیلا او اجمالا.

* شرح:

عسر و حرج و یا ضرر و اختلال نظام و یا وسواس باشد حرام و جایز نیست.

و اما در واجبات توصلیه و در واجبات تعبدیه جاری است و در واجبات توصلیه اشکالی در آن نیست اشکالاتی که وارد می شود تمام در واجبات تعبدیه است.

اما حسن احتیاط شرعا مطلقا مثل اخبار احتیاط که ذکر شد نظیر اخوک دینک فاحتط لدینک و امثال این روایات بنا بر اینکه دال بر وجوب نباشند.

و اما حسن احتیاط عقلا بجهت آنکه مکلف را می رساند بواقع و رسیدن بواقع مطلوب نزد عقلاء است عقلا و لو بواقع رسیدن واجب نباشد و حسن احتیاط فرقی بین آنکه شبهه و جوییه باشد مثل دعاء نزد رؤیت هلال یا شبهه تحریمیه باشد مثل شرب توتون یا غیر آنها باشد کما آنکه سزاوار نیست شک در اینکه مستحق ثواب است مکلف در جائی که احتیاط در فعل بنماید و آن فعل را انجام دهد که احتمال وجوب در آن می باشد بداعی احتمال امر یا ترک فعل کند بداعی احتمال نهی در تمام این موارد مکلف استحقاق ثواب دارد.

اشکال در احتیاط عبادات که امر جزمی می خواهد و جواب آن

قوله و ربما يشكل فی جریان الاحتیاط فی العبادات الخ.

اشکال شده است در احتیاط در عبادات به اینکه عبادیت عبادت بنیت قربت در آن می باشد و نیت قربت بامر شرعی است و الا- عبادت نمی شود آن فعل و در جائی که عبادت احتمال وجوب و غیر استحباب باشد باین معنی احتمال وجوب است یا اباحه یا مکروه شک در امر می باشد.

و اما اگر احتمال وجوب باشد یا استحباب یقین برجحان می باشد از این جهت

و حسن الاحتیاط عقلا لا یکاد یجدی فی رفع الاشکال و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الامر به شرعا بداهه توقفه علی ثبوتہ توقف العارض علی معروضه فکیف یعقل ان یکون من مبادی ثبوتہ.

و انقدح بذلک انه لا یکاد یجدی فی رفعه ایضا القول بتعلق الامر به

* شرح:

احتیاط مانعی ندارد در آن مگر آنکه اشکال در قصد وجه باشد و تمیز و جواب آن قبلا- داده شد که اصلا لازم نیست بخصوص در جائی که ممکن نباشد.

و حاصل آنکه در هر عبادتی علم بامر شارع لازم است یا تفصیلا و یا اجمالا نظیر صلاه به چهار طرف قبله مشکوک و اگر بغیر از این باشد تشریع محرم است چون علم بامر نمی باشد و بدون امر فعل عبادی نمی شود رفع اشکال شده به چند وجه.

اول آنکه چون عقل حاکم است بحسن احتیاط استقلالا کشف می شود امر شرعی به قاعده کما حکم به العقل حکم به الشرع.

قوله حسن الاحتیاط لا یکاد الخ.

مصنف جواب می دهد به اینکه حسن احتیاط عقلا فائده ندارد در رفع اشکال و لو گفته شود که فائده حکم عقل موجب حکم شرعی شود بجهت آنکه بدیهی است حسن احتیاط توقف دارد بر ثبوت امر توقف عارض بر معروض خودش و لازم دارد که قبل از حکم عقل امری از طرف شارع باشد و بعد از آن عقل حکم کند باحتیاط در آن پس چگونه معقول است که عارض از مبادی معروض واقع شود و این دور است چون عبادت عبادت توقف دارد بر امر بآن و امر بآن توقف دارد بر حسن احتیاط عقلا و این دور باطل است.

قوله و انقدح بذلک انه الخ.

جواب دومی که از اشکال داده شده است آنست که اشکالی نیست عمل باحتیاط

من جهة ترتب الثواب عليه ضرورة انه فرع امكانه فكيف يكون من مبادى جريانه.

هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللّم ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن.

بل يكون حاله فى ذلك حال الاطاعه فانه نحو من الانقياد و الطاعه

* شرح:

موجب ثواب است برآن ثواب و ثواب بر هر فعلی موجب امر آن می شود پس امر شرعى به واسطه ثواب ثابت شد چون اخبار احتياط دال بر ثواب آن می باشد جواب آنکه ضرورى است آنکه ثواب فرع امكان امر است يعنى اگر امرى باشد از طرف شارع ثواب محقق است و اگر امرى نباشد ثوابى نيست پس چگونه ثواب از مبادى آمدن امر مى باشد اين دو جوابى که مصنف بيان مى کند نقل است از مرحوم شيخ انصارى رحمه الله عليه که جواب از اشکال را باين دو وجه بيان نموده و مصنف رد آنها نموده

قوله هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون الخ.

تا حال جواب آن بود که حسن احتياط عقلا سبب امر باحتياط شرعا نمى باشد و فعلا جواب آن است که حسن احتياط عقلا کاشف از تعلق امر مولوى باحتياط بنحو اللّم نمى باشد دليل لمى آنست که از علت پى بمعلول مى برند و در ما نحن فيه حسن احتياط عقلا علت برای امر شرعى نمى باشد کما آنکه بيان نموديم و همچنين ثواب در احتياط کاشف از امر شرعى مولوى نمى باشد بنحو الانّ دليل انّى آنست که از معلول پى به علت ببرند.

قوله بل يكون حاله فى ذلك حال الاطاعه الخ.

بلکه امرى که در احتياط مى باشد شرعا آن امر مولوى نمى باشد بلکه امر ارشادى است نظير اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و امر ارشادى نه ثوابى در آن مى باشد و نه عقابى.

* شرح:

اوامر احتیاط حمل بر استحباب شرعی می شود و بیان آن

مخفی نماند مناسب است بیان کنیم اخبار احتیاط آیا اوامر ارشادی می باشد و یا اوامر مولوی بدان که حکم عقلی دو قسم است کما آنکه از مطالب گذشته معلوم می شود.

اول حکم عقل است در مرتبه علل و ملاکات احکام نظیر حکم عقل بحسن عدل و احسان و قبح ظلم و عدوان در این موارد بلا اشکال موجب حکم مولوی شرعی می باشد حکم عقل و آنکه کشف حکم مولوی شرعی می نماید.

در موارد دوم آنکه حکم عقل است در مرحله امتثال حکم شرعی و آنکه بعد از حکم شرعی عقل حکم می کند بلزوم امتثال عقلا در این موارد حکم عقل حکم ارشادی می باشد بدون مولوی که اگر حکم شرعی وارد شد از طرف شارع مقدس حمل بر ارشاد می شود نظیر حکم اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اخبار احتیاط چون در مقام امتثال است و در طول حکم شرعی می باشد حمل بر ارشاد می شود بقول بعضی اعلام و لو ممکن است حمل بر حکم مولوی شود بجهت مصلحتی که در نفس عمل با احتیاط می باشد نظیر تحصیل ملکات حمیده و ترک ملکات مذمومه به واسطه عمل با احتیاط از این جهت امام علیه السلام اشاره بآن نموده بقوله و من ترک ما اشتبه علیه من الاثم فهو لما استبان له اترک.

جواب آنکه ظهور او امر شرعیه در مولویت است و حمل بر ارشاد در جائی است که ممکن نباشد حمل بر مولوی باشد نظیر اوامر به اطاعت که ممکن نیست حمل بر مولوی باشد بجهت آنکه بعد از امر بصلاه مثلا اگر حکم عقل بامتثال و اطاعت بامر صلاتی نباشد ممکن نیست امر شرعی دیگر چون نقل کلام در امر دومی شرعی می شود و هکذا الی ما لا نهاییه له.

پس بعد از امر مولوی شرعی حکم عقل است با طاعت آن لا غیر و اگر امر دیگر

و ما قيل في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا نيه القربه فيه.

مضافا الى عدم مساعدته دليل حيثنذ على حسنه بهذا المعنى فيها بداهه

* شرح:

از طرف شارع برسد حمل بر ارشاد و تأکید حکم عقل می شود بخلاف اخبار احتیاط و لو حکم عقل بحسن احتیاط است ولی چون حکم بلزوم احتیاط ندارد اوامر احتیاط حمل بر مولوی می شود برای ادراک واقع نظیر حکم طریقی که در عمل بطرق و امارات می باشد و از طرف دیگر چون ادله عقلیه و نقلیه دال بر براءت است آن اخبار حمل بر استحباب می شود کما آنکه اخباریها اخبار احتیاط را حمل بر وجوب می کنند پس احتیاط در احکام شرعیه مستحب مولوی شرعی می باشد.

و از اینجا صحیح است بگوئیم صلاتی که به قاعده فراغ و غیره و لو صحیح است شرعا ولی اعاده آن صلاه مستحب شرعی است مثل سایر مستحبات برای ادراک واقع

قوله: و ما قيل في دفعه من كون المراد الخ.

جواب سوم که از اشکال داده شده است و نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده اند آنست که احتیاط در عبادت مجرد فعلی است که آن فعل مطابق عبادت باشد در جمیع جهاتی که معتبر است در عبادت غیر از نیت قربت که نیت قربه البته لازم است در عبادت که بدون آن فعل عبادی نمی شود و قصد امر و قربت در عبادت بقصد نفس اوامر احتیاط می باشد یا از خارج به ضرورت و اجماع و غیره نظیر آنکه اگر نذر کرد صلاه ظهر را بیاورد لازم نیست قصد امر ظهري را بیاورد بلکه قصد امر نذر را بنماید کافی است

قوله: مضافا الى عدم مساعدته الخ.

جواب آنکه اولاً- دلیل بر حسن این عملی که قربت در آن نباشد نداریم باین معنائی که بیان شد بدیهی است که عملی که بدون قصد قربت باشد حقیقه احتیاط نیست

انه ليس باحتياط حقيقه بل هو امر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً و العقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط و النقل لا يكاد يرشد الا اليه نعم لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العباده لما كان محيص عن دلالته اقتضاء.

على ان المراد به ذاك المعنى بناء على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقه كما لا يخفى انه التزام بالاشكال و عدم جريانه فيها و هو كما ترى.

قلت لا- يخفى ان منشأ الاشكال هو تخيل كون القربه المعتبره فى العباده مثل سائر الشروط المعتبره فيها مما يتعلق بها الامر المتعلق بها فيشكل جريانه

* شرح:

بلکه این يك امرى است که اگر دليل بر آن باشد مطلوب مولوى نفسى عبادى مى باشد نه آنکه محل کلام ما مطلوب ارشادى طريقى بواقع عبادى است و عقل استقلالاً حکم بحسن احتياط نمى نمايد در اين موارد و همچنين ادله نقلیه دلالت بر آن نمى کند که عملی که بدون قصد قربت باشد آن عمل احتياط عقلى يا نقلی باشد بله اگر دليل بر ترغيب احتياط در خصوص عبادات باين معنائى که بيان شد باشد چاره اى نيست بدليل اقتضاء و آنکه کلام مولى حمل بر صحت بايد بشود قهراً بايد قصد قربت و قصد امر را در آن عمل لازم بدانيم به آن وجهى که ذکر شد.

قوله:على ان المراد به ذاك المعنى الخ.

علاوه بر آن اشکالى که نموديم اين معنى که بيان شد بنا بر اينکه ممکن نباشد قصد امر را در عبادات گرفتن به معنای حقيقى آن اين بيانى که شد التزام باشکال است و اينکه احتياط در عبادات ممکن نيست و هو كما ترى.

عبادى بودن واجب بسه قسم مى شود

قوله:قلت لا يخفى ان منشأ الاشكال الخ.

مخفى نماند اقوال در عبادى بودن واجب سه قول است.

حينئذ لعدم التمكن من اتيان جميع ما اعتبر فيها و قد عرفت انه فاسد و انما اعتبر قصد القربه فيها عقلا لاجل ان الغرض منها لا يكاد يحصل بدونها و عليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ضروره التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله غايه الامر انه لا بد ان يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا بان يؤتى به بداعي احتمال الامر او احتمال كونه محبوبا له تعالى فيقع حينئذ على تقدير الامر به امثالاً لامره تعالى و على تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال اما على الطاعه او الانقياد.

* شرح:

اول آن چیزی است که اختیار کرده آن را صاحب کفایه که فرق بین عبادات و توصیلات از ناحیه متعلق یکی است و متعلق هر دو نفس عمل خارجی است و فقط در عبادات به واسطه آنکه غرض حاصل نمی شود الا آنکه آن عمل را با قصد قربت و یا قصد امر آورده شود از این جهت عقل حکم می کند که قصد امر لازم است چون بدون آن قصد غرض مولی حاصل نمی شود پس قصد امر آوردن آن عقلی است من باب تحصیل غرض مولی.

دوم آنکه عبادیت واجب بدو امر محقق می شود اول امر بذات عمل امر دوم به عملی که متعلق است امر بآن.

سوم آنکه ما اختیار نمودیم در باب تعبدی و توصیلی قصد امر و قربت در متعلق امر گرفته می شود نظیر سائر شرائط دیگر و تحقیق در آنها در باب توصیلی و تعبدی گذشت در جلد دوم-مصنف می فرماید منشأ اشکال آنست که خیال شده است قربتی که معتبر است در عبادات مثل سائر شروطی است که معتبر در عبادت است و متعلق امر واقع می شود از این جهت اشکال شده است ممکن نیست جمیع آنچه که معتبر است در عبادت حتی قصد امر و قصد قربت را و قبلاً شناختی در بحث امر تعبدی و توصیلی

ص: ۹۰

* شرح:

که این معنی فاسد است چون موجب دور است و آنچه را که معتبر است آوردن قصد قربت عقلی می باشد بجهت آنکه غرض مولی بدون قصد قربت حاصل نمی شود.

و از این جهت قصد قربت لازم است در عبادات عقلا نه به واسطه متعلق بودن آن به یک امر یا دو امر.

بنابراین بیان جریان احتیاط در باب عبادات ممکن است بجهت آنکه ضروری است که متمکن است مکلف از آوردن به چیزی که احتمال وجوب دارد بتمام اجزائه و شرائطه حتی قصد قربت غایه الامر لا بد است آنکه فعل را بیاورد بقصد احتمال امر شرعی و احتمال آنکه آن فعل محبوب مولی باشد پس بنا بر تقدیر آنکه آن فعل واقعا امر شرعی داشته باشد امثال آن امر است و بتقدیر بر عدم امر انقیادا لجنابه تبارک و تعالی می باشد و علی کل حال مستحق ثواب است مکلف یا ثواب اطاعت و امثال و یا ثواب انقیاد.

مخفی نماند اصل اشکال در احتیاط کما آنکه مصنف بیان نمود این بود که در هر عبادتی امر جزمی و قطعی از طرف شارع می خواهد چه قطع تفصیلی باشد و چه اجمالی و این بیان مصنف که ذکر شد دفع اشکال را نمی نماید بلکه ممکن است اعتراف به اشکال باشد چون امثال احتمالی است و حق در مسئله آنست که ما اگر رجوع کنیم به بناء عقلا و عرف احتیاطات در اعمال و افعال آنها مسلم است و هیچ شبهه ای نیست در آنها.

مثلا- اگر عبادی احتمال بدهد فعلی را مولی خواسته است یا ترک آن را و احتیاطا آن فعل را بجا بیاورد در جائی که احتمال محبوبیت مولی باشد و ترک کند آن را در جائی که احتمال مبعوضیت آن باشد و لو در ظاهر دلیل بر وجوب فعل یا حرمت آن از طرف مولی نرسیده است بآن عبد در امثال این موارد احتیاط در آنها حسن عقلی و عقلانی

* شرح:

و عرفی و شرعی دارد کما آنکه مصنف و غیره اعتراف بآن دارند.

بنابراین بیان اصلا لازم نیست امر یقینی از طرف شارع در عبادات باشد بلکه دلیل بر آن نداریم و امر احتمالی ایضا کافی نیست بلکه در احتمال وجوب یا حرام اگر مکلف احتیاط کرد مقام عمل ارقی و اعلی از امثال تفصیلی و یقینی می باشد بجهت آنکه امثال امر یقینی کثیری از موارد ممکن است بجهت خوف از عقاب باشد ولی در موارد احتمال وجوب یا حرام بلا اشکال عقابی نیست پس اصلا اشکال به اینکه حتما لازم است در عبادات امر یقینی باشد برداشته می شود و ما قبلا بیان نمودیم که شخص مکلف با اینکه می تواند اجتهاد کند یا تقلید باین حال جایز است ترک طریقین و احتیاط در اعمال خود بنماید علاوه بر این ها امثال تفصیلی در جائی لازم است بنا بر لزوم آنکه ممکن باشد امثال تفصیلی و اگر ممکن نباشد بلا اشکال امثال احتمالی کافی است.

و اما آنکه مصنف بیان نمود که در عبادت یا علم تفصیلی یا اجمالی لازم است در علم اجمالی نظیر اشتباه قبله به چهار طرف نقض می شود در مقام امثال اطراف و هر طرفی را که مکلف امثال می کند با احتمال امر است نه امر یقینی بلکه اگر یک طرف را امثال کرد یقین بامر ندارد و لو اثر علم باقی است که لازم است تمام اطراف را انجام دهد.

و ایضا اشکالی در توصیلات نیست که اگر مکلف بقصد احتمال وجوب آورد آنها را مسلم ثواب دارد و عبادی می شود و فرق بین امر توصلی و تعبدی نیست مگر آنکه امر توصلی به هر قسمی که واقع شود فعل صحیح است بخلاف امر تعبدی که قرب الهی در آن لازم است پس بنابراین بیان ما اشکالی در عبادی بودن احتیاط نیست کما لا یخفی.

و قد انقدح بذلك انه لا- حاجه في جريانه في العبادات الى تعلق امر بها بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء بل كسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها كما لا يخفى فظهر انه لو قيل بدلاله اخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه.

* شرح:

قوله و قد انقدح بذلك أنه لا حاجه الخ.

مصنف می فرماید بعد از اینکه عبادی بودن احتیاط را به واسطه تحصیل غرض مولی ما بیان نمودیم احتیاجی بامر دیگر در احتیاطات نمی باشیم کما آنکه نسبت بمرحوم شیخ داده اند که قربت در احتیاطات به واسطه اخبار من بلغ ثابت می شود بلکه اگر فرض شود امری در احتیاطات وارد شده است در موارد خودش احتیاط نیست بلکه مثل سایر مواردی است که علم بوجوب آن می باشد یا استحباب آن و از احتیاط بیرون می رود چون موارد احتیاط جائی است که شک در امر شارع باشد نه جائی که علم بآن امر از شارع باشد.

پس از این بیان ما ظاهر شد اگر گفته شود که اخبار من بلغه ثواب اگر این اخبار دال بر استحباب عملی باشد که ثواب در آن باشد بخبر ضعیف هرآینه این اخبار فائده ندارد در جریان احتیاط در خصوص آن مواردی که خبر ضعیفی دلالت کند بر وجوب آن شیء یا استحباب آن بلکه در این مواردی که اخبار من بلغ دال بر استحباب آن باشد موارد احتیاط خارج می شود و استحباب آن مثل سائر استحبابات دیگر مثل استحباب صلاه اللیل و غیر آنکه شک در آن نیست می شود چون قبلا گذشت که احتیاط در آن مواردی است که شک در آن امر باشد نه یقین در آن.

لا يقال هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب بعنوانه و اما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان بل بعنوان انه محتمل الثواب لكانت داله على استحباب الاتيان به بعنوان الاحتياط كاوامر الاحتياط لو قيل بانها للطلب المولوى لا الارشادى.

فانه يقال ان الامر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط و مجديا فى جريانه فى العبادات كما اشرنا اليه آنفا.

* شرح:

قوله لا يقال هذا لو قيل بدلالتها الخ.

اگر اشکال شود که اخبار من بلغ اگر استحباب آن بر نفس عملی که بلغ علیه الثواب باشد و باین عنوان باشد البته مستحبی از مستحبات می باشد و از مورد احتیاط بیرون می رود.

و اما اگر دلالت اخبار من بلغ بر استحباب نه باین عنوان باشد بلکه بعنوان آنکه این عمل احتمال ثواب را دارد و بر جاء ثواب آورده شود کما آنکه در بعض اخبار است در این حال دلالت بر استحباب احتیاط می نماید مثل اوامر احتیاط که اگر گفته شود آن اوامر برای طلب مولوی است نه ارشادی و حاصل باین عنوان آوردن شیئی که احتمال ثواب دارد این عنوان احتیاط است قریبی بودن آن عمل ثابت می شود به اوامر من بلغ و مثل آنست که امر قریبی به دو امر ثابت شود کما آنکه یک قول در عبادیت عبادات همین بود.

قوله فانه يقال ان الامر بعنوان الاحتياط الخ.

جواب آنکه اوامر من بلغ بعنوان احتیاط که بیان شد و لو مولوی باشد هرآینه آن اوامر توصلی است و امر توصلی عبادی نمی باشد و بر فرض آن اوامر عبادی

ثم إنه لا يبعد دلاله بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب فان صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن ابي عبد الله (ع) قال من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله (ص) لم يقله.

* شرح:

باشند در اين حال مصحح احتياط و كافي نمى باشند در جريان احتياط در عبادات كما آنكه اشاره بآن نموده ايم ما قبل و حاصل آنكه مصنف در باب تعبدى و توصلى عبادى بودن عمل را به يك امر يا دو امر رد نموده است و باطل مى داند و فقط علت عبادى بودن عمل عقلى است بنظر ايشان من باب تحصيل غرض مولى و تفصيل آنها در باب تعبدى و توصلى گذشت و جواب آنها از ما داده شد.

بيان اخبار من بلغه الثواب و چهار احتمال در دلالت آنها

قوله ثم إنه لا يبعد دلاله بعض تلك الاخبار الخ.

در اينجا مصنف بيان مى كند اخبار من بلغ را من جمله از آن اخبار صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه و آله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم لم يقله.

روايت دوم المروى عن صفوان عن الصادق عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك و ان كان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يقله.

روايت سوم عن محمد بن مروان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه و آله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه و آله كان له ذلك و ان كان النبي صلى الله عليه و آله لم يقله.

روايت چهارم ايضا ما رواه محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه.

روايت پنجم ما رواه الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الاثمه من بلغه

* شرح:

شیء من الخیر فعمل به کان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الامر کما نقل الیه.

روایت ششم ما رواه فی الاقبال عن الصادق علیه السلام قال من بلغه شیء من الخیر فعمل به کان له ذلک و ان لم یکن الامر کما بلغه.

روایت هفتم ما رواه هشام بن سالم ایضا عن ابی عبد الله علیه السلام قال من سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه کان له و ان لم یکن علی ما بلغه و اخباری که وارد شده است در این باب مستفیض است علی ما نقل و مضمون آنها متقارب است و اشکالی از جهت سند آنها نیست با اینکه بعض از آنها از اخبار صحاح است کما آنکه ذکر شده و مشهور عمل به آنها نموده اند و فتوی برطبق آنها داده اند پس از جهت سند اشکالی در آنها نیست ولی از جهت دلالت چند احتمال در آنها می باشد.

اول: آنکه عنوان بلوغ قید موضوع باشد یعنی کسی که برسد بآن ثوابی - این عنوان مصلحت دارد و اقتضاء می کند استحباب آن عمل را شرعا بعنوان ثانوی نظیر امر والدین و قضاء حوائج مؤمنین.

احتمال دوم: آنست که مفاد این اخبار و معنای آنها آن باشد که اسقاط شرائط حجیت خبر واحد در مستحبات و توسعه حجیت آن خبر در هر کجائی که احتمال ثواب داده می شود و آنکه در مستحبات لازم نیست از عدالت راوی و وثاقت آن کما آنکه مشهور این معنی را قائلند و نسبت داده شده است به آنها و لذا گفته می شود تسامح در ادله سنن یعنی لازم نیست در مستحبات آن شرائطی که در خبر واحد می باشد.

سوم: آنکه این اخبار ارشاد است بحکم عقل و بحسن انقیاد و مترتب شدن ثواب بر عملی که بمکلف رسیده و بلوغ ثواب در این مورد لازم است یا وجدانی باشد یا تعبدی صحیح که معنای بلوغ حقیقه همین معنی است و شک و ظن غیر معتبر بسند روایت بلوغ شرعی نمی باشد.

ظاهره فی ان الاجر کان مترتبا علی نفس العمل الذی بلغه عنه(ص) انه ذو ثواب.

و کون العمل متفرعا علی البلوغ و کونها الداعی الی العمل غیر موجب لاین یکون الثواب انما یکون مترتبا علیه فیما اذا اتی برجاء انه مامور به و بعنوان الاحتیاط بداهه ان الداعی الی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاک الوجه و العنوان.

* شرح:

چهارم از احتمال آنکه مفاد و معنای آن اخبار، اخبار از فضل خدای تبارک و تعالی می باشد و آنکه اگر عملی را بجا آورد آن عمل ثواب الهی می باشد بر آن و نظر این اخبار بحال عمل قبل از صدور نمی باشد این احتمالات اربعه در اخبار داده شده است و مخفی نماند ظهور این اخبار در احتمال اولی می باشد کما آنکه بیان نموده است آن را مصنف.

قوله ظاهره فی ان الاجر کان مترتبا الخ یعنی ثواب مترتب است بر نفس آن عمل آن عملی که بلغه الثواب و نفس عمل مستحب است و اعتبار عرفی و عقلائی دال بر آن می باشد بجهت آنکه شخص بزرگ کریم اگر نسبت اعطاء و احسانی به او داده شد عمل بآن می کند و لو آن نسبت کذب و بدون مدرک باشد کما لا یخفی.

دو اشکال بر اخبار من بلغ رد دلالت آنها و رد آنها

قوله و کون العمل متفرعا الخ.

دو اشکال بر آن معنائی که بیان نمودیم شده اول آنکه نفس عمل مستحب نیست بلکه مقید ببلوغ ثواب است یعنی موضوع استحباب عملی که مقید است ببلوغ ثواب و این معنی ظهور دارد در عمل انقیادی و احتیاطی نه نفس عمل مستحب باشد جواب آنکه بلوغ ثواب قید موضوع نیست بلکه داعی و غرضی برای آوردن عمل می باشد و داعی و غرض شیء تقیید موضوع نمی کند مثل آنکه اگر کسی برنجی خرید برای مهمانی

ص: ۹۷

و اتیان العمل بداعی طلب قول النبی (ص) كما قید به فی بعض الاخبار و ان كان انقیادا الا ان الثواب فی الصحیحه انما رتب علی نفس العمل و لا موجب لتقیدها به لعدم المنافاه بینهما.

بل لو أتى به كذلك او التماسا للثواب الموعود كما قید به فی بعضها الآخر لأوتی الاجر و الثواب علی نفس العمل لا بما هو احتیاط و انقیاد.

* شرح:

و مهمانی واقع نشده معامله باطل نیست و لو اگر بناء مهمانی نبود برنج نمی خرید و حاصل آنکه بلوغ ثواب جبهه تعلیلی است نه جبهه تقییدی بجبهه آنکه بدیهی است که داعی عمل و غرض از آوردن فعل وجه و عنوانی برای فعل نمی شود که بدون قصد آن عمل باطل باشد كما آنکه گذشت.

قوله و اتیان العمل بداعی طلب الخ اشکال دوم در چند روایت ذکر شده در حین آوردن عمل قصد طلب ثواب و رجاء آن را دارد مکلف و این معنی با اشکال اول می رساند که اخبار حمل بر ارشاد و تاکید حکم عقل است و استحباب شرعی ندارد و حمل مطلق بر مقید می شود و چون یک حکم و وحدت آن می باشد كما آنکه نسبت به مرحوم شیخ داده اند این معنی را و احتمال سوم معنای اخبار بود كما آنکه گذشت.

جواب آنکه و لو در بعض اخبار ظهور ثواب ثواب انقیادی می باشد ولی در صحیحه هشام ابن سالم ثواب مترتب است بر نفس عمل و آنکه نفس عمل استحباب دارد نه ثواب احتیاطی و دلیل بر تقیید صحیحه نداریم و منافات ندارد بعض اخبار دال بر استحباب نفس عمل باشد و بعضی دیگر دال بر ارشاد عقلی باشد و حکم ارشادی عقلی سبب نمی شود تقیید روایتی که دال است بر حکم مولوی شرعی.

قوله بل لو أتى به كذلك الخ.

بلکه اگر عمل را بعنوان استحباب نفسی و یا بقصد درک ثواب و احتیاط بیاورد

فیکشف عن کونه بنفسه مطلوبیا و اطاعه فیکون و زانه و زان من سرح لحیته او من صلی او صام فله کذا و لعله لذلک افتی المشهور بالاستحباب فافهم و تأمل.

* شرح:

ثواب بر نفس عمل می باشد نه آنکه عمل بما هو احتیاطی و انقیادی باشد بلکه در مستحبات یقینی مکلف عمل را برای درک ثواب می آورد غالبا بخلاف عمل واجب که غالبا از خوف عقاب است و ممکن است گفته شود قوله علیه السّلام که می فرماید من بلغه ثواب یعنی عملی که در آن ثواب باشد و عمل بدون آنکه قرب الی الله داشته باشد و نیت قربه در آن نباشد ثوابی ندارد چون ثواب مترتب است بر عبادی بودن آن عمل و ذکر ثواب در روایات می رساند بدلیل انی که قصد قربه لازم است.

کما آنکه در بعض اخبار دیگر که امام می فرماید طلب قول نبی را بنماید مکلف یا التماس ثواب موعود داشته باشد این ها تماما دال بر قصد قربت است و عبادی بودن نفس آن عمل است چون عبادی بودن عمل نسبت آن را بوجهی به خدا داده شود کافی است پس اخبار مطلقا دال بر استحباب نفس آن عمل می باشد که عمل قربی باشد نه آنکه بعضی از آنها حمل بر ارشاد عقلی باشد.

قوله فیکشف عن کونه بنفسه مطلوبیا الخ.

از بیانات سابق ظاهر می شود که نفس فعل مطلوب شرعی مولوی می باشد پس وزان من سرح لحیته او من صلی او صام فله کذا می باشد یعنی این جملات و لو جمله خبریه و شرطیه می باشد ولی در مقام انشاء است که حکم انشائی از آن استفاده می شود کما آنکه در باب اعاده صلاه امام می فرماید بجملة خبریه یعید صلاته و غیر آنها و شاید باین بیانی که ما ذکر نمودیم مشهور فتوی داده اند به استحباب مواردی که خبر ضعیف در آن باشد و نفس عمل را مستحب دانسته اند نه آنکه بعنوان احتیاط و رجاء درک واقع باشد و نه آنکه خبر ضعیف حجت است باخبار من بلغ فافهم و تأمل.

ص: ۹۹

* شرح:

مخفی نماند بعد از اینکه اخبار احتیاط را حمل بر استحباب شرعی مولوی نمودیم کما آنکه گذشت اخبار من بلغ یکی از موارد احتیاط را بیان می کند و بنا بر قول ما عمل به اخبار من بلغ استحباب نفسی دارد ایضا باخبار احتیاط.

بله بنا بر قول کسانی که قائلند اخبار احتیاط ارشادی و تاکید حکم عقلی است و استحباب نفسی ندارد اخبار من بلغ دال بر استحباب نفس عمل می باشد شرعا بآن بیانی که ذکر شد و ایضا فرق بین استحباب نفسی و ارشادی عقلی عملا نمی باشد چون ثواب علی کل حال داده می شود بمکلف چه ثواب اطاعتی و چه انقیادی و لو فی الجملة نتیجه و فرق ذکر شده مثل فتوی به استحباب و عدم آن فراجع المطولات

و اما معنای اخبار احتمال دوم باشد یعنی شرائط حجیت خبر واحد لازم نیست در مستحبات و آنکه خبر ضعیف کافی است در آنها این معنی منافات دارد با حجیت خبر واحد چون ادله خبر واحد اثبات واقع می کند و آنکه ظن بخبر واحد حکم قطعی بواقع است و لسان اخبار من بلغ فرض عدم اثبات واقع است و آنکه اگر خبر ضعیف مطابق واقع نباشد مانعی ندارد پس این معنی ابعاد احتمالات است فافهم.

و اما احتمال چهارم که ذکر شد از مفاد اخبار از همه بعیدتر از معنای آنها می باشد.

مخفی نماند امور چند متعلق باخبار من بلغ است بعضی اعلام ذکر نموده اند ما مختصر آنها را ذکر می کنیم.

اول آنکه اخبار من بلغ معارض است با ادله ای که لازم می داند شرائط حجیت خبر را در حجیت خبر واحد.

جواب آنکه اخبار من بلغ اخص مطلق است از اخبار حجیت خبر واحد

* شرح:

چون این ها فقط اختصاص دارد به مستحبات و چهار قسم دیگر از احکام را شامل نمی شود و فقط یکی از احکام خمس را شامل است.

و ثانيا اگر فرض کنیم دلیلی رسیده است در خصوص مستحبات که راوی آن لازم است دارای شرائط حجیت خبر واحد را باشد و تعارض بین آن دو دسته واقع شود تعارض بالتباین در این حال ادله تسامح مقدم است چون مشهور عمل بآن نموده اند و خبر صحیح در آنها می باشد بلکه در هاشم و سائل ذکر شده است که آن اخبار مقطوع الصدور است بلکه متواتر است.

و جواب سیم آنکه بنا بر آنچه که ما بیان نمودیم اصلا تعارض نیست چون استحباب عمل بعنوان ثانوی می باشد و آن بلوغ ثواب است بر عمل و خبر ضعیف اثبات می کند موضوع بلوغ را.

و اما استحباب عمل اثبات آن باخبار تسامح است نه بخبر ضعیف کما لا یخفی دوم اخبار من بلغ اخبار آحاد است و جایز نیست تمسک به آنها در مسئله اصولیه جواب اولاً دانستی که اخبار من بلغ برای کثرت و تظافر آنها بعید نیست مقطوع الصدور باشد کما آنکه ادعا شده و ثانيا قبول نداریم جایز نباشد تمسک بخبر واحد در مسئله اصولیه بجهت آنکه یکی از مسائل اهم اصولیه استصحاب است و مدرک و دلیل آن اخبار آحاد است کما آنکه بیان می شود ان شاء الله تعالی بلکه تمسک بخبر واحد بر حجیت خبر واحد جایز نیست چون مستلزم دور است کما آنکه تمسک بخبر واحد در اصول عقائد صحیح نیست چون مطلوب در آنها علم است نه ظن کما آنکه گذشت در حجیت ظن.

امر سیم بلوغی که ذکر شده است در اخبار اختصاص ندارد به دلالت مطابقه بلکه دلالت التزامیه را می گیرد و شامل می شود بنابراین بیان اگر خبر ضعیفی دلالت کرد

* شرح:

بر وجوب عملی استحباب آن عمل باخبر من بلغ ثابت می شود چون هر وجوبی ثواب بر آن مترتب می شود غایه الامر عقاب بر ترک آن نمی باشد چون دلیل بر آن نداریم و آیا شامل خبری که دال بر حرام و ضعیف است می شود و گفته شود ترک آن مستحب است باخبر من بلغ ظاهر اخبار عدم شمول است چون قوله علیه السلام می فرماید فعمله یا صنعه و امثال آن ظهور در فعل دارد نه ترک فعل.

از ما ذکر ظاهر شد ادله تسامح مکروهات را نمی گیرد چون شامل فعل می شود نه ترک فعل و اما اگر کسی تمسک بتنقیح مناط کند و آنکه اخبار مطلق مقام اطاعت را شامل می شود چه فعل باشد و چه ترک این دلیل قطعی نیست بلکه ظنی است و الظن لا یغنی من الحق شیئا و در این مواردی که اخبار تسامح شامل نمی شود احتیاط در آنها عقلا و شرعا حسن است چه فعل باشد و چه ترک فعل و ثواب انقیادی بمکلف داده می شود و لو مستحب مولی شرعی نباشد کما آنکه کرارا گذشته.

از موارد التزامیه بشواب قول فقیه و فتوای آنست چون قول او فلا من عمل مستحب است دلالت التزامی دارد بثواب در آن و صدق عنوان بلوغ ثواب بر آن می شود اما در جائی که معلوم باشد فتوای فقیه موافق متون روایات باشد اشکالی در آن نیست کما آنکه نقل شده فتوای ابن بابویه رحمه الله علیه در مقنع مجموع اخباری است که حذف شده اسناد آنها تا ثقیل نباشد حمل آنها و سخت نباشد حفظ کردن آنها اما در غیر آنها نظیر فتوای متعارفه در زمان ما مشکل است مخصوصا در جائی که بدانیم فتوی از روی مقدمات عقلیه بدون اخبار است بلکه مطلقا چون اخبار تسامح ظهور در خبر حسی دارد و اخبار از حدس را شامل نمی شود نظیر حجیت اجماعات حدسیه که گذشت و ادله حجیت خبر واحد آنها را شامل نمی شود فتأمل.

اخبار من بلغ شامل فضائل و مصائب ائمه علیهم صلوات الله نمی شود

امر چهارم اختصاص دارد من بلغ شبهات حکمیه و شامل شبهات موضوعیه نمی شود مثلا اگر خبر ضعیفی وارد شد که فلان مکان مخصوص مسجد است اثبات

الثالث انه لا يخفى ان النهى عن شىء اذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان او مكان بحيث لو وجد فى ذاك الزمان او المكان و لو دفعه لما امثل اصلا كان اللازم على المكلف احراز انه تركه بالمره و لو بالاصل فلا يجوز الاتيان بشىء يشك معه فى تركه الا اذا كان مسبوقا به ليستصحب

* شرح:

نمی کند استحباب صلاه در آن مکان را و اثبات مسجد بودن بر آن مکان ثابت نمی شود بجهت آنکه ظهور بلوغ ثواب در جائی است که بیان آن از وظیفه شارع مقدس باشد و بیان موضوعات و تطبیق کبریات بر صغریات آنها وظیفه نبی و امام علیهم السلام نمی باشد در جائی که موضوعات عرفیه باشد کما لا یخفى و ظاهر اخبار ایضا شامل نقل فضائل اهل بیت علیهم السلام و مصائب آنها نمی شود در جائی که دلیل معتبری بر آنها نباشد بجهت آنکه اگرچه به ادله قطعیّه ثابت شده است رجحان نقل فضائل ائمه به آنچه که جاری شده است بر آنها از ظلم و عدوان ولی ظاهر نشده است در جائی که مدرک صحیح نباشد استحباب نقل آنها.

پس در این موارد مذکوره اگر کسی قائل شود استحباب نقل آنها را تمسک بآن در شبهه موضوعیه است و جایز نیست و در موردی نقل نشده است خبر ضعیفی بر استحباب بیان فضیلت آنها و یا مصیبت آنها تا آنکه آن روایت به ادله تسامح تصحیح شود علاوه بر آنها اگر فرض شود مواردی مثل ما ذکر می باشد ادله اربعه که ثابت می کنند قول بغیر علم محرم شرعی است مقدم است و ممکن نیست دفع ید از دلیل حرمت بخبر ضعیف پس کسانی که اراده نیل مصائب اهل بیت علیهم السلام و فضائل آنها را دارند در جائی که مدرک آن صحیح نباشد نقل آنها بعنوان روی یا علی المشهور و امثال آن ذکر شود تا از حرمت شرعی بیرون رود کما لا یخفى.

برائت در شبهات موضوعیه مطلقا جاری نیست

قوله الثالث انه لا يخفى ان النهى عن شىء الخ.

در این امر ثالث مصنف بیان می کند همچنان که برائت در شبهات حکمیه چه

ص: ۱۰۳

* شرح:

وجوبیه باشد و چه تحریمیه جاری است همچنین براءت جاری است در شبهات موضوعیه چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه ولی براءت مطلقاً جاری نیست بلکه در بعض موارد کما آنکه ذکر می شود و این کلام مقابل بعضی از اصولیین است که در شبهات موضوعیه براءت جاری نمی کند چون در مقام امتثال است و شک در امتثال لازم است احتیاط چون اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد بخلاف شبهات حکمیه مطلقاً که شک در آنها شک در اصل تکلیف است.

و این معنی حکایت شده است از مرحوم شیخ انصاری از بعض اصولیین از این جهت مصنف می فرماید اگر نهی از طرف شارع رسید در زمان مخصوص مثل نواهی در صوم و تروک آن یا مکان مخصوص نهی رسیده است مثل تروک احرام در حج و عمره و تروک در صلاه و غیره در این حال اگر در آن زمان مخصوص یا مکان معلوم اگر مکلف مخالفت نمود و لو یک مرتبه باشد امتثال نهی نشده است و مخالفت نهی مولی نموده است و لازم است بر مکلف احراز و بداند که ترک آن منهی را نموده است بالمره و لو ترک آن منهی به اصل باشد.

پس در موارد مذکور لازم است احتیاط و جایز نیست آوردن چیزی که شک در آن دارد که با آن مشکوک آیا امتثال نهی شده است یا نه چون شک در امتثال می باشد الا مواردی که آن شیء قبل از نهی یقیناً متروک بوده و بعد از نهی شک در آن ترک می شود و استصحاب آن می رساند جواز ارتکاب مشکوک را.

قوله مع الاتیان به الخ.

یعنی اگر استصحاب نباشد لازم است مشکوک را بیاورد چون شک در امتثال دارد.

نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده لما وجب الا ترك ما علم انه فرد و حيث لم يعلم تعلق النهي الا بما علم انه مصداقه فاصله البراءه في المصاديق المشتبهه محكمه

فانقدح بذلك ان مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن افراده المشتبهه فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حده او كان الشيء مسبوقا بالترك و الا لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعا

* شرح:

قوله نعم لو كان بمعنى طلب ترك الخ.

بله اگر نهی مولی طلب ترك هر فردی از افراد منهی عنه باشد علی حده و آنکه هر فردی از افراد طبیعت مورد نهی مولی مستقلا باشد نظیر اکثر محرمات شرعیه مثل شرب خمر و غیبت و کذب و غیره در این موارد شک در آن فرد برائت است مگر آنکه یقین پیدا بکند انسان مثل آنکه آن مایع خمر است مثلا پس در قسم اول که ذکر شد قاعده اشتغال است نه برائت چون شک در اسقاط تکلیف و امتثال است.

و در قسم دوم از متعلق نهی برائت است چون شک در مصادیق شبهه حکمیه است و شک در تکلیف است و برائت در آن جاری است.

قوله فانقدح بذلك ان مجرد العلم الخ.

از بیان ما ظاهر شد مجرد علم بحرام بودن شيء و آنکه مورد نهی مولی است آن شيء سبب نمی شود که اجتناب کند مکلف از افراد مشتبه آن در جائی که مطلوب مولی نهی از فردی علی حده باشد مثل افراد شرب خمر که افراد مشکوک آن لازم نیست اجتناب و احتیاط در آنها بلکه برائت جاری است یا آنکه آن شيء منهی مسبوق بترك باشد یعنی استصحاب ترك که می رساند آن مشکوک جایز است ارتکاب آن و باستصحاب ترك امتثال تعبدی شده منهی عنه و غیر از این ها که ذکر شد واجب است

ص: ۱۰۵

فكما يجب فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه اطاعه لامره فكذلك يجب فيما علم حرمة احراز تركه و عدم اتيانه امثالا لنهييه
غايه الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل كذلك يحرز ترك الحرام به

و الفرد المشتبه و ان كان مقتضى اصاله البراءه جواز الاقتحام فيه الا ان قضيه لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه و لا
يكاد يحرز الا بترك المشتبه ايضا فتفطن

* شرح:

اجتناب و احتياط در مقام عمل عقلا برای تحصیل فراغ از اشتغال یقینی لازم است فراغ یقینی این کلام رد است بر قول مرحوم
شیخ به آنکه موارد شبهه موضوعیه مطلقا برائت است کما آنکه حکایت شده و ایضا رد است بقول بعض که قائل باشتغال
است مطلقا کما حکي.

قوله: فکما يجب فيما علم وجوب شيء الخ.

یعنی همچنان که لازم است عقلا در جایی که واجب باشد شيء احتياط و آنکه در مقام امثال آن علم لازم است همچنان لازم
است در جایی که حرام باشد شيء احراز و علم بامثال آن عقلا و مشکوک لازم است آوردن آن برای حصول علم بامثال
غايه الامر همچنانی که امثال واجب و لازم نیست بعلم وجدانی باشد بلکه بعلم تعبدی و اصول و امارات مسقط تکلیف است
مثل قاعده فراغ و استصحاب و غیره همچنین ترك حرام و امثال آن به یکی از ما ذکر کافی است.

قوله و الفرد المشتبه و ان كان مقتضى اصاله البراءه الخ.

فرد مشتبه در مواردی که متعلق نهی تمام افراد باشند من حیث المجموع و لو اصاله البراءه در آن جاری است الا آنکه علم به
امثال و ترك آن شيء موجب می شود که فرد مشتبه را ترك کند مکلف و برائت جاری نکند چون بدون آن علم بامثال
ندارد و از این جهت لازم است احتياط کما آنکه ذکر شد فتفطن.

ص: ۱۰۶

* شرح:

متعلق نواهی سه قسم است و جریان برائت در امر بسیط

مخفی نماند متعلق نهی چند قسم است اول آنکه متعلق آن افراد من حیث المجموع می باشند بنحو عام و افراد خارجیه اجزاء ضمنی منهی می باشد و شک در بعض افراد شک در تکلیف می باشد و برگشت آن بشک بین اقل و اکثر ارتباطی می باشد کما آنکه در واجب بین اقل و اکثر ارتباطی همچنین است و همچنانی که واجب در بین اقل و اکثر برائت است کما آنکه خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

همچنین در اقل و اکثر ارتباطی حرام برائت است غایه الامر در اقل و اکثر واجب در آنجا اقل متیقن است مثل اجزاء نماز که شک داریم آیا ده جزء آن واجب است یا یازده و متیقن در آنجا اقل است و شک در اکثر برائت است ولی در نواهی که ارتباطی باشد بعکس است اکثر متیقن است و اقل مشکوک و برائت در اقل است و در برائت فرقی نیست واجب یا حرام استقلالی باشد و یا ضمنی.

قسم دوم: متعلق ترک هر فردی از فرد طبیعت است استقلالا که هر کدام از آنها اطاعت و عصیان دارند مستقلا نظیر شرب خمر این قسم ایضا شک در موضوع شک در تکلیف است و برائت جاری است.

قسم سوم: از متعلق نهی امر بسیط است که افراد خارجیه محصل آن امر بسیط می باشند و مقدمه آن می باشند و متعلق نهی افراد خارجیه نمی باشند بلکه متعلق نهی امر بسیط است در این مورد فرد مشکوک لازم است ترک آن چون شک در امثال آن امر بسیط است و اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد اگرچه ممکن است در این قسم ایضا برائت جاری شود در فرد مشکوک چون امر بسیط اگر از امور عرفیه نباشد نظیر طهارتی که مأمور به باشد شرعا و افعال خارجیه وضوء مأمور به شرعی نباشند بلکه من باب مقدمه و محصل آن امر بسیط که طهارت باشد می باشند.

در این مورد ممکن است برائت و آنکه متیقن از اسباب لازم است امثال آن

* شرح:

و شك در آنها براءت است كما آنكه اين معنى را استادنا الاعظم مرحوم آيه الله العظمى ميرزا عبد الهادى شيرازى در مجلس درس بيان مى فرمودند و نظير اين مطلب قبلا اشكال بمصنف شد كه شك در غرض ايشان قائل باشتغال بود و ما جواب داديم آن اندازه غرضى كه متيقن است لازم است امثال آن و در مشكوك براءت است.

و حاصل آنكه امر بسيط چه متعلق امر باشد و چه متعلق نهى اگر امر عرفى نباشد در هر دو براءت است شك در محصل آن چون شك در سعه و ضيق آن امر بسيط است و اقل آن يقينى است و در مشكوك براءت است فافهم مخفى نماند متعلق نهى بعض موارد داراى مفسده است كه غالبا نواهى همچنين است و بعض موارد داراى مصلحت است متعلق نهى و لو در ظاهر بصورت نهى است كما آنكه بعيد نيست تروك در احرام از اين قبيل باشد در اين قسم كه نهى داراى مصلحت است سه قسم سابق در آن جارى است.

اول هر فردى داراى مصلحت باشد مستقلا كه انحلال است و هر فردى اطاعت و عصيانى مستقل دارد.

دوم تمام تروك داراى يك مصلحت مى باشند من حيث المجموع.

سوم مطلوب از نهى يك امر بسيط است كه تمام افراد خارجيه محصل از امر بسيط مى باشد و مصلحت قائم بآن امر بسيط است و تمام اقوال جريان براءت و اشتغال گذشته در اين اقسام ايضا جارى است.

مطلب ديگر كه بعض اعلام بيان نموده اند بمناسبت آنكه نزاع معروف در لباس مشكوك مبتنى بر يكي از اقسام نواهى گذشته مى باشد بعد از آنكه استفاده شود مانعيت اجزاء غير مأكول اللحم در صلاه نه آنكه شرط باشد عدم آن كما آنكه ظاهر اخبار مانعيت است و موانعى كه در صلاه معتبر است موارد آنها مختلف مى باشد بعض موارد

الرابع انه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا- و نقلا و لا يخفى انه مطلقا كذلك حتى فيما كان هناك حجه على عدم الوجوب او الحرمة او اماره معتبره على انه ليس فردا للواجب او الحرام ما لم يخل بالنظام فعلا فالاختياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا كان في الامور المهمه كالدماء و الفروج او غيرها

* شرح:

شرط و مانع نفس صلاه است بعض ديگر شرط و مانع لباس مصلى مى باشد بعض ديگر شرط و مانع نفس مصلى مى باشد در جائى كه شرط يا مانع مصلى باشد حالت سابقه دارد و استصحاب آن جارى است چون قبل از پوشيدن لباس مشكوك عدم آن ثابت است پس استصحاب عدم آن مى شود.

و در دو قسم ديگر استصحاب در آنها مشكل است چون حالت سابقه ندارد.

بله بنا بر جريان استصحاب اعدام ازليه كما آنكه حق همين است استصحاب جارى است و در لباس مشكوك آن وقتى كه لباس وجود نداشت غير مأكول بودن آن لباس وجود نداشت نظير قرشيه آن وقتى كه آن زن وجود نداشت انتساب آن بقریش ايضا وجود نداشت و استصحاب عدم غير مأكول و غير قرشى جارى است پس يك جزء موضوع وجدانى است و جزء ديگر تعبدى است.

احتياط حسن عقلى و شرعى دارد چه در موضوعات و چه در احكام

قوله:الرابع انه قد عرفت حسن الاحتياط الخ.

امر چهارم:مصنف بيان مى كند كه احتياط حسن است عقلا- و نقلا كما آنكه كرارا گذشته و اين احتياطى كه بيان نموديم همچنين است حتى در جائى كه دليل بر عدم وجوب شئى يا حرمت آن باشد و يا اماره معتبره شرعى باشد و آن اماره اثبات كند كه اين فرد فرد واجب نيست يا فرد حرام نيست كه اثبات موضوع كند يا نفى آن شرعا و حسن احتياط عقلا و نقلا در جائى است كه اخلال بنظام يا به وسيله وسوسه نرسد.

ص: ۱۰۹

و كان احتمال التكليف قويا او ضعيفا كانت الحجة على خلافه اولا كما ان الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك و ان كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا او محتملا فافهم

* شرح:

پس احتياط در جائی که اخلاص بنظام يا وسوسه و امثال آن نشود مطلقا حسن است و نیکو چه آنکه در امور مهمه باشد مثل دماء و فروج يا غير آنها مثل طهارت و نجاست حاصل قول مصنف آنست که احتياط حسن عقلی و شرعی دارد در تمام مواردی که احتمال ادراک واقع باشد و لو حجت و اماره بر عدم وجوب و يا عدم حرمت باشد در شبهات حکمی و همچنین در شبهات موضوعیه مثل آنکه اماره دلالت کند که زید از افراد علماء که واجب است اکرام آنها نیست و يا حرمت اکرام آنها اگر فاسق باشد و ادله برائت نفی احتياط عقلی و شرعی را نمی نماید بلکه نفی عقاب می کند.

قوله: و كان احتمال التكليف قويا او ضعيفا الخ.

حسن احتياط فرقی در بین آن نیست که احتمال قوی باشد یعنی مظنون باشد به رسیدن بواقع بظن غیر معتبر يا ضعيف باشد مثل موارد شك و احتمال بواقع و ایضا فرقی در بین آن نیست حجت برخلاف آن باشد يا نباشد كما آنکه احتیاطی که موجب اخلاص بنظام است و امثال آن این احتياط حسن عقلی و شرعی ندارد چه در امور مهمه باشد يا احتمال تکلیف قوی يا نباشد و اگرچه راجح برای کسی که التفات بنظام دارد از اول امر آن است که ترجیح بعضی احتمالات را بدهد بحسب قوت و ضعف كما آنکه گذشت يا محتملا یعنی از حیث اهمیت شارع بآن شیء و لو بحسب احتمال ضعيف باشد مثل دماء و فروج و امثال آنکه احتياط در آنها و لو با احتمال ضعيف باشد اهم است نزد شارع فافهم.

مخفی نماند هر فردی از افراد احتياط موجب اخلاص نظام نمی شود مگر آنکه انضمام شود با آن باقی احتیاطات بنابراین قبح احتياط جمع بین آنها است نه

ص: ۱۱۰

اشاره

فصل اذا دار الامر بين وجوب شيء و حرمة لعدم نهوض حجه على احدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه اجمالا ففيه وجوه الحكم بالبراءة عقلا و نقلا- لعموم النقل و حكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب او الحرمة للجهل به و وجوب الاخذ باحدهما تعيينا او تخييرا و التخيير بين الترك و الفعل عقلا- مع التوقف عن الحكم به رأسا او مع الحكم عليه بالاباحه شرعا اوجهها الاخير لعدم الترجيح بين الفعل و الترك و شمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام له و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا.

* شرح:

هر فردی بخصوصه پس کسی که احتیاط می کند اختیار کند اولاً احتیاطات عرضیه را تا لزوم اخلاص بنظام. دوم آنکه اختیار کند بعض افراد احتیاطات طولیه را مادام العمر بلکه این قسم بهتر است چون روایت وارد شده مضمون ان القلیل مدوم علیه خیر من کثیر لا- یدوم این کلام در وجوب و غیر حرام از استحباب و مکروه و مباح می باشد و ایضا در حرام و غیر وجوب از مستحب و مکروه و مباح است و غیر آن بعدا ذکر می شود ان شاء الله تعالی.

قوله فصل اذا دار الامر بين وجوب شيء و حرمة الخ اگر شيء امر دائر است که واجب باشد یا حرام یکی از آنها و دلیل و حجت بر یکی از وجوب و حرام تفصيلا بر آنها نباشد و ایضا استصحاب بر یکی از آنها نباشد و الا عمل بآن می شود بلکه دلیل اجمالی بر یکی از آنها می باشد مثل نماز جمعه در این مسئله بین علماء اختلاف است و وجوهی گفته است.

اول حکم به براءت عقلا و نقلا بجهت عموم نقل و حکم عقل بقبح مؤاخذة بر خصوص وجوب یا خصوص حرمت چون جهل به خصوصیت آنها می باشد از این جهت ادله عقلی و نقلی شامل آن می شود.

ص: ۱۱۱

و قد عرفت انه لا- يجب موافقه الاحكام التزاما و لو وجب لكان الالتزام اجمالا- بما هو الواقع معه ممكنا و الالتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا و قياسه بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة و الآخر على الوجوب باطل فان التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار حجه من باب السببيه يكون على القاعده و من جهة التخيير بين الواجبين المتزامين و على تقدير انها من باب الطريقيه فانه و ان كان على خلاف القاعده الا ان احدهما تعيينا او تخيرا حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقيه من احتمال الاصابه مع اجتماع سائر

* شرح:

دوم: واجب است گرفتن یکی از آن وجوب یا حرام را تعیین یا تخیرا ایضا ابتدائی باشد یا استمراری.

سوم: آنکه مخیر است مکلف بین فعل و ترک فعل عقلا با اینکه حکمی بر آنها نشود نه ظاهرا و نه واقعا و فقط عقلا مخیر است بین فعل و بین ترک فعل.

چهارم: حکم بر اباحه آن شیء شرعا بهترین وجوه وجه اخیر است که اباحه آن باشد چون مرجح بر خصوص فعل یا ترک فعل نداریم و عقلا مخیر است مکلف در فعل و ترک فعل چون تکوینا خالی از یکی آنها نمی باشد و دلالت بر اباحه می کند مثل کل شیء لک حلال حتی تعرف انه حرام له امثال این روایت شامل این مورد می شود و مراد به حلیت نفوذ و مضی و جائز بودن ارتکاب آن فعل است و عدم مفسده آن پس مانعی ندارد عقلا و نه نقلا که روایت شامل این موارد بشود مانع عقلی مثل اطراف علم اجمالی و مانع شرعی مثل شبهات قبل از فحص که در این موارد اصول جاری نمی شود.

قوله و قد عرفت انه لا يجب موافقة الخ.

اگر اشکال شود که در مورد لازم می آید که التزام باحکام شرعیه از بین برود

ص: ۱۱۲

الشرائط حصل (صار-نسخه) حجه في هذه الصور بادلله الترجيح تعيينا او التخيير تخيرا.

* شرح:

و جریان اصل در این مورد موجب مخالفت قطعی می باشد.

مصنف جواب می دهد اولاً موافقت التزامیه در احکام شرعیه لازم نیست کما آنکه در احکام قطع گذشت و آنچه را که لازم است عمل خارجی است و التزام باحکام از لوازمات اصول دین است که هر مکلفی لازم است احکام الهیه را قبول کند التزام نه آنکه در هر حکمی دو عمل لازم باشد عمل خارجی و عمل قلبی کما آنکه گذشت و بر فرض واجب باشد التزام باحکام التزام اجمالی به آنچه را که در واقع هست که یا واجب باشد یا حرام آن التزام اجمالی ممکن و التزام تفصیلی که حتماً مورد یا واجب باشد یا حرام اگر تشریع محرم حرام نباشد دلیل بر آن التزام تفصیلی نداریم بلکه اگر واجب باشد آن التزام اجمالی کافی است و قیاس مورد را بتعارض خبرین که دلالت کند یکی آنها بر حرمت و دیگری بر وجوب باطل است بجهت آنکه تخیر بین خبرین بنا بر تقدیر آنکه حجیت اخبار من باب سببیت و موضوعیت باشد این تخیر علی القاعده است و از جهت تخیر بین واجبین متراحمین می باشد نظیر انقاد احد الغریقین است که هر کدام از آنها مصلحتی دارد بنابراین بیان تخیر علی القاعده می باشد.

اما بنا بر اینکه حجیت اخبار من باب طریقت است نه موضوعیت همچنانی که طریقه عقلاء بر آن می باشد و اصل حجیت اخبار از طریق عقلاء است کما آنکه گذشت در این حال تخیر خلاف قاعده است و قانون اذا تعارضتا تساقطا در این مورد است الا آنکه اخذ یکی از آن دو خبر را تعیین در جائی که مرجح داشته باشد کما آنکه امام علیه السلام فرموده است خذ بما اشتهر بین اصحابک او اعدلهما یا تخیرا باشد در جائی که مرجع بر یکی خبرین نباشد که امام علیه السلام می فرماید فاذا فتخیر هر کدام از تعیین یا تخیر در جائی است که یکی از خبرین مناط طریقت و احتمال رسیدن بواقع باشد با اجتماع سائر شرائط حجیت خبر واقع هر کدام از تخیر یا تعیین به ادله اخبار علاجیه می باشد و مدرک

ص: ۱۱۳

و این ذلک مما اذا لم يكن المطلوب الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا و هو حاصل و الاخذ بخصوص احدهما ربما لا يكون اليه بموصل.

نعم لو كان التخيير بين الخبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب و الحرمة و احداثهما الترديد بينهما لكان القياس في محله لدلاله الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا فتأمل جيدا.

و لا- مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب بلا بيان فانه لا قصور فيه هاهنا و انما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها و الموافقه الاحتماليه حاصله لا محاله كما لا يخفى.

* شرح:

آنها این اخبار است و آن مدرک در این موارد نمی آید و قیاس بر آنها جایز نیست چون قیاس قطعی نیست و لذا تشریع محرم است.

قوله و این ذلک فیما اذا لم یکن الخ.

یعنی چگونه ممکن است اخبار تخیر بیاید در جائی که مطلوب و لازم است گرفته شود خصوص آن خبری که صادر شده است واقعا نه در ظاهر و گرفتن خبر واقعی حاصل است در ما نحن فیه به آنکه آنچه که واقع است از وجوب یا حرام مکلف اعتقاد کند بآن و خصوص یکی از آنها ممکن است خلاف واقع باشد و بواقع نرسد

قوله نعم لو کان التخییر بین الخبرین الخ.

بله اگر تخیر بین خبرین از جهت مجرد احتمال وجوب و حرمت باشد نه موضوعیت و نه طریقت و در این حال شرائط حجت خبر واحد ملغی می شود ممکن است قیاس شود ما نحن فیه به ادله اخبار تخیر و قیاس آن در محل خودش می باشد بجهت آنکه دلیلی که دلالت بر تخیر می نماید در آن اخبار دلالت بر تخیر ما نحن فیه دارد فتأمل.

قوله و لا مجال هاهنا لقاعده قبح العقاب الخ.

مصنف می فرماید دلیل اباحه شرعیه در ما نحن فیه جاری است کما آنکه بیان

* شرح:

شد ولی قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نیست کما آنکه از اقوال مذکوره قول اول قائل بود علت عدم جریان آن است که بیان در ما نحن فیه ثابت است و حکم معلوم است برای مکلف بعلم اجمالی غایه الامر علم اجمالی در موارد دیگر اقلا دو فرد دارد و ما نحن فیه یک فرد و تردید بین دو فرد و یک فرد در اطراف علم اجمالی مانع از آن نمی باشد و از این جهت قصور در بیان نمی باشد و بیان تمام است و عدم تخییر تکلیف برای مکلف بجهت آنست که تمکن از موافقت قطعی ندارد مثل آنکه مخالفت قطعی را ایضا تمکن ندارد و اما موافقت احتمالی حاصل است برای مکلف لا محال کما لا یخفی و حاصل آنکه عدم تمکن مکلف از امتثال اطراف علم اجمالی مانع از بیان شارع نمی شود و بیان برای مکلف ثابت است کما لا یخفی.

مخفی نماند حق همان قول اول است که ادله عقلیه و نقلیه برائت در مقام جاری است بلکه استصحاب ایضا جاری است و فرق بین آنها نمی باشد اما تمسک مصنف به ادله اباحه شرعیه کما آنکه گذشت ادله اباحه شرعیه مختص است بشبهات موضوعیه کما آنکه گذشت در اخبار برائت، و جاری نمی باشد در جائی که امر بین محذورین است در شبهات حکمیه پس دلیل اخص از مدعی می باشد بلکه ادله اصالت حل اصلا جاری نیست در مقام چون ثبوت حکم ظاهری بجهت آنکه اخذ شک در آن می باشد باید احتمال داده شود که در واقع آن شیء مباح باشد و در ما نحن فیه در واقع احتمال اباحه داده نمی شود چون واقع یا واجب است و یا حرام کما لا یخفی:

رد مصنف در برائت شرعیه بدون عقلیه در احتمال وجوب یا حرمت

و اما جواب مصنف که قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نیست بآن بیانی که شد جواب آنکه علم اجمالی که ممکن نباشد امتثال آن نه عقلا- لازم است عمل بآن و نه شرعا پس علمی که قابل باعثیت بر مکلف و عمل به آن را ندارد بیان نمی شود برای مکلف تا بیان تمام باشد اشکال شده بر مختار ما که برائت عقلی و نقلی جاری نیست در مورد بلکه بر تمام اقوالی که اصول جاری می کند در مورد وارد است و آن اشکال از بعض

* شرح:

اعلام ذکر شد بدو وجه.

اول آنکه حکم ظاهری لا بد است که اثر شرعی داشته باشد بلکه در تمام مجعولات شرعیه و الا لغو و بی فایده است و در ما نحن فیه چون مکلف خالی از فعل یا ترک آن تکوینا نمی باشد و قهرا یکی از آنها را مرتکب می شود پس جعل شرعی بی فایده و لغو است.

دوم آنکه رفع التزام و آنکه برائت از وجوب و یا حرام در مورد در جایی ممکن است که قابل وضع وجوب احتیاط باشد و چون ما نحن فیه قابل وجوب احتیاط نیست قابل رفع احتیاط ایضا نیست.

جواب آنکه حق جریان اصول عملیه است مطلقا در مورد و هیچ مانعی در بین نمی باشد اما در مورد ممکن است شارع مقدس جعل حکمی بخصوص بنماید یا وجوب و یا حرام که هر کدام بخصوصه جعل آن مانعی ندارد و اشکال به آنکه چون جعل احتیاط ممکن نیست پس رفع آنهم ممکن نیست.

جواب در هر حکمی قدرت استقلالی مکلف معتبر است نه مجموع احکام مثل آنکه مکلف ترک اکل و نوم و شرب و غیره نموده به آنکه جمع بین آن افعال و ارتکاب آنها در آن واحد ممکن نیست و نظائر آن در تروک روزه و تروک احرام بسیار واضح است و نظائر آن در تیمم ذکر شده که اگر یک آبی باشد بقدر یک وضو و چندین نفر ترک وضوء بآن نمودند معاقب می باشند و در آن حال تیمم باطل است پس آنچه که معتبر است قدرت مکلف است در هر حکمی بخصوصه نه من باب حیث المجموع و از این بیان معلوم شد که جعل حکم بخصوص وجوب یا حرام مانعی ندارد و برائت از هر کدام اشکالی در آن نیست چون شک در تکلیف است نه شک در مکلف به و اگر برائت و اباحه در مورد جعل آن ممکن نباشد برای شارع مقدس لازمه آن آنست که اباحه ظاهریه شرعیه در غیر این مقام ایضا باید لغو و بی فایده

ثم ان مورد هذه الوجوه و ان كان اذا لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعبدية اذ لو كانا تعبديين او كان احدهما المعين كذلك لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع الى الاباحه لانها مخالفه عمليه قطعيه على ما افاد شيخنا الاستاد قدس سره الا ان الحكم ايضا فيهما اذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين اتيانه على وجه قربي بان يؤتى به بداعي احتمال طلبه و تركه كذلك لعدم الترجيح و قبحه بلا مرجح

* شرح:

باشد چون اگر شیء واجب نباشد قهرا مباح است برای مکلف و جائز است ارتکاب آن تکوینا و اباحه شرعی معنی ندارد از این بیان ما معلوم شد که استصحاب در موارد دوران امر بین محذورین مانعی ندارد مثلا اگر علم پیدا کرد مکلف به اینکه قسم خورده است بر ترک سفر یا فعل آن استصحاب عدم حلف بر سفر یا استصحاب عدم آن بر ترک سفر مانعی ندارد و قبلا گذشت اگر در مورد محذورین حالت سابقه بر یک طرف باشد استصحاب جاری است کما لا یخفی.

دوران بین وجوب یا حرمت چهار قسم می شود

قوله ثم ان مورد هذه الوجوه الخ:

مخفی نماند صور دوران امر بین محذورین چهار صورت است اول آنکه هر دو توصلی باشند دوم آنکه هر دو تعبدی باشند یعنی فعل محتاج است بقصد قربت و ترک فعل ایضا بقصد قربت مثل وجوب صلاه حائض با احتمال طهر و حیض و آنکه نفس اجزاء صلاه حرام باشد بر او و صلاه در این حال مردد بین وجوب و حرام است.

سوم آنکه یکی از آنها معینا تعبدی باشد یا فعل و یا ترک فعل. چهارم آنکه یکی از آنها غیر معین تعبدی باشند مصنف می فرماید اگرچه محل بحث یکی از وجوب یا حرمت علی التعین تعبدی نباشند بلکه هر دو توصلی باشند یا یکی از آنها غیر معین تعبدی باشد بجهت آنکه دو قسم دیگر که اگر هر دو تعبدی باشند یا یکی از آنها معین تعبدی باشند اشکالی نیست که جائز نمی باشد طرح هر دو و رجوع شود به اباحه بجهت آنکه

ص: ۱۱۷

فانقدح انه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين بالنسبه الى ما هو المهم في المقام و ان اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى.

و لا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخير انما هو فيما لا يحتمل الترجيح في احدهما على التعيين و مع احتمال له لا يبعد دعوى استقلاله بتبعيته (بتعيينه-ح) كما هو الحال في دوران الامر بين التخير و التعيين في غير المقام و لكن الترجيح انما يكون لشده الطلب في احدهما و زيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الاخلال بها في صورته المزاحمه و وجب الترجيح بها و كذا وجب ترجيح احتمال ذي المزيه في صورته الدوران.

* شرح:

در اين دو مورد مخالفت عمليه قطعيه مي باشد و مخالفت عملي قطعي جائز نيست عقلا و شرعا بنا بر آنچه را كه افاده نموده است شيخ ما و استاد ما شيخ انصاري قدس سره الا آنكه حكم در اين دو قسم ايضا تخيير است و لو اباحه شرعي جاري نيست ولي تخيير عقلي بين آوردن فعل على وجه قربي به اينكه بياورد آن فعل را به داعي احتمال طلب آن شرعا و همچنين ترك كند آن فعل را بداعي احتمال ترك آن شرعا و مدرك تخيير عقلي آن است كه مرجحي در بين نيست كه يكي از آنها مقدم شود و قبيح است ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى.

قوله فانقدح انه لا وجه لتخصيص المورد الخ:

از بيان سابق ظاهر شد كه تخيير عقلي در تمام صور اربعه مي باشد نه آنكه مخصوص آن مواردی است كه وجوب يا حرام توصلی باشد كما آنكه مرحوم شيخ قائل است اگرچه مهم در مقام و اختصاص دارد بحث در بعض وجوه بهما يعني بتوصلين كه در آن دو مورد علاوه بر تخيير عقلي ادله اباحه جاري مي شود بخلاف سائر وجوه كما لا يخفى.

قوله: و لا يذهب عليك ان استقلال العقل الخ.

مخفی نماند تخيير عقلي كه در موارد صور اربعه ذكر شد در جائي است كه

و لا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا لاجل ان دفع المفسده اولى من ترك المصلحه ضروره انه رب واجب يكون مقدما على الحرام فى صورته المزامحه بلا كلام فكيف يقدم على احتماله احتماله فى صورته الدوران بين مثليهما فافهم.

* شرح:

احتمال ترجيح در حرام بخصوصه يا واجب بخصوصه نباشد و اگر احتمال ترجيح در يکى از آنها معينا باشد بعيد نيست که استقلالا حکم عقل تعيين آن بنمايد و آنکه صاحب ترجيح چه واجب باشد و چه حرام مقدم است کما آنکه همين حال در دوران امر بين تخيير و تعيين در غير اين مقام مى باشد در باب تراحم چون عمل بمهم سبب مى شود تقويت مصلحت بمقدار اهم را بدون سبب هرکجائى که دو دليل تعارض کردند آن دليلى که صاحب مزيت است مقدم است کما آنکه در باب تقليد که احتمال اعلميت در يک طرف باشد بدون طرف ديگر اين مطلب آنجا ذکر شده است و لکن ترجيح در ما نحن فيه از قرائنى مى باشد که استفاده شود در شدت طلب يکى از امر يا نهى باشد يعنى اهميت مصلحت يا مفسده در يکى از آنها بيشتر و زيادتر باشد در ديگرى به قسمى که جايز نباشد اخلال بآن طلب اهم در صورت مزاحمت و واجب است ترجيح بآن صاحب مزيت بر ديگرى و همچنين لازم است ترجيح احتمال ذى المزيه و لو يقين بآن نباشد بلکه با احتمال هم لازم است ترجيح مخفى نماند ترجيح در جائى است که تخيير عقلى باشد بين محذورين همچنانى که صاحب كفايه قائل است و اما بنا بر قول ما که اصول نافيه و براءت جارى مى شود فرقى بين آن نيست که يکى از حکمين احتمال اهميت در آن باشد يا نباشد چون اهميت براى مکلف ثابت نشده است شرعا ادله براءت رفع عقاب مى کند چه در واقع اهم باشد و يا نباشد.

قوله: و لا وجه لترجيح احتمال الحرمة الخ.

بعضى قائلند که در دوران بين وجوب و حرمت، حرمت مقدم است چون رفع مفسده

اشاره

فصل لو شك فی المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب او التحريم فتاره لتردده بين المتباينين و اخرى بين الاقل و الاكثر الارتباطيين.

فيقع الكلام في مقامين:المقام الاول في دوران الامر بين المتباينين لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقا و لو كانا فعل امر و ترك آخر ان كان فعليا من جميع الجهات بان يكون واجدا لما هو العله التامه للبعث او الزجر الفعلي مع ما هو من الاجمال و التردد و الاحتمال فلا محيص عن

* شرح:

اولی است از ترك مصلحت مطلقا مصنف جواب می دهد مقدم بودن حرمت مطلقا صحيح نیست چون ضروری است که بعض موارد واجب مقدم است بر حرام در صورت مزاحمت مثلا- اگر مؤمنی در آب غرق می شود و نجات آن توقف دارد بتصرف ملك غصبی بلا اشكال وجوب و نجات مؤمنی مقدم است بر حرمت فكيف به آنکه با احتمال حرمت،حرمت مقدم باشد بر وجوب مطلقا در صورت دوران بين هر دو فافهم

شك در مكلف به و دوران بين متباينين

قوله:فصل لو شك فی المكلف به مع العلم بالتكليف الخ.

شك در مكلف با علم بتكليف به دو قسم می باشد قسم اول آن تكليف دائر است بين متباينين مثل آنکه علم دارد مكلف در روز جمعه به يك نماز ولی شك دارد که آن صلاه جمعه است و یا صلاه ظهر و بعضی موارد تكليف دائر است بين اقل و اكثر و اقل و اكثر ايضا دو قسم می باشد اقل و اكثر ارتباطی مثل آنکه شك کند مكلف که سوره جزء صلاه است یا نه یعنی اجزاء صلاه که ارتباطی می باشد نه جزء است یا ده جزء است قسم دیگر از اقل و اكثر غير ارتباطی می باشد نظیر آنکه شك دارد مكلف نه دينار مدیون است یا ده دينار این قسم اول و اكثر غير ارتباطی شك در آن شك در اصل تكليف است که نه دينار مسلم مدیون است و در زائد آن شك در اصل تكليف می باشد

قوله فيقع الكلام في مقامين الخ.

پس كلام در دو مقام است شك در مكلف به که مردد بين متباينين باشد مثل

تنجزه و صحه العقوبه على مخالفته و حينئذ لا محاله يكون ما دل بعمومه على الرفع او الوضع او السعه او الاباحه مما يعم اطراف العلم مخصصا عقلا لاجل مناقضتها معه.

* شرح:

صلاه جمعه و ظهر يا ارتباطى بين اقل و اكثر باشد قسم اول كه دوران بين متباينين است مخفى نيست كه تكليف معلوم است بين آن دو مطلقا سواء آنكه بين يكي از فعلين باشد مثل صلاه ظهر يا جمعه و يا آنكه بين يكي از تركين باشد مثل و طى اين مرئه يا ديگرى و يا يكي فعل و ديگرى ترك فعل باشد مثل آنكه در آخر ماه رمضان كه مردد بين شوال و آخر رمضان باشد اگر ماه رمضان باشد واجب است روزه آن و اگر اول شوال باشد حرام است روزه آن.

در اين حال اگر تكليف فعلى باشد از جميع جهات و معنای فعلى من جميع الجهات آنست كه اگر مكلف علم بآن تكليف پيدا كرد هر آينه منجز مى شود تكليف بر آن و در اين حال علت تامه است براى آوردن فعل يا زجر و ترك فعل و لو آن تكليف اجمال مردد بين امرين باشد.

پس در اين حال چاره اى نيست از منجز بودن تكليف بر مكلف و صحيح است عقوبت بر مخالفت آن تكليف و در اين حالى كه تكليف معلوم بالاجمال منجز است آن ادله اى كه دال است بعموم خود بر رفع تكليف مثل رفع ما لا يعلمون يا وضع تكليف است مثل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يا سعه مثل قوله عليه السلام الناس فى سعه ما لا يعلمون يا ادله اباحه مثل كل شئ لك حلال حتى تعرف انه حرام.

و امثال اين روايات كه عموم دارد و شامل مى شود اطراف علم اجمالى را اين ادله اى كه ذكر شد تخصيص عقلى به آنها خورده است و ممكن نيست اطراف علم اجمالى را شامل بشود بجهت مناقضه آنها با تكليف فعلى معلوم مردد.

ص: ۱۲۱

* شرح:

حاصل قول مصنف آنست که در موارد مذکوره علم اجمالی منجز تکلیف است و اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود بجهت مناقضه صدر و ذیل آنها کما آنکه سابقا گذشت بیان آنها.

مخفی نماند در تمام تکالیف شرعیه سواء آنکه علم تفصیلی باشد یا علم اجمالی یا به یکی از ادله شرعیه ثابت شود چه در واجبات و چه در محرمات آنچه که منجز تکلیف است احتمال عقاب می باشد عقلا حتی در علم تفصیلی بجهت آنکه احتمال عفو و مغفرت مولی یا احتمال توبه بعد از آن یا شفاعت نبی اکرم و الائمه علیهم السّلام در آن تکلیف می باشد و با این احتمال حتی در علم تفصیلی منجز تکلیف فقط احتمال عقاب است اگر ممکن شد اصول و ادله برائت در اطراف علم اجمالی یا تمام اطراف را و یا بعض آنها و قانون قبح عقاب بلا بیان هر کدام از آنها جاری شد عقاب برداشته می شود یقینا و لو در واقع احتمال تکلیف باقی است.

پس از بیان ما ظاهر شد که منجز بودن علم اجمالی در حقیقت دائر مدار جریان اصول در تمام اطراف آن یا بعض اطراف آن می باشد یا عدم جریان اصلا اگر اختیار نمودیم جریان اصول را در تمام اطراف علم اجمالی ساقط می شود از تنجیز مطلقا و وجود علم اجمالی و عدم آن مساوی است.

و اما اگر قائل شدیم بجریان اصول در بعض اطراف علم اجمالی در این موارد موافقت قطعی در علم اجمالی لازم نیست و اگرچه مخالفت قطعی آن حرام است پس کلام در چند جهت بحث می شود.

اول در مقام ثبوت و آنکه آیا ممکن است جعل حکم ظاهری در تمام اطراف یا بعض اطراف یا جایز نیست و آنچه که مانع است برای شامل شدن علم اجمالی دو چیز است اول شمول ادله در اطراف علم اجمالی موجب ترخیص در معصیت است

* شرح:

و موجب مخالفت تکلیفی که رسیده است بمکلف صغری و کبری آن تکلیف بعلم اجمالی و از این جهت قبیح است و صحیح نیست جریان اصول در اطراف علم اجمالی.

و فرقی بین حکم ظاهری که مخالف علم اجمالی می باشد نیست بین آنکه آن حکم ظاهری به اماره ثابت شود یا به اصل تنزیلی یا باصل غیر تنزیلی و لو جریان اصول تدریجا باشد در جائی که حکم ظاهری نافعی تکلیف باشد و ترخیص در معصیت و قبح آن عقلا فرقی بین تکلیفی که معلوم باشد تفصیلا و یا اجمالا نیست و معلوم بودن موضوع تکلیف بخصوصه لازم نیست عقلا و لذا اگر پسر مولا در یکی از سه نفر باشد و عبد اقدام بر قتل تمام آنها بنماید و عذر به اینکه پسر مولی بخصوصه معلوم نبود قبول نمی شود از او و عقلاء مستوجب عقاب می دانند او را و لو تدریجا آنها را بقتل می رساند پس معلوم می شود علم بخصوص موضوع تکلیف لازم نیست.

دوم از مواردی که صحیح نیست اصول در اطراف علم اجمالی تناقض است و آنکه جریان اصول در اطراف علم اجمالی موجب تناقض صدر روایات و ذیل آنها می شود مثلا روایت کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر حتی تعلم شامل علم اجمالی و علم تفصیلی باطلاقه می شود پس جریان اصول در تمام اطراف علم اجمالی موجب تناقض است و تناقض فرقی بین آن نیست که یقینا تناقض باشد و یا ظنا و یا احتمالا چون احتمال تناقض هم عقلا صحیح نیست و در جلد چهارم در صفحه ۸۵ جهاتی که مانع است از جریان اصول در اطراف علم اجمالی در آنجا بیان شده است فراجع.

مخفی نماند این کلام مصنف مخالف کلام سابق است که در قطع گذشت که قائل بود به آنکه علم اجمالی مقتضی برای تکلیف است نه علت تامه فراجع.

و ان لم يكن فعليا كذلك و لو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امثاله و صح العقاب على مخالفته لم يكن هناك مانع عقلا و لا شرعا عن شمول ادله البراءه الشرعيه للاطراف.

و من هنا انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي الا انه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات لا محاله يصير فعليا معه من جميع الجهات و له مجال مع الاجمالي فيمكن ان لا يصير فعليا معه لا مكان جعل الظاهري في اطرافه و ان كان فعليا من غير هذه الجهة فافهم.

* شرح:

قوله و ان لم يكن فعليا كذلك الخ.

بيان سابق در جائی بود که علم اجمالی از جمیع جهات و تمام اطراف آن تکلیف فعلی باشد که علم بآن تکلیف چه علم تفصیلی باشد و چه علم اجمالی منجز تکلیف است چون علم حجیت ذاتی دارد چه تفصیلی باشد و چه اجمالی و اما اگر این چنین نباشد به اینکه تمام جهات علم اجمالی فعلی نباشد مثل آنکه بعض افراد آن اضطرار به ارتکاب آن یا اکراه برآن یا خروج از محل ابتلاء و غیره برآن باشد در این موارد مانعی نیست و لو در همین موارد اگر علم تفصیلی برای مکلف حاصل شود واجب است امتثال آن و صحیح است عقاب بر مخالفت آن ولی در حال علم اجمالی مانع عقلی در ادله برائت نمی باشد چون علم اجمالی علت تامه برای تنجیز تکلیف نمی باشد مثل علم تفصیلی و همچنین شرعا مانعی نیست از شمول ادله برائت شرعی در اطراف کما آنکه موارد آن بیان می شود ان شاء الله تعالی.

قوله و من هنا انقدح انه لا فرق الخ.

از بیان ما ظاهر شد فرقی در بین علم تفصیلی و علم اجمالی در تنجیز تکلیف

ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا- موافقته مطلقا و لو كانت اطرافه غير محصوره و انما التفاوت بين المحصوره و غيرها هو ان عدم الحصر ربما يلزم ما يمنع عن فعليه المعلوم مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات و بالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره و غيرها في التنجز و عدمه فيما كان المعلوم

* شرح:

نمی باشد مگر آنکه مجالی برای حکم ظاهری از ادله برائت و غیره با علم تفصیلی نمی باشد یعنی در جایی که علم تفصیلی حاصل است ممکن نیست حکم ظاهری برخلاف آن چون حکم واقعی فعلی است از تمام جهات غیر علم بآن و با علم تفصیلی بآن آن تکلیف فعلی می شود از تمام جهات و مخالفت آن ممکن نیست.

و اما اگر علم اجمالی حاصل شود ممکن است تکلیف واقعی از تمام جهات فعلی نباشد و چون تکلیف از تمام جهات فعلی نیست ممکن است جعل حکم ظاهری در اطراف علم اجمالی از برائت و غیره و لو از جهت علم اجمالی و غیر این جهت تکلیف فعلی است.

حاصل آنکه در جایی که حکم واقعی فعلی باشد از تمام جهات غیر جهت جهل بآن علم تفصیلی بآن بعد از آنی که تعلق گرفت آن حکم واقعی از تمام جهات فعلی می شود و منجز می شود بحکم عقل لا محاله و اما در جایی که علم اجمالی تعلق بآن بگیرد موجب رفع جهل بتمامه نمی شود علم اجمالی و ممکن است آن حکم در مورد خودش فعلی من تمام الجهات نباشد و فرض آنست که مرتبه جعل حکم ظاهری که شک باشد در اطراف علم اجمالی محفوظ است پس مانعی نیست جعل حکم ظاهری برخلاف حکم واقعی فافهم.

لازم است موافقت علم اجمالی و لو اطراف غیر محصور باشد

قوله ثم ان الظاهر انه لو فرض الخ.

مصنف می فرماید معلوم بالاجمال اگر از تمام جهات فعلی باشد واجب است

ص: ۱۲۵

اجمالا- فعليا بيعث المولى نحوه فعلا- او يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثره اطرافه و الحاصل ان اختلاف الاطراف في الحصر و عدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحيه العلم و لو اوجب تفاوتاً فانما هو في ناحيه المعلوم في فعلية البعث او الزجر مع الحصر و عدمها مع عدمه فلا- يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قله و كثره في التنجيز و عدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها بذلك.

* شرح:

عقلا- موافقت آن علم اجمالی مطلقاً چون علم حجیت ذاتی دارد چه تفصیلی باشد و چه اجمالی و لو اطراف آن معلوم غیر محصوره باشد و معنای غیر محصور تکلیف آن است که منجز نیست مثل آنکه بعض اطراف علم اجمالی مبتلا به مکلف نباشد و یا عسر و حرج عرفی یا عقلی در امتثال آن باشد و غیره که ذکر نموده اند و خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

و تفاوت بین شبهه محصوره و غیر محصوره آنست که شبهه غیر محصوره بعض موارد ملازم است با مانعی که منع از فعلیت معلوم می نماید با آنکه شبهه غیر محصوره از تمام جهات فعلی است مگر از جهت غیر محصوره این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری که نسبت به ایشان داده اند که علم اجمالی در شبهات غیر محصوره منجز نیست

مصنف جواب می دهد تفاوت از جهت علم که اطراف آن محصوره باشد یا غیر محصوره در تنجیز حکم نمی باشد فرقی که می باشد آنست که در معلوم مانعی است نه در علم پس در جائی که علم اجمالی دارد مکلف بتکلیف بعث مولى نحو فعل در اوامر و زجر مولى از آن فعل در نواهی یکسان است چه آنکه اطراف علم اجمالی کثرت باشد یا نباشد.

و حاصل آنکه اختلاف اطراف علم اجمالی در شبهه محصوره سبب نمی شود تفاوتی در علم اجمالی پیدا شود بلکه در هر دو یکسان است و اگر تفاوتی باشد از ناحیه معلوم است نه از ناحیه علم در جائی که غیر محصور باشد مانعی از طرف معلوم می باشد

ص: ۱۲۶

و قد عرفت آنفا انه لا تفاوت بين التفصيلي و الاجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم ايضا فتأمل تعرف.

و قد انقدح انه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقه القطعيه مع حرمة مخالفتها ضروره ان التكليف المعلوم اجمالا لو كان فعليا لوجب موافقته قطعاً و الا- لم يحرم مخالفته كذلك ايضا و منه ظهر انه لو لم يعلم فعليه التكليف مع العلم به اجمالا اما من جهة عدم الابتلاء ببعض اطرافه او من جهة الاضطرار الى بعضها معينا او مرددا او من جهة تعلقه بموضوع

* شرح:

و آنکه فعلیت ندارد تمام اطراف علم اجمالی چه متعلق آن بعث در فعل باشد یا زجر از فعل و اختلافی پیدا نمی کند علم اجمالی باختلاف اطراف خود قله و کثره در تنجیز و عدم آن مادامی که اختلاف در معلوم نباشد و آنکه مانع از فعلیت آن پیدا شود

حاصل اشکال مصنف بر مرحوم شیخ آنست که اگر اطراف علم اجمالی و حکم واقعی فعلی باشد لازم است احتیاط چه شبهه محصوره باشد و چه غیر محصوره و اگر فعلی نباشد لازم نیست احتیاط چه محصوره و چه غیر محصوره- مخفی نماند قول مصنف از ثم الظاهر الی هنا نصف عبارات تکرار و تأکید است اگر دو ثلث آن نباشد فتدبر فیها جیدا.

قوله و قد عرفت آنفا الخ.

قبلا- ما بیان کردیم که علم حجیت ذاتی دارد و فرق بین علم اجمالی و تفصیلی نیست در تنجیز و عدم آن مادامی که مانع از طرف معلوم نباشد فتأمل تعرف مخفی نماند حق با مرحوم شیخ انصاری است در مورد، چون مادامی که حکم واقعی معلوم فعلیت پیدا نکند نظیر شبهه غیر محصوره و غیره علم اجمالی اثری ندارد کما لا یخفی

قوله. و قد انقدح انه لا وجه الخ.

از بیان سابق ظاهر شد که وجهی ندارد برای احتمال عدم موافقت قطعیه یعنی

يقطع بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر كايام حيض المستحاضه مثلاً لما وجب موافقة بل جاز مخالفته و انه لو علم فعليته و لو كان بين اطراف تدريجيه لكان منجز او وجب موافقة فان التدرج لا يمنع عن الفعلية ضروره انه كما يصح التكليف بامر حالي كذلك يصح بامر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم.

* شرح:

در اطراف شبهه غير محصوره و لو مخالفت آن حرام است و صحيح نيست ولي موافقت قطعيه لازم نيست كما آنكه نسبت بمرحوم شيخ و غيره داده اند بجهت آنكه ضروري است كه تكليفى كه معلوم است اجمالاً اگر فعلى باشد من جميع الجهات يعنى اراده و كراهه مولى فعلى باشد واجب است موافقت آن تكليف قطعاً و حرام است مخالفت آن.

و حاصل آنكه اگر تكليف ثابت شد و فعلى شد همچنانى كه مخالفت آن حرام است موافقت قطعى آن لازم است و از اين بيان ظاهر شد كه اگر فعلى نباشد تكليف فعلى نبودن تكليف يا از جهت عدم ابتلاء مكلف ببعض اطراف آن مثل آنكه يكي از دو ظرف نجس است يكي از آنها محل ابتلاى مكلف است و ديگرى در شهر ديگر كه محل ابتلاى آن نيست و همچنين اگر بعض اطراف علم اجمالى مكلف اضطرار بارتكاب آن دارد مثل آنكه يكي از آن ظرفها را لازم است آب آن را بياشامد و الا تلف مى شود چه اضطرار آن معين باشد ببعض ظروف يا مردد باشد و يا از جهت ديگر تكليف فعلى نباشد مثل آنكه يقين دارد بتحقيق تكليف اجمالاً در اين شهر مثل ايام حيض مستحاضه كه نمى داند ايام حيض آن اول شهر است يا وسط شهر و يا آخر شهر و دليل بر تعيين يكي از اين ها نداشته باشد در اين موارد مذكوره واجب نيست موافقت قطعيه اطراف علم اجمالى بلكه جائز است مخالفت آن.

و اما اگر علم به فعليت تكليف پيدا كرد و لو آن تكليف بين اطراف و افراد تدريجيه

تنبيهات:الاول ان الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعا لو كان الى غير معين ضروره انه مطلقا موجب لجواز ارتكاب احد الاطراف او تركه تعيينا او تخيرا و هو ينافي العلم بحرمه المعلوم او بوجوبه بينها فعلا.

* شرح:

باشد مثل حيض که بیان شد در این مواردی که علم به فعلیت تکلیف دارد تکلیف منجز است بر آن و واجب است موافقت قطعیه تکلیف بجهت آنکه بتدریج و واقع شدن تکلیف در بین ایام منع از فعلیت نمی کند و بعد از این که تکلیف فعلی شد لازم است موافقت قطعیه آن تکلیف چون ضروری است همچنانی که صحیح است تکلیف بامر فعلی حالی صحیح است تکلیف بامر استقبالی مثل حج در موقع خودش برای کسی که فعلا مستطیع می باشد و یا کسی که نذر کرده است روزه بگیرد یا امروز یا فردا را در این موارد لازم است موافقت قطعیه و احتیاط چون اشتغال یقینی براءت یقینی لازم دارد نه احتمالی فافهم.

قوله:تنبيهات الاول ان الاضطرار الخ.

تنبيهاتی است متعلق است بعلم اجمالی و براءت در اطراف آن.اول از آن تنبيهات آنست که اضطرار به یکی از افراد علم اجمالی مانع است از علم به فعلیت تکلیف اگر اضطرار بفرد معین از افراد علم اجمالی باشد مثل آنکه یکی از دو انائین نجس است و مکلف اضطرار بفرد معین از آنها پیدا کرد که اگر از آن آب مثلا نیشامد تلف می شود اضطرار بفرد معین از افراد علم اجمالی تکلیف برداشته می شود و در باقی افراد براءت است.

و اما اضطرار بفرد غیر معین آیا براءت در باقی می باشد یا نه این مسئله را نسبت بمرحوم شیخ داده اند افراد باقیمانده از اضطرار لازم است احتیاط ولی مصنف می فرماید اضطرار مطلقا مانع است از فعلیت تکلیف پس جایز است ارتکاب باقیمانده

ص: ۱۲۹

و كذلك لا فرق بين ان يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم او لاحقا و ذلك لان التكليف المعلوم بينها من الاول الامر كان محذورا بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التكليف به معلوما لاحتمال ان يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين او يكون هو المختار فيما كان الى بعض الاطراف بلا تعيين.

* شرح:

از حرام و ترك باقیمانده از واجب چه تعییننا باشد اضطرار و چه تخیرا و این اضطرار منافات دارد علم به حرمت معلوم در محرمات و علم بوجوب معلوم در واجبات و اضطرار به هر قسمی واقع شود منافی علم اجمالی است چه افراد آن واجب باشد یا حرام.

اضطرار چهار قسم می شود در اطراف علم اجمالی قبل از علم و بعد از آن

قوله: و كذلك لا فرق بين ان يكون الخ.

مخفی نماند اضطرار چهار صورت دارد یا بفرد معین است یا بفرد غیر معین و هر کدام از این ها یا قبل از علم است بتکلیف یا بعد از علم بتکلیف اضطرار پیدا می شود مصنف می فرماید در اینکه اضطرار موجب رفع تکلیف می شود فرقی ندارد بین آنکه سابق بر حدوث علم باشد یا لاحق باشد بجهت آنکه تکلیف بعلم اجمالی در بین افراد چه واجب باشد و چه حرام از اول بحدود و مقید است در واقع به اینکه اضطرار عارض تکلیف نباشد متعلق آن و اگر بعض افراد متعلق علم اجمالی اضطرار بر آن واقع شد تکلیف معلوم از بین می رود چون احتمال می رود آن فردی را که مکلف اضطرار به آن دارد واقعا همان حرام واقعی باشد یا واجب واقعی و افراد دیگر شبهه بدوی می شوند و حاصل آنکه ادله اضطرار و عسر و حرج چون احکام واقعی را تقیید می کنند در این مواردی که اضطرار به یکی از افراد چه معین و چه غیر معین پیدا شود چون از اول تقیید واقعی دارد احکام واقعیه مقید می شوند مثل آنکه عامی پیدا شود اکرم العلماء و بعدا خاص دیگری مثل لا تکره الفساق منهم که در اینجا بلا اشکال عام تخصیص

ص: ۱۳۰

لا- يقال الاضطرار الى بعض الاطراف ليس الا- كفقد بعضها فكما لا اشكال في لزوم رعايه الاحتياط في الباقي مع فقد ان كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار فيجب الاجتناب عن الباقي او ارتكابه خروجاً عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضة.

فانه يقال حيث ان فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به و قيوده

* شرح:

می خورد چه مخصص قبل از علم بعام باشد و چه بعد از علم بعام.

قوله: لا يقال الاضطرار الى بعض الاطراف الخ.

اشكال شده است در مطلب ما به اینکه اضطرار ببعض افراد علم اجمالی چه متعلق علم اجمالی حرام باشد یا واجب این اضطرار مثل آنکه بعض افراد مفقود می شود نظیر آنکه دو کاسه ای که یکی از آنها نجس است یکی از آنها ریخته شود یا مثل آنکه بعض اطراف از محل ابتلاء خارج شود یا آنکه بعض افراد را امتثال نمود مکلف مثل آنکه علم اجمالی داشت که قبله یکی از دو طرف است و یک طرف را نماز خواند در این موارد مذکوره اشکالی نیست که لازم است رعایت احتیاط در اطراف علم اجمالی باقیمانده.

همچنانی که در این موارد لازم است احتیاط همچنین لازم است احتیاط در باقیمانده افراد علم اجمالی بعد از اضطرار پس واجب است اجتناب از باقیمانده در شبهه تحریمیه و اجتناب ارتکاب آن در شبهه وجوبیه در تمام موارد مذکوره و احتیاط در این موارد بجهت آنست که ذمه مکلف مشغول شده است بتکلیف قبل از آنی که موارد مذکوره عارض شود و اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد.

قوله: فانه يقال حيث ان الخ.

جواب آنکه فقد مکلف به یعنی بقای موضوع در هر حکمی از قیود و از

كان التكليف المتعلق به مطلقا فاذا اشتغلت الذمه به كان قضيه الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك و هذا بخلاف الاضطرار الى تركه فانه من حدود التكليف به و قيوده و لا- يكون الاشتغال به من الاول الا- مقيدا بعدم عروضه فلا- يقين باشتغال الذمه بالتكليف به الا الى هذا الحد فلا يجب رعايته فيما بعده و لا يكون الا من باب الاحتياط في الشبهه البدويه فافهم و تأمل فانه دقيق جدا.

* شرح:

حدود تكليف نمی باشد بلکه تکلیف مطلق است و وجود موضوع شرط عقلی در هر حکمی می باشد چون حکم عرضی است که بدون موضوع ممکن نیست تحقق پیدا کند پس زمانی که مشغول شد ذمه مکلف بتکلیف در موارد مذکوره اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و در موارد مذکوره لازم است احتیاط در باقیمانده از طرف علم اجمالی.

و این بیانی که ذکر شد بخلاف اضطرار بترك بعضی افراد علم اجمالی است چون اضطرار بهر تکلیفی چه واجب باشند و چه حرام از قیود تکلیف است و از حدود آن می باشد و تکالیف واقعیه از اول مقید می باشد که اضطرار عارض بر آنها نشود و ادله اضطرار حکومت واقعی دارند بر احکام واقعیه و اجماع مسلم در ادله اضطرار و آیات و اخبار زیاد می باشد در این باب.

من جمله قوله تعالى لا يَتَجِدِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاءَ و قوله عليه السلام ما من شيء الا و قد احله الله لمن اضطر اليه و اخبار در این موارد زیاد است و مشهور است عند الضرورات تبيح المحظورات و حکم عقل در این موارد ایضا جایز می داند ارتکاب اقل القیحین را پس در این موارد که اضطرار ببعض افراد پیدا می شود چه فرد معین و چه فرد غیر معین اشتغال بذهمه یقینا مکلف ندارد پس واجب نیست رعایت

ص: ۱۳۲

الثانی انه لما كان النهی عن الشیء انما هو لاجل ان یصیر داعیا للمکلف نحو ترکہ لو لم یکن له داع آخر و لا یکاد یكون ذلک الا- فیما یمکن عاده ابتلاؤه به و اما ما لا ابتلاء به بحسبها فلیس للنهی عنه موقع اصلا ضروره انه بلا فائده و لا طائل بل یمکن من قبیل طلب الحاصل کان الابتلاء بجمیع

* شرح:

افراد باقی مانده علم اجمالی بعد از اضطرار و احتیاط در آنها واجب نیست مگر من باب احتیاط در شبهه بدویه که احتیاط در آن مستحب است فافهم و تأمل فانه دقیق جدا.

مخفی نماند بعضی از اعلام نقل نموده اند که مصنف عدول کرده است در این مسئله و در هامش ملترم شده است ببقاء تنجیز علم اجمالی در غیر طرفی که اضطرار بآن دارد و آنکه باقیمانده اطراف علم اجمالی لازم است احتیاط بدلیل آنکه علم اجمالی از اول امر متعلق است به یکی از دو تکلیف که آن تکلیف مردد است بین قصیر و طویل.

نظیر آنکه علم اجمالی دارد بوجوب جلوس در مسجد بمقدار دو ساعت یا جلوس در صحن بمقدار چهار ساعت و علم اجمالی در این موارد موجب تنجیز دو طرف آن می شود و بسقوط تکلیف قصیر که جلوس در دو ساعت در مسجد باشد جلوس چهار ساعت در صحن ساقط نمی شود پس لازم است احتیاط در اطراف علم اجمالی باقیمانده علاوه بر اینکه شک در تکلیف افرادی که غیر اضطرار به آنها می باشد همان شک اول است قبل از اضطرار که اصل در آنها جاری نمی شود و شک حادثی نیست پس مؤمن از عقاب در ارتکاب آنها مکلف ندارد و واجب است اجتناب از آنها فافهم و تأمل تا آنکه بدانی حق با کدام طرف است براءت یا احتیاط کما لا یخفی

قوله:الثانی انه لما كان النهی عن الشیء الخ.

تنبيه دوم:آن است که نهی از شیء از طرف شارع که می رسد به طوری باید

الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم فانه بدونه لا علم بتكليف فعلى لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

و منه قد انقدح ان الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر و انقدح طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما اذا صح انقدح الداعي الى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال.

* شرح:

باشد که اگر آن نهی نباشد مکلف داعی بر آن فعل داشته باشد و اگر داعی بر آن فعل نداشته باشد عاده مثل مواردی که محل ابتلاء مکلف نیست مثلاً اگر دو ظرفی یکی از آنها نجس است یکی از آنها محل ابتلاء مکلف است که در اصفهان است مثلاً و دیگری در طهران که محل ابتلاء آن نمی باشد در این موارد نهی در این دو مورد صحیح نیست و ضروری است که نهی در این موارد فائده ای ندارد بلکه از قبیل طلب حاصل می باشد قوله کان ابتلاء جواب لما کان النهی می باشد پس در اطراف علم اجمالی لازم است تمام اطراف محل ابتلاء مکلف باشد عاده تا علم در آنها تأثیر تنجیز داشته باشد و اگر بعض اطراف محل ابتلاء نباشد علم بتکلیف فعل مکلف ندارد بجهت آنکه احتمال می رود آن فردی را که محل ابتلاء مکلف نمی باشد تکلیف واقعی در آن محل باشد.

قوله: و منه قد انقدح الخ.

و از بیان ما ظاهر شد ملاک در ابتلاء فعلیت تکلیف می باشد و ظاهر شد طلب ترک آن نهی در نفس مولى آنست که اگر صحیح باشد داعی بآن فعل در نفس عبد عاده در این موارد تکلیف صحیح است که با اطلاع عبد بر آن تکلیف در این حال.

و حاصل قول مصنف آنست که فعلیت تکلیف در جایی است که مکلف عاده اراده ترک در واجبات و اراده فعل در محرمات داشته باشد و اگر اراده ندارد و عاده محل ابتلاء آن نباشد تکلیف ساقط است.

ص: ۱۳۴

و لو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاشتغال لا اطلاق الخطاب ضروره انه لا مجال للتشبه به الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحه الاطلاق بدونه لا فيما شك في اعتباره في صحه تامل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

* شرح:

مخفی نماند این بیان مصنف در مقام فعلیت تکلیف و عدم آن صحیح نیست بلکه زیادی از موارد نواهی شرعیه مکلفین اراده فعل آن را ندارند یا دائماً و یا غالباً مثل نکاح امهات و اکل لحوم انسان و قاذورات و نجاسات و نحو این ها با آنکه نواهی شرعیه در این موارد مسلم است و لو بدون نهی مکلفین ترک آنها را می نمایند یا غالباً و یا دائماً.

پس ملاک برای فعلیت تکلیف و عدم فعلیت اختیار و قدرت عقلیه است بر فعل که اگر قدرت عقلی و اختیار مکلف بر فعل و ترک آن دارد آن موارد تکلیف فعلی است و لو اراده فعلی مکلف در موارد مذکوره ندارد و اشکال بر اینکه این موارد مذکوره نهی بی فایده است و تحصیل حاصل است چون مکلف اراده فعل آن را ندارد.

جواب آنکه در تمام تکالیف شرعیه غرض از آن تکالیف تکمیل نفوس بشریت است که داعی بر فعل یا بر ترک پیدا کند در اوامر و نواهی تا آنکه حاصل شود برای او تقرب الی المولی و در این موارد مذکوره اراده ترک می کند برای قرب الی الله پس ملاک در فعلیت تکلیف و عدم آن قدرت عقلی و اختیار می باشد نه ابتلاء و غیر ابتلاء بلکه تکالیف عرفیه غیر تکالیف شرعیه همین جهت ابتلاء و غیر ابتلاء را ملاک قرار می دهند چون فقط متعلق تکلیف فعل یا ترک آن غرض می باشد نه تکمیل نفوس.

قوله و لو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة الخ.

اگر مکلف شك در این داشته باشد که آیا مورد محل ابتلاء می باشد یا نه

ص: ۱۳۵

الثالث انه قد عرفت انه مع فعلیه التکلیف المعلوم لا- تفاوت بین ان یکون اطرافه محصوره و أن تکون غیر محصوره نعم ربما یکون کثره الا-طراف فی مورد موجبہ لعسر موافقته القطعیہ باجتناّب کلها او ارتکابه او ضرر فیها او غیرهما مما لا یکون معه التکلیف فعلیا بعثا او زجرا فعلا.

* شرح:

در این موارد مصنف می فرماید براءت است چون قطع باشتغال ندارد بلکه شک در آن براءت است نه آنکه در این موارد رجوع به اطلاقات خطاب شود چه اطلاق لفظی و چه اطلاق مقامی بجهت آنکه ضروری است مجالی برای تمسک باطلاق نیست مگر در جائی که شک در تقييد باشد بعد از فراغ از صحت اطلاق یعنی شک در تقييد و تمسک باطلاق در جائی است که مقام ثبوت در اطلاق ثابت باشد و در جائی که شک در مقام ثبوت می باشد و آنکه آیا ممکن است تکلیف یا نه مثل موارد ابتلاء و غیر ابتلاء در این موارد شک در تکلیف است و براءت نه تمسک باطلاق تأمل لعلک تعرف إن شاء الله تعالی.

مخفی نماند مجرد شک در مقام ثبوت است از اطلاق در مقام اثبات برداشته نمی شود مادامی که قطع بخلاف نباشد چون بنای عقلاء بر حجیت ظواهر کلام مولی می باشد مادامی که قرینه عقلیه یا نقلیه قطعی برخلاف آن نباشد مثلاً اگر مولی امر کرد اکرم کل عالم و احتمال داده شود که در اکرام عالم فاسق مفسده ای است که موجب عدم امر مولی باشد بمجرد این احتمال که شک در مقام ثبوت است رفع ید از حجیت ظاهر کلام مولی نمی شود در مقام اثبات مادامی که قطع بخلاف نباشد و از این بیان ظاهر شد که شک در ابتلاء و عدم آن رجوع باطلاقات می شود نه رجوع به براءت کما آنکه مصنف بیان نمود.

قوله:الثالث انه قد عرفت انه الخ.

تنبيه سوم:آن است که قبلا- بیان شد با فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال و اطراف علم اجمالی تفاوت و فرقی نیست بین آنکه اطراف علم اجمالی محصوره باشد

ص: ۱۳۶

و ليس بموجبه لذلك في غيره كما ان نفسها ربما تكون موجبه لذلك و لو كانت قليله في مورد آخر فلا بد من ملاحظه ذاك الموجب لرفع فعليه التكليف المعلوم بالاجمال انه يكون او لا- يكون في هذا المورد او يكون مع كثره اطرافه و ملا-حظه انه مع آيه مرتبه من كثرتها كما لا يخفى.

* شرح:

يا غير محصوره بله بعض موارد اطراف علم اجمالی موجب می شود عسر و حرج باشد برای مکلف در موافقت قطعيه که از تمام اطراف اجتناب کند در محرمات یا ارتکاب و آوردن تمام اطراف در شبهه وجوبیه یا ضرری برای مکلف است یا غیر آنها مثل آنکه محل ابتلاء نباشد در این موارد مذکوره تکلیف چه در واجبات باشد و چه در محرمات فعلی نیست چون ادله عسر و حرج و ضرر و امثال آن حکومت بر احکام واقعیه دارند و تکلیف فعلی برداشته می شود و از بیان ما ظاهر شد که اطراف غیر محصوره در علم اجمالی در جایی است که تکلیف موجب عسر و حرج و ضرر و امثال آن باشد و در غیر این موارد اطراف شبهه محصوره است و لازم است عمل در آن.

قوله: و ليس بموجبه لذلك الخ.

یعنی تکلیف در اطراف علم اجمالی اگر موجب عسر و حرج و ضرر نباشد در آن موارد تکلیف ساقط نیست و لازم است احتیاط کما آنکه نفس موافقت قطعیه بعض موارد موجب عسر و حرج است و لو اطراف علم اجمالی قلیل و شبهه محصوره باشد مثل آنکه یکی از بقالهای شهر که پنجاه عدد می باشند دستگاه آن نجس می باشد اجتناب از تمام این ها در جایی که مکلف احتیاج به آنها دارد موجب عسر و حرج است و لو شبهه محصوره باشد پس در هر موردی لازم است ملاحظه شود که رفع فعلیت تکلیف است به واسطه عسر و حرج یا نه و آن مورد از کدام فردین است آیا از موارد شبهه محصوره است یا غیر محصوره و ملاحظه شود که آن مورد

ص: ۱۳۷

و لو شك في عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف لو كان و الا فالبراءه لاجل الشك في التكليف الفعلی هذا هو حق القول في المقام و ما قيل في ضبط المحصور و غيره لا يخلو من الجزاف.

الرابع انه انما يجب عقلا رعايه الاحتياط في خصوص الاطراف مما

* شرح:

به مرتبه غير محصوره رسیده است به واسطه كثرت افراد يا نرسیده است كما لا يخفى.

قوله: و لو شك في عروض الموجب الخ.

اگر در موردی شك شود که آیا این مورد به واسطه كثرت افراد آیا بحد عسر و حرج رسیده است یا نه در این موارد متبع اطلاق دليل تکلیف است و رجوع باطلاق می شود و شك در تکلیف به واسطه اطلاق اثبات تکلیف می شود و لازم است احتیاط اگر در مقام اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی و حالی باشد و اگر اطلاق نباشد شك در تکلیف است مثل آنکه دليل اجماع است و یا اجمال آن باشد رجوع به براءت می شود.

و این معنائی که برای شبهه غير محصوره نمودیم و آنکه هر موردی که عمل بتکلیف به واسطه كثرت اطراف موجب عسر و حرج شود آن مورد تکلیف برداشته می شود و لو شبهه محصوره باشد كما آنکه قبلا ذکر نمودیم و هر موردی که تکلیف و امثال در آن موجب عسر و حرج نباشد آن شبهه محصوره است و لو اطراف آن كثير باشد از بیان ما ظاهر شد آنچه در تعریف شبهه محصوره و غير محصوره ضبط و بیان شده است خالی از جزاف و اشکال نیست كما آنکه بعضی از اعلام نقل نموده اند در معنای شبهه غير محصوره اقوال خمسہ را که هر کدام از آنها اشکالی دارد فراجع المطولات.

ملاقی شبهه محصوره موجب اجتناب است یا نه

قوله:الرابع انه انما يجب عقلا الخ.

در این تنبیه چهارم ذکر می شود که در ملاقی شبهه محصوره مثل آنکه یکی از

یتوقف علی اجتنابه او ارتکابه حصول العلم باتیان الواجب او ترک الحرام المعلومین فی البین دون غیرها.

و ان کان حاله حال بعضها فی کونه محکوما بحکم واقعا.

* شرح:

انائین نجس باشد و شیء دیگری ملاقات با یکی از آنها نباشد آیا شیء سوم لازم است اجتناب از آن یا نه مخفی نماند اگر در حین ملاقات اثری از یکی از طرفین به شیء سوم بنماید مثل آنکه دست شما خشک بود و حین ملاقات تر شد به یکی از دو ظرف بلا- اشکال لازم است اجتناب از دست و مثل آن است که یکی از دو ظرف را دو قسمت کنید کما آنکه شیء سوم و چهارم اگر ملاقات تمام اطراف شبیه را نمودند لازم است اجتناب چون علم اجمالی دیگری پیدا می شود از ملاقات تمام اطراف فافهم.

مصنف می فرماید واجب است عقلا رعایت احتیاط در خصوص اطراف شبیه محصوره از مواردی که توقف دارد اجتناب از اطراف علم اجمالی بترک حرامی که معلوم است واقعا در بین و همچنین لازم است ارتکاب و آوردن اطراف علم اجمالی در جائی که شبیه محصوره واجب باشد مثل آنکه دو لباس یکی از آنها نجس است لازم است احتیاط و عمل به دو نماز تا آنکه علم حاصل شود که نماز در لباس طاهر واقعا امثال شده است در این موارد لازم است اجتناب و ارتکاب بدون غیر این ها.

قوله: و ان کان حاله حال بعضها الخ.

یعنی اگرچه فرد سوم حال آن حال یکی از افراد شبیه محصوره است واقعا یعنی اگر آن فرد سوم واقعا ملاقات با نجس کرده است واقعا نجس است و اگر ملاقات با طاهر نموده واقعا طاهر است ولی باین حال اجتناب از آن فردی که ملاقات نموده است لازم نیست.

ص: ۱۳۹

و منه ينقدح الحال في مسئله ملاقات شيء مع احد اطراف النجس المعلوم بالاجمال و انه تاره يجب الاجتناب عن دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم اجمالا- بالنجس بينها فانه اذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النجس في البين قطعاً و لو لم يجتنب عما يلاقيه فانه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر.

* شرح:

اقسام ملاقي شبهه محصوره قبل از علم و بعد از علم

قوله و منه ينقدح الحال الخ از بيان ما ظاهر مي شود حال در مسئله ملاقات شيء با يكي از اطراف نجس معلوم بالاجمال در شبهه محصوره و آنكه بعض موارد لازم است اجتناب از اطراف شبهه محصوره بدون فرد سومي كه ملاقات نموده است يكي از آن افراد را بعد از علم اجمالي به نجاست يكي از آنها.

مخفي نماند مسئله ملاقات اقسامی دارد قسم اول آنكه علم اجمالي حاصل است در اطراف شبهه محصوره و ملاقات فرد سوم بعد از علم اجمالي می باشد.

در این مورد مصنف می فرماید فرد دیگری كه ملاقات آن يكي از افراد را بعد از علم اجمالي می باشد لازم نیست اجتناب از آن بلکه زمانی كه مكلف اجتناب كرد از آن فرد شبهه محصوره و طرف دیگری كه فرد آخر باشد اجتناب کرده است از نجسی كه در بین واقعا بود قطعاً و لو اجتناب از فرد سومي كه ملاقات نموده است ننماید بجهت آنكه فرد دیگری ملاقات کرده است بنا بر تقدير آنكه ملاقات نجسی را نموده باشد آن فرد سوم آخري می باشد از نجس كه در این حال شك در نجاست آن می باشد مثل شيء آخري می باشد كه شك در نجاست آن باشد بسبب دیگری و هر موردی كه شك در نجاست شود چه این مورد باشد و چه مورد دیگر استصحاب طهارت یا قاعده طهارت است كما لا يخفى.

وجه دیگری برای عدم اجتناب از شيء سوم آنكه در هر شيء كه متنجس

و منه ظهر انه لا- مجال لتوهم ان قضيه تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ايضا ضروره ان العلم به انما يوجب تنجز الاجتناب عنه لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه و ان احتمل.

* شرح:

می شود به یکی از نجاسات لازم است علم بملاقات و علم به آنکه ملاقات نجس را نموده است و در مورد علم بملاقات حاصل است ولی علم بنجس معلوم نیست پس شک در نجاست است و مورد با استصحاب طهارت و یا قاعده طهارت می باشد.

وجوه ثلاثه در سرایت نجس بمتنجس و حق در آن

قوله: و منه ظهر انه لا- مجال الخ اشکال شده است در مورد به اینکه شیء سوم لازم است اجتناب از آن مثل اطراف شبهه محصوره که لازم است اجتناب بجهت آنکه بعد از ملاقات شیء سوم علم اجمالی دیگری حاصل می شود که لازم است اجتناب از اطراف آنکه یکی از اطراف آن شیء سوم می باشد و جهت دیگر آنکه نجاستی که در یکی از اطراف شبهه محصوره می باشد به واسطه ملاقات یکی از اطراف توسعه پیدا کرد و مثل آنست که یکی از دو طرف را دو قسمت کنند از این جهت لازم است اجتناب از شیء سوم که ملاقات یکی از اطراف را نموده و این قول را نسبت باین زهره رحمه الله علیه داده اند.

مخفی نماند شیء که متنجس می شود به واسطه نجس سه وجه در آن گفته شده.

اول آنکه متنجس به نجاست آن حکم مستقلى است که شارع مقدس جعل نموده در حین ملاقات مثل جعل نجاست کلب و خنزیر و غیره.

دوم آنکه سرایت نجس بمتنجس است کما آنکه عرف و کلمات فقهاء ظهور در آن دارد و حاصل آنکه نجاست متنجس در طول نجس است نه در عرض آن نظیر سبب و مسبب.

سوم آنکه توسعه در نجاست است و آنکه ملاقات با نجس توسعه آن می باشد و مفصل احکام آنها در فقه است.

و اخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالا نجاسته او نجاسه شىء آخر ثم حدث العلم الملاقاه و العلم بنجاسه الملاقى او ذاك الشىء ايضا فان حال الملاقى فى هذه الصوره بعينها حال ما لاقاه فى الصوره السابقه فى عدم كونه طرفا للعلم الاجمالى و انه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسه اصلا لا اجمالا و لا تفصيلا.

* شرح:

جواب آنكه گذشت و اينكه در اطراف شبهه محصوره به واسطه تعارض اصول در تمام اطراف ساقط مى شوند آنها و اما شىء سوم چون معارضى ندارد از اين جهت استصحاب طهارت يا قاعده طهارت محكم است و لازم نيست اجتناب از آن و از اين جهت مصنف مى فرمايد ضرورى است كه علم به نجسى كه در يكي از انائين مى باشد موجب تنجيز اطراف خود مى باشد نه تنجيز از فرد آخرى كه علم بحدوث آن نداريم و لو احتمال نجاست داده مى شود كما لا يخفى.

قوله: و اخرى يجب الاجتناب عما لاقاه الخ.

كلام سابق در جائي بود كه اول علم اجمالى در شبهه محصوره به نجاست يكي از آنها حاصل بود و بعدا ملاقات حاصل شد اين قسم دوم آنست كه دو علم اجمالى در افراد مى باشد در اين مورد مصنف مى فرمايد واجب است اجتناب از آن فردى كه ملاقات با نجس كرده است بدون آن فرد ملاقات بالفتح و آن فردى است كه در اطراف علم اجمالى مى باشد در جائي كه علم اجمالى پيدا شود به نجاست شىء يا نجاست شىء آخر اين يك علم اجمالى بعد از علم اجمالى اول علم بملاقات پيدا شود و علم ديگر به نجاست ملاقى كه فرد سوم مى باشد يا آن شىء مى باشد مثال آن علم پيدا شد براى مكلف در روز شنبه به نجاست لباس يا ظرف كبير بعد از آن در روز يكشنبه علم پيدا كرد به نجاست يكي از دو ظرف كه يكي از آن ظرفها همان ظرف كبير است و ديگرى ظرف صغير اين علم دومى در روز يكشنبه علم پيدا كرد بملاقات نمودن آن لباس

ص: ۱۴۲

* شرح:

با ظرف صغیر در روز جمعه در این موارد ظرف صغیر شک در نجاست می باشد و مانعی بر جوع باصل در آن نمی باشد.

و علت شک در نجاست آن آنست که علم اجمالی دوم منحل می شود بعلم اجمالی اول و ظرف صغیر شبهه بدوی می شود و در تنجیز اطراف علم اجمالی شرط است که بعض اطراف آن قبلا منجز نباشد.

مثل آنکه اگر ما علم پیدا کنیم ظرف زید بخصوصه نجس است و بعد از آن علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره نجس افتاد یا در ظرف زید یا در ظرف دیگر و علم اجمالی بعد چون قبلا یک فرد آن منجز بوده که ظرف زید باشد از این جهت منجز نیست و منحل می شود و فرد دیگر شبهه بدوی می باشد و ما نحن فیه همین طور است علم اجمالی دوم منحل می شود بعلم اجمالی اول و لازم است اجتناب از ظرف کبیر و لباسی که محتمل نجاست است چون فرد علم اجمالی است و ظرف صغیر شبهه بدویه است.

از این جهت مصنف می فرماید حال ملاقی بالفتح در این صورت بعینها حال آن فرد سومی را دارد که در صورت سابقه گذشت و آنکه این فرد طرف علم اجمالی نمی باشد و بلکه فرد آخری است که اگر واقعا نجس باشد نجاست آن معلوم نیست برای مکلف نه اجمالا معلوم است و نه تفصیلا کما آنکه بیان نمودم.

مخفی نماند آنچه که معتبر است در علم زمان معلوم باید حساب شود نه زمان حدوث و در مثال مذکور اگرچه علم اجمالی اول حدوث آن مقدم است بر علم اجمالی دوم ولی علم اجمالی دوم چون زمان آن مقدم است که روز جمعه باشد بر روز شنبه از این جهت علم اجمالی اول منحل بعلم اجمالی دوم می شود بعکس قول مصنف یعنی علم اجمالی به نجاست لباس یا اناء کبیر منحل بظرفین که یکی از آنها صغیر و دیگری کبیر است می شود از این جهت شک در نجاست لباس شک حادثی

و کذا لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالي و لكن كان الملاقي خارجا عن محل الابتلاء في حال حدوثه و صار مبتلى به بعده.

* شرح:

می باشد زائد بر معلوم بالاجمال و رجوع باصل می شود مثلا اگر علم اجمالی پیدا شد به یکی از دو ظرف کبیر و یا صغیر در روز جمعه و بعد از آن علم به نجاست ظرف کبیر یا ظرف دیگری پیدا شد در روز پنجشنبه علم اول که جمعه باشد منحل بعلم دوم می شود یعنی ظرف کبیر در علم دوم چون منجز بود به واسطه علم اجمالی اول منجز نمی شود همچنانی که قبلا مثل آن گذشت پس ظرف صغیر خارج می شود از علم اجمالی و حال ملاقات لباس حال ظرف صغیر دارد که خارج می شود از علم اجمالی کما لا یخفی.

قوله و کذا لو علم بالملاقات ثم حدث الخ.

قسم سوم اطراف علم اجمالی در جائی است که اولاً علم بملاقات یکی از افراد حاصل شود بعد از ملاقات علم اجمالی حاصل شود یکی از آنها نجس بود است و لكن حين حدوث علم اجمالی یکی از اطراف علم اجمالی خارج شود از محل ابتلاء مکلف و بعد از خارج شدن مورد ابتلاء مکلف شود که در این حال لازم است احتیاط از یک فرد مانده علم اجمالی و فرد سومی که ملاقات یکی از اطراف را نموده است و آن فردی که طرف علم اجمالی بود و لو بعدا محل ابتلاء مکلف می شود ولی چون قبلا از محل ابتلاء خارج شده بود علم اجمالی از آن فرد برطرف می شود و اصل در آن جاری می شود بخلاف افراد دیگر و لازم است اجتناب از فرد باقی مانده علم اجمالی و فردی که ملاقی بالکسر می باشد.

مخفی نماند عدم جریان اصل در فردی که خارج شده است از محل ابتلاء در جائی است که اثر فعلی نداشته باشد و اگر اثر فعلی دارد مثل آنکه لباس نجسی را به آبی شستند و در حین شستن مکلف غافل بود از طهارت و نجاست آن و بعد از آن آب مفقود شد در این مورد بلا اشکال اصالة الطهارة در آن آب مفقود جاری

ص: ۱۴۴

و ثالثه يجب الاجتناب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقات ضروره انه حينئذ نعلم اجمالا اما بنجاسه الملاقى و الملاقى او بنجاسه الآخر كما لا يخفى فيتنبز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين و هو الواحد او الاثنين.

* شرح:

است براى آنكه اثر فعلى آن طهارت لباسى است كه بآن شسته شده است و همچنين آثار ديگرى و عكس آن اگر شىء يقينا نجس بود و ملاقات كرد لباسى را كه در حين ملاقات غافل بود مكلف از نجاست آن و بعدا معدوم شد آن شىء نجس و احتمال طهارت آن آب را قبل از ملاقات لباس داده شود بلا اشكال استصحاب نجاست در آن شىء معدوم جارى است و اثر آن حكم به نجاست لباسى است كه ملاقات بآن نموده است بنا بر اين بيان فرد علم اجمالى و لو خارج است از محل ابتلاء ولى جريان اصل در آن مانعى ندارد و جريان آن با اصل در طرف ديگر تعارض و تساقط است و اصالت الطهاره يا استصحاب طهارت در ملاقى بالكسر بلا معارض است و لازم نيست اجتناب از آن مثل سابق.

قوله و ثالثه يجب الاجتناب عنهما الخ.

قسم سوم از اقسام شبهه محصوره در اطراف علم اجمالى در جائى كه فرد ديگرى يكى از اطراف علم اجمالى را ملاقات كند كه قسم چهارم ما مى شود در جائى است كه اول ملاقات حاصل شود مثل آنكه شىء با يكى از دو ظرف صغير يا كبير نجس بوده است ملاقات كند و بعد از ملاقات علم حاصل شود در اين حال مصنف مى فرمايد ضرورى است كه علم داريم ما اجمالا يا به نجاست ملاقى بالكسر و ملاقى بالفتح يا علم به نجاست فرد ديگر كه از طرف علم اجمالى مى باشد كما لا يخفى پس منجز مى شود بعلم اجمالى آن نجسى كه در بين مى باشد كه آن علم اجمالى يا در يك فرد ظرف صغير يا كبير مى باشد و يا آن نجس در ملاقى بالكسر و ملاقات بالفتح كه فرد ديگرى صغير

المقام الثانی فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر الارتباطیین و الحق ان العلم الاجمالی بثبوت التکلیف بینهما ایضا یوجب الاحتیاط عقلا باتیان الاکثر لتنجزه به حیث تعلق بثبوتہ فعلا.

* شرح:

یا کبیر می باشد و لازم است اجتناب از هر سه ظرف.

شک در اقل و اکثر ارتباطی و آنکه در امر بسیط جاری است

قوله المقام الثانی فی دوران الامر بین الاقل و الاکثر الخ.

مخفی نماند اقل و اکثر دو قسمت داریم یک قسم آن غیر ارتباطی است مثل آنکه مکلف شک کند که آیا ده دینار مقروض است یا دوازده در این موارد اختلافی نیست که شک در زائد از ده دینار براءت است و اختلاف در اقل و اکثر ارتباطی می باشد مثل آنکه شک باشد که آیا اجزاء نماز ده جزء است یا دوازده که جلسه استراحت و سوره جزء نماز باشد از جهت دیگر اختلافی در بین فقها نیست که شک در زائد اگر شک در تکلیف باشد براءت است کما آنکه دسته دیگر مثل مصنف قائلند که شک در زائد از اقل شک در مکلف به است و لازم است احتیاط و نزاع در این بحث نزاع کبروی نیست بلکه نزاع صغروی است و کبری مسلم آنست که هرکجا شک در تکلیف است براءت و اگر شک در مکلف به است اشتغال و احتیاط است از جهت دیگر بحث ما عام است ایضا که اگر مکلف به امر بسیطی باشد نه مرکب مثل طهارت که از غسل یا وضوء حاصل می شود بنا بر اینکه مأمور به نفس طهارت باشد نه اجزاء خارجیه غسل یا وضوء باشد.

در این حال اگر مأمور بهی که بسیط است سعه و ضیق از جهت بعض اجزاء و شرایط بر آن حاصل شود بحث اقل و اکثر می آید که اقل امر بسیط مأمور به است یقینا و شک در زائد آن شک در تکلیف است علی کل بحث ما نه در اجزاء خارجیه فقط باشد بلکه در امر بسیط هم آن بحث جاری است اگر آن امر بسیط مراتبی داشته باشد بعد از وجود و اگر یک مرتبه دارد یا وجود و یا عدم بحث در آن جاری نیست کما لا یخفی.

ص: ۱۴۶

* شرح:

و ایضا اقل و اکثر بعض موارد از قبیل جزء و کل است البته جزئی که از ارکان نباشد و بعض موارد از قبیل شرط و مشروط است که اقسام آنها بعدا بتدریج بیان می شود و در تمام موارد مذکوره یا منشأ شک فقط نص است و یا اجمال نص و یا تعارض آن و یا از جهت امور خارجیه است کما آنکه بیان آنها قبلا گذشت و فعلا بحث بین اقل و اکثری است اجزاء مرکب امور خارجیه باشند مثل اجزاء صلاه در این مورد کلمات علماء بر سه قول است.

سه قول در اقل و اکثر ارتباطی و حق در آن

اول براءت عقلی و نقلی کما آنکه حق همین است و وجه آن بعدا بیان می شود.

قول دوم احتیاط عقلی و نقلی است.

قول سوم لزوم احتیاط عقلا و براءت نقلا که مصنف قائل است می فرماید حق در مسئله آنست که علم اجمالی بثبوت تکلیف بین اقل و اکثر موجب احتیاط است عقلا و لازم است آوردن اکثر را همچنانی که در دوران بین متباینین لازم بود احتیاط چون اکثر به واسطه علم اجمالی منجز شده در جائی که علم اجمالی فعلا متعلق با اکثر و اقل است و اشتغال یقینی احتیاج به براءت یقینی دارد که اگر احتیاط در اکثر شد یقینا از اشتغال یقینی خارج شده است بخلاف عمل به اقل که براءت یقینی بآن حاصل نمی شود و حق در مقام براءت عقلی و شرعی است نه برای آن جهتی که نقل از مرحوم شیخ شده است از بعض اعلام که وجوب اقل مردد بین وجوب نفسی و وجوب غیری معلوم است یعنی اگر واقعا اقل واجب باشد اقل وجوب نفسی دارد و اگر در واقع اکثر واجب باشد وجوب اقل وجوب غیری و وجوب مقدمی دارد برای اکثر و علی کل حال وجوب اقل یقینی است و وجوب اکثر احراز نشده است و شک در آن می باشد و لذا براءت در آن جاری است این معنی صحیح نیست بجهت آنکه اجزاء مرکب دو وجوب ندارند وجوب نفسی و وجوب غیری مقدمی بلکه اجزاء ممکن

* شرح:

نیست مقدمه برای کل باشند چون قبلا- در باب مقدمه واجب بیان شد که وجود مقدمه در خارج با ذی المقدمه دو وجود خارجا باید باشند نظیر سیر برای حج و نفس اعمال حج

و اما اجزاء کل عین کل می باشند خارجا و فقط اعتبارا تعدد وجود دارند نه خارجا و این معنی را خود مرحوم شیخ هم قائل نیست جهت دیگر هم نسبت بمرحوم شیخ داده شده است به اینکه آوردن به اقل موجب انحلال علم اجمالی می شود جواب از این جهت هم آنکه خصوص وجوب نفسی که مردد است بین متعلق آن اقل یا اکثر باشد این وجوب نفسی ارتفاع و منحل نمی شود به وجوب جامع بین نفسی و غیری بجهت آنکه ضروری است که انحلال علم اجمالی بعلم تفصیلی از سنخ آن معلوم باجمال باید باشد نه غیر آن چون علم اجمالی اول وجوب نفسی بود بین اقل و اکثر و انحلال آن بوجوب نفسی و وجوب غیری مقدمی می باشد و این صحیح نیست.

و حاصل آنکه وجه برائت که ما قائلیم در اکثر به آنست که تکلیف بمرکب منحل می شود بنفسه بتکلیف کل جزء و هریک از اجزاء وجوب نفسی ضمنی دارند آن جزء و آن حصه غیر اجزاء دیگر است نظیر حمد و سوره و رکوع و غیره و در جائی که امر دائر است بین اقل یا اکثر تعلق آن امر به اقل معلوم است و متعلق آن به زیاده از اقل مشکوک است و از طرف شارع حجتی بر عقاب آن ثابت نشده است پس عقاب بلا بیان است که جای برائت همین موارد است و به عبارت اخری ترک واجب اگر استناد داده شود بترک اجزاء معلومه عقاب در این حال بعد تمامیت حجت است از طرف شارع بر مکلف و اما ترک اجزاء مشکوک که عقاب بر آن عقاب بلا بیان است چون حجت از طرف شارع بر جزئیت آن ثابت نشده است کما لا یخفی.

بیان اشکالاتی که وارد بر مدعی است و رد آنها

مخفی نماند اشکالاتی بر مدعای ما شده است اول از آن اشکالات قول مصنف که می فرماید.

و توهم انحلاله الى العلم بوجوب الاقل تفصيلا و الشك في وجوب الاكثر بدوا ضروره لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعا او لغيره كذلك او عقلا و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالاكثر فاسد قطعاً.

لاستلزام الانحلال المحال بداهه توقف لزوم الاقل فعلا اما لنفسه او لغيره على تنجز التكليف مطلقا و لو كان متعلقا بالاكثر فلو كان لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه الا اذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا.

* شرح:

قوله و توهم انحلاله الى العلم بوجوب الاقل تفصيلا الخ.

كسانی که توهم نموده اند که علم اجمالی منحل می شود بوجوب اقل تفصيلا و شك در اكثر شك بدوی است و براءت جاری می شود و دلیل آنکه ضروری است که آوردن اقل یا واجب است بوجوب نفسی شرعی واقعا و یا وجوب غیر شرعی دارد او عقلا كذلك یعنی امثال اقل وجوب شرعی مقدمی دارد و یا وجوب عقلی مقدمی اختلاف است که وجوب مقدمه آیا شرعی است و یا عقلی و قبلا- گذشت که وجوب آن عقلی است نه شرعی علی کل اگر اكثر واجب باشد واقعا امثال اقل مقدمه برای اكثر است و چه وجوب اقل نفسی باشد و یا مقدمی علم تفصیلی بآن می باشد و اكثر منجز نیست بلکه شك بدوی است قوله فاسد قطعاً خبر توهم می باشد و جواب از آن قول است که مرحوم شیخ قائل به براءت است و جواب مدرک آن داده شد و لو مدعی صحیح است.

قوله:لاستلزام الانحلال الخ.

وجه فساد آنکه بدیهی است توقف دارد لزوم اقل فعلا یا وجوب آن نفسی باشد یا غیری بر تنجز تکلیف بر آن اقل مطلقا و لو متعلق تکلیف اكثر هم باشد و اگر آن اقل مطلقا واجب باشد این معنی مستلزم است عدم تنجز اقل را در جایی که تکلیف متعلق به اقل باشد و این معنی خلف است بجهت آنکه ما فرض کردیم متعلق تکلیف یا

ص: ۱۴۹

مع أنّه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا المستلزم لعدم الانحلال و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم انما ينحل اذا كان الاقل ذا مصلحه ملزمه فان وجوبه حينئذ يكون

* شرح:

اقل و يا اكثر است که معنی علم اجمالی همین است که یک فرد معینی نداشته باشد و دلیل شما آنست که اکثر از افراد علم اجمالی خارج شود و متعلق تکلیف نباشد و معنای خلف همین است که لا یخفی.

قوله: مع أنّه يلزم من وجوده الخ.

اشکال دوم بر مدعای ما که مصنف بیان نموده است آنست که اگر اقل واجب باشد و اکثر را برائت جاری کنیم لازم دارد از وجود آن عدم آن را بیان آن آنکه انحلال لازم دارد منجز نباشد تکلیف علی کل حال یعنی آنکه بیان نمودید شما اقل تکلیف بر آن منجز است علی کل حال این معنی مستلزم است که اقل منجز نباشد علی کل حال بجهت آنکه تکلیف به اقل مطلقا واجب نیست بلکه چون اقل یک فردی از افراد علم اجمالی است تکلیف نفسی و یا مقدمی دارد و اگر اکثر واجب نباشد اقل ایضا واجب نیست چون اقل مقدمه اکثر است و اگر ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه ایضا واجب نیست و فقط شک در وجوب نفسی اقل می باشد و این معنی مستلزم است که علم اجمالی منحل نشود چون قوام علم اجمالی اقلا بدو فرد است که یک فرد آن در مورد اقل است و فرد دیگر اکثر پس بنا بر بیان شما علم اجمالی منحل نشده است چون فرد دیگر را که اکثر باشد نیآورده و لازم می آید از وجود انحلال عدم انحلال و آنچه که لازم می آید از وجود آن عدم آن محال است.

نعم در جائی که اقل مصلحت ملزمه نفسی داشته باشد نظیر اقل و اکثر غیر

ص: ۱۵۰

معلوما له و انما كان التردد لاحتمال ان يكون الاكثر ذا مصلحتين او مصلحه اقوى من مصلحه الاقل فالعقل في مثله و ان استقل بالبراءه بلا كلام الا انه خارج عما هو محل النقض و الابرار في المقام.

* شرح:

ارتباطی مثل آنکه مکلف شک دارد دو شبانه روز نماز او قضا شده است یا سه در این مورد وجوب اقل معلوم است تفصیلا و تردید برای احتمال آنست که آیا لازم است تحصیل دو مصلحت یا یک مصلحت که آن مصلحتی که در اکثر است اقوی از مصلحت اقل است و لازم باشد تحصیل آن مصلحت اقوی نه مستحب باشد که اگر مستحب باشد از محل بحث خارج می شود پس در این حال عقل در مثل این موارد و لو استقلالا حکم به برائت می کند بلا كلام الا آنکه این مورد خارج است از آن جائی که محل نقض و ابرار در مقام می باشد.

مخفی نماند جواب مصنف از مرحوم شیخ انصاری توقف دارد به اینکه اجزاء مرکب وجوب مقدمی داشته باشند برای کل و این معنی صحیح نیست همچنانی که در جواب شیخ داده شد و خود مصنف ایضا در وجوب مقدمه واجب اجزاء داخلیه را خارج می داند از مقدمه واجب کما آنکه گذشت بحث آن.

و اما جواب از دو اشکالی که مصنف بر انحلال وارده آورده آنکه بیان ایشان مبنی بر توقف قول به انحلال علم اجمالی است بتنجیز تکلیف بر اقل علی کل حال چه وجوب آن اقل نفسی باشد و چه غیری و مطلب این چنین نیست بلکه کسانی که قائل به انحلالند کما آنکه حق همین است تکلیف بر اجزاء ضمنیه مرکب می باشد و در این حال علم به اقل در بین اجزاء معلومه مسلم است و وجوب آن وجوب نفسی ضمنی می باشد نه غیری و این اندازه مسلم معلوم است غایه الامر آن اجزاء معلومه شک در آنست که آیا بنحو لا بشرط است که شیء دیگری لازم نیست آوردن آن و انضمام بآن اجزاء یا بشرط شیء است که لازم است اجزاء دیگر را انضمام بآن اقل شود

ص: ۱۵۱

هذا مع ان الغرض الداعى الى الامر لا- يكاد يحرز الا- بالا- كثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعيه الاوامر و النواهي للمصالح و المفسدات فى المأمور بها و المنهى عنها.

* شرح:

و شك در شرط و يا در جزء مأمور به بلا اشكال براءت است و در تمام حالات تكليف به اقل معلوم است همان طورى كه بيان شد و تعلق تكليف بزائد از اقل مشكوك است پس براءت در آن جارى است.

و بيان ديگر تكليف معلوم بالاجمال و لو يك تكليف است واقعا مردد بين اقل و اكثر، الا آنكه طرف اقل معلوم است على كل حال و همان اندازه منجز است و لازم است آوردن آن.

و اما زائد بر اقل شك در آنست كه طرف تكليف است يا نه و از طرف شارع حجت تمام نشده است. پس عقاب بر آن عقاب بلا بيان است و براءت در جائي است كه بيان از طرف شارع تمام نشده باشد بر مكلف كما لا يخفى.

اشكال سوم بر مدعى كه تحصيل غرض مولى لازم است

قوله: هذا مع ان الغرض الداعى الخ اشكال سومى كه مصنف بر انحلال علم اجمالى در اقل نموده آنست كه غرضى كه داعى و علت است از براى امر شارع آن غرض احراز و علم بآن پيدا نمى شود مگر آنكه امثال باكثر باشد نظير ترتيب نهى از فحشاء و منكر بر وجود صلاه بقوله تعالى اَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ و غيرها من الآيات و الاخبار الداله بر مصالح و مفسدات آنها بنا بر آنچه را كه مشهور قائلند از عدليه شيعه و غير شيعه از معتزله اين ها قائلند تبعيت اوامر و نواهي آنها دائر مدار مصالح و مفسدات در مأمور به و منهى عنه مى باشد يعنى هر امرى لازم است داراى مصلحت باشد در متعلق آن و همچنين هر نهى لازم است مفسده در متعلق آن باشد كه آن مصالح و مفسدات غرض از اوامر و نواهي شرعيه مى باشد.

ص: ۱۵۲

و كون الواجبات الشرعيه ألطافا في الواجبات العقلية.

و قد مر اعتبار موافقه الغرض و حصوله عقلا في اطاعه الامر و سقوطه فلا بد من احرازه في احرازها كما لا يخفى.

* شرح:

واجبات شرعيه الطافا در واجبات عقلية و بيان آنها

قوله و كون الواجبات الشرعيه ألطافا الخ.

واجبات شرعيه الطافند در واجبات عقلية باین معنی که عقل حاکم است انسان لازم است درک مصالح و ترک مفسد واقعیه بنماید و مصالح و مفسد و خصوصیات آن برای عقل غالبا واضح و معلوم نیست و شارع مقدس چون عالم بتمام خصوصیات است اوامری و نواهی روی موضوعات خارجیه برده است برای درک مصالح و ترک مفسد از این جهت واجبات شرعيه تمام آنها الطافی می باشد در واجبات عقلية که بیان شد کما آنکه ارسال رسل و انزال کتب الطافی است در وجوب عقلی اطاعت مولی بلکه کلما يقرب العبد الی مولاه و یبعده عن المعصیه فهو لطف کما حقق فی علم الکلام و ممکن است که واجبات شرعيه الطاف در واجبات عقلية باشند باین معنی چون شکر منعم وجوب عقلی دارد و عمل بواجبات و ترک محرمات شرعيه مصادیق شکر منعم است کما لا يخفى.

قوله: و قد مر اعتبار موافقه الغرض الخ.

مصنف می فرماید قبلا- گذشت در باب اطاعت امر و امثال آنکه تحصیل غرض مولی لازم است عقلا و عبادیت عبادت را مصنف که قصد قربت و قصد امر در آنها معتبر است من باب تحصیل غرض مولی واجب می دانست نه من باب امر شرعی مولی و جواب آنجا داده شد در باب تعبدی و توصلی که قصد امر مانعی ندارد متعلق امر باشد فراجع جلد دوم شرح فارسی کفایه.

پس بنا بر اینکه لازم است تحصیل غرض مولی در مقام امثال در جائی که شک در نقل و اکثر باشد لازم است تحصیل اکثر من باب تحصیل غرض مولی مثلا اگر

و لا- وجه للتفصی عنه تاره بعدم ابتناء مسئلة البراءه و الاحتیاط علی ما ذهب الیه مشهور العدلیه و جریانها علی ما ذهب الیه الاشاعره المنکرین لذلك.

او بعض العدلیه المکتفین بكون المصلحه فی نفس الامر دون المامور

* شرح:

مولی امر نمود که درب خانه را ببند بر آنکه دشمن از خانه بیرون نرود و این غرض را از خارج فهمیدم اگر راه دیگری که ممکن است دشمن فرار کند غیر از بستن درب خانه آن را هم باید مسدود شود و لو امر روی درب خانه از طرف مولی آمده است و چون غرض از امر فرار نکردن دشمن است لازم است تمام طرقی که احتمال فرار دشمن در آن می باشد مسدود شود کما لا یخفی.

جواب مرحوم شیخ از لزوم تحصیل غرض مولی بدو وجه

قوله: و لا وجه للتفصی عنه تاره الخ.

جواب از لزوم تحصیل غرض را مرحوم شیخ انصاری بدو وجه داده است و آنکه تحصیل غرض مولی لازم نیست. جواب اول به اینکه مسئله براءت یا احتیاط در اقل و اکثر مبتنی بر این نیست که ما قائل شویم کما اینکه مشهور می گویند از عدلیه که متعلقات احکام لازم است مصالح یا مفاسدی در آنها باشد و الا امر و نهی مولی صحیح نیست بلکه بحث براءت و احتیاط عام است حتی آنچه را که مذهب عشائره می باشد شامل می شود و آنکه آنها منکر مصالح و مفاسد اوامر و نواهی مولی می باشند و آنها قائلند اوامر و نواهی مولی لازم است اطاعت آنها چه دارای مصلحت باشد و چه نباشد و همچنین مفاسد.

و لا یخفی جواب اشاعره که منکر مصالح و مفاسد می باشند در احکام شرعیه در طلب و اراده و جبر و تفویض در جلد اول شرح کفایه فارسی گذشت مفصلاً فراجع

قوله او بعض العدلیه مکتفین الخ.

جواب از لزوم تحصیل غرض یا بنا بر قول اشاعره است که گذشت-و یا بنا بر

به و اخرى بان حصول المصلحه و اللطف فى العبادات لا يكاد يكون الا باتيانها على وجه الامثال و حينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفه اجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال و معه لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحه الداعيه الى الامر فلم يبق الا- التخلص عن تبعه مخالفته باتيان ما علم تعلقه به فانه واجب عقلا- و ان لم يكن فى المامور به مصلحه و لطف راسا لتنجزه بالعلم به اجمالا و اما الزائد عليه لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته فان العقوبه عليه بلا بيان.

* شرح:

قول بعض عدليه كه قائلند مصلحت در نفس امر مى باشد بدون مصلحت در مامور به كما آنكه در جمع بين حكم ظاهرى و واقعى در جلد چهارم شرح فارسى كفايه ما بيان نموديم در صفحه صد و چهل و شش فراجع.

جواب اول: مرحوم شيخ آن بود كه ذكر شد.

جواب دوم: آنست كه حصول مصلحت و لطف در عبادات ممكن نيست تحصيل آن الا- آوردن آن عبادت را بر وجه امثال يعنى قصد وجه كه واجب است در عبادات كما آنكه بعضى قائلند و در اين حال يقين به عباديت آن لازم است و در جائي كه شك در عباديت مى باشد مثل آوردن اكثر در اين موارد ممكن نيست اكثر عبادت شود تا تحصيل مصلحت و لطف در عبادات باشد چون احتمال داده مى شود كه عباديت اجزاء عبادات مفضلا اگر علم به آنها مى باشد عبادتند و اگر علم تفصيلى نباشد احتمال مى برد آن جزء عبادت نباشد و تشريح محرم باشد و با اينكه احتمال مى برد كه اجزاء تفصيلا بايد معلوم باشند قطع بحصول لطف و مصلحتى كه داعى براى امر است حاصل نمى شود پس باقى نمى ماند براى ما الا آنچه را كه معلوم است براى ما كه متعلق امر است مفضلا و در مورد اقل را لازم است آوردن چون اقل وجوب عقلى دارد و لو در مأمور به مصلحت و لطف نباشد رأسا يعنى و لو ممكن است امثال اقل مصلحت و لطف در آن

ص: ۱۵۵

و ذلك ضروره ان حكم العقل بالبراءه على مذهب الاشعري لا يجدى من ذهب الى ما عليه المشهور من العدليه.

بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور لاحتمال ان يكون الداعى الى الامر و مصلحته على هذا المذهب ايضا هو ما فى الواجبات من المصلحه و كونها ألطافا فافهم.

* شرح:

نباشد اگر واقعا اكثر واجب باشد ولى چون اجزاء اقل معلوم است اجمالا و منجز است لازم است عمل به آنها.

اما زائد بر اقل كه اكثر باشد لازم نيست امتثال آن چون شك در آن مى باشد پس عقوبت بر آن بلا بيان است از طرف شارع كما لا يخفى.

جواب مصنف از مرحوم شيخ به هشت وجه در عدم لزوم قصد وجه

قوله: و ذلك ضروره ان حكم العقل الخ.

جواب اول از مرحوم شيخ آنكه ضرورى است حكم عقل به براءت بنا بر مذهب اشعري فايده اى ندارد براى كسانى كه قائل بقول مشهورند از عدليه و آنكه متعلقات احكام داراى مصلحت و مفسده مى باشند همچنانى كه بيان نموديم پس رد قول عدليه را بر مذهب اشعري صحيح نيست و بى فايده است.

قوله: بل من ذهب الى ما عليه غير المشهور الخ.

جواب دوم از مرحوم شيخ آنكه اين بيان شما صحيح نيست حتى براى كسانى كه قائلند بقول غير مشهور و آنكه مصلحت در نفس امر مى باشد نه متعلق امر چون كسانى كه قائل بقول غير مشهور مى باشند احتمال مى دهند كه مصلحت در متعلق امر باشد و آن واجبات الطاف در احكام عقليه باشند از اين جهت شك در حصول غرض دارند در مقام امتثال در اين حال لازم است احتياط در اكثر در مقام امتثال فافهم

ص: ١٥٦

و حصول اللطف و المصلحه فی العبادہ و ان کان يتوقف علی الاتیان بها علی وجه الامتثال الا انه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفه الاجزاء و اتیانها علی وجهها.

کیف و لا اشکال فی امکان الاحتیاط هاهنا کما فی المتباینین و لا یکاد یمکن مع اعتباره.

* شرح:

قوله: و حصول اللطف و المصلحه الخ.

جواب سوم مصنف: آنکه تحصیل لطف و مصلحت در عبادات اگرچه توقف دارد بر آوردن آن عبادت را بر وجه امتثال و نیت وجه که واجب باشد آن عبادت یا مستحب الا آنکه آنهایی که قائلند بلزوم قصد وجه در اصل عبادت قائلند نه معرفت اجزاء عبادت و هر جزئی که از آن آورده می شود لازم است قصد وجه و آنکه آیا واجب است آن جزء یا مستحب پس اگر قصد وجه لازم باشد در اصل عبادت لازم است نه در اجزاء آن.

قوله: کیف و لا اشکال فی امکان الاحتیاط الخ.

جواب چهارم مصنف: از مرحوم شیخ آنکه چگونه لازم است قصد وجه و حال آنکه اشکالی نیست و اتفاقی همه علماء است که صحیح است احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی و آنکه اگر اکثر را بیاورد بلا اشکال احتیاط در مسئله نموده است مکلف همچنانی که احتیاط در علم اجمالی که اطراف آن متباین بود اشکالی در آن نبود و با این حرف شما که قصد در هر جزئی لازم است علم تفصیلی به آن جزء که یا واجب باشد یا مستحب ممکن نیست در این موارد مذکوره احتیاط بلکه هر موردی که احتیاط در عبادت می شود این اشکال شما وارد است و لازمه اشکال آنست که اصلا در عبادات احتیاط ممکن نباشد و این معنی را خود مرحوم شیخ هم قائل نیست.

ص: ۱۵۷

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك و المراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه و وجوب اقترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسى لا- وجه اجزائه من وجوبها الغيرى او وجوبها العرضى و اتيان الواجب مقترنا بوجهه غايه و وصفا باتيان الا- كثر بمكان من الامكان لانطباق الواجب عليه و لو كان هو الاقل فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه و احتمال اشتماله على ما ليس من اجزائه ليس بضائر اذا قصد وجوب المأتى على اجماله بلا تمييز ما له دخل فى الواجب من اجزائه و سيما اذا دار الزائد بين كونه جزء لماهيته و جزء لفرده حيث ينطبق الواجب على المأتى حينئذ بتمامه و كما له لان الطبيعى يصدق على الفرد بمشخصاته.

* شرح:

قوله: هذا مع وضوح بطلان احتمال الخ.

جواب پنجم مصنف از مرحوم شيخ آنکه اين معنائى که شما بيان نموديد براى قصد وجه باطل بودن آن واضح است و مراد قصد وجه در کلام کسانى که تصريح نموده اند که واجب است آوردن واجب را بقصد وجه و مقترن باشد واجب بآن قصد وجه آنهايى که قائلند قصد خود واجب را قائلند نه اجزاء واجب را که لازم باشد بدانند مکلف آيا اجزاء واجب وجوب غيرى دارند يا وجوب عرضى يعنى وجوب نفسى ضمنى و اين معنائى که بيان شد که واجب است خود وجوب نفسى را قصد آن را بنمائيم ممکن است آوردن واجب غايه آورده شود مثل آنکه قصد کند صلاه ظهر را مى آورم براى واجب بودن آن و يا وصفا بياورد مثل آنکه قصد صلاه واجب را بنمايد و اين معنائى که ذکر شد براى مکلف ممکن است امثال آن بجهت آنکه منطبق است واجب بر آن مأتى به و لو آن واجب اقل باشد.

باين بيانى ذکر شد متمکن است مکلف قصد وجه را با آن واجب بياورد و احتمال آنکه اين واجبي را که مى آورد مشتمل باشد بر چيزى که از اجزاء مأمور به

ص: ۱۵۸

نعم لو دار بین کونه جزء او مقارنا لما کان منطبقا علیه بتمامه لو لم یکن جزء لکنه غیر ضائر لانطباقه علیه ایضا فیما لم یکن ذاک الزائد جزء غایته لا بتمامه بل بسائر اجزائه.

* شرح:

نباشد مثل آنکه اگر واقعا مأمور به اقل باشد اکثر بلا اشکال مأمور به نیست و از اجزاء واجب نمی باشد این معنی اشکالی ندارد در جائی که قصد وجوب مأتی به را اجمالا بنماید و لو در این حال اجزاء واجب را تمیز نمی دهد که کدام واجب است و کدام غیر واجب ولی همین اندازه ای که در بین آن اجزاء واجب می باشد مسلما قصد وجوب اجمالی مانعی ندارد خصوصا در جائی که آن شیء زائد بر اقل یعنی اکثر ممکن است جزء ماهیت باشد و ممکن است جزء فرد ماهیت باشد اگر تکلیف روی ماهیتی رفته باشد که اقل و اکثر بر آن ماهیت صادق باشد مثل ما نحن فیه و یا مثل آنکه مولی بفرماید تصدق در این مورد بر یک درهم و زیاده از آن صدق صدقه می نماید و لو در زیاده از ده درهم باشد در این موارد که ذکر شد منطبق است واجب بر آن مأتی به و امتثال شده است بتمام افراد واجب و کمال آن بجهت آنکه کلی طبیعی صادق است بر فرد خود بمشخصات مثلا انسان صادق است بر زید انه انسان و لو طبیعی با مشخصات دیگری باشد پس اگر تکلیف روی اقل رفته است بدون اکثر زیاده بر اقل جزء مستحبات واجب می باشد اضافه بر اصل طبیعت مأمور به مثل مستحبات صلاه که در نماز مستحب است.

قوله: نعم لو دار بین کونه جزء و مقارنا الخ.

بله اگر امر دایر باشد بین آنکه اکثر یا جزء مأمور به است و یا مقارن غیر مأمور به مثل آنکه بعضی قائلند قنوت در نماز جزء نماز نیست و لو ظرفش در نماز است در این حال مأمور به منطبق نمی شود بر آن اکثری که مکلف می آورد آن را لکن مانعی ندارد در جائی که مأتی به دارای واجب هست و لو بعض اجزاء آن جزء

ص: ۱۵۹

هذا مضافا الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه.

مع ان الكلام فى هذه المسأله لا يختص بما لا بد ان يؤتى به على وجه الامتثال من العبادات.

مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه فى الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد و الاحتمال فلا وجه معه للزوم مراعات الامر المعلوم اصلا

* شرح:

جزء واجب نباشد غايه الامر آنكه مأتى به تمام اجزاء آن واجب نیست و قصد وجوب را بسائر اجزاء آن می نماید.

قوله: هذا مضافا الى ان اعتبار الخ.

ششم جواب: شيخ آنكه اعتبار قصد وجه چه قصد وجه در اجزاء واجب باشد و چه در اصل واجب اصلا دليل بر آن نداريم و قطع بخلاف آن می باشد كما آنكه در باب تعبدى و توصلى گذشت و اين معنى را بعض از متكلمين علم كلام قائل بودند و قصد وجه و تمیز از چیزهائی است كه غافلند از آن عامه مردم و دليل از شارع مقدس بر آن نرسیده است كما لا يخفى.

قوله: مع ان الكلام فى هذه المسأله لا يختص الخ.

جواب هفتم: از مرحوم شيخ مسئله اقل و اكثر ارتباطى فقط در عباديات نیست بلکه در توصليات می آید مثلا در بعض موارد نجاسات مثل كلب يا خنزير و امثال آن اگر شك شود كه طهارت آن به يك مرتبه و دو مرتبه و زيادتر حاصل می شود يا نه در اين مواردی كه قصد قربت و عبادى در آن شرط نیست اين بحث جارى است.

قوله: مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه الخ.

جواب هشتم: از مرحوم شيخ اگر گفته شود كه لازم است قصد وجه اجزاء واجب در امتثال در عبادات كه بدون اين جهت عبادت صحيح نیست اين معنى

ص: ١٦٠

و لو باتیان الاقل لو لم يحصل الغرض و للزم الاحتياط باتیان الا- کثر مع حصوله ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال لاحتمال بقاءه مع الاقل بسبب بقاء غرضه فافهم هذا بحسب حکم العقل

* شرح:

منافی تردد و احتمال است که در اقل و اکثر می باشد و در این حال و لو اقل هم آورده شود تحصیل غرض مولی نشده چون شک در حصول غرض است و امثال اکثر ایضا صحیح نیست چون قصد وجه در آن ممکن نیست پس لازم است احتیاط و آوردن اکثر تا حاصل شود غرض و آنکه قطع بفراغ ذمه مکلف شود بعد از آنی که قطع باشتغال یقینی داشت و اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد و اگر امثال اقل را بنماید احتمال بقای تکلیف است به واسطه احتمال بقاء غرض پس یقین بتحصول غرض در جائی است که اکثر آورده شود فافهم.

رد مصنف در لزوم تحصیل غرض و آنکه شک در آن برائت است

مخفی نماند جواب مصنف در لزوم تحصیل غرض کرا را داده شده در مباحث سابقه و در ما نحن فیه آن غرضی که متعلق می باشد بعض موارد بنفسه آن غرض متعلق امر است یا به دلالت مطابقه و به دلالت التزامیه عرفیه مثل آنکه مولی بفرماید واجب است قتل زید یا اضرب عنقه در این موارد که غرض مولی قتل زید است مکلف لازم است که یقین پیدا بکند غرض مولی حاصل شده است در خارج و لو بهر تعبیری گفته باشد اما در جائی که امر متعلق بنفس فعل است و لو فعل بدون غرض پیدا نمی شود در این حال حکم غرض و حکم مأمور به یکی است یعنی در اقل و اکثر آن غرضی که در ضمن اقل معلوم است مثل نفس اقل لازم است تحصیل آن و اکثر از آن چون مشکوک است و از طرف مولی بیانی بر آن نرسیده است مثل مواردی که احتیاط شرعی واجب است مثل دماء و فروج و اموال و چون احتیاط نرسیده است از طرف شارع عقاب بر آن عقاب بلا بیان است و شک در این موارد برائت است پس شک در غرض و مأمور به یکی است و در هر دو برائت است.

اشکال سوم بر برائت اقل و اکثر ارتباطی که بعض اعلام ذکر نموده اند

ص: ۱۶۱

* شرح:

آنکه وجوبی که معلوم است در مقام مردد است بین متعلق آن اقل باشد یا اکثر و علی التقدیرین فرض آن است که وجوب آن ارتباطی می باشد یعنی در مقام ثبوت که واقع باشد و مقام سقوط یعنی در مقام امتثال از همدیگر جدا نمی شوند و معقول نیست در مقام سقوط بعض اجزاء که اکثر باشد متعلق امر نباشد به عبارت اخری تکلیفی که متعلق است به اقل شک در سقوط آن می باشد و قانون کلی اشتغال یقینی براءت یقینی می خواهد نه براءت احتمالی.

جواب از این اشکال آنکه آنچه که واجب است بحکم عقل آوردن آن تکلیفی است که معلوم باشد برای مکلف فرار از عقابی که مترتب بر ترک آن می باشد و اما سقوط تکلیف بنفسه نه از واجبات عقلیه است و نه از واجبات شرعیه که واجب باشد بر مکلف عمل بآن بلکه سقوط تکلیف از آوردن متعلق تکلیف خارجا می باشد و منتزع می شود از آن و تکلیفی که معلوم است در مورد برای مکلف آن اجزاء اقل می باشد و تکلیف با اکثر مجهول است برای مکلف و سقوط تکلیف در واقع منافات ندارد آن اندازه تکلیفی که برای مکلف معلوم شده است بیاورد و زیاده بر آن مجهول است براءت جاری کند و لو واقع تکلیف، تکلیف با اکثر بوده است ولی آوردن واقع سه بیان برای تمام نیست از طرف شارع لازم نیست مکلف بیاورد آن اندازه ای که لازم است عمل بآن بحکم عقل قدر اجزاء معلوم است و باقی اجزاء که مجهول است و از طرف شارع بیانی بر آن نیامده است مثل احتیاط و غیره براءت است مادامی که ثابت نشده است برای مکلف.

اشکال در براءت در اقل و اکثر و جواب آن و استصحاب آن

مخفی نماند تمسک باستصحاب شده است علی قولین اشتغال و براءت.

اما استصحاب با اشتغال بتقریب آنکه وجوب واجبی که مردد است بین اقل و اکثر این وجوب یا مقطوع البقاء است اگر در واقع تکلیف با اکثر باشد و یا مقطوع الارتفاع است اگر واقع تکلیف اقل باشد در این حال استصحاب تکلیف می شود

* شرح:

در جائی که اکتفاء به اقل می نماید چون شک در سقوط تکلیف است استصحاب بقاء تکلیف می شود و این معنی جریان استصحاب است در قسم ثانی از کلی بنا بر صحت آن.

مثلاً- اگر در خانه ای حیوانی باشد و مردد باشد که آن حیوان آیا پشه است یا فیل که اگر پشه باشد بلا اشکال یقین بارتفاع حیوانیت است در مورد و اگر واقعا فیل باشد یقین ببقاء حیوانیت است باین حال استصحاب اصل وجود حیوان می شود و اثبات وجود آن می شود.

جواب از این استصحاب اشتغال آنکه جریان استصحاب متوقف است به اینکه حادث که حیوان باشد مردد باشد بین قطع بارتفاع و قطع ببقاء آن بجهت تعارض اصول در هریک از این ها.

مثل آنکه حادثی که پیدا شده است برای مکلف مردد است بین حادث اصغر یا حادث اکبر در این مورد اصل عدم تحقق حادث اکبر معارض است باصل عدم حادث اصغر و در مقام تعارض رجوع می شود باستصحاب کلی حادث بعد از وضوء

و اما در ما نحن فیه که تعارض در اصول نمی باشد و فرد اقلی که در خارج است و حادث است بضم وجدان الی الاصل اثبات می کند که مورد تکلیف اقل است و در این موارد موردی برای استصحاب تکلیف نمی باشد چون فرد اقل یقیناً مورد تکلیف است و شک در اکثر است که آن برائت است و حاصل آنکه استصحاب کلی در موردی جاری می شود که اصل آخری که آن اصل حاکم است بر استصحاب کلی جاری نباشد و در ما نحن فیه چون اصل برائت حاکم است بر استصحاب کلی از این جهت استصحاب اصل تکلیف جاری نمی شود.

مخفی نماند استصحاب برائت بر تکلیف به چند وجه ذکر شده است مثل آنکه استصحاب عدم لحاظ المولی اکثر را در حین تکلیف او استصحاب عدم جعل جزئیت

و اما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئيه ما شك في جزئيه فبمثله يرتفع الاجمال و التردد عما تردد امره بين الاقل و الاكثر و يعينه في الاول

لا يقال ان جزئيه السوره المنسيه (المجهوله-نسخه ظ) مثلا ليست بمجعوله و ليس لها اثر مجعول و المرفوع بحديث الرفع انما هو المجعول بنفسه او اثره و وجوب الاعاده انما هو اثر بقاء الامر بعد التذکر (العلم-نسخه) مع أنه عقلي و ليس الامن باب وجوب الاطاعه عقلا.

* شرح:

برای فرد مشکوک او عدم جعل الامر بمرکب و غیر آنها و بیان در آنها رجوع بمطولات شود کما لا یخفی.

برائت نقلیه بقول مصنف در اقل و اکثر ارتباطی

قوله و اما النقل فالظاهر ان عموم مثل الخ.

تا حال بیان مصنف آن بود که دوران تکلیف بین اقل و اکثر ارتباطی لازم است احتیاط عقلا و قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی شود و اما ادله نقلیه برائت مثل رفع ما لا یعلمون و امثال آن عموم آن ادله نقلیه حاکم است برفع جزئیت چیزی که شک در جزئیت آن می باشد. پس بمثل حدیث رفع از ادله برائت نقلیه اجمال تکلیف برداشته می شود و آنکه تکلیف مردد باشد بین اقل یا اکثر معین می شود آن تکلیف در اقل بضم وجدان با اصل یعنی یقینا تکلیف به اقل مسلم است و برائت نقلیه نفی اکثر می نماید پس تکلیف معین می شود در اول که اقل باشد.

قوله: لا يقال ان جزئيه السوره الخ.

اشکال نشود در مورد باین که جزئیت سوره ای که مجهول است این جزئیت جعل شرعی ندارد تا آنکه رفعش هم جایز باشد و کرارا گذشته است که رفع شرعی در جایی است که جعل شرعی داشته باشد و همچنین جزئیت سوره اثر مجعول شرعی

ص: ۱۶۴

لانه يقال ان الجزئيه و ان كانت غير مجعوله بنفسها الا انها مجعوله بمنشأ انتزاعها و هذا كاف في صحه رفعها

لا يقال انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الامر الاول و لا دليل آخر على امر آخر بالخالي عنه.

* شرح:

ندارد و آنچه را که مرفوع است بحدیث رفع در جایی است که آن شیء مجهول جعل شرعی داشته باشد یا اثر شرعی و ما نحن فیه نفس جزئیت سوره بنفسه مجعول شرعی نیست و همچنین اثر شرعی هم ندارد این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ که قائل است ادله برائت رفع احکام وضعیه را نمی نماید چون احکام وضعیه جعل شرعی ندارند بلکه جعل آنها بتبع جعل احکام تکلیفیه می باشد کما آنکه مفصل آنها خواهد آمد- ان شاء الله تعالی- و اگر کسی ادعاء کند که وجوب اعاده در وقت اثر شرعی جزء می باشد.

جواب آنکه وجوب اعاده اثر بقاء امر اول می باشد بعد از علم باین که امر اول امتثال نشده است و امتثال هر امری وجوب عقلی دارد نه وجوب شرعی و امتثال او امر نیست مگر آنکه من باب وجوب اطاعت است عقلاً.

قوله لانه يقال ان الجزئيه الخ:

جواب آنکه جزئیت مشکوک اگرچه جعل شرعی بنفسها ندارد الا آنکه منشأ جزئیت جعل شرعی دارد که امر شرعی باشد که آن جزئیت انتزاع از آن منشأ می شود و بعد از این که آن منشأ برداشته شد و حدیث رفع جزئیت ایضا بتبع برداشته می شود و این معنی کافی است در صحت رفع جزئیت.

قوله لا يقال انما يكون الخ.

اشکال دیگری پیدا می شود در این حال و آن اشکال اینکه و لو ارتفاع جزئیت

لانه يقال نعم و ان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه الا ان نسبه حديث الرفع الناظر الى الادله الداله على بيان الاجزاء اليها نسبه الاستثناء و هو معها يكون داله (لا-ظ) على جزئيتها الا مع نسيانها (الجهل بها-نسخه) كما لا يخفى فتدبر جيدا.

* شرح:

بارتفاع منشأ امر اول مى باشد ولى دليل اخري در بين نداريم كه مأمور به مثلا آن اقل است و آن فردى كه باقيمانده است چون ادله براءت رفع جزئيت مى نمايد ولى اثبات باقيمانده بدليل اخري بايد ثابت شود.

رد مصنف در جريان ادله نقليه و عقليه در اقل و اكثر

قوله لانه يقال نعم الخ.

جواب آنكه ارتفاع جزء بارتفاع منشأ آن جزء مى باشد الا آنكه نسبت حديث رفع كه ناظر است بر ادله اى كه دال است بر بيان اجزاء مركب نسبت حديث رفع نسبت استثناء است با اجزاء چون از اول يك اقم الصلاه لدلوك الشمس داريم و امر ثانى كه بيان اجزاء و شرائط را مى نمايد مثل لا صلاه الا بفاتحه الكتاب و همچنين لا صلاه الا بطهور امر ثانى كه اثبات نموده است كه فاتحه جزء صلاه است مطلق است در حال علم و جهل و ذكر و نسيان و غيره و حديث رفع تخصيص مى دهد آن فاتحه را بحال علم و خارج مى كند جزئيت آن فاتحه را در حال جهل بآن فاتحه از اين جهت مستثنا و مستثنا منه اثبات مى كنند كه جزئيت فاتحه در حال علم است نه جهل بآن كما لا يخفى فتدبر جيدا.

مخفى نماند دليلى كه مصنف بيان نمود كه ادله عقليه جارى نيست ولى ادله نقليه براءت جارى است اين معنى صحيح نيست چون اگر تحصيل غرض لازم باشد همچنانى كه ايشان قائلند فرقى بين آن نيست كه ادله براءت عقلى باشد يا نقلى چون بيان براى مكلف از طرف شارع ثابت است و حق آنست كه براءت عقلى و نقلى هر دو جارى است و تحصيل غرض آن اندازه اى كه معلوم است در ضمن اجزاء معلومه لازم است تحصيل آن غرض و اجزائى كه مشكوك است غرض در ضمن آنها ايضا مشكوك

ص: ۱۶۶

و ینبغی التنبیه علی امور: الاول انه ظهر مما مر حال دوران الامر بین المشروط بشیء و مطلقه و بین الخاص کالانسان و عامه کالحيوان و انه لا مجال

* شرح:

است و برائت است کما آنکه گذشت.

و اما جواب از دلیل دوم مصنف که علم اجمالی منحل نمی شود و مردد است بین اقل و اکثر این معنی قبلا گذشت که امر روی اقل بلا اشکال بعلم تفصیلی است و شک در زائد از اقل آن برائت است چون علم به اقل تفصیلی می باشد لذا به واسطه برائت در اکثر لازم است تحصیل امثال اقل را نظیر آنکه مولی امر کند بایجاد خط که مردد باشد بین یک متر یا دو متر که یک متر یقینی است و شک در زائد برائت است.

و از بیان ما ظاهر شد که بعد از برائت اثبات اقل لازم نیست چون امثال اقل علم تفصیلی بآن می باشد و قیاس نمی شود (ما نحن فیه) به مرکبی که یک جزء آن به واسطه اکراه یا اضطرار یا نسیان برداشته شود که باقی مانده محتاج است تکلیف آن بدلیل آخری.

ولی این اشکال بر مصنف وارد است که ادله برائت اثبات باقیمانده نمی کند چون لوازمات اصول حجیت ندارد بخلاف امارات چون بنا بر قول ایشان تکلیف مردد است بین اقل یا اکثر و اقل قدر متیقن تکلیف نمی باشد مگر آنکه بنا بر قول ایشان رفع جزئیت به واسطه اماره باشد که امارات ناظر بواقع می باشند و لوازم آنها حجت است که در این حال تکلیف به اقل ثابت می شود یا آنکه دلیل برائت شرعیه وارد باشد و حکومت داشته باشد در خصوص دوران امر بین اقل و اکثر که در این حال برای حفظ کلام حکیم از لغویت تعیین اقل می شود ولی فیه ما لا یخفی.

قوله و ینبغی التنبیه علی امور: الاول انه الخ.

اموری متعلق است به اقل و اکثر ارتباطی اول از آن امور آنکه ظاهر شد از

هاهنا للبراءه عقلا- بل كان الامر فيهما اظهر فان الانحلال المتوهم في الاقل و الاكثر لا يكاد يتوهم هاهنا بداهه ان الاجزاء التحليليه لا- تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمه عقلا- فالصلاه مثلا- في ضمن الصلاه المشروطه او الخاصه موجوده بعين وجودها و في ضمن صلاه اخرى فاقده لشرطها و خصوصيتها تكون متباينه للمأمور بها كما لا يخفى نعم لا بأس بجريان البراءه النقليه في خصوص دوران الامر بين المشروط و غيره دون دوران الامر بين الخاص و غيره لدلاله مثل حديث الرفع على عدم شرطيه ما شك في شرطيته و ليس كذلك خصوصيه الخاص فانها انما تكون منتزعه عن نفس الخاص فيكون الدوران بينه و غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتأمل جيدا

* شرح:

بيانات گذشته ما که اگر امر دائر باشد که شیء مثل رقبه مشروط به شیء دیگر باشد مثل مؤمنه یا آنکه مطلق باشد یا امر دائر باشد بین خاص مثل انسان و بین عام مثل حیوان در این موارد جائی برای براءت نیست عقلا بلکه امر بین مطلق و مقید یا خاص و عام ظاهر است از اقل و اکثر گذشته چون انحلالی که متوهم بود در اقل و اکثر گذشته در عام و خاص یا مطلق و مقید ممکن نیست در آنها جاری بشود چون بدیهی است که اجزاء تحلیلیه عقلیه ممکن نیست متصف شود به آوردن آن من باب مقدمه عقلا

عدم جریان براءت در اجزاء تحلیلیه عقلیه و وجه آن

و حاصل آنکه در اقل و اکثر ارتباطی اقل وجود خارجی داشت غیر از وجود اکثر مثل آنکه اجزاء صلاه ده جزء آن وجود استقلالی داشت و شک در جزء یازدهم بود یا براءت یا اشتغال ولی در این موارد عام یا خاص یا مطلق یا مقید هر کدام وجود خارجی مستقل ندارند بلکه جزئیت آنها من باب اجزاء تحلیلیه عقلیه می باشد و ممکن نیست اجزاء عقلیه مقدمه باشند آوردن آنها را برای اجزاء دیگر مثلا- انسان که خاص است ممکن نیست مقدمه باشد برای وجود عام که حیوان است بخلاف اجزاء خارجی که ده جزء بنا بر قولی مقدمه برای یازده جزء و اکثر می باشند پس صلاه مثلا در

ص: ۱۶۸

* شرح:

ضمن آن صلاتی که مشروط به طهارت است یا خاص موجود است بعین وجود آن صلاه در ضمن صلاتی که دارای طهارت نیست نه آنکه دو وجود برای صلاه باشند در خارج و از جهت خصوصیتی که معتبر است در مأمور به آن صلاه مباین و ضد مأمور به می باشد کما لا یخفی.

بله مانعی ندارد جریان براءت نقلیه در خصوص دوران امر بین آنکه مأمور به مطلق است یا مشروط و شک در شرط براءت نقلیه جاری است در آن بدون براءت عقلیه و این مطلب در دوران امر بین خاص و عام جاری نیست و لازم است در آنجا احتیاط پس مثل حدیث رفع در جائی که شک در شرطیت شیء باشد برداشته می شود آن مشکوک به واسطه حدیث رفع ولی در عام و خاص جاری نیست چون خصوصیت خاص متترع از نفس خاص می باشد و رفع آن بید شارع نیست مثل آنکه انسانیت انسان شیء زائدی بر نفس انسان نیست پس دوران بین خاص و عام از قبیل دوران بین متباینین می باشد که لازم است احتیاط و براءت جاری نمی شود فتأمل جیدا.

مخفی نماند اقل و اکثر ارتباطی یک قسم از آنها گذشت در مرکبات خارجیه مثل اجزاء صلاه قسم دیگر اقل و اکثر در مرکبات تحلیلیه می باشد و آن بر سه قسم است.

اول آنکه احتمال آن شیء در واجب علی نحو شرطیت است ولی وجود آن شرط مستقل است خارجا مثل شرائط مقدم بر صلاه و مؤخر و مقارن نظیر طهارت و غسلی که معتبر است در صلاه و در این موارد بلا اشکال براءت عقلیه و نقلیه در آنها جاری است و جواب از اشکالات مصنف که تحصیل غرض لازم است قبلا گذشت و آنچه را که در اقل و اکثر ارتباطی خارجی بود در این موارد بلا اشکال جاری است.

قسم دوم آنکه آن شرط منحا و جدا نیست از واجب بلکه نظیر صفت و موصوف و عارض و معروض است بنظر عرف مثل رقبه و رقبه مؤمنه و شک در شرط آن ایضا براءت عقلیه و نقلیه جاری است بخلاف قول مصنف که فقط براءت نقلیه

* شرح:

را جاری می دانست و اشکال بر این مطلب که اقل و اکثر مبنی بر انحلال باید باشد خارجا و آنکه اقل متیقن باشد و در مثل رقبه و رقبه مؤمنه در خارج عین یکدیگر می باشند و انحلال خارجی ندارد پس طبیعی رقبه در غیر مؤمنه مباین و ضد مؤمن است نه آنکه بعض رقبه باشد و آوردن شیئی مباین معنی ندارد رجوع به براءت در آن بلکه مورد، مورد اشتغال یقینی است که براءت یقینی در آن لازم است.

جواب از این اشکال آنکه اصل نافی که جاری می شود در قید معارف دیگری ندارد و لذا تکلیف در مطلق رقبه ثابت می شود و آن اصل معارض باصل براءت از اطلاق نمی باشد چون اطلاق اقتضای توسعه دارد بدون ضیق کما لا یخفی.

قسم سوم از اقل و اکثر ارتباطی تحلیلی در جائی است که واجب و قید آن نظیر جنس و فصل باشد همچنانی که مصنف بیان نمود مثل حیوان و ناطق در این مورد آیا مأمور به مطلق حیوان است یا خصوص حیوان ناطق و همچنین نظیر ذکر رکوع یا سجود مطلق ذکر است یا خصوص تسبیحاتی که وارد شده است که در این موارد امر دائر است بین تعیین و تخییر نظر مصنف آن بود که براءت مطلقا جاری نیست چون نظیر فصل که ذاتی می باشد رفع و وضع آن بید شارع نیست.

از این جهت احتیاط و تعیین تکلیف است در خصوص حیوان ناطق بعضی از اعلام وجه دیگری بیان نموده اند به اینکه جنس در خارج وجود پیدا نمی کند الا در ضمن فصل و معقول نیست آن جنس مأمور به شود الا آنکه معین شود بفصل خاص یا فصل ماء بجهت آنکه حیوانیت حیوان مثلا در خارج بوجود فصل آنکه ناطق باشد می باشد و بدون فصل ممکن نیست وجود حیوان و در این مورد معنی ندارد که کسی قائل شود جنس متیقن از تکلیف است و مقید بودن آن بفصل مجهول است و لذا جاری می شود در فصل مجهول براءت و مأمور به همان جنس مطلق است و بتعبیر بعض از اعلام دیگر آنکه وجود جنس همچنانی که محتاج است در وجود خارجی

* شرح:

آن بفصل آن جنس در خارج متعدد و حصصی پیدا می کند در ضمن هر فردی در افراد خودش حصه ای از آن جنس است در ضمن آن فردی که موجود است بوجود خارجی همچنانی که نفس خود آن جنس در خارج باید منضم و به یک فصلی شود مثل بقر یا غنم یا انسان همچنین وجود آن جنس در خارج در ضمن زید یا بکر یا خالد و امثال آن از حصص متباین یکدیگر می باشند و با این حالی که هر کدام از این افراد متباینند مثل انواع جنس نظیر بقر و غنم و انسان که هر کدام از این ها متباینند چگونه ممکن است براءت از آنها و اصل تکلیف متعلق بجنس مطلق باشد و شک در خصوصیت آن به براءت برداشته شود و در این موارد بلا اشکال امر دائر است بین تعیین یا تخییر و لازم است احتیاط عقلا چون در مقام امتثال است.

جواب از این اشکال آنکه قبلا گذشت که ادله براءت در خصوصیت تکلیف جاری است بدون براءت در مطلق و تکلیف در این موارد مطلق جنس و عام است و اما اشکال مصنف و سایر اعلام که ذکر شد این اشکال اگر صحیح باشد اصلا ممکن نیست تمسک بعام در خصوصیات تکلیف در هیچ بابی از ابواب فقه چون بنا بر قول آنها افراد خارجیه تماما متباین یکدیگر می باشند و جامع مشترکی بین آنها نیست نظیر این اشکال در صحیحی و اعمی در جلد اول در مباحث الفاظ گذشت که هر کدام صحیحی یا اعمی جامعی باید باشد در تکلیف که اگر جامع نباشد تمسک باطلاق یا عموم ممکن نیست بلکه برهان اشتراک در اثر که آن افراد خارجیه اشتراک در آثاری دارند که آن جهت اشتراک اقتضاء جامعیت می نماید به مقتضای قانون الواحد لا یصدر الا من الواحد و در این موارد بلا اشکال جامعی در بین می باشد افراد را و لو آن جامع امر انتزاعی باشد که آن جامع مأمور به می باشد و شک در خصوصیت آن اگر اطلاق لفظی است یا اطلاق مقامی و یا عموم آن خصوصیت به واسطه اطلاق

* شرح:

یا عموم برداشته می شود و اگر نباشد به ادله عقلیه و نقلیه براءت رفع تکلیف است در آن خصوصیت کما لا یخفی.

جریان براءت در طهارات ثلاث و لو مأمور به بسیط باشد

مخفی نماند قبلاً گذشت که اقل و اکثر ارتباطی در اسباب و محصلات جاری است در جائی که واجب و مأمور به عنوان بسیطی باشد مثل غسلاتی که در باب طهارت حدیثیه که غسل و وضوء باشد و یا خبثیه نظیر شستن اشیائی که نجس می شود بنا بر اینکه نفس طهارت حدیثیه و خبثیه مأمور به باشد نه شستن و غسلات در این موارد چون آن غسلات محصل طهارت می باشند اگر شک در جزئیت شیء یا قید بودن آن شود مشهور بنا بر قول بعض اعلام قائلند که اشتغال و احتیاط لازم است و ادله براءت جاری نیست چه اسباب شرعیه باشد و یا عقلیه و یا عادیه بجهت آنکه تکلیف بامر بسیط است و حدود آن بتمامه معلوم است و شک در شیء که آیا قید است یا جزء شک در حصول آن امر بسیط می باشد و بلا اشکال در این موارد احتیاط و اشتغال است.

لکن تحقیق آنست که آن امر بسیط اگر به واسطه محصل آنکه غسلات باشند اگر بتدریجاً پیدا می شوند حق در آن براءت است و اگر آنی و یک مرتبه وجود پیدا کند و مراتب مختلفه ی نداشته باشد آنجا اشتغال و احتیاط است و بعید نیست که در باب طهارت حدیثیه و خبثیه از قبیل آن باشد که بتدریج طهارت حاصل می شود نظیر آنکه اگر چراغی در یک محلی آورده شد بسبب قلت و کثرت آن چراغ نور آن محل مختلف می شود و ظاهر از اخبار و نصوص که وارد شده است در باب غسل جنابت از همین قسم است مثل قوله علیه السّلام (تحت کل شعره جنابه فبلوا الشعر و انقوا البشرة و قوله علیه السّلام فما جرى عليه الماء فقد طهر و قوله علیه السّلام فی الصحيح الآخر و کل شیء أمسسته الماء فقد انقته) و غیر دیگر از اخباری که ذکر شده است و در این حال و لو آن مأمور به امر بسیط است ولی چون مراتب آن مختلف است و بتدریج حاصل

الثانی انه لا- یخفی ان الاصل فیما اذا شک فی جزئیه شیء او شرطیه فی حال نسیانه عقلا و نقلا ما ذکر فی الشک فی اصل الجزئیه او الشرطیه فلو لا مثل حدیث الرفع مطلقا و لا تعاد فی الصلاه یحکم عقلا بلزوم اعاده ما اخل بجزئه او شرطه نسیانا کما هو الحال فیما ثبت شرعا جزئیه او شرطیه مطلقا نصا او اجماعا.

* شرح:

می شود شک در جزئیت یا قیدیت برائت جاری است چون شک در سعه و ضیق آن مأمور به می باشد.

و اما اگر آن مأمور به بسیط دفعی الحصول باشد که یک وجود بیشتر ندارد و سعه و ضیق یا شدت و ضعف در آن نباشد در این موارد بلا- اشکال اشتغال و احتیاط است چون شک در حصول مأمور به می باشد و این معنی که بیان نمودیم فرقی بین اسباب عاریه یا عقلیه یا اسباب شرعیه نیست.

قوله الثانی انه لا یخفی ان الاصل الخ.

دوم از اموری که ذکر می شود اصل در آن چیزی که شک داریم در جزئیت آن یا شرطیت آن در حال نسیان عقلا و نقلا همان کلامی است که شک در جزئیت آن و شرطیت آن گذشت یعنی عقلا لازم است احتیاط در حال نسیان همچنانی که حکم همان شک در جزئیت و شرطیت را دارد که اگر مثل حدیث رفع و ادله دیگر برائت نبود در باب صلاه و غیر صلاه از عبادات مثل صوم و حج و اعتکاف و غیره و همچنین اگر روایت لا تعاد نبود که قوله علیه السلام (لا تعاد الصلاه الا من خمسہ الوقت و الطهور و القبلة و الركوع و السجود) روایت لا تعاد مخصوص باب صلاه است و لو حدیث رفع عام است اگر روایت لا تعاد و حدیث رفع نبود لازم بود اعاده نماز در آنجائی که جزئی از اجزاء نماز را یا شرطی از شرائط آن را در حال نسیان نیاورد البته اجزاء و شرائط در جائی است که ارکان نماز نباشند و اگر از ارکان باشند بلا اشکال لازم

ص: ۱۷۳

* شرح:

است اعاده صلاه و لو در حال نسيان باشد و حال جزئی که فراموش شده است یا شرط اگر رکن صلاه باشد جزئیت و شرطیت آن مطلقا ثابت است نصا نظیر روایت لا تعداد که پنج چیز را استثناء نموده است و لازم است در نسيان آنها اعاده نماز یا اجماعا باشد نظیر تکبیره الاحرام و سائر ارکان دیگر.

و حاصل آنکه دلیل اولی که اثبات جزئیت یا شرطیت می نماید برای مرکب جزئیت و شرطیت آن شیء مطلقا می باشد و دلیل حدیث رفع و روایت لا- تعداد فقط رکعت آنها را در جائی که ثابت است استثناء می نماید که لازم است اعاده مطلقا و غیر ارکان در حال نسيان و جهل لازم نیست اعاده. مخفی نماند ظاهر کلام مصنف در حال نسيان جزء همان کلامی است که از ایشان گذشت در حال شک در جزء و آنکه براءت عقلیه در هر دو جاری نیست ولی براءت نقلیه نظیر حدیث رفع و غیر جاری است.

جواب آن قبلا گذشت که تفکیک بین براءت عقلیه و شرعیه ممکن نیست چون بنا بر قول ایشان اگر تحصیل غرض لازم باشد و یا آنکه تکلیف بین اقل و اکثر ارتباطی آن تکلیف منحل نشود معنی ندارد براءت شرعیه بخصوص چون براءت شرعیه لوازم آنها حجیت ندارد که به براءت اکثر، اقل ثابت شود کما آنکه گذشت.

و ایضا مخفی نماند جزئی که غیر ارکان باشد نسيان آن موجب صحت صلاه است و یا شرط صلاه اگر مثل حمد و سوره فراموش شود در آن بلا اشکال نماز صحیح است اشکال در آنست که این نمازی که فاقد جزء است نسيان آیا شخص ناسی مأمور به است این صلاه را یا آنکه صلاه آن من باب وفاء به غرض است نظیر جهل با خفات قرائت یا جهل قرائت که اگر هر کدام جای دیگری واقع شد جهلا آنجا عده ای قائلند که صلاه مسقط تکلیف است و آن شرط بعد از آوردن صلاه ممکن نیست تحصیل آن.

مرحوم شیخ انصاری قائل است صلاتی که جزء یا شرط آن اگر نسيان شود آن

ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئيه او الشرطيه في هذا الحال بمثل حديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الادله الاجتهاديه كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر و الناسى بالخالى عما شك فى دخله مطلقا و قد دل دليل آخر على دخله فى حق الذاكر.

* شرح:

صلاه مأمور به ليست ولى مسقط تكليف است بجهت آنكه شخص ناسى جزء يا شرط خطاب بآن مثل يا ايها الناسى و امثال آن التفات بموضوع سبب مى شود كه موضوع ناسى مبدل بشخص ذاكر شود از اين جهت خطاب بآن ممكن نيست و لذا صلاه آن مسقط تكليف است نه مأمور به باشد مصنف و عدۀ ديگر قائلند كه شخص ناسى ممكن است خطاب بآن به وجوهى كه بيان آن خواهد آمد.

مخفى نماند در صلاه اگر جزء و يا شرط غير ركنى فراموش شود بلا اشكال باقيمانده بايد آورده شود. و اما در غير صلاه اگر جزء و يا شرط آن نسيان شود اثبات باقيمانده مشكل است چون حديث خطاء و نسيان و لو رفع حكم واقعى را مى نمايد بخلاف ما لا يعلمون كه رفع حكم ظاهرى مى باشد ولى اثبات باقيمانده محتاج است بدليل و ايضا دليل جزء يا شرط با دليل كل يا هر دو اطلاق دارند يا ندارند يا احدهما كه تفصيل آنها رجوع بمطولات شود كما لا يخفى.

بيان امكان خطاب به ناسى جزء يا شرط به وجوهى

قوله ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن الخ.

مصنف مى فرمايد همچنانى كه ممكن است رفع جزئيت يا شرطيت در حال نسيان بحديث رفع همچنين ممكن است تخصيص داده شود ادله جزئيت و شرطيت بغير حال نسيان به ادله اجتهاديه يعنى رفع ما لا يعلمون حكم ظاهرى مى باشد و باقى مثل خطاء و نسيان تخصيص احكام واقعيه مى باشد و بيان آن باين قسم كه خطاب از طرف شارع به عموم مكلفين برسد مثل آنكه بفرمايد واجب است بر مكلفين نه جزء از صلاه را بياورد كه اين بيان شامل ذاكر و ناسى هر دو مى شود و دليل ديگرى در خارج

او وجه الی الناسی خطاب یخصه بوجوب الخالی بعنوان آخر عام او خاص لا بعنوان الناسی کی یلزم استحاله ایجاب ذلک علیه بهذا العنوان لخروجه عنه بتوجيه الخطاب الیه لا محاله کما توهم لذلك استحاله تخصیص الجزئیه او الشرطیه بحال الذکر و ایجاب العمل الخالی عن المنسی علی الناسی فلا تغفل.

* شرح:

اثبات کند که کسانی که ذاکرند و علم بتکلیف دارند واجب است بر آنها ده جزء از صلاه را بیاورند در این حال کسانی که نسیان جزء و شرط را می نمایند داخل در عموم تکلیف اولند و کسانی که ذاکرند جزء دیگری بر آنها اضافه و واجب است که ده جزء باشد این وجه از وجوهی است که خطاب به ناسی ممکن است باشد.

قوله او وجه الی الناسی خطاب الخ.

وجه دیگر که ناسی مورد خطاب واقع شود آنکه خطاب بنفس خود ناسی نشود بلکه خطاب بلوازم ناسی مثل یا ایها الرجل از طرف شارع واقع شود و یا خاص مثل آنکه خطاب برسد کسانی که حافظه آنها کم است و امثال آن لازم است نه جزء از نماز را بیاورند که اول خطاب بلوازم عموم ناسی بود دوم بخصوص آن را در این قسم دوم ایضا صحیح است خطاب به ناسی و لو بعنوان آنکه (یا ایها الناسی بجزء یا شرط یجب علیک الصلاه فی سائر اجزائه و شرائطه) که این عنوان اگر گفته شود به ناسی مستلزم محال است چون خطاب بعنوان یا ایها الناسی سبب متذکر او می باشد و از این جهت خارج می شود از عنوان ناسی کما آنکه توهم شده است متوهم مرحوم شیخ انصاری می باشد که فرموده محال است تخصیص جزء یا شرط به کسانی که ذاکرند و ناسی آنها مکلف نیست بلکه تکلیف آن باقیمانده غیر منسی است مثل تبدل موضوع مسافر بحاضر و بالعکس کما لا یخفی فلا تغفل.

وجه سوم آنکه مأمور به در تمام مکلفین آن جامع طبیعت صلاه است مثل

ص: ۱۷۶

* شرح:

جامع صحیحها که مصنف قائل بود و اختلاف ذاکر و ناسی نظیر اختلاف مصادیق صلاه صحیح است مثل صلاه مسافر و حاضر و اختلاف صلوات یومیّه و غیره و در این حال ناسی التفات بمأمور به دارد و لو خیال کند صلاه او هم تام است.

بیان شمول حدیث لا تعاد جاهل قاصر و مقصر را

مخفی نماند بمناسبت ذکر حدیث لا تعاد مناسب است معنای آنکه آیا شامل جاهل قاصر بلکه مقصد در نماز می شود یا نه کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند مشهور آنست که حدیث لا تعاد شامل جاهل مطلقا نمی شود چون جاهل بجزء یا شرط و لو قاصر باشد بهمان امر اولی لازم است اعاده کند نه آنکه بخطاب جدیدی باشد مثل آنکه عمدا اگر جزء یا شرط را ترک کرد امر اولی اقتضاء دارد اعاده نماز را که صحیح نبوده است و لکن حق آنست که معنای اعاده وجود شیئی ثانی است بعد از وجود اول یا حقیقتا آن شیء اولی که وجود پیدا کرد ثانی آن را اعاده کند و یا ادعائا و تخیلا از این بیان ظاهر شد که عنوان اعاده صادق است در مواردی که مکلف جهل بجزء یا شرط داشته باشد و لو اقتضای تکلیف اولی باقی است.

و حاصل آنکه معنای اعاده شامل جاهل قاصر و مقصر می شود همچنانی که شامل ناسی می شود بلکه شامل مواردی که عمدا و عالما بجزء یا شرط باشد شامل آن می شود مثل قوله علیه السّلام من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده که ظاهر از اعاده عمدی است و مثل قول دیگر علیه السّلام در جائی که جهل در اخفات نموده است یا اخفات در جهل ایّ ذلک فعل متعمدا فقد نقض صلاته و علیه الاعاده فان فعل ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمت صلاته و منها قوله علیه السّلام در کسی که تمام نموده صلاه را در سفر: انه ان قرأ علیه آیه التقصیر و فسرت له فصلی اربعا اعاده و ان لم یکن قرأت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه.

این اخباری که ذکر شد دال است بر اینکه لفظ اعاده همچنانی که در نسیان و خطاء استعمال می شود همچنین در جهل در عمد استعمال شده است و استعمال آن در تمام موارد حقیقت

الثالث انه ظهر مما مر حال زياده الجزء اذا شك في اعتبار عدمها شرطا او شطرا في الواجب

* شرح:

است نه آنکه در بعض موارد به غایت و مجاز باشد خصوصا قوله عليه السّلام که فرمود فان فعل ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه یعنی لا اعاده عليه و کذا قوله عليه السّلام و ان لم یکن قرأت علیه الخ.

روایت که شامل است لا تعداد صورت جهل و نسیان را و در تمام این موارد سیاق روایات واحد است و به مقتضای خمس که استثناء شده از لا تعداد الصلاه الا من خمس بلا اشکال جهل و نسیان و عمد در آنها اثری ندارد و لازم است اعاده صلاه باخلال یکی از آنها همچنانی که اجماع مسلم و نصوص خاصه در آنکه عمدا اگر غیر ارکان را اخلاقی نمود مکلف لازم است اعاده صلاه از این جهت اطلاق آنها مقید می شود بغیر عمد و در صورت جهل و نسیان و لو جاهل مقصر باشد لازم نیست اعاده صلاه و لو جاهل مقصر معصیت کار است بدون جاهل قاصر کما لا یخفی.

قوله الثالث انه ظهر مما مر حال زياده الجزء الخ تنبيه سوم مصنف می فرماید از بیان سابق ظاهر شد حال زياده جزء یعنی جزئی زیاد نشود در مأمور به شک در اعتبار عدم آن شود یعنی جزء زیاد شد شکی در این واقع شود که عدم آن زياده آیا شرط است در مأمور به و یا شرطی است یعنی جزء عدمی در مأمور به و واجب باشد مثلا در رکعت سوم یا چهارم نمازها لازم است حمد تنها خوانده شود یا تسبیحات در این حال اگر حمد را با سوره خواند شک در این می شود که آیا عدم سوره شرط است یا جزء مأمور به جزء عدمی باشد شک در این موارد عینا همان شک در جزء یا شرط می باشد که مأمور به مردد بین اقل و اکثر ارتباطی است و در آنجا مصنف براءت نقلیه را جاری می دانست بدون براءت عقلیه در این موارد ایضا حکم سابق است و شک در زياده شرطا یا شطرا براءت است براءت نقلیه:

ص: ۱۷۸

مع عدم اعتباره فی جزئیه و الا لم یکن من زیاده بل من نقصانه و ذلک لاندراجہ فی الشک فی دخل شیء فیہ جزء او شرطاً فیصح لو آتی به مع الزیاده عمداً تشریعاً او جهلاً قصوراً او تقصیراً او سهواً و ان استقل العقل لو لا النقل بلزوم الاحتیاط لقاعده الاشتغال.

* شرح:

جریان برائت در جزء و یا شرط عدمی

قوله مع عدم اعتباره فی جزئیه الخ آن شیئی که شک در زیاده آن داریم که شک در جزئیت آن می باشد یا شرطیت در جائی برائت جاری است که مأمور به لا بشرط از زیاده باشد و اگر بشرط لا باشد یعنی مثل حمد در رکعت سوم یا چهارمی که بیان نمودیم اگر مشروط باشد که سوره با آن نبایست باشد یا مثل رکوع در صلاه که حتماً باید یک رکوع باشد در یک رکعت در این موارد اگر زیاد کرد مکلف زیاده در مأمور به نیست بلکه نقصان مأمور به است چون از دلیل ثابت شده بود که مأمور به چیز دیگری همراه آن زاید نباید باشد و اگر شیء زاید شد آن جزء مأمور به را هم باطل می کند مثل رکوع و حمد و مأمور به ناقص می شود و این مطلبی را که بیان نمودیم در جائی که شک در زیاده باشد آن زیاده چه شرط باشد و چه جزء داخل می شود در باب اقل و اکثر ارتباطی و شک در آن زیاده برائت نقلیه است بقول مصنف و برائت عقلیه و نقلیه است کما آنکه ما بیان نمودیم پس صحیح است مأمور به را بیاورد با این شیء که شک در زیاده آن دارد عمداً تشریعاً بیاورد مثل آنکه آن شیء زائد احتمال ضرر آن در مأمور به باشد یا جهلاً بیاورد جهل قصوری مثل آنکه احتمال باطل آن را ندهد در مأمور به او تقصیراً در جائی که احتمال باطل بودن مأمور به را می دهد ولی باین حال می آورد او سهواً در تمام این مواردی که ذکر شد اگرچه عقل مستقلاً حاکم است بلزوم احتیاط بجهت قاعده اشتغال ولی برائت نقلیه رفع آن زیاده را می نماید و عمل صحیح است.

ص: ۱۷۹

نعم لو كان عباده و اتی به كذلك علی نحو لو لم یکن للزائد دخل فیہ لما یدعو الیه وجوبه لکان باطلا مطلقا او فی صوره عدم دخله فیہ لعدم قصد الامتثال فی هذه الصوره مع استقلال العقل بلزوم الاعاده مع اشتباه الحال لقاعده الاشتغال.

و اما لو أتى به علی نحو یدعوه الیه علی ای حال کان صحیحا و لو کان

* شرح:

قوله نعم لو كان عباده و اتی به الخ بله اگر مأمور به تعبدی و عبادی باشد مثل صلاه و بیاورد آن جزء یا شرط را در مأمور به به نحوی که اگر این جزء یا شرط که زیاد نموده در مأمور به اگر نبود امتثال امر نمی نمود مکلف و نمی آورد آن را در این موارد عبادت باطل است مطلقا یعنی سواء آنکه آن جزء زائد واقعا جزء مأمور به بوده است یا واقعا جزء مأمور به نبوده است اما اگر واقعا جزء نبوده است بلا اشکال عبادت باطل است چون مأمور به واقعی غیر از آن بوده است که آورده است و اگر واقعا جزء مأمور به بوده است چون ثابت نشده است عبادت آن و من باب احتیاط هم نیاورده است آن عمل باطل است این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری ره که زیاده در عبادت را باطل عبادت می داند.

مصنف فقط قسمی که استثناء شد آن را باطل می داند نه مطلق زیاده در عبادت را کما آنکه نقل شده پس در این مورد که ذکر شد فقط عبادت باطل است بدون سایر موارد چون امتثال امر مولی را ننموده و آنچه را که آورده مأمور به نبوده با آنکه عقل مستقلا حکم بلزوم اعاده می نماید در این حالی که اشتباه حال است یعنی واقعا مکلف نمی داند این شیء زائد که بقصد مأمور به می آورد آیا جزء مأمور به می باشد یا نه در این حال قاعده اشتغال جاری است و برائت صحیح نیست مطلقا.

قوله و اما لو أتى به علی نحو یدعوه الیه الخ و اما اگر آن جزء یا شرطی که زیاد نموده در مأمور به بر نحو خطاء بر تطبیق باشد به اینکه داعی و غرض مکلف ایجاد صلاه است لکن خیال می کند که مأمور به

مشرعا فی دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله فان تشريعه فی تطبيق الماتی مع المأمور به و هو لا ینافی قصد الامتثال و التقرب به علی کل حال

* شرح:

صلاه در رکعت سوم حمد با سوره است و امتثال می کند آن امر را به قسمی که اگر سوره جزء صلاه نبود در رکعت سوم و چهارم ایضا مأمور به را می آورد علی کل حال در این حال مأمور به صحیح و لو آنکه سوره را تشریعا زیاد کرده است در مأمور به در این مورد تشریع مکلف آن زاید را در تطبیق مأمور به خارجی است با مأمور به و این معنی منافات ندارد قصد امتثال و تقرب بآن عملی را علی کل حال مخفی نماند تشریع چند قسم است.

اقسام چهارگانه تشریع محرم در مأمور به

یک قسم: آن همین قسمی است که خطاء در تطبیق است که ذکر شد.

قسم دوم: آنکه تشریع در امر مولی است غیر امر واقعی و مأمور به را با آن زیاده بداعی امری که خودش ایجاد کرده است می آورد این قسم بلا اشکال باطل است.

قسم سوم: تشریع در حدود امر است باین مبنی که مأمور به شرعی ده جزء متعلق آن بوده است و مکلف حدود آن را وسیع قرار می دهد و یازده جزء قرار می دهد

چهارم: آنکه تشریع در مأمور به می کند بدون تصرف در امر در این موارد بلا اشکال ادله تشریع و حرمت آن عمل مأتی به را شامل می شود و باطل است فقط در قسم اول صحیح است که نه تصرفی در امر نموده و نه در مأمور به فقط در تطبیق مأمور به بعمل خارجی تشریع نموده است.

مخفی نماند کلام در اقل و اکثر ارتباطی چه نقصان جزء یا شرط باشد و یا زیاده یکی از آنها بیان سابق کلام در اصل اولیه بود و اما قاعده ثانویه در مثل صلاه و همچنین طواف که ملحق به صلات است اخبار زیاد داریم در بطلان زیاده فی الجملة مثل قوله علیه السلام فی خبر أبي بصير من زاد فی صلاته فعليه الإعادة.

و قوله علیه السلام در روایتی که کلینی و شیخ قدس سرهما نقل می کند از زراره

* شرح:

و بکیر بن اعین «اذا استيقن انه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالا اذا استيقن يقينا» و غیر این اخبار که ذکر شده است و مقتضای اطلاق این اخبار فرقی بین زیاده عمدیه یا سهویه و یا جهلیه و ارکان و غیر ارکان نیست که اطلاق این اخبار در تمام موارد می رساند که صلاه باطل ولی مقتضای حدیث لا تعاد در عقد مستثنای منه که می فرماید لا تعاد الصلاه مطلقا آن موارد مذکوره را می گیرد حتی زیادی عمدیه کما آنکه قبلا گذشت و فقط اعاده صلاه را در پنج رکنی که استثناء شده است از روایت اعاده آن را لازم می داند و نسبت بین آن اخبار اگرچه نسبت آن عموم و خصوص من وجه است الا- آنکه حدیث لا- تعاد مقدم است بر آن اخبار در مقام تعارض یا بجهت آنکه حدیث لا تعاد حکومت دارد بر ادله اجزاء و شرایط و موانع و یا آنکه دلالت حدیث لا تعاد اقوی است.

چون به مقتضای استثناء عموم آن اقوی است از سایر اخبار و علی کل روایت لا تعاد مقدم است کما آنکه فقهاء رضوان الله تعالی علیهم بیان نموده اند و روایت لا تعاد نه در خصوص ناقص و کم بودن اجزاء و شرایط را بیان می کند بلکه مطلقا چه اجزاء و شرایط کم شود در مأمور به یا زائد شود و اشکال به اینکه ظهور وقت و قبله که استثناء شده است شامل زیاده نمی شود چون زیاده در آنها معنی ندارد این معنی سبب نمی شود که روایت عموم نداشته باشد بلکه عموم روایت آنچه را که زیاد شود یا کم شود از اجزاء و شرایط و موانع که غیر ارکان باشد تمام را شامل است.

مخفی نماند زیاده شیئی از جنس آن باید باشد مثلا- یک کیلو آب زیاده آن قدری از آب است نه شربت و غیره و اما در مرکبات اعتباریه که هر کدام از اجزاء متباینند خارجا قصد زیاده در آنها معتبر است که اگر قصد اجزاء نماز را نداشته باشد اصلا عمل مرکبی نیست و قصد آنها برای صلاه یک شیئی واحدی قرار داده می شود این معنائی که بیان شد در غیر رکوع و سجود است پس مثل سجده در نماز و لو قصد

ثم إنّه ربما تمسك لصحه ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحه و هو لا يخلو من كلام و نقض و ابرام خارج عما هو المهم في المقام و يأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى

* شرح:

صلاتیت را ندارد و بعنوان آیه سجده می آورد چون روایت وارد شده است که سجده تلاوت زیاده در فریضه است و مبطل فریضه است و لو قصد جزئیت نماز را ندارد از این جهت رکوع ایضا ملحق به سجده می شود به اولویت قطعی چون در جائی که سجده و لو بقصد صلاه نباشد صلاه باطل است رکوع در صلاه اولی از سجده می باشد از این جهت جایز نیست صلاه در اثناء صلاه دیگر در غیر مواردی که نص بر آن رسیده است چون رکوع و سجودی که برای صلاه دوم آورده می شود در صلاه اول مبطل صلاه اول است کما لا یخفی.

صحه استصحاب صلاه در مشکوک المانع

قوله ثم إنّه ربما يتمسك لصحه الخ در موارد زیاده عمدیه یا سهویه اگر شک در آن شود که آیا موجب باطل بودن نماز می شود یا نه تمسک شده است باستصحاب صحت یعنی قبل از آنی که آن زیاده را بیاورد صلاه یقیناً صحیح بوده است و بعد از آوردن زیاده شک در صحت صلاه است و استصحاب صحت صلاه جاری است مصنف می فرماید این استصحاب خالی از نقض و ابرام نیست بجهت آنکه اگر استصحاب اجزاء صحیح قبل از زیاده را بنماید این استصحاب فائده ندارد و اگر مجموع قبل و بعد از استصحاب صحه آن شود در این مورد حالت سابقه ندارد و علی کل تحقیق آن در بحث استصحاب ان شاء الله تعالی خواهد آمد

مخفی نماند ممکن است جریان استصحاب به اینکه اول جزء مرکب را که می آورد مکلف صحه محقق می شود و آن جزئی را که آورده است اثر فعلی دارد که صحت باشد بعد از آن شیء که احتمال مانعیت آن را می دهد چه وجود آن مانع باشد یا عدم آن در این حال شک در بقاء صحت است که آیا آن صحتی که در جزء

الرابع انه لو علم بجزئيه شىء او شرطيته فى الجملة و دار الامر بين ان يكون جزءا او شرطا مطلقا و لو فى حال العجز عنه و بين ان يكون جزءا او شرطا فى خصوص حال التمكن منه فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول لعدم القدره حينئذ على المأمور به لا على الثانى فيبقى معلقا بالباقى و لم يكن هناك ما يعين احد الامرين من اطلاق دليل اعتباره جزءا او شرطا او اطلاق دليل المأمور به مع اجمال دليل اعتباره او اهماله لاستقل العقل بالبراءه عن الباقى فان العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذة عليه بلا برهان.

* شرح:

اول بود منقطع شد يا نه پس استصحاب صحت جارى است مثل سائر امور تدريجيه مثل استصحاب صوم يا بقاء حيض در حال حيضيت و امثال آنکه در اين موارد بلا اشکال استصحاب جارى است.

قوله:الرابع انه لو علم بجزئيه شىء الخ.

در تنبيه چهارم مصنف بيان مى کند که اگر علم پيدا شد به جزئيت شىء براى مأمور به يا شرطيت شىء براى آن فى الجملة علم پيدا شد و امر دائر شود بين آنکه آن جزء يا شرط مطلقا باشد براى مأمور به حتى درحالى که مکلف متمکن نباشد از آوردن آن و عاجز باشد و بين آنکه جزئيت يا شرطيت آن در حال تمکن مکلف باشد.

بنا بر قسم اول که اگر متمکن نباشد امر ساقط مى شود چون قدرت بر بعض اجزاء يا شرائط آن ندارد و بنا بر ثانی مأمور به باقى است-و متعلق آن باقیمانده است و در اين حال چیزی نباشد در بين که معين کند احد الامرین را که اگر اطلاق دليل اعتبار جزء يا شرط باشد گرفته مى شود و آن اطلاق مقدم است بر اطلاق مأمور به يا آنکه اطلاق دليل مأمور به در بين باشد مثل اطلاق صلاه که لا يسقط بحال و اطلاق آن در اکثر اجزاء و شرائط و موانع صلاه ثابت است و صلاتی که مأمور به است و لو بعض موارد جزء يا شرط را ندارد بلکه مقترن بمانع مى باشد در اين حال

ص: ۱۸۴

* شرح:

اصل صلاه ساقط نمی شود.

اطلاق دلیل مأمور به در جائی عمل می شود که اجمال دلیل اعتبار جزء یا شرط باشد مثل آنکه دلیل آنها اجماع باشد که اجماع اطلاقی ندارد و متیقن آن لازم است گرفته شود یا مهمل باشد دلیل جزء یا شرط باین معنی که اطلاق دلیل جزء یا شرط در تمام موارد نیست حتی آنجائی که متمکن نباشد مکلف آوردن آن جزء یا شرط را در جائی که اطلاقی نباشد نه برای جزء و نه شرط و نه دلیل مانع و همچنین اطلاق برای مأمور به نباشد در این موارد عقل مستقلا حکم به براءت می کند از باقیمانده و لازم نیست شرعا باقیمانده را مکلف بیاورد چون عقاب بر ترک آن عقاب بلا بیان است و مؤاخذه بر آنکه چرا باقی مانده را نیاوردی بلا برهان است.

حاصل مطلب مصنف آنکه اگر در مقام اصل دلیل جزئیت یا شرطیت نباشد یا مانعیت در این موارد بلا اشکال تکلیف ساقط است چون شرط یا قید آن مفقود است و فرقی در بین آن نیست که دلیل جزء یا شرط بلسان وضع باشد مثل قوله علیه السّلام لا صلاه الا بفاتحه الكتاب و لا صلاه الا بطهور یا آنکه بلسان امر و تکلیف باشد که در این موارد امر بجزء یا شرط امر ارشادی است که مثلاً فاتحه الكتاب جزء صلاه است و همچنین طهور شرط صلاه است.

و ایضا فرقی ندارد که امر بمرکب شود مثل آنکه امر به صلات نموده آن صلاتی که دارای قرائت و رکوع و سجود و غیره باشد یا اجزاء و شرائط را بدلیل منفصل بیان کند شارع کما آنکه ذکر شد در این موارد مذکوره اگر دلیل جزء یا شرط اطلاق نداشته باشد و همچنین اگر مأمور به دلیل آن اطلاق نداشته باشد مأمور به ساقط می شود و براءت است مگر آنکه اثبات باقیمانده شود باستصحاب یا قاعده میسور کما آنکه خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

لا- يقال نعم و لكن قضيه مثل حديث الرفع عدم الجزئيه أو الشرطيه الا في حال التمكن منه فانه يقال انه لا مجال هاهنا لمثله بداهه انه ورد في مقام الامتنان فيختص بما يوجب نفى التكليف لا اثباته.

نعم ربما يقال بان قضيه الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر ايضا و لكنه لا يكاد يصح الا بناء على صحه القسم الثالث من استصحاب الكلّی.

* شرح:

قوله لا يقال نعم و لكن قضيه مثل حديث الرفع الخ.

نتیجه آن شد مرکب که بعض اجزاء یا شرایط آن ممکن نبود بیاورد مکلف باقیمانده برائت است و لازم نیست آوردن آن. اشکال شده است که واجب است باقیمانده را بیاورد و مثل حدیث رفع یعنی جمله ما اضطرروا الیه شامل می شود در این موارد عدم جزئیت یا شرطیت آن را در مرکب در حال غیر ممکن و مقید می کند مأمور به را بحال تمکن از آنها در این حال واجب است باقیمانده آورده شود.

جواب آنکه مجال و محلی برای مثل حدیث رفع در این موارد نیست چون حدیث رفع در مقام امتنان است بقوله صلی الله علیه و آله رفع عن امتی تسع و این خبر شریف در مقام امتنان است بر امت پس موارد آن مختص است در جائی که نفی تکلیف بنماید نه آنکه اثبات کند تکلیف را چون رفع تکلیف منت است بخلاف اثبات تکلیف و اثبات تکلیف در شک جزئیت و شرطیت بیان آن از مصنف گذشت و همچنین بیان ما فراجع.

قوله: نعم ربما يقال بأن قضيه الاستصحاب الخ.

بعضی اثبات باقیمانده را باستصحاب نموده اند البته بعض صور آن و آنکه در حال تعذر واجب است باقیمانده را بیاورد مکلف باستصحاب بعض صور مثل آنکه اول ظهر متمکن از آوردن تمام اجزاء بود و بعدا متعذر شد و اگر اول تکلیف متعذر بود

او علی المسامحه فی تعیین الموضوع فی الاستصحاب و کان ما تعذر مما یسمح به عرفا بحیث یصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قیل بوجوب الباقی و ارتفاعه لو قیل بعدم وجوبه و یأتی تحقیق الکلام فیه فی غیر المقام.

* شرح:

استصحاب عدم تکلیف است.

جواب آنکه این استصحاب صحیح نیست الا- بنا بر صحت قسم ثالث از استصحاب کلی و آن در محل خودش می آید که صحیح نیست مثل آنکه در خانه زید محقق است در ضمنی که زید وجود دارد کلی انسان وجود دارد و بعدا علم پیدا کنیم که زید از خانه بیرون رفته است و احتمال داده شود که در حین خروج زید عمرو داخل در خانه شده است در این موارد بعضی گفته اند استصحاب کلی انسان مانعی ندارد چون سابقا علم بوجود آن بوده و شک در زوال آن می باشد.

جواب آنکه حصه کلی که موجود بود در ضمن زید آن یقینا مرتفع شده است و حصه کلی دیگر در ضمن عمرو حدوث آن مشکوک است و قبلا گذشت که حصصی که در ضمن افراد کلی می باشد آن حصص متباین می باشند- و در ما نحن فیه وجوبی که در مرکب است وجوب نفسی است بر تمام اجزاء و وجوب غیری و بعض اجزاء را که آورده است مکلف و متعذر از باقی می باشد وجوب نفسی مرتفع است از آنها و وجوب غیری لا حق حالت سابقه ای ندارد.

قوله: او علی المسامحه فی تعیین الموضوع الخ.

یا آنکه استصحاب مرکب شود در جائی که موضوع و لو بعض اجزاء و شرائط را دارا نیست ولی عرفا مستصحب یک موضوع است به قسمی که استصحاب آن موضوعی که بعض شرائط و اجزاء را ندارد همان موضوع است مثل آنکه مثلا از آب کر اگر قدری کم شود همان آب سابقی را می نامند و هر دو یک موضوع است عرفا و همچنین در اجزاء و شرائط نماز مثلا اگر دلیل بر طهارت لباس مصلی نداشتیم

ص: ۱۸۷

كما أن وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله (ص) إذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و قوله الميسور لا- يسقط بالمعسور و قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله و دلالة الاول مبنيه على كون كلمه من تبعيضيه لا بيانیه و لا بمعنی الباء و ظهورها في التبعيض و ان كان مما

* شرح:

صلاتی که با لباس نجس خوانده می شود با آن صلاتی که با لباس طاهر می باشد یک موضوع است عرفا علی کل موضوع متیقن سابق و مشکوک عرفا باید یکی باشد که اگر قائل بوجوب باقی مانده شویم صدق ارتفاع موضوع کند.

حاصل آنکه اگر موضوع متیقن سابق و مشکوک لاحق عرفا یک موضوع باشد واجب است آوردن باقی را بدلیل استصحاب کما آنکه تحقیق در موضوع استصحاب در غیر این مقام خواهد آمد.

مخفی نماند تمسک شده برای وجوب باقیمانده بعمومات اضطرار مثل قوله عليه السلام در خبر زراره و محمد بن مسلم التقيه في شيء اضطر اليه فقد احله الله او ان التقيه في كل شيء و كل شيء اضطر اليه ابن آدم فقد احله الله و غير این اخبار که حکومت و تخصیص آنها می دهند و بناء این تخصیص داده می شود مأمور به و واجب است امثال باقی جواب اثبات باقیمانده محتاج است بدلیل خارج بعد از آنکه مکلف متعذر شد از جزء با شرط که گذشت کما لا يخفى.

تمسک به قاعده میسور و اضطرار در وجوب باقیمانده مرکب

قوله كما ان وجوب الباقي في الجملة الخ.

دلیل دیگری برای وجوب باقی مانده آورده اند که دلیل قاعده میسور است.

مدارک قاعده میسوری اخباری است که ذکر می شود من جمله قوله صلى الله عليه و آله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم و قوله عليه السلام در روایت دیگر الميسور لا يسقط بالمعسور و روایت دیگر ما لا يدرك كله لا يترك كله.

و دلالت روایت اول مبني بر آنست که کلمه من که می فرماید فأتوا منه من تبعيضيه

لا- یکاد یخفی الا ان کونه بحسب الاجزاء غیر واضح لاحتمال ان یکون بلحاظ الافراد و لو سلم فلا محیص عن انه هاهنا بهذا اللحاظ یراد حیث ورد جوابا عن السؤال عن تکرار الحج بعد امره به فقد روی أنه خطب رسول الله (ص) فقال ان الله کتب علیکم الحج فقام عکاشه و یروی سراقه بن مالک فقال فی کل عام یا رسول الله فاعرض عنه حتی اعاد مرتین او ثلاثا فقال و یحک و ما یؤمنک ان اقول نعم و الله لو قلت نعم لوجب و لو وجب ما استطعتم و لو ترکتم لکفرتم فاتر کونی ما ترکتم و انما هلك من کان قبلکم بکثره سؤالهم و اختلافهم الی انبیائهم فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه.

* شرح:

باشد نه (من) بیانیه و همچنین آن من بمعنی باء نباشد که اگر منه در روایت من بیانیه باشد معنی این طور می شود اذا امرتکم بشیء فأتوا ذلك الشیء ما دام تستطیعون الاتیان به نظیر قوله تعالی أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَ يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُندُسٍ وَ إِسْتَبْرَقٍ.

حاصل آن می شود واجب است جنس مأمور به را بیاورید مادامی که استطاعت دارید و این معنی از محل بحث ما خارج است چون کلام ما در باقیمانده مأمور به است که لازم است آورده شود یا نه-نه اصل مأمور به و همچنین اگر من بمعنی باء باشد باء تعدیه نظیر قوله تعالی إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ که اگر من بمعنی باء تعدیه باشد روایت از محل شاهد ما خارج است ولی باین حال ظهور من در تبعیض از چیزهائی است که مخفی نیست و اشکالی که بر دلالت روایت است. مورد بحث ما در جائی است که کل و مرکبی باشد که دارای اجزاء باشد نه کلی که دارای افراد است و احتمال قوی می باشد که امر فأتوا منه افرادی باشد از کلی که تمام افراد را مکلف قدرت بر آوردن ندارد.

لذا حضرت می فرماید آن افرادی که استطاعت و قدرت در آن داری بیاور و لو

* شرح:

تسلیم شویم ما و قبول کنیم قوله علیه السّلام اذا امرتکم بشیء، شیء اعم از کل و کلی است و شامل هر دو می شود ولی چون مورد روایت مورد کلی است که اراده از افراد کلی شده است مورد مخصص اطلاق شیء است و اگر کلی را شامل نشود و حمل بر کل شود مورد روایت از روایت خارج می شود چون روایت جواب از سؤال راوی است از تکرار حج در هر سالی که حج کلی است و هر سالی حج در آن افراد کلی حج می باشد و این رد جواب بعد از امر بحج است در هر سالی.

روایت از ابی هریره از طرف عامه روایت شده از رسول الله صلی الله علیه و آله خطبه ای را بیان نمود و فرمود خدای عز و جل واجب نموده است بر شما حج را عکاشه یا سراقه بن مالک بلند شد و عرض کرد یا رسول الله در هر سالی واجب است حج، حضرت از او اعراض کرد و اعتنائی بآن نفرمودند حتی اعاده کرد راوی کلام خودش را مرتین او ثلاث مرات حضرت جواب به او دادند و یحکک چه چیز تو را تأمین نموده است که من بگویم نعم یعنی در هر سالی و الله اگر سؤال تو را قبول کنم که در هر سالی واجب است حج این معنی واجب می شود بر شما مادامی که استطاعت دارید و اگر ترک کنید حج را هرآینه کافر می شوید پس ترک کنید مرا آنچه را که من ترک کردم بر شما و سؤال نکنید از من چیزهایی را که بیان نکردم برای شما و این است و جز این نیست هلاک شدند کسانی که قبل از شما بودند به واسطه کثرت سؤال آنها و اختلاف آنها به انبیاء علیهم السّلام فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه.

مخفی نماند روایت از جهت سند کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند از عامه است که بیان شد از ابی هریره است و این روایت باختلاف نقل شده است از عامه

روایت دیگر که از عامه نقل شده است قوله علیه السّلام فاذا امرتکم بالشیء فخذوا به ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه و همچنانی که مختلف روایت شده است از طرق عامه در کتب خاصه ایضا بدو وجه نقل شده است و بعد از آنی که سند روایت

و من ذلك ظهر الاشكال فى دلالة الثانى ايضا حيث لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها لاحتمال اراده عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها.

هذا مضافا الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما لعدم اختصاصه بالواجب و لا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم الا أن يكون

* شرح:

ضعيف است عمل مشهور بآن روایت معلوم نیست خصوصا با اختلاف روایت که عمل بر کدام از آنها است و اگر عملی باشد جماعتی از متأخرین از علماء می باشند و آن شهرتی که روایت ضعیف بآن منجر می شود شهرت قدمای اصحاب رضوان الله تعالى عليهم می باشد.

قوله و من ذلك ظهر الاشكال الخ.

از اشكال در روایت اول ظاهر شد دلالت روایت ثانى ايضا، روایت ثانى الميسور لا يسقط بالمعسور سند این روایت مثل روایت قبلى غير معتبر است چون مرسله ایست که نقل شده از کتاب غوالى اللثالى عن على عليه السلام و اشکالی که در روایت اول است در این روایت وارد است مصنف بیان می کند ظهور ندارد روایت در عدم سقوط ميسور به معسور که آن ميسور دارای اجزاء باشد که محل بحث ما می باشد بلکه احتمال داده می شود احتمال مساوی که اراده شود از عدم ميسور از افراد عام يعنى اگر امر روی افراد عام آمد و مکلف تمکن از تمام افراد عام ندارد آن اندازه ای که می تواند از افراد عام را امثال کند این ها ساقط نمی شود به واسطه آن افرادی که تمکن ندارد.

حاصل آنکه مراد از ميسور افراد عام می باشد نه اجزاء کل.

قوله هذا مضافا الى عدم دلالة الخ.

اشكال دوم بر فرض روایت ظهور در کل و اجزاء آن داشته باشد اختصاص

المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان او ندبا بسبب سقوطه عن المعسور بأن يكون قضيه الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه حيث ان الظاهر من مثله هو ذلك كما أن الظاهر من مثل لا ضرر و لا ضرار هو نفى ما له من تكليف او وضع لا انها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده المكلف كى لا يكون له دلالة على جريان القاعده فى المستحبات على وجه او لا يكون له دلالة على وجوب الميسور فى الواجبات على آخر فافهم.

* شرح:

ندارد بواجبات بلکه شامل مستحبات می شود و با این احتمال مجال و محلی برای روایت نیست که دال بر لزوم و وجوب باشد مگر آنکه اراده شود عدم سقوط موضوع به واسطه حکمی که بر آن می باشد آن حکم واجب باشد یا مستحب بسبب سقوط حکم از معسور و آن اجزائی که تمکن از آوردن آنها ندارد باین معنی که ظهور ميسور كناية باشد از عدم سقوط آن به حکمش یعنی در جائی که بعض اجزاء تمکن از آوردن آن را ندارد مکلف، این معنی سبب سقوط حکم اجزاء دیگر نمی شود بلکه باقیمانده که قدرت بر آوردن آن دارد لازم است امتثال آن چون ظاهر از مثل این جمله ها اثبات موضوع است که واقعا اثبات حکم موضوع می باشد کما آنکه ظاهر از مثل لا ضرر و لا ضرار نفی حکم است چه حکم تکلیفی باشد مثل صوم ضرری یا حکم وضعی باشد مثل بیع ضرری.

در این موارد نفی حکم است بلسان نفی موضوع یعنی ضرری در اسلام نیست ضرر که مسلم تحقق دارد معنای آن آنست که حکم ضرری در اسلام جعل نشده است از طرف شارع-نه آنکه عبارت باشد از عدم ثبوت ميسور بنفسه و بقاء آن برعهده مکلف که اگر این معنی باشد دال بر وجوب است و دلالت بر جريان قاعده ميسور در مستحبات نمی باشد یعنی در این حال شامل مستحبات نمی باشد یا آنکه قاعده ميسور دلالت بر وجوب ميسور در واجبات نداشته باشد در جائی که حمل بر رجحان فی الجملة شود.

ص: ۱۹۲

و اما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعى لا الافرادى لا دلالة له الا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان او مستحبا عند تعذر بعض اجزائه لظهور الموصول فيما يعمهما و ليس ظهور لا يترك في الوجوب لو سلم موجبا لتخصيصه بالواجب لو لم يكن ظهوره في الا-عم قرينه على اراده خصوص الكراهه او مطلق المرجوحه من النفي و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

* شرح:

و حاصل آنکه روایت دلالت دارد حکم در واجبات که می تواند مکلف امتثال کند ساقط نمی شود و همچنین در مستحبات فافهم.

روایت سوم قاعده میسور و اشکال سند و دلالت آن

قوله و اما الثالث فبعد تسليم ظهور الخ روایت سوم مرسله ایست که حکایت شده است از غوالی اللثالی کما آنکه در عوائد نراقی رحمه الله علیه است کما آنکه ذکر نمودند بعض اعلام عن علی علیه السلام انه قال ما لا- یدرک کله لا- یرک کله اشکالات در سند روایات سابق در این روایت می آید.

روایت سوم مصنف می فرماید بعد از آنی که تسلیم شویم ما که ظهور کل در کل مجموعی است که اجزاء داشته باشد نه کلی و افرادش یعنی اولاً- روایت ظهور در کل مجموعی ندارد بلکه احتمال مساوی ظهور آن در کلی و افراد آن می باشد در این حال دلالت بر روایت نیست الا رجحان آوردن باقی فعل مأمور به که تمکن دارد مکلف از آن و باقیمانده چه واجب باشد و چه مستحب در وقت تعذر بعض اجزاء مأمور به بجهت آنکه ظهور دارد موصولی که در روایت است یعنی قوله علیه السلام ما لا- یدرک کله و لفظ ماء موصول عام است که هم شامل واجب می شود و هم مستحب و ظهوری ندارد تتمه روایت لا یرک در وجوب که گفته شود که این قرینه است که لفظ ماء موصول شامل مستحبات نمی شود اگر تسلیم شویم ما که سبب می شود لا یرک که مخصوص

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعده الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا كانت القاعده جاريه مع تعذر الشرط ايضا لصدقه حقيقه عليه مع تعذره عرفا كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة و ان كان فاقد الشرط مبينا للواجد عقلا و لاجل ذلك ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الاجزاء او لركنها موردا لها فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفا و ان كان غير مبين للواجد عقلا.

نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئه للعرف و ان عدم

* شرح:

بواجبات باشد اگر نگوئیم که ظهور آن در اعم است و این جهت قرینه می شود بر خصوص اراده کراهت یا مطلق مرجوحیت اعم از کراهت و حرمت و کیف کان پس لا- یترک ظهور در لزوم ندارد اینجا و لو گفته شود که ظهور آن جمله در غیر این مقام دال است بر لزوم.

در ميسور بقاء موضوع عرفی می خواهد و موارد آن

قوله ثم إنه حيث كان الملاك الخ مصنف می فرماید ملاك در قاعده ميسور صدق ميسور است بر باقیمانده عرفا چون صدق عرفی باید داشته باشد قاعده جاری است در جائی که متعذر از شرط باشد و تمکن از آوردن نداشته باشد چون در این مورد حقیقتا صدق ميسور می نماید با تعذر شرط عرفا مثل صدق ميسور در جائی که تمکن از جزء نداشته باشد در این موارد و لو ميسور و باقیمانده مباین است و با مأمور به عقلا ولی چون صدق عرفی دارد مانعی ندارد و از این جهتی که صدق عرفی باید داشته باشد اگر باقیمانده به طوری باشد که صدق عرفی نداشته باشد قاعده جاری نیست مثل آنکه معظم اجزاء و ارکان مأمور به نباشد و متعذر از آنها باشد در این موارد صدق ميسور عرفا نمی باشد و اگرچه مباین واجد آن مواردی که دارای معظم اجزاء و ارکان داشته باشد مباین نباشد عقلا مخفی نماند در این مورد عقلا و عرفا مباین است کما لا یخفی.

قوله نعم ربما يلحق به شرعا الخ.

بعض موارد موضوعی ملحق بميسور می شود شرعا و لو عرفا صدق ميسور

العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد او بمعظمه في غير الحال و إلا عد انه ميسوره كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك اي للتخطئه و انه لا يقوم بشيء من ذلك

و بالجمله ما لم يكن دليل على الاخراج و الالحاق كان المرجع هو الاطلاق و يستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه او بمقدار يوجب ايجابه في الواجب و استحبابه في المستحب و اذا قام دليل على احدهما فيخرج او يدرج تخطئه او تخصيصا في الاول و تشريكا في الحكم من دون الاندراج في الموضوع في الثاني فافهم.

* شرح:

نمی باشد مثل صلاه غرقا که عرفا صدق ميسور نمی باشد ولی شرعا ميسور است از نماز بتخطئه شرع عرف را و آنکه عرف این موارد را ميسور عرفی نمی داند بجهت آنست که اطلاع ندارد بر آن چیزی که فاقد است و آنکه باقیمانده و لو تسبیحات اربعه و تکبیر و سلام باشد جای نماز را می گیرد و ملاک اصل صلاه را دارا است یا معظم اجزاء صلاه را دارا است. و اگر عرف مطلع بود در این موارد آن را ميسور عرفی قرار می داد کما آنکه بعض موارد دلیل از طرف شارع رسیده است بر سقوط ميسور عرفی و آنکه این موارد ميسور نیست نظیر صوم که یک آنی قبل از مغرب موانعی بر آن پیدا شود مثل حیض و امثال آن در این موارد تخطئه شرع است عرف را و آنکه این موارد ميسور نمی باشد و جای ملاک اصل مأمور به را نمی گیرد.

قوله و بالجمله ما لم يكن دليل على الاخراج الخ حاصل آنکه مادامی که دلیل خارجی نرسیده باشد بر بعض افراد که ميسور نیست نظیر صوم که گذشت که آن را شارح از ميسور عرفی از خارج نموده یا الحاق بعض موارد بميسور نظیر صلاه غرقا که گذشت در غیر این موارد تمسک باطلاق می شود و کشف می شود از اطلاق که باقیمانده دارای ملاک مأمور به را یا بتمامه دارد یا بقدر واجب در واجبات و همچنین تمسک باطلاق می شود در باقیمانده مستحبات و در جائی که

تذنیب لا یخفی انه اذا دار الامر بین جزئیه شیء او شرطیه و بین مانعیه او قاطعیه لکان من قبیل المتباینین و لا یکاد یکون من الدوران بین المحذورین لا مکان الاحتیاط باتیان العمل مرتین مع ذاک الشیء مره و بدونه کما هو اوضح من ان یخفی

* شرح:

دلیل وارد شد علی احدهما یعنی یا اخراج و یا الحاق در این مورد خارج می شود در اول و مندرج می شود در میسور دومی یا تخطئه شرع عرف را یا تخصیص در اول به آنکه این موارد موارد میسور عرفی است الا آنکه ملاک مأمور به را دارا نیست در تخصیص و یا آنکه تشریک در حکم می نماید نظیر صلاه غرقا که موضوعا با صلاه جامع شرایط و اجزاء متعدد است ولی حکم صلاه را دارا است فافهم.

مخفی نماند تمسک باطلاق در قاعده میسور در تمام موارد ابواب فقه ممکن نیست و لو موضوع عرفی دارا باشد و لذا تمسک باطلاق در باب قاعده میسور هر کجا شهرت قدماء محقق شد صحیح است و الا فلا کما آنکه در اصل مدرک قاعده میسور که اخبار باشد بیان شد.

قوله تذنیب لا یخفی انه اذا دار الامر بالخ.

مخفی نماند اگر شیء، امر دائر شد بین آنکه آن جزء مأمور به باشد یا شرط آن و یا مانع است از مأمور به یا قاطع است - فرق بین قاطع و مانع کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند آنکه قاطع همیشه اتصالیه مرکب را بهم می زند و در واقع شرط اتصال که در مرکب بوده می رود بخلاف مانع که عدم آن شرط است در مأمور به نظیر لباس غیر مأکول اللحم که عدم آن شرط است در مرکب.

و علی کل در هر موردی بدلیل باید رجوع بشود که قاطع است یا مانع نظیر جهر در صلاه ظهر جمعه که بعضی گفته اند واجب است و بعضی قائل به حرمت آن می باشند در این موارد از قبیل متباینین است و لازم است احتیاط.

و یا این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ که قائل بتخیر است کأنّ امر دائر

خاتمه فی شرائط الاصول اما الاحتیاط فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا بل یحسن علی کل حال الا اذا کان موجبا لاختلال النظام و لا تفاوت فیہ بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو کان موجبا للتکرار فیها.

و توهم کون التکرار عبثا و لعبا بامر المولی و هو ینافی قصد الامتثال

* شرح:

بین وجوب و حرمت است که اگر شرط یا جزء باشد واجب است و اگر مانع یا قاطع باشد حرام ولی در جائی که احتیاط ممکن نباشد تخیر است مثل آنکه در رکعت سوم و چهارم سوره واجب است یا مانع است در این موارد لازم است دو مرتبه نماز را بخواند یک مرتبه با سوره و مرتبه دیگر بدون سوره و این موارد محذورین نیست مثل آخر رمضان که مردد است بین وجوب روزه یا حرمت آن اگر عید باشد که در این موارد ممکن نیست احتیاط ولی در ما نحن فیہ ممکن است احتیاط و دو مرتبه عمل را بجا می آورد کما آنکه این واضح است از آنکه مخفی باشد.

خاتمه در شرائط اصول و آنکه احتیاط حسن است مگر بعض موارد

اشاره

قوله خاتمه فی شرائط الاصول.

خاتمه متعلق است باصول اما احتیاط پس معتبر نیست شیء در آن اصلا و احتیاط مطلقا حسن است عقلا و شرعا در تمام حالات مگر آن احتیاط موجب اختلال نظام باشد یا سبب وسوسه مکلف شود و امثال آنکه در این موارد بعنوان ثانوی حرام می شود و تفاوتی در حسن احتیاط نمی باشد بین معاملات که جمع بین محتملات می شود و بین عبادات که در تمام آنها احتیاط حسن است و لو بعض موارد موجب تکرار عبادت می شود مثل آنکه در روز جمعه امتثال به صلات جمعه می نماید و صلاه ظهر که واقعا یکی از این ها واجب است.

و ایضا در جائی که لباس یقینا نجس است و مردد است بین دو فرد لباس یا سه تکرار نماز می کند مکلف در هریکی از آن لباسها تا یقین کند صلاه در لباس طاهر امتثال شده است یقینا.

قوله و توهم کون التکرار عبثا و لعبا الخ.

اگر اشکال شود در تکرار عبادت بدون توصیلات موجب عبث و لعب بامر

المعتبر فى العبادہ فاسد لوضوح ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلانى مع أنّه لو لم يكن بهذا الداعى و كان اصل اتيانه بداعى امر مولاه بلا داع له سواه لما ينافى قصد الامتثال و ان كان لاغيا فى كيفيه امتثاله فافهم.

* شرح:

مولى مى باشد و اين معنى منافات دارد قصد امتثال را امتثال امرى كه معتبر است در عبادات.

جواب آنكه اين اشكال فاسد است بجهت آنكه واضح است تكرار عبادت در اين موارد بعض موارد بداعى صحيح عقلانى مى باشد كما آنكه در امور عقلا- همچنين است علاوه بر آنكه اگر اصل عمل را بداعى امر مولى بياورد مكلف و لو در مقام امتثال لعب و عبث باشد در كيفيت امتثال اين مانع ندارد فافهم.

اشكال در حسن احتياط و جواب آن

مخفى نماند در جائي كه مكلف متمكن نباشد از امتثال تفصيلى لا اشكال در اينكه احتياط حسن است عقلا براى درك واقع و اما در جائي كه متمكن باشد مكلف از امتثال تفصيلى مثل آنكه مكلف با وجود آنكه مى تواند در احكام شرعيه تقليد كند و يا اجتهاد و با اين حال تارك طريقين است و احتياط مى نمايد در اين مسئله محل خلاف است بين علماء اقوالى در آن مى باشد و قبلا- در باب بحث قطع گذشت كه احتياط مطلقا جائز است حتى در موارد تكرار عمل مگر آنكه تكرار عمل عرفا امتثال بامر مولى نباشد و از همين قبيل است در جائي كه مكلف قصد ان امتثال امر مولى مى باشد.

ولى در كيفيت امتثال به طورى است كه عرفا لعب و عبث مى باشد در اين مورد و لو مصنف مى فرمايد صحيح است ولى بى اشكال نيست مثلا اگر مولى امر نمود يك شيشه سكنجبن بياور مكلف با آنكه مى تواند سؤال كند و شيشه سكنجبن كه علم تفصيلى بآن دارد بياورد با اين حال ده عدد شيشه مى آورد نزد مولى كه يقينا شيشه سكنجبن در آنها مى باشد در اين موارد اگر توهين بمولى نباشد امتثال امر نمى باشد كما لا يخفى.

ص: ۱۹۸

بل يحسن ايضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لثلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسده و فوت المصلحه.

و اما البراءة العقلية فلا- يجوز اجرائها الا- بعد الفحص و الياس عن الظفر بالحجة على التكليف لما مرت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما.

* شرح:

قوله بل يحسن ايضا فيما قامت الحجة الخ احتياط نه در خصوص شبهات بدويه حسن است بلکه در جائی که دلیل از طرف شارع رسید که تکلیف در این مورد برداشته شده مثل جلسه استراحت در نماز و لو بدلیل ثابت شد که واجب نیست ولی احتیاط در آن حسن است و همچنین در جائی که نهی شرعی برداشته شود مثل آنکه بدلیل اثبات شد آب انگوری که جوش می آید نجس نیست احتیاط در این موارد حسن است که اگر واقعا نهی واقعی و مفسده باشد و همچنین در اوامر اگر واقعا مصلحتی در آن باشد در این موارد دفع مفسده و درك مصلحت نموده است مکلف.

مخفی نماند قبلا- در جواب اخباریها از ادله احتیاط بیان نمودیم که اخبار احتیاط چون ظهور در وجوب شرعی دارد حمل بر استحباب شرعی می شود به واسطه معارض آنها که یا نص یا اظهارند که اخبار برائت باشد کما لا یخفی.

قوله و اما البراءة العقلية فلا يجوز الخ شرائط براءة عقلية آنست که بعد از فحص از ادله و مأیوس شدن از آن ادله است چون قبلا گذشت که عقل حاکم است بقبح عقاب بلا بیان در جائی که فحص و تجسس بشود و مأیوس شود مکلف از رسیدن به حجت.

و حاصل آنکه آن اندازه ای که احتمال عقلائی داده شود باید فحص کند مکلف

ص: ۱۹۹

و اما البراءه النقليه فقضيه اطلاق ادلتها و ان كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعيه الا انه استدل على اعتباره بالاجماع و بالعقل فانه لا مجال لها بدونه حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به و لا- يخفى ان الاجماع هاهنا غير حاصل و نقله لو هنيه بلا طائل فان تحصيله في مثل هذه المسأله مما للعقل اليه سبيل صعب لو لم يكن عاده بمستحيل لقوه احتمال ان يكون المستند للجّل لو لا الكل هو ما ذكر من حكم العقل.

* شرح:

و بعد از آن اگر عقاب از طرف مولی واقع شود عقاب بلا بیان است کما آنکه کرارا گذشته است.

در شرائط براءت عقليه و نقلیه و لزوم فحص در احکام

قوله و اما البراءه النقليه الخ براءت نقلیه نظیر رفع ما لا- يعلمون و کل شیء مطلق حتی یرد فیہ النهی و امثال آن اگرچه قضیه اطلاق آنها عدم فحص است و لازم نیست جستجو کردن همچنانی که در شبهات موضوعیه براءت جاری می شود و لازم نیست تجسس.

مخفی نماند ظاهر کلام مصنف آنست که لازم نیست در شبهات موضوعیه مطلقا فحص چه تحریمیه باشد و چه وجوبیه کما آنکه از مرحوم شیخ نقل اجماع بر آن شده الا- آنکه در بعض موارد لازم دانسته اند فقهاء فحص و جستجو کردن در موضوعات وجوبیه مثل استطاعت و نصاب در زکات که زیادی از فقهاء لازم دانسته اند فحص در این موضوعات را و بمجرد شک در تکلیف براءت جاری نمی شود خصوصا در جائی که فحص بمجرد رجوع بدفتر باشد و همچنین در اداء دین و همچنین در شبهات تحریمیه

نظیر زنی را که شخص اراده ازدواج می کند احتمال قوی بلکه ظن غیر معتبر دارد که آن زن دختر او باشد یا مادر رضاعی او و امثال آن بخصوص که فقهاء لازم

ص: ۲۰۰

و ان الکلام فی البراءه فیما لم یکن هناك علم موجب للتنجز اما لانحلال العلم الاجمالی بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال او لعدم الابتلاء الا بما لا یكون بينها علم بالتکلیف من موارد الشبهات و لو لعدم الالتفات اليها فالاولی الاستدلال للوجوب بما دل من الآیات و الاخبار علی وجوب التفقه و التعلم و المؤاخذة علی ترک التعلم فی مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالی كما فی الخبر هلا تعلمت فیقید بها اخبار البراءه لقوه ظهورها

* شرح:

می دانند احتیاط در دماء و فروج و اموال را و از موارد شبهه وجوبیه است مثل آنکه مولی امر بفرماید دشمنان من که اسرائیلند از بلد و این شهر لازم است بیرون روند و علی کل حال موارد مختلف است و لو نقل اجماع بر عدم لزوم فحص در موضوعات شده است مطلقا کما آنکه ذکر شد.

و اما فحص در براءت نقلیه لازم دانسته اند به چند وجه اول تمسک باجماع نموده اند که اجماع داریم جایز نیست براءت در شبهات حکمیه بدون فحص و تجسس چون لازمه براءت خروج از دین است وجه دوم تمسک بعقل نموده اند چون عقل حاکم است که علم اجمالی مکلف به ثبوت تکالیف واجبه و محرمه در موارد شبهات دارد به قسمی که اگر تفحص کند و جستجو کند هرآینه ظفر پیدا می کند به آنها.

جواب آنکه نقل اجماع در این مسئله صحیح نیست و نقل اجماع منقول قبلا گذشت که حجیت ندارد و بدون فائده است بجهت آنکه اجماع محصل در این موارد که عقل در آن دخالت دارد صعب و مشکل است اگر عاده محال نباشد احتمال قوی دارد که سند اجماع اکثر آنها اگر کل نباشند سند آن حکم عقل است و در جائی که حکم عقل باشد اجماع تعبیدی و لو اجماع محصل باشد بلا طائل و بلا فائده است.

قوله و ان الکلام فی البراءه فیما لم یکن الخ.

و اما جواب از علم اجمالی که دلیل عقلی است آنکه براءت در جائی جاری

ص: ۲۰۱

فی ان المؤاخذه و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم وجوبه و لو اجمالا فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالا فافهم.

* شرح:

می شود که قبل از فحص علم اجمالی منحل شود یا بجهت آنکه قبل از فحص بمقدار معلوم بالاجمال ظفر پیدا می کند بآن مکلف و یا آنکه اطراف علم اجمالی محل ابتلاء مکلف نیست در موارد شبهات و لو عدم ابتلاء آن بجهت التفات بآن اطراف ندارد و غافل از آنها می باشد و علی کل علم اجمالی قبل از فحص منحل می شود که تمسک بآن نموده اند و باین حال جایز نیست براءت را جاری کردن.

و اولی آنست که استدلال شود بر وجوب فحص به آیاتی که دال بر وجوب تحصیل علم می باشد بر مکلف مثل قوله تعالی فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ و قوله تعالی فَسَيُلَوِّهُمُ الْأَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ و همچنین اولی آنست که تمسک باخبار شود مثل قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم و مسلمه و قوله عليه السلام تفقهوا و الا- كنتم اعرابا تمسك بآيات و اخباری که ذكر شد برای وجوب تفقه و تعلم است و مؤاخذه بر آنها بر ترك تعلم است در مقام عذر آوردن از عمل که مكلف عذر می آورد که من عالم نبودم باحكام شرعية.

جواب آن از طرف ذات اقدس الهی داده می شود هلا- تعلمت چرا نرفتی یاد بگیری این تفسیر وارد شده است در قوله تعالی فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ گفته می شود برای عبد در روز قیامت آیا علم داشتی اگر گوید بلی جواب داده شود چرا عمل نکردی در دنیا و اگر جواب دهد که من عالم نبودم جواب بآن داده می شود که چرا نرفتی یاد بگیری احکام را تا عمل کنی.

پس اخبار براءت و لو مطلق است قبل از فحص یا بعد از فحص الا آنکه اخبار براءت مقید می شود به ادله وجوب تحصیل علم و آنکه بعد از آنی که مكلف جستجو و فحص کرد ادله براءت جاری است چون ظهور ادله وجوب علم در مؤاخذه و احتجاج بترك تعلم

ص: ۲۰۲

و لا يخفى اعتبار الفحص فى التخيير العقلى ايضا بعين ما ذكر فى البراءه فلا تغفل.

* شرح:

است در جائى كه علم ندارد مكلف نه آنكه مؤاخذه و عقاب براى ترك عمل باشد در جائى كه علم اجمالى دارد.

مخفى نماند بعضيها عقاب در ترك تعلم را حمل در مواردى مى نموده اند كه مكلف علم اجمالى دارد و ترك عمل نموده است نه در آنجائى كه علم اجمالى ندارد بنا بر اين جمعى كه بيان شد در شبهات بدوى عقابى بر آن نيست در جريان براءت و فقط عقاب در اطراف علم اجمالى مى باشد.

مصنف مى فرمايد اخبار براءت عام است هم موارد اطراف علم اجمالى را شامل مى شود و هم موارد شبهه بدويه و قبل از فحص مطلقا جايز نيست براءت پس محل و جائى ندارد براى توفيق و حمل اخبار براءت را در جائى كه علم اجمالى براى مكلف مى باشد فافهم.

قوله و لا- يخفى اعتبار الفحص الخ مخفى نماند لزوم فحص همچنانى كه در ادله براءت لازم است در تخيير عقلى ايضا لازم است بلكه در تمام اصول عمليه غير از احتياط حتى استصحاب كه بعدا ان شاء الله تعالى مى آيد فحص در آنها لازم است و مدرك همان دليل فحص در براءت است كه ذكر شد چون تسويه بين شيئين در جائى است كه مرجح نباشد و عدم مرجح بعد از فحص است فلا تغفل.

دليل سوم براى وجوب فحص حكم عقل است و آنكه همچنانى كه عقل حاكم است بقبح عقاب بلا- بيان از طرف مولى همچنين حاكم است عقل بوجوب فحص از احكام مولى بجهت آنكه مقتضاي عبوديت و مولويت همين است و سرّ در آن آنست كه همچنانى كه در مطلقات و عمومات شارع مقدس لازم است فحص از مخصصات و مقيدات و بمجرد وجود عموم يا مطلق عمل به آنها صحيح نيست همچنين در اصول

ص: ٢٠٣

* شرح:

عملیه مخصوصاً برائت و این حکم عقلی به منزله قرینه متصله مانعی از انعقاد ظهور در اطلاق و عمومات می باشد در ادله نقلیه برائت کما لا یخفی.

دلیل چهارم که بعض از اعلام ذکر نموده اند اخباری است که دال بر وجوب توقف است تا ملاقات کند مکلف امام علیه السلام را و چون مورد بعضی از آنها قبل از فحص نسبت بین آن اخبار و اخبار برائت عموم مطلق است پس اخبار برائت تخصیص می خورد جریان آنها بما بعد از فحص.

و حاصل کلام گذشته از آنکه اگرچه اصول شرعیه ادله آنها مطلق است الا آنکه مقید است بما بعد از فحص به قرینه عقلیه متصله و نقلیه منفصله کما آنکه بیان شد.

مخفی نماند آیا مقدار فحص آنست که تفحص کند مکلف تا آنکه قطع بعدم دلیل پیدا کند یا ظن بعدم دلیل یا حصول اطمینان بآن وجوهی است اظهر آنست که حصول اطمینان کافی است بعدم دلیل چون اطمینان حجیت عقلائی دارد اما اعتبار ظن بعدم دلیل چون دلیل بر حجیت آن ظن نمی باشد آن ظن حجت نیست.

و اما تحصیل قطع بعد، دلیل مستلزم عسر و حرج است علاوه بر آنکه دلیل بر خصوص آن نداریم بلکه اطمینانی که در بین عقلاء علم عادی حساب می شود و عمل بآن دارند آن حجت است و البته فحص در جائی است که مظان وجود دلیل در آن باشد و احتمال عقلائی در آن موارد داده شود.

کلام در تارک فحص از دلیل است و آنکه اگر مکلف در تحصیل علم کوشش نکرد و ترک آن نمود آیا عقابی دارد یا نه محل خلاف است بین علماء آنچه که بعض اعلام نقل نموده اند سه قول است.

اول منسوب بصاحب مدارک است که استحقاق عقاب دارد مکلف بر ترک فحص و تعلم مطلقاً چه آنکه عمل آن مطابق واقع شود یا مخالف.

دوم نسبت بمرحوم شیخ داده اند و بعض دیگر بر استحقاق عقوبت بر ترک

و لا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من التبعه و الاحكام اما التبعه فلا شبهه فى استحقاق العقوبه على المخالفه فيما اذا كان ترك التعلم و الفحص مؤديا اليها فانها و ان كانت مغفوله حينها و بلا- اختيار الا انها منتهيه الى الاختيار و هو كاف فى صحه العقوبه بل مجرد تركهما كاف فى صحتها و ان لم يكن مؤديا الى المخالفه مع احتماله لاجل التجرى و عدم المبالات بها.

* شرح:

فحص و تعلم لكن نه مطلقا بلکه در جائى که عمل مکلف مخالف واقع باشد.

سوم نسبت بمشهور داده اند استحقاق عقاب بر مخالفت واقع است اگر اتفاق افتاد نه بر ترک تعلم و فحص مثلا اگر کسی شرب عصير عنبى نمود بدون فحص از حکم آن استحقاق عقاب دارد اگر واقعا حرام باشد و اگر واقعا حرام نباشد عقاب تجرى بر آن مى باشد.

قوله و لا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما الخ.

کلام در تبعه يعنى عقاب و احکام آن مى باشد.

مصنف مى فرماید: اما التبعه شبهه اى نیست استحقاق عقوبت دارد مکلف بر مخالفت در جائى که ترک تعلم و ترک فحص کند که این ترک مخالف واقع شود در عمل مثلا- در شرب عصير عنبى نرفت یاد بگیرد احکام آن را فحص و تجسس هم ترک نمود و این شربى هم که نموده بعد از عمل معلوم شده است که حرام بوده در این مورد بلا اشکال مستحق عقوبت است مکلف بر مخالفت واقع و لو در حین شرب غافل از مخالفت بوده و بلا اختیار بوده چون شخص غافل قابل تکلیف نیست الا آنکه این مخالفت منتهی مى شود باختیار مکلف قبل از عمل و چون قبل از شرب احتمال حرمت و وجوب تعلم و فحص و جستجو در عمل مى داد ولى ترک کرد از این جهت موجب عقابست و لو حین عمل غافل بوده و این جهت کافی است در صحت عقوبت.

ص: ۲۰۵

نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت و لو أدى تركهما قبل الشرط و الوقت الى المخالفه بعدهما فضلا عما اذا لم يؤد اليها حيث لا يكون ح تكليف فعلى اصلا لا قبلهما و هو واضح و لا بعدهما و هو كذلك لعدم التمكن منه بسبب الغفله و لذا التجأ المحقق الاردبيلي و صاحب المدارك قدس سرهما الى الالتزام بوجوب التفقه و التعلم نفسيا تهيئا فيكون العقوبه على ترك التعلم نفسه لا على ما ادى اليه من المخالفه فلا اشكال ح في المشروط و الموقت و يسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على احد و لم تصدق كفايه الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبه على ما كان فعلا مغفولا عنه و ليس بالاختيار.

* شرح:

كما آنكه اكثر جهال در احكام شرعيه در اغلب محرمات همين طورند يعنى فعل محرم را مرتكب مى شوند و حال آنكه در حين ارتكاب احتمال حرمت نمى دهند و از اين جهت اجماع علماء است بر عقاب كفار در فروع دين همچنانى كه در اصول دين معاقب مى باشند و در اين موارد احتمال حرمت و احتمال ضرر كافى است در عقاب مكلف و لو آن احتمال قبل از عمل باشد.

بلكه مصنف مى فرمايد مجرد ترك تعلم و ترك فحص كافى است در صحت عقاب اگرچه به مخالفت واقع هم نرسد با احتمال خلاف عقاب اين وجه اخير بجهت تجرى عبد است و عدم مبالات باحكام شرعيه.

قوله نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت الخ.

تحصيل علم و وجوب فحص در واجباتى كه مطلق است بلا اشكال مى باشد نظير آنكه بعد از استطاعت براى حج و بعد از دخول وقت براى نماز و امثال آن لازم است تحصيل علم به آنها و جستجو كردن از احكام آنها چون ذى المقدمه كه واجب شد مقدمه آن واجب است.

ص: ۲۰۶

* شرح:

اما واجب مشروط مثل آنکه قبل از استطاعت احکام آن را یاد نگیرد و بعد از استطاعت وقت یاد گرفتن احکام ممکن نباشد و همچنین نظیر صلوات یومیّه قبل از وقت تحصیل علم به آنها را ترک کرده و بعد از دخول وقت تمکن از تحصیل علم ندارد مصنف می فرماید واجب مشروط و موقت که بیان نمودیم و لو ترک فحوص و تعلم قبل از شرط و قبل از وقت سبب شود مخالفت مأمور به را بعد از حصول شرط و وقت فضلا از آنجائی که ترک آنها به مخالفت واقع نرسد.

و اما در جائی که ترک تعلم و فحوص موجب مخالفت واقع شود آنست که قبل از حصول شرط تکلیفی نیست مثل آنکه قبل از حصول استطاعت وجوب حجی نیست و همچنین قبل از ظهر وجوب نماز ظهری نیست تا واجب باشد مقدمات آنها که یکی از مقدمات آنها وجوب تعلم باشد.

لذا مصنف می فرماید واجب مشروط و موقت قبل از وقت و قبل از شرط تکلیف فعلی نمی باشد و این مطلب واضح است و همچنین بعد از حصول شرط که استطاعت حج باشد و وجوب صلاه بعد از ظهر ایضا وجوب فعلی نیست چون بعد از حصول استطاعت و داخل شدن وقت برای نماز ظهر تمکن ندارد مکلف از یاد گرفتن احکام آنها بسبب غفلت مکلف که قبلا گذشت شخص غافل تکلیف بآن صحیح نیست.

و حاصل آن شد که قبل از وقت و شرط وجوب فعلی نیست و همچنین بعد از حصول شرط و دخول وقت ایضا وجوب فعلی نیست چون متمکن از تحصیل علم به آنها نمی باشد مثلاً- اگر کسی قبل از ظهر احکام نماز را یاد نگیرد مثل شکایات و سهویات و صحت قرائت و اذکار آیا ممکن است بعد از ظهر تمام آنها را یاد بگیرد و بعدا نماز ظهر را بخواند از این جهت قائل شده اند محقق اردبیلی و صاحب مدارک قدس سرهما به اینکه وجوب تفقه و تعلم در احکام شرعیه وجوب آن وجوب نفسی تهیی می باشد نه آنکه وجوب مقدمی باشد چون بنا بر بیان سابق مقدمه در جائی واجب است که

و لا یخفی انه لا یکاد ینحل هذا الاشکال الا بذاک او الالتزام بکون المشروط او الموقت مطلقا معلقا لکنه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدماته الوجودیه عقلا بالوجوب قبل الشرط او الوقت غیر التعلم فیکون الایجاب

* شرح:

ذی المقدمه وجوب آن فعلی باشد پس بنابراین بیان عقوبت مکلف بر ترک تعلم است قبل از وقت و قبل از شرط استطاعت نه عقوبت بر مخالفت واقع باشد در این حال اشکالی نیست در واجب مشروط و واجب موقت که قبل از حصول شرط و قبل از وقت وجوب یاد گرفتن احکام آنها وجوب نفسی دارد نه وجوب مقدمی.

وجوب تعلم احکام به شی وجه بیان شده

مخفی نماند وجوب فحص و تعلم را بعض اعلام بر چند وجه بیان نموده اند اول وجوب نفسی تهیی که مصنف بیان نمود.

دوم وجوب مقدمی در جائی که وجوب ذی المقدمه فعلی باشد نه مشروط و نه موقت.

سوم وجوب نفسی استقلاللی مثل سائر واجبات.

چهارم وجوب طریقی مثل سائر احکام طریقیه در موارد اصول و امارات

پنجم وجوب شرطی که تعلم شرط حجیه احکام و اصول می باشد.

ششم وجوب تعلم وجوب ارشادی است چون حکم عقل بلزوم و فحص می باشد کما آنکه بیان نمودیم لذا اگر امر از طرف شارع مقدس رسید حمل بر ارشاد می شود و حق اخیر است مصنف می فرماید باین بیانی که ذکر شد سهل و آسان می شود اشکال در غیر واجب مشروط و موقت اگر صعب و سخت باشد آن اشکال بر بعضی- و قبول نکنند کفایت عقابی که قبلا گذشت که بالاخره آن عقاب منتهی باختیار مکلف بود و لو در حین عمل غافل از فحص و تعلم و بلا اختیار بود در آن حال.

قوله و لا یخفی انه لا یکاد ینحل الخ.

مخفی نماند اشکال سابق که بیان شد رفع و منحل نمی شود الا باین بیان که

حالیا و ان كان الواجب استقباليا قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه و لا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه او وقته.

و اما لو قيل بعدم الايجاب الا بعد الشرط و الوقت كما هو ظاهر الادله و فتاوى المشهور فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبه لو قيل بها على تركه لا على ما ادى اليه من المخالفه و لا بأس به كما لا يخفى و لا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره

* شرح:

وجوب تعلم وجوب نفسی شرعی تهیی باشد یا بوجه دیگر اشکال دفع می شود باین که ملتزم شویم واجب مشروط و واجب موقت وجوب آنها فعلی است و لو عمل آنها استقبالی است نظیر حج و غسل مستحاضه برای صوم فردا که این واجب را واجب معلق می نامند کما آنکه در مباحث الفاظ در مقدمه واجب گذشت.

و وجوهی که گفته شده است بر مقدمه واجب قبل از وجوب واجب در صفحه یک صد و هشتاد و سه در مقدمه واجب گذشت فراجع.

مصنف می فرماید واجب معلق در این مقام به طوری است که مقدمات وجودیه واجب مثل تحصیل طهارت و مقدمات دیگر از نماز متصف بوجوب نمی باشند و قبل از حصول شرط وجوب مثل استطاعت برای حج یا دخول وقت برای نماز واجب آن مقدمات واجب نیست غیر از تحصیل علم و تعلم که آن قبل از شرط و قبل از وقت واجب است برای مکلف پس در این حال وجوب حالی است و لو زمان واجب استقبالی است و این واجب معلق به طوری گرفته شده است که شرط وجوب که استطاعت باشد واجب نیست تحصیل آن و نه از مقدمات وجودیه دیگر واجب و فقط آنچه که قبل از وقت و قبل از شرط واجب است برای مکلف تحصیل علم است.

قوله و اما لو قيل بعدم الايجاب الا الخ.

و اگر کسی قائل شود که مقدمات واجب در وقتی واجب است که شرط وجوب حاصل باشد

لا لنفسه حیث ان وجوبه لغیره لا یوجب کونه واجبا غیریا یترشح وجوبه من وجوب غیره فیکون مقدمیا بل للتهیؤ لایجابہ فافہم.

* شرح:

مثل استطاعت برای حج یا وقت برای نمازها داخل شود که قبل از شرط و قبل از واجب وجوبی ندارد تا مقدمات آن واجب باشد کما آنکه این معنی ظاهر ادله وجوب تحصیل علم و فتاوی مشهور می باشد در این حال چاره ای نیست از اینکه ملتزم شویم که وجوب تعلم وجوب نفسی است مثل سائر احکام دیگر تا آنکه اگر ترک کرد مکلف عقوبت بر ترک تعلم باشد نه آنکه عقوبت برای مخالفت واقع مثل صلاتی که ترک شد بجهت ترک احکام آن و عدم تمکن مکلف بعد از وجوب این معنائی که بیان شد و لا باس به کما لا یخفی.

تحقیق در مسئله وجوب فحص در تعلم احکام آنست که قدرتی که معتبر است در امثال احکام شرعیه که یکی از شرائط عامه می باشد آن قدرت اگر لزوم آن عقلا- باشد نه من باب شرع از باب استحاله تکلیف بما لا یطاق در این مورد لازم است تحصیل علم و حفظ قدرت بجهت آنکه همچنانی که مخالفت تکلیف فعلی قبیح است بحکم عقل و عقلاء تفویت ملاک آن تکلیف و مصلحت آن را از بین بردن ایضا قبیح است بحکم عقل و عقلاء.

و اما اگر قدرتی که معتبر است در مأمور به اعتبار آن شرعی است و دخیل بودن آن قدرت در ملاک مأمور به می باشد در این مورد لازم نیست تحصیل علم چون قبل از شرط و دخول وقت مثلا مصلحت مأمور به تمام نیست تا لازم باشد حفظ آن و تحصیل زیادی از مقدمات صلاه قبل از وقت همین قسم است.

ظاهر عبارت مصنف وجوب تعلم احکام مطلقا وجوب نفسی است- و این معنائی که بیان شد که وجوب تعلم وجوب نفسی است منافات ندارد آنچه که ظهور اخبار وجوب تعلم وجوب مقدمی و غیری می باشد چون وجوب مقدمی لازم نیست که وجوب آن بعد از وجوب مقدمه باشد و وجوب لنفسه نباشد و لازم نیست که

و اما الاحکام فلا- اشکال فی وجوب الاعاده فی صورہ المخالفہ بل فی صورہ الموافقہ ایضا فی العبادہ فیما لا یتأتی منه قصد القربہ و ذلک لعدم الاتیان بالمأمور بہ مع عدم دلیل علی الصحہ و الاجزاء.

* شرح:

از ذی المقدمہ ترشح کند وجوب بہ مقدمہ بلکہ در ما نحن فیہ وجوب مقدمی است ولی وجوب مقدمی تهیی که وجوب آن نہ از جهت ترشح ذی المقدمہ باشد فافہم

در صحہ عمل جاهل قاصر و مقصر بحديث لا تعداد

قوله و اما الاحکام کلام در احکام جاهل مقصر است و کسی کہ تفحص نکرده و یاد نگرفته است احکام شرعیہ را بااین حال عملی بجا آورده است از جهت عقاب قبلا گذشت کہ عقاب آن مسلم است یا بر نفس واقع یا بر ترک تعلم و فحص.

و اما اعمال آن واجب است اعاده کند یا قضاء در صورتی کہ عمل آن مخالف واقع باشد بلکہ در صورت موافقت ہم در عبادات لازم است اعاده آن عبادت در جائی کہ اخلال بقصد قربت نموده و قصد قربتی کہ شرط یا جزء مأمور بہ است نیاورده در تمام این موارد اعاده برای آن است کہ مأمور بہ شرعی را نیاورده است و دلیل بر صحت و اجزاء آن عمل نبوده است کہ آن عمل را تصحیح کند.

مخفی نماند مطابقت بودن عمل جاهل مقصر بلکہ جاهل قاصر طریق مطابقت بودن آنست کہ عمل فعلی آن و قبلی مطابق رأی مجتهد فعلی باشد طریق مطابق واقع همین است و بس.

و اما مطابق بودن عمل آن برای مجتهد سابق کہ شرائط تقلید در آن نمی باشد مثل موت و غیرہ در آن مجتهد قبلی حجیت ندارد فعلا رأی آن پس طریق صحت عمل و فساد آن مطابق قول مجتهد فعلی و عدم آن می باشد اما آن عملی را کہ مخالف قول مجتهد فعلی است اگر مخالفت در یکی از ارکان باشد در مثل نماز بلا اشکال واجب است اعاده آن عمل در وقت یا قضای آن عمل در خارج وقت و اگر مخالفت عمل در غیر ارکان باشد مثل آنکہ مجتهد فعلی جلسہ استراحت نماز را واجب

* شرح:

می داند و مکلف ترک آن نموده و یا تسبیحات اربعه را سه عدد آن را واجب می داند و مکلف یکی از آنها را آورده و امثال این ها در اجزاء و شرائط و موانعی که رکنی نماز باشد در این موارد خلاف است بین علماء که آیا عمل جاهل قاصر بلکه مقصر و لو گناه دارد ولی عمل آن صحیح است یا نه.

قبلا ما بیان نمودیم که روایات لا تعاد الصلاه الا من خمس شامل اعمال جاهل قاصر و مقصر و ناسی بلکه عامد می شود که مخالفت نموده باشند منتهی مراتب در مخالفت عمدی که عالم باشد باجماع و غیر خارج است از روایت و لازم است اعاده اعمال و لو غیر ارکان باشد.

اشکال بعض اعلام بر حدیث لا تعاد و بیان جواب آن

بعض از اعلام قائلند که روایت لا تعاد همین قسمی که بیان نمودیم شامل جاهل قاصر و مقصر می شود همچنانی که شامل عمل ناسی مسلم است الا آنکه اشکال خارجی بر روایت نموده اند-به اینکه ادله اجزاء و شرائط و موانع آن ادله امر مولوی نیست بلکه ارشاد است به جزئیت شیء یا شرطیت آن یا مانعیت برای مأمور به مثلا آیه شریفه إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ الْخ ظاهر آیه امر است که وضو واجب است ولی در واقع آنست که وضو و طهارت شرط صلاه است.

پس در این موارد اگر ما از روایت لا تعاد خارج کنیم عمل ناسی و جاهل قاصر و مقصر را-تمام این ها اگر از روایت خارج شوند-البته عمل غیر ارکان آنها حمل روایت است بر فرد نادر بجهت آنکه باقیمانده روایت شخص عالمی است که عمدا ترک جزء یا شرط یا مانع را ایجاد کند در مأمور به و این معنی شاید اصلا موردی پیدا نکند یا اگر پیدا شود بسیار نادر است چون شخص مسلمان و لو ممکن است اصلا ترک صلاه کند.

و اما اگر نمازی بخواند که عالم است بشرط یا جزء آن مثل آنکه عمدا ترک طهارت کند یا سوره نماز را ترک کند یا موانعی را ایجاد کند در نماز که این

* شرح:

معنی بسیار نادر بلکه ممکن است در خارج تحقق پیدا نکند و اگر از روایت لا تعداد خارج نمودیم عمل ناسی و جاهل قاصر و مقصر را باقیمانده روایت عمل عالمی است که عمدا جزء و شرط را ترک کند یا ایجاد مانع کند و این حمل روایت است بر نادر پس بنابراین بیان روایت شامل عمل جاهل مقصر نمی شود بلکه شامل عمل ناسی و جاهل قاصر آن هم در غیر ارکان است کما لا یخفی.

مخفی نماند کلمه مستثنی و مستثنی منه که بر امر است چه کلام موجب باشد یا منفی دو جمله از آن استفاده می شود یکی جمله مثبت و دیگری منفی مثلا اگر از طرف مولی وارد شد لا تکریم العلماء الا النحویین دو جمله استفاده می شود.

اول: وجوب اکرام نحویین.

دوم: عدم وجوب غیر نحویین و در ما نحن فیه در روایت لا- تعداد صلاتی که دارای اجزاء و شرائط و موانع است برگشت بآن می شود که اجزاء و شرائط و موانع هر کدام از این ها اگر رکن نماز باشند به هر حالی اخلال به آنها شده باشد در نماز لازم است اعاده نماز یا قضای آن اگر ارکان نماز نباشند لازم نیست اعاده نماز و قضای آن

و لا- اشکال ایضا در عمل خارجی مکلفین اخلال بارکان بیشتر است از غیر ارکان نماز من باب مثل بعض از مقدسین ممکن است برای صحت قرائت و اذکار نماز چند مرتبه نزد کسانی که عالمنند حمد و سوره و اذکار را بخوانند ولی وضو و غسل و تیمم و جبیره و غیر آنکه از ارکان نمازند شاید ذکر آنها اصلا نشده و احکام آنها را اصلا غافل است یا آنکه بعض موارد خیلی کم در صدد تصحیح آنها می باشد و علی کل حال اخلال بارکان نماز چه ارکان خمسه که در روایت است یا بغیر روایت ثابت شده است اگر بیشتر از اجزاء دیگر غیر رکنی نباشد کمتر را نیست و از این جهت ممکن است جواب اشکال روایت لا تعداد داده شود شامل جاهل مقصر بشود

ایضا مانع دیگر و لو ظاهر حدیث لا تعداد شامل صحت اعمال جاهل مقصر می شود

الا فى الاتمام فى موضع القصر او الاجهار او الاخفات فى موضع الآخر فورد فى الصحيح و قد افتى به المشهور صحه الصلاه و تماميتها فى الموضعين مع الجهل مطلقا و لو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبه على ترك الصلاه المأمور بها.

* شرح:

ولى اجماع داريم كه جاهل مقصر مثل عامد و عالم مى باشد و عمل آن باطل است.

جواب آنكه اجماعى كه نقل شده اجماع منقول است و قبلا گذشت كه اجماع منقول حجيت ندارد و بر فرض اجماع باشد متيقن آن استحقاق عقابست كه عقل حاكم بر آن است چون علم اجمالى باحكام داشته و بدون فحص و كوشش در احكام آنها برائت جارى نموده از اين جهت مقصر و مستحق عقاب است عقلا و اگر اجماع باشد مدرك آن عقل است علاوه بر آن علماء رضوان الله تعالى عليهم حكم عالم عامد را در تمام احكام بر جاهل مقصر نمى دانند مثلا اگر در ماه مبارك رمضان افطار كرد جاهل مقصر در اين موارد كفاره بر او لازم نيست با آنكه اگر جاهل مقصر مثل شخص متعمد باشد و عمدا افطار نموده باشد لازم است بر آن كفاره و موارد زيادى است كه علماء جاهل مقصر را حكم عالمى كه آن عمل را عمدا مرتكب شود احكام عالم را جارى نمى كند و موارد زياد آن در احكام حج است فراجع.

وجه صحت صلاه جاهل مقصر در جهر و اخفات و قصر و اتمام

قوله الا فى الاتمام فى موضع القصر او الاجهار الخ.

مصنف مى فرمايد عمل جاهل مقصر مطلقا باطل است مگر در جائى كه مسافر بوده و لازم بوده بر او صلاه قصر ولى آن صلاه را تماما آورده يا آنكه در صلاه مغرب و عشاء و صبح اخفات در قرائت نموده در اين موارد يا جهر قرائت در جائى كه اخفات لازم بوده مثل صلاه ظهر و عصر و غيره در اين موارد عمل جاهل مقصر صحيح است چون وارد شده در اين موارد روايت صحيح و فتوى بآن داده اند مشهور كه صحيح است صلاه آنها و تمام است آن صلاه در دو موضع جهر و اخفات و اتمام با جهل بآن مواضع مطلقا

ص: ۲۱۴

لان ما اتى بها و ان صحت و تمت الا انها ليست بمأمور بها.

ان قلت كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها و كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه التى امر بها حتى فيما اذا تمكن فما امر بها كما هو ظاهر اطلاقاتهم بان علم بوجوب القصر او الجهر بعد الاتمام و الاخفات و قد بقى من الوقت مقدار اعادتها قصرا او جهرا ضروره انه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبه و بالجمله كيف يحكم بالصحه بدون الامر و كيف يحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الاعاده لو لا الحكم شرعا بسقوطها و صحه ما اتى بها.

* شرح:

و لو جاهل عن تقصير باشد روايت كه وارد شده است براى اتمام در موضع قصر صحيحه زراره و محمد بن مسلم مى باشد قالوا قلنا لأبى جعفر عليه السّلام رجل صلى فى السفر اربعا أ يعيد قال عليه السّلام ان كان قرائت عليه آيه التقصير و فسرت له فصلى اربعا اعاد و ان لم يكن قرائت عليه و لم يعلمها فلا اعاده عليه و اما روايت در جهر و اخفات صحيحه زراره است عن ابى جعفر عليه السّلام عن رجل جهر فى ما لا- ينبغى الاجهار فيه و اخفى فى ما لا- ينبغى الاخفات فيه فقال عليه السّلام اى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الاعاده فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شىء عليه و قد تمت صلاته.

قوله لان ما اتى بها و ان صحت الخ.

در اين مورد جهر و اخفات و اتمام در صلاه مسافر اگرچه صحيح است صلاتى را كه جاهل مقصر آورده است و تمام است صلاه الا آنكه اين صلاتى كه آورده است مأمور به شرعى نبوده است.

در اين ضمن اشكالى وارد مى شود كه مصنف بيان نموده است چگونه حكم به صحت صلاه مى شود شرعا با اينكه امرى ندارد آن صلاه و ايضا چگونه صحيح

ص: ۲۱۵

قلت انما حكم بالصحة لاجل اشتمالها على مصلحه تامه لازمه الاستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها و ان كانت دون مصلحه الجهر و القصر و انما لم يؤمر بها لاجل انه امر بما كانت واجده لتلك المصلحه على النحو الاكمل و الا يتم و اما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الاعاده فانها بلا فائده اذ مع استيفاء تلك المصلحه لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحه التى كانت فى المأمور بها و لذا لو أتى بها فى موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر و لو علم بعده و قد وسع الوقت فانقذح انه لا يتمكن من صلاه القصر

* شرح:

است حكم باستحقاق عقاب بر ترك صلاتى كه امر بآن شده است در جائى كه متمكن است مكلف از اعاده نماز كما آنكه اين مطلب ظاهر اطلاق كلمات علماء رضوان الله تعالى عليهم مى باشد كه اگر جاهل مقصر علم بوجوب قصر صلاه در سفر پيدا كرد و وقت باقى هست لازم نيست اعاده آن صلاه و همچنين لازم نيست اعاده اگر جهر در صلاه اخفائيه نمود يا اخفات در صلاه جهريه نمود و حال آنكه وقت باقى است مقدار اداء نماز چه قصرا يا جهرا و يا اخفاتا در محل خودش بجهت آنكه بعد از آنكه وقت باقى است و ملتفت شد كه اخلال به نماز شده است يا جهرا يا اخفاتا و يا قصرا در اين حال تقصيرى ندارد مكلف كه مستحق عقاب باشد با آنكه مى تواند اعاده صلاه را نمايد تماما

و بالجمله چگونه ممكن است حكم به صحت صلاه بدون امر كه اگر امرى نباشد صلاه صحيح نيست و چگونه ممكن است استحقاق عقاب باشد با آنكه متمكن است با اعاده صلاه در وقت كه اگر حكم بسقوط صلاه نبود شرعا و صحت آن صلاه حتما بايد اعاده كند صلاه را در وقت.

قوله قلت انما حكم بالصحة لاجل اشتمالها الخ.

در اين موارد كه حكم به صحت صلاه شده است شرعا بجهت آنكه آن صلاه

صحیحہ بعد فعل صلاہ الاتمام و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاہ الاخفات و ان کان الوقت باقیاً.

* شرح:

دارای مصلحت تامہ ای کہ لازم است استیفاء آن مصلحت فی نفسہا می باشد و این مصلحت مهم است فی حد ذاتہا و اگرچہ مصلحت جہری یا اخفاتی و یا قصری مهم تر و بالا-تر از آن مصلحت می باشد ولی بااین حال چون آن صلاہ اول دارای مصلحت مهم است بعدا امر بہ اعادہ صلاہ نشدہ است و اینکہ از اول امر بہ صلات ناقص نشدہ است بجهت آنست کہ امر اولی بہ صلاتی است کہ دارای مصلحت کامل و اتم می باشد و اما حکم جاہل مقصر باستحقاق عقاب با اینکہ متمکن است از اعادہ صلاہ بجهت آنست کہ اعادہ صلاہ و لو وقت باقی است بلا فائدہ می باشد با آنکہ استیفاء مصلحت شدہ است در صلاہ ناقص با این حال باقی نمی ماند مجال و جائی برای استیفاء مصلحتی کہ در مأمور بہ کامل می باشد مثلاً اگر مولی امر کرد آب سرد برای من بیاورد و عبد مخالفت نمود و آب گرم آورد و مولی آشامید بعد از شرب عطش مولی برطرف شدہ و لو با آب گرم بودہ و بعدا اگر آب سرد بیاورد بی فائدہ است ولی استحقاق عقاب عبد بجهت آنست کہ آب سرد را مخالفت نمود و از این جهت اگر مکلف صلاہ ناقص را در موضع دیگر بیاورد جہلاً با آنکہ متمکن است از تعلم احکام در این حال تقصیر نمودہ است و لو بداند کہ بعد از عمل وقت وسعت دارد برای اعادہ صلاہ از بیان ما ظاہر شد کہ متمکن نیست مکلف از آوردن صلاہ قصر صحیحہ بعد از آنی کہ صلاہ تمام را آورده است در مسافرت همچنین متمکن نیست از آوردن صلاہ جہر در جائی کہ اخفات نمودہ بود در صلاہ و بالعکس و اگرچہ وقت باقی باشد همچنانی کہ بیان در مثل گذشت.

ص: ۲۱۷

ان قلت على هذا يكون كل منهما في موضع الآ-خر سببا لتفويت الواجب فعلا و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام و حرمة العباده موجب له لفسادها بلا كلام.

قلت ليس سببا لذلك غايته انه يكون مضادا له و قد حققناه في محله ان الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف اصلا.

لا- يقال على هذا فلو صلى تماما او صلى اخفاتا في موضع القصر و الجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحه و ان عوقب على مخالفه الامر بالقصر او الجهر.

* شرح:

قوله ان قلت على هذا يكون كل منهما الخ.

اگر اشکال شود که در این حال نماز ناقص سبب فوت صلاه واجب کامل می شود و هر چیزی که سبب تفویت واجب باشد آن شیء حرام است و در این حال صلاه ناقص چون سبب فوت صلاه کامل می باشد آن صلاه حرام است و حرمت عبادت فساد آن عبادت است بلا كلام.

قوله قلت ليس سببا لذلك الخ.

جواب آنکه صلاه ناقص سبب فوت صلاه کامل نمی باشد غایه الامر صلاه کامل با صلات ناقص هر کدام مضاد و ضد دیگری می باشد و قبلا- تحقیق نمودیم ما در محل خودش در باب امر به شیء نهی از ضد آنکه ضد و عدم ضد این دو متلازم یکدیگر می باشند و بین آن دو توافقی و مقدماتی اصلا نیست مثلا در جائی که ازاله نجاست واجب باشد واجب فوری ترک صلاه و نفس صلاه مقدمه بر فعل ازاله نمی باشند بلکه ملازم فعل ازاله می باشند فراجع.

قوله لا يقال على هذا فلو صلى تماما الخ.

اشکالی دیگری در بین پیدا می شود و آنکه صلاه ناقص که صلاه تمام باشد

فانه يقال لا باس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتمله على المصلحة و لو مع العلم لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك في صورة الجهل و لا بعد اصلا في اختلاف الحال فيها باختلاف حالي العلم بوجوب شيء و الجهل به كما لا يخفى.

* شرح:

در مسافرت یا اخفات در موضوع جهر یا جهر در موضوع اخفات در این موارد با علم مکلف که واجب است قصر در مسافرت و اخفات در صلاه اخفاتی و همچنین در جهر با آنکه علم دارد اگر صلاه ناقص را بیاورد بجای صلاه تمام باید آن صلاه ناقص صحیح باشد و لو عقاب دارد بر مخالفت امر به قصر در مسافرت یا امر بجهر یا اخفات در محل خودش.

قوله فانه يقال الخ.

جواب آنکه مانعی ندارد قول به صحت صلاه در این مواردی که ذکر شد اگر دلیل دلالت بر آن داشته باشد که صلاه ناقص مشتمل است بر مصلحت ناقصه و لو مع العلم به اینکه لازم است مصلحت تامه را بیاورد نه صلاه ناقصی که مصلحت آن کمتر است این بیانی که ذکر شد بجهت آنست که ممکن است اختصاص داشته باشد مصلحت ناقصه در صورت جهل همچنانی که بیان شد و بعدی ندارد اصلا در اختلاف حال مصلحت باختلاف حالت علم و جهل مکلف.

و حاصل آنکه ممکن است در حال جهل مکلف و لو جهل مقصر باشد مصلحتی در صلاه باشد که بعد از علم ممکن نباشد تحصیل آن مصلحت کامل را و در حال جهل مکلفی باشد از مأمور به و لو عقاب برای جهل یا خلاف واقع برای مکلف می باشد كما لا يخفى.

ص: ۲۱۹

و قد صار بعض الفحول بصدد بيان امكان كون المأتى فى غير موضعه مأمور به بنحو الترتيب و قد حققناه فى مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقا و لو بنحو الترتيب بما لا مزيد عليه فلا نعيد.

ثم إنه ذكر لاصل البراءه شرطان آخر ان احدهما ان لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى ثانيهما ان لا يكون موجبا للضرر على آخر

* شرح:

قوله و قد صار بعض الفحول بصدد الخ.

بعضى از اعلام که مرحوم کاشف الغطاء باشد در موارد قصر و اتمام و همچنین جهر و اخفات بیان کرده است که هر کدام از آنها مأمور به شرعى مى باشند بنحو ترتب باین قسم که امر اولی به صلات قصر است در مسافر و اگر ترك آن شد امر بتمام است و کذا جهر و اخفات.

مصنف جواب مى دهد که این مطلب را بیان نمودیم در بحث ضد که ممتنع است امر بضدين مطلقا و لو بنحو ترتب باشد به بیانی که زیادتى از آن لازم نبود فلا نعيد.

مخفی نماند در باب امر به شىء نهى از ضد مثل صلاه و ازاله نجاست آنجا ما بیان نمودیم که صلاه امر شرعى دارد و هم ازاله ولى بامر ترتبى آن بیان سابق در ما نحن فيه جارى است و جواب مصنف آنجا داده شد فراجع.

دو شرط دیگر برای جریان براءت از بعضی ورد آنها

قوله ثم إنه ذكر لاصل البراءه الخ.

دو شرط دیگر که مرحوم فاضل تونى باشد ذکر نموده برای براءت.

اول آنها براءت سبب نشود برای ثبوت حکم شرعى از جهت دیگرى مثلا در انائين که مشتبّه است و يکى از آنها نجس است جارى کردن براءت در يکى از آنها موجب مى شود که ظرف دیگر مسلم نجس باشد بعد از آنکه قبلا نجاست آن احتمال بود و همچنین مثل آنکه نجاستى واقع شد در اينکه شک در کريت آن مى باشد

و لا- يخفى ان اصاله البراءه عقلا و نقلا في الشبهه البدويه بعد الفحص لا محاله تكون جاريه و عدم استحقاق العقوبه الثابت بالبراءه العقلية و الاباحه او رفع تكليف الثابت بالبراءه النقليه لو كان موضوعا لحكم شرعى او ملازما له فلا محيص عن ترتيبه عليه بعد احرازه.

* شرح:

اصل عدم كريت موجب مى شود كه آن آب قليل باشد و نجس باشد.

و شرط دوم آنكه براءت سبب ضررى براى شخص ديگر نباشد مثلا- اگر انساني حيوان شخص ديگرى را حبس كرد و آن حيوان مرد اصل براءت از ضمان موجب مى شود كه ضرر بر صاحب حيوان باشد و امثال آنكه ذكر نموده اند.

قوله و لا يخفى ان اصاله البراءه عقلا و نقلا الخ.

مصنف جواب مى دهد بعد از آنكه اصل براءت عقلی جاری می شود مثل قبح عقاب بلا بيان و همچنين اصل براءت نقلی مثل رفع ما لا يعلمون در شبهات بدويه بعد از فحص و جستجو كردن در اين موارد بلا اشكال اصل براءت جاری است و استحقاق عقاب كه احتمال آن بود برداشته مى شود به براءت عقلیه و شرعيه- يا رفع تكليف كه ثابت مى شود آن رفع به براءت نقلیه اگر آن رفع تكليف موضوع براى حكم شرعى باشد يا ملازم حكم شرعى باشد در اين حال چاره اى نيست از ترتيب و اثبات حكم شرعى بر آن رفع بعد از احراز رفع.

مثلا- در آنجائى كه براءت رفع حكم شرعى مى كند و اين رفع موضوع است براى حكم شرعى ديگر مثل آنكه مالى براى استطاعت حج دارد مكلف ولى شك دارد كه آيا مديون است تا آنكه آن مال داده شود بديان و يا مديون نيست اصل براءت از دين موضوع مى شود براى احراز استطاعت و وجوب حج چون اگر هر موضوع مركبى يك جزء آن باصل ثابت شد و جزء ديگر بالوجدان واجب است حكم بر آن و اما ملازم حكم شرعى مثل آنكه وقت داخل شود و شك در آن داشته باشد كه آيا دينى كه بر ذمه مكلف است الآن واجب است اداء كند تا آنكه صلاه

ص: ۲۲۱

فان لم يكن مترتبا عليه بل على نفى التكليف واقعا فهي و ان كانت جاريه الا ان ذاك الحكم لا يترتب لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها و هذا ليس بالاشتراط.

و اما اعتبار ان لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعده نفى الضرر و ان لم يكن مجال فيه لاصاله البراءه كما هو حالها مع سائر القواعد الثابته بالادله الاجتهاديه الا انه حقيقه لا يبقی لها مورد بداهه ان الدليل

* شرح:

حرام باشد یا آنکه الآن واجب نباشد در این حال جریان براءت از اداء دين خالی موجب می شود صلاه واجب باشد فعلا بعد از دخول وقت.

قوله فان لم يكن مترتبا عليه بل على نفى الخ.

اگر حکم شرعی مترتب بر رفع حکم ظاهری نباشد بلکه بر رفع حکم واقعی باشد چون براءت حکم واقع را تغییر نمی دهد بلکه فعلیت و تنجیز آن را برمی دارد در این حال و لو براءت جاری است الا آنکه آن حکمی که ملازم براءت است یا موضوع آن رفع حکم است مترتب و ثابت نمی شود بر براءت چون براءت نفی حکم واقعی را نمی نماید و این معنی در تمام اصول جاری است چون لوازم واقعی آنها را اصل مثبت می نامند و این معنایی که ذکر نموده است مرحوم فاضل تونی این شرط اجراء براءت نیست کما لا یخفی.

و اما مثلی که بیان نمودیم در یک فرد مشتبّه به نجاست در انائین مشتبّهین اصلا براءت در این موارد جاری نیست چون تعارض به براءت در فرد دیگر می باشد و بر فرض باشد اثبات فرد دیگر که یقینا نجس باشد باصل مثبت است و آنها هم حجیت ندارد.

قوله و اما اعتبار ان لا يكون موجبا للضرر الخ.

شرط دیگری که بیان نموده بود که اگر اجراء براءت موجب ضرر باشد

الاجتهادی يكون بياناً و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهراً فان كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط ان لا يكون على خلافها دليل اجتهادی لا خصوص قاعده الضرر فتدبر و الحمد لله على كل حال.

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعده الضرر و الضرر على نحو الاقتصار و توضيح مدرکها و شرح مفادها و ايضاح نسبتها مع الادله المثبتة لاحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الاولى او الثانويه و ان كانت اجنبیه عن مقاصد الرساله إجابہ لالتماس بعض الاحبه فاقول و به استعين انه قد استدل

* شرح:

برای شخص دیگر جاری نیست کما آنکه بیان نمودیم جواب آنکه در هر مقامی که شامل می شود آن را قاعده نفی ضرر مقدم است قاعده لا ضرر و محلی از برای برائت نیست بلکه قاعده لا ضرر با سائر قواعدی که ثابت است به ادله اجتهادیه است و بلا اشکال قاعده لا ضرر مقدم است فکیف به آنکه برائت مقدم باشد الا آنکه آن شرطی را که بیان نموده است فاضل تونی حقیقتاً موردی از برای برائت نیست بجهت آنکه بدیهی است دلیل اجتهادی مثل قاعده لا ضرر آن دلیل بیان است بر حکم واقع و سبب علم مکلف می شود بتکلیف و لو علم عادی ظاهری باشد و اصول مطلقاً در جائی جریان آنها صحیح است که بیان بر واقع نباشد و شک در واقع باشد و اگر مراد اشتراط جریان برائت در جائی است که بیان از طرف شارع نباشد که اگر بیان باشد جاری نیست برائت قبلاً گذشت که اصول عملیه مطلقاً در جائی صحیح است که دلیل اجتهادی و ادله اربعه کتاب و سنت و اجماع و عقل نباشد نه خصوص قاعده لا ضرر فتدبر و الحمد لله على كل حال.

بیان قاعده لا ضرر و مدرک و معنای آن

قوله ثم إنه لا بأس بصرف الكلام الخ.

مصنف می فرماید بمناسبت قاعده لا ضرر و لا ضرر مانعی ندارد بیان کنیم آن را

ص: ۲۲۳

عليها باخبار كثيره منها موثقه زرارہ عن ابى جعفر(ع) ان سمره بن جندب كان له عذق فى حائط الرجل من الانصار و كان منزل الانصارى بباب البستان و كان سمره يمر الى نخلته و لا يستأذن فكلمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء فابى سمره فجاء الانصارى الى النبى(ص) فشكى اليه و اخبره بالخبر فارسل رسول الله(ص) و اخبره بقول الانصارى و ما شكاه فقال اذا اردت الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساواه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق فى الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للانصارى اذهب فاقطعها و ارم بها اليه فانه لا ضرر و لا ضرار و فى روايه الحذاء عن ابى جعفر(ع) مثل ذلك الا انه فيها بعد الإباء ما اراك يا سمره الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها و ارم بها وجهه الى غير ذلك من الروايات الواردة فى قصه سمره و غيرها و هى كثيره و قد ادعى تواترها مع اختلافها لفظا و موردا فليكن المراد به تواترها اجمالا بمعنى القطع بصدور بعضها.

* شرح:

بنحو اقتصار و توضيح مفاد و معنای آن و مدرک و سند آن قاعده و بیان نسبت آن قاعده با ادله ای که اثبات احکام می کنند بر موضوعات عناوین اولیه مثل هر حکمی که به ادله اربعه ثابت شود بر موضوع مثل وجوب صلاه و حج و صوم و غيره و یا حکم ثابت شود بر موضوعات ثانويه مثل احکامی که باصول ثابت شود مثل كل شیء لك الحلال حتى تعرف الحرام و غيره اگرچه بحث از قاعده لا ضرر خارج است از مقاصد رساله و برای اجابت التماس بعضی دوستان می باشد پس می گوئیم و به استعین بتحقیق که استدلال شده است به قاعده لا ضرر باخبار زیادی که دال بر آن می باشد.

و بعضی از آنها است موثقه زرارہ از ابى جعفر عليه السلام که می فرماید بتحقیق سمره بن جندب برای او عذق یعنی نخله خرما بود در باغی که برای رجل انصارى بود و منزل رجل انصارى درب باغ بود سمره بن جندب مرور می کرد برای نخله

ص: ۲۲۴

* شرح:

خود ولی اجازه نمی گرفت از انصاری رجل انصاری تقاضا نمود که هروقت می آید اجازه بگیرد سمره ابا و امتناع نمود از اجازه.

رجل انصاری خبر او را نزد نبی اکرم صلی الله علیه و آله عرضه داشت حضرت فرستادند عقب سمره و شکایت انصاری را بیان نمودند برای او و فرمودند هروقت اراده دخول داری اجازه بگیر سمره نیز امتناع نمود حضرت فرمودند بفروش آن نخله را، حتی به قیمت زیادی برای او بیان نمودند نیز امتناع نمود سمره - بعد حضرت فرمودند برای تو نخله در بهشت داده می شود و نیز امتناع نمود از قبول آن بعد فرمودند حضرت رسول صلی الله علیه و آله با انصاری برو و بکن نخله او را بینداز نزد او فانه لا ضرر و لا ضرار.

و در روایت حذاء که از ابی جعفر علیه السلام نقل نموده مثل همین روایت سمره می باشد الا آنکه بعد از ابا و امتناع سمره - حضرت فرمودند من نمی بینم تو را مگر آنکه مضار و ضررزننده، بعد فرمودند برو ای فلانی و بکن نخله او را و بینداز نزد سمره الی غیر ذلک از روایاتی که وارد شده است در قصه سمره و روایتی که وارد شده است در باب قاعده لا ضرر زیاد است و ادعای تواتر آن اخبار شده است از فخر محققین نقل تواتر شده در ایضاح با اختلاف آن روایات لفظا و موردا یعنی مورد هر کدام از این روایات جای مخصوص وارد شده و ادعای تواتر آن اخبار مراد تواتر اجمالی باید باشد باین معنی که قطع بصدور بعضی از اخبار مسلم است.

مخفی نماند تواتر کما آنکه سابقا گذشت سه قسم است تواتر اجمالی که همین قسمی است که بیان شد تواتر معنوی در جائی است که الفاظ روایت مختلف باشد ولی در معنی متحد باشد مثل آنکه در غزوات و جنگهائی که آقا امیر المؤمنین علیه الصلاه و السلام در غلبه آن حضرت بر دشمن باختلاف الفاظ دال بر شجاعت آن حضرت می باشد.

قسم سوم تواتر آن مواردی است که الفاظ روایت و مورد آن متحد و یکی باشد

و الانصاف انه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف و هذا مع استناد المشهور اليها موجب الكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها مع ان بعضها موثقه فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

و اما دلالتها فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع مع النقص في النفس او الطرف او العرض او المال تقابل العدم و الملكة كما ان الاظهر ان يكون

* شرح:

مثل آنکه من كنت مولاه فعلى مولاه ادعای تواتر در آن شده است.

قوله و الانصاف انه ليس في دعوى الخ مصنف می فرماید انصاف آنست که ادعای تواتر اجمالی در روایات قاعده لا ضرر جزاف و بیهوده نیست بلکه صحیح است علاوه بر آن استناد مشهور باین روایات است و این جهت موجب کمال وثوق بآن روایات می باشد و در این حال اگر بعض آن روایات ضعیف باشد ضعیف آنها بعمل مشهور منجر می شود با اینکه بعض از آن روایات موثق است مثل موثقه زراره که بیان نمودیم پس جائی اشکال در آن روایات از جهت سند نمی باشد و سند آنها مسلم است بآن بیانی که ذکر شد.

مخفی نماند متن روایات مختلف نقل شده بعض آنها فقط لا ضرر و لا ضرار است بعض دیگر اضافه شد علی مؤمن كما فی روایت ابن مسکان و بعض دیگر اضافه شده لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام كما فی روایت فقیه فی باب میراث اهل الملل كما آنکه بعض اعلام نقل نموده و قانون شک در زیاده روایت و نقیصه آن موجب می شود زیاده صحیح باشد چون اکثر انسان تمام روایت را حفظ نمی کنند و احتمال نقیصه زیاده تر از زیاد کردن می باشد كما آنکه در عموم بیان عقلاء می باشد كما لا یخفی.

قوله و اما دلالتها فالظاهر ان الضرر الخ.

مصنف می فرماید دلالت اخبار ظاهر آنست که ضرر چیزی است که مقابل نفع باشد

الضرار بمعنی الضرر جیء به تأکیداً كما يشهد به اطلاق المضار علی سمره و حکى عن النهایه لا فعل الاثنین و ان كان هو الاصل فی باب المفاعله و لا الجزاء علی الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعله و بالجمله لم یثبت له معنی آخر غیر الضرر.

* شرح:

از نقص در نفس انسان یا در طرف انسان مثل دست و پا و اعضاء دیگر که ناقص بشود یا عرض انسان یا مال انسان تقابل عدم و ملکه است بین ضرر و نفع.

مخفی نماند دو شیء نسبت بین آنها یا متمثلین و یا متخالفین و یا متقابلین است و اقسام تقابل چهار قسم است تقابل تضایف تقابل تضاد تقابل ایجاب و سلب و تقابل عدم و ملکه، تقابل عدم و ملکه یکی از آنها عدمی و دیگری وجودی است و عدمی جائی استعمال می شود که قابل وجود باشد مثل اعمی و بصیر و فقر و غنی و ضرر و نفع و نحو آنها از این جهت مصنف می فرماید نسبت بین ضرر و نفع تقابل عدم و ملکه است

مخفی نماند مقابل ضرر منفعت است نه نفع که مصنف بیان نموده از این جهت اگر تاجری تجارت نمود بدون منفعت و ضرر در این مورد عدم و ملکه صادق نیست كما آنکه معنای ضرار به معنای ضرر یکی از معانی پنجگانه آن می باشد که بعضی اعلام ذکر نموده اند كما آنکه اظهر آنست که ضرار به معنای ضرر است آورده شده در روایت تأکید برای اولی همچنان که اطلاق و استعمال شده است مضار بر سمره بن جندب و این معنی حکایت شده است از نهاییه ابن اثیر نه آنکه ضرار فعل اثنین و دو نفر باشد اگرچه اصل در باب مفاعله بین اثنین می باشد مثل ضارب زید عمرا و امثال آن و نه آنکه ضرار به معنای جزای بر ضرر باشد که اگر کسی ضرری بشخص دیگری زد و جزای آن را دادند این را ضرار بنامند چون این معنی معهود نبوده است از باب مفاعله همچنانی که در معنای اول که ضرر باشد زیاد استعمال شده است مثل قوله تعالی وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَ قَوْلَهُ تعالی لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بَوْلِهَا و ایضا قوله تعالی

ص: ۲۲۷

و كما ان الظاهر ان يكون لا لنفى الحقيقه كما هو الاصل فى هذا التركيب حقيقه او ادعاء كنايه عن نفى الآثار كما هو الظاهر من مثل لا صلاه لجار المسجد الا فى المسجد و يا أشباه الرجال و لا رجال فان قضيه البلاغه فى الكلام هو اراده نفى الحقيقه ادعاء لا نفى الحكم او الصفه كما لا يخفى.

* شرح:

و لا يضاد كاتب و غير از این هائی که ذکر شد و بالجمله ثابت نشده است معنای دیگری برای ضرر غیر معنای ضرر.

قوله كما ان الظاهر ان يكون لا الخ.

ظاهر لاء لا ضرر نفی جنس است كما آنکه اصل ترکیب لا رجل فى الدار حقیقت است یعنی این ترکیب می رساند که اصل جنس رجل در دار نیست یا حقیقت آن كما آنکه گذشت و یا ادعاء که کنايه از نفى آثار موضوع می باشد چه آثار وضعیه و چه آثار تکلیفیه باشد این معنائی که بیان شد ظاهر مثل لا صلاه لجار المسجد الا فى المسجد و یا اشباه الرجال و لا رجال است.

مخفی نماند بهتر آن بود که مصنف مثل، بمثل لا صلاه الا بفاتحه الكتاب بیان کند که نفى حقیقت است ادعائاً نه مثل دو جمله ایشان که نفى کمال را می نماید علی کل اقتضای بلاغت در کلام آنست که نفى حقیقت شود ادعائاً نه نفى حکم شود مثل لا صلاه صحیحه الا بفاتحه الكتاب و یا نفى صفت شود مثل لا صلاه کامله لجار المسجد الا فى المسجد و در ما نحن فيه گفته شود لا حکم ضرر و یا صفت مثل لا ضرر لا يتدارك و بجمله لا يتدارك صفت لا ضرر شود كما لا يخفى.

ص: ۲۲۸

و نفی الحقیقه ادعاء بلحاظ الحكم او الصفه غیر نفی احدهما ابتداء مجازا فی التقدير او فی الکلمه مما لا یخفی علی من له معرفه بالبلاغه.

و قد انقدح بذلك بعد اراده نفی الحكم الضرری او الضرر الغير المتدارک او اراده النهی من النفی جدا.

* شرح:

قوله و نفی الحقیقه ادعاء بلحاظ الخ مصنف می فرماید نفی حقیقت که ظهور لاء نفی للجنس است نفی حقیقت ادعاء باشد کما آنکه ما بیان کردیم بلحاظ نفی حکم یا نفی صفت کما آنکه ذکر شد این معنی غیر نفی احدهما یعنی حکم یا صفت است ابتداء که احدهما مجازا می باشد اگر تقدیر بگیریم باین معنی که لا حکم ضرر و یا لا ضرر لا یتارک که هر کدام از این ها تقدیر گرفته شود حکم ضرر و یا صفت ضرر محذوف باشد و یا مجاز در کلمه باشد باین معنی که اراده بشود از لفظ لا ضرر حکم ضرر یا صفت ضرر مثل آنکه اراده بشود از لفظ اسد رجل شجاع البته تمام این ها با قرینه این معنی نفی حقیقت ادعائی از معانی است که مخفی نمی باشد بر کسانی که معرفت بلاغت را دارند.

و حاصل آنکه اگر در واقع تقدیر حکم یا صفت برای لا ضرر بگیریم یا مجاز در کلمه باشد که در اول مجاز در حذف است این معنی خارج است از بلاغت کلام کما لا یخفی.

قوله و قد انقدح بذلك بعد اراده الخ.

از بیان سابق ظاهر شد که بعید و دور است اراده نفی حکم ضرری یا اراده نفی ضرر غیر متدارک همچنانی که بیان نمودیم یا اراده بشود از نفی نهی شرعی هر کدام از این معنی ثلاثه بعید است از بلاغت کلام.

مخفی نماند اراده نهی از نفی مثل آنکه آیه شریفه می فرماید لا رفث و لا فسوق و لا جدال ظاهر آیه نفی است ولی در معنی نهی است ای لا یرفث و لا یفسق و لا یجادل.

ضروره بشاعه استعمال الضرر وارده خصوص سبب من اسبابه او خصوص الغير المتدارك منه.

و مثله لو ارید ذاک بنحو التقييد فانه و ان لم یکن ببعید الا انه بلا دلالة علیه غیر سدید و اراده النهی من النفی و ان کان لیس بعزیز الا انه لم یعهد من مثل هذا التركيب.

* شرح:

قوله ضروره بشاعه استعمال الخ.

این معنائی که بیان نمودیم که نفی حقیقه ادعائی باشد اگر غیر از این معنی اراده شود که یکی از معانی ثلاثه مذکوره قبلی اراده شود زشت و بی مناسبت است که استعمال شود ضرر و اراده شود خصوص اسباب ضرر که ذکر نمودیم یا اراده شود خصوص ضرر غیر متدارک شرعی.

مخفی نماند ضررهائی که در شریعت وارد می شود بعض از آنها متدارک است و جبران می شود مثلاً اگر بیع غبنی وارد شود جبران ضرر آن باختیار فسخ بیع است و امثال آنکه در احکام معاملات بیان شده است.

قوله و مثله لو ارید ذاک الخ.

و مثل بیان سابق است و بی مناسبت است اگر اراده شود از جمله لا ضرر یا وصف ضرر و یا حکم ضرر بنحو تقييد همچنانی که بیان نمودیم در مجاز در حذف و یا مجاز در کلمه هر کدام از این معانی اراده شود اگرچه بعید نیست و ممکن است اراده شود یا مجاز در حذف و یا مجاز در کلمه الا آنکه بدون دلالت و بدون قرینه بر یکی از آن معانی غیر سدید است و غیر صحیح است.

و اما اراده نهی از نفی یعنی اراده شود از لا ضرر که نفی است اراده نهی شود همچنانی که بیان نمودیم این معنی اگرچه عزیز نیست و زیاد است در آیات و روایات الا آنکه این معنی معهود و معروف نیست از مثل ترکیب لا ضرر و لا ضرار نزد اهل

ص: ۲۳۰

و عدم امکان اراده نفی الحقیقه حقیقه لا یکاد یکون قرینه علی اراده واحد منها بعد امکان حمله علی نفیها ادعاء بل کان هو الغالب فی موارد استعماله.

ثم الحكم الذی ارید نفیه بنفی الضرر هو الحكم الثابت للافعال

* شرح:

بلاغت و آنچه معهود است و بلاغت کلام از بین نمی رود همان معنائی است که بیان شد که نفی حقیقت است ادعاء.

قوله و عدم امکان اراده نفی الخ.

ممکن است کسی اشکال کند در مثل لا ضرر و لا ضرار چون نفی حقیقت ممکن نیست حقیقتاً این جهت قرینه باشد بر اراده یکی از موارد ثلاثه که بیان شد مصنف جواب می دهد بعد از آنکه ممکن است حمل لا ضرر را بر نفی حقیقت بشود ادعاء بعد از این امکان آن موارد مذکوره محلی برای آنها نیست بلکه غالب در موارد (لا) نفی للجنس اگر حقیقت اراده نشود آن معنائی است که ما بیان کردیم یعنی نفی حقیقت ادعاء من جمله از آن موارد قوله تعالی فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ و قوله تعالی لَا مَسَاسَ و قوله علیه السَّلام لَا خِصَاءَ فِي الْإِسْلَامِ و لا بنیان کنیسه و قوله لا حمی فی الاسلام و قوله لا ضروره فی الاسلام و لا غش بین المسلمین و قوله لا طاعه لمخلوق فی معصیه الخالق و نظائر آن در کتاب و سنت و استعمالات فصحاء نظاماً و نثر زیاد است و تمام موارد نفی حکم است بلسان نفی موضوع مبالغه و ادعاء و از کلمات ما ظاهر شد که آنچه منسوب است بشیخ انصاری که ایشان قائل است لا ضرر ای لا نفی حکم ضرری این معنی صحیح نیست و سائر معانی دیگر که قبلاً بیان شد.

قوله ثم الحكم الذی ارید نفیه الخ.

مخفی نماند حکمی که ثابت است برای موضوعات شرعیه بعنوان اولی دو قسم است.

بعناوینها او المتوهم بثبوتہ لها كذلك فی حال الضرر لا الثابت له بعنوانه لوضوح انه العله للنفی و لا یکاد یکون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یشته و یقتضیه.

* شرح:

ادله لا ضرر شامل احکام اولیه ضرریه مثل خمس و جهاد و غیره نمی شود

قسم اول از آنها مثل آنکه وضو را بفرماید واجب است و کذب حرام است قسم دیگر که آن حکم برای موضوع ثابت می شود مثل آنکه بفرماید صومی که مضر است حرام است یا زکات واجب است و همچنین جهاد و احکام دیگری که نفس عمل به آنها موجب ضرر است یا ضرر مالی و یا نفسی ادله لا ضرر آن احکامی را برمی دارد که در حکم اولی موضوع آن ضرری نباشد مثل آنکه وضو واجب است و اگر وضوء ضرری شد حرام است و همچنین کذب حرام است اگر کذبی که موجب ضرر باشد حرمت آن برداشته می شود اما مثل امر به زکات و خمس و جهاد و امثال آنکه حکم اولی شارع روی موضوع ضرری رفته است و این موارد را ادله لا ضرر شامل نمی شود.

و از این جهت است که مصنف می فرماید آن حکم ضرری که برداشته می شود به واسطه نفی ضرر آن حکمی است که ثابت است برای افعال بعناوین اولیه اش مثل وضوء که حکم اولی آن واجب است برای نماز واجب و اگر ضرر دارد آن وجوب برداشته می شود در جائی که واقعا ضرر داشته باشد آن وجوب برداشته می شود.

و همچنین در جائی که مکلف توهم و خیال کند که در مورد ضرر است آنجا هم وجوب وضوء برداشته می شود و لو واقع ضرری نباشد نه آنکه ادله لا ضرر نفی حکمی که ثابت است بر موضوع ضرری آن حکم را بردارد بجهت آنکه واضح است ضرر علت نفی حکم می شود مثل وضوء ضرری که گذشت و در جائی که اصل حکم ضرری باشد ممکن نیست موضوع منع از حکم خودش و نفی آن حکم را بنماید بلکه موضوع مثبت حکم است پس مثل اوامر زکات و خمس و جهاد و امثال آنها اگر ضرر نفی حکم آنها بنماید لازمه آن آنست که اصلا امر به زکات و خمس و جهاد برداشته شود

و من هنا لا يلاحظ النسبه بين ادله نفيه و ادله الاحكام و تقدم ادلته على ادلتها مع انها عموم من وجه حيث إنه يوفق بينهما عرفا بان الثابت للعناوين الاوليه اقتضائي يمنع عنه فعلا- ما عرض عليها من عنوان الضرر بادلته كما هو الحال في التوفيق بين سائر الادله المثبتة او النافيه لحكم الافعال بعناوينها الثانويه و الادله المتكفله لحكمها بعناوينها الاوليه.

* شرح:

و صحيح نباشد چون حکم آنها در موضوع ضرری است کما لا يخفى.

قوله و من هنا لا يلاحظ النسبه بين ادله الخ از بيان سابق ظاهر می شود که نسبت بين ادله لا ضرر و ادله احکام اوليه مقدم بودن لا ضرر است بر آن ادله احکام اوليه و لو نسبت بين آنها عموم و خصوص من وجه می باشد بعض اقسام وضوء ضرری است که اجتماع ادله لا ضرر با ادله اوليه در اين مورد می باشد و بعض اقسام ديگر وضوء ضرری نیست کما آنکه بعض موارد ضرر در وضوء نیست مثل ضرر در صلاه و غيره و در اين موارد نظر عرف آنست که توفيق و جمع بين ادله لا ضرر و ادله اوليه احکام می نمايد باین قسم که حکمی که ثابت است برای عناوين و موضوعات اوليه اقتضائي است آن حکم که اگر مانع فعلى پيدا شد و عارض بر آن احکام شد مثل عنوان ضرر اين مانع مقدم است بر ادله اوليه اقتضائيه

کما آنکه همین قسم است در توفيق و جمع بين سائر ادله ای که مثبت حکم است یا نافی حکم است برای افعال بعناوين ثانوى با عناوين اوليه اما عناوين ثانويه که مثبت حکم می باشد بر عناوين اوليه مثل وجوب وفاء بشرط یا نذر یا عهد یا يمين و یا وجوب اطاعت والدين یا زوج و یا مولى و نحو آنها که عناوين ثانويه می باشد و واردند بر عناوين اوليه احکام مثل متعلق نذر که بايد رجحان و مستحب شرعى باشد اين عنوان اولی است و عنوان ثانوى حکم نذر است بآن و اما عناوين ثانويه ای که نفی حکم را بنمايند مثل ادله نفی حرج و ضرر یا دليل رفع خطاء و نسيان و ما لا يعلمون و امثال آنها

ص: ۲۳۳

نعم ربما يعكس الامر فيما احرز بوجه معتبر ان الحكم فى المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العليه التامه و بالجمله الحكم الثابت بعنوان اولى تاره يكون بنحو الفعلية مطلقا او بالاضافه الى عارض دون عارض بدلاله لا يجوز الاغماض بسبب دليل حكم العارض المخالف له فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله.

* شرح:

که نفی حکم عناوین اولیه می نمایند غایه الامر نفی حرج و ضرر حکومت واقعیه دارند بر عناوین اولیه و اما غیر از آنها مثل خطاء و نسیان که گذشت حکومت ظاهریه دارند بر عناوین اولیه بنا بر آنکه این ها حکومت ظاهری و یا واقعی دارند و اما بنا بر قول مصنف جمع عرفی دارند که حکمی که در عناوین اولیه است حکم اقتضائی است که به واسطه عناوین ثانوی که ذکر شد آن حکم اقتضائی برداشته می شود و مانع فعلی مقدم بر آنها است.

قوله نعم ربما يعكس الامر فيما احرز الخ بعضی از موارد امر عکس می شود باین معنی که مانع فعلی که ضرر باشد در این حال موجب رفع حکم اولی نمی باشد بلکه حکم عناوین اولیه بنحو علیت تامه می باشد مثل آنکه در مورد اگر نبیی یا مؤمنی غرق شده است و نجات آن توقف دارد بر ضرر مالی غیر در این مورد بلا اشکال نجات مؤمن یا نبیی واجب است و اهم است و به واسطه ضرر مالی غیر برداشته نمی شود و این حکم ثابت است در هر کجائی که اهم و مهم با یکدیگر تراحم داشته باشند و بالجمله حکمی که ثابت است بعنوان اولی برای موضوعات احکام تاره و بعض موارد بنحو فعلیت ثابت است مطلقا کما آنکه ذکر شد مثل نجات مؤمن و یا فعلیت آن به اضافه بعارض و مانع خاصی است بدون مانع دیگر به دلالتی ثابت است که جایز نیست اغماض و رفع ید بسبب دلیل حکم عارضی که مخالف او می باشد شرب آب نجس حرام است ولی اگر حفظ نفس در آن باشد واجب

ص: ۲۳۴

و اخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلاله للزم الاغماض عنها بسببه عرفا حيث كان اجتماعهما قرينه على انه بمجرد المقتضى و ان العارض مانع فعلى هذا و لو لم نقل بحكومه دليله على دليله لعدم ثبوت نظره الى مدلوله كما قيل.

* شرح:

است شرب آن و اغماض و رفع يد از دليل وجوب حفظ نفس ممكن نيست بشود پس مقدم مى شود دليل حفظ نفس بر ادله لا ضرر.

قوله و اخرى يكون على نحو لو كانت الخ.

يعنى بعض موارد اگر حکم بر موضوع اولی باشد لازم است اغماض و رفع يد از آن بسبب دليل عارض که ادله لا ضرر باشد در جائی که جمع شود حکم اولی با ضرر و اجتماع آنها قرينه مى شود حکم اولی اقتضائی است که بمجرد عارض و مانع فعلى که ضرر باشد برداشته مى شود و ادله لا- ضرر مقدم است کما آنکه گذشت بيان آن اين بيان در جائی است که قائل نشويم به حکومت ادله لا ضرر بر احکام اوليه چون ثابت نشده است و بيان نظر ادله لا ضرر بر ادله احکام اوليه کما آنکه گفته شده است که ادله لا ضرر حکومت دارد بر ادله اوليه و قائل مرحوم شيخ انصارى مى باشد.

مخفى نماند حق با مرحوم شيخ انصارى است اولاً حکم اقتضائى در احکام اوليه که مصنف قائل است اگر مراد جعل حکم شرعى باشد که شامل بعث و زجر نشود اين معنى صحيح نيست چون کرارا گذشته است جعل احکام شرعيه بنحو قضيه حقيقيه مى باشد و با تحقق موضوعات آنها خارجاً محال است آن احکام فعلى نباشد علاوه بر آن اگر احکام اوليه در موارد ضرر اقتضائى باشد در غير موارد ضرر امثال آنها لازم نيست چون فعلى نيست و اگر در موارد غير ضرر فعلى باشد يک دليل واحد چگونه ممکن است اثبات کند احکام اوليه در جائی که با ضرر جمع مى شود اقتضائى است و در غير ضرر فعلى است و اگر مراد بحکم اقتضائى آن باشد که فعل داراى

ص: ۲۳۵

* شرح:

مصلحت است که در ظاهر و لو امر دارد ولی در واقع اثبات مصلحت فعل را می نماید این معنی هم صحیح نیست چون امتثال مواردی که دارای مصلحت است وجوب ندارد بجهت آنکه ممکن است مقترن بمانع باشد و مانع فعلی جلو مصلحت را بگیرد

و اما بیان آنکه ادله لا- ضرر حکومت دارد بر احکام اولیه آنست که حکومت یا در عقد الوضع است و یا عقد الحمل یعنی دلیل حاکم توسعه یا ضیق موضوع را بیان می کند توسعه مثل آنکه قوله علیه السلام الطواف فی البیت صلاه که این معنی می رساند شرائطی که در صلاه لازم است در طواف ایضا لازم است.

و اما ضیق موضوع و تقیید آن مثلا قوله علیه السلام لا سهو للامام اذا حفظ علیه من خلفه که در اینجا امام جماعت اگر حافظ داشته باشد احکام سهو برای او نیست و مقید است بغیر امام این موارد در جائی بود که توسعه و ضیق موضوع احکام اولیه را دلیل حاکم بیان می نمود و یا دلیل حاکم تصرف در عقد حمل می نماید مثل در ما نحن فیه که دلیل حرج و دلیل ضرر احکام اولیه که عموم دارد تمام موارد عسر و حرج و ضرر را شامل می شود باطلاق یا عموم آنها بعد از اینکه حکم حرجی یا ضرری غیر مجعول است در شریعت مقدسه و اصلا جعل ندارد نظیر ادله لا حرج و لا ضرر در عقد الحمل احکام است یعنی در واقع تقیید احکام اولیه می نماید.

پس از اینجا معلوم شد که ادله ضرر نظر دارد به احکام اولیه بخلاف قول مصنف که بیان نمود که ادله لا ضرر نظر باحکام اولیه ندارد البته نظر ادله لا ضرر در موضوع نیست بلکه در حکم و عقد الحمل می باشد و ایضا اشکال دیگر بر مصنف آنکه بنا بر قول ایشان روایت لا- ضرر نفی موضوع می نماید البته ادعائا نه حقیقتا و این معنی عین حکومت دلیل لا ضرر است بر موضوعات احکام اولیه که موضوع ضرری را از احکام شرعیه خارج می نماید تعبدا و احکام اولیه مضیق می شود قهرا.

مخفی نماند جمع دیگری شد بین ادله لا ضرر و احکام اولیه به آنکه ادله لا ضرر

ثم انقدح بذلك حال توارد دلیلی العارضین کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر مثلاً فیعامل معهما معامله المتعارضین لو لم یکن من باب تراحم المقتضیین و الا- فیقدم ما کان مقتضیه اقوی و ان کان دلیل الآخر ارجح و اولی و لا یبعد ان الغالب فی توارد العارضین ان یکون من ذاک الباب بثبوت المقتضی فیهما مع تواردهما لا من باب التعارض لعدم ثبوته الا فی احدهما کما لا یخفی.

* شرح:

نسبت به آنها خاص است و تعارض خاص با عام در تمام احکام خاص مقدم است وجود دیگری در جمع گفته شده است رجوع بمطلوبات شود.

تعارض لا ضرر و لا حرج با یکدیگر و حق در آن

قوله ثم انقدح بذلك حال توارد دلیلی العارضین الخ مصنف می فرماید از بیان سابق ظاهر شد در جائی که دو دلیل عارض مثل نفی عسر و حرج و دلیل نفی ضرر با همدیگر تعارض داشته باشند که این دو دلیل از عناوین ثانویه می باشند مثل آنکه مالک اگر حفر بالوعه کند در خانه خودش و آن چاه را بکند ضرر است کندن آن چاه برای همسایه و قانون لا ضرر و لا ضرار نفی آن می نماید و اگر چاه را در خانه نکند واقع می شود در عسر و حرج شدید و البته آیه می فرماید (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) در این مورد معامله می شود با این دو قانون معامله متعارضین و قانون تعارض قبلاً گذشته است که ملاک در یکی از آنها می باشد در این حال رجوع می شود بقانون تعارض دلیلین که راجع گرفته بشود و یا تخیر و یا رجوع باصول عملیه که در محل خودش گفته شده است معامله متعارضین در جائی است که من باب تراحم مقتضیین نباشد یعنی هرکدام از دو دلیل عارض مقتضی برای آن ثابت است و در این حال مقدم می شود از دلیلی که مقتضی آن اقوی است از دیگری اگرچه دلیل آخر ارجح و اولی باشد و بعید نیست در غالب توارد عارضین مثل دلیل نفی عسر و نفی ضرر در

ص: ۲۳۷

هذا حال تعارض الضرر مع عنوان اولی او ثانوی آخر و اما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه ان الدوران ان كان بين ضرر شخص واحد او اثنين فلا مسرح الا الاختيار اقلهما لو كان و الا فهو مختار و اما لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره فالظاهر عدم لزوم تحمله الضرر و لو كان ضرر الآخر اكثر فان نفيه يكون للمنه على الامه و لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر و ان كان اكثر.

* شرح:

هر دو دلیل عارض همچنان که مثل بیان نمودیم نه من باب تعارض باشد که مقتضی در یکی از آنها است کما لا یخفی.

قوله هذا حال تعارض الضرر مع عنوان اولی الخ تا حال کلام در آن بود که قانون لا ضرر اگر تعارض پیدا کرد با عناوین اولیه یا عناوین ثانویه مثل تعارض آن با نفی عسر کما آنکه بیان نمودیم

و اما اگر قانون لا ضرر تعارض پیدا کرد با ضرر دیگری که دو ضرر با همدیگر تعارض دارند مجمل قول در آن آنست که چون مورد تراحم است نه تعارض اگر دو ضرر وارد بر شخص واحد می شود یا وارد بر دو نفر می شود در این دو مورد راهی نیست مگر اختیار شود از آن دو ضرر اقل ضررین را و آن ضرری که کمتر است گرفته شود اگر مساوی نباشند و اگر دو ضرر هر دو مساویند در این حال مکلف مخیر است هر کدام از ضررین را اخذ کند.

و اما اگر آن ضرر بین خود مکلف است و ضرر غیر مکلف مثل آنکه سیل می آید بطرف خانه آن آیا در این مورد که لا محال خرابی دارد سیل یا به خانه مکلف یا به خانه غیر در این مورد مصنف می فرماید اظهر آنست که لازم نیست تحمل کند مکلف ضرر را بر خودش و لو آنکه ضرر غیر مکلف بیشتر باشد مثل آنکه خرابی از سیل زیادتر است از مکلف.

ص: ۲۳۸

نعم لو كان الضرر متوجها اليه ليس له دفعه عن نفسه بايراده على الآخر اللهم الا ان يقال ان نفى الضرر و ان كان للمنه الا انه بلحاظ نوع الامه و اختيار الاقل بلحاظ النوع منه فتأمل.

* شرح:

مراد از ضرر ضرر شخصی است نه ضرر نوعی بخلاف مصنف

قوله نعم لو كان الضرر الخ.

کلام سابق در جائی بود که ضرر ابتدئا وارد می آید یا بر مکلف یا بر غیر مکلف و اما اگر ابتدئا ضرر وارد شود بر مکلف مثل آنکه سیل اولاً وارد خانه او می شود آیا جایز است دفع آن کند و راه سیل را بطرف خانه غیر خود کند مصنف می فرماید جایز نیست مگر آنکه گفته شود نفی ضرر اگرچه منت است برای مکلف منت شخصی دارد برای آن و ضرر برای غیر است ولی منتی که در قانون لا ضرر می باشد منت نوعی است و مثل آنکه تمام امت یک شخص واحد می باشند و برگشت آن باین می شود که اگر دو ضرر برای شخص واحد وارد شد اقل ضررین را اختیار کند مکلف فتأمل

مخفی نماند هرکجائی که جایز نشد ضرر بغیر بزند و یا ضرر را از خودش دفع بنماید حکم وضعی ضرر ضمان است و به واسطه جایز بودن ضرر رفع نمی شود و لازم است برای مکلف ضمان آن ضرری که بغیر زده است و لو آن ضرر شرعا جایز بوده است.

مخفی نماند ضرری که از موضوعات قاعده ضرر می باشد مثل سائر عناوین کلیه که حکم برای آن عنوان و برای آن موضوع در وقتی ثابت است که مصداق آن موضوع در خارج واقع شود و در این حال اگر ما فرض کردیم وضو در زمانی ضرری است بر نوع مکلفین که باید تیمم کنند ولی برای بعضی افراد ضرری نیست در این مورد بر این افرادی که وضو ضرری نمی باشد واجب است حتما وضوء بگیرند و صحیح نیست تیمم آنها بنا بر بیانی که ذکر شد.

ص: ۲۳۹

* شرح:

جواب مصنف داده شد که هر موردی ضرر شخصی ملاحظه می شود نه ضرر نوعی و اگر بیان ایشان صحیح باشد لازمه آن آنست که رفع خطاء و نسیان و ما لا یطاق و غیر آنها اراده نوعیت آنها بشود نه شخصیت آنها و این معنی را هیچ فقیهی تا حال نگفته است کما لا یخفی سزاوار است تنبیه بر اموری شود

اول آنکه ذکر نموده است مرحوم شیخ انصاری کما آنکه بعض اعلام ذکر نموده اند به اینکه کثرت تخصیصاتی که وارد شده است بر قاعده لا ضرر این کثرت موهن است و ضعف می آورد تمسک بآن قاعده در غیر مواردی که نص بر آن وارد شده است به واسطه اخبار.

و حاصل آنکه تخصیص اکثر لازم می آید در قاعده لا ضرر اگر عمل بعموم آن شود بیان آن آنست که احکامی که جعل شده است در ابواب حدود و دیات و قصاص و تعزیرات و ضمانات تمام این ابواب حکم در آنها ضرری است کما آنکه ابواب خمس و زکات و حج و جهاد همچنین است حکم در آنها ضرری است و از همین قبیل حکم ضرری است در جائی که مایعی مثل روغن و شربتها که اگر نجس شود در خیلی موارد آنها سقوط مالیت است و حکم به نجاست آنها ضرری است.

و حاصل آنکه قاعده لا ضرر و لو سند آن قبلاً گذشت مسلم و محل وثوق است ولی در دلالت آن عمل مشهور می خواهد.

جواب از این اشکال مرحوم شیخ داده است به اینکه اگر تخصیص بعنوان مختلفه ای باشد این معنی تخصیص اکثری است که صحیح نیست و اگر بعنوان واحدی باشد مثل آنکه شارع مقدس فرموده باشد هر حکم ضرری که جعل آن در مورد ضرر است از قاعده لا ضرر تخصیص خورده و خارج است این معنی مانعی ندارد و لو - افرادی که خارج شده اند از عموم زیادتراً از افرادی که باقیمانده تحت عام باشد تحقیقی آنست که عمومی که وارد شده است اگر نظر بخارج دارد و از قبیل قضایای خارجیه است

* شرح:

فرقی ندارد بین آنکه بعنوان واحد خارج بشود یا بعنوانین متعدده مثلا- اگر امر آمد از طرف مولی «لا- تکریم علماء البلد الا الهاشمی منهم» و فرض آنست که هاشمی از آنها یک فرد بیشتر نمی ماند این معنی تخصیص اکثر است و لو بعنوان واحد خارج شده است کما آنکه اگر بگوید اکرم کل عالم فی البلد الا زید او عمرا و بکرا و تمام را خارج کند غیر هاشمی که این معنی ایضا کثرت تخصیص است و جائز نیست بلکه اگر عموم بنحو قضیه حقیقه باشد کثرت تخصیص در آن مستهجن و قبیح نیست چون قضیه حقیقه بر نحو فرض و تقدیر است.

رد تخصیص اکثر در قاعده و آنکه تخصیص است حدود و غیره

کلام در آنست که در این موارد مذکوره آیا من باب تخصیص است یا من باب تخصیص و حق آنست که خروج موارد مذکوره از حدود و دیات و غیره از قبیل تخصیص است چون حکم شارع در این موارد اگرچه ضرری است و قاعده لا ضرر نفی آن می نماید ولی چون قاعده لا- ضرر ورود آن امتناعی است بر امت اصلا وارد نمی شود مثلا اگر شخصی مال غیر را تلف کند حکم بضمن آن و لو ضرری است ولی نفی ضمان و آنکه ضامن چیزی بطرف ندهد این معنی موجب ضرر مالک می شود و همچنین باقی موارد که اصلا دلیل لا ضرر شامل نمی شود تا آنکه خارج شود و همچنین خمس و زکات این ها من باب قلت نفع است نه آنکه مالک از اول مالک بشود حتی سهم خمس و زکات را و بعدا خارج بشود بلکه از اول صاحبان خمس و زکات شریک با مالک می باشند پس از این جهت خروج آنها تخصیص است و من باب قلت نفع است.

و شاهد بر این مطلب این احکامی که بیان شد در زمانی که حکم نبی اکرم صلی الله علیه و آله در قضیه سمره در جائی بود که این احکام مسلم بود و هیچ کس از صحابه اعتراض ننمود که این ها ضرر است.

و اما حکم به نجاست مایعی که متنجس شده است و از مالیت افتاده است در جائی که ممکن نباشد تطهیر آن این موارد توقف دارد که نقص در مالیت ضرر باشد کما

* شرح:

آنکه همچنین است الا آنکه به واسطه این موارد تخصص اکثر لازم نمی آید کما لا یخفی.

تنبيه دوم: آنکه لفظ ضرری که وارد است در ادله نفی ضرر و موضوع است برای حکم ضرر مراد از آن ضرر واقعی است کما آنکه الفاظ دیگری که وضع شده اند برای معانی واقعیه بنابراین بیان، هر کجا ضرر واقعی است حکم برداشته می شود چه مکلف عالم باشد بآن ضرر یا نباشد روی این اصل مواردی اشکال می شود من جمله از آن موارد مسلم بودن ظاهراً بین فقهاء در صحت طهارت مائیه با جهل مکلف بآن ضرر.

و حاصل آنکه اگر مکلف جاهل بضرر بود و وضو گرفت باین حال فقهاء قائلند به صحت وضوء مکلف با آنکه در واقع ضرر داشته است وضو و لازم بوده است تیمم و علم و جهل مکلف تغییر واقع را نمی دهد.

جواب از این اشکال آنکه دلیل لا ضرر قبلاً گذشت که ادله لا ضرر امتنان است بر امت و امتنان آن قرینه قطعیه می شود که مثل مورد را شامل نمی شود بجهت آنکه اگر شامل شود در حال جهل لازمه آن فساد وضوء است و امر به تیمم باید داشته باشد بلکه بعضی موارد اعاده صلاه است و این معانی مخالف امتنان است بر مکلف پس قانون لا ضرر مثل این موارد را شامل نمی شود. مثل آنکه اگر مکلف اضطرار بیع پیدا کرد ممکن نیست گفته شود دلیل اضطرار نفی صحت بیع می نماید بجهت آنکه نفی صحت بیع خلاف امتنان است.

مخفی نماند در مورد مذکور که حکم به صحت وضو ضرری در حال جهل شده است مشروط به آنست که ضرر بنفس جائز باشد و اگر حرام باشد قهراً عملی که متولد می شود مثل وضوء حرام است و باطل و ضرر بنفس در جائی جائز است که به هلاکت نفس و قطع اعضاء نشود بلکه مجرد صحت بدن و عدم آن محل کلام است و این مسئله اختلاف است بین انظار فقهاء.

* شرح:

منقول از شیخ انصاری در رساله قاعده لا ضرر آنست که ضرر بنفس مثل ضرر بغیر حرام است به ادله عقلیه و سمعیه لکن تحقیق آنست که کلیت آن ثابت نشده است بجهت آنکه عقل محذوری نمی بیند ضرر انسان بنفس خودش در جائی که اموالش را صرف و خرج کند در هر کجائی که باشد مادامی که بحد اسراف و تبذیر نرسد و همچنین ضرر بنفس می زند در جائی که غرض عقلانی باشد کما آنکه متداول است بین عقلاء در سفر تجارت و زیارات و امثال آن.

و حاصل آنکه در این مواردی که ذکر شد عقل حکم به حرمت ضرر بنفس یا مال ندارد و اما روایاتی که استدلال شده است بر اینکه ضرر بنفس حرام است من جمله ادله لا ضرر است بنا بر اینکه اراده نهی بشود از ادله لا ضرر.

جواب از این روایات قبلا گذشت که این روایات نفی احکام ضرریه می نماید و اجنبی است از حرمت ضرر بنفس و ثانیاً آنچه که استفاده می شود ضرر بغیر حرام است کما آنکه قوله صلی الله علیه و آله لسمره بن جندب انک رجل مضارّ و اما حرمت ضرر دلالت ندارد علاوه بر آنکه ضرر بنفس غالبا واقع نمی شود مگر بداعی عقلانی کما آنکه در تجارت و زیارات گذشت و حرام بودن این موارد منافات با امتنان است بلکه ممکن است ضرری که مترتب می شود بر آن منفعت عقلانی کما آنکه ذکر نمودیم اصلا ضرر نیست چون مقابل آن ضرر نفع زیادی بمکلف می رسد کما آنکه در تمام صنایع عقلاء بهمین قسم است که بعض موارد ضرر دارد و منفعی که بعد بدست می آورد جبران آن ضرر می کند و اصلا آن ضرر را عقلا ضرر نمی بینند.

مخفی نماند اخبار دیگری ذکر شده است در بابت حرمت ضرر بنفس کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند و چون آن اخبار دلالت بر حرمت ندارد ما ترک آنها را نمودیم هر که مایل است رجوع بمطولات کند.

تنبيه سوم: آنکه اگر مکلف علم بضرر دارد در وضو گرفتن و یا غسل

* شرح:

درحالی که عالم است عمدا وضو ضرری یا غسل ضرری را امتثال کرد آیا حکم به صحت وضو و غسل صحیح است یا نه البته در جائی که قائل به حرمت ضرر بنفس نباشیم صحت وضوء و غسل در این موارد مبنی بر آنست که قاعده لا ضرر آیا نفی الزام می کند یعنی بیان می کند که وضوء ضرری یا غسل ضرری واجب نیست و یا آنکه نفی اصل تشریع و آنکه هر حکمی که در مورد بوده است و لو حکم استحبابی باشد نفی آن حکم می نماید بنا بر نفی الزام مانعی ندارد حکم به صحت غسل و وضو ضرری چون الزام آن برداشته شده است ولی استحباب نفسی غسل و وضو ایضا کما آنکه در محل خودش ثابت شده است آن استحباب بحال خود باقی است و چون قانون لا ضرر در مورد امتنان و ارفاق بمکلفین است در موارد استحباب رفع آن کلفت و ضرری برای مکلف نیست.

و حاصل آنکه ادله نفی ضرر و لا- حرج در موارد ضرر فقط الزام را برمی دارند نه آنکه استحباب هم اصلا برداشته شود اشکالی از بعض اعلام شده است در این موارد بنا بر بیان سابق مکلف مخیر است بین وضوء و غسل و تیمم از آنها و این معنی جمع بین نقیضین است چون تیمم مشروط بعدم وجدان ماء می باشد کما آنکه به قرینه مقابله آیه شریفه وضو مشروط بوجدان ماء می باشد و این معنی نیست مگر جمع بین متناقضین

جواب آنکه بعد از آنکه الزام و وجوب وضو و غسل برداشته شد حکم استحبابی اگر برداشته شود خلاف منت است و قانون لا ضرر نفی حکم استحبابی را نمی نماید و تکوینا و تشریعا واجد ماء است مکلف از این جهت وضوء صحیح است ارفاقا.

و حاصل آنکه وجوب تیمم وجوب تعینی نیست در آیه شریفه بلکه ممکن است نظیر استحباب تیمم باشد در وقت خواب برای کسی که قبل از خواب متذکر شود که وضو ندارد و لو ممکن است وضو بگیرد و از این جهت وضو و غسل صحیح است.

* شرح:

تنبيه چهارم: اگر اعتقاد پیدا کند مکلف آب برای وضوء و غسل ندارد یا آنکه آب برای او ضرر دارد و تیمم کند و نماز را بخواند بعد از صلاه کشف خلاف شود که آب داشته و یا آنکه ضرر نبوده است آیا صلاه آن صحیح است و بر تقدیر صحت آیا واجب است اعاده صلاه اگر کشف خلاف در وقت باشد نسبت صحت صلاه را داده اند بمشهور و تقریب مدرک آن آنست که موضوع تیمم برای کسی است که متمکن از استعمال آب نباشد و کسی که اعتقاد دارد که آب ندارد بلا اشکال متمکن از استعمال آب نمی باشد عقلا- یا شرعا موضوع تیمم احراز شده است وجدانا از این جهت تیمم صحیح است و همچنین کسی که اعتقاد ضرر آب را دارد آنهم غیر متمکن است.

و حاصل آنکه تمکن مکلف از وضوء و غسل دائر مدار واقع نمی باشد بلکه موضوع آن اعتقاد مکلف است و چه بسا ممکن است انسان از عطش بمیرد و حال آنکه آب نزد آن بوده است و اعتقاد عدم آن را داشته است و ممکن است بگوئیم جواز تیمم و صحت آن بمجرد خوف ضرر و احتمال آن کافی است البته احتمال ضرر عقلائی و لو در واقع ضرری نباشد پس در جائی که احتمال خوف ضرر سبب صحت جواز تیمم می شود با اعتقاد بضرر قطعاً صحیح است.

مخفی نماند انکشاف خلاف در وقت و آنکه مکلف می تواند صلاه را با وضوء یا غسل بیاورد این مسئله محل خلاف است و در باب اجزاء در مباحث الفاظ گذشت که ادله اضطراریه عموم و اطلاق ندارد حتی انکشاف خلاف در وقت را هم بگیرد فراجع

و اما اگر مقداری آب دارد برای وضو یا غسل و در این حال واجب است بر مکلف صرف آن آب را در غیر وضوء و غسل بنماید مثل حفظ نفس محترمه لکن مخالفت کرد و وضوء گرفت یا غسل کرد این عمل باطل است و صحیح نیست چون ترتب در مثل مقام که مشروط بقدرت شرعی است صحیح نیست و بحث آن در باب ترتب گذشت الحمد لله اولاً و آخراً.

بسم الله الرحمن الرحيم فصل فی الاستصحاب و فی حجیته اثباتا و نفیا اقوال للاستصحاب و لا یخفی ان عباراتهم فی تعریفه و ان كانت شتی الا انها تشير الى مفهوم واحد و معنی فارد و هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذی حكم شك فی بقاءه اما من جهة بناء العقلاء علی ذلك فی احكامهم العرفیه مطلقا او فی الجملة تعبدا او للظن به الناشی عن ملاحظه ثبوت سابقا و اما من جهة دلالة النص او دعوی الاجماع علیه كذلك حسبما یأتی الاشاره الى ذلك مفصلا

* شرح:

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل در استصحاب و حجیت آن اثباتا و نفیا

اشاره

قوله: فصل فی الاستصحاب و فی حجیته الخ كلام در استصحاب است استصحاب مصدر باب استفعال است يقال استصحب الشيء ای لازمه و جعله فی صحبته و در حجیت آن اثباتا و نفیا گفته شده است پنجاه و قدری قول است كما آنکه منقول از مرحوم شیخ یازده قول است.

مصنف می فرماید مخفی نماند عبارات علماء در تعریف استصحاب مختلف است مثل آنکه گفته شده است استصحب ابقاء ما كان او اثبات الحكم فی الزمان الثانی تعویلا علی ثبوته فی الزمان الاول او انه اثبات حكم فی زمان لوجوده فی

ص: ۲۴۶

و لا يخفى ان هذا المعنى هو القابل لان يقع فيه النزاع و الخلاف فى نفيه و اثباته مطلقا او فى الجملة و فى وجه ثبوته على اقوال ضروره انه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء او الظن به الناشى من العلم بثبوته لما تقابل فيه الاقوال و لما كان النفى و الاثبات واردين على مورد واحد بل موردین.

* شرح:

زمان سابق عليه او انه التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت او حال على بقاءه بعد ذلك الوقت او غير تلك الحال او انه كون حكم او وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق و غير اين هائى كه ذكر شده است در تعريف استصحاب.

مصنف مى فرمايد اگرچه عبارات مختلف است در تعريف استصحاب همچنانى كه بعض آنها را ما ذكر نمودیم الا آنكه تمام آن تعاريف به يك مفهوم واحد و معنای فارد اشاره مى شود و آن معنای واحد حكم است ببقاء حكم و يا موضوعى كه داراى حكم باشد و شك در بقاء آن شود مثل استصحاب بقاء زيد برای وجوب نفقه عيال او و مدرک استصحاب یا بنای عقلاء است در احكام عرفيه عقلاء مطلقا مثل خريد و فروش و تمام اعمال آنها یا فى الجملة نه در تمام اعمالشان اين حكم عقلايى یا تعبد است بين آنها یا از جهت ظنى كه پيدا مى شود از ملاحظه نمودن آن شئى كه متيقن بوده است سابقا و یا از جهت دلالت نص و اخبار بر آن استصحاب و یا اجماع بنا بر آن چیزی كه مى آید تفصيل آن در مدرک و حجیت استصحاب كه يکى از چهار قسمی است كه بیان نمودیم و حق آنست كه دلالت اخبار است بر حجیت استصحاب نه ادله دیگر كما آنكه ذكر خواهد شد ان شاء الله تعالى.

قوله: و لا يخفى ان هذا المعنى هو القابل الخ يعنى حكم متيقن سابقى كه مشكوك است فعلا یا موضوع حكم اين معنى قابليت برای نزاع و خلاف در نفي و اثبات آن مطلقا و یا فى الجملة مى باشد.

ص: ۲۴۷

و تعریفه بما ينطبق على بعضها و ان كان ربما يوهم ان لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه الا انه حيث لم يكن بحد و لا برسم بل من قبيل شرح الاسم كما هو الحال في التعريفات غالبا لم يكن له دلاله على انه نفس الوجه بل للاشارة اليه من هذا الوجه.

* شرح:

تعريف استصحاب و بحث آن اصولی است نه فقهی

مخفی نماند موضوع هر بحثی در فقه یا اصول و غیر آن از علوم باید مشخص و معلوم و متحد باشد و اگر مختلف باشد بحث در یک جهت نیست از این جهت مصنف می فرماید آن حکم یا موضوعی که سابقا متیقن بوده است و فعلا شک در بقاء آن می باشد آن موضوع استصحاب است و محل بحث بین علماء است که مدرک آن مختلف است که یکی از آن چهار مدرکی که بیان نمودیم می باشد چون ضروری است که اگر موضوع استصحاب نفس بناء عقلاء بر بقاء باشد یا ظنی که ناشی از آن می باشد اگر موضوع هریکی این ها باشد در این حال قابل نزاع و اختلاف نیست چون در هر بحثی همچنانی که بیان شد نفی و اثبات باید وارد بر یکی از شیء واحد باشد و اگر موضوع متعدد شد ممکن است نفی بر یک موضوع باشد و اثبات بر موضوع دیگر و این معنی از محل بحث خارج است.

قوله: و تعریفه بما ينطبق على بعضها الخ اشکال نشود که تعریفی که برای استصحاب نموده اند بعض تعریفها مطابق است با یکی از موردین که بناء عقلاء باشد یا ظنی که از بناء پیدا می شود اگرچه بعض تعاریف موهن و بشک می اندازد که حکم بقاء در موضوع استصحاب غیر آنچه را که ما بیان نمودیم باشد الا آنکه آن تعریف چون حد تام و رسم تام نیست بلکه من قبیل شرح اسم است نظیر سعدان نبت کما آنکه حال در اکثر تعریفات همین است و از این جهت آن تعریف دلالت ندارد که محل بحث همان معرف است بلکه این تعاریف اشاره است به آنچه را که ما بیان نمودیم که موضوع استصحاب حکم یا موضوع ذی حکم است

ص: ۲۴۸

و لذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد او العكس فانه لم يكن به اذا لم يكن بالحد او الرسم بأس فانقدح ان ذكر تعريفات القوم له و ما ذكر فيها من الاشكال بلا حاصل و طول بلا طائل.

ثم لا- يخفى ان البحث في حجته مسئلة اصوليه حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعيه و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه و ان كان ينتهى اليه كيف و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب

* شرح:

مخفى نماند اختلاف تعاريف موجب آنست که موضوع استصحاب حکم متحد نباشد همچنانی که مصنف قائل است مثلا بعضی قائلند که استصحاب اماره است و درحالی که استصحاب اماره باشد یا بناء عقلاء و موضوعات دیگری که ذکر شد آیا ممکن است تعریف آنها به یک وجه باشد چون بعد از اینکه موضوع مختلف شد قهرا تعریف هم مختلف باید باشد.

قوله: و لذا لا وقع بالاشكال الخ مصنف می فرماید بعد از اینکه بیان نمودیم تعاريف علماء در استصحاب به یک معنی است و این تعاريف حد و رسم نیست بلکه از قبیل شرح الاسم است از این جهت آنچه که اشکال شده است در این تعاريف که مطرد نیست یعنی مانع اغیار نمی باشد یا منعکس نیست یعنی جامع افراد نمی باشد چون در هر تعریفی لازم است جامع افراد و مانع اغیار باشد و چون تعریف حقیقی نیست این تعاريفی که ذکر شده است مانعی ندارد جامع و مانع نباشد، و از این بیان ما ظاهر شد تعاريفی که برای استصحاب شده است و اشکالاتی که بر آن تعاريف وارد است تطویل بلا طائل است و بلا فائده است کما لا يخفى

قوله: ثم لا يخفى ان البحث في حجته الخ مخفى نماند آیا استصحاب مسئله اصولی است یا از مسائل فقهیه است مثل

ص: ۲۴۹

الا- حکما اصولیا کالحجیه مثلا هذا لو کان الاستصحاب عبارہ عما ذکرنا و اما لو کان عبارہ عن بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوته او الظن به الناشی من ملاحظہ ثبوته فلا اشکال فی کونه مسئلہ اصولیہ:

* شرح:

قاعدۀ فراغ و تجاوز و قاعدۀ حریت و ید و صحت و امثال آنکہ این ها قاعدۀ فقہی می باشند مصنف می فرماید حجیت استصحاب از مسائل اصولیہ می باشد و مسئلہ اصولی آن بود کہ قاعدہ ای اثبات شود در اصول کہ آن قاعدہ در طریق استنباط احکام فرعیہ واقع شود و بحث استصحاب همچنین است و مفاد حجیت استصحاب حکم عمل بلا واسطہ را ندارد کہ اگر عمل بلا واسطہ باشد آن بحث، بحث فقہی است چون آنچہ کہ مشہور است تعریف حکم فرعی بآن نموده اند بانه ما يتعلق بالعمل بلا واسطہ کما آنکہ بعض اعلام ذکر نموده اند.

و حاصل آنکہ حجیت استصحاب چون در طریق استنباط احکام حکمیہ فرعیہ واقع می شود از این جهت مسئلہ اصولی است و لو منتہی بشود بعمل و چگونہ ممکن است گفته شود کہ بحث استصحاب بحث فقہی است کہ بعض موارد مورد آن حکم کلی اصولی است نظیر آنکہ شک در حجیت شود مثل ظهور عام بعد از متیقن آنکہ بحث حجیت ظواهر بحث اصولی است مثل حجیت خبر واحد و غیرہ این معنی در جائی است کہ بگوئیم استصحاب نفس بقاء حکم سابق باشد کما آنکہ ذکر نمودیم و اما اگر استصحاب بناء عقلاء باشد بر آن شیئی کہ سابقا متیقن بوده و شک در آن باشد و یا آنکہ استصحاب ظنی باشد کہ آن ظن پیدا شود از ملاحظہ ثبوت حکمی کہ قبلا مسلم بوده است در این موارد بلا اشکال بحث استصحاب مورد آن در مسئلہ اصولی می باشد چون حجیت بناء عقلاء و ظنی کہ بحکم سابق پیدا شود حجیت آنها منوط است بمجتہد و ربطی بہ مقلد ندارد.

مخفی نماند اگر ما قائل شدیم کہ استصحاب مورد آن در شبہات موضوعیہ

ص: ۲۵۰

* شرح:

است و استصحاب در احکام کلیه الهیه مثل عدم نسخ و غیره جاری نیست از این جهت بحث استصحاب بحث مسئله فقهیه می باشد مثل قواعد طهارت و قاعده تجاوز و غیره و در این موارد شک و یقین سابق از مقلد باید باشد نه مجتهد مثلاً اگر مقلد متیقن است به طهارت از حدث و شک در رفع دارد و رجوع کرد بمجتهد فتوای مجتهد به آنست که طهارت باقی است باستصحاب و لو مجتهد یقین دارد برفع طهارت مقلد و شک و یقین مجتهد حجیت آن باعتبار خود مجتهد است نه نسبت بمقلد همچنانی که تمام قواعد فقهیه از این قرار است کما آنکه اگر مقلد بعد از فراغ از صلاه شک در رکنی از ارکان نماز نمود و سؤال از مجتهد نمود فتوای مجتهد حکم به صحت صلاه است و لو مجتهد یقین دارد که صلاه آن رکنی از ارکان را ندارد و قول او در این موارد من باب شهادت است اگر عدل واحد صحیح باشد علی قول.

و اما بنا بر قول به حجیت استصحاب در احکام کلیه در این موارد یقین و شک مجتهد معتبر است چون مسئله اصولیه است که منشأ شک یا نرسیدن بیان است از طرف شارع و یا امور خارجیه و بنابراین بیان دلیل استصحاب شامل هم احکام را می شود و هم موضوعات را نظیر شامل شدن حدیث رفع در شبهات حکمیه و شبهات موضوعیه هر دو را و از این جهت مانعی ندارد مسئله بحث استصحاب بحث اصولی باشد و در این موارد شک و یقین مجتهد معتبر است نه شک و یقین مقلد.

پس بعد از یقین سابق و شک لاحق از مجتهد حکم به نجاست آبی می کند که نجس بوده است و متمم کر باشد یعنی اگر آبی کمتر از کر باشد و متمم آن را آب متنجس بریزند و کر تمام شود استصحاب نجاست آن آب موجب نجاست همه آب کر می باشد و این شبهه حکمیه است و همچنین فتوی می دهد مجتهد بحرام بودن وطی حائض بعد از قطع خون قبل از اغتسال و در این موارد رجوع مقلد بمجتهد من باب رجوع جاهل بعالم است کما لا یخفی.

و كيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار امرين في موردہ القطع بثبوت شيء و الشك في بقاءه و لا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة و المتيقنه بحسب الموضوع و المحمول هذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجيه في الجملة.

* شرح:

لازم است در استصحاب اتحاد موضوع و محمول هر دو

قوله: و كيف كان فقد ظهر مما ذكرنا الخ على اى حال از تعريفى كه ما بيان نموديم براى استصحاب كه آن تعريف نفس حكم است بقاء آنچه را كه قبلا ثابت بوده است چه حكم باشد و چه موضوع از اين تعريف دو امر استفاده مى شود. اول-قطع بثبوت شيء در سابق. و دوم-شك در بقاء آن شيء و در اين موارد شك در بقاء لازم است متحد بودن قضيه مشكوكة و متيقنه در موضوع و محمول يعنى شئى كه سابق متيقن بوده است و فعلا شك در آن مى باشد بايد متحد و يكي باشد موضوع و محمول آن.

مخفى نماند آنچه كه استفاده مى شود از ادله استصحاب آنست كه واجب است مضى و گذشتن بر عمل سابق كه متيقن بوده است و جايز نيست نقض آن متيقن را بشك فعلى از اين جهت لازم است متحد باشد قضيه متيقنه و مشكوكة موضوعا و محمولا مثلا اگر يقين به عدالت زيد قبلا بود و شك فعلى در عدالت عمرو مى باشد.

در اين مورد چون موضوع مختلف است واجب نيست عمل به متيقن سابق و همچنين اگر اختلاف قضيتين باشد در محمول مثل آنكه يقين به عدالت زيد بوده است و شك در علم زيد فعلا مى باشد در اين مورد هم نقض يقين نيست چون محمول مختلف است.

و در جائي كه استصحاب موضوعى باشد بعضى موارد قضيه متيقنه و مشكوكة از قبيل مفاد كان تامه يا ليس تامه مى باشد كه تعبير به آنها مى شود بمحمولات اوليه بجهت آنكه هر شئى كه متصور مى شود يا حمل وجود بر آن مى شود يا حمل عدم، يعنى آن

ص: ۲۵۲

و اما الاحکام الشرعیه سواء كان مدرکها العقل ام النقل فیشکل حصوله

* شرح:

شیء یا موجود است و یا معدوم بجهت آنکه محال است ارتفاع نقیضین مثل اجتماع آنها در این موارد محمول یا وجود است یا عدم که اگر یقین بوجود زید پیدا شد و شک در بقاء آن می باشد استصحاب وجود می شود کما آنکه اگر یقین بعدم زید می باشد و شک در وجود آن فعلا استصحاب عدم آن می شود در این موارد بقاء موضوع در خارج معنی ندارد بلکه موضوع نفس ماهیت است چه محمول وجود باشد یا عدم و اگر علم ببقاء زید پیدا شد فعلا جایی برای استصحاب نیست و در این موارد کان تامه و لیس تامه لازم نیست بقاء موضوع خارجی بلکه موضوع نفس ماهیت است که وجود یا عدم بر آن حمل می شود.

از این جهت اصطلاحاً این محمولات را محمولات اولیه می نامند و اگر کان ناقصه و لیس ناقصه مفاد قضیه باشند در این موارد لازم است وجود موضوع و اصطلاحاً این محمولات را محمولات ثانویه یا ثالثیه و یا رابعیه الخ می نامند.

مثلاً قیام زید در وقتی حمل بر زید می شود که زید وجود داشته باشد که حمل قیام بر او از محمولات ثانویه است و همچنین سرعت حرکت زید توقف دارد اولاً- بر وجود زید. و ثانیاً بر حرکت زید در این موارد بلا- اشکال موضوع لازم است از این جهت مصنف می فرماید: هذا مما لا غبار علیه یعنی اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در جایی که موضوع خارجی باشد همچنانی که مثل زدیم در کان ناقصه و لیس ناقصه غبار و اشکالی در آن نیست البته فی الجمله نه در تمام موارد کما آنکه بعداً ذکر می شود.

قوله: و اما الاحکام الشرعیه الخ:

مثل وجوب و حرمت یا احکام وضعیه مثل طهارت و نجاست و شک در آنها برگشت شک در موضوع می باشد و آیا موضوع آنها از موضوع عقلی گرفته می شود

ص: ۲۵۳

فيها لانه لا- يكاد يشك في بقاء الحكم الامن جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثا او بقاء و الا- لا يتخلف الحكم عن موضوعه الا بنحو البدا بالمعنى المستحيل في حقه تعالى و لذا كان النسخ بحسب الحقيقه دفعا لا رفعا.

* شرح:

يا از دليل لفظي يا از عرف گرفته مي شود يعني هرچه را كه عرف موضوع ناميدند موضوع استصحاب آن مي باشد مثلا اگر در دليل وارد شد الماء المتغير نجس در اين مورد اگر موضوع عقلي باشد بلا- اشكال موضوع مركب است از ماء و تغير كه بدون آن نجاست ثابت نمي شود همچنين اگر موضوع از دليل گرفته شود چون ظاهر دليل متغير است- و اما اگر از عرف گرفته شود موضوع نجاست را عرف آب مي داند و تغير آب را قيد موضوع نمي بيند بلكه از حالات موضوع و حق آنست كه موضوع استصحاب موضوع عرفي است نه عقلي و نه آنكه از دليل گرفته شود.

قوله: و اما الاحكام الشرعيه الخ و اما موضوعات احكام شرعيه سواي آنكه مدرك آن احكام عقل باشد مثل وجوب مقدمه واجب و نهي از ضد و امثال آنكه مدرك آن عقل است و يا مدرك حكم شرعي نقل باشد مثل آن احكام كه از آيات و روايات در شريعت ثابت شود در اين موارد مصنف مي فرمايد اتحاد قضيه متيقنه و مشكوكه در اين احكام اشكالي در آنها است بجهت آنكه ممكن نيست شك در بقاء حكم شود حكمي كه سابقا متيقن بوده است درحالي كه موضوع متيقن و مشكوك متحد باشد و قهرا شك در حكم موجب تغيير و تبديل موضوع مي شود بموضوع ديگر كه آن تغيير از جهت قيد موضوع يا شرط موضوع مي باشد.

مثلا- اگر استصحاب وجوب صلاه جمعه را در زمان ائمه اطهار صلوات الله عليهم اجمعين نموديم احتمال حضور امام عليه السلام كه قيد وجوب باشد دارد كه

ص: ٢٥٤

و یندفع هذا الاشكال بان الاتحاد فی القضیتین بحسبهما و ان كان مما لا محیص عنه فی جریانہ الا انه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحققہ و فی صدق الحکم ببقاء ما شک فی بقائہ و كان بعض ما علیہ الموضوع من الخصوصیات التي یقطع معها بثبوت الحکم له مما یعد بالنظر العرفی من حالاتہ و ان كان واقعا من قیودہ و مقوماتہ کان جریان الاستصحاب فی الاحکام الشرعیہ الثابتہ لموضوعاتها عند الشک فیہا لاجل طرو انتفاء بعض ما احتمال دخله فیہا مما عد من حالاتہا لا من مقوماتہا بمکان من الامکان.

* شرح:

این قید مغیر موضوع است در این موارد اتحاد قضیه متیقنہ و مشکوکہ نمی باشد چون بعض اشیاء دخالت آن در حکم حدوثا کافی است مثل اعلییت در مرجع تقلید اگر آن را لازم بدانیم و لو بعدا اعلم از مرجع تقلید پیدا شود و بعض موارد آن قید حدوثا و بقائا قید موضوع است مثل عاقل بودن مرجع تقلید کہ اگر عقل از آن زائل شود وجوب تقلید از او برداشته می شود و علی کل حکم شرعی از موضوع خودش تخلف پیدا نمی کند مگر بہ قیدی کہ بیان نمودیم و یا بنحو بداء آن بدائی کہ محال است در حق خدای تعالی و از این جهت نسخ در احکام شرعیہ بہ معنای دفع است نہ رفع مثلا نسخ قبلہ مسلمین از اول خدای تعالی می دانست کہ بعدا برداشته می شود نہ آنکہ آیندہ را نمی دانست و بہ واسطہ جہتی رفع حکم نمود تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا.

بقاء موضوع در استصحاب عرفی است نہ عقلی و نہ از دلیل

قوله و یندفع هذا الاشكال بان الاتحاد الخ اشکالی کہ شدہ است و بیان نمودیم کہ قضیہ متیقنہ و مشکوکہ بحسب موضوع و محمول باید متحد باشند اگرچہ این معنی چارہ ای از آن نیست در جریان استصحاب کہ اگر متحد نباشند یا موضوعا و یا محمولا استصحاب جاری نیست الا آنکہ این اتحاد بنظر عرف باید باشد و آنچه را کہ عرف آن را متحد می داند کافی است در تحقق استصحاب

ص: ۲۵۵

ضروره صحه امکان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبدا او لكونه مزنونا و لو نوعا او دعوى دلالة النص او قيام الاجماع عليه قطعا بلا تفاوت فى ذلك بين كون دليل الحكم نقلا او عقلا.

* شرح:

و جريان آن در جائي كه صادق باشد حكم ببقاء آنچه را كه شك در بقاء آن مى باشد و لو بعض جهات از خصوصيات موضوع يا محمول آنها شرط موضوع يا جزء موضوع مى باشد ولى بعد از آنكه بنظر عرف از حالات موضوع مى باشد در اين موارد استصحاب آن مانعى ندارد مثلا اگر مولى فرمود الماء المتغير نجس اگرچه تغير بنظر دليل قيد موضوع است ولى عرف تغير را از حالات موضوع مى داند و از اين جهت حكم بر آب مطلق مى نمايد مثل آنكه اگر زيد ايستاده بود و امر آمد از طرف مولى اكرم زيد القائم قيام در اينجا را عرف از حالات موضوع مى داند و آنكه وجوب روى ذات زايد است و لو حالات آن مختلف باشد.

مصنف مى فرمايد قيد مثل تغير در ماء كه بيان نموديم اگرچه واقعا از قيود موضوع و مقومات آن مى باشد عقلا ولى چون عرف آنها را از مقومات نمى داند استصحاب در احكام شرعيه را كه ثابت است احكام بر آن موضوعات و شك در آن احكام مى باشد مانعى نمى بيند و قضيه متيقنه و مشكوكه را متحد مى داند عرف و لو عارض بشود بر اين موضوع بعض آنچه را كه احتمال دخيل در موضوع باشد.

و حاصل آنكه بعد از اينكه عرف موضوع متيقن را متحد مى داند و بعض خصوصيات آنچه را كه دخيل در موضوع بوده است و فعلا منتفى است از حالات موضوع مى داند نه از مقومات موضوع در اين موارد جريان استصحاب بمكانى من الامكان است.

قوله: ضروره صحه امکان دعوى الخ بعد از اينكه موضوع استصحاب از عرف گرفته مى شود كما آنكه بيان نموديم

ص: ٢٥٦

اما الاول فواضح و اما الثانى فلان الحكم الشرعى المستكشف به عند طرو انتفاء ما احتمال دخله فى موضوعه مما لا یرى مقوما له كان مشکوك البقاء عرفا لاحتمال عدم دخله فيه واقعا و ان كان لا حكم للعقل بدونہ قطعا.

* شرح:

پس مدرک آن استصحاب صحیح است که گفته می شود بناء عقلاء بر بقاء شیئی که قبلا متیقن بوده است آن بناء عقلاء تعبدا باشد و یا مدرک استصحاب از جهت آنکه آن شیئی که متیقن بوده است فعلا- مظنون است و لو ظن نوعی بر آن باشد و یا مدرک استصحاب ادعای دلالت نص و اخبار بر آن باشد و یا اجماع بر آن استصحاب و تفاوتی نمی باشد بین آنکه دلیل حکم استصحاب نقل و اخبار باشد یا دلیل آن عقل باشد.

مخفی نماند اگر بناء عقلاء و اجماع که ادعا شده است بر دلیل و مدرک استصحاب این ها باشند متیقن بناء عقلاء و اجماع غیر این موارد است چون اطلاقی در بین نیست تا تمسک بآن شود.

استصحاب در احکام شرعیہ رد اعلی قول مرحوم شیخ

قوله: اما الاول فواضح و اما الثانى الخ استصحاب اگر مدرک آن نقل باشد بلا اشکال جاری و صحیح است و اما اگر مدرک استصحاب حکم عقل باشد اشکال شده است در آنکه حکم عقل شک در آن واقع نمی شود تا استصحاب حکم شرعی که مدرک آن عقلی است شود بجهت آنکه عقل ملا-حظه موضوع بجمیع اجزاء و شرائط آن نظر دارد و تمام اجزاء موضوع و شرائط آن اگر حاصل است حکم عقل همچنین حاصل است و اگر شرطی یا قیدی از موضوع منتفی شد بلا اشکال حکم عقل هم منتفی می شود. پس چگونه استصحاب حکم شرعی می شود این اشکال نسبت داده شده بمرحوم شیخ انصاری که استصحاب در مثل این موارد جاری نیست.

مصنف جواب می دهد در جائی که مدرک حکم شرعی مستصحب نقل باشد آن واضح است و اشکالی در آن نیست و اما اگر مدرک حکم شرعی عقل باشد مثل آنکه

ان قلت كيف هذا مع الملازمه بين الحكمين.

قلت ذلك لان الملازمه انما تكون فى مقام الاثبات و الاستكشاف لا فى مقام الثبوت فعدم استقلال العقل الا فى حال غير ملازم لعدم حكم الشرع فى تلك الحال و ذلك لاحتمال ان يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحه

* شرح:

حكم عقل است بقبح كذب همچنانى كه شرع هم حكم بآن دارد از اين جهت مصنف جواب مى دهد حكم شرعى كه كشف مى شود بحكم عقلى و مدرك آن حكم شرعى عقل است منتفى شدن بعض قيود و شرائط موضوع در جائي كه آن بعض شروط و قيود از مقومات موضوع نباشند بلكه از حالات موضوع باشند در اين مورد آن شئى كه متيقن بوده است سابقا و مشكوك البقاء است عرفا استصحاب آن مانعى ندارد بجهت آنكه ممكن است آن چيزى كه دخيل در موضوع بوده است واقعا جزء موضوع يا شرط موضوع نبوده باشد و اگرچه در ظاهر آن جزء يا شرط اگر نبود حكم عقلى هم قطعا نبود و حاصل آنكه آنچه را كه عقل گمان مى كرد كه آن شئ شرط موضوع مى باشد آن در مقام اثبات و مقام دلالت است.

و اما در مقام ثبوت و واقع آن جزء و شرط باشد معلوم نيست از اين جهت استصحاب آن حكم شرعى كه متيقن بوده قبلا بدليل حكم عقلى و مشكوك است بقاء آن شرعا مانعى ندارد.

بيان قاعده كلما حكم به العقل حكم به الشرع ورد آن

قوله: ان قلت كيف يكون هذا مع الملازمه بين الحكمين الخ اشكال شده است در اين مطلب كه شما بيان نموديد ممكن است حكم شرعى باشد بدون حكم عقل و قانون ملازمه اثبات مى كند كه هر كجا حكم عقل باشد حكم شرع هم بايد باشد جواب آنكه ملازمه كلما حكم به العقل حكم به الشرع اين ملازمه صحيح است اگرچه حكم مولوى شرعى مثل وجوب مقدمه واجب صحيح نيست كما آنكه در باب مقدمه واجب گذشت در باب الفاظ و على كل ملازمه در قسم اول صحيح

ص: ۲۵۸

او المفسده التی هی ملائک حکم العقل کان علی حاله فی کلتا الحالتین و ان لم یدرکه الا فی إحداهما لاحتمال عدم دخل تلك الحاله فیه او احتمال ان یکون معه ملائک آخر بلا دخل لها فیه اصلا و ان کان لها دخل فیما اطلع علیه من الملائک.

* شرح:

است و اما کلاما لم یحکم العقل لم یحکم الشرع این طرف مسلم صحیح نیست چون عقل احاطه بتمام مصالح و مفاسد احکام شرعیه ندارد از این جهت صحیح نیست و مصنف می فرماید این ملازمه در مقام اثبات و دلالت و کشف است برای احکام شرعیه نه ملازمه ثابت باشد در مقام ثبوت و واقع یعنی عقل در مقام ظاهر قطع پیدا می کند بحکم شرعی اما در واقع و مقام ثبوت علت آن حکم فقط همین است که عقل درک کرده یا غیر از آن از این جهت معلوم نیست.

پس در جائی که عقل مستقلا حکم می کند در موردی ملازمه ندارد که اگر حکم عقل برداشته شد حکم شرعی هم برداشته شود در آن حال بجهت آنکه عقل ممکن است بعد از آنکه عقل ملائک را درک کرد از مصلحت یا مفسده و بعد از آنکه درک حکم شرعی نمود ملائک حکم شرعی بحال خود باقی باشد و لو حکم عقل در آن جهتی است که دیده است و خیال می کرده است که مدرک حکم شرعی همان است و بس چون بعد از آنکه شک در حکم شرعی شد احتمال داده می شود که حکم شرعی باقی باشد و لو ملائک آن را عقل درک نکرده باشد یا احتمال دیگری هست که با آن ملائکی که عقل درک کرده بود و حکم شرعی به واسطه آن ملائک متیقن بود ملائک دیگری باشد که آن را درک نکرده بوده است اگرچه در حکم عقل در آنجائی که مطلع است و حکم قطعی دارد لازم است ملائک حکم شرعی را درک نموده باشد.

و حاصل جواب مصنف از مرحوم شیخ آنست که احاطه حکم عقل بتمام ملاکات احکام نمی باشد واقعا همچنانی که بیان نمودیم. و در جائی که قیدی یا شرطی از موضوع

و بالجمله حکم الشرع انما يتبع ما هو ملاك حکم العقل واقعا لا ما هو مناط حکمه فعلا و موضوع حکمه كذلك مما لا يكاد يتطرق اليه الاهمال و الاجمال مع تطرقه الى ما هو موضوع حکمه شأننا و هو ما قام به ملاك حکمه واقعا فرب خصوصيه لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً مع احتمال بقاء ملاكه واقعا و معه يحتمل بقاء حکم الشرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما فافهم و تأمل جيدا.

* شرح:

حکم عقلی منتفی شد البته حکم عقل هم منتفی است ولی حکم شرعی هم منتفی باشد معلوم نیست و مشکوک است از این جهت استصحاب حکم شرعی که دلیل آن حکم عقلی می باشد مانعی ندارد. مثلاً عقل حکم می کند به حرمت شرب خمر چون در حال سکر موجب ضرر جانی و مالی بلکه ناموسی می شود همچنان که حرمت شرعی دارد ولی اگر سکر آن خمر برود بجهتی عقلاً حکم به حرمت نمی باشد ولی حرمت شرعی باقی است و لو آن خمر مسکر نباشد.

قوله: و بالجمله حکم شرعی الخ حاصل آنکه حکم شرعی تابع ملاك حکم عقلی می باشد در واقع یعنی اگر عقل احاطه پیدا کرد بملاکات احکام در آن مورد حکم شرعی هم مسلم می باشد در واقع نه در جائی که حکم عقل در ظاهر است و احاطه بواقع ندارد در این موارد اثبات و لو موضوع حکم عقل از چیزهائی است که احتمال اهمال و اجمال در آن نمی باشد و حکم یقینی دارد ولی این در ظاهر است نه در آنجائی که حکم شأنی و واقعی باشد و آنکه ملاك واقع را درک نکند بعض موارد خصوصیتی است که آن خصوصیت دخیل در استقلال حکم عقلی می باشد با اینکه ممکن است واقعا دخیل در حکم شرعی نباشد و بدون این خصوصیت و لو حکم عقلی قطعی نمی باشد ولی واقعا ممکن است آن خصوصیت ملاك حکم شرعی

ص: ۲۶۰

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب في حجيه الاستصحاب مطلقا و عدم حجيه كذلك و التفصيل بين الموضوعات و الاحكام او بين ما كان الشك في الرفع و ما كان في المقتضى الى غير ذلك من التفاصيل الكثيره على اقوال شتى لا يهمننا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها و انما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها و هو الحجيه مطلقا على نحو يظهر بطلان سائرهما فقد استدل عليه بوجوه.

الوجه الاول استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوى الشعور من كافه انواع الحيوان على العمل على طبق الحاله السابقه و حيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا.

* شرح:

نباشد و ملاك حكم شرعى شىء ديگرى باشد كه آن حكم شرعى دوران دارد با آن ملاك وجودا و عدما و لو آن را عقل درك نكرده باشد فافهم و تأمل جيدا.

بيان اداء فقهاء در حجيت استصحاب و حق در آن و رد ادله ديگر

قوله: ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب الخ مصنف مى فرمايد اختلاف زيادى در بين اصحاب در حجيت استصحاب مطلقا و مقابل اين قول عدم حجيت استصحاب است مطلقا بعضى تفصيل قائل شده اند كه در موضوعات حجت است استصحاب و در احكام حجت نيست دسته اى ديگر قائلند به حجيت استصحاب در جائى كه شك در رافع باشد مثلا چراغى كه روشن بوده است شك در خاموش شدن آن بجهت آمدن باد باشد و نفت آنكه مقتضى باشد مسلم بوده است و بالعكس اگر شك در مقتضى شود كه چراغ آيا نفت آن خلاص شده است يا نه كه در اينجا حجيت ندارد استصحاب و غير اين از تفصيلى كه ذكر شده است در اقوال زيادى از علماء كه من جمله يازده قول از مرحوم شيخ در رسائل نقل شده نقل آن اقوال اهميت براى ما ندارد و همچنين نقل ادله آنها و رد آنها و آنچه كه مهم است براى ما استدلال است بر مختار ما و آنچه كه اختيار نموده ايم حجيت استصحاب است مطلقا

ص: ٢٦١

و فيه أَوَّلًا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدًا بل أما رجاء و احتياطًا او اطمینانًا بالبقاء او ظنًا و لو نوعًا او غفله كما هو الحال فی سایر الحيوانات دائماً و فی الانسان احياناً.

* شرح:

و بعد از آنکه دلیل آن را ما بیان نمودیم ظاهر می شود باطل بودن سائر اقوال و استدلال شده است بر حجیت استصحاب به وجوهی اول از آن وجوه استقرار بناء عقلاء از انسان بلکه هر ذی شعوری از کافه انواع حیوانات عمل برطبق حالت سابقه می نمایند مثلاً حیوانی که در محلی چریده و علف خورده است رجوع بآن موضع می نماید و همچنین گاو و گوسفند و غیره این ها اگر رها بشوند برمی گردند به خانه صاحب خود که سابقاً در آنجا بوده اند و این عمل بحالت سابقه است و استصحاب است و چون این عمل عقلاً ردع و منعی از شارع مقدس نرسیده است برآن این عمل حجت است شرعاً کما لا یخفی.

مخفی نماند عمل بناء عرف و سیره و بناء عقلاء اگرچه لُبّاً برگشت بر عمل مردم می باشد ولی فرق بین آنها می باشد چون بناء عرف متبع است در فهم معانی الفاظ و خطابات و اما سیره باید برسد تا زمان معصوم علیه السلام و ردع برآن نباشد و اما بناء عقلاء پس مجرد عمل عموم ناس است و لو در غیر دین باشد بر شیئی.

قوله: و فيه أَوَّلًا الخ جواب آنکه اولاً ما منع استقرار بناء عقلاء می نماییم که این بناء تعبدًا از عقلاء باشد بلکه بنای آنها یا رجاء و احتیاطاً می باشد مثل کسی که درهم و دیناری بفرستد در شهر دیگر برای مخارج فرزند خود و شک در حیوه آن بنماید فرستادن درهم و دینار رجاء و احتیاطاً در آنست که اگر فرزند آن حیوه دارد در مضیقه و سختی واقع نشود و یا عمل عقلاء از جهت اطمینان است ببقاء مثل آنکه تاجری مالی را می فرستد در شهر دیگر برای طرف خود بجهت اطمینان به زنده بودن طرف خود دارد نه آنکه مجرد

ص: ۲۶۲

و ثانيا سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع به راض و هو عنده ماض و يكفى فى الردع عن مثله ما دل من الكتاب و السنه على النهى عن اتباع غير العلم و ما دل على البراءه او الاحتياط فى الشبهات فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد فى اتباعه من الدلاله على امضائه فتأمل جيدا.

* شرح:

حالت سابقه سبب فرستادن اموال شود و لذا اگر اطمینان از بین برود مثل آنکه خبر داده شود که در آن شهر چند نفر از تجار از دنیا رفته اند اموال خود را نمی فرستد و یا آنکه بناء عقلاء از جهت ظن است ببقاء حالت سابقه و لو ظن آن نوعی باشد و یا عمل عقلاء از روی غفلت باشد مثل کسی که از خانه بیرون می آید و برمی گردد به خانه و التفات به آنکه خانه خراب شده است یا نه ندارد و از همین جهت است حالت حیوانات که بلا شعور و بلا التفات عمل می کنند که غفلت حالت سابقه در انسان احیانا می باشد و در حیوانات دائما.

و ممکن است گفته شود در این موارد غفلت از جهت آنست که در موارد حالت سابقه از جهت تکرار عمل است و آنکه انسان اگر عملی را مکرر انجام داد آن عمل عادت او می شود و همچنین حیوانات تا آنکه این عادت مبدل به عادت دیگری شود نه از جهت آنکه یقین سابق و شک در لا حق باشد که اگر این قسم شد عمل باستصحاب است.

قوله: و ثانيا سلمنا ذلك لكنه الخ مصنف می فرماید ثانيا جواب از بنای عقلاء بر استصحاب اگر نه جهت احتیاط است و نه اطمینان و نه غفلت باشد بلکه من باب حالت سابقه و شک در لا حق که استصحاب باشد این بناء عقلاء را شارع مقدس رضایت بآن ندارد تا حجیت شرعی باشد بلکه ردع و منع آن را نموده است از آیاتی که دال است بر حرمت اتباع غیر علم مثل و قوله تعالى إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا .

ص: ۲۶۳

* شرح:

و همچنین آیات دیگر که دال است بر حرمت عمل بظن و همچنین اخباری که دال است بر نهی اتباع غیر علم مثل قوله علیه السلام من افتی الناس بغیر علم و قوله علیه السلام رجل قضی بالحق و هو لا یعلم و غیر این اخبار که قبلا در باب حرمت عمل بظن در حجیت خبر واحد ذکر شد و همچنین دلالت می کند بر حرمت عمل به ظنی که از بنای عقلاء ناشی می شود ادله برائت و ادله احتیاط است مثلا- اگر در مورد حالت سابقه شیئی وجوب است ادله برائت رفع آن را می نماید نه آنکه واجب باشد عمل بآن شیء متیقن سابقی و مشکوک لا حق و همچنین بالعکس اگر حالت سابقه طهارت بوده و فعلا شک در حدث دارد استصحاب حالت سابقه جایز نیست و بلکه ادله احتیاط واجب می کند که لازم است برای مکلف متطهر شود ثانیاً پس وجهی ندارد که لازم باشد تبعیت این بناء عقلاء در جائی که دلیل بر امضاء آن بناء شرعا نداریم فتأمل جيدا.

مخفی نماند حق آنست که بنای عقلاء بر استصحاب جاری نیست چون عمل آنها به چند وجه بیان شد مثل مورد احتیاط یا اطمینان ببقاء سابق یا غفلت آنها کما آنکه بیان نمودیم و مورد استصحاب جائی است که یقین سابق و شک در لا حق باشد به شیء و عمل بنای عقلاء بر این جهت نبوده است کما اینکه ذکر شد و اما برفرض که اگر عمل عقلاء بر استصحاب باشد بلا اشکال آن عمل حجت است چون بعد از آنکه بنای عقلاء ثابت است و شارع مقدس با آنکه قدرت بر ردع و منع آن دارد این جهت دال بر رضای شارع می باشد.

و اما آنچه را که مصنف بیان فرمود که برای ردع و منع بنای عقلاء آیات ناهیه از عمل بغیر علم کافی است این معنی منافات دارد با آن فرمایش ایشان در بحث حجیت خبر واحد که آن آیات ناهیه را حمل بر اصول دین نمود و جواب دیگرش آنجا بیان نمود که آیات ناهیه اگر دال بر حرمت عمل بخبر واحد باشد نیست مگر آنکه بر وجه دائر و آنکه مستلزم دور است.

الوجه الثانی ان الثبوت فی السابق موجب للظن به فی اللا-حق و فیه منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا و لا نوعا فانه لا وجه له اصلا الا کون الغالب فیما ثبت ان یدوم مع امکان ان لا یدوم و هو غیر معلوم

* شرح:

و حاصل آنکه آن جوابهایی که در باب حجیت خبر واحد از آیات داده شد همان جوابها در محل بحث جاری است اضافه بر آنکه آیات ناهیه ارشاد بعدم عمل بظن است چون احتمال مخالفت واقع در عمل بظن می باشد و موجب عقاب خواهد شد مکلف کما آنکه حکم عقل بوجوب دفع ضرر محتمل همین قسم است و چون عمل بنای عقلاء حجیت آن قطعی است چون آن عمل را عقلاء بحکم قطع می دانند از این جهت احتمال عقاب در آن نمی باشد.

جواب دیگر از مصنف نقل نموده اند بعضی اعلام در حاشیه کفایه مصنف بیان نموده است اگر کسی قائل شود که تعارض آیات ناهیه با بنای عقلاء باشد و وجه تقدمی نداشته باشند هر کدام از آنها و تساقط شوند استصحاب حجیت خبر واحد می شود این معنی ایضا صحیح نیست چون فعلا- کلام در حجیت استصحاب می باشد و حجیت آن اول کلام است کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند عمل بنای عقلاء برطبق حالت سابقه بالهام الهی می باشد برای حفظ نظام عالم- جواب آنکه کسانی که منکر حجیت استصحاب می باشند آنها اختلال نظام نمی بینند در عالم و اگر عمل بحالت سابقه موجب باشد که اگر آن عمل نباشد نظام عالم بهم می خورد باید این معنی را منکرین استصحاب قبول نمایند و حال آنکه اقوال در حجیت استصحاب اولاً بیان شد که پنجاه قول و قدری زیاده نقل شده است همچنانی که از مرحوم شیخ انصاری یازده قول نقل شده.

قوله: الوجه الثانی ان الثبوت فی السابق الخ وجه ثانی که تمسک نموده اند بر حجیت استصحاب آنست که اگر شیئی در سابق

ص: ۲۶۵

و لو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجه على عدم اعتباره بالعموم.

* شرح:

ثابت و محقق شود ثبوت سابق موجب ظن بآن شیء در لا حق می شود این صغری بحث و کبری آن کما کان کذلک یجب العمل به-مصنف جواب می دهد از این دلیل اقتضای شیئی ثبوت شیء در سابق سبب ظن ببقاء نمی شود نه ظن شخصی و نه ظن نوعی اما صغری که هر شیئی که سابق ثابت شد موجب ظن شخصی باشد بلا اشکال صحیح نیست و در تمام موارد این طور نیست و اگر مراد از ظن نوعی باشد آنهم ایضا صحیح نیست چون تصور نمی شود جهت جامعی که بین تمام اشیاء باشد از حیث بقاء نوعی مثلا افراد انسان مدت بقاء آنها در دنیا غالبا شصت سال می باشد اما در حیوانات مختلف است بعضی از آنها از شصت سال کمتر است و بعضی زیادتر و از این جهت جامع نوعی بین آنها نمی باشد.

و از این جهت مصنف می فرماید وجهی برای شیئی که سابقا ثابت بوده است موجب ظن ببقاء نمی باشد اصلا مگر آنکه غالب در آن اشیائی که سابقا ثابت شده است ممکن است دوام داشته باشد بقاء آن و ممکن است دوام نداشته باشد و ظن ببقاء آن شیء معلوم نیست و فرض تسلیم شویم ما که شیئی که سابق محقق بوده است سبب ظن ببقاء می شود یا ظن شخصی و ظن نوعی ولی دلیل بر حجیت آن ظن بالخصوص نداریم مگر دلیل ظن انسدادی شامل آن شود و علی کل در باب حجیت خبر واحد گذشت که ادله اربعه دلالت بر حرمت عمل بظن می نماید مطلقا الا مواردی که دلیل بر حجیت آن بالخصوص داشته باشیم مثل ظن حجیت خبر واحد و ظواهر الفاظ و در ما نحن فیه دلیل بر حجیت آن نداریم و لذا عمل بآن از ظنون محرمة می باشد به ادله اربعه

ص: ۲۶۶

الوجه الثالث دعوى الاجماع عليه كما عن المبادئ حيث قال الاستصحاب حجه لاجماع الفقهاء على انه متى حصل حكم ثم وقع الشك فى انه طراً ما يزيله ام لا- وجب الحكم ببقائه على ما كان او لا و لو لا القول بان الاستصحاب حجه لكان ترجيحاً لاحد طرفى الممكن من غير مرجح انتهى و قد نقل عن غيره ايضا.

و فيه ان تحصيل الاجماع فى مثل هذه المسأله مما له مبان مختلفه فى غايه الاشكال و لو مع الاتفاق فضلاً عما اذا لم يكن و كان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا على عدم حجتيه مطلقاً او فى الجمله و نقله موهون جداً لذلك و لو قيل بحجتيه لو لا ذلك.

* شرح:

قوله. الوجه الثالث دعوى الاجماع عليه الخ وجه سوم براى حجيت استصحاب دعوى اجماع شده است بر حجيت آن كما آنكه نسبت داده اند به مبادئ در جائى كه گفته است استصحاب حجت است بجهت اجماع فقهاء بر حجيت آن باين بيان كه زمانى كه ثابت شد حكمى در سابق و بعد از آن شك در آن واقع شود به واسطه موانعى كه آيا آن حكم باقى است يا نه واجب است حكم ببقاء حكم سابق شود فعلاً و اگر قول به حجيت آن نباشد هر آينه ترجيح است به يك طرف ممكن بدون مرجح انتهى و اين دليل نقل شده است از غير غايه المبادئ منقول از شيخ انصارى شده كه علامه و صاحب معالم و فاضل جواد قائل بآن مى باشد.

جواب آنكه تحصيل اجماع محصل در اين مسئله اى كه مبانى و مدارك مختلفه دارد كما آنكه بيان نموديم در غايه اشكال است و لو اتفاق باشد چون هر كدام از فقهاء مدركى از براى استصحاب بيان مى كنند كه اين مدرك فقط نزد صاحب آن صحيح است و سائر فقهاء قبول ندارند پس بعد از آنى كه اگر اتفاق تمام فقهاء باشد اجماع مدركى است نه تعبدى فضلاً از آنكه اصلاً اتفاقى از تمام فقهاء در حجيت

الوجه الرابع و هو العمده فى الباب الاخبار المستفيضه منها صحيحه زرارہ قال قلت له الرجل ينام و هو على وضوء أ يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء قال يا زرارہ قد ينام العين و لا ينام القلب و الاذن و اذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء قلت فان حرك فى جنبه شىء و هو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر بين و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك ابدا و لكنه ينقضه بيقين آخر.

* شرح:

استصحاب نمی باشد و حال آنکه زیادى از فقهاء قائل بعدم حجیت استصحاب می باشند یا مطلقا و یا فى الجملة کما آنکه قبلا ذکر شد اقوال در حجیت استصحاب و اگر مراد از اجماع، اجماع منقول باشد موهون و بى ارزش است جدا و لو گفته شود به حجیت اجماع منقول اگر مدرکی در آن نباشد.

وجه رابع اخبار مستفیضه در حجیت استصحاب منها صحیحہ زرارہ

قوله: الوجه الرابع و هو العمده فى الباب الخ وجه چهارم و مدرک حجیت استصحاب اخبار مستفیضه است معنای استفاضه آنست که خبر واحد بحد تواتر نمی رسد و از خبر واحد بالاتر و زیادتر است مراد از عمده آنست که مدرک اصلی حجیت استصحاب اخبار است و وجوه دیگری که ذکر شد برای حجیت استصحاب آن اشکالاتی که در آنها بود موجب وهن آنها می باشد

بعضی از آن اخبار صحیحہ زرارہ است گفت زرارہ عرض کردم برای آن امام علیه السلام شخصی خواب می رود و درحالی که بر وضوء می باشد مراد از خواب خفقه و خفقتان است آیا این خفقه یعنی چرت و خفقتان سبب وضوء گرفتن بر او می شود یعنی هرکدام خفقه از این ها وضوء را باطل می کنند یا نه فرمودند امام(ع) یا زرارہ بعضی موارد چشم انسان خواب می رود و قلب و گوش انسان خواب نمی رود در جائی که چشم انسان و گوش و قلب آن خواب برود در این مورد واجب است وضوء، وضوء سابق باطل شده است.

ص: ۲۶۸

و هذه الروايه و ان كانت مضمرة الا ان اضمارها لا يضر باعتبارها حيث كان مضمرا مثل زراره و هو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام (ع) لا سيما مع هذا الاهتمام.

* شرح:

زراره عرض می کند خدمت حضرت اگر حرکت کند چیزی در جنب آن و این شخص متوضی علم به حرکت ندارد حضرت فرمودند لا، یعنی لازم نیست تجدید وضوء کند تا آنکه یقین پیدا کند که خواب رفته است و تا آنکه بیاید شیئی که معلوم شود و بیان کند که صاحب وضوء خواب رفته است و الا یعنی اگر یقین به خواب رفتن ندارد و چیزی که مبین خواب شود نباشد در این موارد لازم نیست تجدید وضوء بجهت آنکه شخصی که با وضوء می باشد قبلا یقین بوضوء داشته است و آن یقین سابق را نقض بشک نبایست بنماید یعنی عمل یقین سابق باید بنماید و به واسطه شک فعلی دست از آن یقین بر ندارد لکن آن یقین سابق را بیقین دیگری که بعد پیدا شده است نقض بنماید و دست از آن یقین بردارد.

اشکال در سند و دلالت روایت و بیان رد آنها

قوله: و هذه الروايه و ان كانت مضمرة الخ روایتی که ذکر شد در دو جهت آن بحث می شود.

اول: سند روایت. دوم: دلالت آن.

اما سند ممکن است اشکال شود که روایت مضمراست و معلوم نیست نسبت آن به امام علیه السلام باشد.

جواب آنکه جمله ای از اعلام ذکر نموده اند که روایت مضمراست بلکه سؤال از امام باقر علیه السلام شده است که اصل روایت این طور است قلت للباقر علیه السلام كما آنکه ذکر نموده است آن را سید طباطبائی رحمه الله علیه در فوائد و مرحوم فاضل نراقی بنا بر آنچه را که ذکر نموده است آن را مرحوم شیخ انصاری در تنبیهات استصحاب و غیر از آنها که ذکر نموده اند بعض اعلام آنها را.

ص: ۲۶۹

و تقریب الاستدلال بها انه لا ريب في ظهور قوله (ع) و الا فانه على يقين الخ عرفا في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه و انه عليه السلام بصدد بيان ما هو عله الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام لا في جواب.

فان حرك في جنبه الخ و هو اندراج اليقين و الشك في مورد السؤال في القضية

* شرح:

و ثانيا جواب آنکه زرارہ اجل شأنا می باشد از اینکه سؤال و استفتاء از غیر معصوم بنماید و بعدا نقل کند آن را بر غیر خودش بدون قرینه ای که دلالت کند که آن مسئول چه کسی بوده است چون اگر قرینه نیاورد که مسئول امام است یا غیر امام این معنی خیانت است در روایت و مثل زرارہ اجل شأنا می باشد که این عمل از او صادر شود پس یقینا سؤال از معصوم نموده است غایه الامر علم تفصیلی نمی باشد که آن معصوم امام باقر یا امام صادق علیهما السلام است و از این جهت ضرر بسند روایت نمی خورد و جمیع روایتی که روایت را نقل نموده اند تمام آنها امامی ثقه می باشند خصوصا مصنف می فرماید با اهتمام این روایت یعنی سؤال و جوابی که زرارہ از امام علیه السلام نموده است از شقوق مسئله پس از جهت سند اشکالی در آن نیست.

قوله: و تقریب الاستدلال بها الخ اما از جهت دلالت روایت شکی در آن نیست که قوله عليه السلام فرموده و الا فانه على يقين الخ این جمله عرفا نهی از نقض یقین است به شیئی که شک فعلی در آن می باشد و آنکه لازم است عمل یقین سابق شود و به واسطه شک فعلی رفع ید از یقین سابق نشود و آنکه امام علیه السلام در بیان علت جزاء می باشد که آن علت جزاء استفاده می شود از قوله عليه السلام که فرمودند لا، یعنی لا یجب در جوابی که سؤال شد.

قوله: فان في حرك جنبه الخ حاصل کلام آنکه قوله عليه السلام و الا شرط در این مورد محذوف است- که آن

الکلیه الارتکازیه الغير المختصه بباب دون باب و احتمال ان يكون الجزاء هو قوله فانه على یقین الخ غیر سدید فانه لا یصح الا باراده لزوم العمل على طبق یقینه و هو الى الغایه بعید.

* شرح:

شرط عبارت از این جمله می باشد و ان لا یقین انه قد نام که دلالت بر حذف آن می نماید ما قبل آن و اما جزاء شرط آنهم محذوف است و علت جزاء جای جزاء شرط واقع شده است و آن علت قوله علیه السلام است که می فرماید فانه على یقین من وضوئه و لا- ینقض الیقین بالشک و در مواردی که علت جزاء جای جزاء شرط واقع شده است زیاد است در آیات شریفه و اخبار من جمله قوله تعالى وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ چون و من كفر شرط است و جزای آن محذوف است که در معنی این می شود و من كفر لن يضر الله و علت جزاء جای آن جزای محذوف واقع شده است که علت جزاء قوله تعالى می باشد فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ و در ما نحن فيه قوله (ع) که می فرماید فانه على یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک و در مواردی که جزاء شرط محذوف می شود و علت جزاء جای جزاء واقع می شود زیاد نقل شده است.

در کتاب مغنی یک بابی است از این جهت و احتمالا-تی که در روایت داده می شود در جائی که جزاء محذوف باشد سه احتمال است.

اول: آنکه مراد از لا- ینقض الیقین بالشک مراد از یقین، یقین بوضوء و شک، شک در نوم بوضوء می باشد که اگر این معنی باشد فقط روایت در یقین بوضوء و شک بوضوء از جهت نوم است و سائر نواقض وضوء را نمی گیرد چون علت معلوم برگشت باین می شود که لا- ینقض الیقین بالشک مراد از یقین، یقین بالوضوء و شک فی النوم منه لانه على یقین من وضوئه و لا ینقض یقینه بالوضوء بالشک فی النوم و این معنی بسیار رکیک و بی فایده است.

دوم: از احتمالات روایت آنکه مراد از یقین، یقین بوضوء است و مراد از شک،

* شرح:

شك در نواقض وضوء است اعم از آنكه آن ناقض خواب باشد يا حدث ديگرى چون بلاء اشكال ناقض وضوء خصوص خواب نيست و برگشت معنى اين مى شود لا ينقض يقينه بالوضوء بالشك فى الحدث اعم از آنكه حدث نوم باشد يا غيره اين معنى موجب قاعده كلى مى شود در باب وضوء و آنكه هر ناقضى براى وضوء و شك در آن مى باشد لازم است عمل يقين سابق و به واسطه شك فعلى رفع يد از يقين سابق نمى شود.

احتمال سوم مراد از يقين نه يقين بوضوء باشد بلكه مطلق يقين بهر شئى باشد اعم از آنكه مصداق آن يقين وضوء باشد يا غير از اين جهت است كه الف و لام اليقين را الف و لام جنس گرفته است مصنف نه الف و لام عهد ذكرى كه وضوء باشد كه بعدا ذكر مى شود و همچنين مراد از شك مطلق شك مى باشد اعم از آنكه شك از وضوء باشد يا شك در غير وضوء و لب معنى اين مى شود هر كجا يقين پيدا شد براى مكلف و شك در رفع آن يقين مى نمايد عمل بآن يقين سابق بايد بشود و به واسطه شك در آن يقين رفع يد از آن يقين نشود.

اين معنى سوم ظهور روايت است و اثبات مى كند استصحاب مطلقا حجت است چه در وضوء باشد و چه در غير وضوء و لذا مصنف مى فرمايد امام عليه السلام يقين و شك در وضوء را درج و داخل در قضيه كلييه ارتكازيه عرفيه نموده كه اختصاص بابى دون بابى ندارد بلكه تمام موارد شك و يقين سابق را شامل مى شود و لذا از اين جهت روايت دال بر حجت استصحاب است مطلقا چه در باب وضوء باشد و چه در غير وضوء

اشكالاتى بر اين مدعاى ما، شده است كما آنكه منقول از مرحوم شيخ مى باشد اول آنها قول مصنف است و احتمال ان يكون الجزاء هو قوله الخ اشكال تا حال در جائي بود كه جزاء شرط محذوف باشد و اما اگر محذوف نباشد بلكه قول امام عليه السلام كه

و ابعد منه كون الجزاء قوله لا ينقض الخ و قد ذكر فانه على يقين للتمهيد و قد انقدح بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضيه
لا تنقض الخ باليقين و الشك في باب الموضوع جدا فانه ينافيه ظهور التعليل في انه بامر ارتكازی لا تعبدی قطعاً.

* شرح:

می فرماید فانه على يقين باشد و اگر این معنی باشد فقط استصحاب حجیت آن در وضوء است نه غیر وضوء این معنی را
مصنف می فرماید غیر سدید و غیر صحیح است بجهت آنکه فانه على يقين جمله اسمیه است.

اولاً فاء فانه مانع است از آنکه فانه على يقين فاء در جواب شرط واقع نمی شود و مانع است از آنکه این جمله جزاء شرط واقع
شود علاوه بر آنکه باید اراده بشود از جمله اسمیه جمله انشائیة و لازم باشد عمل برطبق یقین سابق و این معنی بعید است الی
نهایه- بجهت آنکه ما جمله فعلیه که اراده انشائیة بشود زیاد داریم نظیر آنکه امام علیه السّلام فرموده است اعاد صلاته او یعید
او من زاد فی صلاته استقبال استقبالاً و غیر از این ها که اراده انشاء شده است و واجب است اعاده صلاه.

و اما جمله اسمیه مثل زید قائم که اراده بشود به آن یجب علیه القيام برخورد بآن نشده است بله جمله اسمیه که محمول آن
اراده انشاء بشود نه تمام جمله داریم آن را در اخبار مثل آنکه انت طالق او انت حر در مقام انشاء طلاق و یا انشاء حریت و اما
جمله اسمیه ای که دال بر وجوب مضی باشد نداریم.

قوله: و ابعد منه كون الجزاء قوله الخ اشكال دوم بر مدعی ما آنکه قوله علیه السّلام که می فرماید و لا ينقض اليقين این جمله
جواب شرط باشد و جمله دیگر که فانه على يقين باشد این جمله برای تمهید و مقدمه بعدی ذکر شده است این معنی هم ابعد
است از اشکال اول و بسیار ضعیف و خلاف ظاهر است چون در اینجا يك جهتش آنکه بعید است واوی که ذکر شده است
در

ص: ۲۷۳

و يؤيده تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الموضوع في غير هذه الروايه بهذه القضيّه او ما يرافها فتأمل جيداً.

* شرح:

جمله و می فرماید و لا ينقض اليقين مانع است از آنکه این جمله جزاء شرط واقع بشود.

و از بیانات سابق ما ظاهر شد که اختصاص ندارد روایت یقین و شک در باب وضوء جدا بلکه شک و یقین عام است و ظهور علت که امام می فرماید فانه علی یقین ظهور در عموم دارد بامر ارتکازی عقلائی نه آنکه این تعلیل تبعیدی باشد که فقط یقین و شک در وضوء حجت باشد مثلاً- اگر مولی فرمود اکرم زیداً فانه عالم استفاده عموم حکم می شود که هر که عالم است وجوب اکرام بر آن می باشد نه خصوص زید عالم و معنای ارتکازی عقلائی همین است که مورد مخصص حکم نمی باشد بلکه حکم عام است.

بعضی اشکال نموده اند که مصنف اول اشکال ببناء عقلاء نمود که عمل آنها در استصحاب باشد و چگونه در اینجا می فرماید این معنی ارتکازی عقلائی می باشد.

جواب آنکه فانه علی یقین این علت ارتکازی عقلاء است که عموم می فهمند از آن علاوه بر آن کراراً گذشته که عمل عقلاء تبعیدی نیست بلکه یا از جهه اطمینان یا ظن و غیر این ها که گذشت در جواب تمسک بحجیه استصحاب ببناء عقلاء و تمسک باخبار بر حجیت استصحاب آنست که در جائی که عمل عقلاء می باشد حجیه آن ثابت است و در غیر آن تعبداً به واسطه اخبار عمل می شود.

قوله: و يؤيده تعليل الحكم بالمعنى مع الشك الخ مخفى نماند قبلاً گذشت که جواب شرط محذوف است و بناء بر حذف جزاء شرط بلا اشکال حجیت استصحاب عموم است نه در خصوص وضوء باشد.

و اما بنا بر اشکالی که شد که جواب شرط در خود کلام باشد و محذوف نباشد

ص: ۲۷۴

* شرح:

قوله عليه السلام فانه على يقين من وضوئه يا قول دیگر امام عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك که اگر هر کدام از این ها جزاء شرط واقع شوند در این موارد ایضا استصحاب حجیت آن عام است و خصوص در باب وضوء نمی باشد اگرچه در جائی که جزاء شرط محذوف باشد دلالت روایت اظهر است بر عموم.

و اما بنا بر اینکه یکی از جمله های مذکور جزاء شرط واقع شوند به واسطه قرینه دال بر عموم است ایضا اول قرینه خارجیه که مصنف بیان می فرماید در اخبار دیگر که ذکر می شود آنها دال بر عموم است مثل صحیح زرارہ دیگر قوله عليه السلام ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدأ.

در صحیح سوم قوله عليه السلام ولا- ينقض اليقين بالشك که در این موارد مذکورہ بلا اشکال دال بر عموم است علت و خصوصیت ندارد بیابی دون باب و این قرینه خارجیه دلالت بر عموم روایتی که ذکر شد می نماید و در خصوص وضوء نمی باشد و اما قرینه داخلیه چند جهت است.

اول آنکه شک و یقین از صفات ذات الإضافة می باشند مثل حب و بغض و غیر این ها یعنی تحقق آنها در خارج لازم است که متیقن بالکسر باشد و همچنین متیقن بالفتح یعنی متعلق آن در خارج لازم دارد وجود مکلف با شیئی که یقین بآن تعلق گرفته است و هر کدام از آنها اگر در خارج تحقق پیدا نکند یقین وجود خارجی ندارد.

از اینجا ظاهر می شود که قول امام عليه السلام که می فرماید فانه على يقين من وضوئه این خصوصیت تعلق یقین بوضوء برای ناچار بودن است که اگر متعلق یقین نباشد در خارج یقین خارجی محقق نمی شود نه برای آنست که یقین بخصوص وضوء حجت است پس اطلاق قول امام(ع) ولا ينقض اليقين بالشك شامل تمام موارد استصحاب می شود نه خصوص باب وضوء و ذکر وضوء من باب ناچار و لا علاجی

هذا مع أنه لا موجب لاحتماله الا احتمال كون اللام في اليقين للعهد اشاره الى اليقين في فانه على يقين من وضوئه مع ان الظاهر انه للجنس كما هو الاصل فيه و سبق فانه على يقين الخ لا يكون قرينه عليه مع كمال الملاءمه مع الجنس ايضا فافهم

* شرح:

است كما آنکه ذکر شد.

دوم از وجوهی که داخل در روایت است قوله عليه السلام ابدا می باشد که می فرماید و لا ينقض اليقين بالشك ابدا و لفظ ابدا اشاره به قاعده کلیه است نه خصوص وضوء و نظیر لا ینبغی می باشد که در روایت دیگر بعدا ذکر خواهد شد ان شاء الله تعالی.

وجه سوم که دال بر عموم است آنکه یقین امر مبرم و مستحکم را می گویند و شک در جای تحیر و غیر مبرم می باشد و بلا اشکال جایز نیست امر مبرم و مستحکم را انسان عاقل دست بردارد به واسطه غیر مبرم و غیر مستحکم و این معنی خصوصیت در وضوء ندارد بلکه در تمام موارد شک و یقین لازم است عمل بآن و یقین مقدم است بر شک فتأمل جيدا.

قوله: هذا مع أنه لا موجب لاحتماله الخ اشکال سوم که از مرحوم شیخ نقل شده است بر مدعای ما آنکه احتمال دارد الف و لام اليقين برای عهد ذکرى باشد و اشاره باشد بقوله (ع) که می فرماید فانه على يقين من وضوئه و آن یقین قبلی الف و لام اشاره است بآن-و بر این حال فقط استصحاب وضوء صحیح است و کلیت ندارد در تمام موارد مصنف می فرماید در جواب که ظاهر الف و لام برای عهد نیست بلکه برای جنس است كما آنکه اصل در الف و لام برای جنس می باشد و سابق بودن قول امام عليه السلام فانه على يقين این جمله ای که مقدم است قرینه نمی شود که الف و لام اليقين الف و لام عهد باشد بلکه با آن جمله ای که متقدم است الف و لام را جنس قرار بدهیم کمال ملائمه دارد با جنس فافهم.

ص: ۲۷۶

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء لقوه احتمال ان يكون من وضوئه متعلقا بالظرف لا بيقين و كان المعنى فانه كان من طرف وضوئه على يقين و عليه لا- يكون الاصغر الا- اليقين لا- اليقين بالوضوء كما لا يخفى على المتأمل و بالجمله لا يكاد يشك في ظهور القضييه في عموم اليقين و الشك خصوصا بعد ملاحظه تطبيقها في الاخبار على غير الوضوء ايضا.

* شرح:

قوله: مع أنه غير ظاهر في اليقين الخ جواب دیگر آنکه و لو الف و لام عهد گرفته شود ولی بنفس یقین اشاره است نه یقین بوضوء ولی از طرف دیگر احتمال قوی داده می شود که جار و مجرور من وضوئه متعلق بیقین باشد یعنی متعلق بمجرور نه بحرف جر و در معنی واقع این می شود فانه کان من طرف وضوئه علی یقین و بنابراین در شکل اول اصغر فقط یقین است نه یقین بوضوء چون لازم است در شکل اول بلکه در تمام اشکال صغری بتمام خصوصیات آورده شود در کبری و اگر صغری یقین با وضوء باشد نتیجه خاص است بخلاف آنکه صغری فقط یقین باشد که آنکه مصنف ذکر نمود که لا یخفی علی المتأمل.

و بالجمله شکی در آن نیست که ظهور دارد جمله و لا- ینقض الیقین بالشک در عموم نه خصوص فقط در باب وضوء باشد خصوصا بعد از ملاحظه نمودن تطبیق یقین و شکرا در اخبار دیگر که ذکر می شود بر غیر وضوء تطبیق شده است که آنکه ما بیان نمودیم و بیان می شود مفصل آنها پس مقتضای عموم روایت حجیت استصحاب است مطلقا سوای آنکه استصحاب در امور عدمیه باشد یا وجودیه چه احکام وضعیه باشد و چه احکام تکلیفیه و چه در موضوعات یا غیر موضوعات چه شک در مقتضی باشد و چه شک در مانع مطلقا استصحاب حجت است.

ص: ۲۷۷

ثم لا يخفى حسن اسناد النقض و هو ضد الابرار الى اليقين و لو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرار و استحكام و ان كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك و إلا لصح ان يسند الى نفس ما فيه المقتضى له مع ركاهه مثل نقضت الحجر من مكانه و لما صح ان يقال انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك في بقاءه للشك في استعداده مع بداهه صحته و حسنه

* شرح:

وجه عموم استصحاب چه شك در مقتضى باشد و چه در مانع

قوله: ثم لا يخفى حسن اسناد النقض الخ قبلا بيان شد كه استصحاب مطلقا حجت است ولى مرحوم شيخ و محقق خونسارى كما نسب اليه فقط حجيت آن را در شك رافع مى دانند و شك در مقتضى را حجت نمى دانند مثلا اگر چراغ روشن بود شك در خاموشى آن از دو راه مى شود يكي آنكه باد آن را خاموش کرده با يقين به آنكه نفت آن باقى است در اين مورد شك در مانع حجت است و استصحاب روشنى آن باقى است و اگر شك در اصل نفت آن شود كه آيا باقى است يا نه در اين مورد شك در مقتضى است و حجيت ندارد استصحاب در آن.

سه احتمال در مقتضى مراد شيخ در عدم حجيت استصحاب آن

مخفى نماند مراد از مقتضى كه مرحوم شيخ مى فرمايد حجيت استصحاب در آن مى باشد چند احتمال است.

اول آنكه آيا مقتضى تكوينى است كه تعبير مى شود از آن بسبب و جزء علت تامه بجهت آنكه علت مركب است در اصطلاح علماء از امور ثلاثه سبب و شرط و عدم مانع نار سبب براى احراق است و تماس نار كه بايد شىء متصل به آتش بشود آن شرط است چون دخيل است تماس شىء در فعليت احراق كه اگر متصل نشود شىء به آتش احراق حاصل نمى شود و رطوبت آن شىء مانع از احراق است اگر اين معنى مراد شيخ باشد قطعاً آن را اراده نكرده است چون مرحوم شيخ قائل

ص: ۲۷۸

* شرح:

است بجزریان استصحاب در عدمیات و عدم که مقتضی ندارد و همچنین قائل است بجزریان استصحاب در احکام شرعیه و احکام شرعیه مقتضی تکوینی ندارد چون کرارا گذشته است که احکام شرعیه امور اعتباریه ای است که وضع و رفع آنها بدست شارع است.

احتمال دوم آنکه مراد شیخ از مقتضی موضوع باشد که در اصطلاح فقهاء تعبیر می شود از موضوع بمقتضی و هر قید وجودی که معتبر است در آن موضوع آن را شرط می نامند و هر قید عدمی که معتبر است در موضوع آن را مانع می نامند-مثلا در باب حج تعبیر می کنند که مکلف مستطیع است و استطاعت شرط وجوب است و همچنین قائلند که بیع و موت مورث سبب ملکیت است اگر این معنی باشد بلا اشکال این معنی در تمام استصحابات لازم است و اتحاد موضوع متیقن و مشکوک قبلا گذشت که حتما باید عرفا یکی باشد و اگر موضوع استصحاب اصلا نباشد یا مختلف باشد در متیقن و مشکوک بلا اشکال استصحاب جاری نیست و این معنی را شیخ قائل است که باید موضوع متیقن و مشکوک متحد باشد کما لا یخفی.

احتمال سوم ممکن است مراد شیخ از مقتضی ملاکات احکام باشد از مصالح و مفاسد یعنی در هر موردی که مصلحت یا مفسده ای می باشد استصحاب در آن جاری است و اگر مصلحت یا مفسده در آن نباشد یا شک در آن باشد استصحاب جاری نیست این معنی ایضا مراد شیخ نیست بجهت آنکه اگر این معنی اراده شود از مقتضی سد باب استصحاب می شود و اصلا در جائی استصحاب جاری نیست بجهت آنکه علم ببقاء ملاک برای غیر علام الغیوب تعالی حاصل نمی شود از مخلوقین مگر موارد خیلی نادره پس این معانی که ذکر شد مراد شیخ از مقتضی نیست کما آنکه توهّم شده است بلکه مراد شیخ از مقتضی آنست که اشیائی که وجود پیدا می کند قابلیت بقاء را دارند اگر عارض و مانع نشود از وجود آنها شیء دیگری مثل ملکیت و زوجیت دائمه و طهارت

* شرح:

و نجاست و امثال آنها که اقتضای بقاء را دارند و استعداد بقاء در آنها می باشد و شک در آنها شک در رافع و مانع است استصحاب در آنها جاری است.

و اما اگر شک در اصل اقتضاء آنها و استعداد آنها باشد مثل زوجیت منقطعه و یا خاموش شدن چراغ از جهت تمام شدن نفت و امثال آنها در این موارد استصحاب جاری نیست چون مراد از یقین متیقن است باید اقتضاء و استعداد بقاء را داشته باشد و اگر غیر از این باشد نقض یقین بشک صحیح نیست مصنف جواب می دهد از مرحوم شیخ به اینکه اسناد و نسبت نقض را که معنای نقض ضد ابرام و مستحکم می باشد حقیقت نقض در لغت حل شیء مبرم و باز کردن آن شیء می باشد قولهم نقضت الحبل - یعنی ریسمان را باز کردم بعد از اینکه محکم بود.

از همین معنی است قوله تعالی كَالَّتِي نَفَضْتُ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةِ الْآيَةِ اسناده بنفس یقین داده شود آن اسناد صحیح است و مجاز هم نیست و لازم نیست که اراده یقین متیقن باشد مجازا همچنانی که مرحوم شیخ قائل است و در این حالی که اسناد نقض را بنفس یقین داده شود صحیح است و لو آنکه متعلق یقین اقتضاء بقاء و استمرار در آن نباشد بجهت توهم خیالی که در آن یقین شده است از استحکام ادراکات انسان از یقین و ظن و شک و وهم است و بلا اشکال یقین از تمام آنها مبرم و مستحکم است چون از ماده یقین ثبت است یعنی اگر یقین پیدا شد و لو مطابق واقع نباشد استحکام در یقین ثابت است و لو بخیال مکلف باشد بخلاف ظن به شیء که اگر شیء مظنون شد ظن ابرام و استحکام در آن می باشد نه یقین و لو در واقع متعلق ظن اقتضاء بقاء و دوام در آن باشد و اگر مراد از یقین متعلق یقین که متیقن می باشد اگر آن اراده شود باید صحیح باشد اسناد یقین را به چیزی که مقتضی بقاء و دوام در آن می باشد مثل نقضت الحجره من مکانه با آنکه این نسبت رکیک و صحیح نیست.

و ایضا باید صحیح نباشد که گفته شود انتقض الیقین باشتغال السراج در جائی که

و بالجمله لا- یکاد یشک فی ان الیقین کالیبعه و العهد انما یکون حسن اسناد النقض الیه بملا-حظته لا- بملاحظه متعلقه فلا موجب لاراده ما هو اقرب الی الامر المبرم او اشبه بالمتین المستحکم مما فیہ اقتضاء البقاء لقاعده اذا تعذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بعد تعذر اراده مثل ذلک الامر مما یصح اسناد النقض الیه حقیقه

* شرح:

شک در بقاء روشنی سراج از جهت استعداد و بقاء نفت آن باشد با اینکه این نسبت صحیح و حسن است و لو در موردی که شک در بقاء اقتضاء و بقاء روشنی باشد و حاصل جواب مصنف از مرحوم شیخ آنکه نسبت نقض را بنفس یقین دادن بلا اشکال حقیقت است و مجاز نیست و لازم نیست اراده شود از یقین متیقن مجازا که امام علیه السلام فرموده است لا- تنقض الیقین بالشک ای لا تنقض المتیقن بالمشکوک در این حال اسناد نقض بیقین در دو حال صحیح و حقیقت است چه شک در مقتضی باشد و چه شک در رافع کما آنکه بیان شد.

رد دلیل مرحوم شیخ در عدم استصحاب در مقتضی

قوله: و بالجمله لا یکاد یشک الخ حاصل آنکه شکی نیست که یقین مثل بیعت و عهد و امثال آن می ماند که اسناد نقض بیعت و عهد نظیر نقض یقین می ماند که ملاحظه خود بیعت و عهد می شود نه متعلق آنها یقین هم همچنین است نقض به خود یقین می خورد نه آنکه نقض به متیقن و به امر خارجی باشد پس در این حال علت و موجبی نیست برای آنچه را که مرحوم شیخ قائل است که امر خارجی متعلق نقض است چون اقرب بامر و یا اشبه است به متین و محکم بودن از چیزهائی که اقتضاء بقاء و استعداد بقاء در آن باشد برای آن قاعده ای که مسلم است که اگر اراده معنای حقیقی متعذر شد و ممکن نشد اراده آن حقیقه پس در این موارد اقرب مجازات اولی است یعنی یقین حقیقه فعلا وجود خارجی

ص: ۲۸۱

* شرح:

ندارد بلکه جای این شک است فعلا و نهی لا تنقض به آثار متیقن می خورد و متیقن در جائی که استعداد بقاء در آن باشد اقرب است مجازیت آن از مجازی که استعداد بقاء در آن نیست در جائی که اراده مثل این امر از چیزهائی است که صحیح نیست اسناد نقض یقین داده شود حقیقه و چون اراده حقیقی ممکن نیست لازم است اسناد نقض به متعلق یقین مجازا داده می شود کما لا یخفی.

مخفی نماند جوابهائی که از شیخ داده شده است من جمله جواب حلی بود که مصنف و غیر مصنف از مدرک و دلیل شیخ داده شده است و موارد زیادی جواب نقضی بشیخ داده شده است.

چهار مورد نقض بر مرحوم شیخ در جریان استصحاب مقتضی

من جمله از آنها استصحاب عدم نسخ است در حکم شرعی که مرحوم شیخ قائل باین استصحاب است بلکه ادعای اجماع بر آن شده است حتی از کسانی که منکر حجیت استصحاب می باشند بلکه از ضرورت دین شمرده شده است بنا بر آنچه را که منسوب است بمرحوم محدث استرآبادی با اینکه شک در نسخ حکم شرعی از قبیل شک در مقتضی می باشد چون برگشت بآن می شود که جعل حکم شرعی مستمرا جعل شده است الی الابد یا محدود است به غایتی پس نسخ در حکم شرعی فی الحقیقه برگشت بانتهاء امد حکم می شود کما آنکه در باب نسخ گذشت و غیر از این اگر معنی شود لازم می آید بداء که مستحیل است در حق خدای تعالی.

دوم از موارد نقض استصحاب در موضوعات خارجی می باشد نظیر آنکه حیوان فلانی آیا تا پنجاه سال عمر می کند یا کمتر و همچنین استصحاب حیات زید و عدالت عمرو و امثال آنها که احراز و ثابت نشده است استعداد بقاء این افراد خارجی برای ما و شک در حیات شک در استعداد و مقتضی می باشد نه شک در رافع با یقین بمقتضی و اگر استعداد و مقتضی را در جنس بعیده یا قریب یا انواع آنها و یا اصناف آنها گرفته

* شرح:

شود بلا اشکال آن افراد مختلفند باعتبار امرجه و امکانه و سایر جهات اختلاف با اینکه استصحاب در این موارد شک در مقتضی است کما لا یخفی.

سوم از موارد نقض استصحاب عدم غایت است و لو از جهت شبهه موضوعیه باشد مثلاً شک در اول ماه شوال یا طلوع شمس شک در مقتضی است چون در حقیقت برگشت به آنست که ماه مبارک رمضان بیست و نه روز است یا زیادت و در این مورد شک در مقتضی است از اول امر و همچنین شک در طلوع شمس برگشت به آنست که بین طلوعین یک ساعت و نیم می باشد یا زیادت و در این موارد احراز و یقین بمقتضی نمی باشد با آنکه مرحوم شیخ قائل است باستصحاب این موارد بلکه استصحاب با شک در اول ماه شوال منصوص است در روایات مثل قوله علیه السلام صم للزویه و افطر للزویه.

چهارم از موارد نقض آنکه احکام شرعیه یا تکلیفیه است و یا وضعیه احکام وضعیه شک در آنها شک در رافع است نظیر ملکیت و زوجیت و امثال آنها اشکال در استصحاب آنها نیست چون استعداد بقاء در آنها حاصل است و اما احکام تکلیفیه مثل وجوب و حرمت و غیر آنها بنا بر مذهب عدلیه کما آنکه حق همین است در متعلق آنها باید مصلحت و مفسده ای باشد بلا اشکال که اگر مصلحت و مفسده در یکی از آنها نباشد وجوب یا حرمتی نیست و اگر شک در وجوب شد برگشت بشک در مصلحت است.

و همچنین اگر شک در حرمت شد شک در مفسده است و ملاکات و مصالح و مفاسد متعلقات احکام محرز و ثابت نیست نزد ما و شک در آنها شک در مقتضی است با آنکه استصحاب در این موارد را مرحوم شیخ قائل است و اگر بنا باشد شک در مقتضی استصحاب جاری نشود سد باب استصحاب می شود در احکام تکلیفیه الا موارد نادره و حصر اخبار کثیره ای که دال است بر استصحاب بالسنه مختلفه و تأکیدات بلیغه حصر آنها در موارد نادره می شود چون شک در رافع بسیار کم است همچنان که بیان شد

فان قلت نعم و لكنه حيث لا- انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقه فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح اسناد الانتقاض اليه بوجه و لو مجازا بخلاف ما اذا كان هناك فانه و ان لم يكن معه ايضا انتقاض حقيقه الا انه صح اسناده اليه مجازا فان اليقين معه كانه تعلق بامر مستمر مستحكم قد انحل و انفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه

* شرح:

خصوصا استقرار سيرة عرفيه و بناء عقلاء بر لزوم عمل على طبق مقتضى و اعتناء نكردن آنها باحتمال وجود مزاحم اقوى نظير آنكه عمل بعموم عام در بين عقلاء مسلم است تا آنكه مزاحم اقوائى بر آن عام ثابت شود و از اين جهت با احتمال وجود خاص يا معارض در بين اعتناء نمى كنند.

و حاصل آنكه در موارد مذكوره بالا- اشكال يقين بمقتضى براى مكلف حاصل نمى شود تا استصحاب شك در رافع آن را جارى كند و بلا اشكال استصحاب در اين موارد مذكوره مسلم است و خود مرحوم شيخ هم قائل است و لو شك در مقتضى باشد.

قوله: فان قلت نعم و لكنه حيث الخ اگر اشكال شود كه نقض متعلق بيقين است نه بمتيقن و متعلق آن لكن انتقاض يقين در باب استصحاب حقيقه صحيح نيست بجهت آنكه فعلا يقينى نيست وجدانا بلكه شك جاى آن مى باشد فعلا.

پس اگر اسناد نقض بمتيقن و بامر خارجى داده نشود آن متيقنى كه استعداد بقاء را دارد اگر غير از اين باشد صحيح نيست اسناد انتقاض بيقين به هيچ وجهى و لو مجازا باشد بخلاف مواردى كه اراده بشود از يقين متيقن كه در اين حال و لو نقض يقين حقيقه در اين مورد نمى باشد ايضا الا آنكه صحيح است اسناد نقض را بآن متيقن داده شود مجازا بجهت آنكه يقين با متيقن مثل آنست كه تعلق گرفته است يقين به يك امر مستمرى كه مستحكم بوده قبلا و انحلال و منفصم شده بسبب شك فعلى در آن از جهت شك در رافع

ص: ۲۸۴

قلت الظاهر ان وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتا و عدم ملاحظه تعددهما زمانا و هو كاف عرفا فى صحه اسناد النقض عليه و استعارته له بلا تفاوت فى ذلك اصلا فى نظر اهل العرف بينما كان هناك اقتضاء البقاء و ما لم يكن و كونه مع المقتضى اقرب بالانتقاض و اشبه لا- يقتضى تعيينه لاجل قاعده اذا تعذرت الحقيقه فان الاعتبار فى الاقريبه انما هو بنظر العرف لا الاعتبار و قد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر اهله.

* شرح:

و حاصل آنکه نقض یقین نه حقیقه صحیح است و مجازا ولی نقض متیقنى که استعداد مقتضى و بقاء را دارد آن مجازا مانعى ندارد و لذا اخبار حمل مى شود در جائى که مقتضى در بقاء باشد و شک در رافع نه مطلقا استصحاب حجت باشد حتى شک در مقتضى.

قوله: قلت الظاهر ان الخ جواب از این اشکال آنکه اسناد نقض و نسبت آن را یقین دادن باعتبار آنست که متعلق یقین و شک ذاتا یک شیئى مى باشند چون بقاء شیئى همان شیء است و ملاحظه تعدد زمان آنها که یقین مقدم بوده است و شک متأخر است این تعدد را عرفا نظری در آن نمى شود و بعد از آنی که ملاحظه زمان در آنها عرفا نمى شود صحیح است نسبت نقض را به یقین دادن و استعاره آورده شود نقض برای یقین و تفاوتی در بین نمى باشد اصلا بنظر عرف که متیقن اقتضاء بقاء را دارد یا نه بلکه مطلقا نسبت نقض را یقین دادن صحیح است و بودن یقین با مواردی که مقتضى در متیقن موجود است این جهت اقرب الی المجاز نمى شود.

و همچنین این جهت اشبه به حقیقت نمى شود تا حتما نقض در جائى باشد که متعلق یقین مقتضى بقاء در آن باشد این جهاتی را که مرحوم شیخ بیان نموده است که باید حتما متعلق نقض مقتضى در آن باشد بجهت آن قاعده ایست که اذا تعذرت الحقيقه

ص: ۲۸۵

هذا كله في المادة و اما الهيئه فلا- محاله يكون المراد منها النهى عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقيقه لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار سواء كان متعلقا باليقين كما هو ظاهر القضيه او بالمتيقن او بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز او الاضمار بداهه انه كما لا يتعلق النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه او احكام اليقين.

* شرح:

فاقرب المجازات بالحقيقه اولى بجهت آنکه اعتبار در اقربيت در حقيقت آن معنائى است که بنظر عرف مى باشد نه باعتبار استحسانات دليل عقلى و قبلا- شناختى که نظر عرف نسبت نقض را بيقين دادن فرقى نمى گذارند بين جائى که شک در مقتضى باشد يا شک در رافع.

متعلق نقض در استصحاب چهار صورت دارد

قوله: هذا كله في المادة الخ كلام تا حال در ماده نقض بود که بيان نموديم متعلق نقض خود يقين است نه متعلق يقين و اما هيئت نقض که حرمت آن باشد لا محاله مراد از آن هيئت نهى از انتقاض بحسب بناء و عمل مى باشد يعنى آن عملى که براى يقين بوده است نقض آن عمل و دست از آن عمل برندارند نه آنکه نقض يقين حرام باشد حقيقه چون نقض آن يقين حقيقه تحت اختيار مکلف نيست سواى آنکه نقض به نفس يقين باشد کما آنکه ظاهر قضيه و روايت همين است يا نقض بمتعلق يقين و متيقن باشد.

کما آنکه آن را مرحوم شيخ قائل است يا نقض به آثار يقين متعلق باشد بنا بر تصرف در روايت بتجوز يعنى اراده شود از يقين متيقن مثل رأيت اسدا اراده شود از اسد رجل شجاع و يا تجوز در اضمار و محذوف باشد و نقض بآثار يقين باشد يعنى لا تنقض آثار اليقين.

مخفى نماند متعلق نقض چهار قسم تصور مى شود نقض نفس يقين و يا نقض

فلا يكاد يجدى التصرف بذلك فى بقاء الصيغه على حقيقتها فلا مجوز له فضلا عن الملزم كما توهم.

لا يقال لا محيص عنه فان النهى عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه الى اليقين و آثاره لمنافاته مع المورد.

* شرح:

آثار یقین و یا نقض متیقن و یا آثار متیقن اشکالی در آن نیست هر امر و نهی باید متعلق آن اختیاری مکلف باشد و نفس یقین و آثار آن و همچنین متیقن از امور خارجیه است که اثبات و نفی آنها تحت قدرت مکلف نیست تا نهی شرعی بر آن وارد شود بلکه از امور تکوینیه است که به واسطه امور تکوینیه ایجاد و منفی می شود و اما آثار متیقن که طهارت باشد آنهم باختیار مکلف نیست نقض آنها چون طهارت و عدم آن جعل آنها بید شارع است نه بدست مکلف.

از این جهت مصنف می فرماید که بدیهی است همچنانی که نقض اختیاری که قابل وارد شدن نهی بر آن باشد نفس یقین نمی باشد چون امر تکوینی است یقین همچنین نقض متعلق آن متیقن و احکام یقین نمی باشند چون آنها از امور تکوینیه اند کما آنکه بیان نمودیم.

قوله: فلا يكاد يجدى التصرف الخ پس فائده ندارد قول مرحوم شیخ که اگر مراد از یقین متیقن و یا آثار یقین گرفته شود صیغه نهی لا- تنقض بر حقیقه خود می باشد بجهت آنکه قبلا بیان شد که متیقن و یا آثار یقین تحت اختیار مکلف نیست و از امور تکوینیه می باشند از این جهت صیغه نهی بر حقیقت خودش باقی نمی باشد پس مجوزی برای آنچه را که مرحوم شیخ بیان نموده است نداریم فضلا از آنکه لازم باشد کما آنکه توهم نموده است آن را مرحوم شیخ.

قوله: لا يقال لا محيص عنه الخ اشکال نشود که این معنائی که شیخ بیان نموده است که نهی متعلق آن آثار یقین

فانه يقال انما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه و بالنظر الاستقلالي لا ما اذا كان ملحوظ بنحو المرآتيه و بالنظر الآلي كما هو الظاهر في مثل قضيه لا تنقض اليقين حيث تكون ظاهره عرفا في انها كناية عن لزوم البناء و العمل بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا اذا كان حكما و لحكمه اذا كان موضوعا لا عباره عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا.

* شرح:

است حتما بايد گرفته شود بجهت آنكه نقض بحسب عمل و بناء كما آنكه مصنف بيان نموده ممكن نيست اراده شود از يقين و آثار يقين چون اگر يقين و آثار يقين اراده شود منافات دارد با مورد روايت چون مورد روايت طهارت است و يقين و آثار آن اثر شرعي ندارند در مورد تا اراده شود آن آثار شرعيه بلكه اثر شرعي متيقن دارد كه طهارت است و اثر آن جواز صلاه بآن مي باشد.

قوله: فانه يقال الخ اين اشكال در جائي لازم مي آيد كه اراده شود يقين اراده استقلالي و ملاحظه شود بنفسه و اما اگر بنظر آلي اراده شود و طريق بواقع باشد كما آنكه ظاهر در مثل قضيه لا تنقض اليقين مي باشد در جائي كه ظاهر است عرفا كنايه است لازم بودن بناء و عمل به متيقن به اينكه ملتزم شود مكلف كه آن حكمي كه شك در آن مي باشد مثل آن حكم براي متيقن تعبدا جعل شده است اگر مشكوك حكم باشد و اگر مشكوك موضوع باشد جعل حكم مثل حكم آن موضوع جعل شده است نه آنكه عبارت باشد قضيه لا تنقض اذ التزام لزوم عمل بآثار نفس يقين به حكمي كه مثل آن حكم ثابت بوده است براي يقين.

ص: ٢٨٨

و ذلك لسرايه الاليه و المرآتيه من اليقين الخارجى الى مفهومه الكلى فيؤخذ فى موضوع الحكم فى مقام بيان حكمه مع عدم دخله فيه اصلا كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه او تمام الدخل فافهم.

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعى و موضوعه مع الشك قابلا- للتنزيل بلا- تصرف و تأويل غايه الامر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه و تنزيل الحكم بجعل مثله كما اشير اليه آنفا كان قضيه لا تنقض ظاهره فى اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه و اختصاص المورد بالاخير لا يوجب تخصيصها بها خصوصا بعد ملاحظه انها قضيه كليه ارتكازيه قد اتى بها فى مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد فتأمل.

* شرح:

قوله: و ذلك لسرايه الاليه و المرآتيه الخ اين بيانى كه شد از جهت آنست كه سرايت نموده است آليه و مرآتيه از يقين خارجى بمفهوم كلى يقين و آنكه مثلا- شخصى كه يقين بخمر دارد تمام التفات آن بخمر و متيقن است و يقين آن آليه و طريقه براى امر خارجى است.

از اين جهت مصنف مى فرمايد يقينى كه گرفته شده است در حكم واقعا متيقن اراده شده است و آن يقين دخالتى در حكم اصلا ندارد كما آنكه بيان نموديم.

بله بعض موارد نفس يقين دخیل در حكم است يا جزء موضوع يا تمام موضوع همچنانى كه در باب تقسيم يقين قبالا گذشت فافهم.

قوله: ثم إنه حيث كان كل الخ مصنف مى فرمايد بعد از آنى كه هر كدام از حكم شرعى يا موضوع آن با شك در هر كدام از آنها قابل تنزيل است و جعل شرعى در آنها ممكن است بدون تصرف و تأويل در آنها غايت الامر تنزيل موضوع در مقام شك جعل حكم در طهارت آنست كه

ص: ۲۸۹

و منها صحیحہ اخری لزراہ قال قلت له اصاب ثوبی دم رعا ف او غیره او شیء من المني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فحضرت الصلاة و نسیت ان بثوبی شیئا و صلیت ثم انی ذکرک بعد ذلک قال تعید الصلاة و تغسله قلت فان لم اکن رأیت موضعه و علمت انه قد اصابه فطلبتہ و لم اقدر علیہ فلما صلیت وجدته قال(ع)تغسله و تعید.

* شرح:

فعلا صحیح است نماز با آن طهارت مشکوک همچنانی که یقینا طهارت محقق بود و همچنین تنزیل حکم بجعل حکم شرعی است مثل آن حکم مشکوک مثل آنکه شک در وجوب انفاق زید بر عیالاتش داشته باشد استصحاب وجوب انفاق در مقام شک جعل آن وجوب است تعبدا در مقام شک کما آنکه قبلا اشاره شد بآن پس در این حال قضیه لا تنقض ظهور دارد در حجیت استصحاب در شبهات حکمیه و در شبهات موضوعیه هر دو همچنانی که قبلا بیان شد همچنانی که حجیت خبر واحد شامل موضوع و حکم می شود مثل آنکه بفرماید اعمل بالخبر.

و اشکال به اینکه مورد روایت اختصاص دارد در شبهه موضوعیه مثل طهارت و وضوء و شامل شبهه حکمیه نمی شود این جهت موجب و سبب نمی شود تخصیص روایت بشبهات موضوعیه و مورد روایت که در باب وضوء وارد شده است مخصص حکم نمی شود همچنانی که بیان نمودیم خصوصا بعد از ملاحظه آنکه روایت عموم یقین و شک را بیان می کند آن عموم که ارتکازی عقلاء است و آن قاعده کلیه آورده شده است در غیر آن مورد و در غیر آن روایت همچنانی که بعدا روایات دیگر بیان می شود پس قانون استصحاب کلی است چه شک در حکم باشد یا موضوع یا غیر موضوع و مطلقا استصحاب حجت است فتأمل.

بیان روایت دوم زراہ بر استصحاب و سؤال از چند جهت

قوله: و منها صحیحہ اخری لزراہ قال الخ روایت دوم که برای حجیت استصحاب ذکر شده است صحیحہ دیگری است

ص: ۲۹۰

قلت فان ظننته انه قد اصابه و لم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه قال تغسله و لا تعيد الصلاه قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا

قلت فاني قد علمت انه قد اصابه و لم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك قلت فهل على ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا و لكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت ان رأيته في ثوبي و انا في الصلاه قال تنقض الصلاه و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رأيته و ان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاه و غسلته ثم بنيت على الصلاه لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك.

* شرح:

برای زرارہ و این صحیحہ روایت شدہ در وافی در ابواب طہارت از خبث در باب تطہیر منی-و ایضا روایت شدہ در وسائل الشیعہ در احکام نجاسات متفرقہ و علی کل روایت صحیح است.

زرارہ عرض می کند خدمت امام علیہ السلام رسیدہ است بلباس من خون دماغ یا غیر خون دماغ یا شیئی از منی و دانستم اثر و جای آن را تا آنکہ رسیدم بہ آب و وقت نماز شد و فراموش کردم کہ بلباس من چیزی رسیدہ است از خون و غیرہ و نماز را اداء نمودم و بعد از نماز متذکر آن نجاست شدم.

امام علیہ السلام فرمودند نماز را اعادہ کن و آن لباس را تطہیر کن.

عرض می کند زرارہ اگر ندیدم من جای آن را ولی دانستم کہ نجاست بلباس من رسیدہ است و طلب و جستجو کردم برای جای آن-جای آن را پیدا نکردم و بعد از آنی کہ نماز را اداء کردم محل آن پیدا شد.

ص: ۲۹۱

* شرح:

امام علیه السّلام فرمودند محل را بشوی و نماز را اعاده کن.

زراره عرض می کند اگر ظن و گمان پیدا کردم که بلباس من نجاست رسیده و یقین بآن ندارم و نظر و جستجو کردم و چیزی را ندیدم و نماز را بجای آوردم بعد از نماز محل آن معلوم شد.

امام علیه السّلام فرمودند محل نجس را تطهیر کن و اعاده نماز لازم نیست.

زراره عرض کرد برای چه جهت اعاده صلاه نشود- در صورت ظن به نجاست.

امام علیه السّلام فرمودند بجهت اینکه تو یقین به طهارت داشتی و شک در طهارت پیدا کردی و سزاوار نیست برای تو که نقض یقین را بشک بنمائی ابدأ.

زراره عرض کرد من علم دارم که رسیده است بلباس من نجاستی و محل آن را نمی دانم تا تطهیر کنم.

امام می فرماید تطهیر کن آن ناحیه لباس را که یقین داری نجاست بآن ناحیه رسیده است تا آنکه یقین بطهاره برای تو حاصل شود.

زراره عرض می کند آیا در جائی که شک دارم من که نجاستی بلباس من رسیده است نظر و تفحص در آن بنمایم یا نه.

امام علیه السّلام می فرمایند لازم نیست تفحص و جستجوی از نجاست و لکن اگر اراده داری برداشته شود شکی که در بین برای تو حاصل شده است مانعی ندارد.

زراره عرض کرد اگر نجاست را در لباس دیدم و حال آنکه من مشغول نماز می باشم.

امام فرمودند نماز را بشکن و اعاده کن در جائی که شک در محل آن پیدا کردی و بعدا آن موضع نجس معلوم شد و اگر شک نداری ولی یقین داری که لباس تو

* شرح:

نجس است قطع صلاه بنما و تطهیر کن آن محل نجس را در بین نماز و بعد از تطهیر نماز را تمام کن از هر محلی که بوده است بجهت آنکه تو یقین نداری به نجاست در وسط نماز و شاید شیء بوده است واقع شده بر تو در وسط نماز و سزاوار نیست برای تو که نقض یقین کنی بشک.

از شی جهت در صحیحہ زرارہ سؤال شدہ و بیان آنها

اما فقہ حدیث از چند جهت سؤال شدہ است کہ مختص آنها را کما آنکہ بعض اعلام ذکر نمودہ اند ما ہم بیان می کنیم اول سؤال شدہ است از نماز با نجاست با نسیان آن نجاست کہ قبلا علم بآن داشتہ است.

امام علیہ السّلام می فرماید واجب است اعادہ صلاه و تطهیر آن محل و این حکم وارد شدہ در روایات دیگر و در بعض روایات علت آورده شدہ است بہ اینکہ ناسی نجاست تهاون و بی اعتنائی کردہ است در تطهیر آن نجاست بدون جاہل بہ نجاست و علی کل اشکال در حکم آن نیست.

سؤال دوم از علم اجمالی است بہ نجاست لباس و نماز با آن نجاست همچنانی کہ در روایت ذکر شد امام علیہ السّلام جواب دادند بوجوب اعادہ نماز و آنکہ فرق بین علم اجمالی بہ نجاست و علم تفصیلی نیست.

سؤال سوم از ظن است و صلاه با آن نجاست امام علیہ السّلام جواب دادند واجب است تطهیر آن محل و اعادہ نماز واجب نیست بجهت آنکہ یقین بہ طہارت بودہ است و شک در نجاست آن می باشد این معنی مبنی بر آنست کہ شک در استصحاب اعم باشد از شیئی کہ تساوی الطرفین باشد و یا ظن غیر معتبر همچنانی کہ بعدا ذکر می شود کہ ظن غیر معتبر حکم شک را دارد.

چهارم از سؤال از کیفیت تطهیر است کہ چگونه مکلف تطهیر کند محل نجاست را با علم اجمالی بہ نجاست امام علیہ السّلام جواب دادند آن ناحیہ و اطراف علم اجمالی لازم

و قد ظهر مما ذكرنا في الصحيحه الاولى تقريب الاستدلال بقوله فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك في كلا الموردين ولا نعيد.

* شرح:

است تطهير شود تا یقین به طهارت حاصل شود.

سؤال پنجم از وجوب فحص است در نجاست ثوب و عدم آن امام علیه السلام جواب دادند که واجب نیست تفحص از نجاست مگر آنکه برای شک مکلف از بین برود مانعی ندارد در جایی که عسر و حرج و مشقت بر آن واقع نشود.

سؤال ششم از رؤیت نجاست است در حال صلاه امام علیه السلام جواب دادند این نجاستی که معلوم شده است اگر بعد از علم اجمالی است به نجاست و شک در محل آن نجاست است قبل از صلاه واجب است اعاده صلاه و اگر قبلا علم اجمالی نداشته است به نجاست و نجاست را دیده است و حال آنکه در نماز است نمی داند قبل از صلاه بوده است یا در اثناء صلاه پیدا شده است واجب نیست اعاده صلاه بلکه در وسط نماز تطهیر کند آن لباس را و بنا بگذارد در صلاه با تمام آن البته در جایی که آن تطهیر موجب پشت بقبله یا فعل کثیری که نماز را باطل می کند نباشد.

قوله: و قد ظهر مما ذكرنا فالصحيحه الاولى الخ وجه استدلال بصحيحه دوم قوله عليه السلام است فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك در دو مورد روایت و بآن وجوهی که در روایت اول گفته شد در این روایت ایضا بآن وجوه استدلال شده است و اعاده آنها را برای عدم تکرار ترک نمودیم بلکه روایت دوم دلالتش از روایت اول بالاتر و اظهر است چون امام علیه السلام فرموده است لانك كنت على يقين من طهارتك و تصریح نموده است امام علیه السلام به لام علت و آنکه این معنی امر ارتکازی عقلاء می باشد و سزاوار نیست که نقض یقین بشک شود.

ص: ۲۹۴

نعم دلالتہ فی المورد الاول علی الاستصحاب مبنی علی ان یکون المراد من الیقین فی قوله (ع) لانک کنت علی یقین من طهارتک الیقین بالطہارہ قبل ظن الاصابہ کما هو الظاہر فانہ لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر و الفحص بعدہ الزائل بالرؤیہ بعد الصلاہ کان مفادہ قاعدہ الیقین کما لا یخفی.

* شرح:

قوله: نعم دلالتہ فالمراد الاول الخ

اخبار استصحاب دلالت بر قاعده یقین ندارد و فرق بین آنها

مصنف بیان می فرماید در مورد اول روایت که امام فرمود لانک کنت علی یقین من طهارتک مراد از این یقین به طهارت قبل از ظن به رسیدن نجاست است بلباس کما آنکہ ظاہر روایت ہمین معنی است چون ظاہر روایت آنست کہ قبل از صلاہ احرار و یقین به طهارت می باشد و بعدا ظن به نجاست پیدا نمود و ظن بنجس بعدا موجب نقض یقین سابق نمی شود و اگر مراد از یقین یقینی کہ بنظر و فحص پیدا می شود بعد از ظن و نقض آن یقین می شود بعد از صلاہ این معنی اگر باشد مفاد قاعده یقین می باشد کما لا یخفی.

مخفی نماند قاعده یقین با استصحاب دو قاعده است چون قاعده یقین آنست کہ مثل آنکہ روز شنبہ شک می کند کہ در روز جمعه یقین به طهارت آیا آن یقین صحیح بوده یا یقین نبوده است بلکه ظن و شک بوده و شک فعلی برگشت بشک در اصل وجود یقین سابق می باشد این قاعده یقین است و اما قاعده استصحاب فعلا- یقین دارد کہ سابقا ہم یقین به طهارت بوده و شک در اصل یقین فعلا ندارد مکلف بلکه در بقاء یقین است و تحقیق فرق بین آنها مفصلا بعدا ذکر خواهد شد ان شاء الله کما لا یخفی.

ص: ۲۹۵

ثم إنّه اشكل على الروايه بان الاعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه ليست نقضا لليقين بالطهاره بالشك فيها بل باليقين بارتفاعها فكيف يصح ان يعلل عدم الاعاده بانها نقض اليقين بالشك نعم انما يصح ان يعلل به جواز الدخول في الصلاه كما لا يخفى.

و لا يكاد يمكن التفصی عن هذا الاشكال الا بان يقال ان الشرط في الصلاه.

* شرح:

قوله: ثم إنّه اشكل على الروايه الخ اشكال شده است بر روايت دوم در جمله اولی از روايت که دلالت بر حجيت استصحاب ندارد چون امام عليه السلام که فرموده است بعد از نماز اعاده نماز را بنمايد در اين موارد نقض يقين بشك نمی باشد بلکه نقض يقين بيقين دیگری است چون قبل از نماز يقين داشته است به طهارت لباس و بعد از نماز يقين حاصل شد که طهارت قبلا- لباس نداشته پس در اين موارد نقض يقين سابق است بيقين دیگر بعد از صلاه نه آنکه نقض يقين سابق بشك باشد بلکه صحيح است علت آورده شود برای استصحاب که جاز است دخول در صلاه مادامي که كشف خلاف نشده است چون احراز طهارت شده قبل از صلاه.

طهارت بدن و لباس آیا شرط صلاه است يا مانع است

قوله: و لا يكاد يمكن التفصی عن هذا الاشكال الخ مخفی نماند اختلاف است بين فقها که آیا طهارت لباس و بدن شرط است در صلاه يا نجاست مانع است برای هریکی از آنها اقوالی است و یا آنکه طهارت شرط صلاه است و نجاست مانع است از صلاه قول اخير ممکن نیست صحت آن بجهت آنکه در باب اجتماع امر و نهی گذشت که اگر شیئی شرط شد محال است ضد آن شیء مانع باشد خصوصا در ضدینی که ثالث بر آنها نمی باشد مثلا ممکن نیست طمأنینه شرط صلاه باشد و حرکت مانع آن و همچنین قیام شرط صلاه باشد

ص: ۲۹۶

فعلا- حين الالتفات الى الطهارة هو احرازها و لو باصل او قاعده لانفسها فيكون قضيه استصحاب الطهارة حال الصلاه عدم اعادتها و لو انكشف وقوعها في النجاسه بعدها كما ان اعادتها بعد الكشف تكشف عن جواز النقض و عدم حجيه الاستصحاب حالها كما لا يخفى فتأمل جيدا.

* شرح:

و قعود مانع از صلاه در جای خودش.

پس قول سوم بلا اشكال باطل است و اما آنكه طهارت شرط صلاه باشد طهارت واقعي لازم نيست در صلاه بلكه شرط در صلاه احراز طهارت است و ثبوت آن و لو به اصلي باشد مثل قاعده الطهارة باشد يا قاعده ديگر مثل قاعده يد يا بينه و امثال آن.

و حاصل آنكه اگر طهارت در صلاه احراز شد وجدانا يا به يكي از امارات شرعيه و اصول بلا اشكال صلاه صحيح است از اين جهت است كه مصنف مي فرمايد احراز طهارت شرط است در صلاه نه طهارت واقعيه.

قوله: فعلا حين الالتفات الى الطهارة الخ اين جمله شخص غافل را به طهارت در صلاه خارج مي كند يعني در وقت التفات به نماز و طهارت احراز طهارت بايد بشود و اما اگر غافل از طهارت شد بلا اشكال صلاه صحيح است كما آنكه بعض اعلام بيان نموده اند على كلا القولين چه قول به آنكه طهارت شرط است در صلاه يا آنكه نجاست مانع است پس در جائي كه مكلف غافل بود از نجاست بدن يا لباس و اداء صلاه نمود بعد از صلاه التفات به نجاست پيدا كرد لا اشكال در عدم وجوب اعاده صلاه بجهت اخباري كه وارد شده در اين مقام من جمله همين صحيحه زراره است.

پس باين بياني كه ذكر شد استصحاب طهارت در حال صلاه عدم اعاده صلاه است و لو بعد از صلاه كشف وقوع صلاه شود در نجاست و اينكه نماز در حال

ص: ٢٩٧

لا- يقال لا- مجال ح لاستصحاب الطهاره فانه اذا لم يكن شرطا لم يكن موضوعا لحكم مع أنه ليس بحكم و لا- محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكما او موضوعا لحكم.

فانه يقال ان الطهاره و ان لم تكن شرطا فعلا- الا- انه غير منغل عن الشرطيه رأسا بل هو شرط واقعي اقتضائي كما هو قضيه التوفيق بين بعض الاطلاقات

* شرح:

نجاست بوده کما آنکه اعاده صلاه بعد از کشف بیان می کند از جایز بودن نقض طهارت در حال صلاه و آنکه استصحاب طهارت حجیت نداشته باشد در حال صلاه.

و حاصل آنکه طهارت لباس یا بدن به یکی از امارات یا اصول شرعیه اگر ثابت شد برای مکلف صحیح است وارد در صلاه بشود نه آنکه حتما لازم است طهارت واقعی و معنای احراز که مصنف بیان نموده است همین جهت است که ما بیان نمودیم و کشف خلاف از طهارت و آنکه صلاه با طهارت نبوده است این معنی مشترک است در تمام اصول و امارات شرعیه که اگر کشف خلاف شد بعد از عمل تکلیف چیست کما لا یخفی فتأمل جيدا.

اشکالات وارده بر صحیحہ دوم زرارہ و جواب آنها

قوله: لا- يقال لا مجال (ح) لاستصحاب الخ اشکال نشود در حالتی که احراز طهارت شرط باشد نه نفس طهارت مجالی برای استصحاب نیست چون مستصحب که احراز باشد نه موضوع ذی حکم است که استصحاب آن بشود نه حکم است مثل وجوب و حرمت و غیر تا استصحاب آن حکم شود و در استصحاب حتما باید آن مستصحب یا موضوع باشد و یا حکم کما آنکه قبلا گذشت.

قوله: فانه يقال الخ جواب آنکه در این حال طهارت اگرچه شرط نیست بلکه احراز طهارت شرط

ص: ۲۹۸

و مثل هذا الخطاب هذا مع كفايه كونها من قيود الشرط حيث إنه كان احرازها بخصوصها لا غيرها شرطا.

لا- يقال سلمنا ذلك لكن قضيه ان يكون عله عدم الاعاده ح بعد انكشاف وقوع الصلاه فى النجاسه هو احراز الطهاره حالها باستصحابها لا الطهاره المحرزه بالاستصحاب مع ان قضيه التعليل أن تكون العله له هى نفسها لا احرازها ضروره ان نتيجه قوله لانك كنت على يقين الخ انه على الطهاره لا انه مستصحابها كما لا يخفى.

* شرح:

است الا- آنكه نفس طهارت منغل و كنار نرفته از شرطيت بالكلى بلکه طهارت شرط واقعى اقتضائى براى صلاه است و اين معنائى كه براى طهارت بيان شد توفيق و جمع بين اطلاقات روايات وارده در باب طهارت مى باشد من جمله همين خطابى كه در اين صحيحه مى باشد.

جواب دوم آنكه مستصحب لازم نيست حتما تمام موضوع باشد بلکه از قيود و شرايط موضوع ايضا استصحاب صحيح است.

پس در اين حال موضوع مستصحب احراز طهارت است و طهارت قيد احراز است و در همين حال استصحاب صحيح است چون احراز طهارت شرط در صلاه است نه شىء ديگر.

قوله: لا يقال سلمنا ذلك الخ گفته نشود صحيح است شرط صلاه احراز طهارت است نه نفس طهارت لكن علتى كه امام عليه السلام آورده است بر اينكه اعاده صلاه لازم نيست بعد از آنى كه صلاه آورده شده در حال نجاست در اين حال احراز طهارت را امام عليه السلام بايد بيان كند نه نفس طهارتى كه احراز شده است باستصحاب با آنكه در روايت عدم اعاده را امام عليه السلام براى نفس طهارت قرار داده است نه احراز طهارت بجهت آنكه ضرورى

ص: ۲۹۹

فانه يقال نعم و لكن التعليل انما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنتبيه على حجيه الاستصحاب و انه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لان يكون المجدى بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب لا الطهاره و الا لما كانت الاعاده نقضا كما عرفت فى الاشكال.

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء كما قيل ضروره ان العله عليه انما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهرى حال الصلاه للاجزاء و عدم اعادتها لا لزوم النقض من الاعاده كما لا يخفى.

* شرح:

است که نتیجه قول امام عليه السلام که می فرماید لآنک کنت على يقين الخ روایت آنست که شرط در صلاه طهارت محرز است باستصحاب نه احراز طهارت كما لا يخفى.

قوله: فانه يقال الخ جواب آنکه علتی که امام عليه السلام آورده است بلحاظ حال طهارت است قبل از انکشاف نجاست و قبل از صلاه است و آنکه تنبيه نموده امام عليه السلام بر حجيت استصحاب در حال صلاه و آنکه در این موارد لازم بوده که امام عليه السلام تنبيه بر استصحاب کند تا آنکه فائده داشته باشد بعد از کشف خلاف و اگر غیر از این باشد اعاده صلاه نقض يقين بالشك نیست بلکه نقض يقين بيقين است كما آنکه شناختی در اصل اشکال به اینکه اگر استصحاب حال صلاه صحيح نباشد اصلا روایت خارج از محل بحث می باشد چون نقض يقين سابق بيقين دیگری است.

قوله: ثم إنه لا يكاد يصح الخ مصنف می فرماید اگر گفته شود امر ظاهرى طهارت لباس یا بدن در حال نماز دلالت دارد بر اجزاء كما قبل نسبت بمرحوم شريف العلماء داده شده که روایت دال بر اجزاء امر ظاهرى می باشد.

ص: ۳۰۰

اللهم الا- ان يقال ان التعليل به انما هو بملاحظه ضميمه اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء بتقريب ان الاعاده لو قيل بوجوبها كانت
موجبه لنقض اليقين بالشك في الطهاره قبل الانكشاف و عدم حرمة شرعا و الا للزم عدم اقتضاء ذاك الامر له كما لا يخفى مع
اقتضائه شرعا او عقلا فتامل و لعل ذلك مراد من قال بدلاله الروايه على اجزاء الامر الظاهري.

* شرح:

جواب آنکه اگر این معنی باشد روایت لازم است علت آورده شود به آنکه امر ظاهری موجب اجزاء است نه آنکه امام علیه
السّلام بفرماید لآنک کنت علی یقین الخ و بیان این علت می رساند حجیت استصحاب را نه آنکه دلالت کند امر ظاهری دال
بر اجزاء است.

و حاصل آنکه عدم اعاده صلاه امام علیه السّلام بیان نموده چون یقین سابق بوده لازم نیست نه آنکه چون امر ظاهری دال بر
اجزاء است کما لا یخفی.

قوله: اللهم الا- ان يقال الخ الا- آنکه گفته شود علت لا تنقض اليقين بالشك آورده شده در روایت به ملاحظه ضمیمه اقتضاء
الامر ظاهري للاجزاء یعنی روایت دو جهت را بیان می کند قاعده استصحاب و امر ظاهری موجب اجزاء باشد باین تقریب که
اعاده صلاه اگر لازم باشد لازمه آن آنست که نقض یقین بالشک در طهارت جایز باشد در حال صلاه قبل کشف خلاف
طهارت و آنکه حرام نباشد نقض یقین بالشک و این معنی خلاف اقتضاء استصحاب است چون دلیل استصحاب اعاده صلاه را
لازم نمی داند باقتضاء نهی لا تنقض و ایضا اعاده صلاه لازمه آن است که امر ظاهری مجزی نباشد کما لا یخفی با آنکه امر
ظاهری موجب اجزاء است شرعا یا عقلا اما شرعا اگر مصلحت امر ظاهری که قدری از آن فوت شده در جائی که ممکن باشد
تدارک ولی شارع مقدس امر بتدارک فرموده قهرا مصلحت امر ظاهری مطابق امر واقعی می باشد و اما عقلا در جائی که

ص: ۳۰۱

هذا غاية ما يمكن ان يقال في توجيه التعليل مع أنه لا يكاد يوجب الاشكال فيه و العجز عن التفصلي عنه اشكالا في دلاله الروايه على الاستصحاب فانه لازم على كل حال كان مفاده قاعدته او قاعده اليقين مع بداهه عدم خروجه منهما فتأمل جيدا.

و منها صحيحه ثالثه لزراره و اذا لم يدر في ثلاث هو او اربع و قد

* شرح:

مصلحت فوت شده ممكن نباشد تدارك آن و يا مستحب باشد در اين موارد امر ظاهري موجب اجزاء است شرعا و عقلا و مفصل اجزاء در باب الفاظ گذشت فراجع جلد دوم شرح فارسي كفايه صفحه ۶۶ فتأمل و شايد مراد كسي كه قائل است به دلالت روايت بر اجزاء امر ظاهري همين معنائي كه ما بيان نموديم مراد او باشد.

قوله: هذا غاية ما يمكن الخ مصنف مي فرمايد اين معنائي كه براي علت بيان نموديم در روايت قول امام عليه السلام لانك كنت على يقين الخ كه ظهور علت در حجيت استصحاب است نه قانون ديگر كه قاعده يقين و يا اجزاء امر ظاهري باشد با آنكه اگر دفع اشكال ممكن نشده و عاجز از آن شديم منافات ندارد كه روايت دال بر حجيت استصحاب باشد چون اشكالي كه ذكر شده وارد بر قانون قاعده يقين و حجيت استصحاب هر دو مي باشد و بديهي است كه آن اشكال خارج از آن دو قاعده نمي باشد فتأمل جيدا.

و حاصل قول مصنف آنكه روايت دال بر حجيت مطلق استصحاب است و تطبيق روايت بر موردی كه راوی سؤال نموده است اگر ممكن شد فبها و اگر ممكن نشد ضرري به عمومياتي كه در روايت ذكر شده است نمي زند بلكه عموم روايت حجت است در مطلق استصحاب كما آنكه بيان نموديم.

دلالت صحيحه سوم زراره بر استصحاب و اشكالات و رد آنها

قوله: و منها صحيحه ثالثه لزراره الخ صحيحه سوم كه از زراره ذكر شده است روايت نموده آن را در وافي در باب

ص: ۳۰۲

احرز الثلاث قام فاضاف اليها اخرى و لا شىء عليه و لا ينقض اليقين بالشك و لا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط احدهما بالآخر و لكنه ينقض الشك باليقين و يتم على اليقين فيبنى عليه و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات.

و الاستدلال بها على الاستصحاب مبنى على اراده اليقين بعدم الاتيان بالركعه الرابعه سابقا و الشك فى اتيانها و قد اشكل بعدم امكان اراده ذلك على مذهب الخاصه ضروره ان قضيته اضافه ركعه اخرى موصوله و المذهب قد استقر على اضافه ركعه بعد التسليم مفصوله و على هذا يكون المراد

* شرح:

شك در جائى كه زيادتر از ركعتين باشد و روايت نموده آن را در وسائل مقطعه در باب شك در ركعات بين دو و چهار يا سه و چهار.

و تمام آن روايت بنا بر قول بعض از اعلام آنست كه زرارہ سؤال مى كند از امام باقر يا امام صادق عليهما السلام مى فرمايد عرض كردم خدمت امام كسى كه نمى داند آيا در ركعت چهارم است يا در ركعت دوم و احراز نموده دو ركعت را.

امام عليه السلام مى فرمايد دو ركعت نماز بجا بياورد و چهار سجده آن دو ركعت فاتحه الكتاب در آن ايستاده باشد يعنى دو ركعت ايستاده نه نشسته و تشهد بجا بياورد و بعد از آن چيزى بر آن نيست محل شاهد ما بعد از جملات مذكوره است كه زرارہ عرض مى كند نمى داند مكلف آيا ركعت سوم است يا چهارم و احراز نموده است ركعت سوم را امام عليه السلام مى فرمايند بايستد و اضافه كند ركعت ديگرى بآن ركعات و شىء بر آن نيست و نقض نكند يقين بشك و داخل نكند شك را در يقين و مخلوط نكند يكى آنها را به ديگرى و لكن نقض نكند شك را بيقين و تمام كند بر يقين و بنا بگذارد بر يقين و اعتناء نكند بشك در حالى از حالات.

قوله: والاستدلال بها على الاستصحاب الخ تمسك به این روايت مبنى بر آنست كه اراده يقين بشود بعدم اتيان ركعت

ص: ۳۰۳

باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الامام(ع) من الاحتياط بالبناء على الاكثر و الاتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصوله.

* شرح:

رابعه و شك در آن باشد سابقا باین معنی که سه رکعت نماز خوانده است یقینا و شك در آن دارد که آیا چهارمی است یا نه در این حال امام علیه السّلام می فرمایند بایستد اضافه کند بآن صلاه رکعت دیگری را و بعد از آن چیزی بر آن نیست و اگر این معنی باشد اشکال شده است بر تمسک روایت در حجت استصحاب کما آنکه از مرحوم شیخ نقل شده است این معنی موافق با مذهب خاصه و مذهب شیعه نمی باشد بلکه مطابق مذهب عامه است که نماز احتیاط را متصلا می آورد نه منفصلا چون ضروری است که رکعت دیگری را که باید بیاورد ظاهر روایت متصل بآن رکعات است و آنچه که مذهب شیعه بر آن مستقر است رکعت دیگری است بعد از تشهد و تسلیم درحالی که آن رکعت جدا باشد نه آنکه متصل بر رکعات قبلی باشد بنابراین معنی مراد از یقین سابق یقین بفراغ نماز است یعنی اشتغال یقینی مکلف فراغ آن لازم دارد که یک رکعت دیگر اضافه کند بعد از آنی که حمل رکعات را بر اکثر نموده باشد اگر واقعا سه رکعت آورده رکعت منفصل متمم چهارم می باشد و مانع ندارد زیاده تکبیر و تشهد و سلام و اگر واقعا چهار رکعت بوده رکعت منفصل نافله می باشد بخلاف آنکه بناء بر سه رکعت گزارد و یک رکعت دیگر بیاورد متصلا که احتمال پنج رکعت داده می شود و اگر حمل بر اکثر نماید احتمال ناقص داده می شود و این معنی را امام علیه السّلام در مقام فراغ ذمه نموده است مثل آنکه فرموده است در روایت دیگر الا علمک شیئا اذا صنعته ثم ذكرت انک نقضت او اتممت لم یکن علیک شیء قال الراوی قلت بلی فقال علیه السّلام اذا سهوت فابن علی الاكثر و اذا فرغت و سلمت فقم و صل ما ظننت الخ روایت.

ص: ۳۰۴

و يمكن الذب عنه بان الاحتياط كذلك لا يابى عن اراده اليقين بعدم الركعه المشكوكه بل كان اصل الاتيان بها باقتضائه غايه الامر اتيانها مفصوله ينافى اطلاق النقض و قد قام الدليل على التقييد فى الشك فى الرابعه و غيره و ان المشكوكه لا بد ان يؤتى بها مفصوله فافهم.

و ربما اشكل ايضا بانه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الاخبار الخاصه الداله عليه فى خصوص المورد لا العامه لغير مورد ضروره ظهور الفقرات فى كونها مبنيه للفاعل و مرجع الضمير فيها هو المصلى الشاك و الغاء خصوصيه المورد ليس بذاك الوضوح و ان كان يؤيده تطبيق قضيه لا تنقض اليقين و ما يقاربها على غير مورد بل دعوى ان الظاهر من نفس القضيه

* شرح:

قوله: و يمكن الذب عنه بان الاحتياط الخ مصنف مى فرمايد ممكن است از اشكال مذکور جواب داده شود که روایت در بابت استصحاب است و آنکه یقین ندارد آوردن رکعت چهارم را و شک در آن دارد و از این جهت یک رکعت دیگر می آورد تا یقین به آوردن رکعت چهارم بنماید.

پس اصل روایت آوردن یک رکعت دیگر مسلم است غایه الامر آن رکعت دیگر را مفصوله و جداگانه بیاورد منافات با اطلاق نقض دارد و ظهور روایت اطلاق آوردن رکعت چهارم است متصله نه منفصله و دلیل در خارج آمده است که شک در رکعت رابعه و غیر آن لازم است که آن مشکوک را جداگانه و منفصلا بیاورد پس اشکال مرحوم شیخ بر روایت مدفوع است.

قوله: و ربما اشكل ايضا بانه الخ اشكال دیگری شده است بر روایت مذکوره که اگر ما تسلیم کنیم دلالت روایت را بر استصحاب نه آنکه در مقام فراغ از تکلیف باشد حجیت استصحاب را

ص: ۳۰۵

هو ان مناط حرمة النقض انما يكون لاجل ما فى اليقين و الشك لا لما فى المورد من الخصوصية و ان مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة.

* شرح:

می رساند در موارد خاصه که فقط در رکعات نماز می باشد بلکه فقط در شک سه و چهار است چون ضمیر قام فاضاف راجع بآن می باشد نه مطلق رکعات نماز و عموم استصحاب را نمی رساند در تمام موارد مسائل فقهیه بجهت آنکه ضروری است که ظهور دارد فقرات سبع یا ست مثل قوله (ع) ینقض و یدخل و یخلط و یتمم الخ جملات ظهور آنها مبنی للفاعل است چون اول کلام امام علیه السلام می فرماید قام فاضاف الیهها و مرجع ضمیر در تمام این جملات به شخص مصلی است که شک در رکعت چهارم دارد پس اگر روایت حجیت استصحاب را اثبات کند فقط در رکعات نماز است نه آنکه حجیت استصحاب در تمام موارد فقهیه باشد و اگر کسی ادعا کند که الغاء خصوصیت مورد شود و آنکه و لو روایت در رکعات نماز رسیده است ولی آن رکعات خصوصیت ندارد و مختص حکم نیست بلکه عموم است مثل اکثر موارد فقهیه که مورد روایت خصوصیت ندارد این معنی را مصنف می فرماید واضح نیست و ممکن نیست استظهار عموم استصحاب اگرچه تأیید عموم را می نماید و آنکه خصوصیت مورد مقید نیست تطبیق روایت لا- تنقض اليقين است و آنچه که نظائر آنها است بر غیر رکعات ایضا کما آنکه قبلا- گذشت در طهارت صلاه و غیره بلکه مصنف می فرماید جواب از این اشکال آنست که ظاهر از نفس قضیه لا تنقض اليقين بالشك مناط و حرمت نقض بجهت آن چیزی است که در یقین و شک می باشد و قبلا گذشت که بنای عقلاء فی الجملة در تعارض یقین و شک آنست که عقلاء یقین را مقدم می نماید و به واسطه شک دست از یقین سابق بر نمی دارند و آنکه تطبیق قضیه لا تنقض در مورد مخصص حکم نمی شود پس ظهور نفس قضیه بعید نیست که عموم حکم را برساند و لو بعض موارد تطبیق بر رکعات شده مثل همین روایت یا تطبیق در طهارت شده باشد مثل روایات سابقه

و منها قوله من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين او بان اليقين لا يدفع بالشك و هو و ان كان يحتمل قاعده اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين و انما يكون ذلك في القاعده دون الاستصحاب ضروره امكان اتحاد زمانهما الا ان المتداول في التعبير عن مورد هـ هو مثل هذه العبارة.

* شرح:

و ممكن است تمسك شود بعموم روايت ايضا قوله عليه السلام كه مى فرمايد و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات كه اين جمله قرينه است شك از چيزهائى است كه جايز نيست نقض يقين بشود بآن شك در هيچ حالى از حالات و اين جهت عموم روايت را مى رساند.

روایت چهارم و پنجم بر حجیت استصحاب بدون قاعده یقین

قوله: و منها قوله من كان على يقين فاصابه شك الخ از روایاتی كه نقل شده است بر حجیت استصحاب دو روايت است كه نقل از رسائل شده است عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام قال- قال امير المؤمنين صلوات الله عليه من كان على يقين فشك فليمض على يقينه بان الشك لا- ينقض اليقين و فى روايه اخرى عنه عليه السلام من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك اين دو روايت اگرچه احتمال قاعده يقين را دارد چون ظهور دارد در اختلاف زمان وصفين يعنى اختلاف شك و يقين كه اول يقين باشد بعد شك پيدا شود و اين معنى در قاعده يقين است بدون استصحاب چون ضرورى است كه ممكن است اتحاد زمان يقين و شك در باب استصحاب كه در آن واحد يقين و شكى پيدا شود و شك در بقاء آن شود الا آنچه كه در آن متداول است تعبيرا مثل اين عبارت است در استصحاب و در جاهای ديگر بلا اشكال وارد شده است روايت در باب استصحاب.

مخفى نماند فرق بين استصحاب و قاعده يقينى گذشت.

و لعله بملاحظه اختلاف زمان الموصوفین و سرایتہ الی الوصفین لما بین الیقین و المتیقن من نحو من الاتحاد فافهم.

هذا مع وضوح ان قوله فان الشك لا ينقض الخ هی القضية المرتکزه الوارده مورد الاستصحاب فی غیر واحد من الاخبار الباب.

* شرح:

قوله: و لعله بملاحظه اختلاف الخ شاید تعبیر امام علیه السّلام که فرموده است من کان علی یقین فاصابه شک فاء فاصاب دال است بر اینکه اول یقین باید باشد بعد شک در آن یقین که اگر این معنی باشد روایت بلا اشکال قاعده یقین را بیان می کند و قاعده استصحاب لازم نیست که یقین سابق باشد و شک در آن لا حق بلکه در آن واحد هم هر دو موجود شوند مانعی ندارد کما آنکه گذشت پس اختلاف زمان موصوفین که متیقن و مشکوک باشد به واسطه آنست که سرایت کرده است و صف یقین به متیقن و شک به مشکوک که این ها یک نوعی از اتحاد را دارند فافهم یعنی یقین طریق بمتیقن است و متعارف تعبیر می شود یقین سابق که مراد-متیقن سابق است و در غالب استصحاب یقین مقدم بر شک است-پس روایت دال بر استصحاب است نه قاعده یقین.

قوله: هذا مع وضوح ان قوله الخ علاوه بر این هائی که بیان نمودیم قول امام علیه السّلام که می فرماید فان الشك لا ينقض الیقین این جمله قضیه ای است که مرتکز در ذهن عقلاء می باشد مخصوصا کسانی که وارد باین استعمالات باشند که این طور جمله وارد شده است در بابت حجیت استصحاب نه حجیت قاعده یقین کما آنکه این معنائی که بیان شد در غیر این خبر از اخبار دیگر وارد است.

مخفی نماند روایت خصال که ذکر شد سند آن ضعیف است بنا بر قول بعض

ص: ۳۰۸

و منها خبر الصفار عن علی بن محمد القاسانی قال کتبت الیه و انا بالمدينه عن الیوم الذی یشک فیہ من رمضان هل یصام ام لا فکتب الیقین لا یدخل فیہ الشک صم للرؤیه و افطر للرؤیه حیث دل علی ان الیقین بالشعبان لا یکون مدخولا بالشک فی بقائه و زواله بدخول شهر رمضان و یتفرع علیه عدم وجوب الصوم الا بدخول شهر رمضان.

و ربما یقال ان مراجعہ الاخبار الوارده فی یوم الشک بشرف القطع بان المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان و انه لا بد فی وجوب الصوم

* شرح:

اعلام چون قاسم بن یحیی در آن می باشد و توثیق اهل رجال بر آن نشده بلکه علامه رحمه الله علیه آن را ضعیف شمردہ است.

قوله: و منها خبر الصفار عن علی بن محمد الخ از اخباری که تمسک شده است بر حجیت استصحاب خبر صفار است گفت نوشتم به امام علیه السلام که من در مدینه ام آن روزی که شک در آن می شود از ماه رمضان یا آخر شعبان است یا اول ماه رمضان آیا آن روز روزه واجب است یا واجب نیست امام علیه السلام جواب آن دادند که یقین داخل در آن نمی شود شک، روزه بگیر هر وقتی که ماه دیده شد و افطار کن از روزه هر وقتی که ماه دیده شد این روایت دلالت دارد بر اینکه یقین به شعبان شک در آن داخل نمی شود و باقی است و زائل نمی شود ماه شعبان بشک بدخول شهر رمضان و متفرع بر این مطلب می شود که واجب نیست روزه الا- یقین بدخول شهر رمضان و آنکه به واسطه شک دخول ماه رمضان استصحاب یقین به شعبان می شود.

قوله: و ربما یقال ان مراجعہ الاخبار الخ ممکن است اشکال شود بر این روایت که این روایت استصحاب را نمی رساند

ص: ۳۰۹

و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه و اين هذا من الاستصحاب فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا عليه.

* شرح:

كما آنکه اگر مراجعه شود به اخباری که وارد شده است در این باب می رساند این اخبار که مراد از یقین دخول شهر رمضان است نه یقین بشعبان و استصحاب و آنکه لازم است در وجوب صوم و وجوب افطار که یقین پیدا کند مکلف بدخول شهر رمضان و ایضا یقین بخروج شهر رمضان شود و یقین به ماه شوال و این معنی استصحاب را نمی رساند.

پس مراجعه کن آنچه را که در وسائل است که آن باب را بیان نموده است یافت می کنی که شاهد بر مطلب ما می باشد اخباری که وارد شده است در وسائل در باب آنکه علامت شهر رمضان و غیر شهر رمضان رؤیت هلال است من جمله از آنها نقل شده مسندا عن ابراهيم بن عثمان الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال ان شهر رمضان فريضه من فرائض الله فلا تؤده بالتظني.

روایت دیگر در آن باب مسندا ذکر شده است از سماعة قال صيام شهر رمضان بالرؤية و ليس بالظن الحديث و روایت دیگر در آن باب مسندا عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا رأيتم الهلال فصوموا و اذا رأيتموه فافطروا و ليس بالرأى و التظني و لكن بالرؤية الحديث.

روایت دیگر در آن باب مسندا عن اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في كتاب على عليه السلام صم للرؤية و افطر للرؤية و اياك و الشك و الظن الحديث این روایات که ذکر شد دال است بر اینکه روزه رمضان که واجب است گرفتن آن لازم است به رؤیت هلال باشد و همچنین افطار از آن و آنکه اول ماه شوال باشد لازم است رؤیت هلال و اصلا ربط باستصحاب ندارد.

مخفی نماند بین قول مصنف در این اخبار و قول مرحوم شیخ انصاری تفاوت

و منها قوله (ع) كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر و قوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس و قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام.

* شرح:

زیادی است کما آنکه نقل شده ظاهر قول مصنف آنست که اخبار صوم دال بر استصحاب نیست کما آنکه تأیید او نشد بخلاف قول مرحوم شیخ انصاری که ایشان کما آنکه نقل شده این اخبار صوم دلالتش بر استصحاب از اخبار دیگر قوی تر است و حق با مرحوم شیخ انصاری است و منافات ندارد روایتی دال بر استصحاب باشد و روایات دیگر در آن موضوع نباشد و تقریب استدلال آنست که امام علیه السلام که جواب داده اند یقین لا یدخله الشک و این معنی همان معنی و مفاهیم گذشته است که کرارا گذشته یقین به شیء و جنس یقین در هر کجا پیدا شود نقض بشک نمی شود و آن را از بین نمی برد و این معنی مرتکز عقلاء است و در ما نحن فیه در آخر شعبان که مشکوک است واجب نیست صوم باستصحاب شعبان و همچنین در آخر رمضان واجب است صوم باستصحاب شهر رمضان و قوله علیه السلام ذیل روایت صم للرؤیه و افطر للرؤیه کنایه از یقین دیگری است البته یقین خاص که یقین سابق نقض به رؤیت هلال می شود کما لا یخفی.

تمسک بر حجیت استصحاب بقوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر

قوله: و منها قوله عليه السلام الخ اخبار دیگری که تمسک شده است بر حجیت استصحاب قول امام صادق علیه السلام است در موثقه عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فاذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فليس عليك فقوله عليه السلام في خبر حماد الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر و قوله عليه السلام في خبر مسعدة كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه اصل روایات باین قسم نقل شده است و ظاهر قول مصنف که ذکر فرموده ظاهرا نقل بمعنی می باشد.

ص: ۳۱۱

و تقریب دلاله مثل هذه الاخبار على الاستصحاب ان يقال ان الغايه فيها انما هو لبیان استمرار ما حکم على الموضوع واقعا من الطهاره و الحليه ظاهرا ما لم يعلم بطرو ضده او نقيضه.

* شرح:

قوله: فتقریب دلاله مثل هذه الاخبار الخ بیان دلاله این اخبار بر حجیت استصحاب آنست که غایتی که در این اخبار بیان شده است برای استمرار آن حکمی است که بر موضوع ثابت است آن حکم واقعی از طهارت باشد یا حلیت ظاهرا و مراد از غایت قوله علیه السلام است که می فرماید حتی تعلم و حتی تعرف یعنی قوله (ع) کل شیء طاهر و این جمله کلام تام است که دلالت می کند اشیاء مثل حجر و شجر و غیره حکم واقعی آنها طهارت است و قوله (ع) حتی تعلم انه قدر استمرار آن حکم واقعی است تا حصول قذاره و جمله اخیر غایت است و دلالت می کند بر استصحاب آن حکم تا علم بضد طهارت و یا نقيض آن بنا بر قول بعض که نجاست عدم طهارت است حاصل شود.

هفت احتمال در روایت کل شیء طاهر داده شده

مخفی نماند احتمالات متصوره ای که در این اخبار داده شده است هفت احتمال است.

اول آنکه مراد از طهارت طهارت واقعی اشیاء باشد بعنوان اولی و معنی آن می شود کل شیء بعنوانه الاولی طاهر حتی تعرضه النجاسه.

دوم آنکه مراد از طهارت طهارت ظاهریه بر شیء مشکوک است و در این حال علم و غایت قید موضوع می شود نه محمول و معنی آن می شود کل شیء لم تعلم نجاسته طاهر و این معنی را نسبت بمشهور داده اند.

سوم اراده بشود از طهارت قاعده استصحاب و معنی آن می شود کل شیء ثبت طهارته الواقعيه او الظاهريه فطهارته مستمره الى زمان العلم بالنجاسه.

چهارم اراده بشود به طهارت اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه و معنی آن می شود

* شرح:

کل شیء معلوم العنوان او مشکوک طاهر بالطهاره الواقعيه فی الاول و بالطهاره الظاهريه فی الثانی الی زمان العلم بالنجاسه.

پنجم اراده بشود بالطاهره طاهره ظاهريه و استصحاب كما آنکه نسبت آن را بمرحوم صاحب فصول داده شده است و معنی آن می شود کل شیء مشکوک العنوان طاهر ظاهرا و طهارته مستمره الی زمان العلم بالنجاسه.

ششم مراد از طهارت طهارت ظاهريه است و استصحاب كما آنکه این معنی را مصنف بیان نمود و معنی آن می شود کل شیء بعنوانه الاولی طاهر و قول امام علیه السلام که می فرماید حتی تعلم- این غایت اشاره است باستمرار حکم الی زمان العلم بالنجاسه- و این معنی استصحاب است که بیان شد.

هفتم مراد از طهارت طهارت واقعيه و ظاهريه و استصحاب كما اینکه معنا را ایضا در هامش رسائل نسبت به مصنف داده شده است و احتمالات سبعة در مثل کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام جاری است.

اما احتمال ششم که مراد از طهارت طهارت واقعيه و استصحاب باشد كما آنکه مصنف بیان نمود این معنی صحیح نیست بجهت آنکه قول امام علیه السلام که فرموده حتی تعلم این غایت یا قید موضوع است و یا قید محمول و یا قید نسبت و استفاده طهارت واقعيه و استصحاب هر دو ممکن نیست بجهت آنکه حتی تعلم اگر قید موضوع باشد مثل قوله تعالى فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ غایت در آیه قید موضوع و آنکه محل غسل معلوم شود بجهت آنکه ید اطلاق شده است بر جمیع عضو انسان تا منكب و اطلاق شده است تا مرفق و همچنین اطلاق شده است تا زند میچ دست كما آنکه در آیه تیمم شده است و اطلاق شده است بر خصوص اصابع كما آنکه در آیه سرت.

لا- لتحديد الموضوع كى يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شك فى طهارته او حليته و ذلك لظهور المغيا فيها فى بيان الحكم للاشياء بعناوينها لا بما هى مشكوكه الحكم كما لا يخفى.

* شرح:

و غایت در آیه شریفه فاغسلوا برای تعیین مراد از ید و مراد از موضوع غسل می باشد پس غایت در آیه تحدید موضوع است نه برای غایت غسل و مراد از قوله علیه السلام کل شیء نظیف حتی تعلم انه نجس آن می شود کل شیء لم تعلم نجاسته فهو طاهر و این معنی قاعده طهارت ظاهریه است برای اشیائی که شک در طهارت آن می باشد چون شیئی که نجاست آن معلوم نیست عباره آخری از شیء مشکوک می باشد و این همان معنائی است که نسبت به مشهور داده اند.

و دوم از معانی هفت گانه است و همچنین اگر غایت حتی تعلم قید محمول باشد و مراد آن می شود الاشياء طاهره ما لم تعلم نجاستها ای ما دام مشکوکا فیها و ما لم تعلم قید و صفت طاهره می باشد که محمول کل شیء می باشد حاصل آنکه حتی تعلم یا صفت و نعت موضوع است و یا صفت محمول و علی ای تقدیر دال بر استصحاب نمی باشد و همچنین اگر قید نسبت باشد چون قید نسبت لثا یا قید موضوع و یا محمول است.

بله اگر در کلام تقدیر باشد و حتی تعلم متعلق بآن باشد ممکن است قول مصنف صحیح باشد ولی اصل عدم تقدیر است و بنا بر تقدیر این می شود کل شیء طاهر و طهارته مثمره حتی تعلم انه نجس و دلیل بر حذف نداریم و لذا روایت اصلا ربطی باستصحاب ندارد و از این بیان بطلان سایر اقوال ششگانه دیگر معلوم شد و التفصیل موکول علی المطولات فراجع.

قوله: لا لتحديد الموضوع الخ غایت در کلام مثل حتی تعلم که در کلام امام می باشد برای تحدید موضوع

ص: ۳۱۴

فهو و ان لم يكن له بنفسه مساس بذيل القاعده و لا الاستصحاب الا انه بغايته دل على الاستصحاب حيث انها ظاهره في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهرا ما لم يعلم بطر و ضده او نقيضه كما انه لو صار مغيا لغايه مثل الملاقاه بالنجاسه او ما يوجب الحرمة لدل على استمرار ذاك الحكم واقعا و لم يكن له ح بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب.

* شرح:

نمی باشد که اگر تحدید موضوع باشد بیان است برای قاعده طهارت و قاعده حلیت و مفاد و معنی آن می شود کل شیء مشکوک طهارته طاهر و کل شیء مشکوک حلیته حلال و این معنایی که بیان نمودیم بجهت آنست که ظهور مغیا در بیان حکم برای اشیاء بعنوانین اولیه آن می باشد نه بما هی مشکوک که الحكم.

و حاصل آنکه کل شیء طاهر این ظهور در حکم اولیه اشیاء می باشد نه حکم مشکوک آنها که دلالت بر قاعده طهارت یا حلیت بنماید کما لا یخفی جواب مصنف داده شد فراجع.

قوله: فهو و ان لم يكن له بنفسه مساس الخ مغیا در روایت که کل شیء طاهر یا کل شیء حلال باشد نفس این مغیا نه دلالت بر قاعده طهارت و حلیت دارد و نه دلالت بر استصحاب بلکه دلالت بر احکام واقعی اشیاء می کند مثل الخمر حرام و الماء طاهر و غیره الا- آنکه غایت که حتی تعلم باشد دال بر استصحاب است در جایی که ظهور دارد آن غایت در استمرار حکم واقعی ظاهرا مادامی که علم بصد حکم واقعی یا نقيض حکم واقعی حاصل نشده باشد همچنانی که حتی تعلم یعنی حکم واقعی استمرار و بقاء دارد تا آنکه نقيض طهارت یا نقيض حلیت حاصل شود کما آنکه اگر جمله مغیا که کل شیء طاهر حتی یلاقی النجس و یا کل شیء حلال حتی یوجب ما یحرمة در این حال بلا اشکال بر استمرار حکم واقعی طهارت یا حلیت می باشد پس همچنانی که در این موارد بلا اشکال غایت

ص: ۳۱۵

و لا- یخفی انه لا- یلزم علی ذلك استعمال اللفظ فی معنیین اصلا و انما یلزم لو جعلت الغایه مع كونها من حدود الموضوع و قیوده غایه لاستمرار حکمه لیدل علی القاعده و الاستصحاب من غیر تعرض لبيان الحکم الواقعی للأشیاء اصلا مع وضوح ظهور مثل کل شیء حلال او طاهر فی انه لبيان حکم الاشیاء بعناوینها الاولیه و هكذا الماء کله طاهر و ظهور الغایه فی كونها حدا للحکم لا لموضوعه کما لا یخفی فتأمل جيدا.

* شرح:

دلالت بر استمرار حکم واقعی دارد همچنان در ما نحن فیه که امام فرموده است کل شیء طاهر حتی تعلم انه قدر و لو جمله مغیا که نفس کل شیء طاهر باشد نه بنفسه دلالت بر استصحاب دارد و نه بغایتہ تنها.

قوله: و لا- یخفی انه لا- یلزم علی ذلك الخ از بیان سابق ما ظاهر شد که اصل مغیا که کل شیء طاهر باشد دال است بر حکم واقعی و ذیل آنکه غایت باشد یعنی حتی تعلم دال بر استصحاب می باشد و این معنائی که بیان نمودیم لازم نمی آید استعمال لفظ فی معنیین اصلا کلام مصنف رد است بر قول مرحوم شیخ منقول از ایشان آنست که اراده قاعده طهارت و استصحاب از جمله غایت و مغیا موجب استعمال لفظ است در معنیین و قرار داده است غایت را از حدود موضوع و قیود آن و استمرار آن را قرار داده است دال بر استصحاب مغیا و مغیا آن می شود کل شیء مشکوک الطهاره طاهر- و هذه الطهاره مستمره الی زمان العلم بخلافه.

و همچنین حلیت این معنائی که مرحوم شیخ بیان فرموده است متعرض حکم واقعی بر اشیاء نشده است بلکه بیان حکم واقعی مشکوک که قاعده طهارت است می باشد با اینکه واضح است ظهور مثل کل شیء حلال یا کل شیء طاهر ظهور در بیان حکم اشیاء بعناوین اولیه آنها می باشد.

* شرح:

جواب آنکه این معنی صحیح است اگر غایت نباشد و ذکر غایت قرینه است که کل شیء طهارت واقعی نیست بلکه ظاهری است و همچنین جمله الماء کله طاهر تمام این جملات مذکوره ظهور دارد که غایت در آنها حد است برای حکم و محمول نه حد و قیود موضوع باشد تا دلالت بر قاعده بنماید که لا یخفی فتأمل جیدا.

مخفی نماند جواب مصنف قبلا داده شد فراجع.

اشکالات بر تمسک مصنف به روایت کل شیء طاهر

و ایضا اشکال استعمال لفظ در جائی وارد است که معنای انشاء ایجاد معنی باشد بلفظ کما آنکه مشهور قائلند چون در این حال ممکن نیست ایجاد نمودن دو شیئی که یکی از آنها در طول دیگری است و آن دو را بجعل واحد انشاء نمایند چون حکم ظاهری در طول حکم واقعی می باشد و اما بنا بر مسلک ما که انشاء ایجاد معنی بلفظ نیست بجهت آنکه لفظ وجودی دارد بنفسه و موجد شیء نمی باشد و معنی اعتبار نفسی است و لذا از ماده عنی یعنی است و عنی ای قصد پس معنی اعتبار نفسانی است که مظهر آن معنی لفظ است و از این جهت قبلا گذشت در مباحث الفاظ در کلام نفسی.

پس همچنانی که خبر مبرز و مظهر امر نفسانی متکلم می باشد همچنین انشاء مظهر آن معنائی است که متکلم اراده کرده است و فرق بین خبر و انشاء از این جهت نیست و آنچه که فرق بین خبر و انشاء است آنست که انشاء مجرد امر نفسانی است و شیء دیگری نیست که انشاء مطابق آن باشد یا مخالف تا آن کلام صادق باشد و یا کاذب بخلاف جمله خبریه که متکلم قصد حکایت شیء خارجی را می نماید که اگر کلام او مطابق خارج شد کلام صادق است و اگر مخالف شد کاذب است و تفصیل خبر و انشاء قبلا گذشت.

و اما ما نحن فیه مانعی ندارد اراده بنماید متکلم حکم واقعی را بر موضوع

و لا يذهب عليك انه بضميمه عدم القول بالفصل قطعاً بين الحليه و الطهاره و بين سائر الاحكام لعم الدليل و تم.

* شرح:

خودش و بعد از فرض شك در حكم واقعى را بنمايد كه عبارت باشد از حكم ظاهرى و بعد از آنى كه اين دو اعتبار نمود مبرز و مظهر آن دو معنى را بلفظ واحد مى آورد و محذورى در آن نيست.

مخفى نماند اشكالات ديگرى بر مصنف شده است رجوع بمطولات شود از رواياتى كه نقل شده است از مرحوم شيخ بر حجيت استصحاب روايت عبد الله بن بكير روايت كرده آن را در وسائل در ابواب نجاسات در باب طهارت ثوبى كه عاريه گرفته آن را شخص ذمى از مسلمان.

عن عبد الله بن سنان قال سئل ابي ابا عبد الله عليه السلام و انا حاضر انى اعير الذمى ثوبى و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير و يرده على فاغسله قبل ان اصلى فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه و لا تغسله من اجل ذلك فانك اعترته اياه و هو طاهر و لم يستيقن عنه نجسه فلا بأس أن تصلى فيه حتى تستيقن انه نجسه و دلالت روايت بر حجيت استصحاب بسيار واضح است الا آنكه فقط در باب طهارت و نجاست ثوب است كما آنكه روايات قبلى هر كدام در بعض موارد وارد شده بود.

روايت ثانيه نقل شده در وسائل اول باب نواقض وضوء مسندا عن عبد الله بن بكير عن ابيه قال قال لى ابو عبد الله عليه السلام اذا استيقنت انك قد احدثت فتوضأ و اياك ان تحدث وضوء ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت دلالت روايت بر استصحاب وضوء اشكالى در آن نيست.

قوله: و لا يذهب عليك انه بضميمه الخ اخبارى كه ذكر شد بر حجيت استصحاب و لو هر كدام در مورد خاصى وارد شده بود و عموم حجيت استصحاب را در تمام موارد فقه نمى رساند ولى به ضميمه

ثم لا يخفى ان ذيل موثقه عمار فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك يؤيد ما استظهرنا منها من كون الحكم المغيبي واقعا ثابتا للشيء بعنوانه لا ظاهر يا ثابتا له بما هو مشتبه لظهوره في انه متفرع على الغايه وحدها و انه بيان لها وحدها منطوقها و مفهومها لا لها مع المغيبي كما لا يخفى على المتأمل.

* شرح:

عدم قول بالفصل اثبات عموم حجيه می شود و هر که حجیت استصحاب حلیت و طهارت را قائل است فرق بین آنها و غیره نمی گذارد پس دلیل عام است در تمام موارد.

مخفی نماند قبلا اقوال در حجیت استصحاب گذشت که دوازده قول منقول از مرحوم شیخ شده با آنکه نقل شده اقوال در آن پنجاه قول است پس چگونه قائل بتفصیل در بین نمی باشد بلکه دلیل بر عموم حجیت استصحاب همانا اخبار عامه بود که گذشت با آنکه حجیت استصحاب فی الجمله نزد عقلاء مسلم بود فراجع فیما سبق.

قوله: ثم لا يخفى ان ذيل موثقه عمار الخ مصنف بیان می کند ذیل موثقه عمار قول امام علیه السلام که می فرماید فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك این ذیلی که ذکر شد تأیید آنچه را که ما استظهار نمودیم از موثقه عمار می کند از اینکه حکم مغیا حکم واقعی است که ثابت است برای اشیاء بعنوان اولی و مغیا عبارت از کل شیء طاهر و امثال آن می باشد و این حکم برای مغیا حکم واقعی است نه حکم ظاهری باشد برای آن موضوعی که مشتبه باشد طهارت و نجاست آن بجهت آنکه ظهور دارد ذیل روایتی که ذکر شد که آن ذیل متفرع بر غایت تنها می باشد و آن ذیل بیان بر غایت است منطوقا و مفهوما منطوقا مادامی که علم حاصل نشده است به نجاست استصحاب حکم طهارت بر آن شیء می شود و مفهوما اگر علم به نجاست حاصل شد طهارت از بین می رود و حکم به نجاست آن می شود نه

ص: ۳۱۹

ثم انك اذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الاخبار فلا حاجه في اطاله الكلام في بيان سائر الاقوال و النقض و الابرار فيما ذكر لها من الاستدلال.

و لا- باس بصرفه الى تحقيق حال الوضع و انه حكم مستقل بالجعل كالتكليف او منتزع عنه و تابع له في الجعل او فيه تفصيل حتى يظهر حال ما ذكر هاهنا بين التكليف و الوضع من التفصيل.

* شرح:

آنکه ذیل روایت بیان برای غایت و معنی هر دو باشد کما لا یخفی علی المتأمل.

مخفی نماند در هر کجائی که ذیل کلام آورده شود به غایت بلا اشکال غایت و مغیا هر دو مفهوم و معنای آن گرفته می شود کما آنکه اشکال بر مصنف شد قبلا نه آنکه غایت یک معنی و مفهومی داشته باشد خلاف معنی و مفهوم مغیا و بنا بر قول بعضی اعلام فما ذكره المصنف رحمه الله عليه سبك اشكال في اشكال و الله سبحانه العالم بحقيقه الحال.

کلام در جعل احکام وضعیه است که جعل دارند یا نه

قوله: ثم انك اذا حققت ما تلونا عليك الخ مصنف می فرماید آنچه را که تحقیق آن را بیان نمودیم بر تو از اخباری که ذکر شد که آن اخبار بعمومها و یا اطلاقاتها که دال بر حجیت استصحاب بود مطلقا در این حال احتیاج در طول دادن کلام در بیان سائر اقوال دیگر نمی باشم و آنکه نقض و ابرام در آنچه را که ذکر شده است در استدلال آن اقوال بیان شود.

قوله: و لا بأس بصرفه الى تحقيق حال الوضع الخ مصنف بیان می کند بمناسبت استصحاب در احکام تکلیفیه و وضعیه مانعی ندارد مختصری در تحقیق احکام وضعیه شود مثل طهارت و ملکیت و زوجیت و غیره که آنها غیر احکام تکلیفیه می باشند احکام تکلیفیه عبارتند از وجوب و مستحب و حرام

ص: ۳۲۰

فنقول و بالله الاستعانه لا- خلاف كما لا اشكال في اختلاف التكليف و الوضع مفهوما و اختلافهما في الجملة موردا لبدايه ما بين مفهوم السببيه او الشرطيه و مفهوم مثل الايجاب او الاستحباب من المخالفه و المبايه كما لا ينبغي النزاع في صحه تقسيم الحكم الشرعى الى التكليفى و الوضعى بداهه ان الحكم و ان لم يصح تقسيمه اليهما ببعض معانيه و لم يكذب اطلاقه على الوضع الا ان صحه تقسيمه ببعض الآخر اليهما و صحه اطلاقه عليه بهذا المعنى مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى.

و يشهد به كثره اطلاق الحكم عليه فى كلماتهم و الالتزام بالتجوز فيه كما ترى و كذا لا وقع للنزاع فى انه محصور فى امور مخصوصه كالشرطيه

* شرح:

و مكروه و مباح.

مخفى نماند حكم شرعى فعل اختيارى است كه صادر مى شود از شارع نه آنكه حكم شرعى عبارت از اراده و كراهت يا رضا و غضب باشد بلكه اين ها از مبادى احكام مى باشند و وجوب بمعنى ثبوت است كه شارع شئى را بر ذمه عبد ثابت مى نمايد و لذا وارد شده دين الله احق ان يقضى و بعض موارد مولى محروم مى نمايد عبد را از شئ مثل آنكه مى فرمايد ان الله حرم الجنه على كل فحاش يعنى از جنت محرومند و يا آنكه رجحان فعل و يا ترك رجحان و يا مساوى كه احكام خمس معلوم مى شود از آنها و آيا احكام وضعيه استقلا لا جعل به آنها تعلق مى گيرد و مستقلا جعل مى شود مثل احكام تكليفه و يا آنكه احكام وضعيه منتزع از احكام تكليفه مى باشند و تابع احكام تكليفه اند در جعل يا آنكه تفصيل در آنها است تا بيان شود حال آنچه را كه ذكر شده است بين حكم تكليفى و وضعى از تفصيلى كه ذكر شده است فنقول و بالله الاستعانه لا خلاف كما آنكه لا اشكال در اختلاف احكام تكليفه و وضعيه مفهوما و معنا.

ص: ٣٢١

و السببيه و المانعيه كما هو المحكى عن العلامة او مع زياده العليه و العلاميه او مع زياده الصحه و البطلان.

و العزيمه و الرخصه او زياده غير ذلك كما هو المحكى عن غيره او ليس بمحصور بل كلما ليس بتكليف مما له دخل فيه او فى متعلقه و موضوعه او لم يكن له دخل مما اطلق عليه الحكم فى كلماتهم ضروره انه لا- وجه للتخصيص بها بعد كثره اطلاق الحكم فى الكلمات على غيرها مع أنه لا- تكاد تظهر ثمره مهمه علميه او عمليه للنزاع فى ذلك و انما المهم فى النزاع هو ان الوضع كالتكليف فى انه مجعول تشريعا بحيث يصح انتزاعه بمجرد انشائه او غير مجعول كذلك بل انما هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه و بجعله.

* شرح:

و اختلاف احكام تكليفيه كه بيان شد و احكام وضعيه در مورد آنها اشكالى نيست چون بديهى است معنای سببيت يا شرطيت و همچنين معنى و مفهوم ايجاب و استحباب بلا اشكال مخالف يكديگر و مابين باهم مى باشند مثلا سبب ديه قتل است و اين معنى غير وجوب است و بالعكس كما آنكه سزاوار نيست نزاع در تقسيم حكم شرعى شود باحكام تكليفيه و وضعيه و صحيح است گفته شود آنچه كه از شارع رسيده است يا احكام تكليفيه است و يا احكام وضعيه و اين معنى بديهى است محتاج بدليل نمى باشد و اگرچه صحيح نيست تقسيم حكم شرعى را ببعض معانى ديگر بحكم وضعى و تكليفى مثل آنكه گفته شود خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء و تخيرا اين قسم حكم وضعى آن نمى باشد وضعى و تكليفى همچنانى كه بيان نموديم اشكالى در آن نيست و اطلاق و استعمال حكم شرعى وضعى باین معنائى كه بيان شد از چيزهائى است كه ممكن نيست انكار آن كما لا يخفى و شهادت به صحت تقسيم حكم بحكم تكليفى و وضعى مى دهد كثر ت اطلاق حكم بر احكام وضعيه در كلمات فقهاء رضوان الله تعالى

ص: ۳۲۲

* شرح:

علیهم بلا اشکال استعمال می کند حکم وضعی و تکلیفی را در بیانات خودشان و اگر کسی قائل شود که استعمال آنها حکم شرعی را بر احکام وضعیه آن استعمال مجاز است کما تری.

و آنکه ممکن نیست حمل کلمات آنها بر مجاز شود و همچنین محل نزاعی نیست در اینکه گفته شود آیا حکم وضعی محصور در امور مخصوصه است مثل شرطیت و سببیت و مانعیت کما آنکه این معنی حکایت شده است از مرحوم علامه که احکام وضعیه در این هائی که بیان شد می باشند یا آنکه اضافه شود علیت مثل آنکه گفته شود قتل علت است از برای دیه یا شیء علامت باشد مثل انقضاء عده علامت براءت رحم زن می باشد که این معنی از مرحوم شهید حکایت شده است یا آنکه صحت و بطلان در صلاه و غیره و یا عزیمت و رخصت در مثل اقامه آنجائی که رخصت و جایز است و عزیمت مثل گفتن آن در نماز جماعت برای مأمون یا غیر این ها کما اینکه حکایت شده است از علماء دیگر.

و حاصل آنکه احکام وضعیه منحصر به آنچه را که ذکر شد نمی باشد بلکه هر حکمی که حکم تکلیفی نباشد آن حکم وضعی است سوای آنکه دخالت در حکم شرعی داشته باشد یا متعلق حکم و یا موضوع آن و یا آنکه اصلاً دخیل در حکم شرعی نباشد از چیزهائی که اطلاق و استعمال می شود بر آن حکم شرعی وضعی در کلمات فقهاء رضوان الله تعالی علیهم بجهت آنکه ضروری است وجهی ندارد تخصیص داده شود حکم وضعی بر آن مواردی که ذکر شد بعد از آنکه کثرت اطلاق حکم در کلمات فقهاء در غیر آن مواردی که ذکر شده است می باشد با آنکه ثمره مهمه علمیه یا عملیه در این نزاع نیست و آنچه را که مهم است نزاع و اختلاف در آنست که آیا احکام وضعیه مثل احکام تکلیفیه خمس می باشند که جعل آنها شرعی است به قسمی که صحیح

و التحقيق ان ما عد من الوضع على انحاء منها ما لا يكاد يتطرق اليه الجعل تشريعا اصلا لا استقلالا و لا تبعا و ان كان مجعولا تكويننا عرضا بعين جعل موضوعه كذلك.

و منها لا يكاد يتطرق اليه الجعل التشريعي الا تبعا للتكليف.

و منها ما يمكن فيه الجعل استقلالا بانشاءه و تبعا للتكليف بكونه منشأ لانتزاعه و ان كان الصحيح انتزاعه من انشاءه و جعله و كون التكليف من آثاره و احكامه على ما يأتي الاشاره اليه.

اما النحو الاول فهو كالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه لما هو سبب التكليف و شرطه او مانعه و رافعه حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثا و ارتفاعا كما ان اتصافها بها ليس الا لاجل ما عليها من الخصوصيه المستدعيه لذلك تكويننا للزوم ان يكون في العله باجزائها ربط خاص به كانت مؤثرا في معلولها لا في غيره و لا غيرها فيه و إلا لزم ان يكون كل شيء مؤثرا في كل شيء.

* شرح:

باشد انتزاع احكام وضعيه بمجرد انشاء آنها شرعا مثل آنکه مولى بفرمايد صل انتزاع وجوب صلاه از اين جمله مى شود و يا آنکه احكام وضعيه جعل استقلالى ندارند بلکه احكام وضعيه منتزع از تکليفند و تابع جعل حکم تکليفى مى باشند و استقلالا آنها مجعول نمى باشند كما آنکه اين معنى را نسبت بمرحوم شيخ انصارى داده اند.

قوله: و التحقيق ان ما عد من الوضع على انحاء الخ

احكام وضعيه سه قسم اند

اشاره

مصنف مى فرمايد احكام وضعيه سه قسمند:

اول آنها جعل آنها شرعا ممکن نیست باشد اصلا نه استقلالا جعل شرعى دارند و نه تابع احكام تکليفيه مى باشند بلکه جعل آنها جعل تكوينى خارجى است بعين جعل

ص: ۳۲۴

* شرح:

موضوع آنها کذلک یعنی تکوینا مثلاً زوجیت اربعه مجعول شرعی نمی باشد نه جعل استقلالی دارد و نه جعل تبعی بلکه بوجود اربعه تکوینا و خارجا آن زوجیت محقق می شود.

قسم دوم از احکام وضعیه آن احکام است که جعل شرعی استقلالی ندارند بلکه جعل آنها به تبع جعل احکام تکلیفیه می باشد که بعدا بیان می شود تفصیل آنها.

قسم سوم از احکام وضعیه آن احکامی می باشند که جعل استقلالی دارند شرعا به انشاء شارع مقدس آنها را و هم جعل تبعی دارند برای احکام تکلیفیه که از هر دو جهت ممکن است آنها مجعول شوند شرعا و اگرچه صحیح آنست که انتزاع شوند آن احکام وضعیه استقلالا از انشاء شارع و احکام تکلیفیه از آثار و تبع آنها باشد بنا بر آنچه را که می آید اشاره به آنها مفصلا.

قسم اول احکام وضعیه جعل شرعی ندارند

اما قسم اول که جعل شرعی ندارند نه جعل استقلالی دارند و نه جعل تبعی مثل سببیت و شرطیت و مانعیت و رافعیت مثل حیض که رافع صوم زن است و همچنین که این ها سبب حکم تکلیفی و یا شرط و یا مانع و رافع حکم تکلیفند و این قسم از احکام وضعیه معقول نیست انتزاع این عناوین از تکلیفی که آن تکلیف متأخر است از آن احکام وضعیه ذاتا و حدوثا.

و حاصل آنکه سببیت و شرطیت از اجزاء علت می باشند و مقدم بودن علت بر معلول اشکالی در آن نیست و سببیت و شرطیت متأخر از حکم تکلیفی می باشند و در این حال لازم می آید که تکلیف علت از برای آنها باشد و این معنی محال است علاوه بر آنچه که ذکر شد اتصاف شیء بسببیت و یا شرطیت و مانعیت موجب و به واسطه خصوصیتی است که تکوینا در آن شیء می باشد نه جعل شرعی باشد مثلاً حرارت آتش خصوصیتی است که در آتش می باشد و آن خصوصیت موجب حرارت آتش است

و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد انشاء مفاهيم العناوين و مثل قول دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه انشاء لا اخبارا ضروره بقاء الدلوک على ما هو عليه قبل انشاء السببيه له من كونه واجد الخصوصية مقتضيه لوجوبها او فاقد لها و ان الصلاه لا تكاد تكون واجبه عند الدلوک ما لم يكن هناك ما يدعو الى وجوبها و معه تكون واجبه لا محاله و ان لم ينشأ السببيه للدلوک اصلا و منه انقذح ايضا عدم صحه انتزاع السببيه له حقيقه من ايجاب الصلاه عنده لعدم اتصافه بها بذلك ضروره.

* شرح:

تکوینا و همچنین برودت آب خصوصیتی است در آب که موجب آن می شود و لذا حرارت از ماء پیدا نمی شود و همچنین برودت از آتش ایجاد نمی شود چون در هر علتی خصوصیت تکوینی با تمام اجزاء آن علت ربط خاصی در آن علت باید باشد که اثر کند آن علت در معلول خودش نه غیر آن علت اثر در معلول کند.

مثلا- همچنانی که بیان شد ربط خاصی است بین آتش و حرارت و همچنین ربط خاصی است در بین ماء و برودت آن ربط خاصی موجب حصول حرارت است از آتش که از غیر آتش حرارت حاصل نمی شود و امثال آن و همچنین برودت حصول آن از ماء به واسطه ربط خاصی تکوینی بین ماء و برودت می باشد و اگر این معنی ای که بیان نمودیم برای علت و معلول این معنی نباشد لازم می آید هر شیء مؤثر باشد در هر شیء دیگر و هر چیزی علت باشد برای شیء دیگر و این معنی ممکن نیست.

و قوله: تلك الخصوصية لا تكاد الخ این خصوصیتی که بیان نمودیم که باید بین علت و معلول تکوینا باشد این خصوصیت بمجرد انشاء معنای آن عناوین پیدا نمی شود مثلا قول به اینکه دلوک شمس سبب است برای وجوب صلاه لقوله تعالى اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ این معنی

* شرح:

سببیت به واسطه انشاء شارع مقدس و یا انشاء غیر شارع ممکن نیست ایجاد بشود.

قوله لا اخبارا یعنی اخبار بآن مانعی ندارد چون خبر حکایت از واقع می نماید ولی انشاء آن سببیت به واسطه امر شارع محال است ضروری است که اگر دلوک شمس سببیت برای وجوب صلاه دارد قبل از انشاء سببیت و دارای آن خصوصیتی است که آن خصوصیت مقتضی برای وجوب صلاه است آن سببیت به واسطه انشاء شارع مقدس ایجاد نمی شود و همچنین اگر دلوک شمس فاقد آن سببیت است ایضا بانشاء شارع ایجاد نمی شود چون صلاه واجب نمی شود در وقت دلوک شمس مادامی که خصوصیت تکوینی برای دلوک شمس و صلاه نباشد و با آن خصوصیت تکوینی صلاه واجب است لا محاله و اگرچه انشاء سببیت از برای دلوک بشود اصلا و از بیان سابق ما ظاهر شد ایضا که صحیح نیست انتزاع سببیت از برای دلوک و آنکه گفته شود دلوک شمس حقیقه سبب است برای وجوب صلاه در وقت آن چون سببیت حقیقی دلوک شمس برای وجوب صلاه ندارد ضروره بآن بیانی که ذکر شد.

مخفی نماند بیان مصنف در امر اول که قائل است بعدم امکان جعل سببیت شرعی در مثل سبب و شرط و مانع و دافع و آنچه را که اجزاء علت نامیده می شود بیان مصنف بر آن دو قاعده ای است که نزد مصنف و غیر مصنف ثابت است آن دو اول الواحد لا یصدر الا من الواحد و قاعده دیگر الواحد لا یصدر منه الا الواحد که این دو قانون در علم فلسفه عالیه ثابت است نزد آنها و جواب این دو قاعده چندین مرتبه در کتاب داده شده است یک مورد آن در مباحث الفاظ در تعریف علوم که لازم است هر علمی یک غرض داشته باشد نه غرض متعدد.

و همچنین در جائی دیگر جواب داده شد در باب صحیح و اعم که مصنف قائل بود الصلاه معراج المؤمن یک غرض است که لازم است از شیء واحد صادر

* شرح:

شود که آن جامع ذاتی موضوع له صحیحی می باشد در آن موارد بیان نمودیم که مراد از غرض غرض شخصی ممکن نیست باشد و غرض نوعی ذاتی ایضا ممکن نیست مثلاً- آنجا بیان نمودیم علم فقه بعض آنها از مقوله جوهر است مثل الماء طاهر و الدم نجس و بعض دیگر از مقوله وضع است مثل قیام و رکوع و سجود در صلاه و بعض دیگر از امور عدمیه است مثل چیزهایی که در باب صوم و حج باید آنها را ترک کند مکلف و در علم فلسفه عالیه ثابت است جامع ذاتی واحدی بین جواهر و اعراض ممکن نیست چه رسد بجامع بین وجود و عدم.

بله جامع انتزاعی غیر ذاتی ممکن است رجوع شود در صفحه دوازده جلد اول شرح فارسی کفایه که مفصل جواب آنجا بیان شد.

مخفی نماند در این قسم اولی که مصنف قائل است که احکام وضعیه مثل سببیت و شرطیت و مانعیت و امثال آن ممکن نیست جعل آنها شرعاً، نه استقلالاً و نه تبعاً در این موارد خلط بین شرایط جعل و شرایط مجعول شده بجهت آنکه آنچه را که مصنف بیان نمود آنها اسباب جعل شرعی می باشند چون هر جاعلی در مقام جعل حکم نظر بمصالح و مفاسد و اراده و کراهت و میل و شوق به آنها را می نماید و بعداً جعل حکمی می شود و این ها از امور تکوینی اند و مبادی جعل می باشند.

البته همچنانی که مصنف بیان نمود قابل جعل تشریعی نمی باشند چون مصالح و مفاسد از امور خارجی تکوینی می باشند و کلام ما در حکم شرعی است که آیا شرط حکم یا سبب آن و مانع آن به نسبت الی المجعول شرعی که آن تکلیف باشد آیا جعل شرعی دارند این ها یا نه بلا اشکال جعل شرعی دارند بجهت آنکه مولی تاره جعل می کند تکلیف را بلا قید و این تکلیف مطلق است و بعض موارد مقید می کند آن تکلیف را بوجود شیء در موضوع آنجا تکلیف مطلق نیست بلکه مشروط است مثل وجوب

نعم لا- بأس باتصافه بها عنایه و اطلاق السبب علیه مجازاً كما لا بأس بان يعبر عن انشاء وجوب الصلاه عند الدلوک مثلاً بانه سبب لوجوبها فکنى به عن الوجوب عنده فظهر بذلك انه لا- منشأ لانتزاع السببيه و سائر ما لاجزاء العله للتکلیف الا عما هی علیها من الخصوصیه الموجهه لدخل کل فيه علی نحو غیر دخل الآخر فتدبر جيداً.

* شرح:

حج که مشروط به استطاعت است و بعض موارد جعل حکم شرعی می نماید بعدم شیء که آن مانع است مثل اجزاء غیر مأکول اللحم در لباس مصلی و در این موارد اجزاء غیر مأکول مانع صلاه است پس در این مواردی که ذکر شد بلا اشکال شرائط و موانع حکم است که آن حکم شرعی که مجعول است از طرف شارع آیا شرط و سببی و یا مانعی دارد یا نه و این ها شرائط مجعولند نه شرائط جعل شرعی.

مخفی نماند فرق بین سبب و شرط مجرد اصطلاح است بین فقهاء چون هر دو یک معنی می باشند بعضی موارد تعبیر می کنند که بلوغ شرط وجوب صلاه است و استطاعت شرط برای وجوب حج است و در احکام وضعیه تعبیر می کنند ملاقات سبب نجاست می شود و همچنین حیازت سبب ملکیت می شود مثل قوله علیه السلام من حاز ملک.

قوله: نعم لا- بأس باتصافه بها عنایه الخ مصنف می فرماید حقیقه دلوک شمس و امثال آن سبب وجوب صلاه باشد ممکن نیست بله عنایه و مجازاً اطلاق سبب بر آن دلوک بشود مانعی ندارد كما آنکه مانعی ندارد تعبیر بشود از انشاء وجوب صلاه نزد دلوک شمس مثلاً- گفته شود دلوک شمس سبب است برای وجوب صلاه در وقت خودش و این تعبیر کنایه باشد از وجوب صلاه- پس ظاهر شد به بیان سابق که منشأ برای انتزاع سببیت و جعل آنها شرعاً و همچنین سائر اجزاء علت برای تکلیف ممکن نیست حقیقه چون سببیت و علیت

ص: ۳۲۹

و اما النحو الثانی فهو كالجزئیة و الشرطیة و المانعیة و القاطعیة لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه و قاطعه حیث ان اتصاف شیء بجزئیة المأمور به او شرطیة او غیرهما لا یکاد یکون الا بالامر بجمله امور مقیده بامر وجودی او عدمی و لا یکاد یتصف شیء بذلك ای کونه جزء او شرطاً للمأمور به الا بتبع ملاحظه الامر بما یشتمل علیه مقیداً بامر آخر و ما لم یتعلق بها الامر كذلك لما کاد اتصف بالجزئیة او الشرطیة و ان انشأ الشارع له الجزئیة او الشرطیة و جعل الماهیة و اجزائها لیس الا تصویر ما فیه المصلحه المهمه الموجهه للامر بها فتصورها باجزائها و قیودها لا یوجب اتصاف شیء منها بجزئیة المأمور به او شرطه قبل الامر بها بالجزئیة للمأمور به او الشرطیة له انما ینتزع لجزئہ او شرطه بملاحظه الامر به بلا حاجه الی جعلها له و بدون الامر به لا اتصاف بها اصلاً و ان اتصف بالجزئیة او الشرطیة للمتصور او لذی المصلحه کما لا یخفی.

* شرح:

آنها برای تکلیف به واسطه آن خصوصیتی است که در بین علت و معلول تکویناً می باشد که دخالت دارد علت بر معلول خودش نه غیر علت در آن فتدبر جیدا.

مخفی نماند جواب مصنف بدو وجه داده شد فراجع ما تقدم.

قسم دوم احکام وضعیه جعل شرعی بالتبع دارند

قوله: و اما النحو الثانی فهو كالجزئیة الخ قسم دوم از احکام وضعیه مثل جزئیت و شرطیت و مانعیت و قاطعیت از برای شیء مخفی نماند اگر امری از طرف شارع به یک دسته از اموری وارد شد که آن امور تدریجاً پیدا می شود اگر مقید بوجود شیء شد آن شیء جزء و یا شرط است برای آن مجموع مثل طهارت و سوره برای صلاه و اگر عدم آن شیء شرط شد آن را مانع می نامند مثل اجزاء حیوان غیر ماکول اللحم در نماز که مانع صحت صلاه

ص: ۳۳۰

* شرح:

است و اگر منافعی اتصالی که معتبر است در آن مجموع باشد آن را قاطع می نمایند مثل ضحک در صلاه و تمام آن مجموع مأمور به را کل می نامند و اجزاء آن را جزء.

همچنانی که بیان شد در جائی که مصنف بیان نموده است اتصاف شیء بجزء مأمور به یا شرط مأمور به یا غیر آنها از مانع و قاطع این اتصاف صحیح نیست مگر بعد از امر شارع مقدس به یک دسته اموری که مقید باشد بامر وجودی یا امر عدمی مثل وجود صلاه که مرکب است از نیت و تکبیره الاحرام و حمد و سوره و رکوع و سجود و غیره که این ها امور وجودیه شیء می باشند و یا امور عدمیه مثل عدم ضحک و اجزاء ماکول که ذکر شد و اتصاف شیء که جزء است یا شرط مأمور به است این اتصاف و اطلاق صحیح نیست الا بتبع ملاحظه امر شارع یعنی جزئیت شیء و یا شرطیت و یا مانعیت در جائی صحیح است که اول امر شارع آمده باشد بآن شیء مرکب و بعد از امر شارع جزئیت و شرطیت و مانعیت انتزاع می شود و بتبع امر شارع آنها وجود پیدا می کنند.

و از اینجا معلوم شد که این قسم از احکام وضعیه بتبع امر شارع جعل دارند و مجعول شده اند نه آنکه استقلالاً آنها جعل شرعی داشته باشند و مادامی که امر شرعی متعلق به آنها نشده است اتصاف هر کدام از آن اجزاء یا شرائط و موانع معنی ندارد و صحیح نیست و اگرچه انشاء شارع بشود بر آنها و جعل شرعی پیدا کند که فلان شیء جزء است یا شرط است و امثال آن از برای موضوع پس ماهیت و اجزاء آن صلاه نمی باشد آن جعل الا تصور آن ماهیت و آن موضوع مثل نفس صلاه تصور آن اجزاء و قیود آن اجزاء موضوع سبب نمی شود که گفته شود مثلاً- حمد جزء صلاه است و همچنین سوره و یا طهارت شرط صلاه است.

و حاصل آنکه جزئیت شیء و شرطیت آن این ها انتزاع می شوند بعد از امر

* شرح:

شارع بآن مرکب و قبل از امر صحیح نیست گفته شود رکوع یا سجود مثلاً جزء صلات اند یا طهارت شرط صلاه است و انتزاع آنها و صحت اطلاق جزء یا شرط بر آنها به ملاحظه امر شارع می باشد که بعد از امر شار و صحیح است گفته شود حمد و سوره جزء صلاه است- و همچنین طهارت شرط صلاه است و قبل از امر شرعی بآن مرکب اصلاً صحیح نیست گفته شود آنها جزئند یا شرط آن شیء که متصور است و دارای مصلحت است کما لا یخفی.

مخفی نماند در قسم اول که مصنف قائل بود مثل سببیت و شرطیت و مانعیت و امثال آنکه ممکن نبود جعل آنها شرعاً آنها نسبت باصل تکلیف بود و سبب و شرط و مانع وجوب بودند مثل شرائط وجوب حج و اما قسم دوم که بیان شد آنها شرائط واجب و مکلف به می باشند مثل آنکه اصل صلاه آوردن آن لازم است روبه قبله باشد و با طهارت باشد و اجزاء غیر مأکول در آن نباشد و حاصل آنکه الصلاه واجبه قسم اول شرایط وجوب و محمول بود قسم دوم شرائط نفس موضوع و صلاه است کما لا یخفی.

مخفی نماند از کلمات مصنف استفاده می شود که جزئیت و شرطیت و مانعیت و امثال آن بعد از امر شارع این ها انتزاع می شوند و قبل از امر شارع نه جزئیتی و نه کلیتی صادق است و این مطلب صحیح نیست بجهت آنکه نظر بنفس آن عناوین مذکوره می باشد من حیث هی نه باعتبار اضافه آنها به مأمور به و اگر این باشد زمان و مکان و نحو این ها باعتبار امر شارع متأخر از امر می باشند.

و تحقیق در این مطلب آنست که مفهوم جزئیت و معنای آن مثل مفهوم کلیت می باشد انتزاع می شود از اشیائی که یک جهت وحدت عارض بر آنها شود که قبل از آن جهت وحدت نه کلیت صادق است و نه جزئیت بلکه آنها امور متکثره می باشند و جهت وحدت مختلف است بعضی وحدت لحاظ و وحدت تصویری است و بعض موارد دیگر

و اما النحو الثالث فهو كالحجيه و القضاء و الولايه و النيابة و الحريه و الرقيه و الزوجيه و الملكيه الى غير ذلك حيث انها و ان كانت من الممكن انتزاعها من الاحكام التكليفية التي تكون في موارد كمال و من جعلها بانشاء انفسها الا انه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى او من بيده الامر من قبله جل و علا لها بانشاءها بحيث يترتب عليها آثارها كما تشهد به ضروره صحة انتزاع الملكيه و الزوجيه و الطلاق و العتاق بمجرد العقد او الايقاع ممن بيده الاختيار بلا ملاحظه التكاليف و الآثار و لو كانت

* شرح:

وحدت غرض است مثل اتحاد موضوع هر علمی که دخیل در غرض واحد باشند و بعض موارد وحدت امر است مثل آنکه امر صل روی اجزاء و شرائط صلاه مثل رکوع و سجود و تشهد و طهارت می باشد و بعض موارد دیگر وحدت زمان است و یا وحدت مکان و یا غیر این هائی که ذکر شد پس نفس مفهوم جزئیت توقف ندارد بر امر شارع مقدس بلکه توقف آن بر جهت وحدتی است که من جمله از آنها بیان شد و همچنین شرط و سبب و مانع و قاطع کما لا یخفی.

قسم سوم احکام وضعیه جعل استقلالی دارند شرعا

قوله: و اما النحو الثالث و هو كالحجيه الخ قسم سوم از اقسام احکام وضعیه می باشد مثل حجیت که در علم اصول ثابت است بینه حجت است و همچنین خبر واحد و امثال آن و یا قضاوت یعنی کسی که حق فصل خصومات و نزاعات بین مردم را دارد مثل شخص قاضی و یا ولایت مثل شخصی که حق تصرف در شئون اجتماعی مردم را دارد مثل حفظ اموال صغار و اشخاصی که غائب اند و اموال اموات و امثال آن و نیابت برای شخصی ثابت است که نایب از امام علیه السلام باشد در امور حسبه و جهاد و اجراء حدود باشد و حریت برای شخصی ثابت است که اختیار تام دارد در امور اموال خود و غیر اموال از مواردی که مباح بودن آن شرعا ثابت است و رقیت برای شخصی ثابت است مثل عبد که تصرف در اموال و غیر آن

ص: ۳۳۳

منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها الا بملاحظتها و للزم ان لا يقع ما قصد و و وقع ما لم يقصد.

كما لا ينبغي ان يشك في عدم صحه انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها فلا ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات و لا الزوجيه من جواز الوطى و هكذا سائر الاعتبارات في ابواب العقود و الايقاعات فانقدح بذلك ان مثل هذه الاعتبارات انما تكون مجعوله بنفسها يصح انتزاعها بمجرد انشائها كالتكليف لا مجعوله باتباعه و منتزعه عنه.

* شرح:

جائز نیست الا- در موارد خاصه و زوجیت برای دو طرف ثابت است از زن و مرد نظر هر کدام به دیگری و امثال آن و وجوب نفقه بر زوج و اطاعت زوجه برای زوج را و ملکیت در مواردی ثابت است برای شخصی که جائز است تصرف در اموال خود الا مواردی که استثناء شده است و غیر از این هائی که ذکر شد اگرچه امثال آنچه را که ذکر شد ممکن است در مقام ثبوت انتزاع آنها از احکام تکلیفیه شود و بعد از حکم شرعی آنها انتزاع و جعل شوند تبعاً.

كما آنکه گفته شده است منسوب بمرحوم شیخ انصاری است که ایشان قائل است جعل آنها جعل تبعی از احکام شرعیه دارند مثل آنکه زوجیت انتزاع شود از حکم شارع که جائز است نظر کردن زوج و زوجه به یکدیگر که در این مورد زوجیت انتزاع شده است از حکم تکلیفی و بعد از حکم تکلیفی پیدا شده و همچنین سائر موارد دیگر الا آنکه جعل احکام وضعیه فی نفسها ممکن است جعل شود و تابع احکام شرعیه نباشد چون شکی نیست که صحیح است انتزاع آن احکام وضعیه از مجرد جعل آنها را از طرف ذات اقدس الهی یا کسی که جعل آنها بیدار می باشد و مراد آن کس مطلق کسانی که سلطنت در جعل و انشاء آنها را دارند خواه نبی و یا امام علیهما السّلام باشد و یا مالک و یا ولی و یا وکیل و مطلق کسانی که مأذون هستند در جعل آنها.

ص: ۳۳۴

* شرح:

مخفی نماند احکام وضعیه و همچنین احکام تکلیفیه آنها یک حقیقت خارجی دارند که در خارج وجود تکوینی پیدا می کنند و ایجاد می شوند مثلاً هبه و عطیه خارجی ایجاد اعطاء خارجی است در هبه و همچنین اعطاء اجیر خارجی در اجاره است و هم چنین اعطاء عین مرهونه در رهن و همچنین صلح حقیقی که این ها احکام وضعیه خارجی می باشند یعنی حقیقت آنها تکویناً در خارج ایجاد شده است و کذا حکم تکلیفی مثل وجوب ایجاد نفس فعل است در خارج و همچنین نهی در احکام تکلیفیه ترک فعل است در خارج و هکذا احکام تکلیفیه حقیقت احکام وضعیه و تکلیفیه همین ها بود که بیان شد.

و اما انشاء معانی آنها که بمجرد لفظ ایجاد می شوند و یا لفظ متکلم مظهر آن معنائی است که متکلم اراده نموده است. و ایجاد این مفاهیم حقیقت ادعائی است نه حقیقت تکوینی و منافات ندارد جعل حقیقه ادعائی با امر اعتباری نظیر رایت اسدا یرمی کما آنکه بیان شد- پس بمجرد انشاء آنها از طرف ذات اقدس الهی و یا از طرف کسی که امر جعل بدست او هست انشاء می شود آن احکام وضعیه به قسمی که بعد از جعل آثار آنها مترتب می شود بر آن احکام کما آنکه شهادت باین بیان ما می دهد ضروری بودن آنکه صحیح است انتزاع ملکیت از مثل بعت ملکیت برای مشتری و انتزاع زوجیت از مثل زوجت و قبلت.

و همچنین انتزاع طلاق که از ایقاعات است و عتق امور مذکوره ایجاد می شوند بمجرد عقد یا ایقاع از کسی که اختیار سلطنت ایجاد آنها را دارد کما آنکه ذکر شد بدون ملاحظه حکم تکلیفی در آنها و آثار آنها و اگر این احکام وضعیه مثل ملکیت و زوجیت و طلاق و عتاق منتزع از احکام تکلیفیه بودند هر آینه صحیح نبود اعتبار و انتزاع آنها الا به ملاحظه احکام تکلیفیه و بعد از وجود حکم تکلیفی مثلاً اگر

* شرح:

ملکیت را تابع حکم شرعی گرفتیم قول بایع که می گوید بعت اول باید اثبات کنیم که جایز است شرعا برای مشتری تصرف در مبیع و بعد از جواز تصرف ملکیت انتزاع شود.

و حال آنکه ظهور معنای بعت ایجاد معنای ملکیت است برای مشتری و جواز تصرف و سائر تصرفات متفرع بر ملک می شود نه آنکه ملکیت متفرع بر جواز تصرف باشد مثلاً- قوله علیه السّلام که می فرماید الناس مسلطون علی اموالهم ظاهر روایت شریف جواز تصرف مسبوق است به ملکیت نه آنکه ملکیت منتزع باشد از جواز تصرف بجهت آنکه حکم بجواز تصرف استفاده می شود از الناس مسلطون علی اموالهم پس ظاهر حدیث شریف آنست که ملکیت مقدمه است بر جواز تصرف تقدم موضوع بر حکم خودش و همچنین عدم جواز تصرف استفاده می شود بر عدم ملک غیر از قوله علیه السّلام لا یحل مال امرئ الا بطیب نفسه عدم تصرف غیر در ملک مردم بجهت آنست که آن شخص متصرف مالک نیست.

و همچنین زوجیت و رقیت از احکام وضعیه دیگر که جواز نظر از دو طرف از آثار زوجیت می باشد و متفرع بر آن می باشد نه آنکه زوجیت منتزع باشد از جواز نظر علاوه بر آنکه ذکر شد نسبت بین ملکیت و جواز تصرف نسبت بین عام و خاص من وجه است بجهت آنکه بعض موارد شخص مالک است ولی تصرف در مال خودش جائز نیست مثل سفیه و عبد بنا بر اینکه عبد مالک بشود و همچنین تصرف مالک در عین مرهونه و بعض موارد تصرف جائز است و لو متصرف مالک نباشد مثل مباحات اصلیه و مواردی که شخص مهمان می باشد و مثل حق الماره و اکل عند المخصه و غیرها و اجتماع هر دو مثل مالک عین که هم مالک است و جائز است تصرف او.

و هم و دفع اما الوهم فهو ان الملكيه كيف جعلت من الاعتبار الحاصله بمجرد الجعل و الانشاء التي تكون من خارج المحمول حيث ليس بحذائها في الخارج شيء و هي احدى المقولات المحمولات بالضميمه التي لا تكاد تكون بهذا السبب بل باسباب اخر كالتعمم و التقمص و التنعل فالحاله الحاصله منها للانسان هو الملك و اين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد انشائه.

* شرح:

قوله: و هم و دفع اما الوهم الخ اشكال و دفع اشكال است اما اشكال آنكه ملكيت چگونه قرار داده شده است از امور اعتباريه اى كه حاصل مى شود بمجرد جعل و انشاء آن امور اعتباريه به واسطه لفظ آن امور اعتباريه اى كه در اصطلاح فلسفه ناميده شده است خارج محمول معنای خارج محمول آنست كه در مقابل آن در خارج شيء نمى باشد مثل زوجيت و ملكيت اين ها از امور اعتباريه اى هستند كه مقابل آنها شيء خارجى ندارد بلكه منشأ انتزاع آنها مثل زوج و زوجه و عين خارجى اين ها منشأ انتزاع مى باشد اين يك معنای ملكيت معنای ديگر يكي از مقولاتى است كه در علم فلسفه آن را محمول بالضميمه مى نامند چون در واقع اشيائى منضم يكديگر مى شوند مثل سواد كه انضمام با جسم پيدا مى كند اين قسم از ملكيت ممكن نيست ايجاد آنها به واسطه لفظ بلكه باسباب خارجيه تكوينيه مى باشد مثل تعمم و تقمص و تنعل كه هر کدام از اين ها حالت حاصله ايست براى انسان چون بعد از اينكه انسان عمامه اى به سر گذاشت يا لباسى را پوشيد و يا نعلين پياندود حالت حاصله اى بر انسان پيدا مى كند كه قبلا- اين حالت بر انسان موجود نبود اين معنى ايضا ناميده مى شود ملك ولى اسباب وجود آن امور خارجيه است نه به واسطه لفظ ايجاد شوند.

ص: ۳۳۷

و اما الدفع فهو ان الملك يقال بالاشتراك على ذلك و يسمى بالجده ايضا و اختصاص شىء بشىء خاص و هو ناش اما من جهة اسناد وجوده اليه ككون العالم ملكا للبارى جل ذكره او من جهة الاستعمال و التصرف فيه ككون الفرس لزید برکوبه له و سائر تصرفاته فيه او من جهة انشاءه و العقد مع من اختياره بيده كملك الاراضى و العقار البعيده للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا فالملك الذى يسمى بالجده ايضا غير الملك الذى هو اختصاص خاص ناش من سبب اختيارى كالعقد او غير اختيارى كالارث و نحوهما من الاسباب الاختياريه و غيرها.

فالتوهم انما نشأ من اطلاق الملك على مقوله الجده ايضا و الغفله عن

* شرح:

قوله: و اما الدفع فهو الخ دفع اشكال آنكه ملك گفته می شود بر هر دو اشتراك لفظی، نه اشتراك معنوی مثل لفظ عين که بیشتر از یک معنی موضوع له دارد و این ملک اصطلاح اهل معقول جده نامیده می شود ايضا جده مصدر و جده مثل عده که مصدر و عد می باشد آن یک معنی و معنای دیگر اختصاص شىء به شىء خاصى می باشد مثل آنکه اختصاص دارد خانه بزید و کتاب بعمر و امثال آن و این اختصاص ناشی و ایجاد می شود از جهت وجود آن بآن شىء مثل آنکه تمام عالم ملک است برای بارى جل ذکره از جهت آنکه تمام عالم از ذات اقدس الهی پیدا شده است و یا اختصاص از جهت استعمال و تصرف در مملوک می باشد مثل آنکه فرس ملک زید است برای رکوب آن و سایر تصرفات دیگر در آن و یا از جهت انشاء و عقد پیدا می شود از کسی که اختیار انشاء را دارد مثل مالک شدن مشتری اراضى و عقار يعنى آب و زمین زراعتی که بسیار دور است بمجرد عقد بيع شرعا و عرفا پس ملکی که نامیده می شود در اصطلاح اهل معقول که بسبب آن امر تکوینی خارجی است که آن را جده می نامند غير آن ملکی است که

ص: ۳۳۸

انه بالاشتراك بينه و بين الاختصاص الخاص و الاضافه الخاصه الاشراقية كملكه تعالى للعالم او المقوليه كملك غيره لشيء بسبب من تصرف و استعمال او ارث او عقد او غيرهما من الاعمال فيكون شيء ملكا لاحد بمعنى و لآخر بالمعنى الآخر فتدبر.

اذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل فقد عرفت انه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدخل في التكليف اذا شك في بقاءه على ما كان عليه من الدخل لعدم كونه حكما شرعيا و لا يترتب عليه اثر شرعي و التكليف و ان كان مترتبا عليه الا انه ليس بترتب شرعي فافهم.

* شرح:

اختصاص خاصی باشد که ناشی می شود از سبب اختیاری مثل عقد یا غیر اختیاری مثل ارث که مالک شدن ورثه امر اختیاری آنها نیست بلکه بمجرد موت مورث وارث مالک می شوند و نحو آنها از اسباب اختیاری ملک یا غیر اختیاری.

پس توهمی که شده است ناشی از اطلاق ملک است و استعمال لفظ ملک بر مقوله جده ایضا و غافل از آنکه ملک اطلاق می شود باشتراک لفظی بر مقوله جده مثل تقمص و تعمم و غیره و اطلاق بر اختصاص خاصی می شود و اضافه خاصه اشراقیه مثل مالک بودن خدای تبارک و تعالی عالم را جهت لفظ اشراق به واسطه اشراق مبدأ اعلی است بر تمام موجودات کما قیل و یا اضافه مقولیه باشد مثل مالک بودن غیر تبارک و تعالی شیء بسببی که آن سبب ملک یا تصرف و استعمال باشد و یا ارث و یا عقد یا غیر از این ها از اسباب ملک پس اگر شیء گفته شد که ملکی برای شخصی می باشد این به یک معنی است و اگر ملک برای شخص دیگری باشد مثل ذات اقدس الهی آن معنای دیگر است فتدبر.

قوله: اذا عرفت اختلاف الوضع الخ بعد از آنی که معلوم شد برای تو که احکام وضعیه سه قسم می باشند.

ص: ۳۳۹

و انه لا- اشكال فى جريان الاستصحاب فى الوضع المستقل بالجعل حيث إنه كالتكليف و كذا ما كان مجعولا بالتبع فان امر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو بتبع منشأ انتزاعه و عدم تسميته حكما شرعيا لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا.

* شرح:

قسم اول آنكه نه جعل شرعى استقلالى دارند و نه تبعى مثل سببیت و شرطیت و غیره كه در قسم اول گذشت در این قسم مجال و محلی ندارد در استصحاب آنها در جائی كه شك در آنها باشد به جهتی كه در این قسم اول نه حكم شرعى است و نه موضوع كه حكم شرعى بر آنها مترتب بشود و در هر حكمی استصحاب آن لازم است یا حكم شرعى باشد و یا اثر شرعى بر آن موضوع مترتب باشد و در این قسم اول هیچ کدام از آنها مترتب نمى باشد و مثل دلوک شمس اگرچه وجوب صلاه و تكلیف بر آن مترتب مى شود الا- آنكه آن مترتب شرعى نیست بلکه ترتب معلول بر علت است- تكوینا فافهم جواب مصنف قبلا داده شد فراجع.

قوله: و انه لا اشكال فى جريان الاستصحاب الخ و اما قسم سوم از احكام وضعیه كه جعل شرعى استقلالى دارد اشكالى در استصحاب آن نیست مثل زوجیت و ملكیت و امثال آن چون این قسم سوم مثل تكلیف مى ماند كه استصحاب آن مانعی ندارد و همچنین در قسم دوم كه جعل شرعى تبعی داشت نظیر آنكه سوره ركوع جزء صلاه باشند استصحاب این قسم هم ایضا مانعی ندارد چون امر وضع و رفع این قسم از احكام وضعیه بید شارع است و لو به تبع منشأ انتزاع آنها باشد كه بیان شد بعد از امر شارع جزئیت از اجزاء مأمور به انتزاع مى شود و اگر این قسم دوم را حكم شرعى نامیده نشود مانعی ندارد اگر این معنی را تسلیم كنیم بعد از آنی كه تصرف شرعى جعل شرعى دارند و لو به تبع باشند.

ص: ۳۴۰

نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه فافهم.

* شرح:

طهارت و نجاست از احکام وضعیه جعل شرعی دارند یا نه

قوله: نعم لا مجال لاستصحابه الخ بله در این موارد استصحاب نفس جزئیت بعد از آنی که متیقن بوده است صحیح نیست چون استصحاب وجوب صلاه حاکم و مقدم است بر آن مثل آنکه آبی حالت سابقه آن کر باشد و شیء نجس را در آن بشویند استصحاب کزیت ماء مقدم است بر استصحاب نجاست آن شیء چون تعارض استصحاب، سبب یا مسبب است و استصحاب سبب مقدم است کما آنکه می آید فافهم.

کلام در بعض احکام وضعیه است که آیا جعل شرعی دارند یا نه من جمله طهارت و نجاست است منقول از مرحوم شیخ انصاری آنست که طهارت و نجاست از امور واقعیه است چون طهارت عبارت است از نظافت واقعیه و نجاست عبارت است از قذارت واقعیه و شارع مقدس کشف آنها را نموده است برای مکلفین مثل خواص بعض ادویه که کشف آنها به واسطه اهل خبره و تجربه می باشد نظیر دکترها و غیره بنابراین معنی طهارت و نجاست جعل شرعی ندارند.

جواب آنکه این معنی خلاف ظاهر بیان شارع است در باب طهارت و نجاست چون بیان آن بما هو شارع می باشد نه آنکه خبر از حقیقت اشیاء بدهد که اهل خبره است و ثانیاً اگر آن معنی صحیح باشد در مثل بول و غائط و کلب و امثال آنها مانعی ندارد.

اما در مثل ولد کافر که حکم به نجاست آن می باشد من باب تبعیت بمجرد اقرار ید آن بشهادتین چگونه ممکن است که نجاست واقعیه مبدل به طهارت واقعیه شود البته در موضوعات احکام خصوصیت و مصالح و مفاسد و ملاکی باید باشد تا حکم آن از طرف شارع بیان شود کما آنکه عدلیه بر این معنی می باشند و حق آنست که طهارت و نجاست مجعول شرعی می باشند غایه الامر طهارت واقعیه جعل شده است برای

* شرح:

اشیاء بعنوان اولیه آنها و طهارت ظاهر ید جعل شده است برای اشیاء بعنوان مشکوک.

و از احکام وضعیه که خلاف است که آیا جعل شرعی دارند یا نه صحت و فساد است در معاملات و غیره که آیا آنها مجعول شرعی می باشند مطلقا در عبادات و معاملات یا تفصیل یا آنکه در عبادات صحت و فساد جعل شرعی ندارند منقول از صاحب کفایه تفصیل است باین معنی که صحت و فساد در عبادات عبارت است از مطابقه عملی که در خارج آورده می شود آن عمل مطابق مأمور به باشد و عدم مطابقه آن عمل مطابق مأمور به - و مطابقه و عدم مطابقه دو امر تکوینی می باشند ربط بجعل شرعی ندارند بخلاف معاملات بجهت آنکه صحت و فساد در معاملات عبارت است از ترتب اثر در آن معامله مثل تصرف و اکل و شرب آن مبیع و عدم ترتب اثر در آن مثل ربا و امثال آن بنابراین معنی صحت و فساد در معاملات جعل شرعی دارند و در عبادات از امور تکوینی می باشند.

و حق آنست که صحت و فساد جعل شرعی ندارند نه در عبادات و نه در معاملات بجهت آنکه طبیعت کلی متصف به صحت و فساد نمی باشد بلکه صحت و فساد از عوارض فرد خارجی می باشد.

و لذا گفته می شود بیع فلانی صحیح است چون دارای شرائط است و یا آن بیع فاسد است چون آن بیع واجد شرائط نیست و اوامر و نواهی روی طبایع می باشد و نه روی افراد و این معنی فرقی ندارد بین عبادات و معاملات که جعل شرعی ندارند.

مخفی نماند صحت و فساد ظاهری داریم و واقعی صحت و فساد واقعی همان قسم که بیان شد جعل شرعی ندارند و اما صحت و فساد ظاهری آنها مجعول شرعی می باشند مثل حکم به صحت عبادت و یا معامله شرعا در جائی که تجاوز از محل و یا بعد از فراغ باشد و یا حکم بفساد مثل بعض شکوک در نمازها و غیرها.

ثم ان هاهنا تنبيهات الاول انه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين فلا استصحاب مع الغفله لعدم الشك فعلا و لو فرض انه يشك لو التفت ضروره ان الاستصحاب وظيفه الشاك و لا شك مع الغفله اصلا فيحكم بصره صلاه من احدث ثم غفل و صلى ثم شك في انه تطهر قبل الصلاه لقاعده الفراغ بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل و صلى فيحكم بفساد صلاته فيما اذا

* شرح:

و من جمله از احكام وضعيه عزيمت و رخصت است كه بعضى ها نقل نموده اند اولاً معنای آنها بیان شود تا معلوم شود از احكام وضعيه اند يا تكليفه معنای عزيمت سقوط امر است بتمام مراتب آنكه اگر آورده شود مأمور به تشریع محرم است نظیر سقوط دو ركعت نماز مسافر كه اگر بیاورد و نماز را تمام اداء كند آن صلاه باطل است و تشریع محرم است و اما معنای رخصت در جائی است كه امر به شیء بشود و وجوب ساقط شود بعد از آوردن مأمور به رجحانی باشد نظیر استحباب اذان و اقامه در بعض موارد صلاه و این معنای رخصت است و بنابراین بیانی كه شد عزيمت و رخصت از احكام وضعيه نمی باشند بلکه دو امری هستند كه راجع بحكم تكلیفی می باشند پس سقوط تكلیف رأساً عزيمت است و سقوط تكلیف ببعض مراتب آن رخصت است.

تنبيهات استصحاب

تنبيه اول: لزوم شك و يقين فعلى

قوله: ثم ان هاهنا تنبيهات الاول الخ تنبيهات چهارده گانه ايست كه مصنف متمم استصحاب قرار داده است و بسيار نافع است.

اول از آن تنبيهات معتبر و لازم است در جريان استصحاب فعليت شك و يقين مكلف كه هر دوى آنها فعلى باشند براى مكلف تا استصحاب جارى شود نه آنكه يكي از آنها شأنى باشد چون ظهور ادله استصحاب در فعليت شك و يقين است نه شأنيت پس صحيح نيست استصحاب در حال غفلة مكلف چون شك فعلى ندارد

ص: ۳۴۳

قطع بعدم تطهيره بعد الشك لكونه محدثا قبلها بحكم الاستصحاب مع القطع بعدم رفع حد الاستصحابي.

لا يقال نعم و لكن استصحاب الحدث في حال الصلاه بعد ما التفت بعدها يقتضي ايضا فسادها.

فانه يقال نعم لو لا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه على اصاله فسادها.

* شرح:

و لو اگر التفات پیدا کند شک و یقین برای او حاصل می شود و مادامی که التفات ندارد نه شکی برای او حاصل است و نه یقین چون ضروری است که استصحاب و سایر اصول عملیه و وظیفه شخص شاک می باشد و شک فعلی در آنها جزء موضوع می باشد و شخصی که غافل است اصلا شکی ندارد.

متفرع بر این بیان ما آنست که حکم به صحت صلاه کسی می شود که قبل از صلاه حدثی از آن صادر شده است و بعد از آن غافل شد و نماز خواند و بعد از آن شک می کند که آیا قبل از صلاه طهارت وضوء و غسل حاصل کرده یا نه یک همچو شخصی حکم به صحت صلاه آن می شود برای قاعده فراغ بخلاف کسی که قبل از صلاه التفات پیدا کند که تحصیل طهارت نکرده و بعد از آن غافل شود و نماز بخواند و بعد از نماز شک کند که طهارت حاصل کرده یا نه این شخص دومی حکم بفساد صلاه او می شود در جائی که قطع و یقین دارد که تحصیل طهارت بعد از شک نکرده- چون قبل از صلاه این شخص محدث است بحکم استصحاب درحالی که قطع دارد که حدث استصحابی رفع نشده است و استصحاب حدث قبل از صلاه موجب بطلان صلاه او می باشد.

اشکال نشود که در قسم اول که حکم به صحت صلاه او شد استصحاب حدث در حال صلاه بعد از آنی که بعد از صلاه ملتفت شد که حدث از بین نرفته است استصحاب حدث سبب فساد صلاه اول می شود ایضا پس صلاه هر دو باطل است.

ص: ۳۴۴

الثانی انه هل یکفی فی صحه الاستصحاب الشک فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوتہ و ان لم یحرز ثبوتہ فیما رتب علیہ اثر شرعا او عقلا- اشکال من عدم احراز الثبوت فلا- یقین و لا- بد منه بل و لا شک فانه علی تقدیر لم یتثبت و من ان اعتبار الیقین انما هو لاجل ان التبعید و التنزیل شرعا انما هو فی البقاء لا فی الحدوث فیکفی الشک فیہ علی تقدیر الثبوت فیتعبد به علی هذا التقدير فیرتب علیہ الاثر فعلا فیما کان هناك اثر و هذا هو الاظهر و به یمکن ان یدب عما فی استصحاب الاحکام التي قامت الامارات

* شرح:

جواب آنکه این مطلب صحیح است اگر قاعده فراغ که مقدم است و موجب صحت صلاه می شود در بین نبود و قاعده فراغ مقدم است بر اصل فساد صلاه باستصحاب حدث.

اشکالی بر مصنف و قاعده فراغ شده است در استصحاب رجوع بمطولات شود.

تنبيه دوم استصحاب در جائی که شک در بقاء شیء باشد علی تقدیر ثبوت آن شیء

قوله:الثانی انه هل یکفی الخ تنبيه دوم آنست که آیا صحیح است استصحاب در جائی که شک در بقاء شیء باشد علی تقدیر ثبوت آن شیء و لو ثبوت وجدانی آن بقطع احراز نشده است.

حاصل کلام در این تنبيه دوم آنست که امارات اگر اطلاق در بقاء حکم نداشته باشند و شک در بقاء باشد آیا استصحاب در امارات جاری است یا نه آن اثری که بر اماره ثابت بوده است اثر شرعی باشد مثل احکام تکلیفیه یا وضعیه و یا اثر عقلی باشد مثل وجوب موافقت و حرمت مخالفت آن حکم و استحقاق عقوبت بر آنکه این ها از امور عقلیه می باشند اشکال است در جریان استصحاب در امارات وجه آنکه استصحاب در آنها صحیح نیست آنست که احراز حکم واقعی نشده است و یقین وجدانی برای مکلف حاصل نیست بلکه ظن بحکم واقع است چون امارات سبب ثبوت حکم

ص: ۳۴۵

المعتبره على مجرد ثبوتها و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الاشكال بانه لا يقين بالحكم الواقعي و لا يكون هناك حكم آخر.

فعلى بناء على ما هو التحقيق من ان قضيه حجه الاماره ليست الا تنجز التكاليف مع الاصابه و العذر مع المخالفه كما هو قضيه الحجه المعتبره عقلا كالقطع و الظن في حال الانسداد على الحكومه لا انشاء احكام فعليه شرعيه ظاهريه كما هو ظاهر الاصحاب و وجه الذب بذلك ان الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق ح محكوم بالبقاء فتكون الحجه على ثبوته حجه على بقاءه تعبدا للملازمه بينه و بين ثبوته واقعا.

* شرح:

واقعي نمی باشند و در استصحاب موضوع آن یقین است و لا بد باید یقین باشد بلکه شک در بقاء نمی باشد چون یقین بواقع که ثابت نشد شک در آن هم ثابت نیست اگرچه ممکن است گفته شود شک در حکم واقعی وجدانا ثابت است و لو یقین بواقع نباشد.

و اما وجه آنکه استصحاب در امارات جاری باشد از جهت آنست که یقین که در استصحاب است بجهت آنست که تعبد و تنزیل شرعی در بقاء حکم است نه در حدوث حکم چون استصحاب بقاء حکم را ثابت می کند پس کافی است شک در بقاء حکم علی تقدیر آنکه واقع ثابت شده باشد باماره، پس تعبد ببقاء و جریان استصحاب صحیح است بر تقدیر ثبوت واقعی.

بنابراین بیان مترتب می شود بر استصحاب اثر فعلی که قبلا در اماره بوده است از آثار شرعی و عقلیه که بیان شد و این وجه اظهر و صحیح است استصحاب در امارات باین معنی که اگر اماره ای اثبات حکمی کرد و اطلاق در بقاء آن حکم نداشته باشد استصحاب آن حکم می شود و باین بیان ممکن است اشکال استصحاب در احکامی که به واسطه امارات معتبره ثابت است برداشته شود چون اماره معتبره اثبات حکم

ص: ۳۴۶

* شرح:

واقعی را می نماید اگر بواقع برسد و فعلا شک در حکم واقعی می باشد که بواقع رسیده یا نه.

و آن اشکال آنست که امارات حکم ظنی واقعی را ثابت می کند و حکم ظاهری اثبات نمی شود به آنها و یقین بحکم واقعی در مورد نمی باشد. پس بر مورد امارات اصلا حکمی نمی باشد بلکه آنچه را که اماره اثبات می کند و تحقیق در آن می باشد حجیت امارات نمی باشد برای حکم واقعی مگر بتخیر تکالیف واقعی اگر برسند بواقع و عذر است امارات برای مکلف در جائی که مخالف واقع بشود.

همچنانی که اگر مکلف قطع وجدانی بحکم واقع پیدا کرد قطع موجب اثبات حکم نمی شود بلکه به رسیدن قطع بواقع حکم واقعی منجز است و بخلاف واقع اگر برود عذر است برای مکلف و ظن در حال انسداد بنا بر حکومت نه کشف حکم عقل است مثل حجیت قطع می باشد و اثبات حکمی نمی نماید نه آنکه از امارات انشاء احکام فعلیه شرعیه ظاهریه شود کما آنکه ظاهر اصحاب بر این معنی می باشند یعنی بنا بر قول مشهور استصحاب حکم مانعی ندارد و وجه دفع اشکال آنست که حکم واقعی که ثابت می شود به واسطه طریق در حین شک محکوم ببقاء است بدلیل استصحاب پس حجه ثبوت حکم واقعی حجه است بر بقاء آن حکم تعبدا برای ملازمه بین بقاء حکم و ثبوت آن واقعا.

مخفی نماند ملازمه ای که می باشد در کلام مصنف اگر مراد این باشد که ادله استصحاب اثبات می کند ملازمه بین حدوث شیء و بقاء شیئی را این معنی بلا اشکال صحیح نیست اولاً چون اشیائی که وجود پیدا می کنند بقاء آنها مختلف است بعضی یک آن وجود دارند بعضی دیگر یک ساعت و بعض دیگر زیاده تر پس حدوث هر شیء موجب بقاء آن نمی باشد و ثانیاً این معنی مستلزم است که استصحاب از امارات باشد

* شرح:

علامه بر آنکه دلیل نداریم در استصحاب که دلیل بر ملزوم دلیل است بر لازم و بالعکس نظیر روایاتی که دال است کلاماً افطرت قصرت و کلاماً قصرت افطرت و این معنی انقلاب استصحاب است به اماره.

و حق در مقام آنست که از برای یقین دو فرد است یقین وجدانی و یقین جعلی اعتباری همچنانی که قبلاً ثابت شد طرق و امارات یقین جعلی می باشند و همچنانی که برای یقین وجدانی دو اثر است آثار واقعیه متیقن و آثار نفس یقین کما آنکه نفس یقین موضوع باشد برای حکمی از احکام و این قسم از یقین قطع موضوعی است که اقسام آن در باب قطع گذشت.

پس همچنانی که قطع بحکمی از احکام پیدا شد و شک در بقاء آن رجوع باستصحاب می شود همچنین اگر اماره اثبات حکمی نمود و شک در بقاء آن شد استصحاب آن حکم می شود چون اماره ثابت شده است که حکم یقین وجدانی را دارد و موضوع یقینی که در استصحاب وارد شده است مثل قوله علیه السلام لا تنقض الیقین بالشک اگرچه یقین، یقین موضوعی است ولی موضوع بودن آن بما هو کاشف از واقع می باشد نه بما هو صفة خاصه.

از اینجا است که در باب قطع گذشت که اماره قائم مقام قطع طریقی و قطع موضوعی می شود و قطع موضوعی من باب کاشفیت و طریقیست می باشد ایضاً و هرکجائی که قطع جزء موضوع شد من باب طریقیست است نه بما هو صفة خاصه برای مناسبت حکم و موضوع که عرف می فهمد در آن می باشد.

مثلاً اگر گفته شد اگر یقین به نجاست لباس پیدا کردی بعد از صلاه واجب است اعاده صلاه در وقتی که قبل از صلاه ملتفت بوده ای و ظاهر این یقین و لو موضوعیت است ولی من باب کاشفیت و طریقیست است نه من باب صفت خاصه-دلیل بر این مطلب

* شرح:

قول امام علیه السلام است که می فرماید بل تنقضه یقین آخر و اگر یقین به طهارت شیء پیدا کرد و بین اثبات کرد که آن نجس است بلا اشکال نجاست آن ثابت می شود و بالعکس اگر یقین به نجاست پیدا کرد انسان و بین اثبات طهارت آن را نمود بلا اشکال طهارت آن ثابت می شود پس ظاهر شد که اثبات یقین و نقض یقین هر دو بحجه معتبره شرعی است نه مراد از یقین صفت خاصه قطع باشد از این بیان ظاهر شد که طرق و امارات اثبات یقین و نقض یقین به آنها می شود غایت الامر یقین تعبدی.

و اما استصحاب نسبت باصول دیگر غیر از طرق و امارات آیا استصحاب جاری می شود یا نه.

اصول دو قسم است یک قسم از آنها حکمی را که ثابت می کنند در آن اول و ثانی و ثالث همچنین ثابت می کند حکم را تا زمانی که علم بخلاف ثابت شود مثل قاعده طهارت اگر شک شد در مایعی که آن مایع بول است یا آب حکم به طهارت آن مایع می شود برای قاعده طهارت که موجب طهارت آن مایع است و احتیاج باستصحاب نیست چون اگر طهارت واقعی استصحاب شود یقین به طهارت واقعی در مورد نمی باشد تا استصحاب شود و اگر طهارت ظاهریه باشد نفس قاعده طهارت اثبات آن را می نماید و شک در ارتفاع آن نداریم و از همین قسم است قاعده حل قوله علیه السلام کل شیء لک الحلال حتی تعلم انه حرام بلکه استصحاب همچنین مثلاً اگر لباس معلوم الطهاره بود و شک در ملاقات آن با بول شود استصحاب طهارت آن جاری است و در این حال اگر شک دیگری پیدا شود که آیا آن لباس ملاقات با خون کرده یا نه استصحاب همان طهارت اولیه کافی است برای دفع ملاقات آن لباس با خون و غیره در این مورد استصحاب حکم بود که آن حکم طهارت است.

و اما اگر استصحاب موضوع شود که آن موضوع استصحاب سببی است

ان قلت كيف و قد اخذ اليقين بالشئ في التعبد ببقائه في الاخبار و لا يقين في فرض تقدير الثبوت.

* شرح:

و مقدم است بر استصحاب مسبب که طهارت باشد و استصحاب موضوع عدم ملاقات لباس است با نجاست و از این جهت عدم ملاقات چون استصحاب سببی است مقدم است بر استصحاب مسبب که طهارت باشد و اما قسم دوم از اصول که اثبات حکم را در آن ثانی و ثالث و رابع نمی کند مثل استصحاب یا قاعده طهارت اگر لباسی را که نجس است به آبی که مشکوک است طهارت و نجاست آن شسته شود اگر این آب حالت سابقه طهارت دارد استصحاب جاری است و اگر ندارد قاعده طهارت بر آن جاری استصحاب طهارت آن آب یا قاعده طهارت در آن آب مقتضی است که لباس نجس که شسته شده است پاک است و بعد از شستن استصحاب نجاست جاری نیست چون استصحاب طهارت یا قاعده طهارت مقدم است بر استصحاب نجاست بجهت آنکه استصحاب سببی است و استصحاب طهارت ماء و یا قاعده طهارت فقط موجب طهارت ثوب می شود نه حالات بعد ثوب را که اگر بعد از آن شک در آن شود که آن لباسی که شسته شده است به آن آب آیا ملاقات نجاست را کرده است یا نه استصحاب طهارت آن لباس جاری است و لو یقین در مورد یقین وجدانی نیست بلکه به واسطه قاعده طهارت و یا استصحاب آن یقین حاصل شده است و یقین تعبدی است نه یقین وجدانی.

قوله: ان قلت كيف و قد الخ اشكال آنست که در استصحاب لازم است که یقین وجدانی باشد چون امام علیه السلام فرموده لا تنقض اليقين و مورد طرق و امارات یقین نیست بلکه یا شک بواقع است و یا ظن و شک و ظن جای یقین را نمی گیرند.

ص: ۳۵۰

قلت نعم و لكن الظاهر انه اخذ كشافا عنه و مرآه لثبوته ليكون التعبد في بقائه و التعبد مع فرض ثبوتها انما يكون في بقائه فافهم.

الثالث انه لا فرق في المتيقن السابق بين ان يكون خصوص احد الاحكام او ما يشترك بين الاثنين منها او الازيد من امر عام.

* شرح:

قوله: قلت الخ جواب آنکه یقین که در استصحاب گرفته شده است یقین موضوعی طریقی است نه یقین موضوعی فقط پس یقین کاشف و مرآت برای ثبوت واقع تعبدا و بعد از ثبوت واقع تعبدا شک در بقاء واقع استصحاب آن می شود فافهم.

مخفی نماند از بیان سابق ما جواب مصنف داده شد و حق در طرق و امارات با استصحاب همان بیان سابق است که گذشت علاوه بر اینکه در باب حجیت قطع مصنف قائل شد که فقط طریقیست دارد در طرق و امارات نه موضوعیت فراجع کلامه.

تنبيه سوم در استصحاب کلی و جزئی و اقسام کلی

اشاره

قوله:الثالث انه لا فرق في المتيقن الخ تنبيه سوم بیان می شود استصحاب کلی و جزئی را و مراد از کلی نه کلی طبیعی است که خلاف است در فلسفه عالی که آیا وجود خارجی دارد یا نه بلکه مطلق مفاهیم کلیه در او است سواء آنکه از کلیات متأصله باشد مثل کلیات خمس و یا از امور اعتباریه باشد مثل احکام تکلیفیه و وضعیه نظیر استصحاب کلی که جامع بین وجوب و ندب باشد و یا آن کلی از امور انتزاعیه باشد مثل عالم که انتزاع بشود از ذات زید و علم و آنچه که وجود جاری دارد فقط زید و علم است نه شیء دیگر و عالم از آنها انتزاع می شود کما آنکه در باب مشتقات گذشت.

مخفی نماند اثر شرعی بعضی موارد مترتب است بر کلی نه بر فرد مثل حرمت مس کتابت قرآن شریف که کلی حدث مانع است از مس سواء آنکه حدث

ص: ۳۵۱

فان كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه و ارتفاعه كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام و ان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بين ما هو باق او مرتفع قطعاً فكذا لا اشكال في استصحابه فيترتب عليه كافه ما يترتب عليه عقلاً او شرعاً من احكامه و لوازمه و تردد ذاك الخاص الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه و يكون وجوده بعين وجوده بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث

* شرح:

اكبر باشد يا حدث اصغر و همچنين دخول در صلاه و بعض موارد اثر شرعی مترتب است بر فرد نه کلی مثل مكث در مسجد و عبور از مسجدین که فقط جنابت مانع است نه مطلق حدث از این جهت مصنف می فرماید در استصحاب متیقن سابق فرقی نیست بین آنکه خصوص یکی از احکام شرعی باشد مثل استصحاب وجوب و یا حرمت و یا مشترک بین دو حکم مثل استصحاب مطلق رجحان که مشترک است بین وجوب و استحباب و یا استصحاب جواز که مشترک است بین احکام اربعه وجوب و ندب و اباحه و کراهه و همچنين استصحاب احکام وضعیه نظیر زوجیت و ملکیت و غیره.

قوله: فان كان الشك في بقاء الخ كلام در استصحاب کلی است:

اول آنکه شك در کلی از جهت شك در جزئی می باشد مثل آنکه یقین بوجود زید در خانه بود و بعداً شك در وجود زید شود که کلی انسان در آن فرد موجود بود در این حال استصحابه یعنی استصحاب عام که انسان باشد در ضمن زید مثل استصحاب خود زید صحیح است بلا كلام.

دوم استصحاب کلی در جائی است که کلی در ضمن دو فردی باشد که یک فرد آنها قطعاً باقی است و فرد دیگر قطعاً مرتفع و وجود ندارد مثل آنکه یقین بوجود انسان باشد در خانه که مرد است انسان بین زید که قطعاً رفته از خانه و بین عمر که

ص: ۳۵۲

المحكوم بعدم حدوثه غير ضائر باستصحاب الكلّي المتحقق في ضمنه مع عدم اخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقائه و انما كان التردد بين الفردين ضائرا باستصحاب احد الخاصين الذين كان امره مرددا بينهما لاخلاله باليقين الذي هو احد ركني الاستصحاب كما لا يخفى.

* شرح:

يقينا باقى است در خانه و مثل ديگر آنكه حيوانى خرطوم دارد در خانه بود بعد از مدتى يقين پيدا شد كه اگر پشه بود يقينا برطرف شده و اگر فيل بوده يقينا باقى است استصحاب اصل حيوان صحيح است كه عام است نه خصوص مثال در حكم شرعى مثل رطوبه مشته بين بول و منى كه اگر وضوء گرفت كه اگر بول بوده يقينا حدث برطرف شده و اگر منى بوده يقينا حدث اكبر باقى است و همچنين اگر غسل كند يقينا حدث اكبر برطرف شده ولى حدث اصغر باقى است و به واسطه غسل برطرف نمى شود و لو غسل جنابت مكفى از وضوء است شرعا در اين مورد استصحاب كلى حدث مى شود نه خصوص حدث اكبر يا اصغر و اثر استصحاب كلى حدث مس كتابت قرآن جائز نيست و همچنين دخول در صلاه صحيح نيست پس مترتب مى شود بر كلى كافه آثار شرعيه مثل استصحاب حكم و يا آثار عقليه مثل استصحاب موضوع از احكام و لوازم آن.

اشكالات در استصحاب قسم دوم كلى و جواب آن

مخفى نماند مطلق آثار شرعيه و عقليه مترتب بر مستصحب نمى شود چون لوازم اصول حجت نيست كما آنكه بيان مى شود ان شاء الله تعالى اشكالاتى بر كلى قسم دوم شده است.

اول آنها آنكه خاصى كه كلى در ضمن آن مى باشد و آن خاص مردد است بين آنكه يقينا مرتفع و از بين رفته مثل پشه در مثال قبل و يا مشكوك است حدوث آن مثل فيل كه اصل عدم حدوث آن مى باشد و بانضمام اين اصل با وجدان حكم بعدم حدث مى شود مطلقا چون حدث اصغر وجدانا مرتفع است و اكبر به اصل.

ص: ۳۵۳

نعم يجب رعايه التكاليف المعلومه اجمالا المترتبه على الخاصين فيما علم تكليف فى البين.

و توهّم كون الشك فى بقاء الكلى الذى فى ضمن ذاك المردّد مسببا عن الشك فى حدوث الخاص المشكوك حدوثه المحكوم بعدم الحدوث باصالة عدمه فاسد قطعاً لعدم كون بقاءه و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه

* شرح:

و حاصل اشكال آنكه اگر فرد قصير مثل پشه باشد آن مردّد شك در بقاء آن نیست چون يقينا رفته و اگر فيل باشد يقين سابق نیست چون شك در حدوث آن می باشد پس ارکان استصحاب که يقين سابق و شك لا حق باشد محقق نیست قوله غير ضائر خبر و تردد ذلك الخاص است.

جواب اشكال آنكه استصحاب كلى كه در ضمن يکى فردين طويل يا قصير می باشد مانعى ندارد چون يقين سابق كه انسان در خانه بود و شك لا حق در بقاء آن بلا اشكال محقق است و اشكال در تردد فردين است كه استصحاب هر کدام از آنها بخصوصه صحيح نیست چون يقين سابق كه يکى از دو ركن استصحاب است حاصل نیست بلکه شك لا- حق ايضاً وجود ندارد کما آنکه بيان شد.

قوله: نعم يجب رعايه التكاليف الخ در دو فرد مردّد بين طويل و قصير لازم است احتياط در هر دو شود و آثاری كه در هر دو مترتب است عمل شود چون علم اجمالى در بين می باشد مثلاً مثل بلل مشته بين بول و منى لازم است وضوء و غسل هر دو.

قوله: و توهّم كون الشك فى بقاء الخ اشكال دوم كه بر استصحاب قسم دوم از كلى شده است آنست كه كلى كه استصحاب می شود آن كلى مسبب است از شك در حدوث خاص يعنى شك در حدوث

ص: ۳۵۴

بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذاك المتيقن الارتفاع او البقاء مع ان بقاء القدر المشترك انما هو بعين بقاء الخاص الذى فى ضمنه لانه من لوازمه.

* شرح:

فرد طويل كه فيل باشد مى باشد و شك در حدوث خاص سبب است و شك در كلى مسبب و بلا اشكال اگر تعارض شد بين استصحاب سببى و مسببى استصحاب سبب مقدم است و از اين جهت اصل عدم حدوث فرد طويل مقدم است بر اصل وجود كلى اين اشكال را مصنف مى فرمايد فاسد و قطعاً صحيح نيست. بجهت آنكه بقاء و ارتفاع كلى از لوازم حدوث فرد طويل يا عدم حدوث آن نمى باشد بلكه بقاء كلى و ارتفاع آن از لوازم آن حادثى است كه متيقن است ارتفاع آن يا بقاء آن يعنى بقاء كلى و ارتفاعش از احد الامرین لا على اليقين است نه خصوص فرد طويل باشد.

مخفى نماند جواب مصنف صحيح است در جائي كه استصحاب عدم ازلى را ما جائز ندانيم و اما بنا بر جواز پس اصل عدم حدوث فرد طويل مقدم است بر استصحاب كلى و لذا بنا گذارديم در نجسى كه آيا بول است يا عرق كافر باصل عدم كونه بولا كه آن نجس يك مرتبه غسل آن كافى است چون بول بودن آن ثابت نشده تا دو مرتبه لازم باشد غسل آن.

جواب ديگر از اشكال اينكه بقاء قدر مشترك و استصحاب آن كلى وجود آن بعين وجود خاص مى باشد نه آنكه خاص و فرد خارجى مقدمه باشد از براى وجود كلى و آنكه كلى از لوازم فرد باشد و در باب اوامر و نواهي گذشت كه وجود طبيعى با فرد آن يك وجودند و در عوض هم مى باشند نه آنكه فرد مقدمه براى كلى طبيعى باشد خارجاً.

ص: ۳۵۵

علی انه لو سلم انه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهه فی كون الزوم عقليا و لا يكاد يترتب باصالة عدم الحدوث الا ما هو من لوازمه و احكامه شرعا.

* شرح:

قوله: علی انه لو سلم انه من الخ جواب سوم مصنف از اشکال بر کلی قسم دوم آنکه اگر ما تسلیم شویم و قبول کنیم که وجود کلی از لوازم وجود فرد خارجی است و وجود فرد سبب است برای وجود کلی ولی اشکال و شبهه ای نیست که این لزوم از لوازم عقلیه است نه لوازم شرعیه چون عقلا اگر فرد وجود پیدا کرد کلی طبیعی در آن وجود دارد پس اصل عدم حدوث فرد طویل لوازم شرعیه آن حجت است نه لوازم عقلیه و در مواردی که اصل سببی که مقدم است آثار شرعیه آن حجت است نظیر استحباب طهارت ماء مشکوک بعد از شستن لباس نجس به آب شک در طهارت لباس نجس می شود و البته این مسبب است و سبب آن طهارت ماء است و استحباب طهارت ماء که سبب است اثر شرعیه آن طهارت لباس نجس است که شسته شده بآن آب و چون اصل سببی در این مورد اثر شرعی دارد البته مقدم است بخلاف ما نحن فیه که اثر شرعی در آن نمی باشد بلکه آثار عقلیه است و آثار عقلیه و عادیه در اصول حجیت ندارد کما آنکه ان شاء الله تعالی بیان خواهد شد.

مخفی نماند استحباب کلی در جائی است که اصول در یکی از فردین جاری نباشد و اگر جاری باشد استحباب کلی جاری نیست مثلا اگر مکلف حدث اصغر از او صادر شده است بعد از آن رطوبتی مردد بین بول و منی پیدا شد و وضوء گرفت در این مورد اگرچه مقتضای استحباب کلی حدث می باشد و باید احتیاط کند بین غسل و وضوء الا آنکه حدث اصغر چون متیقن است استحباب آن انحلال علم اجمالی می نماید کما آنکه در هر موردی که علم اجمالی باشد بتکلیف و یک طرف

ص: ۳۵۶

و اما اذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه ففي استصحابه اشكال اظهره عدم جريانه فان وجود الطبيعي و ان كان بوجود فرده الا ان وجوده في ضمن المتعدد من افراده ليس من نحو وجود واحد له بل متعدد حسب تعددها فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده و ان شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد او لارتفاعه بنفسه او بملاكه كما اذا شك في الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الايجاب بملاك مقارن او حادث.

* شرح:

آن باصل ثابت شود علم اجمالی منحل می شود بله اگر حالت سابقه برای هیچ کدام از فردین نباشد لازم است احتیاط بوضوء و غسل در مورد مذکور لا یخفی.

قوله: و اما اذا كان الشك في بقاءه من جهة الخ قسم سوم از استصحاب کلی آنست که شک در بقاء کلی در جائی است که احتمالی داده شود که فردی که بوده است آن فرد اولی یقیناً مرتفع شده و احتمال داده می شود فرد دیگری در جای آن آمده باشد مثل آنکه زید یقیناً در خانه بود و بعداً یقیناً از خانه بیرون آمد و در ضمن بیرون آمدن احتمال داخل شدن عمرو را در خانه می رود در این مورد استصحاب کلی آیا صحیح است چون یقین بوجود انسان در خانه اول بود و ارتفاع آن شک در آن می باشد و یقین سابق و شک لاحق که از ارکان استصحاب است یقیناً وجود دارد و لو شک در داخل شدن عمرو در خانه می باشد مصنف می فرماید اظهر آنست که جاری نیست استصحاب کلی بجهت آنکه وجود طبیعی اگرچه بوجود فرد آن می باشد مثل کلی انسان چه در ضمن زید باشد و در چه ضمن عمرو الا آنکه وجود طبیعی در ضمن افراد خود یک قسم و متحد نیست بلکه متعدد است بحسب

ص: ۳۵۷

لا- يقال الامر و ان كان كما ذكر الا انه حيث كان التفاوت بين الایجاب و الاستحباب و هكذا بین الكراهه و الحرمة ليس الا بشده الطلب بينهما و ضعفه كان تبدل احدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبعی بينهما لمساوقه الاتصال مع الوحده فالشك فی التبدل حقیقه شك فی بقاء الطلب و ارتفاعه لا فی حدوث وجود آخر.

* شرح:

تعدد افراد آن طبعی چون آن حصه طبعی که وجود کلی در آن می باشد غیر حصه دیگری است که کلی در آن وجود دارد نظیر زید و عمرو که کلی انسان در آنها وجود دارد ولی کلی طبعی مختلف می باشد.

پس در وقتی که یقین به ارتفاع زید پیدا شد از خانه و آنکه زید یقیناً از خانه بیرون رفت و لو بعداً شک در وجود عمرو می باشد که مقارن رفتن وجود زید از خانه آیا داخل شد یا نه و یا آنکه احتمال داده شود که عمرو از اول در خانه بوده ارتفاع فرد اول یا بنفسه است مثل زیدی که بیان شد یا بملاکه باشد مثل آنکه وجوب یقیناً مرتفع شده است و آیا ملاک استحباب که رجحان باشد باقی است یا نه مثل آنکه اگر شک شود در استحباب بعد از آنکه یقین بارتفاع واجب باشد شک در استحباب یا بملاک آن می باشد و یا استحباب حادث دیگر و علی کل استحباب کلی در این موارد صحیح نیست.

قوله: لا يقال الامر و ان كان كما ذكر الخ اگر اشکال شود که وجوب و استحباب و لو شدت و ضعف در بین آنها می باشد و همچنین بین کراهت و حرمت شدت طلب است در حرمت و ضعف طلب است در کراهت الا- آنکه تبدیل شدن وجوب باستحباب یا حرمت به کراهت چون شدت آنها برداشته می شود سبب نمی شود که وجود طبعی در آنها دو وجود باشد نظیر سواد و بیاض که شدت و ضعف در آنها تبدل موضوع نمی باشد بلکه اصل طبیعت و موضوع اتصال

ص: ۳۵۸

فانه يقال الامر و ان كان كذلك الا ان العرف حيث يرى الايجاب و الاستصحاب المتبادلين فردين متباينين لا واحد مختلف الوصف في زمانين لم يكن مجال للاستصحاب لما مرت الاشاره اليه و يأتي من ان قضيه اطلاق اخبار الباب ان العبره فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا و ان لم يكن بنقض بحسب الدقه و لذا لو انعكس الامر و لم يكن نقض عرفا لم يكن الاستصحاب جاريا و ان كان هناك نقض عقلا.

* شرح:

و متحد است پس شك در تبدل آنها حقيقه شك در بقاء طلب است يعنى از اول يقين بطلب بوده چه طلب فعل باشد يا ترك فعل و بعدا شك در ارتفاع آن طلب است نه آنكه شك در وجود و حدوث طلب ديگرى باشد پس استصحاب در اين موارد صحيح است استصحاب كلى طلب.

قوله: فانه يقال الامر و ان كان كذلك الخ جواب آنكه اگرچه وجوب و استحباب و حرمت كراهت از شدت و ضعف طلب مى باشند و صفت يك شىء واحدند مثل سواد شديد و ضعيف عقلا الا آنكه ايجاب و استصحاب وقتى متبادل به ديگرى شدند آنها متباين اند عرفا نه آنكه شىء واحدى باشند كه صفت آنها مختلف باشند در اين حال جاى استصحاب براى آنها نيست براى آنكه قبلا- اشاره شد بآن و بعدا هم مى آيد كه اطلاق اخبار باب استصحاب بنظر عرف بايد باشد هر كجائى كه عرف نقض يقين مى داند با شك آن مورد متبع است و لازم است عمل بآن و لو نقض بحسب دقت عقلى نمى باشد مثل مورد وجوب و استحباب چون اصل رجحان در بين وجوب و استحباب مسلم بوده ولى عرفا آنها را متباين مى بيند و لذا اگر امر منعكس شود باين معنى كه موضوع عرفى صحيح است و نقض نيست در اين موارد استصحاب جارى نيست و لو نقض عقلى دارد مثل آب كرى كه قدرى از آن برداشته شود كه عرفا يك موضوع است ولى استصحاب

ص: ۳۵۹

* شرح:

در آن جاری نیست و یا آنکه آبی نجس شود به واسطه تغیر نجاست و تغیر آن از قبل نفسه برود و علی کل حال موضوع استحباب که نقض یقین بشک باشد عرفا گرفته می شود نه عقلا.

استصحاب فرد مردّد و یا مفهوم مردّد صحیح نیست

مخفی نماند استحباب در فرد لازم است آن فرد مشخص و معلوم باشد و اگر فرد غیر معین شد مثل آنکه زید نمی دانیم زید بن عمرو است یا زید بن بکر در این موارد استصحاب فرد مردّد زید صحیح نیست و مسئله ایست معروف بشبهه عبائیه و آن مسئله آنست که اگر یک طرف عبا نجس شد و معلوم نیست کدام طرف است و یک طرف معین آن را شستند و بعدا بدن انسان بهر دو طرف ملاقات کرد آیا بدن نجس می شود یا نه مبتنی بر آنست که نجاستی که قبلا یقین بآن بود آیا شسته شده است یا باقی است استصحاب نجاست آن فرد مردّد صحیح نیست چون اثر برای فرد مردّد نیست بلکه اثر مترتب است بر فرد معلوم مشخص اشکال در استصحاب آنست که و لو دو طرف را ملاقات کرده بدن الا آنکه یک طرف ملاقات یقینا طاهر بوده و طرف دیگر که ملاقات شده احتمال نجس بودن دارد و ملاقات بعض اطراف نجس بعلم اجمالی نجس نمی شود کما آنکه در محل خودش ثابت است بله چون علم اجمالی قبلا منجز بوده لازم است احتیاط در آن.

و همچنین که موضوع استصحاب فرد مردّد صحیح نیست، همچنین استصحاب مفهوم مردّد ایضا صحیح نیست مثل آنکه شک شود که آیا کرّ چهل و سه وجب تقریبا باید باشد یا آبی که ضرب آن مساوی بیست و هفت وجب باشد و آبی پیدا شد بمقدار اول و قدری از آن برداشته شد تا رسید بمقدار بیست و هفت وجب استصحاب کر جاری نیست.

و همچنین شک در آن شود که آیا غروب شمس باستتار قرص است یا بذهاب

و مما ذكرنا في المقام يظهر ايضا حال الاستصحاب في متعلقات الاحكام في شبهات الحكميه و الموضوعيه فلا تغفل.

الرابع انه لا فرق في المتيقن بين ان يكون من الامور القاره او التدريجييه الغير القاره فان الامور الغير القاره و ان كان وجودها ينصرم و لا يتحقق منه

* شرح:

حمره مشرقيه براي استصحاب نهار صحيح نيست بعد از استتار قرص و همچنين اگر شك در عدالت شود كه آيا معنای عدالت اجتناب كباثر است مطلقا و يا با منافيات مروت كه آنهم بايد ترك بكنند و شخص اجتناب كباثر را نمود و بعدا مرتكب بعض منافيات مروت شد استصحاب عدالت صحيح نيست و همچنين استصحاب در اقل و اكثر و همچنين رضاع كه آيا نشر حرمت ده مرتبه است يا پانزده مرتبه و در تمام موارد آنست كه اين مفهوم يا آن فرد مردد يا يقينا باقى است و يا يقينا مرتفع است و فرد بخصوص اثر بر آن مترتب نيست بلكه اثر بر فرد مردد يا مفهوم مردد است كما لا يخفى.

قوله: و مما ذكرنا في المقام الخ آنچه را كه ذكر نموديم در مقام ظاهر مى شود استصحاب در متعلقات احكام در شبهات حكميه مثل آنكه كفاره روزه شك شود كه واجب آن يك مد است يا دو مد و شبهات موضوعيه شك شود كه آيا چند مدى كه لازم است بدهد آيا براي يك ماه كامل است يا نصف ماه در تمام اين موارد استصحاب آن از قسم سوم كلى مى باشد كه بيان نموديم استصحاب جارى نيست فلا تغفل.

مخفى نماند بعض اعلام قسم رابع براي اقسام كلى ذكر نموده اند رجوع بمطولات شود.

تنبیه چهارم در استصحاب زمان و زمانیات و دفع اشکال آنها

اشاره

قوله:التنبیه الرابع انه الخ تنبيه رابع در آنست كه متيقن سابق فرقى بين آن نيست كه آن متيقن از امور

ص: ۳۶۱

جزء الا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم الا انه ما لم يتخلل في البين العدم بل و ان تخلل بما لم يخل بالاتصال عرفا و ان انفصل حقيقه كانت باقيه مطلقا او عرفا و يكون رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها و انقطاعها نقضا و لا يعتبر في الاستصحاب بحسب تعريفه و اخبار الباب و غيرها من ادلته غير صدق النقص و البقاء كذلك قطعاً.

* شرح:

قارّه باشد یعنی امور ثابتة مثل انسان و شجر و غيره يا آن متيقن از امور تدريجيه و غير قارّه باشد استصحاب در هر دو قسم جاری است بجهت آنکه امور غير قارّه مثل استصحاب زمان و غيره اگرچه وجود آن غير قارّه و منصرم و می گذرد و تحقق پیدا نمی کند جزء آن زمان مگر بعد از انعدام آن جزء اول الا آنکه مادامی که تخلل عدم واقع نشود در بین یعنی جزء معدوم متصل است بجزء وجود بعدی و یا آنکه عدم در بین آنها واقع می شود یعنی فاصله بین وجود و عدم حاصل است ولی عرفا آن را متصل می نامند و اگرچه حقیقه انفصال است بین سابق و لاحق.

نظیر آنکه خون حیض زنانه یک آناتی در بین آن قطع شود و لو یک لحظه باشد که در این حال اتصال حقیقی نیست بلکه منفصل است حقیقه در تمام این موارد مذکوره این امور غير قارّه باقی است حقیقه و یا عرفا و در مقام استصحاب یقین بوجود آنها و شک در استمرار آنها و انقطاع آنها اگر استصحاب جاری نباشد نقض یقین سابق است بشک و این معنی را امام علیه السلام فرمودند لا تنقض یقین بالشک و در استصحاب بحسب تعریف استصحاب و اخباری که وارد شده است در آن از ادله آنها صدق نقض و بقاء آن شیء عرفا چیز دیگر لازم نیست همچنانی که بیان نمودیم که اگر استصحاب جاری نباشد نقض یقین است بشک قوله كذلك یعنی عقلا یا عرفا.

ص: ۳۶۲

هذا مع ان الانصرام و التدرج في الوجود في الحركة في الالين و غيره انما هو في الحركة القطعية و هي كون الشيء في كل آن في حد او مكان لا التوسطيه و هي كونه بين المبدأ و المنتهى فانه بهذا المعنى يكون قارا مستمرا فانقذح بذلك انه لا مجال للاشكال في استصحاب مثل الليل و النهار و ترتيب ما لهما من الآثار و كذا كلما اذا كان الشك في الامر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته و وصوله الى المنتهى او انه بعد في البين.

* شرح:

قوله: هذا مع ان الانصرام و التدرج الخ.

جواب دیگر از اشکالی که وارد است در امور تدریجیه آنکه حرکت دو قسم است حرکت قطعی و حرکت توسطیه حرکت قطعی مثل وجود حرکت حد مثل نمو اشجار که در حدود مخصوص نمو دادند و یا حرکت در مکان که متحرک در هر زمانی در مکان مخصوصی می باشد و غیره که آن بآن وجود و عدم پیدا می شود این معنی در حرکت قطعی است اما حرکت توسطیه آن این طور نیست بلکه آن یک امری است بین اول و آخر مثلاً اگر کسی مسافرت نمود از ایران بعراق اول مسافرت آن و آخر مسافرت آن را یک موضوع می نامند و همچنین تکلم و غیره و این معنی داخل در امور قارّه مستمره می شود و شک در استمرار آن استصحاب جاری است نه آنکه موضوع مسافرت جزء جزء آن حساب شود.

پس ظاهر شد باین بیان ما که جای اشکال نیست در استصحاب مثل لیل و نهار استصحاب نفس آنها و یا استصحاب آنچه را که در آنها واقع می شود نظیر قرائت سوره و تکلم و غیره و همچنین اشکالی در آن نیست در جایی که شک در امر تدریجی شود از جهت شک در انتهاء حرکت و آنکه آن حرکت تمام شد و رسید به منتهی یا آنکه هنوز در بین است در این موارد استصحاب آن حرکت بلا اشکال صحیح است.

و اما اصل اشکال که در زمان و زمانیات شده مثل استصحاب اصل زمان

ص: ۳۶۳

و اما اذا كان من جهة الشك في كميته و مقداره كما في نبع الماء و جريانه و خروج الدم و سيلانه فيما كان سبب الشك في الجريان و السيلان الشك في انه بقى في المنبع و الرحم فعلا شيء من الماء و الدم غير ما سال و جرى منهما فربما يشكل في استصحابهما ح فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه.

* شرح:

يا مثل خون عادت زنانه در اين موارد متيقن سابقى نيست چون آنچه را كه تحقق پيدا کرده از زمان يا خون حيض معدوم شده و آنچه را كه بعدا پيدا مى شود شك در آن مى باشد پس متيقن سابق و مشكوك لا حق شيء واحد نمى باشند.

جواب آنكه گذشت كه در مثل اين موارد موضوع عرفى متحد است و لو عقلا منفصل و غير يكديگرند علاوه بر آنكه ممكن است بگوئيم در زمان كه آن يك موجود واحد مستمرى است كه قوام آن بانصرام و معدوم بودن آن به آن مى باشد كما آنكه بعض اعلام بيان نموده اند و در اين حال قضيه متيقنه و مشكوكه بدقت عقلى متحد و يكي است فضلا از نظر عرف و على كل حال استصحاب در زمان و زمانيات اشكال در آن نيست و لو از مرحوم شيخ نقل اشكال شده است.

قوله: و اما اذا كان من جهة الشك الخ اما اگر شك از جهت كميته مستصحب و مقدار آن باشد همچنانى كه شك شود در چشمه آب و جريان آنكه آيا آب در منبع هست يا نيست و همچنين شك در خروج دم حيض شود و سيلان و جريان آن در جائي كه سبب شك در اصل جريان و سيلان آن باشد كه اصلا در منبع آبي هست يا نيست يا در رحم خونی هست فعلا يا نيست غير آنچه را كه خارج شده است از منبع يا رحم در اين قسم استصحاب اشكال مى شود چون شك در بقاء نيست بلكه شك در اصل حدوث است كه اصلا آب در منبع يا خون

ص: ۳۶۴

و لکنه یتخیل بانه لا یختل به ما هو الملائک فی الاستصحاب بحسب تعریفه و دلیلہ حسبما عرفت.

* شرح:

در رحم موجود است یا نه و این قسم استصحاب برگشت بآن می شود که اصلاً متیقن سابقی نیست تا شک در آن باشد نظیر اشکال در اصل زمان که بیان شد.

قوله: و لکنه یتخیل بانه الخ جواب این اشکال این خیال است و آنکه قبلاً بیان شد ملاک در استصحاب بحسب تعریف و دلیل آن آنست که قبلاً بیان نمودیم که متیقن سابق و مشکوک آن موضوع عرفی است و در این مواردی که ذکر شد مثل آب در منبع یا خون در رحم بلا اشکال یقین سابق و شک لاحق حاصل است عرفاً پس استصحاب جاری است.

مخفی نماند شک در جریان آب و سیلان دم از سه راه می شود.

اول شک در مقتضی که آیا آب یا خون در محل باقی است یا نه-دوم شک در رافع که آیا مانع جلو آنها گرفته یا نه.

سوم شک در حدوث ماده دیگر با علم بانتفاع اول که بعد از علم بانتفاع اول آیا ماده دیگر حادث شده یا نه در اخیر قسم سوم کلی می باشد استصحاب آن صحیح نیست در این موارد استصحاب جاری است حرکت زمانی مثل آنکه اراده مسافرت داشت مثلاً از اصفهان به مکه شک در آن شود که آیا اراده اولیه سفر باقی است یا نه در این مورد شک در مقتضی است کما آنکه اگر یقین به اراده سفر می باشد ولی شک در مانع است که آیا جلو آن گرفته شده است یا نه که در این مورد شک در مانع است و یا آنکه شک در حدوث مقتضی جدید باشد با علم بارتفاع مقتضی اول مثل آنکه یقین بارتفاع اراده اول می باشد و شک در آنکه آیا اراده سفر غیر حج را دارد یا نه در این موارد استصحاب ایضاً جاری است غیر اخیر.

ص: ۳۶۵

ثم إنه لا يخفى ان استصحاب بقاء الامر التدريجي اما يكون من قبيل استصحاب الشخص او من قبيل استصحاب الكلّي باقسامه فاذا شك في ان السوره المعلومه التي شرع فيها تمت او بقي شيء منها صح فيه استصحاب الشخص و الكلّي و اذا شك فيه من جهة تردها بين القصيره و الطويله كان من القسم الثاني و اذا شك في انه شرع في اخرى مع القطع بانه قد تمت الاولى كان من القسم الثالث كما لا يخفى هذا في الزمان و نحوه من سائر التدريجيات.

* شرح:

استصحاب امر تدريجي سه قسم كلي در آن جاری است

قوله: ثم إنه لا يخفى ان استصحاب الخ.

مخفی نماند استصحاب امر تدريجي که بیان شد نظیر شک در مسافرت و یا در جریان آب و یا خارج شدن دم حیض یا از قبیل استصحاب شخصی است و یا از قبیل استصحاب کلی باقسام ثلاثه آن می باشد اگر شک در این باشد سوره معلومه ای که شروع در آن کرده است مثل سوره قل هو الله آیا تمام شده است آن سوره یا باقی مانده است صحیح است استصحاب در آن سوره استصحاب شخصی یا استصحاب کلی سوره و اگر شک در این باشد از جهت مردد بودن بین قصیر آن سوره یا طویل مثل آنکه آیا سوره قل هو الله را شروع کرد یا سوره انا انزلناه که طویل است شک در این قسم از اقسام قسم دوم کلی می باشد نظیر شک در اصل حیوان از جهت مردد بودن آن حیوان بین فیل و پشه و اگر شک در آن شود که آیا سوره دیگری را شروع کرده یا نه با یقین به آنکه سوره اول تمام شده است شک در این مورد از اقسام قسم سوم کلی می باشد که صحیح نیست کما آنکه گذشت کما لا- یخفی و این معنائی که بیان شد یعنی استصحاب شخصی یا کلی باقسام ثلثه کلی در تمام تدريجیات می آید نظیر مسافرت و امثال آنکه بیان شد.

ص: ۳۶۶

و اما الفعل المقيّد بالزمان فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة اخرى كما اذا احتمل ان يكون التعبد به انما هو بلحاظ تمام المطلوب لا اصله فان كان من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان كالنهار الذي قيد به الصوم مثلا فيترتب عليه وجوب الامساك و عدم جواز الافطار ما لم يقطع بزواله كما لا بأس باستصحاب نفس المقيّد فيقال ان الامساك كان قبل هذا لان في النهار و الآن كما كان فيجب فتأمل.

* شرح:

قوله: و اما الفعل المقيّد بالزمان الخ.

اما فعلى که مقيّد بزمان می باشد مثل روزه ماه رمضان و افطار روز عید و یا بعض احکام حج و امثال آن مواردی که زمان قيد آن می باشد و همچنین نمازهای یومیه شک در آنها بعض موارد از جهت شک در بقاء قيد می باشد مثل آنکه شک در آن شود که آیا زمان باقی است یا نه.

مخفی نماند در جایی که تکلیف مقيّد بزمان باشد در آن دو قسم است شبهه موضوعیه و شبهه حکمیه اما شبهه موضوعیه بعض موارد فعل مقيّد است بعدم مجيء زمان مثل آنکه امساك در ماه مبارك رمضان مقيّد است که غروب شرعی نشده باشد یا آنکه جواز اكل و شرب در ماه مبارك رمضان مقيّد است که طلوع فجر نشده باشد در این موارد استصحاب عدمی یعنی استصحاب عدم غروب شمس موجب است که واجب باشد امساك كما آنکه استصحاب عدم طلوع فجر حکم بجواز اكل و شرب می شود و بعضی موارد مقيّد است فعل در لسان دلیل بوجود زمان نه بعدم ضده كما آنکه اگر امساك مقيّد بنهار باشد و جواز اكل و شرب مقيّد بليل باشد پس در این موارد استصحاب قيد که نهار باشد یا ليل صحيح است فتأمل.

و اما شبهه حکمیه بعضی موارد شک در آن از جهت شبهه مفهومیه می باشد

ص: ۳۶۷

* شرح:

کما آنکه اگر شک شود که غروبی که شارع قرار داده است برای غایت وجوب امساک و امساک در آن واجب است آیا غروب عبارت است از استتار قرص یا ذهاب حمرة مشرقیه که شک در مفهوم غروب می باشد و بعض موارد در شبهه مفهومیه شک از جهت تعارض ادله است مثل آنکه شک در آخر صلاه مغرب و عشاء شود چون مردد است آخر آنکه آیا نصف شب می باشد کما آنکه مشهور قائلند یا آنکه آخر وقت عشاءین طلوع فجر است.

مخفی نماید استصحاب در این قسم صحیح نیست چون متیقن سابقی نیست بلکه یقین باستتار قرص و یا ذهاب حمرة مشرقیه است کما آنکه قبلا بیان شد که موضوع مردد استصحاب آن صحیح نیست علی کل فعلی که مقید است بزمان بعض موارد شک در حکم آن از جهت شک در بقاء قید است مثل شک در زمان که امساک در آن زمان ماه مبارک رمضان واجب و یا آنکه شک در آن حکم با قطع بانقطاع زمان می باشد مثل آنکه امر نموده مولی جلوس یوم جمعه را در مسجد و زمان یوم جمعه مسلم منقطع و تمام شده است.

ولی احتمال لزوم جلوس در مسجد می باشد که اصل جلوس چون تمام مطلوب و کمال آن بوده است در روز جمعه ولی بقاء اصل جلوس ممکن است باقی باشد از جهت تعدد مطلوب پس در این حال اگر شک در بقاء قید و زمان شد مانعی نیست باستصحاب آن قید که زمان است مثل استصحاب نهار علی نحو کان تامه برای افطار نمودن که استصحاب نهار موجب حرمت مفطرات روزه می باشد پس مترتب می شود بر این استصحاب وجوب امساک از مفطرات و آنکه جایز نیست افطار مادامی که یقین بزوال نهار نباشد در اینجا استصحاب یوم صحیح است و ممکن است استصحاب نفس مقید و خود فعل استصحاب شود پس گفته شود امساک از تمام مفطرات یک ساعت

* شرح:

قبل بود در نهار و الآن که شك در آن می باشد آن امساك استصحاب می شود پس لازم و واجب است فتأمل.

اشكال در قيد بودن زمان در موضوع مركب شرعی و تحقیق در آن

مخفی نماند استصحاب زمان در جائی صحیح است که زمان مجرد شرط تکلیف و یا وضع و ظرف آن باشد علی نحو کان تامه و اما اگر زمان قيد فعل باشد علی نحو کان ناقصه استصحاب زمان مثبت است و صحیح نیست از این جهت مرحوم شیخ و بعض اعلام دیگر چون استصحاب نهار موجب اصل مثبت است عدول کردند از استصحاب زمان باستصحاب حکم به اینکه مثلاً در ماه مبارک رمضان وجوب امساکی که واقع است در نهار قبلاً ثابت بوده و الآن کما کان این جهت ایضاً دفع اصل مثبت را نمی نماید بجهت آنکه استصحاب حکم اگر ممکن است اثبات کند که امساك واقع است در نهار اگر این قسم ممکن باشد پس ممکن است استصحاب نفس زمان بلکه استصحاب زمان که موضوع است و سبب برای حکم می شود مقدم بر استصحاب حکم است و اما اگر استصحاب زمان ممکن نیست که اثبات کند امساك واقع شده است در نهار چون این معنی از اصل مثبت است و بعداً بیان می شود ان شاء الله تعالی که اصول مطلقاً چه استصحاب یا غیره لوازم عقلیه و عرفیه آنها حجت نیست و استصحاب وجوب امساك فی النهار لازم عقلی آن بقاء نهار است باین معنی که عقل حکم می کند بعد از امر مولی بوجوب امساك واقع فی النهار که نهار باقی است.

اما استصحاب مصنف که نه استصحاب زمان است و نه استصحاب حکم آن بلکه استصحاب فعل مکلف که مقید است بزمان آن را استصحاب نموده همچنانی که بیان نمودیم امساك قبل از یک ساعت مثلاً واقع بود در نهار و الآن مثل سابق است استصحاب آن این معنی اگرچه صحیح است لکن در تمام موارد جاری است مثلاً کسی که تأخیر بیندازد صلاه ظهر و عصر را و شك در آن نماید که آیا نهار و روز باقی است یا نه

* شرح:

در این موارد استصحاب قبل ندارد چون صلاه قبلا موجود نبوده است تا آنکه استصحاب شود و استصحاب تعلیقی با آنکه فی حد نفسه صحیح نیست کما آنکه بیان می شود ان شاء الله تعالی کسانی که قائل بآن می باشند فقط در احکام است نه در موضوعات.

و حق در مطلب آنست که موضوع مرکبی که در احکام شرعیه وارد است دو قسم است یک قسم از آن مرکب از عرض و معروض است مثل آب کر که موضوع است برای طهارت و عدم انفعال آن در این موضوع مرکب لازم است اثبات عارض و معروض یعنی اثبات آب و کریت آن بنحو مفاد کان ناقصه یعنی اثبات شود که این آب معین متصف است بکریت و این موضوع مرکب یا بالوجدان ثابت است و یا بتعبد و یا احدهما بالوجدان و دیگری بالتعبد و اگر شک در کریت آب شد استصحاب مجرد کریت علی نحو مفاد کان تامه صحیح نیست بلکه همچنانی که بیان نمودیم باید اثبات شود این آب کر بوده قبلا- و الآن هم کما کان در مثل مرکب بودن آب و کر بلا اشکال لازم است علی نحو صفت و موصوف و کان ناقصه ثابت شود.

و اما یک قسم دیگر از مرکبات شرعی است که مجرد اجتماع آنها برای حکم کافی است و لازم نیست یکی از آنها وصف و دیگری موصوف باشد علی نحو کان ناقصه بلکه اثبات هر کدام اجزاء موضوع علی نحو کان تامه صحیح است مثلاً- اگر موضوع حکم از دو جوهر شد مثل زید و عمرو یا از دو عرض شد که هر کدام قائم است به موضوعی غیر موضوع دیگر مثل صلاه جماعت موضوع برای صحت جماعت اجتماع رکوع امام و مأموم می باشد در زمان واحد یکی از رکوعین قائم است به امام و دیگری قائم است بمأموم و کذا اگر موضوع مرکب باشد از دو فعل مکلف نظیر صلاه و طهارت که هر کدام عرضی از اعراض مکلف می باشند و در مثل آنها لازم نیست یکی صفت و دیگری موصوف باشد بلکه مجرد اجتماع صلاه با طهارت

و ان كان من الجبهه الاخرى فلا مجال الا لاستصحاب الحكم في خصوص ما لم يؤخذ الزمان فيه الا ظرفا لثبوت لا قيدا مقوما لموضوعه و الا- فلا- مجال الا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذاك الزمان فانه غير ما علم ثبوته له فيكون الشك في ثبوته له ايضا شكا في اصل ثبوته بعد القطع بعدمه لا في بقاءه.

* شرح:

كافي است برای صحت صلاه پس اگر شك در صلاه شد هیئت اتصالیه عرفیه آن استصحاب می شود و همچنین شك در طهارت استصحاب آن كافی است بنحو كان تامه بله اگر دلیل اثبات نمود که حتما باید صلاه متصف باشد به طهارت و صفت و موصوف باشند استصحاب طهارت مثبت است و از بیان ما ظاهر شد که اگر زمان قید برای تکلیف واقع شد از همین قبیل است بجهت آنکه امساک نهاری اجتماع نهار و روز است با امساک مفطرات چون روز یکی از موجودات خارجیه است و امساک از مفطرات عرضی است که قائم بمکلف است پس شك در نهار و روز استصحاب آن بنحو كان تامه صحیح است بله اگر دلیل اثبات کرد که امساک متصف بنهار و روز لازم است آن استصحاب از اصل مثبت است و صحیح نیست.

قوله: و ان كان من الجبهه الاخرى الخ قسم اول شك در آن بود که آیا زمان باقی است یا نه کما آنکه گذشت.

قسم دوم شك از این جهت بود بعد از گذشتن زمان مسلم آیا تکلیف باقی است یا نه نظیر آنکه مولی فرموده باشد جلوس در مسجد در روز جمعه واجب است و روز جمعه مسلم گذشته است ولی شك در آنست که آیا تکلیف باقی است من باب تعدد مطلوب در روز شنبه یا نه در این مورد مصنف می فرماید جائی برای استصحاب حکم در خصوص آن موردی که قید است زمان برای موضوع نیست و استصحاب در آن صحیح نیست مگر آنکه زمان ظرف باشد برای حکم و اگر غیر از این باشد استصحاب عدم جاری است بعد از گذشتن آن زمان یعنی قبل از اینکه امر شارع بجلوس در مسجد

ص: ۳۷۱

لا- يقال ان الزمان لا- محاله يكون من قيود الموضوع و ان اخذ ظرفا لثبوت الحكم في دليله ضروره دخل مثل الزمان فيما هو المناط لثبوته فلا مجال الا لاستصحاب عدمه.

فانه يقال نعم لو كانت العبره في تعيين الموضوع بالدقه و نظر العقل و اما اذا كانت العبره بنظر العرف فلا شبهه في ان الفعل بهذا النظر موضوع

* شرح:

روز جمعه باشد مسلم تکلیف نبوده است و استصحاب عدم تکلیف جاری است چون شک در ثبوت تکلیف و آن اندازه ای که تکلیف مسلم بود در زمان روز جمعه در مسجد بود و غیر از آن شک در تکلیف است بعد از اینکه یقین بعدم تکلیف بوده است استصحاب عدم تکلیف جاری است نه استصحاب بقاء تکلیف.

قوله: لا يقال ان الزمان لا محال الخ اشکال نشود که زمان در حکم شرعی مسلم از قيود موضوع می باشد و لو آن زمان گرفته شده است برای ثبوت حکم و ظرف آن در دلیل چون ضروری است که دخالت دارد مثل زمان در مناط و مصالح احکام و از این جهت و لو ظاهرا ظرف برای حکم است ولی در واقع قید موضوع می باشد پس در این موارد مطلقا استصحاب عدم تکلیف جاری است و فرقی بین آنکه زمان قید موضوع باشد یا ظرف برای حکم در واقع نمی باشد.

قوله: فانه يقال نعم الخ جواب از این اشکال آنکه این مطلب شما صحیح است اگر در تعیین موضوع استصحاب بدقت و نظر عقلی باشد.

و اما اگر اخذ موضوع بنظر عرف باشد کما آنکه قبلا گذشت- پس شبهه ای در آن نیست که فعل بنظر عرف دو موضوع است در جائی که زمان قید موضوع باشد

ص: ۳۷۲

واحد فی الزمانین قطع بثبوت الحکم له فی الزمان الاول و شک فی بقاء هذا الحکم له و ارتفاعه فی الزمان الثانی فلا یکون مجال الا لاستصحاب ثبوته.

لا یقال فاستصحاب کل واحد من الثبوت و العدم یجری لثبوت کلا النظیرین و یقع التعارض بین الاستصحابین کما قیل.

* شرح:

چون جائی که ظرف گرفته شود یک موضوع است عرفا و ظرف از حالات موضوع می باشد پس استصحاب آن جاری است بخلاف آنکه زمان قید موضوع باشد که عرفا دو موضوع است و استصحاب جاری نیست.

مخفی نماند اهمال در مقام ثبوت و در واقع چون محال است کما آنکه کرارا گذشته است و آنکه زمان بنفسه ظرف است و احتیاج بجعل شرعی ندارد پس در احکام شرعیه اگر جعل شرعی داشته باشد قهرا قید موضوع است و معنی ندارد یکجا ظرف حکم شود و جای دیگر قید موضوع چون حکم شرعی یا مطلق است و یا مقید و واسطه در بین نمی باشد و معنی بودن زمان قید یا ظرف آنکه آن حکم واجب نیست در غیر آن مورد و معقول نیست یکجا زمان ظرف گرفته شود برای حکم و باین حال اگر زمان مختلف شود حکم باقی باشد پس استصحاب مطلقا جاری نیست چه زمان قید باشد و یا ظرف کما لا یخفی.

قوله: لا- یقال فاستصحاب الخ اشکال نشود در مورد به آنکه همچنانی که استصحاب بقاء تکلیف جاری است همچنین استصحاب عدم تکلیف پس در مثل امر مولی بجلوس در مسجد یوم الجمعة و شک در جلوس یوم السبت استصحاب وجوب جلوس معارض است باستصحاب عدم جلوس چون قبل از جمعه مسلم واجب نبود جلوس و استصحاب عدم آن می شود

ص: ۳۷۳

فانه يقال انما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين و الا فلا يكاد يصح الا اذا سبق باحدهما لعدم امکان الجمع بينهما لکمال المنافاه بينهما و لا يكون في اخبار الباب ما بمفهومه يعمهما فلا يكون هناك الا استصحاب واحد و هو استصحاب الثبوت فيما اذا اخذ الزمان ظرفا و استصحاب العدم فيما اذا اخذ قيدا لما عرفت من ان العبره في هذا الباب بالنظر العرفي و لا شبهه في ان الفعل فيما بعد ذاك الوقت معه قبله متحد في الاول و متعدد في الثاني بحسبه ضروره ان الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر و لو بالنظر المسامحي العرفي.

* شرح:

پس تعارض بين استصحابين است كما قيل قائل منسوب بفاضل نراقي می باشد.

قوله: فانه يقال انما يكون ذلك الخ جواب از این اشکال در جائی صحیح است که دلیل استصحاب شامل موضوع عرفی و موضوع عقلی هر دو بشود و نظر بهر دو داشته باشد که اگر دلیل شامل هر دو شود معامله تعارض و اهم آنها گرفته می شود و یا تخییر و این معنی ممکن نیست که دلیل استصحاب شامل هر دو موضوع عقلی و عرفی باشد چون موجب تناقض است و ممکن نیست جمع بین هر دو چون کمال منافات بین موضوعین می باشد پس دلیلی که شامل بشود هر دو موضوع را نداریم پس در بین نیست مگر استصحاب ثبوت تکلیف در جائی که زمان ظرف حکم باشد یا استصحاب عدم تکلیف در جائی که زمان قید موضوع باشد و قبلا شناختی که اخبار استصحاب در باب موضوع استصحاب بنظر عرفی گرفته می شود نه بنظر عقلی و شبهه ای نیست در اینکه فعل بعد از گذشتن وقت یا قبل از گذشتن متحد است عرفا مثل جلوس که بیان نمودیم در جائی که زمان ظرف فعل باشد و موضوع متعدد است در ثانی در جائی که زمان قید موضوع باشد

ص: ۳۷۴

نعم لا یبعد ان یکون بحسبه ایضا متحدا فیما اذا کان الشک فی بقاء حکمه من جهة الشک فی انه بنحو التعدد المطلوبی و ان حکمه بتلك المرتبه التي کان مع ذاک الوقت و ان لم یکن باقیا بعده قطعاً الا انه یحتمل بقائه بما دون تلك المرتبه من مراتبه فیستصحب فتأمل جیداً.

ازاحه وهم لا یخفی ان الطهاره الحدیثه و الخبثیه و ما یقابلها یکون مما اذا وجدت باسبابها لا یکاد یشک فی بقائها الا من قبل الشک فی الراجع لها لا من قبل الشک فی مقدار تأثیر اسبابها ضروره انها اذا وجدت بها کانت

* شرح:

چون ضروری است که فعل مقید بزمان خاص مثل جلوس در یوم جمعه غیر آن فعلی است که در زمان دیگر باشد مثل جلوس یوم سبت و لو بنظر مسامحی عرفی باشد.

قوله: نعم لا یبعد ان یکون الخ در قسم دوم که زمان قید موضوع باشد ممکن است گفته شود که موضوع متحد است عرفاً در جائی که شک در بقاء حکم باشد از جهت تعدد مطلوب مثل آنکه احتمال داده شود که جلوس در یوم جمعه و لو یوم جمعه گذشته است ولی یوم سبت باز مطلوب مولی است به قسمی که جلوس در یوم سبت مرتبه آن از روز جمعه پائین تر است در این مورد ایضا استصحاب بقاء تکلیف می شود فتأمل جیداً.

مخفی نماند جواب مصنف گذشت فراجع.

قوله: ازاحه وهم لا- یخفی الخ مخفی نماند طهارت حدیثیه مثل وضوء و غسل و طهارت خبثیه مثل رفع نجاست و امثال آن و مقابل آنها مقابل طهارت حدیثیه حدث اکبر و اصغر است و خبثیه بقاء نجاست است هر کدام از این ها اگر باسباب خود موجود شد و تحقق پیدا کرد شک در بقاء آنها از قبیل شک در رافع است نه آنکه شک در مقتضی باشد که آیا

تبقى ما لم يحدث رافع لها كانت من الامور الخارجيه او الامور الاعتباريه التي كانت لها آثار شرعيه.

فلا اصل لاصاله عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى او اصاله عدم جعل الملاقاه سببا للنجاسه بعد الغسل مره كما حكي عن بعض الافاضل و لا يكون هاهنا اصل الا الاصاله الطهاره او النجاسه.

* شرح:

مقدار تأثير آنها چه اندازه است چون ضرورى است طهارت و نجاست و مقابل آنها در جائي كه موجود شد باقى ماند مادامى كه رافع بر آنها پيدا نشود و فرقى بين آن نيست كه طهارت و نجاست از امور خارجيه باشد كه آنها را شارع مقدس كشف نموده است يا از امور اعتباريه اى كه براى آنها آثار شرعيه است و بحث آنكه طهارت و نجاست از امور واقعيه و يا امور اعتباريه است كه قبلا گذشت فراجع.

قوله: فلا اصل لاصاله عدم جعل الخ اين كلام از اول ازاحه وهم تا آخر تنبيه رد است بر مرحوم فاضل نراقى كما آنكه حكايت شده از ايشان كه اگر مكلف وضوء گرفت بعد از وضوء خارج شد از او مذى، شك در آن مى شود كه آيا مذى ناقض وضوء است يا نه در اين حال تعارض استصحابين است استصحاب طهارت بعد از وضوء و استصحاب عدم جعل وضوء سبب براى طهارت بعد از مذى يعنى قبل از جعل وضوء شك در آنست كه وضوء سبب است مطلقا براى طهارت حتى بعد از مذى يا سبب نيست.

پس استصحاب طهارت و استصحاب عدم طهارت متعارضند نظير استصحاب وجوب جلوس در روز جمعه و استصحاب عدم وجوب جلوس در روز جمعه كما آنكه گذشت.

همچنين زمانى كه شسته شود لباس نجس به آب يك مرتبه و شك در آن شود كه آيا لازم است در شستن آن لباس يك مرتبه يا دو مرتبه در اين مورد ايضا استصحاب

ص: ۳۷۶

الخامس انه كما لا- اشكال فيما اذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا لا ينبغي الاشكال فيما اذا كان مشروطا معلقا فلو شك في مورد لاجل طرو بعض الحالات عليه في بقاء احكامه ففيما صح استصحاب احكامه المطلقة صح استصحاب احكامه المعلقة لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتا و الشك بقاء.

* شرح:

نجاست و عدم نجاست يعنى عدم جعل شارع سبب برای نجاست بعد از شستن يك مرتبه که برگشت به طهارت لباس می شود.

همچنین مثالهای دیگر که ذکر نموده است مصنف می فرماید رد بر ایشان اصل عدم جعل وضوء که سبب باشد برای طهارت بعد از مذی یک همچو اصلی نداریم که آیا طهارت آن بعد از مذی باقی است یا نه که شک در مقتضی باشد بلکه اصاله الطهاره در مورد وقوع مذی که آیا رافع وضوء است یا نه آن اصاله الطهاره باقی است و همچنین اصل عدم جعل ملاقات سبب برای نجاست بعد از شستن يك مرتبه نداریم نظیر ما تقدم كما آنکه حکایت شده و منسوب بمرحوم فاضل نراقی داده شده است پس در امثال ما ذکر اصلی نداریم مگر اصاله الطهاره یا اصاله النجاسه در جائی که شک در رافع آنها باشد و اصل دیگری نیست که معارض باشد کما لا يخفى.

تنبیه پنجم استصحاب جاری است در احکام شرعیه مشروط و معلق

اشاره

قوله:الخامس انه كما لا اشكال فيما الخ تنبيه پنجم در آنست که همچنانی که استصحاب جاری می شود در احکام فعلیه منجزه مطلقا همچنین استصحاب جاری است و اشکالی در آن نیست در جائی که آن احکام شرعیه مشروط و معلق باشند سوای آنکه آن احکام شرعیه از قبیل حکم تکلیفی باشد مثل آنکه گفته شود حرام است عنب زمانی که غلیان و جوش بیاید پس شک در حرمت زیب و کشمش شود که اگر جوش آمد آیا حرام است یا نه و یا حکم وضعی باشد کما آنکه بفرماید نجس می شود عنب و انگور زمانی که جوش بیاید پس شک در نجاست

ص: ۳۷۷

و توهم انه لا- وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختر احد ركنيه فاسد فان المعلق قبله انما لا يكون موجودا فعلا لا انه لا يكون موجودا اصلا و لو بنحو التعليق كيف و المفروض انه مورد فعلا- للخطاب بالتحريم مثلا او الايجاب فكان على يقين منه قبل طرو الحاله فيشك فيه بعده و لا يعتبر في الاستصحاب الا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته و اختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

* شرح:

زیب شود در جائی که جوش بیاید.

و حاصل مطلب مصنف آنست که احکام شرعی مشروطه و معلقه مثل احکام مطلقه می ماند تمام آنها مجعولات شرعی می باشند و دلیل استصحاب در وقت شک در بقاء آنها شامل تمام آنها می شود و مخصصی نداریم که فقط استصحاب در احکام مطلقه است و در احکام مشروطه و معلقه استصحاب جاری نیست پس اگر شک شود در موردی بجهت عارض شدن بعض حالات بر آن موضوع در بقاء احکام آن نظیر عنب که زیب شود و حالت زیبایی بر آن عارض شود پس همچنانی که صحیح است استصحاب احکام آن موضوعی که مطلق است صحیح است استصحاب احکام معلقه آن مثل آنکه گفته شود العنب اذا غلی و لم یذهب ثلثاه حرام و كذلك الزبيب چون اختلال ببعض حالات موضوع که عنب بوده است و برگشته بزيب این اختلال حالات ضرری در قوام استصحاب نمی زند چون قوام استصحاب یقین بوده ثبوتاً و شک در بقاء آن و یقین و شک در احکام مشروطه و معلقه ثابت است.

قوله: و توهم انه لا- وجود الخ اشکال مهمی که بر استصحاب تعلیقی و مشروط شده است آنست که یک معلق داریم مثل حرمت و معلق علیه که آن جوش آمدن زیب باشد فعلا- محقق نیست یعنی در معنای موضوع مرکب است از زیب و جوش آمدن زیب و اگر زیب محقق باشد

ص: ۳۷۸

* شرح:

جوش آمدن آن فعلی نیست بلکه تقدیری است و حکم آنکه حرمت باشد و استصحاب می شود تقدیری است ایضا و هر موضوعی برای اثبات حکم بر آن لازم است اگر آن موضوع مرکب است تمام اجزاء آن فعلی و منجز باشد نه تقدیری بنابراین بیان اگرچه زیب وجود خارجی دارد فعلا ولی جزء دیگران تقدیری است و فعلا وجود ندارد که جوش آمدن باشد و حرمت مترتب است بر جوش آمدن زیب و یقین سابقی که در استصحاب لازم است آن یقین فعلا وجود ندارد بلکه وجود تقدیری است از این جهت یک رکن استصحاب که یقین باشد مختل و محقق نیست پس استصحاب تعلیقی جاری نیست-قوله فاسد:

جواب این اشکال آنکه معلق که حرمت باشد غلیان و جوش آمدن زیب و لو فعلا محقق نیست ولی بنحو تعلیق محقق است نه آنکه اصلا وجود نداشته باشد چگونه ممکن است وجود نداشته باشد و حال آنکه فعلا مورد خطاب بتحريم است از طرف شارع که می فرماید لا- تشرب العصیر اذا غلی و همچنین مورد ایجاب مثل قوله حج ان استطعت بنابراین بیان مکلف یقین بحکم دارد قبل از عارض شدن حالت زبییت پس شک در آن حکم استصحاب آن حکم است.

و حاصل آنکه عصیر زبیبی قبل از غلیان یقین بآن حاصل است و شک در حرمت آن می باشد و اختلاف نحو ثبوت یقین که یکی از آنها یقین فعلی است و دیگری یقین تعلیقی و تقدیری است تفاوتی در استصحاب نمی گذارد چون در استصحاب یقین سابق و شک لا- حق لازم است در آنچه آنکه یقین فعلی باشد یا تقدیری و اطلاق ادله استصحاب هر دو را شامل می شود.

مخفی نماند بعض اعلام صحت جریان استصحاب تعلیقی را بر این قرار داده که قیودی که وارد است در کلام اگر آن قیود راجع بحکم باشد و حکم مقید باشد

* شرح:

مثل ان استطعت فحج پس حکم حصه خاصه می باشد در این موارد صحیح است استصحاب حکم تعلیقی و اما اگر قیود راجع بموضوع باشد و موضوع مقید باشد نظیر المستطیع یجب علیه الحج، در این قسم استصحاب صحیح نیست و در ما نحن فیه چون موضوع مرکب است از عصیر و غلیان آن و فعلیت حکم و لو در قسم اول حاصل است ولی در آنجائی که موضوع مرکب است فعلیت حکم توقف دارد بر وجود موضوع مرکب بتمام اجزاء آن چون نسبت حکم بموضوع نسبت معلول است به علت خود و معلول تحقق خارجی پیدا نمی کند الا بعد از تحقق تمام اجزاء علت آن و چون در ما نحن فیه موضوع مرکب است و یک جزء که غلیان باشد وجود ندارد از این جهت فعلیت حکم ممکن نیست چون موضوع بتمامه حاصل نیست و از آنجائی که شرائط حکم لباً و در واقع برگشت بقیود موضوع است از این جهت استصحاب تعلیقی صحیح نیست چون قیود حکم لباً راجع است بقیود موضوع کما آنکه در محل خودش ثابت شده است و از این جهت فرقی ندارد که مولی بفرماید یجب الحج علی المستطیع بعنوان صفت و موصوف که موصوف مکلف باشد محذوف است یا بعنوان شرط بفرماید مثل آنکه بفرماید یجب الحج علی المکلف ان استطاع.

بله فرق بین دو جمله آنست که جمله شرطیه مفهوم دارد و جمله وصف مفهوم ندارد ولی این جهت فارق نیست تمام قیود حکم برگشت بقیود موضوع می باشد و یک جزء موضوع مرکب علی الفرض وجود خارجی ندارد و لذا حکم فعلی نیست و استصحاب تعلیقی صحیح نیست.

مخفی نماند بنا بر آنکه قیود برگشت بموضوع باشد و آنکه موضوع مقید باشد اشکال به آنکه موضوع مقید بحکم یا چیزی که علت حکم باشد وارد است چون رتبه

و بالجمله يكون الاستصحاب متمما لدلاله الدليل على الحكم فيما اهمل او اجمل كان الحكم مطلقا او معلقا فيبركته يعم الحكم للحاله الطاريه

* شرح:

حكم چون عرض است متأخر است از موضوع فراجع مطولات تا مطلب ظاهر شود برای تو.

مخفی نماند در جلد دوم صفحه ۱۳۶ آنجا بیان نمودیم که ممکن است حکم فعلی باشد و لو موضوع بتمام شرائط و اجزاء حاصل نباشد مثلا اکرام زید فعلا واجب باشد به شرطی که عمرو فردا بیاید یا بالعکس اکرام زید فردا واجب باشد به شرطی که عمرو امروز بیاید و در این موارد مذکوره حکم فعلی است و لو شرائط موضوع فعلا- محقق نیست و ایضا در تکالیف تدریجیه مثل صلاه و صوم و حج و غیره لازم است التزام بصرحه شرط متأخر باشیم و الا وجوب فعلی منجز نیست چون وجوب تکبیره الاحرام مشروط است بسلام و این جهت مفید است در استصحاب تعلیقی چون موضوع با تمام شرائط وجوب ندارد.

و حق آنست که استصحاب تعلیقی صحیح است مثل استصحاب تنجیزی باطلاق ادله استصحاب یا عموم آنها فراجع-بله اشکال در مثل معروف است مثل عصیر زیبایی چون اصل موضوع عصیر عنب است و آن آب انگوری است که در خلقت انگور داده شده است و بعد از اینکه عنب خشک شد و آن آب اصلی از بین رفت عصیر زیبای آب خارجی است که هم جوار زیبای شده است و شیرین است فعلا و موضوع حرمت که عصیر عنب باشد فعلا وجود ندارد بلکه عصیر زیبای چون آب خارجی است غیر عصیر عنب می باشد و لو در مثال مناقشه ای نیست و حاصل آنکه زیبایی از حالات عنب نیست تا آنکه استصحاب در آن جاری باشد بلکه از مقومات عنب عصیر آن می باشد.

قوله: و بالجمله يكون الاستصحاب الخ حاصل آنکه استصحاب چه تعلیقی باشد و چه تنجیزی متمم دلیل سابق است

ص: ۳۸۱

اللا-حقه كالحاله السابقه فيحكم مثلاً- بان العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنيته من احكامه المطلقه و المعلقه لو شك فيها فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

ان قلت نعم و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق فيعارض استصحاب الحرمة المعلقه للعصير باستصحاب حليته المطلقه.

* شرح:

بر حکم در جائی که حکم اولی مهمل باشد مثل آنکه شرائط اطلاق و تقيید در حکم اولی نباشد و یا حکم اولی مجمل باشد نظیر تعارض دلیلین و امثال آن در این موارد مذکور به برکت استصحاب حکم قبلی مبین و ظاهر می شود پس شامل می شود حکم آن حالتی که عارض و لاحق شده است بر موضوع مثل حالت زیبایی بر عنب و همچنانی که در حالت سابقه عنب اگر شکی در آن پیدا می شد استصحاب جاری بود همچنین استصحاب در عصیر زیبایی جاری است و حکم می شود بر ذیب آن حکمی که در عنب بود چه آن حکم از احکام مطلقه باشد و چه معلقه اگر شک در آن واقع بشود پس همچنانی که اگر شک در بقاء ملکیت زیبایی شود که آیا از ملک مالک خارج شده است یا نه باستصحاب ملکیت ثابت می شود همچنین حکم به حرمت آن زیب استصحاب حرمت آن و نجاست آن جاری است.

استصحاب تعلیقی معارض است و جواب آن

قوله: ان قلت نعم و لكنه الخ اشکال دیگری است بر استصحاب تعلیقی به اینکه بر فرض استصحاب تعلیقی صحیح باشد آن استصحاب معارض است بضد آنکه استصحاب مطلق است چون قبل از جوش آمدن عصیر عنبی و همچنین عصیر زیبایی بلا اشکال حلال بود شرب آن و فعلاً شک می شود که از حلیت بیرون رفته یا نه استصحاب آن حلیت مطلقه می شود و در این حال آن استصحاب معارض است با استصحاب حرمت تعلیقی برای عصیر و اذا تعارضتا تساقطا و رجوع به قاعده کل شیء لک حلال می شود.

ص: ۳۸۲

قلت لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحاله التي شك في بقاء حكم المعلق بعده ضروره انه كان مغيا بعدم ما علق عليه المعلق و ما كان كذلك لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب لعدم المضاده بينهما فيكونان بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل بلا منافاه اصلا و قضيه ذلك انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحليه فاذا شك في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك في حليه المغياه لا- محاله ايضا فيكون الشك في حليته او حرمة فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحليه و الحرمة بنحو كانتا عليه فقضيه استصحاب

* شرح:

قوله: قلت لا يكاد يضر الخ جواب از اين اشكال آنکه ضرر ندارد استصحاب حليت على نحو قبل از عارض شدن حالت غليان بر عصير آن حالتی که بعدا شك در حرمت آن می شود و استصحاب حليت مغيا و مشروط است به اینکه عصير عنبی جوش نیامده باشد و بعد از اینکه جوش آمد استصحاب حرمت مقدم است همچنانی که اگر عصير عنبی جوش آمد حرمت مقدم است بر حليت و حليت از بين می رود چون استصحاب حرمت حاکم است بر استصحاب حليت بلکه اصلا تعارضی نیست چون ثبوت حليت در جائی ثابت بود که غليان حاصل نشده باشد مثلا روايت کل شیء طاهر طهارت آن شیء مغيا و مشروط است که علم به نجاست حاصل نشود بقوله عليه السلام حتى تعلم انه قذر و اين دو حکم طهارت و نجاست اصلا با همدیگر تعارضی ندارند و ما نحن فيه همچنین است حليت عصير عنبی یا زبیبی در جائی است که غليان حاصل نشده باشد و بعد از تحقیق غليان بلا اشكال استصحاب حرمت مقدم و حکومت دارد بر استصحاب حليت كما آنکه گذشت و اقتضاء مقدم بودن استصحاب حرمت از بين رفتن استصحاب حليت

ص: ۳۸۳

حرمته المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حليته المغياه حرمته فعلا بعد غليانه و انتفاء حليته فانه قضيه نحو ثبوتهما كان بدليهما او بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بادننى التفات على ذوى الالباب فالتفت و لا تغفل.

السادس: لا فرق ايضا بين ان يكون المتيقن من احكام هذه الشريعه او الشريعه السابقه اذا شك فى بقاءه و ارتفاعه بنسخه فى هذه الشريعه لعموم ادله الاستصحاب.

* شرح:

که مطلق است می شود بمجرد ثبوت غلیان بر عصیر پس غلیان بر مثال کما آنکه شرط است برای حرمت یعنی حرمت آن وقتی ثابت است که غلیان وجود داشته باشد همچنین غلیان غایت است برای حلیت یعنی حلال بودن عصیر در جائی است که غلیان حاصل نشده باشد.

پس در وقتی که شک در حرمت آن شد آن حرمتی که معلق است بر غلیان بعد از اینکه عارض بشود بر عنب حالت زبیئیت در این حال شک در مغیّا می شود لا- محال پس شک در حلیت عصیر زبیی یا حرمت آن فعلا بعد از عارض شدن حالت زبیی این شک متحد است خارجا با شک در بقاء آنچه را که عصیر عنبی داشته از حلیت و حرمت و آنکه شک در حال غلیان زبیب مثل شک در حال غلیان عنب می باشد و هر دو شک یک موردند پس اقتضاء استصحاب حرمت معلقه بعد از عارض شدن حالت زبیئیت ملازم است با استصحاب حلیت که غایه آن حلیت حاصل است بغلیان و بعد از غلیان عصیر منتفی می شود حلیت چون اقتضاء ثبوت حلیت و حرمت بدلیل آنها مثل ثابت شدن حلیت و حرمت عصیر عنبی بدلیل و یا باستصحاب آنست که حرمت معلقه حکومت دارد بر استصحاب حلیت کما لا يخفى بادننى التفات على ذوى الالباب فالتفت و لا تغفل.

تنبیه ششم در استصحاب شرایع سابقه و اشکال ورد آن می باشد

اشاره

قوله: السادس لا فرق ايضا الخ تنبيه ششم در آنست که آیا استصحاب احکام شرایع سابقه صحیح است در

ص: ۳۸۴

و فساد توهم اختلال ارکانه فیما کان المتیقن من احکام الشریعه السابقه لا محاله اما لعدم الیقین بثبوتها فی حقهم و ان علم بثبوتها سابقا فی حق آخرین فلا شک فی بقائها ایضا بل فی ثبوت مثلها کما لا یخفی.

و اما للیقین بارتفاعها بنسخ الشریعه السابقه بهذه الشریعه فلا شک فی بقائها ح و لو سلم الیقین بثبوتها فی حقهم.

* شرح:

جائی که شریعت مقدسه اسلام متعرض احکام شرایع سابق نشده باشد نه اثباتا و نه نفیا مصنف می فرماید در این موارد استصحاب احکام شرایع سابقه مانعی ندارد چون ارکان استصحاب موجود است که یقین سابقه و شک لا حق باشد و این جهت فرقی ندارد بین آنکه شک در احکام شریعت اسلام باشد از جهت نسخ و غیره و یا شک در شریعت سابقه باشد در جائی که شک در بقاء و ارتفاع آن احکام بشود استصحاب آنها صحیح است بجهت عموم ادله استصحاب چون مخصصی بر آنها نیست و لذا شامل تمام احکام می شود چه شک در نسخ آنها باشد در شریعت اسلام و یا غیر اسلام از شرایع سابقه.

قوله: و فساد توهم اختلال ارکانه الخ اشکالاتی در استصحاب احکام شرایع سابقه شده است من جمله آنکه ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لا- حق باشد محقق نیست بجهت آنکه ما یقین نداریم آن احکام سابقه در حق ما ثابت باشد اگرچه کسانی که مثلا در زمان حضرت موسی یا عیسی علیهما السلام بودن آن احکام بر آنها ثابت بوده است ولی ثبوت آن احکام برای ما مسلم نیست پس یقین سابق و شک لا حق ایضا نیست برای ما بلکه در اصل ثبوت آنها است برای ما و اصل عدم ثبوت تکلیف است برای ما.

اشکال دوم مسلم احکام شرایع سابقه نسخ شده است بشریعت اسلام و چون شریعت اسلام نسخ شرایع سابقه نموده پس شک در بقاء آنها نداریم و لو قبول کنیم

ص: ۳۸۵

و ذلك لان الحكم الثابت في الشريعة السابقه حيث كان ثابتا لافراد المكلف كانت محققه وجودا او مقدره كما هو قضيه القضايا المتعارفه المتداوله و هي قضايا حقيقه لا- خصوص الافراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه و الا لما صح الاستصحاب في الاحكام الثابته في هذه الشريعة و لا النسخ بالنسبه الى غير الموجود في زمان ثبوتها كان الحكم في الشريعة السابقه ثابتا لعامه افراد المكلف ممن وجد او يوجد و كان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته.

* شرح:

که احکام شرایع سابقه در حق ما ثابت بوده است.

قوله: و ذلك لان الحكم الثابت الخ جواب از اشکال اول آنکه حکمی که ثابت شده است در شرایع سابقه چون آن حکم ثبوت آنها بر نحو قضایای حقیقیه است و قضایای حقیقیه شامل می شود مکلفین را که موجود بودند در آن زمان و وجود پیدا می کنند تا روز قیامت و آن احکام که ثابت است در شرایع مقدسه و غیره علی نحو قضایای خارجیه نمی باشد که بارتفاع موضوع خارجی آن حکم برداشته شود مثل آنکه گفته شود البصریون قد جاءوا او الکوفیون قد ذهبوا و غیر آن موارد که به واسطه ارتفاع موضوع خارجی حکم برداشته می شود بلکه احکام شرعیه همچنانی که بیان نمودیم علی نحو قضایای حقیقیه است مثل قوله تعالى ان الانسان ليطغى او ان الانسان لفي خسر که شامل افراد موجوده و مقدره تا روز قیامت می شود- کما آنکه قضیه حقیقیه متعارف است بین قوانین عقلانی در بین دول نه آنکه حکم منحصر باشد بافراد خارجیه موجوده که اگر این معنی باشد اصلا استصحاب احکامی که در این شریعت اسلام ثابت است ممکن نیست استصحاب آنها چون افرادی که در صدر اسلام وجود داشته اند افراد فعلی می باشند

ص: ۳۸۶

و الشریعہ السابقہ و ان کانت منسوخہ بہذہ الشریعہ یقینا الا انہ لا یوجب الیقین بارتفاع احکامہا بتمامہا ضرورہ ان قضیہ نسخ الشریعہ لیس بارتفاعہا کذلک بل عدم بقائہا بتمامہا.

* شرح:

و همچنین اگر قضایای خارجیہ باشد ہر آئینہ صحیح نباید باشد نسخ در احکام شرعیہ اسلامیہ نسبت بغیر موجودین در زمان ثبوت آن احکام.

پس چون جعل احکام شرعیہ علی نحو قضایای حقیقیہ است همچنانی کہ بیان نمودیم شامل تمام افراد مکلفین می شود چہ اشخاصی کہ در زمان ثبوت حکم موجود بودہ اند یا بعدا وجود پیدا کنند پس شک در بقاء آنہا در این شریعت اسلام برای غیر افرادی کہ در آن زمان بودہ اند شک در حکم و شک در رافع است و استصحاب آن جاری است.

قولہ: و الشریعہ السابقہ الخ جواب از اشکال دوم کہ شرایع سابقہ نسخ شدہ است بشریعت اسلام اگرچہ این مطلب مسلم است الا آنکہ سبب نمی شود کہ تمام احکام شرایع سابقہ نسخ شدہ باشد و از این جهت می دانیم مثل صلاہ و صوم و حج و زکات و امر بمعروف و نہی از منکر و صدق حدیث و امانت و غیر آنہا بلا- اشکال در زمان شرایع سابقہ بودہ است منتهی مراتب خصوصیات آنہا مختلف است مثل صلاہ در شریعت اسلام کہ اصناف آن مختلف است همچنانی کہ اصناف کلی طبیعی مختلف است بخصوصیات کما آنکہ در باب صحیح و اعم گذشت- پس در ہر کجائی کہ شک در ارتفاع احکام شرایع سابقہ باشد استصحاب آن مانعی ندارد.

ص: ۳۸۷

و العلم اجمالا- بارتفاع بعضها انما يمنع عن استصحاب ما شك في بقاءه منها فيما اذا كان من اطراف ما علم ارتفاعه اجمالا لا فيما اذا لم يكن من اطرافه كما اذا علم بمقداره تفصيلا او في موارد ليس المشكوك منها و قد علم بارتفاع ما في موارد الاحكام الثابتة في هذه الشريعة.

* شرح:

در عدم جریان استصحاب عدم نسخ شرایع مطلقا و جواب آن

قوله: و العلم اجمالا بارتفاع بعضها الخ اشكال دیگر بعد از آنکه علم اجمالی داریم ما به نسخ احکام شرایع سابقه و علم اجمالی مانع است از جریان اصول در اطراف آن و لو استصحاب باشد جواب این اشکال آنکه در اطراف علم اجمالی اصول جاری نمی شود نه در مواردی که از اطراف علم اجمالی نباشد و خارج باشد که در آن موارد استصحاب جاری است یا آنکه موارد مشکوک از موارد علم اجمالی نباشد و خارج باشد مثل موارد خاصه ای که نسخ شده که غیر آن موارد شک در نسخ است و استصحاب جاری است.

مخفی نماند اشکال از جهت علم اجمالی در موارد نسخ آن علم اجمالی در زیادی از موارد اشکال شده است و جواب آن داده شده است من جمله همین موارد که ذکر شد و من جمله عمل بعموم عام با علم اجمالی بالتخصیص که جواب آن در عام و خاص داده شد و من جمله عمل باصالة البراءة با علم اجمالی بتکالیف رسیده که آنهم جواب داده شد بعضی از اعلام استصحاب عدم نسخ و احکام شرایع سابقه را بر این مبنی بیان نموده اند که نسخ در احکام شرعیه به معنای دفع است.

و بیان آنکه حکم شرعی تا این زمان بیشتر نبوده است بجهت آنکه نسخ به معنای رفع حکمی که ثابت است که این معنی مستلزم است بدائی که مستحیل است در حق ذات اقدس الهی و کرارا گذشته است اهمال بحسب واقع و مقام ثبوت غیر معقول است یعنی حکم شرعی یا واقعا مطلق است و یا مقید که واسطه بین آن ممکن نیست پس یا قرار داده است مولی حکم شرعی را بدون تقیید بزمان و آن حکم را تا

ص: ۳۸۸

* شرح:

ابد جعل نموده است و یا آنکه آن حکم را مقید نموده است بوقت معین بنابراین بیان شک در نسخ شک در سعه حکم و ضیق آن می باشد نه آنکه این حکم شرعی آیا جعل شده است برای موجودین آن زمان و یا جعل آن الی الابد است.

و همین معنی در احکام شرایع سابقه جاری است که آیا آن احکام مختص بموجودین آن زمان می باشد جعل آن احکام یا شامل معدومین خواهد شد و بعد از اینکه احتمال بداء محال است در حق ذات اقدس الهی پس مجال و محلی برای استصحاب نیست چه استصحاب عدم نسخ در شریعت مقدسه اسلام و یا استصحاب در شرایع سابقه باشد.

و اما دفع اشکال به اینکه قضایای شرعیه علی نحو قضیه حقیقه است و شامل موجودین آن زمان و معدومین می شود کما آنکه این معنی را مصنف بیان نمود این معنی در مورد صحیح نیست چون شک در افراد مکلفین نمی باشد تا به واسطه قضیه حقیقه ثابت شود بلکه شک در آنست که اختصاص دارد حکم شرعی به حصه ای دون حصه و یک طائفه ای دون طائفه دیگر مثلاً اگر ما شک کردیم که خمری که حرام است آیا مطلقاً حرام است یا خصوص خمری که از عنب گرفته می شود در این موارد شک در حرمت خمر غیر عنب شک در ثبوت تکلیف است و ممکن نیست به واسطه قضیه حقیقه حرمت مطلق خمر ثابت شود و لو خمر غیر عنب باشد و ما نحن فیه از این قبیل است شک ما در آنست که تکلیفی که جعل شده است آیا برای مطلق مکلفین است و لو موجود در آن زمان نباشند یا آن تکلیف مخصوص است جعل آن به کسانی که درک زمان حضور را نموده اند و در این موارد احتمال تکلیف نسبت بمعدومین شک در ثبوت اصل تکلیف است نه شک در بقاء تکلیف پس استصحاب مطلقاً جاری نیست چه استصحاب عدم نسخ در شریعت اسلامی باشد و یا استصحاب احکام شرایع سابقه بلکه استصحاب

ثم لا يخفى انه يمكن ارجاع ما افاده شيخنا العلامة اعلی الله فی الجنان مقامه فی الذب عن اشكال تغاير الموضوع فی هذا الاستصحاب من الوجه الثانی الى ما ذكرنا لا ما يوهمه ظاهر كلامه من ان الحكم ثابت للكلی كما ان الملكیه له فی مثل باب الزكاه و الوقف العام حیث لا مدخل للاشخاص فیها ضروره ان التكلیف و البعث او الزجر لا يكاد يتعلق به كذلك بل لا بد من تعلقه

* شرح:

عدم تكلیف ثابت است.

بله استصحاب تعلیقی صحیح است که گفته شود این مکلف اگر موجود بود در زمان سابق این حکم برای او ثابت بود و الآن كما كان ولی استصحاب تعلیقی را ما حجت نمی دانیم.

مخفی نماند بعد از آنکه ادله استصحاب اثبات کرد که مستصحب چه شك در آن از جهت مقتضی باشد و یا از جهت رافع نظیر آنکه احتمال خاموش شدن چراغ یا از جهت شك در مقتضی است که نفت آن آیا باقی است یا نه و یا شك از جهت رافع است که یقین بمقتضی و نفت آن می باشد و شك در آن از جهت خاموش شدن چراغ به باد و امثال آن می باشد چون استصحاب مطلقا حجت است در ما نحن فیه شك در بقاء حکم چه در شریعت اسلام باشد و چه در شرایع سابقه و لو شك در مقتضی است که آیا جعل حکم مطلق است یا مقید همچنانی که بیان نمودیم استصحاب آن حکم و عدم نسخ جاری است و این استصحاب مقدم و حکومت دارد بر استصحاب عدم تكلیف كما آنکه نظیر آن گذشت در تعارض استصحابین علاوه بر اینکه قبلا گذشت استصحاب تعلیقی حجت است فراجع.

قوله: ثم لا يخفى انه يمكن ارجاع الخ مصنف می فرماید ممکن است رجوع بدهیم آنچه را که بیان نموده است شيخنا العلامة اعلی الله مقامه فی الجنان در دفع اشكال از تغاير موضوع که قبلا

ص: ۳۹۰

بالاشخاص و كذلك الثواب او العقاب المترتب على الطاعة او المعصيه و كان غرضه من عدم دخل الاشخاص عدم اشخاص خاصه فافهم.

* شرح:

بيان نموديم مكلفين زمان سابق در شرايع سابقه با مكلفين فعلى دو موضوعند و لذا استصحاب جارى نمى شود جواب آن داده شد كه جعل احكام شرعيه على نحو قضايائى حقيقه است كه شامل مكلفين موجود و معدوم الى يوم القيامه مى باشد و مراد شيخ كه جواب از اين اشكال را داده است همين باشد كه ما بيان نموديم در استصحابى كه در وجه ثانى ما ذكر نموديم نه آنكه مراد مرحوم شيخ ظاهر كلام ايشان باشد كه حكم ثابت است براى كلى مثل آنكه ملكيت ثابت است براى كلى نه اشخاص در باب زكاه و وقف عام كه در آنها قائلند كه اشخاص مالك نمى باشند بلكه كلى مالك است و امثال آنكه از جهات عامه باشد و افراد كلى دخالت در ملكيت ندارد البته در جائى كه وقف براى جهات عامه باشد اما اگر وقف بر اشخاص مخصوص باشد مثل آنكه وقف نموده است شئى را بر ذريه.

و حاصل آنكه همان جوابى را كه ما بيان نموديم ممكن است مراد شيخ همان باشد و اگر غير از آن باشد صحيح نيست چون تكليف و بعث و زجر و امر و نواهى ممكن نيست متعلق آنها كلى بما هو كلى باشد بلكه متعلق آنها اشخاص و افراد مى باشند و كلى طريقت دارد براى تكليف اشخاص و همچنين ثواب يا عقاب آن ثواب و عقابى كه مترتب است بر طاعت يا معصيت متعلق آنها اشخاص و افراد مى باشند چون كلى بما كلى نه ثوابى بآن داده مى شود و نه عقابى و مراد مرحوم شيخ كه فرموده است دخالت افراد در تكليف ندارد يعنى افراد خاص مراد تكليف نيست بلكه عموم افراد چه موجود باشند و چه معدوم فافهم.

ص: ۳۹۱

و اما ما افاده من الوجه الاول فهو و ان كان وجيها بالنسبه الى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين و لا يكاد يتم الحكم فيهم بضروره اشتراك اهل الشريعه الواحده ايضا ضروره ان قضيه الاشتراك ليس الا ان الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك لا انه حكم الكل و لو من لم يكن كذلك بلا شك و هذا واضح.

السابع لا شبهه في ان قضيه اخبار الباب هو انشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الاحكام و لاحكامه في استصحاب الموضوعات.

* شرح:

قوله: ما افاده من الوجه الاول الخ اما جواب اشكالي كه بر تعدد موضوع داده است اگرچه آن جواب صحيح است نسبت بجريان استصحاب در حق كسانی كه درك شريعت سابقه و لا- حقه را نموده اند چون يقين سابق و شك لا حق برای آنها حاصل است و ارکان استصحاب تمام است در حق آنها ولی این جواب در حق افرادی كه بعدا پیدا شده اند و درك شريعت سابقه را نكرده اند تمام نیست این جواب و مجرد اشتراك در تكليف اثبات نمی كند كه افراد معدومين با افرادی كه زمان سابق موجود بوده اند يك حكم برای آنها ثابت است چون ضروري است كه اقتضاء اشتراك در استصحاب نیست مگر آنكه هر مكلفی كه يقين سابق برای آن باشد و شك لا حق نه آنكه اگر يقين و شك نباشد چون افرادی كه بعد آمده اند يقين به تكليف سابق ندارند تا شك در بقاء آن باشد و این معنی واضح است.

تنبيه هفتم: بيان اصول مثبتة شرعيه و عاديّه و عقليه و عدم حجيت آنها

اشاره

قوله: السابع لا شبهه في ان قضيه اخبار الخ تنبيه هفتم در بيان اصل مثبت است كه آيا بواسطه استصحاب آنها ثابت می شود يا نه مخفی نماند مثل وجود زيد كه استصحاب آن می شود چهار صورت دارد اول

ص: ۳۹۲

كما لا- شبهه فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعیه و العقلیه و انما الاشکال فی ترتیب الآثار الشرعیه
المرتبه علی المستصحب

* شرح:

استصحاب زید می شود برای آثار بلا واسطه که بر وجود زید می باشد مثل آنکه اگر مسافرت کرد و احتمال موت داده شود
استصحاب وجود آن اثر آن وجود نفقه زوجه آن می باشد و این اثر شرعی است بلا واسطه دوم آثار شرعیه مع الواسطه مثل
استصحاب خضاب لحيه او البته این مستصحب شرعی است لکن با واسطه آنکه اثبات لحيه برای زید باشد و یا مثل آنکه شک
بشود در وجود حاجب و مانع در صحت غسل که آیا آب به بشره رسیده یا نه بنا بر اصل مثبت استصحاب عدم حاجب می
شود پس اثبات می شود که آب به بشره رسیده و غسل صحیح است و بنا بر عدم غسل باطل است چون وصول آب به بشره
متیقن نبوده سابقا تا استصحاب آن شود.

سوم آثار عادیه آن مثل آنکه ده ساله بوده مسافرت کرد و فعلا بیست سال گذشته است چون عاده کسی که سی سال از عمر
او گذشته باشد لحيه و ریش دارد چهارم از آثار آن آثار عقلیه می باشد مثل آنکه زید هر کجا باشد حیز و مکانی می خواهد
پس اقتضاء اخبار استصحاب مثل لا تنقض الیقین بالشک و غیره آنست که انشاء حکم برای مستصحب می شود در جایی که
استصحاب حکم باشد مثلاً استصحاب وجوب صلاه جمعه جعل وجوب است برای صلاه جمعه غایه الامر وجوب صلاه جمعه
اولی وجوب واقعی است و وجوب استصحابی وجوب ظاهری است و همچنین در استصحاب موضوع جعل حکم ظاهری برای
موضوع می شود مثل حکم واقعی آن موضوع مثل استصحاب خمر جعل حرمت ظاهری می شود برای خمر مثل جعل حرمت
واقعی پس استصحاب یا حکم است و یا موضوع و در دو حال جعل حکم ظاهری می شود.

قوله: كما لا شبهه فی الخ كما آنکه شبهه ای نیست در آنکه اگر مستصحب حکم باشد مثل وجوب صلاه

ص: ۳۹۳

بواسطه غیر شرعیه عادیه کانت او عقلیه.

و منشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزیل المستصحب و التعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطه او تنزیله بلوازمه العقلیه او العادیه کما هو الحال فی تنزیل مؤدیات الطرق و الامارات او بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطه بناء علی صحه التنزیل بلحاظ اثر الواسطه ایضا

* شرح:

جمعه تمام آثار شرعیه و عقلیه آن ثابت می شود آثار عقلیه نظیر وجوب مقدمه آن و وجوب اطاعت و حرمت مخالفت آن چون این آثار مترتب است بر حکم چه حکم ظاهری باشد و چه حکم واقعی و اشکال در آنست که آیا تمام آثار شرعیه بر مستصحب جاری می شود و لو مع الواسطه باشد که آن واسطه امر عادی باشد یا امر عقلی یا نه.

سه احتمال در اخبار استصحاب در اصل مثبت و حق در آن

قوله: و منشؤه ان مفاد الاخبار الخ اخباری که وارد شده است در حجیت مستصحب سه احتمال در آن داده می شود اول تعبد آن مستصحب بلحاظ اثر شرعی آن بلا واسطه باشد نظیر استصحاب طهارت که برای صلاه تعبداً صحیح است دوم تنزیل مستصحب است بلحاظ آن مستصحب چه لوازم عقلیه داشته باشد و چه عادیه که در تمام آن لوازم حجت است کما آنکه حال در تنزیل مؤدیات طرق و امارات همچنین است که تمام لوازم آنها حجیت است چه لوازم عقلیه باشد و چه عادیه و چه شرعیه و فرق بین طرق و امارات آنست که دلیلی که اثبات حکم را می نماید مثل وجوب صلاه جمعه و غیره آن را طریق می نامند و دلیلی که اثبات موضوع می نماید مثل بینه و سوق مسلمین و ید و امثال آنها آن را اماره می نامند.

و احتمال سوم آنست که تنزیل مستصحب مطلق اثر در آن حجت است و لو بالواسطه باشد واسطه عقلی باشد یا عادی بنا بر آنکه صحیح باشد تنزیل شیئی بلحاظ اثر واسطه یعنی اگر واسطه امر عادی شد یا عقلی و چون بعد از آن اثر شرعی مترتب

ص: ۳۹۴

لاجل ان اثر الاثر اثر و ذلك لان مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ اثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتبا عليها لعدم احرازها حقيقه و و لا- تعبدا و لا- يكون تنزيله بلحاظه بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه او بلحاظ ما يعم آثارها فانه يترتب باستصحابه ما كان بواسطتها.

* شرح:

است آن تنزيل صحيح است چون اثر اثر اثر آن شيء اول است مثلا- اگر در خانه آتشی روشن بود استصحاب آن عقلا سوزاندن مال غیر می باشد و تلف مال غیر موجب ضمان می باشد پس اثر ضمان اثر روشنی آتش است و لو به واسطه عقلی باشد و این سه احتمالی که بیان شد در تنزيل مستصحب بجهت آنست که اگر معنای اخبار استصحاب تنزيل شیئی تنها باشد بلحاظ اثری شرعی آن در این حال آثار عقلیه یا عادیه برای مستصحب ثابت نمی شود چون آنچه را که دلیل اثبات نموده فقط اثر شرعی آن بلا واسطه می باشد و آثار عادیه یا عقلیه مستصحب احراز و ثابت نشده است نه حقیقتا و نه تعبدا چون تعبد به آنها نخورده بود و ثابت نشدند آنها شرعا از این جهت تنزيل و تعبد فقط در اثر شرعی است نه آثار عقلیه و نه عادیه بخلاف مواردی که تنزيل شرعی بلوازم عادیه یا عقلیه آن مستصحب باشد که در قسم دوم بود یا تنزيل بلحاظ عموم آثار مستصحب باشد که در این دو قسم اخیر اثبات می شود تعبدا و سائط و لوازم مستصحب چه عقلی باشند و چه عادی در تمام حجت است.

چهار فرق بین حجیت لوازمات امارات و عدم حجیت آنها در اصول

مخفی نماند لازم است فرق بین اصول و امارات بیان شود و ایضا فرق بین حجیت اصول مثبتة در امارات بدون اصول آنهم بیان شود اما فرق بین اصول و امارات کما آنکه مشهور است آنست که اصول در موضوع آنها جهل بواقع و شک در آن گرفته شده است مثلا در استصحاب طهارت طهارت مشکوک استصحاب می شود و اما امارت این جهت نیست بلکه موضوع در آنها نفس ذات آنها است بدون آنکه جهل و شک جزء موضوع آنها باشد مثلا- قوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِي فَبَيِّنُوا موضوع

ص: ۳۹۵

* شرح:

حجیت خبر غیر فاسق است بدون آنکه جهل و شک در آن گرفته شود و همچنین قوله علیه السلام لا عذر لاحد فی التشکیک فیما یرویه ثقاتنا موضوع حجیت روایت ثقه است و شیء دیگری در آن دخیل نیست و این معنائی که مشهور قائلند اشکال در آن وارد است بجهت آنکه حجیت آنکه حجیت امارات و لو در لفظ مطلق است و مقید بجهل بواقع نمی باشد الا آنکه حجیت امارات ایضا در واقع مقید بجهل و شک می باشد چون کرارا گذشته است احتمال بحسب مقام ثبوت و واقع غیر معقول است چون در واقع حجیت امارات یا مطلق است به نسبت بعالم و جاهل و شامل هر دو می شود و یا مقید بعالم است و یا حجیت آنها مختص بجاهل است ممکن نیست که اطلاق آن عالم و جاهل را بگیرد و یا مخصوص بعالم باشد معقول نیست مثلاً واجب باشد عمل به اماره بر شخصی که عالم بواقع است که این تحصیل حاصل است و یا واجب باشد بر شخصی که عالم بوجوب نماز جمعه می باشد که اعتقاد کند که نماز جمعه واجب نیست پس دو قسم او صحیح نیست و قهراً حجیت امارات مختص بجاهل می باشد پس دلیل حجیت امارات و لو در مقام اثبات مقید بجهل نمی باشد الا آنکه حجیت آنها بحسب لب و مقام ثبوت مقید بجهل می باشد علاوه بر آنکه در بعض ادله مقید بجهل شده است در مقام اثبات نظیر قوله تعالی فَشَیْئُلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ آیه شریفه استدلال بر حجیت خبر واحد شده است و همچنین بر حجیت فتوی مجتهد شده است و هر دوی آنها از اماراتند و آیه مقید شده است بعدم علم بواقع پس فرق بین اصول و امارات از جهت جهل و شک نمی باشد.

وجه دوم صاحب کفایه بیان نموده است فرق بین اصول و امارات کما آنکه بعداً ذکر می شود به اینکه ادله امارات دلالت دارند بر حجیت اماره به دلالت مطابقی و دلالت التزامی از این جهت مقتضی در امارات موجود است بخلاف استصحاب که

* شرح:

مورد تعبدی فقط آن متیقن است که شک در بقاء آن می باشد نظیر طهارت و این معنی فقط حجیت ملزوم اثبات می شود بدون لوازم عقلیه یا عادیه مثلاً اگر شخصی تحت لحاف دو قطعه شود و ندانیم که آیا زنده است یا نه استصحاب حیات آن اثبات نمی کند که کشته شده است بجهت آنکه مورد تعبد استصحابی آن متیقن است که شک در بقاء آن می باشد و آن مستصحاب حیات است بدون قتل.

جواب از صاحب کفایه آنکه ادله امارات دلالت دارند بر حجیت خبر واحد و خبر و حکایت از عناوین قصدیه می باشند پس اگر لازم خبر لازم اخص باشد یعنی تصور لازم موجب تصور ملزوم باشد و یا لازم اعم باشد به نحوی که مخبر ملتفت بلوازم باشد در این دو مورد لوازم خبر حجت است و در غیر آن لوازم حجیت ندارد چون اراده نداشته مخبر آنها را مثل آنکه مخبر اصلاً التفات بلوازم خبر ندارد و یا منکر آن می باشد مثلاً اگر مخبر خبر داد که ید زید ملاقات آب قلیل را نمود با آنکه زید کافر است در واقع و لکن خبردهنده از ملاقات ید زید منکر کفر او می باشد در این موارد مخبر خبر از ملزوم می دهد که آن ملزوم ملاقات می باشد و خبر از لازم نمی دهد که آن لازم نجاست ماء باشد و در این موارد التفات بلوازم یا قصد آنها را نداشته.

وجه سوم بعضی اعلام بیان نمودند فرق بین امارات و استصحاب آنست که در باب امارات طریقت آنها معتبر است و آن امارات علم تعبدی می باشد کما آنکه بیان نمودیم در حجیت خبر واحد مثلاً قول امام علیه السلام که می فرمایند من نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا این روایت می رساند کسی که عارف به امارات باشد عارف تعبدی لازم است رجوع بآن در احکام شرعیه.

و حاصل آنکه علم وجدانی به شیء همچنانی که اقتضاء می کند ترتب آثار آن شیء و لوازم آن را چه آثار آن عقلی باشد یا عادی همچنین است علم تعبدی جعلی

* شرح:

که در امارات است بخلاف استصحاب چون مجعول در او جری عملی است برطبق یقین سابق یعنی همان عملی را که بر یقین وجدانی مکلف داشت همان عمل را جاری کند در حال شک و چون در باب استصحاب لوازم مستصحب متیقن نبود پس وجه برای تعبد آنها نیست.

جواب آن اولاً- مجعول در باب استصحاب ایضا طریقت است کما آنکه در اخبار استصحاب گذشت و ظاهر قول امام علیه السلام لا- تنقض الیقین بالشک غیر عالم حکم علم را دارد تعبدا پس فرق بین اماره و استصحاب از این جهت نیست بلکه ممکن است که قائل شویم استصحاب از امارات است نه از اصول و منافات ندارد تقدیم امارات بر استصحاب چون نفس امارات بعض آنها تقدم دارند بر بعض دیگری مثلاً بینة مقدم است برید و حکم حاکم مقدم است بر بینة و اقرار مکلف مقدم است بر حکم حاکم کما آنکه بعد بیان می شود.

و ثانیاً ما نقل کلام می کنیم در امارات و آنکه مثبتات آنها دلیل بر حجیت آنها نداریم و قیاس آنها را بر علم وجدانی قیاس مع الفارق است و تمام نیست بجهت آنکه علم تعبدی به لوازمات نمی باشد بلکه باید بدلیل دیگر ثابت شود مثلاً نتیجه در شکل اول علم بصغری است وجدانا و بعد از علم بصغری علم بکبری پیدا می شود و همچنین علم به نتیجه از علم بصغری و علم بکبری حاصل می شود بخلاف علم تعبدی که موجب علم تعبدی بلوازم آن نمی باشد و صحیح آنست که فرق بین استصحاب و امارات نیست و آنکه مثبتات هر دو دلیل بر حجیت آنها نداریم مگر سیره قطعیة عقلائیة بر لوازم اقرار و بینة و خبر موثق می باشد و لو لوازم عقلیه یا عادیه باشد من جمله از جاهائی که لوازم اماره حجیت ندارد ظن در تشخیص قبله است به مقتضای روایات خاصه ای که وارد شده است در باب قبله آن ظن اماره است باین حال اگر مکلف ظن به یک طرفی

* شرح:

پیدا کرد که آن طرف قبله است و لازمه آن طرف ظن بدخول وقت می باشد ظن دومی و لو لازمه ظن بجهت قبله می باشد ولی باین حال ممکن نیست اثبات وقت را بآن ظن کما لا یخفی.

وجه چهارم که بعضی اعلام بیان نموده اند فرق بین امارات و استصحاب آنکه طرق و امارات نظیر تعدد موضوع اماره می باشد که اگر موضوع متعدد شد قهرا حکم ایضا متعدد است پس مثل اماره اگر اثبات نمود وجود زید در سفر را مثل آنست که یک اماره اثبات کند وجود زید را و دیگری اثبات کند انبات شعر زید را و ثالثی اثبات کند امور عادیه زید را و هکذا.

پس موضوع اماره لازم و ملزوم و ملازم هر کدام آنها تعبدی دارند ضمنا پس اماره واحده باعتبار تعدد حکایات آن به منزله امارات متعدده می باشد که بعض آنها قائم بر بعض دیگری می باشد.

و اما اشکال سابق که لوازمات کلام حجیه آنها باید بالتفات متکلم باشد و یا از لوازم اخص باشد و بدون این دو وجه لوازم کلام حجیت ندارد.

جواب آنکه این معنی در مدلول مطابقی کلام صحیح است نه در لوازم کلام پس بعد از احراز حکایت تصدیقیه کلام و لو باصل عقلانی ثابت شود التفات در لوازم لازم نیست و لذا بناء عرف و عقلاء بر آنست که در محاورات و باب اقرار و غیره اخذ بلوازم کلام متکلم می کنند چه عقلیه و چه عرفیه باشد و لو متکلم التفات به آنها نداشته باشد و بر علیه متکلم حکم می شود و برفرض لازم باشد التفات در لوازم کلام التفات اجمالی کافی است و لازم نیست التفات تفصیلی متکلم به لوازمات کلام بنا بر این بیان تعبد به اماره شامل می شود تمام ملزومات چه عقلیه و چه عادیه باشند و این معنائی که ذکر نمودیم بخلاف استصحاب می باشد چون تعبد استصحاب بنفس متیقن

و التحقيق ان الاخبار انما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره و احكامه و لا دلاله لها بوجه على تنزيله بلوازمه التي لا تكون كذلك كما هي محل ثمره الخلاف و لا- على تنزيله بلحاظ ما له مطلقا و لو بالواسطة فان المتيقن انما هو لحاظ آثار نفسه و اما آثار لوازمه فلا دلاله هناك على لحاظها اصلا و ما لم يثبت لحاظها بوجه ايضا لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه كما لا يخفى.

* شرح:

می خورد بدون لوازم آن از این جهت لوازم عقلیه و یا عادیه استصحاب حجیت ندارد.

تحقیق مصنف در عدم حجیت اصل مثبت در استصحاب و امثال آن

قوله: و التحقيق ان الاخبار انما تدل الخ مصنف می فرماید بعد از آنکه سه احتمال در اخبار استصحاب داده می شود در مقام ثبوت حق احتمال اول است که و فقط اخبار شامل آن موردی می شود که اثر شرعی مترتب می شود بر نفس متیقن که شک در آن و آن اثر شرعی بلا- واسطه باشد و اخبار دلالت ندارد به هیچ وجهی بر قسم دوم که متیقن با لوازم باشد و همچنین دلالت ندارد بر قسم سوم که مطلق آثار باشد و لو بالواسطة باشد.

و حاصل آنکه متیقن سابق که فعلا- مشکوک است تنزیل آن بواقع فقط در اثر شرعی بلا واسطه می باشد و متیقن از اخبار همان قسم اول است و اما آثار عقلیه و یا عادیه و لو بر آنها اثر شرعیه باشد لحاظ نشده در اخبار و چیزی که لحاظ شرعی ندارد و اخبار شامل آنها نشده استصحاب آنها ممکن نیست چون یقین سابق ندارد تا شک در آنها شود کما لا يخفى.

توضیح مراد مصنف را بعضی اعلام بیان نموده اند به آنکه تنزیل شرعی و لو ممکن است بمطلق اثر باشد و لو مع الواسطه الا آنکه عموم یا اطلاقی در بین نداریم که شامل آن بشود چون قدر متیقن بحسب مقام مخاطب تنزیل اثر بلا واسطه است و این قرینه بر عدم اطلاق اخبار است و لا اقل احتمال قرینه آن می باشد.

ص: ۴۰۰

نعم لا- یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوسا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته بدعوى ان مفاد الاخبار عرفا ما یعمه ایضا حقیقه فافهم.

* شرح:

مخفی نماند بعد از آنکه در مقام ثبوت ممکن است تنزیل شرعی شامل تمام آثار باشد حتی مع الواسطه معنی ندارد اخذ قدر متیقن در اطلاق گرفته شود و اگر این معنی صحیح باشد قدر متیقن اخبار استصحاب موارد شک در رافع باید گرفته شود همچنان که علامه انصاری قائل بود بلکه وجه عدم حجیت لوازم کلام آن بود که گذشت که دلیل بر حجیت لوازم اصول و امارات نداریم مگر در موارد خاصه فراجع.

حجیت اصول مثبتة در موارد خفاء واسطه بنظر عرف و غیره

قوله: نعم لا- یبعد ترتیب خصوص الخ کلام سابق در آن بود که اصول مثبتة در استصحاب حجیت ندارد مصنف می فرماید بعض موارد اصول مثبتة حجت است در جائی که بنظر عرف آن اثر مع الواسطه را از آثار نفس متیقن می دانند چون واسطه به طوری است که مخفی است بنظر عرف و عرف التفات بآن ندارد مثلا اگر ملاقات کند شیئی با لباس نجس که سابقا تر بوده و شک در نجاست آن لباس شود از جهت شک در بقاء رطوبت آن لباس استصحاب رطوبت اثبات می کند نجس بودن آن شیء را با آنکه نجاست از آثار رطوبت نیست بلکه از آثار سرایت رطوبت است و این سرایت رطوبت نزد عرف مخفی است از این جهت حکم به نجاست آن شیء می نمایند در استصحاب رطوبت و همچنین اگر موردی در وضوء یا غسل شک شود که مانع بوده یا نه استصحاب عدم مانع کافی است در حکم به صحت وضوء و غسل با اینکه صحت از آثار عدم مانع نیست بلکه صحت مترتب است بر غسل موضع مشکوک ولی در این موارد عرف صحت را از آثار عدم مانع می دانند بدون التفات به اینکه واسطه در بین هست از این

ص: ۴۰۱

كما لا- يبعد ترتيب ما كان بوساطه ما لا- يمكن التفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلا كما لا تفكيك بينهما واقعا او بوساطه ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرا لهما فان عدم ترتيب مثل هذا الاثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك ايضا بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفا فافهم.

* شرح:

جهت ادعا می شود مفاد و معنای اخبار آن چیزی است که عرفا شامل هر دو بشود یعنی در جائی که واسطه اصلا نباشد و یا واسطه خفی باشد نزد عرف فافهم.

قوله: كما لا يبعد ترتيب ما كان الخ قسم دیگری که مصنف بیان می کند که استصحاب در آن حجت است و لو مع الواسطه باشد در جائی است که ممکن نباشد تفکیک عرفا بین آن لازم و ملزوم تنزیلا یعنی در تنزیل شرعی اگر در یکی از آنها واقع شد در دیگری ایضا آن تنزیل واقع است و لو مع الواسطه باشد مثلا اگر تنزیل شرعی اثبات کرد که زید اب و پدر است قهرا اثبات می کند که عمرو ابن و فرزند او می باشد مثلا و بالعکس و ممکن نیست تفکیک آنکه زید اب باشد و عمرو مثلا ابن و فرزند او نباشد و بالعکس چون در واقع هر کدام از دیگری متفک نمی شوند اثر شرعی اب بودن زید برای عمرو وجوب انفاق بر عمرو است و اثر شرعی بودن ابن برای عمرو وجوب اطاعت عمرو است برای زید که پدر او می باشد و یا آنکه واسطه به نحوی باشد که لازم باشد ملزوم را یا ملازمه ملزوم باشد به قسمی که اثر لازم اثر ملزوم دیده شود شرعا مثلا اگر شمس در وسط سماء باشد نور آن شمس می تابد بر زمین نجس و خشک شدن آن به واسطه نور شمس پاک می شود در این مورد و لو استصحاب شمس می شود ولی اثر شمس نیست بلکه اثر برای ضوء شمس است در مثل این موارد کسی اشکال کند که استصحاب شمس مثبت است عرفا نقض یقین نموده و عمل به روایت نشده پس عرفا مثل این موارد اثر

ص: ۴۰۲

* شرح:

شرعی برای ملزوم دیده می شود و لو واقعا اثر برای لازم که ضوء باشد می باشد فافهم.

مخفی نماند حکایت از مرحوم شیخ انصاری شده که بعضی قائلند بنا بر حجیت اصول مثبت در استصحاب آن اصول مثبت معارض است با عدم آن لوازم چون آن لوازم عقلیه یا عادیه مسبوق بعدم می باشند یعنی اثر شرعی آنها و اصل عدم لوازم معارض است با استصحاب آن لوازم مرحوم شیخ بیان استصحاب را نموده که بقاء ملزوم آن استصحاب حاکم است بر استصحاب آن لوازم و از این جهت تعارض بین آنها نیست نظیر استصحاب طهارت در آبی که شک در طهارت آن می باشد و لباس نجس بآن آب شسته شود که در این مورد استصحاب طهارت ماء و استصحاب نجاست ثوب تعارض ندارند بلکه استصحاب طهارت ماء رفع شک در نجاست ثوب را می نماید و از این جهت این لباس پاک شده است به آب مشکوک الطهاره در ما نحن فیه ایضا استصحاب ملزوم رفع شک در لوازم عقلیه و عادیه می نماید.

بعض اعلام جواب مرحوم شیخ را باین نحو داده اند تعبد شرعی اگر بنفس ملزوم خورده باشد نه آنکه تعبد هم بملزوم خورده باشد و هم بلوازم بلکه تعبد بنفس ملزوم است و تعبد بآن عبارت از ترتیب جمع آثار شرعیه است چه مع الواسطه و چه بدون واسطه بر آن ملزوم ثابت می شود چون اثر اثر- اثر آن شیء می باشد در این مورد و تعارض بلا اشکال حاصل است چون دو یقین برای مکلف موجود است یقین بوجود ملزوم سابقا و یقین بعدم لازم سابقا و مقتضای استصحاب ملزوم و ترتیب آثار شرعیه بر آن آثار مع الواسطه است این استصحاب معارض است با عدم ترتیب آثار شرعیه چون آثار شرعیه ای که مترتب بر آثار عقلیه یا عادیه می شود آنها مسبوق به عدمند.

و حاصل آنکه حکم شرعی بدون واسطه تعبد بآن خورده و استصحاب می شود

* شرح:

چون متیقن است و حکم شرعی مع الواسطه عدم آن متیقن است.

پس در این جهت تعارض واقع می شود بین استصحابین پس بنا بر حجیت اصول مثبتة در استصحاب معارض است استصحاب آنها دائما بعدم آنها کما لا یخفی و ایضا نقل شده است از مرحوم شیخ انصاری بنا بر عدم حجیت اصول مثبتة اگر آن واسطه خفی باشد به قسمی که بنظر عرف آن اثر شرعی را از نفس ملزوم می بینند و لو در واقع آن اثر برای واسطه است در این موارد مرحوم شیخ قائل است که اصول مثبتة در استصحاب حجت است مثلا در موارد مانع غسل یا وضوء اصل عدم مانع را آثار آن را صحت وضوء یا غسل می دانند و لو صحت وضوء یا غسل مترتب است بر رسیدن آب به بشره و محل غسل یا وضوء و مرحوم صاحب کفایه اضافه نموده است در اصول مثبتة اگر ملازمه بین لازم و ملزوم جلی باشد مقابل خفی ممکن نباشد تفکیک بین آنها نظیر اب و پدر بودن زید برای عمرو و همچنین ابن و پسر بودن عمرو برای زید مثلا- همچنانی که بیان نمودیم در این موارد اصول مثبتة حجت است و همچنین در موارد متضایفین چون ممکن نیست احدهما منفک بشود از دیگری.

جواب از مرحوم صاحب کفایه آنکه در این قسم از موارد نفس ملازم استصحاب می شود که آن متیقن است نه آنکه احدهما مستصحب و دیگری بملازم اثبات شود و در جائی که مستصحب خود آن متیقن باشد محتاج باثبات لازم نمی باشیم.

و اما جواب از مرحوم شیخ انصاری آنکه رجوع بعرف در تشخیص ظهورات الفاظ می باشد در توسعه و ضیق آنها نه در تطبیق معانی الفاظ بر مصادیق آنها چون آنچه را که مسلم می دانیم حجیت ظهور الفاظ است چه ظهور از معانی حقیقیه باشد یا از معانی مجازیة چه قرینه حالیه باشد یا مقالیه از این جهت مسلم است در کر و امثال آنکه باید یک کر هزار و دویست رطل تمام باید باشد و کمتر از آن و لو به مسامحه

ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الاصول التعبدية و بين الطرق و الامارات فان الطريق او الاماره حيث إنه كما يحكى عن المؤدى و يشير اليه كذا يحكى عن اطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و يشير اليها كان مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها و قضيته حجه المثبت منها كما لا يخفى بخلاف مثل دليل الاستصحاب فانه

* شرح:

عرفى کر نامیده می شود ولی این مسامحه معتبر نیست همچنین در فرسخ و غيره که در این موارد مسامحه عرفی اثر ندارد و حتما باید برقت عقلی عمل شود.

و ممکن است نزاع صغروی باشد به آنکه ظهور کلام مسلم حجت است چه از الفاظ حقیقیه باشد و چه مجازیّه و در مثل لا تنقض الیقین بالشک اگر عمل نشود در مثل عدم مانع در صحت وضوء و غسل و گفته شود که در این موارد استصحاب مثبت است عمل به روایت نشده است و نقض بشک است کما آنکه مصنف بیان نمود و بعد از آنکه ملاک صدق عرفی می باشد و ظهور کلام است و لو آن ظهور از لفظ مجازی گرفته شود آن ظهور حجت است.

مخفی نماند فروعی که ذکر شده که علماء تمسک باصل مثبت نموده اند بعض از آنها ذکر شد نظیر استصحاب رطوبت برای نجس شدن ملاقی آن و یا استصحاب عدم حاجب برای صحت وضوء و غسل که آنها بیان شد و باقی رجوع بمطولات شود.

قوله: ثم لا يخفى وضوح الفرق الخ مصنف بیان می فرماید فرق بین استصحاب و سایر اصول تعبدیه مثل اصالة الطهارة و اصالة الصحة و غيرها و بین طرق و امارات آنست که طریق یا اماره در جائی که حکایت از مؤدای خود می نماید و اشاره بواقع است نهایت واقع تعبدی از این جهت حکایت از اطراف خود هم می نماید به دلالت مطابقی و التزامی یعنی حکایت از ملزوم

ص: ۴۰۵

لا بد من الاقتصار مما فيه من الدلاله على التعبد بثبوتها و لا دلاله له الا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ اثره حسبما عرفت فلا- دلاله له على اعتبار المثبت منه كسائر الاصول التعبدية الا فيما عد اثر الواسطه اثرا له لخفائها او شده وضوحها و جلائها حسبما حققناه.

* شرح:

و لوازم واقع و ملازمات آن می نماید و چون اشاره و حکایت از واقع می نماید مقتضای دلیل حجیت آن اماره یا طریق آنست که لازم است تصدیق واقع و آنچه که دال است بر اطراف آن در حکایت از واقع.

و حاصل آنکه همچنانی که یقین وجدانی اگر بواقع حاصل می شد بلا اشکال یقین به لوازمات واقع چه آن لوازمات عقلیه باشند و چه عادیه یقین بتمام آنها حاصل می شد همچنین است علم تعبدی بواقع و تمام لوازمات واقع تعبدا ثابت می شود که آن لوازمات عبارتند از اصول مثبتة کما لا یخفی بخلاف دلیل استصحاب که در تعبد باستصحاب لازم است اقتصار و اکتفاء شود بتعبد نفس ملزوم و اثبات نمی شود به ادله استصحاب اطراف ملزوم و لوازمات عادیه و یا عقلیه و لو حکم شرعی بر آنها مترتب شود و آنچه که مشکوک است فعلا و سابقا متیقن بوده اثر آن شرعا ثابت می شود بنا بر آنچه را که قبلا بیان نمودیم و ادله استصحاب دلالت ندارد بر اعتبار و حجیت مثبتات مستصحاب همچنانی که در اصول تعبدیه دیگر ادله حجیت آنها دلالت ندارد بر حجیت مثبتات آنها و لوازم آنها بلکه آنچه را که متیقن است حجیت ملزوم است بدون لوازم مثلا قاعده طهارت اثبات می کند شیء مشکوک الطهاره طاهر است و اگر لازمه طهارت آن شیء نجاست دیگری باشد اثبات نمی کند بخلاف بینه که اثبات می کند علاوه بر طهارت نجاست شیء دیگر را الا در جائی که اثر واسطه خفی باشد و لو در این موارد از اصول مثبتة است کما آنکه بیان نمودیم نظیر استصحاب عدم مانع برای صحت وضوء یا غسل و یا آنکه اصل مثبت بسیار واضح و جلی باشد حسب

ص: ۴۰۶

الثامن: انه لا تفاوت في الاثر المترتب على المستصحب بين ان يكون مترتبا عليه بلا واسطه شيء او بوساطه عنوان كلي ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجودا كان منتزعا عن مرتبه ذاته او بملاحظه بعض عوارضه مما هو الخارج المحمول لا بالضميمه فان الاثر في الصورتين انما يكون له حقيقه حيث لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه لا لغيره

* شرح:

آنچه را که ما تحقیق نمودیم نظیر اثبات اب و پدر بودن که لازم جلی آن اثبات ابن و پسر است و بالعکس فراجع.

مخفی نماند جواب مصنف در فرق بین اصول و امارات و استصحاب قبلا داده شد فراجع.

تنبيه هشتم: استصحاب کلی برای فرد مثبت نیست و اقسام محمول موضوع

اشاره

قوله: الثامن انه لا تفاوت في الاثر الخ تنبيه هشتم در آنست که اثر شرعی که مترتب است بر مستصحب فرقی بین آن اثر نیست که آن اثر مترتب بلا واسطه باشد بر مستصحب و یا به واسطه عنوان کلی باشد که منطبق می شود و حمل می شود بر آن اثر شرعی بحمل شایع مقابل حمل اولی ذاتی مثل الانسان انسان و این عنوان کلی متحد است بر آن فرد خارجا.

حاصل تنبيه هشتم آنست که مواردی که ذکر می شود توهم شده که از اصول مثبت است مصنف بیان می فرماید که از اصول مثبت نیست من جمله اثبات حکم شرعی است بر افراد خارجیه به واسطه حکم بر کلی چون موضوع احکام طبایع کلیه می باشد نه افراد کما آنکه گذشت در مباحث الفاظ.

پس حکم اولاً و بالذات بر کلی طبیعی ثابت است و ثانیاً و بالواسطه بر فرد خارجی ثابت می شود حکم و کلی منتزع از مرتبه ذات فرد می شود پس اگر در خارج خمری بود و شک در آن شود که آیا سرکه شده است یا نه استصحاب آن فرد خمر اثبات حرمت و نجاست آن فرد خارجی را می نماید و با آنکه حرمت و نجاست از

مما كان مبائنا معه او من اعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمه كسواده مثلا او بياضه و ذلك لان الطبيعى انما يوجد بعين وجود فرده كما ان العرضى كالملكيه و الغصبيه و نحوه مما لا- وجود له الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه فالفرد او منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين ما رتب عليه الاثر لا شىء آخر فاستصحابه لترتبيه لا يكون بمثبت كما توهم.

* شرح:

احكام كلى طبيعت خمر مى باشد نه فرد و در اين مورد استصحاب فرد لازمه آن كلى نمى باشد تا اصل مثبت شود بلكه كلى طبيعى عين فرد است خارجا نه لازمه آن.

مخفى نماند استصحاب فرد اگرچه صحيح است به واسطه كلى ولى واقعا آن اثرى كه منشأ اعتبار است آن نفس فرد مى باشد و كلى بما هو كلى حكمتى ندارد شرعا بلكه اخذ آن در احكام شرعيه باعتبار آثار فرد است و آنكه آن كلى طريق است به رسيدن بافرا، و كلى سه قسم داريم در اين مورد يك قسم از آنها همين قسمى كه بيان شد كلى طبيعى با فردش قسم دوم كلى است كه مقابل آن شىء در خارج نيست بلكه از امور اعتباريه مى باشد و تعبير مى شود از آن كلى اصطلاحا بخارج محمول نظير ملكيت و زوجيت كه فقط منشأ انتزاع آن وجود خارجى دارد و نفس كلى در خارج وجود ندارد بخلاف قسم اول كه كلى طبيعى وجود خارجى دارد غايه الامر وجود طبيعى در خارج عين وجود فرد است كما آنكه در محل خودش تحقيق شده است از اين جهت مصنف مى فرمايد و يا استصحاب فرد است به واسطه كلى كه آن كلى به ملاحظه بعض عوارض است كه آن كلى خارج محمول است اصطلاحا مثل زوجيت و ملكيت و غصبيت و رقيت و امثال آنكه در اين موارد اثبات زوجيت يا ملكيت باستصحاب فرد است و حكم براى فرد خارجى از اصول مثبتة نمى باشند و اين قسم دوم از كلى خارج محمول ناميده مى شود نه محمول بالضميمه كما آنكه در قسم سوم كلى بيان مى شود.

ص: ۴۰۸

* شرح:

پس اثر در هر دو صورت قسم اول کلی و قسم دوم حقیقه آن اثر برای فرد است در جائی که آن کلی در خارج مقابل و ما بحذاء ندارد غیر آن فرد و این اثری که ثابت می شود برای آن فرد است خارجا نه شیء دیگر که مباین است با آن فرد.

قسم سوم از کلی قول مصنف است که می فرماید او من اعراضه مما کان محمولا علیه بالضمیمه.

و این قسم سوم را محمول بالضمیمه می نامند کما آنکه مصنف بیان نمود مثل سواد زید یا بیاض زید و همچنین صفات دیگری که در خارج ما بحذاء دارد و آن صفت غیر موصوف است در این قسم استصحاب زید برای اثبات سواد و بیاض مثبت است چون سواد و بیاض دو وجودند با زید قسم اول و دوم که بیان نمودیم استصحاب فرد لازمه عقلی آن وجود کلی نیست تا از اصول مثبت باشد بجهت آنکه طبیعی وجود خارجی آن عین وجود فرد می باشد و در غیر آن فرد وجود ندارد کما آنکه آن کلی عرضی مثل ملکیت و غصبیت و زوجیت و امثال آن وجود خارجی ندارند الا منشأ انتزاع آن وجود خارجی دارد پس فرد وجود خارجی در کلی طبیعی یا منشأ انتزاع کلی عرضی که خارج محمول نامیده می شود در خارج وجود آنها عین آن شیء است که مترتب می شود بر آن اثر نه شیء آخری باشد.

پس استصحاب آن فرد برای ترتیب اثر شرعی مثبت نیست کما آنکه توهّم شده است متوهّم نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده شده است.

مخفی نماند قسم سوم از کلی نظیر سواد و یا بیاض زید استصحاب آن مثل استصحاب قسم دوم کلی صحیح است غایه الامر قسم دوم کلی در خارج وجود ندارد مگر محل انتزاع آن بخلاف قسم سوم که آن وجود خارجی دارد و مثل سواد و بیاض زید.

و کذا لا تفاوت فی الاثر المستصحب او المترتب علیه بین ان یکون مجعولا شرعا بنفسه کالتکلیف و بعض انحاء الوضع و منشأ انتزاعه کبعض انحائه کالجزئیة و الشرطیه و المانعیه فانه ایضا مما تناله ید الجعل شرعا و یکون امره بید الشارع وضعاً و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه و لا- وجه لاعتبار ان یکون المترتب او المستصحب مجعولا مستقلا کما لا یخفی فلیس استصحاب الشرط او المانع لترتیب الشرطیه او المانعیه بمثبت کما ربما توهم بتخیل ان الشرطیه او المانعیه لیست من الآثار الشرعیه بل من الامور الانتزاعیه فافهم.

* شرح:

پس همچنانی که صحیح است استصحاب زوجیت زید یا مالک بودن زید و امثال آن صحیح است استصحاب عدالت زید و فسق زید و امثال آن و استصحاب آن مثبت نیست کما لا یخفی.

استصحاب جزء و شرط مثبت نیست و همچنین عدم آنها

قوله: و کذا لا- تفاوت فی الاثر المستصحب الخ از مواردی که توهم اصل مثبت شده است استصحاب جزئیت و شرطیت و مانعیت می باشد مصنف می فرماید مستصحب مثل وجوب یا آنکه مترتب می شود بر او حکم مثل موضوع فرقی بین آن نیست بعد از اینکه جعل شرعی بآن خورده است و مجعول بنفسه باشد شرعا مثل تکالیف خمس و وجوب و حرمت و کراهت و امثال آن و یا آنکه مجعول شرعی بعض از احکام وضعیه باشد بنفسه مثل ولایت و حجیت و قضاوت و غیره و یا آنکه حکم وضعی بنفسه جعل ندارند بلکه منشأ انتزاع آنها جعل شرعی دارد مثل جزئیت و شرطیت و مانعیت که این ها از احکام وضعیه ای می باشد که جعل شرعی دارند چون امر وضع آنها و رفع آنها بید شارع مقدس است و لو به منشأ انتزاع آنها باشد مثلاً لا صلاه الا بطهور و لا صلاه الا بفاتحه الکتاب انتزاع شرطیت و جزئیت می شود برای صلاه و لو نفس جزئیت یا شرطیت بید شارع نمی باشد وضع و رفع آنها مثل کلیت کلی که آنها از امور عقلیه می باشند از این جهت توهم شده که

ص: ۴۱۰

و كذا لا تفاوت في المستصحب او المترتب بين ان يكون بثبوت الاثر و وجوده او نفيه و عدمه ضروره ان امر نفيه بيد الشارع كثبوته و عدم اطلاق الحكم على عدمه غير ضائر اذ ليس هناك ما دل على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح

* شرح:

مثبت است نسبت بمرحوم شيخ داده شد مثبتيت آنها ولي چون منشأ انتزاع آنها بيد شارع مي باشد از اين جهت آنها شرعي مي باشند و لازم نيست آنچه كه مستصحب مي شود جعل مستقل داشته باشد بلكه جعل بالتبع هم كافي است كما لا يخفى.

پس استصحاب شرط مثل طهارت صلاه يا مانع مثل اجزاء ما لا يؤكل لحمه براي ترتيب شرطيت يا مانعيت آنها در صلاه استصحاب مثبت نيست كما آنكه بعضيها توهم نموده اند بخيال آنكه شرطيت يا مانعيت آنها از آثار شرعيه و مجعولات شرعيه نمي باشند بلكه از امور انتزاعيه و عقليه اند و قبلا بيان شد كه جعل شرعي لازم نيست مستقلا واقع شود بلكه بالتبع ايضا مجعول است شرعا و لو منشأ انتزاع آنها بيد شارع مقدس باشد فافهم.

مخفي نماند بالا-ترين مدرک براي استصحاب شرط و عدم مانع دو صحيحه زرايه است كه روايت اول دال بر استصحاب طهارت و وضوء است و روايت دوم دال بر استصحاب عدم نجاست ثوب بدم رعايف يا غيره از مني مي باشد كه هر دو روايت مورد آنها قرينه قطعيه است براي قيود موضوع فضلا از ظهور آنها بر استصحاب شرط يا عدم مانع فراجع.

قوله: و كذلك لا تفاوت في المستصحب الخ مصنف بيان مي فرمايد استصحاب حكم مثل وجوب يا حرمت و يا استصحاب موضوع مثل استصحاب زيد كه مترتب مي شود بر او وجوب انفاق بر زوجه اش در اين موارد لازم نيست مستصحب شيء وجودي باشد بلكه استصحاب عدم هم صحيح

ص: ۴۱۱

فلا وجه للاشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف و عدم المنع عن الفعل بما في الرسالة من ان عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعوله الشرعيه فان عدم استحقاق العقوبه و ان كان غير مجعول الا انه لا حاجه الى ترتيب اثر مجعول في استصحاب عدم المنع و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقليا على استصحابه انما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو في الظاهر فتأمل.

* شرح:

است مثلا عدم وجود زيد استصحاب می شود چون ضروری است که نفی وجوب بید شارع است همچنانی که اثبات آن بید شارع است و در این مواردی که استصحاب عدم می شود مانعی ندارد که اطلاق حکم بر آن نشود چون استصحاب عدم حکم می شود نه وجود حکم و اطلاق عدم حکم در این موارد مانعی ندارد چون ما در ادله استصحاب چیزی نداریم که دلالت کند که آن شیء مستصحب امر وجودی باید باشد و اگر امر عدمی شد استصحاب آن صحیح نیست بعد از اینکه ادله استصحاب مثل لا تنقض یقین بالشک نهی از یقین می نماید بالشک سوای آنکه متعلق یقین امر وجودی باشد یا امر عدمی و بعد از آنی که صدق نقض یقین بالشک می باشد در این موارد و عمل به روایت نشده است لازم است استصحاب آن همچنانی که در امر وجودی اگر استصحاب نشود صدق نقض یقین می شود.

کما آنکه این مطلب واضح است پس وجهی ندارد برای اشکال در استدلال بر براءت که استصحاب عدم تکلیف و براءت از تکلیف و عدم منع از فعل همچنانی که در باب براءت گذشت این اشکال موردی ندارد و صحیح نیست به آن چیزی که در رسائل و فرائد مرحوم شیخ انصاری می باشد اشکالی که شده است آنست که عدم استحقاق عقوبت در آخرت از لوازم حکم مجعول شرعی نمی باشد بلکه از لوازم حکم عقل است و از این جهت استصحاب عدم استحقاق صحیح نیست جواب آنکه عدم استحقاق

ص: ۴۱۲

التاسع: انه لا يذهب عليك ان عدم ترتب الاثر الغير الشرعى و لا الشرعى بوساطه غيره من العادى او العقلى بالاستصحاب انما هو بالنسبه الى ما للمستصحب واقعا فلا يكاد يثبت به من آثاره الا اثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه او بوساطه اثر شرعى آخر حسبما عرفت فيما مر لا بالنسبه الى ما كان للاثر الشرعى مطلقا كان بخطاب الاستصحاب او بغيره من انحاء الخطاب فان آثاره شرعيه كانت او غيرها يترتب عليه اذا ثبت و لو بان يستصحب او كان من آثار المستصحب.

* شرح:

عقوبت اگرچه مجعول شرعى نیست و از امور عقليه است الا- آنکه در این موارد اصول مثبتة استصحاب حجت است و لازم نیست مستصحب مجعول شرعى باشد کما آنکه در تنبيه تاسع بیان می شود که مثل عدم استحقاق عقاب چون از آثار حکم واقعی و ظاهری می باشد و لازم مطلق عدم منع می باشد و لو حکم ظاهری استصحابی باشد از این جهت استصحاب آن مانعی ندارد پس باستصحاب عدم منع فعل و براءت از تکلیف اثبات می شود عدم استحقاق عقاب مکلف فتأمل.

تنبيه نهم اصول مثبتة حجيت ندارند

قوله:التاسع انه لا- يذهب عليك ان عدم الخ مخفى نماند در تنبيه نهم بیان می شود که اصول مثبتة حجيت ندارند در جائی است که آثار حکم یا موضوع مستصحب از آثار واقعی آنها باشد و اگر آثار حکم یا موضوع اثر اعم از واقع و ظاهر باشد بلا اشکال حجت است نظیر وجوب اطاعت مولی و حرمت مخالفت آنکه این ها از آثار مطلق حکم می باشند چه حکم ظاهری و چه حکم واقعی.

از این جهت مصنف بیان می کند که عدم ترتیب اثر غیر شرعى و همچنین اثر شرعى که به واسطه امر عادى یا عقلى اثبات می شود این آثار مذکوره حجيت ندارد و

ص: ۴۱۳

و ذلك لتحقق موضوعها حقيقه فما للوجوب عقلا يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه او استصحاب موضوعه من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه الى غير ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب بلا شبهه و لا ارباب فلا تغفل.

* شرح:

استصحاب نمی شود در جائی که برای آثار مستصحب باشد واقعا در این موارد که آنکه ذکر شد فقط اثر و حکم شرعی استصحاب می شود نظیر وجود زید که فقط استصحاب وجود آن اثبات می کند شرعا که لازم است نفقه بر عیال آن داده شود و یا به واسطه اثر شرعی دیگر مثل آنکه استصحاب طهارت جواز دخول در صلاه است و نذر کرده بود اگر داخل در صلاه شد صدقه بدهد و اما آثار شرعی مع الواسطه دیگر در آن مواردی که بیان شد حجیت ندارد و استصحاب آن صحیح نیست مگر آن آثاری که برای مستصحب ثابت است مطلقا که اثبات آن به واسطه خطاب استصحاب باشد و ثابت شود یا غیر استصحاب از ادله دیگر در این موارد که اثر شرعی برای مطلق خطابات شرعیه ثابت است و اثر حکم ظاهری و واقعی می باشد در این موارد حجیت آن و استصحاب آن بلا اشکال صحیح است و لو مع الواسطه باشد چه واسطه امر عادی باشد یا عقلی کما لا یخفی.

قوله: و ذلك لتحقق موضوعها حينئذ الخ آنچه را که ذکر نمودیم که اصول مثبت که آثار حکم ظاهری و واقعی می باشد حجت است بجهت آنست که موضوع آنها ثابت می شود مثل وجوب چه از حکم استصحابی ثابت شود و چه واقعی یا موضوع وجوب مثل استصحاب زید پس از آثار آنها لزوم موافقت حکم است و حرمت مخالفت آن حکم و استحقاق عقوبت بر آن حکم که این آثار آثار عقلیه می باشند و مترتب می شود بر حکمی که شرعا ثابت شود چه آن حکم باستصحاب ثابت شود و چه بغير استصحاب بلا شبهه آن آثار و لو عقلی باشد

ص: ۴۱۴

العاشر: انه قد ظهر مما مر لزوم ان يكون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم كذلك لكنه لا يخفى انه لا بد ان يكون كذلك بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوتة حكما و لا- له اثر شرعا و كان في زمان استصحابه كذلك اي حكما او ذا حكم يصح استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف فانه و ان لم يكن بحكم مجعول في الازل و لا ذا حكم الا- انه حكم مجعول فيما لا- يزال لما عرفت من ان نفيه كثبوتة في الحال مجعول شرعا و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا او كان و لم يكن حكمه فعليا و له حكم كذلك بقاء.

* شرح:

ثابت می شود بر حکم فلا تغفل.

تنبیه دهم: لازم است اثر فعلی در مستصحب باشد نه تقدیری

قوله: العاشر انه قد ظهر مما مر الخ در تنبيه دهم بیان می شود که در استصحاب در حین عمل آن مستصحب چه حکم باشد و چه موضوع لازم است اثر شرعی فعلی داشته باشد و لو در حال سابق اثر شرعی نداشته باشد از این جهت مصنف بیان می فرماید ظاهر شد قبلا که لازم است مستصحب که حکم شرعی باشد یا موضوع صاحب حکم نظیر استصحاب زید این معنائی که سابقا بیان شد لازم است بقائا حکم شرعی فعلی باشد و لو ثبوتا و در حین یقین سابق اثر شرعی نداشته باشد مستصحب پس اگر مستصحب در زمان ثبوت آن اثر شرعی نداشته باشد و همچنین موضوع مستصحب اثر شرعی نداشته باشد نظیر استصحاب عدم تکلیف زید یا آنکه مالی را زید گم کرده بود به طوری که مأیوس از آن شده بود ولی بعد از پیدا شدن مال و یا بعد از تکلیف زید استصحاب جاری است استصحاب عدم تکلیف بعد از بلوغ زید و استصحاب ملکیت بعد از پیدا شدن مال در مثل این موارد مذکوره اگرچه حالت سابقه حکم شرعی و اثر شرعی نداشته است آن متیقن ولی چون مثل

ص: ۴۱۵

و ذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه و العمل كما اذا قطع بارتفاعه يقينا و وضوح عدم دخل اثر الحاله السابقه ثبوتا فيه فى تنزيلها بقاء فتوهم اعتبار الاثر سابقا كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما او ذا حكم فاسد قطعاً فتدبر جيدا.

* شرح:

عدم تكليف زيد به واسطه عدم بلوغ آن بوده است ولى بقائا اثر شرعى دارد كما آنكه بيان شد.

پس عدم تكليف اگرچه جعل شرعى در ازل نداشته است و همچنین موضوعى كه آثار شرعى نداشته است نظير اعدام ازليه الا آنكه بقاء آنها مجعول شرعى دارد باعتبار آنكه نفى آن آثار شرعيه فعلا مثل ثبوت آن آثار بيد شارع مقدس است و از اين جهت جعل شرعى ندارد و همچنین است استصحاب موضوعى كه سابقا حكم شرعى براى آن ثابت نبوده است يا حكمى بوده است ولى فعلى نبوده است آن حكم بلكه حكم اقتضائى يا انشائى بوده است ولى فعلا- حكم فعلى در حال بقاء به واسطه استصحاب ثابت مى شود.

قوله: و ذلك لصدق نقض اليقين الخ مدرک براى آنكه مستصحب لازم است اثر و حكم شرعى فعلى داشته باشد و لو سابقا اثر شرعى نداشته باشد بجهت آنست كه در موارد مذكوره اگر استصحاب نشود حكم شرعى يا موضوع كه حكم شرعى بر آن مترتب است نقض يقين شده است بشك و رفع يد شده است بعمل به روايت و آنچه را كه دليل داريم لازم است نقض يقين بشك نشود كما آنكه اگر يقين بارتفاع مستصحب باشد وجدانا صحيح نيست همچنین تعبدا واضح است اثر حالت سابقه در آثار فعلى مستصحب بقائا دخیل نيست.

و حاصل آنكه ادله استصحاب اثبات حكم شرعى فعلى بقائا مى نمايد سواى

الحادی عشر: لا اشکال فی الاستصحاب فیما کان الشک فی اصل تحقق حکم او موضوع و اما اذا کان الشک فی تقدمه و تأخره بعد القطع بتحقيقه و حدوثه فی زمان فان لوحظ بالاضافه الى اجزاء الزمان فكذا لا اشکال فی استصحاب عدم تحققه فی الزمان الاول و ترتيب آثاره لا آثار تأخره عنه لكونه بالنسبه اليها مثبتا الا بدعوى خفاء الواسطه او عدم التفكيك فی التنزيل

* شرح:

آنکه سابقا اثر شرعی بر مستصحب بوده یا نبوده و تنزیل ادله استصحاب برای بقاء حکم است نه ثبوت حکم سابق.

پس کسانی که توهم کرده اند لازم است مستصحب در سابق اثر شرعی داشته باشد کما آنکه توهم می کند آن را غافل که مستصحب لازم است حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد این معنی فاسد است قطعاً فتدبر جيداً.

تنبیه یازدهم استصحاب در تقدم و تأخر وجود شیء و یا عدم آن می باشد

اشاره

قوله: الحادی عشر لا اشکال الخ در این تنبیه یازدهم بیان تقدم و تأخر و مقارن مستصحب می شود اول آنکه اشکالی در آن نیست اگر شک در اصل تحقق حکم و وجود آن یا شک در وجود موضوع شود استصحاب عدم آن حکم یا عدم آن موضوع جاری است و همچنین اگر شک در بقاء حکم و یا موضوع شود استصحاب بقاء آن می شود و اما شک در تقدم شیء یا تأخر آن یا مقارن آن باشد بعد از اینکه یقین بوجود آن و حدوث آن می باشد در این موارد اقسامی برای استصحاب آن هست که بیان می شود.

قسم اول آن اگر ملاحظه شود آن شیء حادث به اضافه باجزاء زمان که آیا در این زمان وجود پیدا کرد یا بعداً- در این موارد اشکالی نیست در استصحاب عدم تحقق آن شیء در زمان اول مثل آنکه یقین داریم بوجود زید ولی شک در آنست که آیا روز پنجشنبه وجود پیدا کرده یا روز جمعه استصحاب عدم وجود آن در روز

ص: ۴۱۷

بین عدم تحققه الی زمان و تأخره عنه عرفا کما لا تفکیک بینهما واقعا و لا آثار حدوثه فی الزمان الثانی فانه نحو وجود خاص.

نعم لا- بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب بناء علی انه عبارہ عن امر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق.

* شرح:

پنجشنبه اثبات وجود زید را می نماید در روز جمعه و همچنین اگر شک شود که موت زید پنجشنبه بود یا جمعه استصحاب عدم آن می شود تا جمعه لکن به واسطه این استصحاب اثبات نمی شود تأخیر وجود زید از روز پنجشنبه اگر این تأخر اثر شرعی داشته باشد چون استصحاب تا روز جمعه لازم عقلی آن آنست که تأخر وجود زید است از روز پنجشنبه عقلا و این واسطه عقلی حجیت ندارد بنا بر عدم حجیت در اصول مثبتہ در استصحاب و همچنین به واسطه استصحاب تا روز جمعه اثبات نمی کند آن استصحاب حدوث زید را در روز جمعه بجهت آنکه حدوث عبارت است از وجود خاص و آن امر عقلی است بلہ اگر حدوث عبارت باشد از وجود شیئی که مسوق بعدم باشد عدم وجود زید در روز پنجشنبه باستصحاب حاصل می شود و نفس وجود زید در روز جمعه وجدانی است در این موارد اگر حدوث مرکب باشد از دو شیء یک جزء آن بوجدان ثابت است که وجود زید باشد روز جمعه و جزء دیگر باستصحاب عدم وجود زید روز پنجشنبه همچنان که این قانونی است که در سراسر فقه جاری است که اگر موضوع حکم مرکب باشد و بعضی اجزاء آن بالوجدان ثابت باشد و بعض دیگر باصل نظیر طہارت استصحابی برای صلاہ بلا اشکال صحیح است ولی کلام در صغری می باشد کہ آیا حدوث شیء مرکب است یا بسیط کما لا- یخفی مصنف بیان می فرماید آثار خود مستصحب چه حکم باشد و چه موضوع ثابت می شود نہ آثار تأخر مستصحب از آن زمان چون تأخر نسبت بآثار آن از اصول مثبتہ است چون تأخر شیء و یا تقدم و یا تقارن آن نسبت بہ شیئی دیگر عقلی است و حکم شرعی بہ واسطه امر عقلی

ص: ۴۱۸

و ان لوحظ بالاضافه الى حادث آخر علم بحدوثه ايضا و شك في تقدم ذاك عليه و تأخره عنه كما اذا علم بعروض حكيم او موت متوارثين و شك في المتقدم و المتأخر منهما.

فان كانا مجهولي التاريخ فتاره كان الاثر الشرعي لوجود احدهما

* شرح:

ثابت می شود و این از اصول مثبتة است مگر آنکه ادعا شود خفاء واسطه که قبلا گذشت که اگر واسطه خفی باشد اصول مثبتة حجت است یا ادعا شود که عدم تفکیک در تنزیل و آنکه این واسطه از آن شیء ممکن نیست جدا شود نظیر پدر بودن زید که ممکن نیست بدون ولد پدر باشد.

اما خفاء واسطه مثل آنکه اگر وجود زید در روز جمعه ثابت شد باستصحاب عدم وجود آن در روز پنجشنبه مسلم می شود نزد عرف یا آنکه تفکیک بینهما ممکن نباشد که اگر وجود زید امروز ثابت شد قهرا دیروز نبوده است همچنانی که تفکیک بینهما واقعا ممکن نیست و قبلا بیان شد که استصحاب عدم وجود زید در روز پنجشنبه تا روز جمعه اثبات وجود آن ثابت می شود اما وجود زید در روز جمعه بالخصوص ثابت نمی شود و آن وجود خارجی است مصنف می فرماید بله مانعی ندارد استصحاب عدم وجود زید تا روز جمعه بنا بر اینکه حدوث عبارت است از وجود شیء و عدم وجود آن در زمان سابق که معنای وجود و حدوث مرکب باشد وجود زید در روز جمعه وجدانی است که یک جزء موضوع باشد و جزء دیگر که عدم وجود آن در روز پنجشنبه باستصحاب ثابت شود اگر این معنی باشد حدوث و وجود خاص البته ثابت می شود ولی کلام در آنست که حدوث شیء مرکب است یا بسیط کما آنکه گذشت.

استصحاب مجهول التاريخ صحیح است در جائی که اثر برای یکی از آنها باشد

قوله: و ان لوحظ بالاضافه الى حادث آخر الخ تا حال کلام در آن بود که شیء وجود پیدا کرده است یا عدم وجود آن و شك

ص: ۴۱۹

بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن لا للأخر و لا له بنحو آخر فاستصحاب عدمه صار بلا معارض بخلاف ما اذا كان الاثر لوجود كل منهما كذلك او لكل من انحاء وجوده فانه ح يعارض فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد للمعارضه باستصحاب العدم في آخر لتحقق اركانه في كل منهما.

* شرح:

در آن بود که وجود آن قبلا بوده یا بعدا پیدا شده که استصحاب وجود یا عدم آن نسبت بزمان جاری بود اما اگر دو شیء حادث شدند و علم بوجود آنها پیدا شد ولی شک در تقدم و تأخر یکی از آنها است مثل آنکه علم پیدا بشود بوجود دو حکم مثل شک در دو حکمین شود که کدام ناسخ و کدام منسوخ می باشد و یا موت پدر و پسر و شک در آن شود که کدام از آنها مقدم بوده که اگر پدر قبلا فوت کرده وارث پسر می باشد و اگر قبلا فوت کرده وارث پدر می باشد در مثل این مواردی که شک در تقدم و تأخر می باشد اگر هر دو مجهول التاريخ باشند در این موارد اگر اثر شرعی برای یکی از آنها می باشد بنحو خاص از تقدم یا تأخر یا تقارن و دیگری اثر شرعی ندارد و همچنین برای آخر اثر دیگری نباشد در این مواردی که مجهول التاريخ می باشد آن دو شیء و اثر برای یک کدام از آنها است استصحاب عدم آن صحیح است و معارض ندارد مثل آنکه شک شود آیا پدری که کافر بوده و مرده اسلام پسر او قبل از موت پدر بوده تا ارث ببرد و یا بعد از موت پدر بوده تا ارث نبرد بخلاف مواردی که مجهول التاريخ باشند و هر کدامی اثری خاصی داشته باشند یا آثار وجود خاص که در این مورد استصحاب هر کدام معارض است با استصحاب دیگر پس در این حال مجال و جایی نیست برای استصحاب عدم در هریک از آنها چون استصحاب عدم تقدم یا تأخر یا مقارن هر کدامی معارض است باستصحاب عدم تقدم یا تأخر یا تقارن در دیگری و هر کدام معارض یکدیگر می باشند و اذا تعارضا تساقطا تحقق تعارض برای آنست که ارکان استصحاب که یقین سابق و شک لاحق باشد در هر کدام از استصحابین

ص: ۴۲۰

هذا اذا كان الاثر المهم مترتبا على وجود الخاص الذى كان مفاد كان التامه و اما ان كان مترتبا على ما اذا كان متصفا بالتقدم او باحد ضديه الذى كان مفاد كان الناقصه فلا مورد هاهنا للاستصحاب لعدم اليقين السابق فيه بلا ارباب.

* شرح:

موجود است از اين جهت استصحاب هر كدامى معارض ديگرى مى شود.

قوله: هذا اذا كان الاثر المهم الخ در اين مواردى كه استصحابين به واسطه تعارض ساقط مى شود در جائي است كه اثر شرعى بر وجود خاص از هر كدام از آنها باشد يا تقدم يا تأخر يا مقارن و اين اثر بر وجود خاص است بمفاد كان تامه كه معنای مفاد كان تامه اثر مترتب است بر نفس وجود تقدم يا تأخر يا مقارن و اما اگر اثر مترتب باشد بر يكي از آنها على نحو كان ناقصه باین معنا كه آن شىء متصف باشد بتقدم يا بتأخر يا بتقارن كه يكي از ضدين اول مى باشند.

در اين مورد مصنف بيان مى فرمايد استصحاب جارى نيست چون يقين سابق وجود ندارد بجهت آنكه و لو نفس تقدم يا تأخر يقين بعدم آنها مى باشد ولى اتصاف آن شىء بتقدم يا تأخر اين اتصاف حالت سابقه ندارد از اين جهت استصحاب جارى نيست.

مخفى نماند آن عنوانى كه موضوع است براى اثر شرعى يا لحاظ شده است بنحو كان تامه مثل آنكه گفته شود موت متقدم اب اثر است از براى ارث بردن ابن و تاره لحاظ آن موضوع براى اثر شرعى بمفاد و معنای كان ناقصه مى باشد به اين قسم كه گفته شود موت اب كه متقدم است و متصف است بر موت ابن اثر شرعى آن ارث ابن است و هر كدام از اين اقسام يعنى تقدم يا تأخر و يا تقارن يا على نحو مفاد كان

ص: ۴۲۱

* شرح:

تامه گرفته شده است یا مفاد و معنای کان ناقصه.

همچنان که بیان نمودیم این جهت در جائی است که اثر شرعی مترتب باشد بر وجود تقدم یا تأخر و یا تقارن و اما اگر اثر مترتب باشد بر عدم هر کدام از تقدم یا تأخر یا تقارن آنهم ایضا دو قسم گرفته می شود یا بمفاد و معنای لیس تامه و یا لیس ناقصه.

جریان استصحاب عدم ازلی در مفاد کان ناقصه در مجهول التاريخ

مخفی نماند از کلام مصنف ظاهر شد که اگر تقدم یا تأخر یا تقارن بمفاد و معنای کان ناقصه باشد استصحاب جاری نیست چون اتصاف شیء به آنکه آن مقدم است آن اتصاف حالت سابقه ندارد و لو نفس تقدم حالت سابقه دارد و استصحاب عدم تقدم آن به معنای کان تامه صحیح است ولی عدم اتصاف تقدم بمفاد کان ناقصه صحیح نیست چون آن اتصاف حالت سابقه ندارد.

این کلام مصنف بنا بقول بعض اعلام مخالف است در جائی دیگری که مصنف بیان نموده است در بحث عام و خاص که عموم النساء تحيض الی خمسین عاما الا القرشیه آنجا فرموده است مصنف اگر زنی را شک شود که آیا قرشی هست یا نه تمسک بعموم صحیح نیست چون شبهه مصداقی است ولی از جهت دیگر ممکن است داخل در عموم شود چون آن وقتی که این زن وجود نداشت قرشی بودن آنهم وجود نداشت و بعد از وجود آن اصل عدم قرشیه آن اثبات می کند که این زن غیر قرشی است و لذا حیض آن تا خمسین عام می باشد این معنی در ما نحن فیه صحیح است چون تقدم موت احد وارثین قبلا که وجود نداشته است مثلا اتصاف آن بتقدم ایضا وجود نداشته است.

پس استصحاب عدم آن صحیح است و حق همین است بخلاف قول مصنف که بیان ایشان آنست که اتصاف تقدم حالت سابقه ندارد و لذا استصحاب در آن جاری نیست بخلاف نفس تقدم که حالت سابقه دارد و استصحاب عدم آن جاری است

و اخرى كان الاثر لعدم احدهما في زمان الآخر فالتحقيق انه ايضا ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الاثر المهم مترتبا على ثبوته للحادث بان يكون الاثر للحادث المتصف بعدم في زمان حدوث الآخر لعدم اليقين بحدوثه كذلك في زمان.

* شرح:

و حق همان است که بیان شد.

قوله: و اخرى كان الاثر لعدم احدهما الخ تا حال كلام در آن بود که وجود تقدم یا تأخر یا تقارن اثر شرعی بر وجود آن مترتب بود بمفاد کان تامه استصحاب صحیح بود بقول مصنف ولی بمفاد و معنای کان ناقصه استصحاب صحیح نبود چون یقین سابق در این قسم نمی باشد.

و اما اگر اثر برای عدم سبق و یکی از آنها ثابت باشد در این قسم مصنف می فرماید تحقیق آنست که استصحاب جاری نیست در جائی که اثر شرعی مترتب باشد بر ثبوت آن حادث در حال عدم دیگری به این قسم که اثر شرعی ثابت است برای آن شیئی که حادث است و متصف است بعدم در زمان حدوث آخر مثلا اگر کر و ملاقات نجس بآن یقینا حاصل باشد و شک در آن شود که آیا کر مقدم بوده است که ملاقات نجس با آن پاک باشد و یا ملاقات نجس با آب قبل از کر بوده است و کر بعدا حاصل شده است که در این حال استصحاب اتصاف کر بعدم ملاقات نجس اثبات نمی کند که آب کر پاک است و ملاقات بعد از کر بوده و همچنین استصحاب اتصاف قَلت آب و عدم کونه کرا اثبات نمی کند نجاست آن آب را چون یقین بعدم اتصاف کر در حالت سابقه نبوده است نظیر مسئله سابق چون یقین سابق نیست استصحاب آن ایضا صحیح نیست و جواب مصنف همان کلام قبلی است که بیان شد.

و حاصل آنکه عدم اتصاف شیء لازم نیست محتاج بموضوع باشد بلکه

ص: ۴۲۳

و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه في زمان الآخر واقعا و ان كان على يقين منه في آن قبل زمان اليقين بحدوث احدهما لعدم احراز اتصال زمان شكه و هو زمان حدوث الآخر بزمان يقينه لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه.

و بالجمله كان بعد ذاك الآن الذي قبل زمان اليقين بحدوث احدهما

* شرح:

اتصاف شيء احتياج بوجود موضوع است بلکه عدم اتصاف کافی است عدم وجود آن و ثبوت شيء لشيء اگرچه احتياج بموضوع دارد ولی نفی شيء از شيء احتياج بوجود منفی ندارد و این همان معنائی است که در اصطلاح منطقیین آنست که ان القضية السالبة لا تحتاج الى وجود الموضوع كما لا يخفى.

قوله: و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمها الخ و همچنین است اگر اثر شرعی مترتب باشد بر نفس عدم یکی از آنها در زمان وجود آخر یعنی موضوع مرکب است از عدم یکی و وجود دیگری علی نحو لیس تامه و عدم محمولی نه عدم نعتی که قبلا بود در این حال ایضا استصحاب عدم هر کدام در زمان وجود دیگری صحیح نیست اگرچه در این حال قبل از حدوث هر کدام از آنها یقین سابقی برای مکلف حاصل است ولی استصحاب آن یقین بشک بعدی احراز و یقین بآن نمی باشد چون احتمال می رود آن یقین سابق منفصل و منقطع شده باشد بیقین حدوث دیگری.

و حاصل آنکه در این موارد استصحاب عدم محمولی هر کدام شبهه مصداقیه است و تمسک بعام در شبهات مصداقیه صحیح نیست.

قوله: و بالجمله كان بعد ذلك الآن الخ برای توضیح مطلب مثل می زنیم بسه روز، روز پنجشنبه مثلا پدر و فرزند

ص: ۴۲۴

زمانان احدهما زمان حدوثه و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذی یکون طرفا للشک فی انه فیه او قبله و حیث شک فی ان ایهما مقدم و ایهما مؤخر لم یحرز اتصال زمان الشک بزمان الیقین و معه لا مجال للاستصحاب حیث لم یحرز معه کون رفع الید عن الیقین بعدم حدوثه بهذا الشک من نقض الیقین بالشک.

* شرح:

هر دو زنده و حیات داشته اند روز جمعه یکی از آنها فوت شده است یا روز جمعه و یا روز شنبه و همچنین دیگری در این دو روز هر دو علی التبادل فوت شده اند اجمالا- ولی یقین به آنکه کدام مقدم بوده پدر یا پسر تا بعدا وارث باشد این یقین تفصیلی حاصل نیست و در روز یکشنبه علم تفصیلی حاصل است بموت هر دو.

پس استصحاب عدم موت پدر تا روز یکشنبه احتمال می رود که نقض یقین بیقین باشد بموت ولد و بالعکس استصحاب عدم موت ولد احتمال می برد نقض بیقین باشد بموت پدر.

از این جهت مصنف بیان می فرماید قبل زمان یقین بموت هر کدام از آنها دو زمان است یک زمان حدوث و موت پدر مثلا و زمان دیگر حدوث و موت فرزند همان زمانی که شک است برای فوت پدر یا قبل از آن زمان و یا بعد از آن زمان و بعد از آنکه یقین بفوت هر دو می باشد در یکی از زمانین یعنی زمان جمعه یا شنبه و شک در آنست که کدام از این زمان موت مقدم است بر دیگری در این حال احراز و یقین به اینکه متصل است زمان شک بیقین سابق نمی باشد بلکه احتمال می رود نقض یقین بیقین باشد همچنانی که بیان کردیم و با این حال مجال و جایی برای استصحاب عدم هر کدام از آنها در زمان وجود آخر صحیح نیست چون احراز نشده است که رفع ید از یقین سابق بشک باشد بلکه احتمال می رود نقض یقین سابق بیقین باشد نه بشک.

ص: ۴۲۵

لا- يقال لا شبهه في اتصال مجموع الزمانين بذلك الآن و هو بتمامه زمان الشك في حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر مثلا اذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعه و صار على يقين من حدوث احدهما بلا تعيين في ساعه اخرى بعدها و حدوث الآخر في ساعه ثالثة كان زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص احدهما كما لا يخفى.

فانه يقال نعم و لكنه اذا كان بلحاظ اضافته الى اجزاء الزمان و المفروض

* شرح:

قوله: لا يقال لا شبهه في اتصال الخ اشكال نشود که مجموع زمانين زمان فوت ولد يا پدر در روز جمعه و شنبه همچنان که مثل زدیم این زمانها بتمامه زمان شک است که آیا کدام از این ها تقدم یا تأخر از دیگری دارند پس در این حال استصحاب صحیح است مثلا در مثل قبلی که که زده شد اگر مکلف روز پنجشنبه یقین دارد بعدم حدوث هیچ کدام از آنها یعنی یقین دارد بحیات و زنده بودن پدر و فرزند هر دو و در روز جمعه یقین بموت یکی از آنها دارد بلا تعیین و در روز شنبه یقین پیدا کرد بموت دیگری زمان جمعه و شنبه شک در حدوث هر کدام از آنها می باشد و چون شک در حدوث هر کدام دارد استصحاب جاری است كما لا يخفى.

قوله: فانه يقال نعم الخ جواب آنکه این معنائی که بیان نمودید صحیح است که شک بلحاظ اجزاء زمان باشد از روز جمعه تا روز یکشنبه ولی فرض ما آنست که شک نه بلحاظ زمان می باشد بلکه بلحاظ اضافه به دیگری است مثلا- اگر شک در خصوص موت پدر بود استصحاب عدم موت نسبت بزمان جاری بود.

اما فرض آنست که موت ولد و فرزند ایضا در زمان شک فوت پدر حاصل شده

ص: ۴۲۶

انه بلحاظ اضافته الى الآخر و انه حدث في زمان حدوثه و ثبوته او قبله و لا شبهه ان زمان شكه بهذا اللحاظ انما هو خصوص ساعه ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتين.

* شرح:

است و اين فوت فرزند در بين روز جمعه و شنبه يقينا شك اولی را منتقض کرده قوله لا الساعتين يعنى شك بلحاظ حدوث آخر است که موت ولد باشد نه بلحاظ ساعتين که زمان باشد و از اين جهت شبهه، شبهه مصداقي است باین معنی که احتمال می رود استصحاب عدم موت هر کدام منتقض شده باشد بيقين آخر همچنان که بيان نمودیم.

رد مصنف که در امور وجدانيه شبهه مصداقيه نيست بدون خارجيه

مخفی نماند شبهه مصداقيه در امور وجدانيه از يقين و شك و غير آنها از ادراكات معنی ندارد مثلا ممكن نيست شخصی شك کند که يقين دارم يا نه و همچنين آيا من شك دارم يا نه.

بله شبهه مصداقيه متصور است در امور خارجيه مثل عدالت زيد و فسق عمرو و امثال آن پس در ما نحن فيه زمان شك که روز جمعه است متصل است بزمان يقين تا روز شنبه و استصحاب عدم آن جاری است و ترددی در شك آن نيست.

بله برای ما شکی است واقعا که آيا موت پدر روز جمعه بوده است يا روز شنبه و بالعكس آيا فوت فرزند روز جمعه بوده است يا روز شنبه و علم اجمالي حاصل است که در يکی از اين روزها برای هر کدام موت حاصل شده است و اين مردد بودن ضرر باستصحاب نمی زند چون يقين سابق و شك لاحق يقينا حاصل است و اگر اين مردد بودن واقعا ضرر باستصحاب بزند لازم است اصلا سائر مقامات استصحاب جاری نشود.

مثلا- اگر علم پیدا کردیم که زيد اگر شرب سم فلانی نموده است قطعا مرده است و اگر آن سم را نخورده است يقينا زنده است و اين احتمال شرب سم و عدم آن سبب است برای شك در حیات آن و استصحاب آن جاری است و مثل استصحاب

ص: ۴۲۷

فانقدح انه لا مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال اركانه لانه مورد و عدم جريانه انما هو بالمعارضه كي يختص بما كان الاثر لعدم كل في زمان الآخر و الا كان الاستصحاب فيما له الاثر جاريا.

* شرح:

طهارت كه مورد اخبار بود مثلا زيد اول صبح با طهارت بود يقينا و احتمال مي رود كه بعد از طهارت خواب رفته باشد در اين مورد اگر خواب نرفته باشد يقينا طهارت او باقي است و اگر خواب رفته باشد يقينا طهارت او رفته است آيا ممكن است در اين موارد بگوئيم استصحاب جاري نيست پس مردد بودن موت پدر در روز جمعه يا شنبه اين منشأ شك است براي استصحاب عدم موت او و ضرر باستصحاب نمي زند چون اركان استصحاب كه يقين سابق و شك لاحق باشد حاصل است و البته در هر استصحابي منشأ يقين و شك و سبب براي آنها بايد باشد و تردد واقع همچنان كه بيان نموديم آن سبب يقين و شك مي باشد علاوه بر آنچه كه ذكر شد آنچه كه در استصحاب معتبر است يقين و شك و لو فعلا هر دو حادث شوند.

بله تقدم يقين بر شك لازم است و آنچه كه آثار شرعيه مترتب مي شود بر مستصحب بقاء حكم شرعي است و لازم نيست حتما يقين سابقى باشد و شك لاحق بلكه حدوث يقين و شك فعلا براي مكلف كافي است و لو يقين سابق براي مكلف حاصل نباشد يا شك در آن يقين باشد و در ما نحن فيه بلا اشكال مكلف يقين دارد فعلا و شك در بقاء و استصحاب آن جاري است كما لا يخفى.

قوله: فانقدح انه لا مورد هاهنا الخ از بيان سابق ظاهر شد كه مصنف مي فرمايد استصحاب در اين موارد مذكوره اصلا جاري نيست چون شبهه مصداقيه است و اركان استصحاب مختل است نه آنكه استصحاب جاري باشد و به واسطه معارضه ساقط شود مثل استصحاب عدم تقدم موت پدر با عدم تقدم موت پسر كه در اين حال استصحاب هر كدام معارض است

ص: ۴۲۸

و اما لو علم بتاريخ احدهما فلا يخلو ايضا اما يكون الاثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم او المؤخر او المقارن فلا اشكال في استصحاب عدمه لو لا المعارضه باستصحاب العدم في طرف الآخر او طرفه كما تقدم.

و اما يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا فلا مورد للاستصحاب اصلا لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا منهما.

* شرح:

با دیگری و به واسطه معارضه تساقط می شود هر کدام .

کما آنکه آن را نسبت بمرحوم شیخ انصاری داده اند و بنا بر قول شیخ اگر اثری شرعی بر یک طرف باشد بدون دیگری استصحاب جاری است چون معارضه نیست مثل آنکه اگر شخص کافری فوت کرده است و پسر او اسلام آورده است و نمی دانیم آیا اسلام مقدم بوده است تا ارث ببرد یا موت پدر مقدم بوده است تا ارث نبرد استصحاب عدم تقدم موت اثبات وارث بودن فرزند را می نماید چون موضوع ارث مرکب می شود در این مورد از اسلام و ارث که وجدانی است این جزء و جزء دیگر که عدم موت پدر باصل و باستصحاب ثابت می شود کما لا يخفى.

قوله: و اما لو علم بتاريخ احدهما الخ کلام سابق در مجهول التاريخ بود که تقدم یا تأخر یا تقارن موت پدر و فرزند مجهول بود در این حال یا اثر برای هر دو بود مثل فوت پدر و فرزند و شک در تقدم و تأخر آنها و یا اثر برای یکی از آنها بود یا برای وجود هر دو یا وجود احدهما و یا عدم هر دو یا عدم احدهما در این حال ايضا تقدم یا تأخر وجود آنها بنحو کان تامه گرفته می شد یا بنحو کان ناقصه و همچنین عدم یا بنحو لیس ناقصه و یا بنحو لیس تامه آن بیان سابق عینا تمام آن اقسام در این مواردی که علم بتاريخ یکی از استصحابین می باشد تمام آن اقسام در اینجا جاری است پس استصحاب عدم تقدم یا تأخر یا تقارن

ص: ۴۲۹

و اما يكون مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر فاستصحاب العدم فى مجهول التاريخ منهما كان جاريا لاتصال زمان شكه بزمان يقينه دون معلومه لانتفاء الشك فيه فى زمان و انما الشك فيه باضافه زمانه الى الآخر و قد عرفت جريانه فيهما تاره و عدم جريانه كذلك اخرى

* شرح:

جاری است اگر معارض باستصحاب عدم در طرف آخر نباشد و یا طرف آن مثل استصحاب عدم اسلام ولد قبل موت پدر معارض است باستصحاب عدم اسلام بعد از موت کما آنکه قبلا گذشت در این موارد در جائی است که اثر شرعی مترتب باشد بر وجود علی نحو کان تامه یا بر عدم مترتب باشد علی نحو لیس تامه.

و اما اگر اثر شرعی مترتب باشد بر کان ناقصه پس در این موارد استصحاب جاری نیست اصلا نه در مجهول تاریخ و نه در معلوم تاریخ از آنها چون یقین سابقی به اینکه تقدم متصف است بوجود یا بعدم یک همچو یقینی مکلف ندارد چون حالت سابقه ندارد بجهت آنکه تقدم یا تأخر یا تقارن این ها امر اضافی هستند که انتزاع از وجود خارجی می باشند و منشأ انتزاع آنها امر خارجی است که آن امر خارجی در حال وجود یا منشأ انتزاع آنها می باشد یا نمی باشد نه آنکه از ازل آن شیء خارجی واجد آن اوصاف نبوده است بعد از وجود خارجی آن شک در اتصاف وجود خارجی بآن شیء شود تا استصحاب عدم اتصاف جاری شود.

مخفی نماند جواب مصنف قبلا- داده شد که استصحاب در این موارد نظیر استصحاب عدم قرشیه است همچنان که قبل از وجود آن زن نه اتصافی وجود داشت و نه وجود آن زن و بعد از وجود آن زن استصحاب عدم قرشیه جاری است کما آنکه قبلا بیان شد.

قوله: و اما يكون مترتبا على عدمه الخ در قسم اول اثر و حکم شرعی مترتب بود بر وجود تقدم یا تأخر یا تقارن

ص: ۴۳۰

فانقدح انه لا- فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ او كانا مختلفين و لا بين مجهوله و معلومه في المختلفين فيما اعتبر في الموضوع خصوصيه ناشئه من اضافته احدهما الى الآخر بحسب الزمان من التقدم او احد ضديه و شك فيها كما لا يخفى.

* شرح:

و اما در اين قسم اثر و حكم شرعى مترتب است بر عدم تقدم يا تأخر و يا تقارن على نحو مفاد و معنای ليس تامه در زمان وجود آخر كه حقيقه موضوع شرعى مركب است از عدم تقدم و وجود آخر.

پس استصحاب عدم تقدم در مجهول تاريخ از اين دو حادث جاری است چون اتصال دارد زمان شك بزمان يقين سابق اين استصحاب در مجهول تاريخ از آن دو جاری است نه در معلوم تاريخ چون آنجائی كه تاريخ معلوم است شك در آن زمان نمى باشد بلكه شك در آن باعتبار و اضافه زمان آخر است و شبهه مصداقيه مى شود چون احتمال مى رود طرف مجهول قبل از معلوم باشد يا بعد از آن و استصحاب جاری نیست و شناختی كه استصحاب جاری است در بعض آنها و عدم جريان آن استصحاب در آنها.

حاصل آنكه در تمام ما تقدم استصحاب عدم تقدم يا تأخر و تقارن اگر بمفاد ليس تامه باشد صحيح است و همچنين استصحاب وجود تقدم يا تأخر و يا تقارن اگر بمفاد كان تامه باشد ايضا استصحاب صحيح است.

و اما هر كدام از وجود يا عدم اگر بمفاد كان ناقصه يا ليس ناقصه گرفته شود بلا اشكال استصحاب جاری نیست چون يقين سابق باتصاف يا عدم اتصاف حاصل نیست از اين جهت استصحاب هم جاری نیست.

پس ظاهر شد از كلام سابق ما كه فرقى بين حادثين نمى باشد چه مجهول التاريخ باشد و چه مختلف يعنى يكي از آنها معلوم و ديگرى مجهول التاريخ باشد و همچنين

ص: ۴۳۱

كما انقدح انه لا- مورد للاستصحاب ايضا فيما تعاقب حالتان متضادتان كالطهاره و النجاسه و شك في ثبوتهما و انتفائهما للشك في المقدم و المؤخر منهما و ذلك لعدم احراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك في ثبوتهما و ترددها بين الحالتين و انه ليس من تعارض الاستصحابين فافهم و تأمل في المقام فانه دقيق.

* شرح:

فرقی نیست بین مجهول موضوع یا معلوم آن در مختلفین که در این مواردی که استصحاب اتصاف وجود یا عدم اتصاف هر کدام نسبت به دیگری اگر گرفته شود استصحاب جاری نیست این کلام اعتراضی است بکلام مرحوم شیخ انصاری که در معلوم التاریخ حکایت شده از ایشان استصحاب جاری نیست و در مجهول التاریخ استصحاب جاری است و حاصل ما تقدم آنست که اگر استصحاب وجود یا عدم علی نحو کان تامه و لیس ناقصه باشد استصحاب جاری است و اگر استصحاب عدم یا وجود علی نحو کان ناقصه و لیس ناقصه باشد استصحاب جاری نیست چون اتصاف وجود یا عدم حالت سابقه ندارد کما آنکه گذشت و جواب مصنف در تمام موارد مذکوره آنکه استصحاب عدم در این موارد نظیر استصحاب عدم قرشیه است که استصحاب در آن جاری است کما لا یخفی.

تعارض استصحاب طهارت و نجاست در تقدم و تأخر آنها و سقوط آنها

قوله: كما انقدح انه لا مورد الخ.

مصنف می فرماید ظاهر شد از کلام سابق که استصحاب جاری نیست در مواردی که تعاقب حالتان متضادتان باشد مثل طهارت و نجاست که ضد یکدیگر می باشد و یقیناً طهارتی حاصل شده است یا نجاست که خبث باشد یا حدث هر کدام از این ها واقع شده است یعنی بلا اشکال مکلف می داند طهارت و نجاستی برای او ثابت بوده است و فعلا شک در مقام تقدم یا تأخر از آنها دارد که آیا نجاست مقدم بوده است و یا طهارت در این حال استصحاب هیچ کدام صحیح نیست نه استصحاب طهارت و نه نجاست چون احراز نشده است

ص: ۴۳۲

الثانی عشر: انه قد عرفت ان مورد الاستصحاب لا بد ان يكون حكما شرعيا او موضوعا لحكم كذلك فلا اشكال فيما كان المستصحب من الاحكام الفرعيه او الموضوعات الصرفه الخارجيه او اللغويه اذا كانت ذات احكام شرعيه.

و اما الامور الاعتقاديه التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم

* شرح:

و يقين ندارد مکلف که يقين سابق متصل باشد به شک فعلی و احتمال داده می شود که يقين سابق بحد آن منتقض شده باشد و در این موارد تمسک بعام در شبهه مصداقيه است و قبلا گذشت که صحيح نيست نه آنکه استصحابين صحيح است و به واسطه تعارض ساقط شود بلکه اصلا استصحاب مقتضی ندارد در این قسم از موارد استصحاب بعد از تعارض استصحابين رجوع به قاعده طهارت مثل کل شيء طاهر می شود.

مخفی نماند فروع دیگری ذکر نموده اند بعض اعلام رجوع بمطولات شود فافهم و تأمل فی المقام فانه دقيق.

تنبیه دوازدهم: استصحاب اعتقادات و احكام شرايع سابقه

اشاره

قوله: الثانی عشر انه قد عرفت الخ در تنبيه دوازدهم بیان می شود که استصحاب در اصول دين جاری است یا نه و همچنین استصحاب شخص کتابی بر نبوت انبياء گذشته کما آنکه بیان می شود مصنف می فرماید شناختی قبلا که مورد استصحاب یا حکم شرعی است از احکام تکلیفیه و یا احکام وضعیه و یا موضوع حکم شرعی است مثل استصحاب حیات زید برای نفقه عیال او.

همچنین اشکالی در آن نیست که مستصحب از احکام فرعیه باشد کما آنکه گذشت و یا مستصحب از موضوعات شرعیه مثل صلاه و صوم و حج و غیره و یا موضوعات صرفه که شائبه شرعیه در آن نباشد مثل ماء و تراب خارجیه یا موضوعات لغویه باشد نظیر

ص: ۴۳۳

و الاعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الاعمال القلبیه الاختیاریه فکذا لا اشکال فی الاستصحاب فیها حکما و کذا موضوعا فیما کان هناك یقین سابق و شک لا حق لصحه التنزیل و عموم الدلیل و کونه اصلا عملیا انما هو بمعنی انه وظیفه الشاکک تعبدا قبالا للامارات الحاکیه عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح.

* شرح:

امر در لغت که به معنای وجوب ثابت شده باشد و بعدا شک در آن شود در این موارد مذکوره این موضوعات اگر دارای احکام شرعیه باشد استصحاب در آنها جاری است.

و اما امور اعتقادی در اصول دین که آیا استصحاب در آنها جاری است یا نه دو قسم است:

اول از آنها اعتقاد و انقیاد و تسلیم در آنها لازم است که از اعمال قلبیه اختیاریه می باشد.

مخفی نماند تسلیم و انقیاد قلبی غیر اعتقاد و یقین است همچنان که آیه شریفه می فرماید جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَقْبَلْتُهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا در این قسم اشکالی در استصحاب آنها نیست چه استصحاب حکمی باشد مثل وجوب تفصیل روز قیامت که آیا واجب است یا نه یا استصحاب موضوعی مثل حیات امام علیه السّلام که موضوع است بر وجوب تولی یا تبری مثل حیات غاصب و امثال آن در جائی که یقین سابق و شک لا حق حاصل باشد چون تنزیل و عموم دلیل استصحاب تمام این موارد را شامل می شود اشکال نشود که استصحاب اصل عملی است و برای عمل خارجی جاری است نه اعتقادی و قلبی.

جواب آنکه استصحاب اصل عملی است به این معنی است که وظیفه شاکک است بعدا که شخص مکلف اگر یقین سابق دارد و شک لا حق لازم است عمل بیقین سابق نماید این اصل عملی مقابل امارات و طرق است که آنها حکایت از واقع می نمایند

ص: ۴۳۴

و اما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا- هو القطع بها و معرفتها فلا- مجال له موضوعا و یجری حکما فلو کان متیقنا بوجوب تحصیل القطع بشیء کتفصیل القیامه فی زمان و شک فی بقاء وجوبه یتصحّب.

و اما لو شک فی حیوه امام زمان مثلا فلا یتصحّب لاجل ترتیب لزومه معرفه امام زمانه بل یجب تحصیل الیقین بموته او حیاته مع امکانه و لا یکاد یجدی فی مثل وجوب المعرفه عقلا او شرعا الا اذا کان حجه من باب افادته الظن و کان المورد مما یکتفی به ایضا فالاعتقادات کسائر الموضوعات لا بد

* شرح:

بخلاف استصحاب که حاکی است از حکم ظاهری پس عموم دلیل باستصحاب شامل می شود عمل بجوانح و قلبی را مثل اعتقادات و همچنین شامل می شود عمل بجوارح و عمل خارجی را.

قوله: و اما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا الخ اصول دین قبلا بیان شد دو قسم می شود قسم اول لازم است در آن انقیاد و تسلیم و عقد قلب بر آنها که استصحاب بر آنها مانعی ندارد چه حکما باشد و چه موضوعا کما آنکه گذشت و قسم دوم از اصول دین لازم است در آنها شرعا و عقلا قطع به آنها و معرفت آنها یقینی باشد مثل توحید و نبوت و معاد و امامت در این موارد مجال و محلی برای استصحاب نیست موضوعا ولی استصحاب حکم آنها جاری است مثلا اگر متیقن بود مکلف قبلا که واجب است یقین بتفصیل روز قیامت و علم بخصوصیات آنها لازم است و بعدا شک کرد در بقاء این وجوب استصحاب وجوب تفصیل جاری است که استصحاب در اصل قیامت نیست که موضوع باشد بلکه استصحاب در احکام قیامت است.

و اما اگر شک کرد مکلف در حیات و زنده بودن امام مثلا استصحاب حیات

فی جریانہ فیہا من ان یكون فی المورد اثر شرعی یتمكن من موافقته مع بقاء الشک فیہ کان ذاک متعلقا بعمل الجوارح او الجوانح.

و قد انقدح بذلک انه لا مجال فی نفس النبوه اذا كانت ناشئہ من کمال النفس بمثابه یوحى الیہا و كانت لازمه لبعض مراتب کمالہا اما لعدم الشک فیہا بعد اتصاف النفس بہا او لعدم کونها مجعوله بل من الصفات الخارجیہ التکوینیہ و لو فرض الشک فی بقائہا باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبہ و عدم بقائہا بتلک المثابہ کما هو الشأن فی سائر الصفات و المملکات الحسنہ

* شرح:

امام صحیح نیست برای ترتیب آنکہ معرفت امام زمانش لازم است بلکہ لازم است یقین بموت امام یا زنده بودن امام با امکان یقین و استصحاب در مثل وجوب معرفت امام کہ عقلا و شرعا لازم است بآن استصحاب جاری نیست چون لازم است در این موارد تحصیل یقین برای مکلف و استصحاب موجب یقین نمی شود مگر آنکہ حجیت استصحاب من باب افادہ ظن باشد و موردہم از مواردی باشد کہ اکتفاء بظن صحیح باشد و قبلا- گذشت کہ حجیت استصحاب من باب افادہ ظن نیست برای مکلف بلکہ حجیت آن من باب اخبار است و موردہم ایضا مورد اکتفاء بظن نیست.

چون قبلا گذشت کہ اصول دین لازم است تحصیل قطع و علم بہ آنها وجدانا نہ تعبدا و ظن در اصول دین مکفی نیست پس در اعتقادات مثل سائر موضوعات دیگر استصحاب جاری است در جائی کہ مورد اثر شرعی داشته باشد و ممکن باشد موافقت آن با یقین سابق و شک لا- حق سوای آنکہ متعلق استصحاب عمل جوارحی و خارجی باشد و یا آنکہ عمل جوانح و قلبی باشد.

معنای نبوت و آنکہ در اصول دین علم لازم است

قوله: و قد انقدح بذلک انه الخ بعضی اهل کتاب کہ یهود باشند با بعض مسلمین مباحثہ دینی داشتند و آن

ص: ۴۳۶

الحاصله بالریاضات و المجاهدات و عدم اثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها.

نعم لو كانت النبوه من المناصب المجعوله و كانت كالولاية و ان كان لا بد فی اعطائها من اهلوه و خصوصیه یستحق بها لها لكانت موردا للاستصحاب بنفسها فترتب علیها آثارها و لو كانت عقلیه بعد استصحابها لكنه یحتاج الی دلیل كان هناك غیر منوط بها و الا لدار كما لا یخفی.

* شرح:

شخص کتابی تمسک باستصحاب نبوت و پیغمبر خود نموده است مصنف بیان می فرماید استصحاب در این حال چند قسم است:

اول اگر استصحاب نفس نبوت شود که آن نبوت ناشی است از کمال نفس که به مرتبه ای برسد که قابلیت وحی را دارا باشد و آن نبوت لازمه بعض مراتب کمالات را باشد در این حال استصحاب باشد در آن نبوت صحیح نیست بلکه علم لازم است چون در اصول دین است بعد از آنکه شخص نبی صلی الله علیه و آله متصف بکمالات باشد چون این مرتبه قابل زوال اوصاف نمی باشد.

دوم آنکه نبوت مجعول شرعی نباشد بلکه از صفات خارجیہ تکوینیہ باشد اگر نبوت این معنی باشد و لو فرض شود شک در مقام این مرتبه در بقاء این اوصاف باحتمال انحطاط نفس و پائین آمدن آن از این مرتبه و باقی نماندن آن نبوت بآن مرتبه کمال اولی کما آنکه این معنی شأن در تمام صفات و ملکات حسنه ای که حاصل می شود بریاضیات و مجاهدات می باشد و حاصل آنکه صفات و ملکات حسنه انسان مراتب مختلفه ای دارد بعض موارد انسان درجه عالی آن را دارد و بعض موارد درجه پائین یا حد وسط اگر این معنی باشد معنای نبوت اثر شرعی مهم باستصحاب بر آن مرتب نمی شود چون این معنایی را که برای نبوت بیان شد حتما علم در او لازم است مثل قسم اول و استصحاب موجب علم نمی باشد تا صحیح باشد استصحاب نبوت.

ص: ۴۳۷

و اما استصحابها بمعنی استصحاب بعض احکام شریعه من اتصف بها فلا اشکال فیها کما مر.

* شرح:

بله اگر نبوت از مناصب مجعوله باشد مثل ولایت و وکالت اگرچه در این مورد اعطاء آن ولایت به شخصی که اهلیت آن ولایت را دارا باشد بآن داده می شود اگر معنای نبوت این معنای سوم باشد مورد استصحاب می باشد و مرتب می باشد بر او آثار نبوت و لو آن آثار عقلی باشد مثل وجوب عمل باحکام آن کما آنکه وجوب عمل بسائر ادله و حجج عقلی است نه شرعی پس بعد از استصحاب آن آثار مستصحب جاری می شود لکن نبوت باین معنی سوم که ذکر شد احتیاج بدلیل است که آن دلیل منوط به نبوت نباشد و اگر غیر از این باشد که اثبات نبوت باستصحاب شود و اثبات حجت استصحاب به نبوت این دور صریح است وجه دور آنست که حجیت استصحاب اگر بشریعت سابقه ثابت شود اثبات آن شریعت است بنفیس شریعت و این دور است و اگر حجیت بشریعت اسلام ثابت شود لازم است به حقانیت اسلام و باطل بودن شریعت سابقه چون حق بودن دو شریعت فعلا صحیح نیست کما لا یخفی.

قوله: و اما استصحابها بمعنی الخ اما استصحاب نبوت باین معنی که استصحاب بعض احکام شریعت سابقه مثل استصحاب شریعت موسی یا عیسی و امثال آن اشکالی در آن نیست کما آنکه گذشت در تنبیه ششم.

مخفی نماند در آن تنبیه ما بیان نمودیم که نسخ در شرایع سابقه یا در شریعت اسلام بمعنی دفع است و آنکه آمد حکم شرعی تمام شده است نه آنکه نسخ بمعنی رفع باشد که این معنی در حق اقدس الهی محال است و در آنجا چون موجب جهل بواقع می باشد.

بیان نمودیم که شک در نسخ مطلقا شک در اصل تکلیف است که آیا تکلیف

ثم لا يخفى ان الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم الا اذا اعترف بانه على يقين فشك فيما صح هناك التعبد و التنزيل و دل عليه الدليل كما لا يصح ان يقنع به الا مع اليقين و الشك و الدليل على التنزيل و منه انقذح انه لا موقع لتشبه الكتابي باستصحاب نبوه موسى اصلا لا الزاما للمسلم لعدم الشك في بقائها قائمه بنفسه المقدسه و اليقين بنسخ شريعته و الا لم يكن بمسلم

* شرح:

اولی توسعه داشته است که همه مکلفین موجودین و معدومین را بگیرد یا فقط جعل برای موجودین در آن زمان شده است و علی کل اشکال در نسخ چه احکام شرایع سابقه باشد و چه احکام شریعت اسلام گذشت پس اگر دلیل از عموم یا اطلاق در استمرار حکم باشد عمل بآن می شود و یا آنکه دلیل از خارج دال بر استمرار حکم باشد أيضا گرفته می شود نظیر قوله علیه السلام حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال الی یوم القیمه و حرامه حرام الی یوم القیامه امثال این روایات دال بر عدم نسخ احکام شرعیه می باشد در مقام شک و اما استصحاب عدم نسخ آن اشکالاتی در آنها است که بیان شد فراجع.

اشکال در نسخ احکام شریعت موسی و مدرک بقاء احکام اسلام

قوله: ثم لا يخفى ان الاستصحاب لا يكاد الخ مصنف می فرماید استصحاب شریعت سابقه الزام بآن ممکن نیست برای مسلم و آنکه اثبات کند و دعوت کند مسلمانها را بدین یهود نسبت داده شده این مناظره بمرحوم آیه الله سید باقر قزوینی در بلد ذی الکفل عراق قریب نجف اشرف با شخص یهودی این استصحاب صحیح نیست مگر آن کسی که اعتراف داشته باشد بیقین شریعت سابق و شک لا حق در جایی که دلیل بر تعبد استصحاب و حجیت آن ایضا باشد کما آنکه صحیح نیست برای آن شخص یهودی که استصحاب شریعت سابق را کند برای خودش و قانع به او باشد مگر آنکه یقین سابق و شک لا حق حاصل باشد و دلیل بر حجیت استصحاب حاصل باشد برای آن یهودی.

ص: ۴۳۹

مع أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بانه على يقين و شك و لا- اقناعا مع الشك للزوم معرفه النبي(ص)بالنظر الى حاله-ته و معجزاته عقلا و عدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا و لا شرعا و الاتكال على قيامه فى شريعتنا لا يكاد يجديه الا على نحو محال و وجوب العمل بالاحتياط عقلا فى حال عدم المعرفه بمراعات الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال للعلم بثبوت إحداهما على الاجمال الا اذا علم بلزوم البناء على الشريعه السابقه ما لم يعلم الحال.

* شرح:

از اين بيان سابق ما ظاهر شد كه محلى ندارد براى تشبث كتابى باستصحاب نبوت موسى عليه السلام اصلا نه الزاما استصحاب صحيح است يعنى وادار كند مسلمين را باقرار بشريعت سابق چون هر مسلماني شك در بقاء شريعت سابقه ندارد كه آن شريعت قائم است بنفس مقدسه موسى عليه السلام و يقين به نسخ شريعت سابقه دارد اين معنائى را كه بيان نموديم كه يقين بشريعت سابقه و نبوت موسى عليه السلام ما به واسطه اخبار و آيات اثبات مى نمائيم نه بتوريه آنها چون علم بتواتر آن توريه نيست علاوه بر اينكه نسبت زنا نعوذ بالله بانبياء داده شده است كه يقين داريم ما اين توريه وحى الهى نيست

و حاصل آنكه شخص مسلمان كسى است قائل به نبوت محمد صلى الله عليه و آله باشد و احكام شريعت آن حضرت باشد و اگر غير از اين باشد يعنى شك در بقاء شريعت سابقه و يقين به حقيقت آن اگر اين طور باشد اصلا مسلمان نيست اين شخص،اين در جائي است كه الزام كند مسلمانها را ببقاء شريعت سابق.

و اما اگر استصحاب شريعت سابقه را اقناعا مى نمايد به اينكه استصحاب شرع سابق اثبات مى كند حقايت كتابى را اين معنى ايضا صحيح نيست چون استصحاب در جائي است كه يقين بحكم سابق و شك بحكم لاحق باشد و در نبوت نبى لازم است نظر و فحص از احوالات آن و معجزات آن نبى عقلا يعنى همچنانى كه استصحاب لازم است در مقام عمل فحص از دليل در احكام فرعيه استصحاب در اصول دين لازم است ايضا فحص از حالات

ص: ۴۴۰

الثالث عشر: انه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام لكنه ربما يقع الاشكال و الكلام فيما اذا خصص في زمان في ان المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب او التمسك بالعام و التحقيق ان يقال ان مفاد العام تاره يكون بملاحظه الزمان ثبوت حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام و اخرى على نحو جعل كل يوم من الايام مثلا فرد

* شرح:

آن نبی صلی الله علیه و آله و معجزات آن و بعد از فحص یقین به حقیقت اسلام می نماید و شک در بقاء شریعت سابقه ندارد تا استصحاب جاری شود از طرف دیگر حجیت استصحاب و تعبد بآن بشریعت سابقه ثابت نشده است نه عقلا و نه شرعا و اتکال و تمسک به حجیت استصحاب در شریعت ما فائده ندارد مگر علی نحو محال یعنی یهودی باید اول مسلمان شود و احکام اسلام را قبول کند و بعد از اسلام او شک در شریعت سابقه ندارد.

و اما آنکه واجب است عمل باحتیاط در جائی که برای یهودی ثابت نشود حقانیت شریعت سابقه و نه حقانیت شریعت لا حقه چون علم اجمالی دارد به حقانیت احد شریعتین پس لازم است عمل و مراعات عمل شریعتین بنماید مادامی که لازم نیاید اختلال نظام چون علم دارد بثبوت حقانیت یکی از شریعتین علی الاجمال مگر آنکه علم داشته باشد بر شریعت سابقه مادامی که حقانیت احد شریعتین ثابت نباشد کما لا یخفی.

تنبيه سیزدهم در استصحاب حکم مخصص است و یا حکم عام و اقسام آن

قوله: الثالث عشر انه الخ در تنبيه سیزدهم بیان می شود که اگر عام تخصیص خورد تمسک بعام می شود یا استصحاب حکم مخصص البته مسلم است اصول عملیه مثل استصحاب و غیره در جائی است که ادله اربعه یکی از آنها نباشد. چون ادله اربعه حکومت دارند بر اصول و عموم عام یکی از ادله است و در ما نحن فیه تعارض بین عام و استصحاب نیست بلکه بعد از اینکه تمسک بعام مشکوک است در این مورد اشکال شده است که جای استصحاب

ص: ۴۴۱

الموضوع ذلك العام و كذلك مفاد مخصصه تاره يكون على نحو اخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه و اخرى على نحو يكون مفردا و مأخوذا في موضوعه فان كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الاول فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالت له لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حده في موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق من دون دلالت له على ثبوته في الزمان اللاحق فلا مجال الا لاستصحابه.

* شرح:

مخصص است و يا رجوع بعام می باشد.

تحقیق در مطلب آنست که مفاد عام و معنای آن بعض موارد به ملاحظه زمان ثبوت حکم عام است بر موضوع آن عام علی نحو استمرار و دوام و دلالت عام در این حال عام مجموعی می باشد نظیر تروک در روزه ماه مبارک رمضان که از اول اذان تا مغرب یک حکم مستمر دوام است بر آن افرادی که لازم است ترک شود.

قسم دیگر عام بر نحوی گرفته شده است که هر فردی از زمان موضوع است برای آن فرد افراد طولیه نظیر سی روزه ماه مبارک رمضان که هر کدام از آن افراد اطاعت و معصیت مستقلی دارند یا افراد عرضیه باشد نظیر اکرم العلماء که در این قسم ایضا هر فردی اطاعت و معصیت مستقل دارند.

این دو قسمی که بیان شد برای عام-عام مجموعی و عام استغراقی همین دو قسم برای مخصص ممکن است باشد که مفاد و معنای بعضی موارد یک حکم مستمر است بر آن مخصص و زمان ظرف برای حکم و دوام آن می باشد و بعض موارد دیگر زمان مفرد و گرفته شده است در موضوع آنکه عام استغراقی چه عرضیه باشد و چه طولیه همچنانی که بیان نمودیم در عام.

پس در این حال حکم عام مخصص چهار قسم تصویر دارد یا هر دو از عام و خاص

ص: ۴۴۲

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه كما اذا كان مخصصا له من الاول لما ضربه في غير مورد دلالة فيكون اول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالة فيصح التمسك باوفوا بالعقود و لو خصص بخيار المجلس و نحوه و لا يصح التمسك به فيما اذا خصص بخيار لا في اوله فافهم.

* شرح:

عموم استغراقي گرفته شده است یا عموم مجموعی و یا یکی از آنها عام استغراقی است و دیگری عام مجموعی این چهار قسمی که بیان شد اگر مفاد و معنای عام و خاص علی نحو اول باشد یعنی عام مجموعی و آنکه حکم عام یک حکم است ولی مستمرا و همچنین حکم خاص در این حال مصنف می فرماید لا محیص و چاره ای نیست مگر استصحاب حکم خاص شود در غیر مورد دلالت خاص یعنی در موردی که شک باشد که آیا تمسک بعام باید بشود یا رجوع باستصحاب حکم خاص بلا- اشکال استصحاب حکم خاص می شود چون فرض آنست که دلالت عام قطع شده است و عام دلالت بر این فرد مخصص ندارد و منقطع شد استمرار حکم عام به واسطه مخصص و ایضا خاص دلالت ندارد بر ثبوت حکم در زمان بعد و زمان لا حق و بعد از آنکه حکم عام منقطع شد به واسطه مخصص و خاص ایضا دلالت بر ثبوت حکم بعدی ندارد استصحاب حکم مخصص می شود.

قوله: نعم لو كان الخاص غير قاطع الخ مصنف می فرماید اگر خاص از اول باشد و در وسط قاطع عام نباشد در این مورد تمسک بعام می شود و جای استصحاب نیست و خاص ضرر بعام نمی رساند در غیر مورد خودش پس در این حال استمرار حکم عام است بعد از دلالت خاص و تخصیص آن پس صحیح است تمسک بعوم اوفوا بالعقود و لو این عموم تخصیص خورده است از اول بخیار مجلس و نحو آن مثل خیار صرف و سلم این در جائی است که خاص از اول

ص: ۴۴۳

و ان كان مفادهما على النحو الثاني فلا بد من التمسك بالعام بلا كلام لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من افراده فله الدلاله على حكمه و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه و ان كان مفاد العام على النحو الاول و الخاص على النحو الثاني فلا مورد للاستصحاب فانه و ان لم يكن هناك دلالة اصلا الا ان انسحاب الحكم الخاص الى غير مورد دلالتة من اسراء حكم موضوع الى آخر لا استصحاب حكم الموضوع و لا مجال ايضا للتمسك بالعام لما مر آنفا فلا بد من الرجوع الى سائر الاصول.

* شرح:

وارد شده باشد و اما اگر مخصص از اول نباشد آنجا تمسك بعام نمی شود مثل خيار شرط و خيار عيب و غيره فافهم.

مخفی نماند امر اوفوا بالعقود امر ارشادی است نه تکلیفی نظیر دع الصلاه ایام اقرائك كما آنکه عام اوفوا مجموعی است که یک حکم مستمر است نظیر وفاء بنذر و وفاء بعهد و غيره و وفاء بعقد التزام بعقد است تا ابد نه آنکه تکالیف متعدده باشد پس معنای اوفوا وفاء بعقد است و آنکه فسخ عقد بغیر آنچه که رسیده است شرعا نمی شود كما لا يخفى.

قوله: و ان كان مفادهما على النحو الثاني الخ اگر مفاد و معنای عام و خاص هر دو عام استغراقی باشند در این مورد بلا اشكال تمسك بعام می شود چون نظیر روزه ماه مبارك رمضان که عام استغراقی است و تخصیص آن به مسافرت و یا عادت زنانه که آنهم استغراقی است چون در فرد مشکوک شك در تخصیص عام است و در این موارد عموم عام محکم است و فرض آنست که خاص دلالت بر آن ندارد و اما اگر مفاد عام و معنای آن بر نحو قسم اول باشد یعنی عام مجموعی باشد ولی خاص بر نحو ثانی باشد یعنی دلالت خاص بر نحو عام استغراقی باشد در این مورد نه جای تمسك به عام است نه تمسك بخاص و نه استصحاب حکم خاص

ص: ۴۴۴

و ان كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص و لكنه لو لا دلالة لكان الاستصحاب مرجعا لما عرفت من ان الحكم في طرف الخاص قد اخذ على نحو صح استصحابه فتأمل تعرف ان اطلاق كلام شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في المقام نفيا و اثباتا في غير محله.

* شرح:

می شود چون در این مورد اگرچه دلالتی از عام یا خاص نمی باشد تا تمسک بآن شود الا آنکه انسحاب حکم خاص در غیر مورد خودش اثبات حکم است برای موضوع آخر نه آنکه استصحاب حکم موضوع باشد و در این مورد مجالی برای تمسک بعام نمی باشد چون عام یک حکمی بیشتر نداشت پس در این مورد باید رجوع شود بسائر اصول عملیه مثل اصاله البراءه از وجوب یا تحریم و غیره.

قوله: و ان كان مفادهما على العكس الخ قسم چهارم مصنف می فرماید اگر مفاد و معنای عام و خاص عکس قبلی باشد یعنی عام عام استغراقی است ولی خاص عام مجموعی است در این مورد مرجع عموم عام است که قبلا گذشت شک در تخصیص عام است و اکتفا می شود بتخصیص بمقدار دلالت خاص بر تخصیص و رجوع بعام می شود در مشکوک مثلا اگر عامی وارد شد اکرم العلماء و زید یقینا تخصیص خورده از علماء و شک در عمرو است که آیا آنها هم تخصیص خورده یا نه تمسک بعام می شود و لازم است اکرام عمرو.

در این مورد مصنف می فرماید اگر دلالت عام عام استغراقی نبود هرآینه استصحاب حکم خاص می شد و لکن چون دلالت عام دلالت استغراقی است و شک در تخصیص رجوع بعام می شود فتأمل تا بدانی اطلاق کلام شیخنا یعنی شیخ انصاری اعلى الله مقامه در این مقام نفيا و اثباتا در غیر محل آن می باشد ملخص کلام مرحوم شیخ بنا بر آنچه که بعض اعلام بیان نموده اند آنست که اگر عام عموم استغراقی اراده شود تمسک بعام می شود

ص: ۴۴۵

الرابع عشر: الظاهر ان الشك في اخبار الباب و كلمات الاصحاب هو خلاف اليقين فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق
يجرى الاستصحاب و يدل عليه مضافا الى انه كذلك لغه كما في الصحاح و تعارف استعماله فيه

* شرح:

مشكوك و جای استصحاب حکم مخصص نیست چون شک در تخصیص عام است و اما اگر عموم مجموعی اراده شود از
عام و آنکه یک حکم است مستمرا در این مورد شک در تخصیص رجوع باستصحاب حکم مخصص می شود و مصنف عام
و خاص را تقسیم به چهار قسم نمود همچنانی که بیان نمودیم و در جایی که عام مجموعی اراده شود از عموم تمسک بعام
می شود نه استصحاب حکم مخصص نظیر اوفوا بالعقود و تخصیص آن بخیار مجلس و نحوه که در این مواردی که مخصص
از اول آمده است تمسک بعموم می شود و لو عام مجموعی اراده شده باشد به خلاف قول مرحوم شیخ که در این موارد
تمسک باستصحاب حکم مخصص می نماید.

مخفی نماند تحقیق در مطلب آنست که عام استغراقی و عام مجموعی در هر دو تمسک بعموم می شود نه آنکه تمسک
باستصحاب حکم مخصص شود پس همچنانی که اکرام العلماء اگر زید خارج شد یقینا تمسک بعام می شود در فرد دیگر که
مشکوک است خروج آن همچنان تمسک بعام می شود در مثل اکرم هذه العشرة در جایی که یک فرد آن خارج شود یقینا و
در فرد دیگر که مشکوک است خروج آن تمسک بعام می شود چون تخصیص یک فرد از عام مجموعی یقینا موجب نمی
شود که عام شامل افراد دیگر نشود غایه الامر عام مجموعی اثبات حکم ضمنی می کند برای جزء مشکوک کما آنکه عام
استغراقی حکم استقلالی اثبات می کند برای فرد مشکوک فواجع ما فی کلام المصنف و کلام مرحوم شیخ.

تنبيه چهاردهم استصحاب حجت است و لو ظن بخلاف باشد

قوله: الرابع عشر الظاهر ان الشك الخ در تنبيه چهاردهم بیان می شود که مراد از شک در اخبار استصحاب و کلمات

ص: ۴۴۶

فی الاخبار فی غیر باب قوله (ع) فی اخبار الباب و لكن تنقضه یقین آخر حیث ان ظاهره انه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین و انه لیس الا الیقین و قوله ایضا لا حتی یتیقن انه قد نام بعد السؤال عنه (ع) عما اذا حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم حیث دل باطلاقه مع ترک الاستفصال بین ما اذا افادت هذه الاماره الظن و ما اذا لم تفد بداهه انها لو لم تكن مفیده له دائما لكانت مفیده له احيانا على عموم النفی لصوره الافاده و قوله (ع) بعده و لا- تنقض الیقین بالشک ان الحكم فی المغی مطلقا هو عدم نقض الیقین بالشک كما لا یخفی.

* شرح:

اصحاب رضوان الله تعالى علیهم خلاف یقین مراد است پس در مورد استصحاب اگر ظن به خلاف باشد فضلا از ظن بوفاق جاری است استصحاب.

مخفی نماند مورد از ظنی که در استصحاب است ظن غیر معتبر است و اما ظن معتبر مثل طرف و امارات و خبر واحد قبلا گذشت که آنها حکم یقین را دارند و نقض استصحاب به آنها می شود كما لا یخفی و دلالت می کند بر اینکه شکی را که در استصحاب است و امام می فرماید لا تنقض الیقین بالشک مراد از آن شک غیر یقین می باشد آنکه شک در لغت به معنای ظن آمده است كما آنکه در صحاح اللغة و همچنین قاموس و مجمع البحرین نقل شده است که شک اطلاق بر ظن می شود و همچنین متعارف است استعمال شک در اعم از ظن و شک در ابواب متعدده در فقه مثل باب شک در عدد رکعات و غیره

علامه بر این ها دلالت می کند قول امام علیه السلام در اخبار استصحاب که فرموده است و لكن تنقضه یقین آخر که نقض یقین سابق باید بیقین دیگری باشد و چیزی از ظن و شک و وهم ناقض یقین سابق نمی باشد و کلام امام علیه السلام در بیان تحدید و بیان آنچه که نقض یقین بآن می شود می باشد و بیان می فرماید نقض یقین سابق حتما بیقین لا حق می باشد نه شیء دیگر و همچنین دلالت دارد بر اینکه مراد از شک اعم از ظن و شک می باشد

ص: ۴۴۷

و قد استدل عليه ايضا بوجهين آخرين الاول اجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الاخبار و فيه انه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب على الاعتبار لاحتمال ان يكون ذلك من جهة ظهور دلالة الاخبار عليه.

* شرح:

قوله (ع) لا- حتى يتيقن انه قد نام اين قوله امام عليه السلام بعد از سؤال راوی است که سؤال کرد از چیزی که حرکت نموده است در جنب آن و علم بآن ندارد جواب امام عليه السلام باطلاقه دال است بر اینکه مادامی که یقین بنقض یقین سابق ندارد باید عمل بحکم سابق بنماید مکلف با اینکه امام (ع) ترک استفصال نموده است یعنی امام سؤال فرمودند که آیا ظن بنقض یقین سابق دارد یا نه و مطلقا فرمودند دست از یقین سابق برندارد چه اماره دلالت بر ظن نقض سابق باشد یا نباشد مراد از اماره قول راویست و آن حرکت فی جنبه شیء و غیره چون بدیهی است که اگر اماره دائما دلالت بر ظن نقض یقین سابق نباشد لا اقل بعضی موارد آن اماره مفید ظن است بنقض یقین سابق و کلام امام (ع) دال بر عموم نفی است چه ظن به خلاف باشد یا نباشد و همچنین دلالت می کند قول امام عليه السلام بعد از آن جملات و لا تنقض اليقين بالشك حکم در مغیا مطلقا چه ظن به خلاف باشد یا نباشد نباید نقض بالشك شود کما لا يخفى.

قوله: و قد استدل عليه ايضا الخ استدلال شده است و نسبت آن را بمرحوم شیخ انصاری داده اند که ظن در استصحاب حکم شک را دارد بدو دلیل دیگر اول آنکه اجماع قطعی داریم بر اعتبار استصحاب و حجیت آن با ظن بخلاف بر تقدیر آنکه حجیت استصحاب من باب اخبار باشد یعنی اجماع قطعی داریم که اگر با ظن غیر معتبره در استصحاب مخالف آن باشد استصحاب حجیت است جواب از این دلیل اول وجهی ندارد برای تمسک باجماع در مورد چون قبلا بیان شد و خود مرحوم شیخ یازده قول در استصحاب بیان نموده

ص: ۴۴۸

الثانی: ان الظن الغير المعبر ان علم بعدم اعتباره بالدلیل فمعناه ان وجوده كعدمه عند الشارع و ان كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده و ان كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه الى نقض اليقين بالشك فتأمل جيدا.

و فيه ان قضيه عدم اعتباره لإلغائه او لعدم الدلیل على اعتباره لا تكاد

* شرح:

است على ما نقل پس اصلا اجماعی در مورد نیست و اگر تسلیم شویم اتفاق اصحاب را بر حجیت استصحاب و لو ظن بخلاف باشد احتمال قوی دارد که مدرک اجماع ظهور دلالت اخبار استصحاب باشد بر این معنی که ما بیان نمودیم و بعد از آنکه اجماع احتمال مدرک در آن باشد اجماع تعبدی نمی باشد کما لا یخفی.

قوله:الثانی ان الظن الغير المعبر الخ دلیل دوم مرحوم شیخ انصاری آنست که ظن غیر معتبر اگر علم دارد که اعتبار و حجیت ندارد مثل ظن قیاسی معنای آن ظن آنست که وجود آن مثل عدمش می ماند نزد شارع و آنکه هرچه را که مترتب می شود شرعا بر تقدیر عدم آن همان اثر مترتب می شود بر تقدیر وجود آن.

و حاصل آن وجود و عدم آن ظن مساوی است و اسقاط نموده است حجیت آن را شارع و اما اگر ظنی باشد شک در اعتبار و حجیت آن باشد نظیر ظن شهرت پس مرجع رفع ید از یقین سابق بحکم فعلی و استصحاب جاری نشود در مورد برگشت بآن می شود نقض یقین سابق بشک شده است یعنی به ظنی که حکم شک را دارد و حجیت ندارد شرعا فتأمل جيدا.

قوله:و فيه قضيه عدم اعتباره الخ جواب از مرحوم شیخ آنکه ظنی که معتبر نیست شرعا مثل ظن قیاسی یا دلیل

ص: ۴۴۹

تكون الا عدم اثبات مضمونه به تعبدا ليرتب عليه آثاره شرعا لا ترتيب آثار الشك مع عدمه بل لا بد حينئذ في تعيين ان الوظيفة
اي اصل من الاصول العملية من الدليل فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه على اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء الى سائر
الاصول بلا شبهه و لا ارياب و لعله اشير اليه بالامر بالتأمل فتأمل جيدا.

تمه: لا يذهب عليك انه لا بد في الاستصحاب من بقاء الموضوع و عدم اماره معتبره هناك و لو على وفاقه فهاهنا مقامان:

المقام الاول انه لا اشكال في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية

* شرح:

بر اعتبار و حجيت آن نداريم نظير ظن از شهرت نيست معنای آن مگر آنکه اثبات نمی شود مضمون آن ظن تعبدا و شرعا و
آثار مضمون بر آن مترتب نمی شود شرعا نه آنکه ترتيب آثار شك با آن شود بلکه در اين حال لا بد در تعيين وظيفه و آنکه از
اصول عملیه کدام مورد است از آنها می باشند و در اين حال اگر دليل به دلالت اخبار دلالت کرد که استصحاب در اين مورد
حجيت ندارد چون ظن بخلاف آن می باشد در اين حال منتهی و رجوع می شود به یکی از اصول عملیه ديگر بلا شبهه و لا
ارتياب و شايد مرحوم شيخ اشاره فرموده است باین مطلبی را که ما بيان نموده ايم و امر بتأمل نموده است فتأمل جيدا.

تمه مبحث استصحاب

لزوم اتحاد موضوع و محمول و حکم در استصحاب

قوله: تمه: لا- يذهب عليك انه الخ تمه استصحاب در آنست که لا- بد است در استصحاب بقاء موضوع چون حکم بدون
موضوع ممکن نيست و ايضا اماره معتبره شرعا در مورد استصحاب نباشد و لو آن اماره على موافق استصحاب باشد چون
استصحاب اصل است و در جائی که اماره باشد جای اصول نمی باشد پس در اینجا دو مقام است مقام اول اشکالی نيست

ص: ۴۵۰

المشكوكه مع المتيقنه موضوعا كاتحادهما حكما ضروره انه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث و لا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج الى زياده بيان و اقامه برهان.

و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض الى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به.

* شرح:

که لازم است بقاء موضوع مستصحب باین معنی قضیه متیقنه سابق و مشکوک لا حق متحد باشند همچنانی که حکم آنها متحد است که اگر موضوع متعدد و مختلف شد استصحاب صحیح نیست چون ضروری است که اگر موضوع مختلف شد شک در بقاء حکم نیست بلکه شک در حدوث حکم است.

مثلا- اگر شک در حیات زید باشد با یقین سابق بحیات زید استصحاب زید می شود نه استصحاب عمرو و نه استصحاب عدالت زید که موضوعا و محمولا مختلف می باشند- اگر شک در آن باشد. پس در این حال رفع ید از یقین سابق در شک لا حق که موضوع و محمول متعدد است نقض یقین بشک می باشد.

پس لازم بودن بقاء موضوع باین معنائی که بیان نمودیم احتیاج به زیادتیر از آن و اقامه برهان نیست.

قوله: والاستدلال عليه باستحاله انتقال الخ مرحوم شیخ انصاری تمسک نموده بر بقاء موضوع در استصحاب به آنکه اگر موضوع متحد نباشد در استصحاب لازم می آید انتقال عرض بموضوع دیگر چون قوام و تشخص عرض بموضوع خود می باشد بجهت آنکه انفصال عرض از موضوع اول قبل از اتصال بموضوع دوم لازم می آید عرض بلا- موضوع باشد و ممکن نیست عرض بلا موضوع باشد و لو یک آنی باشد.

ص: ۴۵۱

غریب بداهه ان استحالتہ حقیقہ غیر مستلزم لاستحالتہ تعبدا و الالتزام بآثاره شرعا.

و اما بمعنی احراز وجود الموضوع خارجا فلا يعتبر قطعا فی جریانہ لتحقيق ارکانہ بدونہ.

* شرح:

قوله: غریب بداهه الخ این جواب مرحوم شیخ غریب است چون محال بودن موضوع در خارج حقیقہ مستلزم نیست محال بودن آن تعبدا و ملتزم شویم بآثار آن عرض شرعا مثلا ممکن است شارع مقدس امر فرماید که اگر یقین به عدالت زید داری تعبدا عدالت پدر زید را قبول کن و آثار عدالت و احکام آن را بر عدالت پدر زید مترتب کن و این معنی تعبدا محال نیست علاوه بر این موضوع مستصحب دائما از موضوعات خارجیه نیست که محمول آن محال باشد بموضوع دیگر بلکه مستصحب بعض موارد از جواهر است و بعض موارد آن مستصحب از امور اعتباریه است مثل ملکیت و زوجیت و بعض موارد دیگر آن مستصحب از امور عدمیه است پس دلیل مرحوم شیخ (رضوان الله تعالی علیه) اخص از مدعی می باشد و موضوع مستصحب اعم است همچنان که بیان شد.

و ثالثا جواب مرحوم شیخ این دلیل ایشان تبعید در مسافت است چون متحد بودن موضوع متیقن و مشکوک از نفس اخبار استفاده می شود کما آنکه بیان شد بلکه در هر قضیه ای اتحاد موضوع و محمول فطری و وجدانی است کما لا یخفی علی المتأمل.

قوله: و اما بمعنی احراز وجود الموضوع خارجا الخ اما احراز و یقین بوجود موضوع مستصحب خارجا این معنی بلا اشکال لازم نیست قطعا در جریان استصحاب چون استصحاب یقین سابق و شک لاحق لازم دارد

ص: ۴۵۲

نعم ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار ففی استصحاب عداله زید لا یتحتاج الی احراز حیاته لجواز تقلیده و ان کان محتاجا الیه فی جواز الاقتداء به او وجوب اکرامه او الانفاق علیه و انما الاشکال کله

* شرح:

و در هر کجا ارکان آن تحقق پیدا کرد بلا اشکال استصحاب جاری است.

موضوع استصحاب یا مفاد کان تامه و یا ناقصه و اقسام موضوع

مخفی نماند مستصحاب بعض موارد از موضوعات است و بعض موارد مستصحاب از احکام است و در جائی که مستصحاب موضوع باشد ممکن است از قبیل مفاد کان تامه یا لیس تامه باشد که تعبیر می شود از آنها بمحمولات اولیه چون هر شیء ابتداء که تصور می شود یا حمل وجود بر آن می شود یا عدم چون محال است ارتفاع نقیضین همچنان که اجتماع آنها هم محال است.

پس بعض موارد محمول در موضوع وجود است و استصحاب آن می شود مثل استصحاب وجود زید و بعضی موارد محمول در موضوع عدم است و استصحاب عدم آن می شود در مثل این موارد موضوع مستصحاب آن ماهیتی است که مجرد از وجود و عدم می باشد و وجود یا عدم محمول آن می باشد مثل آنکه گفته شود این ماهیت موجود بود و شک در وجود آن بقاء وجود است یا آنکه این ماهیت معدوم بود شک در معدوم بودن آن شود و استصحاب در این موارد معقول نیست که گفته شود لازم است بقاء موضوع در خارج چون اگر موضوع در خارج محقق شود شک برداشته و مبدل بیقین می شود و بعضی موارد محمول در قضیتین از قبیل مفاد و معنای کان ناقصه و یا لیس ناقصه می باشد که تعبیر می شود بمحمولات ثانویه مقابل محمولات اولیه که گذشت و شامل می شود محمولات ثالثیه و رابعیه مثلاً زید متحرک حرکت بعد از وجود زید می باشد و حمل می شود و همچنین سرعت حرکت از محمولات ثالثیه می باشد و هکذا غیره.

قوله: نعم ربما يكون مما لا بد منه الخ بعضی موارد احتیاج بموضوع در استصحاب نمی باشد خارجاً مثل استصحاب

ص: ۴۵۳

فی ان هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف او بحسب دلیل الحكم او بنظر العقل فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الاحکام لقیام احتمال تغیر الموضوع فی کل شک فی الحكم بزوال بعض خصوصیات موضوعه لاحتمال دخله فيه و يختص بالموضوعات بداهه انه اذا شک فی حیوه زید شک فی نفس ما كان علی یقین منه حقیقه بخلاف ما لو كان بنظر العرف او بحسب لسان الدلیل ضروره ان انتفاء بعض الخصوصیات و ان كان موجبا للشک فی بقاء الحكم لاحتمال دخله فی موضوعه الا انه ربما لا يكون بنظر العرف بخصوصه موضوعا مثلا اذا ورد العنب اذا غلی یحرم كان العنب

* شرح:

عدالت زید احتیاج باحراز و یقین بحیات آن لازم نیست آن استصحاب برای جواز تقلید می باشد چون جواز تقلید لازم ندارد که حتما زید در حال حیات باشد این کلام علی ما نقل رد است بر قول مرحوم صاحب فصول که اگر شک در حیوه زید باشد با شک در عدالت او استصحاب حیات می شود اولاً و استصحاب عدالت بعداً و این کلام صحیح است چون موضوع مرکب بعض موارد یک جزء بالوجدان ثابت می شود مثل ماء و جزء دیگر بالتعبد مثل کریت آن و یا بالعکس یا هر دو جزء بالتعبد مثل استصحاب کریت و اطلاق ماء و ما نحن فيه از همین قبیل است و مجرد یکی از آنها در طول دیگری مانع نیست از استصحاب اگرچه احتیاج بوجود موضوع خارجی لازم است در مثل جواز اقتداء بزید یا وجوب اکرام آن یا انفاق بر او که در این موارد اگر وجود خارجی نباشد ممکن نیست اقتداء یا اکرام یا انفاق.

اشکال و تمام اشکال در آنست که اتحاد موضوع متیقنه و مشکوکه در استصحاب آیا این اتحاد موضوع بنظر عرف است یا بحسب دلیل حکم یا بنظر عقل مثلاً دلیلی که وارد شده است در شریعت مقدسه الماء المتغیر نجس بعد از تغیر ماء آیا جائز است استصحاب نجاست آن آب یا نه اگر موضوع عقلی باشد جایز نیست

ص: ۴۵۴

بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب و لكن العرف بحسب ما يرتكز في اذهانهم و يتخلونه من المناسبات بين الحكم و موضوعه يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب و يرون العنبه و الزبيبه من حالاته المتبادله بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه و لو كان محكوما به كان من بقاءه و لا ضير في ان يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز في اذهانهم بسبب ما تخلوه من الجهات و المناسبات فيما اذا لم تكن بمثابه تصلح قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه.

* شرح:

استصحاب چون آب مطلق نجس نبود بلکه ماء متغير و در اين مورد تبديل موضوع است بموضوع ديگر کما آنکه بيان مي شود و همچنين اگر موضوع از دليل شرعي گرفته شود چون دليل شرعي آن بود که ماء متغير نجس است و فعلا ماء غير متغير است در اين مورد ممکن است تبديل موضوع بموضوع ديگر باشد.

موضوع استصحاب عرفي است نه عقلي و نه از دليل آن

و اما اگر موضوع اتحاد در استصحاب از عرف گرفته شود عرف تغير را از حالات ماء مي بيند نه از مقومات باشد مثل آنکه امر وارد شود از طرف مولى اکرم زيدا و زيد در حال ورود امر ايستاده بود در اين موارد قيام زيد يا قعود از حالات موضوع است و لازم است اکرام زيد نه آنکه از مقومات موضوع باشد. پس اگر مناط اتحاد موضوع بنظر عقل باشد و موضوع آن از عقل گرفته شود مجال و جائي براي استصحاب در احکام شرعيه نمى باشد چون در هر موردی که شک در حکم شود قهرا احتمال تغير موضوع مى باشد و لو بعض خصوصيات موضوع زمان باشد چون زمان زياد موارد دخیل در حکم است از اين جهت شرط در تناقض يکی از آن شرائط اتحاد زمان است که اگر زمان مختلف شد تناقض تحقق ندارد و در اين حالى که موضوع استصحاب از عقل گرفته شود استصحاب احکام اصلا ممکن نيست و دليل

ص: ۴۵۵

* شرح:

استصحاب مختص بموضوعات می شود نظیر حیات زید و امثال آن چون بدیهی است که اگر شک در حیات زید شود شک در نفس خصوصیات زید می باشد حقیقه بخلاف آنکه موضوع اتحاد بنظر عرف یا بحسب لسان دلیل باشد که در این موارد انتفاء بعض خصوصیات مثل زوال تغیر که گذشت اگرچه این انتفاء موجب شک در بقاء حکم می باشد چون احتمال می رود که دخیل در موضوع باشد الا آنکه چون موضوع عرفی است این خصوصیات بنظر عرف یا در لسان دلیل از مقومات موضوع نمی باشد همچنان که بعض موارد موضوع دلیل بنظر عرف بخصوصه موضوع نیست مثلاً اگر وارد شد از طرف شارع مقدس العنب اذا غلی یحرم عنب در این روایت بحسب آنچه را که فهمیده می شود عرفاً خصوص عنب است لکن عرف بحسب آنچه را که مرتکز در اذهان آنها می باشد و خیال می کنند از مناسبات که بین حکم و موضوع می باشد موضوع عنب را از برای حرمت اعم از زیب می نامند و یک معنائی که جامع است بین عنیّت و زیبیّت قرار می دهند و عنب و زیب را از حالات موضوع قرار می دهند.

مثل آنکه اگر امر آمد اکرم زیدا اگر زید در حال ورود امر شرعی ایستاده بود قیام و قعود و نوم را از حالات موضوع می دانند که مبداً از این حال بحال دیگر می شود و در ما نحن فیه اگر حکم نشود بزبیب بآن حکمی که برای عنب می باشد یعنی اگر زیب جوش آمد آب آن مثل عنب می باشد اگر این حکم بزبیب واقع نشود عرفاً ارتفاع حکم است از موضوع خودش و حکم بر موضوع خودش نشده است و اگر حکم به حرمت بشود بر زیب اگر جوش آمد این حکم از بقای موضوع است و حکم بر موضوع خودش شده است و عمل به روایت شده و در این حال مانعی ندارد که ظاهر دلیل بحسب فهم عرف موضوع آن عنب باشد برخلاف آنچه را که در اذهان عرف می باشد که موضوع را اعم از عنب و زیب می داند و این معنائی که اعم می دانند از دلیل از جهات

و لا- یخفی ان النقص و عدمه حقیقه یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع فیکون نقضا بلحاظ موضوع و لا- یکون بلحاظ موضوع آخر فلا بد فی تعیین ان المناط فی الاتحاد هو الموضوع العرفی او غیره من بیان ان خطاب لا تنقض قد سبق بای لحاظ فالتحقیق ان یقال ان قضیه اطلاق خطاب لا- تنقض هو ان یکون بلحاظ الموضوع العرفی لانه المنساق من الاطلاق فی المحاورات العرفیه و منها الخطابات الشرعیه فما لم یکن هناك دلالة علی ان

* شرح:

و مناسباتی است که بین حکم موضوع می باشد در جائی که این جهات و مناسبات صلاحیت برای قرینه بودن بر صرف لفظ و منع آن نباشد.

و حاصل آنکه عرف دو نظر دارد یک نظر به ملا-حظه ظاهر دلیل مثل آنکه بفرماید شارع مقدس الماء المتغیر نجس در این مورد و لو ظاهر دلیل موضوع مرکب از ماء و تغییر است ولی تغییر را عرف جزء موضوع نمی بیند بلکه موضوع نفس ماء می باشد

و لذا استصحاب نجاست جاری است بعد از تغییر هذا بخلاف آنکه بفرماید اعط هذا الفقیر که اگر فقر برود موضوع عوض می شود و همچنین نظائر آن و زیاد از موارد موضوع حکم عقلی می باشد نه عرفی نظیر فرسخ و کر و وزن که دقت عقلی لازم است نه عرفی.

قوله: و لا یخفی ان النقص و عدمه حقیقه الخ مخفی نماند نقض در استصحاب و عدم آنکه امام علیه السّلام فرموده است لا تنقض الیقین بالشک این معنی مختلف است بحسب لحاظ موضوع یعنی اگر موضوع عرفی یا از دلیل یا از عقل گرفته شود مختلف می شود بعض موارد نقض است بلحاظ یک موضوع و بعض موارد دیگر نقض یقین نمی باشد بلحاظ موضوع دیگر از این جهت که مختلف می شود موضوع لا- بد در تعیین مناط و آنچه که شرعی است اتحاد موضوع عرفی گرفته شود یا غیر عرفی که موضوع استصحاب عقلی باشد یا از دلیل گرفته شده است که هر کدام از آنها مختلف است.

ص: ۴۵۷

النهى فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ فى محاوراتهم لا- محيىص عن الحمل على انه بذاك اللحاظ فيكون المناط فى بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و ان لم يحرز بحسب العقل او لم يساعده النقل فيستصحب مثلا ما ثبت بالدليل للعنب اذا صار زيبيا لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا و لا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك و ان كان هناك اتحاد عقلا كما مرت الاشارة اليه فى القسم الثالث من اقسام استصحاب الكللى فراجع.

* شرح:

و تحقيق در اين مطلب آنست كه گفته شود اقتضاء اطلاق خطاب لا- تنقض موضوع آن موضوع عرفى مى باشد نه موضوع عقلى و نه موضوع از دليل بجهت آنكه همين معنای عرفى ظاهر از اطلاق در محاورات عرفيه مى باشد يعنى بعد از اينكه خطاب لا- تنقض از طرف شارع مقدس رسیده و تعيين موضوع در آن نشده قهرا موضوع آن خطاب موضوع عرفى است همچنانى كه آيه مى فرمايد ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ و همين معنى اراده شده است.

موضوع خطابات ديگر از طرق و اماراتى كه از شارع مقدس رسیده است كه موضوع آنها نه موضوع عقلى است و نه بنظر دليل بلكه موضوع عرفى در تمام آنها در جائي كه دليل دلالت نكند كه آن نهى در خطابات شرعيه موضوع آن موضوع غير عرفى است مثل سفر و كر و وزن كه موضوع آنها عقلى است نه عرفى كما آنكه گذشت كه در اين حال چاره اى نيست حمل نهى در اين موارد حمل بر خطابات و محاورات عرفى باشد و مناط در اتحاد موضوع عرفى است و لو اين موضوع بنظر عقل يا موضوع از دليل نقل مختلف پس استصحاب مى شود.

مثلا آنچه كه ثابت شده است بدليل براى عنب اگر آن عنب زيبى بشود يعنى روايتى كه مى فرمايد عصير العنبى اذا غلى يحرم اين حكم ثابت است براى عصير زيبى عصير كه اگر زيبى جوش آمد همان حكم و حرمتى كه براى عنب ثابت بود براى عصير زيبى ثابت است چون موضوع عنب يك معنائى است كه شامل عنب و زيب

ص: ۴۵۸

المقام الثانی: انه لا شبهه فی عدم جریان الاستصحاب مع الاماره المعبره فی مورد و انما الکلام فی انه للورود او الحکومه او التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه و التحقيق انه للورود فان رفع الید عن الیقین السابق بسبب اماره معتبره علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین و عدم رفع الید عنه مع الاماره علی وفقه لیس لاجل ان لا یلازم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجه.

* شرح:

می شود و عنیت و زیبیت از حالات موضوع می باشد و بنظر عرف قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد و یکی است عرفا بخلاف در جائی که اتحاد نباشد عرفا و لو عقلا موضوع متحد است کما آنکه گذشت اشاره بآن در قسم سوم از اقسام استصحاب کلی و آن مورد نظیر حرمت و وجوب بود که اگر حرمت و وجوب برداشته شد و لو استصحاب اصل رجحان فعل یا ترک ممکن است بشود ولی چون موضوع مختلف است عرفا و لو عقلا متحد است که شدت رجحان رفته است چه شدت در فعل باشد یا در ترک ولی چون موضوع عرفا مختلف است و متحد نیست باستصحاب جاری نیست فراجع.

تقدم امارات بر استصحاب ورود و یا حکومت جمع عرفی است

قوله:المقام الثانی انه لا شبهه الخ مقام ثانی در آنست که بلا اشکال استصحاب با اماره معتبره در مورد خودش جاری نیست ولی کلام در آنست که استصحاب با اماره آیا من باب ورود است یا من باب حکومت است یا من باب توفیق و جمع عرفی بین دلیل اعتبار اماره و دلیل استصحاب می باشد یعنی دلیل اماره اظهر است از خطاب لا تنقض تحقیق آنست که تقدم اماره در مورد استصحاب بجهت ورود است که رفع ید از یقین سابق می شود بسبب اماره ای که معتبر است برخلاف آن و اماره علم تعبدی است برخلاف استصحاب و معنای ورود برطرف شدن موضوع است تعبدی چون در مورد استصحاب که اماره برخلاف آن می باشد نقض یقین بشک نیست بلکه نقض یقین بیقین می باشد غایه الامر

ص: ۴۵۹

لا يقال نعم هذا لو اخذ بدليل الاماره في مورد و لكنه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم الاخذ بدليلها.

فانه يقال ذلك انما هو لاجل انه لا محذور في الاخذ بدليلها بخلاف الاخذ بدليله فانه يستلزم تخصيص دليلها بلا مخصص الا على وجه دائر اذ التخصيص به يتوقف على اعتباره معها و اعتباره كذلك يتوقف على التخصيص به اذ لولاه لا مورد له معها كما عرفت آنفا.

* شرح:

يقين تعبدی و در این حال اگر اماره موافق استصحاب باشد نه از جهت آنست که عمل باستصحاب نشده است و نقض یقین بشک است بلکه از جهت لزوم عمل به حجت است چه آن حجت موافق استصحاب باشد یا مخالف.

قوله: لا يقال نعم هذا الخ اشكال نشود این مطلب شما صحیح است در جایی که اول دلیل اماره گرفته شود در مورد استصحاب و اماره حجت باشد و لو در مورد استصحاب باشد البته اگر در مورد استصحاب دلیل و حجت باشد استصحاب جاری نیست لکن اول عمل بدلیل استصحاب شود و بعدا عمل بدلیل اماره چون مرجع در بین نیست مخفی نماند نسبت استصحاب با اماره از نسب اربعه عام و خاص من وجه می باشد.

قوله: فانه يقال الخ جواب آنکه اگر عمل بدلیل اماره شود محذوری در آن نیست چون عمل بهر دو دلیل شده بخلاف آن موردی که عمل بدلیل استصحاب شود که در این حال لازم می آمد تخصیص دلیل اماره بشود بدون مخصص و این صحیح نیست مگر بر وجه دائر و لزوم دور در آن وجه دور آنست که تخصیص دلیل استصحاب اماره را توقف دارد که استصحاب حجت باشد در مورد اماره و مقدم باشد بر اماره و مقدم بودن آن

ص: ۴۶۰

و اما حديث الحكومه فلا اصل له اصلا فانه لا نظر لدليلها الى مدلول دليله اثباتا و بما هو مدلول الدليل و ان كان دالا على الغائه معها ثبوتا و واقعا لمنافاه لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها كما ان قضيه دليله الغائها كذلك فان كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفه للجاهل فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفه.

* شرح:

توقف دارد بر تخصيص اماره باستصحاب و اين دور است كه اگر استصحاب حجت نباشد در مورد اماره و تخصيص ندهد دليل اماره را موردی برای تعارض آن نيست كما آنكه شناختی قبالا.

و حاصل آنكه تقدم اماره بر استصحاب من باب ورود است و آنكه نقض يقين يقين شده است نه بشك و اما اگر استصحاب مقدم باشد دليل بر تخصيص اماره نداريم مگر بر وجه دائر كه بيان شد.

قوله: و اما حديث الحكومه فلا اصل له الخ و اما ادله امارات بر استصحاب من باب حكومت باشد اين معنى اصلا موردی ندارد بجهت آنكه دليل اماره نظر بمدلول دليل باستصحاب ندارد اثباتا و دليل حاكم لازم است كه نظر داشته باشد بر محكوم و دليل استصحاب اگرچه دال است بر الغاء دليل اماره ثبوتا و واقعا چون منافات دارد كه لازم باشد عمل به اماره با عمل باستصحاب اگر استصحاب خلاف اماره باشد.

و حاصل آنكه اقتضاء دليل استصحاب الغاء دليل اماره است و نفی آن را می نماید و همچنين اقتضاء دليل اماره نفی دليل استصحاب می نماید بجهت آنكه هريك از دليل استصحاب و اماره در صدد بيان وظيفه جاهل است و شخص جاهل محتاج است باستصحاب يا اماره و اگر عالم باشد اصلا احتياجي به آنها نيست پس هر كدام از دليلين طرد و نفی ديگری را می نماید در جائي كه يكي از آنها مخالف ديگری باشد.

ص: ۴۶۱

هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقه و لا اظن ان يلتزم به القائل بالحكومه فافهم فان المقام لا يخلو من دقه.

* شرح:

قوله: هذا مع لزوم اعتباره الخ اشكال ديگري بر كسانى كه قائلند كه ادله امارات حكومت دارد بر ادله استصحاب نه ورود كما آنكه اين معنى را نسبت بمرحوم شيخ انصارى داده اند آن است كه لازم است معتبر و حجت باشد دليل استصحاب با اماره در صورتى كه با همدى موافق باشند چون حكومت در جائي است كه دو دليل مخالف يكديگر باشند و اگر هر دو موافق باشند حاكم و محكومى در بين نيست كما آنكه در تمام نزاعات عالم همچنين است و گمان ندارم حق كه ملتزم به حكومت باشد در مورد موافقت كسى كه قائل به حكومت است فافهم فان المقام لا يخلو من دقه.

معناى ورود و حكومت و تخصيص و تخصص و حق آن در استصحاب

مخفى نماند اولاً بيان شود معناى تخصيص و ورود و حكومت و تخصص و معناى تخصيص رفع حكم و برداشتن آن حكم است از موضوع بدون آنكه تصرف در موضوع شود مثلاً آيه شريفه **وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** تخصيص خورده است عموم بيع به نهى قوله النبى صلى الله عليه و آله عن بيع الغررى و بيع غررى به واسطه روايت از عموم احل الله البيع خارج است و همچنين ساير امثله تخصيص عام و خاص است و مقابل تخصيص تخصص است و تخصيص عبارت است از خروج موضوعى تكوينى وجدانى بدون دليل شرعى مثلاً اگر امر از طرف مولى رسيد واجب است اكرام علماء خروج جاهل از آن حكم خروج تكوينى وجدانى مى باشد و تخصص است و ما بين تخصيص و تخصص ورود و حكومت است.

و اما ورود عبارت است از برطرف شدن موضوع وجدانا از دليل ثانى مثلاً ادله براءت عقليه و يا احتياط عقلى و يا تخيير عقلى مورد تمام آنها جائي است كه اماره برخلاف آنها نباشد و بعد از بيان شارع حكم عقلى احتياط و يا براءت عقلى و يا تخيير

ص: ۴۶۲

* شرح:

آن از بین می رود و بیان و لا بیان متناقض و منافی می باشند و لذا بعد از بیان شارع مقدس حکم عقل برداشته می شود وجدانا و اما حکومت عبارت است از انتفاء موضوع و نفی آن بتعبد شرعی مثل امارات نسبت باصول شرعیه که یکی از آن اصول استصحاب است که بعد از ارتفاع متیقن سابق بتعبد شرعی و به حجت شرعیه موضوع استصحاب برداشته می شود تعبدا چون موضوع استصحاب شک بود و آن شک به واسطه تعبد شرعی برداشته شد و لو شک وجدانی با اماره حاصل موجود است چون اماره افاده علم وجدانی نمی کند پس از اینجا معلوم شد که تقدم امارات بر استصحاب نه من باب ورود است که مصنف بیان نمود بلکه من باب حکومت است.

و اما دلیلی که مصنف برای ورود امارات بر استصحاب بیان نمود این معنی یعنی برطرف شدن موضوع استصحاب به واسطه اماره چون اماره علم است تعبدا در مقام ثبوت و واقع صحیح است الا- آنکه در مقام اثبات دلیلی بر آن معنی مصنف بیان نفرمود چون ظاهر لا تنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر ظاهر یقین-یقین وجدانی است نه یقین تعبدی و حجت شرعیه اراده شود توضیح حکومت آنست که قضایای حقیقیه متعرض اثبات موضوع خود و یا نفی آن نمی کند چه قضیه شرعیه باشد و چه عرفیه و چه اخباریه و چه انشائیه مثلا قولنا الخمر حرام اثبات حرمت است بر تقدیر وجود خمر و اثبات نمی کند مثلا که این مایع خمر است یا خمر نیست چون هریکی اثبات یا نفی موضوع خودش نمی نماید.

و اما دلیل حاکم بر محکوم تصرف در موضوع محکوم است سعه یا ضيقا مثلا اکرم العلماء بعض موارد وارد می شود زید عالم در این مورد توسعه در موضوع حکم است یا زید لیس بعالم در این مورد ثانی تضییق و کوتاه نمودن دائره حکم است و همچنین قوله تعالى وَ حَرَّمَ الرَّبُّا و قوله عليه السلام لا ربا بین الوالد و الولد معنای و حرم

و اما التوفيق فان كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق و ان كان بتخصيص دليله بدليلها فلا وجه له لما عرفت من انه لا يكون مع الاخذ به نقض يقين بشك لا انه غير منهى عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

* شرح:

الرباى اول موضوع ثابت بودن حرمت است بر تقدير وجود ربا و معنى دوم عدم وجود ربا است و انتفاء آن بين الوالد و الولد بتعبد شرعى و در جائى كه موضوع حكم منتفى شد قهرا حكم هم منتفى مى شود و همچنين اگر اثبات موضوع شد حكم ايضا ثابت مى شود از اين بيان ظاهر شد كه ادله امارات در مورد استصحاب نفى شك و موضوع مى نمايند تعبدا و بعد از اينكه شك برطرف شد بتعبد شرعى البته موضوع براى استصحاب باقى نماند و اين معنى در امارات با تمام اصول عمليه جارى است كه امارات حكومت دارند بر اصول و فرقى ندارد در اين بين كه اماره خلاف حالت سابقه باشد يا بر وفق آن اماره حكومت دارد بر استصحاب مثلا- اگر استصحاب نجاست شود به بينه آن استصحاب برداشته مى شود چه بينه دال بر طهارت باشد يا بر نجاست از اينجا معلوم شد آنچه كه صاحب كفايه بيان نمود كه اگر اماره موافق استصحاب باشد لازمه حكومت آنست كه عمل باستصحاب شود جواب آنكه همچنانى كه بيان شد مطلقا عمل به اماره مى شود چه اماره موافق باشد و چه مخالف.

قوله: و اما التوفيق فان كان الخ وجه سوم كه گفته شده است در مقدم بودن امارات بر استصحاب جمع عرفى است يعنى تقدم اظهار بر ظاهر است مصنف مى فرمايد مراد اگر از جمع عرفى همان ورود باشد كه ما بيان نموديم نعم الوفاق و اگر مراد از جمع عرفى تخصيص دليل اماره باشد ادله استصحاب را مثل موارد ديگرى كه خاص مقدم مى شود بر عام اين معنى وجهى ندارد.

اولا آنكه نسبت بين استصحاب و اماره عام و خاص نيست بلكه عام و خاص

ص: ۴۶۴

* شرح:

من وجه است کما آنکه بیان شد.

و ثانياً تقدم امارات بر استصحاب نه آن باشد که نقض یقین بالشک باشد بلکه نقض یقین بیقین دیگر است بعداً همچنانی که بیان نمودیم و در جائی که ورود یا حکومت باشد محلی برای تخصیص نمی ماند نه آنکه گفته شود که تقدم امارات بر استصحاب از این جهت است که نهی لا تنقض نهی تحریمی نیست در جائی که نقض یقین سابق بشک باشد.

و حاصل آنکه در تقدم امارات بر استصحاب نه آنکه نهی تحریمی نباشد و نقض یقین سابق بشک باشد همچنانی که بیان نمودیم بلکه من باب ورود است و جواب مصنف داده شد که تقدم امارات بر استصحاب من باب حکومت است.

اخبار استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع نمی شود و رد ادله آنها

مخفی نماند آیا اخبار استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع می شود یا نه حق آنست که اخبار استصحاب شامل آن قاعده نمی شود کما آنکه بعض اعلام بیان نموده اند چون قبلاً بیان شد که متعلق شک عین متعلق یقین باید باشد و همان یقین سابق شک در بقاء آن یقین سابق باشد و به این معنی شامل قاعده مقتضی و مانع نمی شود چون قاعده مقتضی یقین بوجود مقتضی است و شک متعلق است بوجود مانع مثلاً اگر آب ریخته شد برای تحصیل طهارت از خبث و شک در تحقق طهارت باشد چون احتمال وجود مانع از رسیدن آب بآن محل می باشد در این مورد یقین بوجود مقتضی می باشد که آن ریختن آب است و شک در وجود مانع است و در این حال اگر آثار طهارت بر آن ترتیب داده نشد صدق نمی کند نقض یقین بالشک شده است و لازم است با استصحاب عمل شود بلکه در این مورد چون یقین به طهارت حاصل نیست بلکه یقین بوجود مقتضی است و طهارت از آثار ریختن آب تنها نیست بلکه طهارت توقف دارد بر عدم مانع و فرض آنست که یقین به طهارت حاصل نیست پس استصحاب جاری نیست بجهت آنکه متعلق یقین بشیء است و متعلق شک به شیء آخر و چون متعلق هر کدام به شیء

* شرح:

آخری است اخبار استصحاب شامل آنها نمی شود علاوه بر ما تقدم استصحاب عدم حصول طهارت مقدم است بر حصول طهارت به قاعده مقتضی و مانع بلکه در تمام موارد قاعده معارض است باستصحاب کما لا یخفی.

بعضی تمسک نموده اند در قاعده مقتضی و مانع باصل عدم مانع بعد از یقین بمقتضی که ریختن آب باشد بالوجدان و عدم مانع باصل ثابت می شود پس در این حال طهارت حاصل است جواب آنکه وجود طهارت و اثر شرعی مترتب بر عدم مانع نمی باشد فقط بلکه بر ریختن آب ایضا همچنانی که بیان شد و ممکن نیست اثبات طهارت باصاله عدم مانع الا علی القول باصل مثبت.

بعض دیگری تمسک نموده اند به حجیت قاعده مقتضی و عدم مانع به سیره و بناء عقلاء بدعوی آنکه حکم بوجود معلول می نمایند بعد از علم بوجود مقتضی و شک در وجود مانع این معنی ایضا صحیح نیست چون اثبات نشده است استقرار این سیره بلکه خلاف آن ثابت است مثلاً اگر کسی حجری را انداخت بطرف شخصی و شک در وجود مانع شد که آیا رسیده است بآن یا نه با علم به اینکه اگر آن حجر بآن شخص رسیده باشد یقیناً او را کشته است آیا در این مورد عقلاء حکم می کنند بتحقیق قتل و قصاص آن شخص رامی را بلا اشکال خلاف آن ثابت است و حکم نمی شود به کشته شدن او و قصاص قاتل.

اخبار استصحاب شامل قاعده یقین نمی شود و معنای آن قاعده

مخفی نماند آیا اخبار استصحاب شامل قاعده یقین با استصحاب می شود هر دو یا نه در مقام ثبوت و واقع مانع ندارد ولی در مقام اثبات مقتضی وجود ندارد با وجود مانع و معنای قاعده یقین آنست که مثلاً روز جمعه یقین بوجود زید بوده و فعلاً شک می شود که آیا روز جمعه یقین بوده یا جهل و خیال بوجود زید بوده و یقین نبوده بخلاف استصحاب که فعلاً علم بیقین سابق می باشد و شک در بقاء یقین است نه در اصل یقین.

* شرح:

اما عدم مقتضى ظاهر قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك جازيـر نيست نقض يقين فعلى بشك فعلى چون ظاهر قضايـا اثبات حكم مى شود بر موضوع فعلى چه حكم ظاهرى باشد و چه حكم واقعى مثلاً- قوله عليه السلام الخمر حرام اثبات حرمت مى شود بر خمر فعلى نه آن شىـئى كه قبلاً- خمر بوده و لو فعلاً- خمر نباشد و همچنين قوله عليه السلام رفع عن امتى ما لا يعلمون رفع آن چيزى كه فعلاً- مجهول است نه شىـئى كه مجهول در يك وقتى باشد بنا بر اين بيان ظاهر لفظ نقض در روايت نقض فعلى است با اتحاد متعلق شك و يقين حتى اتحاد زمان هر دو و الا صدق نقض نمى شود و اين معنى موجب تناقض است و چون ظاهر اخبار استصحاب اختلاف زمان يقين و شك مى باشد چون امام عليه السلام تطبيق نموده بر مواردى كه اختلاف دارد زمان شك و يقين كما آنكه بيان شد پس اخبار فقط مورد استصحاب است نه قاعده يقين چون زمان شك و يقين در قاعده يـكى است نه مختلف.

و اما وجود مانع بر قاعده آنكه قاعده يقين دائماً معارض است باستصحاب مثلاً اگر روز جمعه يقين به عدالت زيد بود و روز شنبه شك در عدالت آن مى شود كه آيا يقين سابق جهل مركب و خيار بوده است يا نه در اين مورد قاعده يقين حكم به عدالت زيد روز جمعه را مى نمايد و در اين حال چون قبل از روز جمعه يقين به عدالت زيد نبوده است استصحاب عدم عدالت آن در روز جمعه معارض است با قاعده يقين و ممكن نيست حجيت متعارضين بجعل واحد از اين بيان ما ظاهر شد كه اخبار استصحاب نه دلالت بر قاعده مقتضى و مانع مى نمايد و نه دلالت بر قاعده يقين بلكه فقط حجيت استصحاب را بيان مى نمايد علاوه آن دو قاعده دائماً معارض با استصحاب مى باشند كما آنكه بيان شد.

خاتمه در نسبت بين استصحاب و ساير اصول عمليه مى باشد

قوله: خاتمه لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب الخ در خاتمه بيان مى شود نسبت استصحاب با سائر اصول عمليه چه نسبت است

اما الاول: فالنسبه بينه و بينها هی بعینها النسبه من الاماره و بينه فيقدم عليها و لا مورد معه لها للزوم محذور التخصيص الا بوجه
دائر فی العکس و عدم محذور فيه اصلا.

* شرح:

از آن وجوهی که بیان شد یعنی آیا نسبت بین آنها ورود است یا حکومت یا تخصیص و همچنین بیان می شود تعارض بین
استصحابین را اما نسبت بین استصحاب و بین سائر اصول عملیه مثل احتیاط یا براءت یا تخییر چه عقلی باشد و چه شرعی همان
نسبتی که بین امارات و استصحاب بود همان نسبت ثابت است یعنی استصحاب نسبت بسائر اصول ورود دارد پس مقدم می
شود استصحاب بر آنها و موردی برای اصول نمی ماند در جائی که استصحاب جاری باشد و موضوع اصول برداشته می شود
تعبدا چون اصول در جائی جاری بود که شک من جمیع الجهات باشد و استصحاب علم تعبیدی و حجیت است شرعا پس
موردی برای اصول نمی ماند.

اگر کسی قائل شود که اصول مقدم است بر استصحاب همان محذور تخصیص بلا مخصص الا بوجه دائر در ما نحن فيه می
آید و در سابق بیان نمودیم تقدم استصحاب بر امارات موجب تخصیص اماره است بلا مخصص یا بوجه دائر در ما نحن فيه
ایضا آن محذور می آید چون در موضوع براءت یا احتیاط و غیره جزء موضوع جهل است و استصحاب رفع آن جهل می
نماید مثلا کل شیء حلال ما لم تعلم انه حلال او حرام در این مورد استصحاب می رساند یا حلال است و یا حرام و این علم
تعبیدی است و همچنین سائر اصول دیگر پس اگر اصول مقدم باشد بر استصحاب یا تخصیص استصحاب است بلا مخصص
مگر بر وجه دور چون تخصیص استصحاب باصول لازم است حجیت اصول در مورد استصحاب و مقدم بودن اصول بر
استصحاب توقف بر تخصیص دارد کما آنکه قبلا بیان شد.

هذا في النقلية منها و اما العقلية فلا يكاد يشته وجه تقديمه عليها بداهه عدم الموضوع معه لها ضروره انه اتمام حجه و بيان و مؤمن من العقوبه و به الامان و لا شبهه في ان الترجيح به عقلا صحيح.

و اما الثاني:فالتعارض بين الاستصحابين ان كان لعدم امكان العمل

* شرح:

مخفی نماند تقدم استصحاب بر اصول من باب حكومت است كما آنكه قبلا بيان شد فراجع.

قوله:هذا في النقلية منها و اما العقلية الخ اصول عملیه دو قسم است يك قسم از آنها اصول نقلیه شرعیه است مثل رفع ما لا يعلمون و احطت لدينك و غيره و اما اصول عقلیه نظیر براءت عقلیه بجهت قبح عقاب بلا-بيان و احتياط عقلی در جائی كه شك در مكلف به و در امتثال باشد و یا تخییر عقلی در جائی كه ممكن نباشد بین محذورین تقدیم استصحاب بر اصول عقلیه بلا اشكال من باب ورود است.

چون بدیهی است كه موضوع تمام اصول عقلیه عملیه به واسطه استصحاب موضوع آنها برداشته می شود و معنای ورود همین است چون ضروری است كه به واسطه استصحاب اتمام حجت شده است از طرف شارع و بیان-و مؤمن است استصحاب از عقوبت و به واسطه عمل استصحاب امان برای مكلف است و عقاب بلا بیان با بیان شارع هر دو تنافی و تناقض می باشند از این جهت استصحاب ورود دارد بر آن اصول و همچنین در مورد تخییر عقلی به واسطه استصحاب ترجیح داده می شود يك طرف و این معنی عقلا صحیح است.

تعارض استصحابین و مقدم بودن سببی بر مسببی از آنها

قوله:و اما الثاني فالتعارض بین الخ مخفی نماند تعارض یا در مقام جعل است آنهم دو قسم است يك قسم از آنها

ص: ۴۶۹

بهما بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى احدهما كاستصحاب وجوب امرين حدث بينهما التضاد فى زمان الاستصحاب فهو من باب تراحم الواجبين و ان كان مع العلم بانتقاض الحاله السابقه فى احدهما فتاره يكون المستصحب فى احدهما من الآثار الشرعيه للمستصحب الآخر فيكون الشك فيه مسببا عن الشك فيه كالشك فى نجاسه الثوب المغسول بماء مشكوك الطهاره و قد

* شرح:

تنافى ذاتى است به قسمى كه جعل آن حكم موجب اجتماع نقيضين يا ضدّين مى باشد كما آنكه دائر باشد بين وجوب شىء و عدم آن و يا وجوب شىء و حرمت اين قسم تعارض ذاتى است.

قسم دوم تنافى بين حكمين عرضى مى باشد نظير وجوب صلاه ظهر و جمعه چون عمل به آنها ذاتا منافات ندارد ولى در واقع كه مى دانيم يا ظهر واجب است يا جمعه از اين جهت هر كدام تنافى و متعارضند و حكم در اين ها رجوع به مرجحات سنديه مى شود كما آنكه مى آيد در مباحث تعادل و ترجيح ان شاء الله تعالى قسم دوم از تعارض در مقام امثال و عدم قدرت مكلف است بر آنها نظير وجوب صلاه و ازاله نجاست كه مكلف قدرت بر امثال هر دو ندارد در اين موارد كما آنكه در باب ترتب گذشت و در مباحث الفاظ لازم است اخذ باهم يا در جائى كه بدل ندارد يا آن مواردى كه قدرت عقليه در آن گرفته شده است بدون قدرت شرعيه كه ان شاء الله بحثش خواهد آمد.

در اين حال مصنف مى فرمايد اگر تعارض بين استصحابين از جهت آن باشد كه ممكن نباشد عمل به آنها بدون علم بنقض حالت سابقه به يكي از آنها مثل وجوب يكي از امرين كه بين آنها تضاد است در زمان استصحاب نظير اكرام زيد و عمرو كه ممكن نباشد اكرام هر دو در اين مورد تضاد من باب تراحم واجبين است كه قبلا گذشت رجوع باهم آنها مى شود و يا آنكه بدل ندارد و غيره كه در اين موارد تضاد در مقام امثال است.

و اما اگر با علم بنقض حالت سابقه در يكي از اين استصحابين باشد در اين مورد

كان طاهرا و اخرى لا يكون كذلك فان كان احدهما اثرا للآخر فلا مورد الا للاستصحاب في طرف السبب فان الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب اثره الشرعي فان من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته فاستصحاب نجاسته الثوب نقض لليقين بطهارته بخلاف استصحاب

* شرح:

بعضی موارد مستصحب یکی از آنها از آثار شرعیه برای مستصحب دیگر می باشد و شک در دومی مسبب است از شک در اول و این موارد را سبب و مسبب می نامند و استصحاب سببی مقدم است بر مسببی و وجه آن آنست که یکی از استصحابین موضوع است برای استصحاب دیگر و بعد از آنی که موضوع محقق شد حکم بر آن موضوع مترتب می شود چه اثبات موضوع بالوجدان باشد یا به اماره شرعیه باشد یا به اصل مثلاً آبی که مشکوک الطهاره است و حالت سابقه طهاره دارد و لباس نجسی بآن آب شسته شد در این حال شستن لباس نجس بآن آب لباس نجس پاک می شود موضوع در این مورد غسل و شستن است که بالوجدان ثابت است و جزء دیگر موضوع طهارت آبست که آنهم بتعبد شرعی ثابت می شود.

از اینجا ظاهر شد که استصحاب نجاست آن شیئی که یقیناً نجس بوده است و به آب مشکوک الطهاره شسته شده است استصحاب نجاست جاری نیست چون آن نجاست مسبب است از موضوع شستن آن نجس را به آب طاهر و قبلاً بیان شد که شستن وجدانی است و طهارت آب بتعبد شرعی ثابت است از این جهت مصنف می فرماید شک در نجاست لباسی که شسته شده است به آبی که مشکوک الطهاره است و قبلاً- حالت سابقه طهارت داشته استصحاب طهارت آب مقدم است بر استصحاب نجاست لباس بعد از شستن آن و در این موارد راهی نیست مگر استصحاب در طرف سبب بشود بدون مسبب بجهت آنکه اگر استصحاب در طرف مسبب جاری شود موجب و سبب است.

ص: ۴۷۱

طهارته اذ لا يلزم منه نقض اليقين بنجاسه الثوب بالشك بل باليقين بما هو رافع لنجاسته و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته.

و بالجمله فكل من السبب و المسبب و ان كان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب في الاول بلا محذور بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببي.

* شرح:

برای تخصیص خطاب لا تنقض و همان اشکالی که در بابت تقدم استصحاب بر امارات یا تقدم اصول بر استصحاب بود آن اشکال در این مورد جاری است و تخصیص اخبار استصحاب است بدون مخصص و از طرف دیگر لازمه تقدم استصحاب مسببی آنست که نقض یقین بشک بشود در طرف سبب چون آثار شرعی سبب جاری نشده است و از آثار استصحاب سبب آنست که یعنی آثار طهارت ماء و استصحاب آن طهارت لباسی است که شسته شده است بآن آب و این آثار شرعی است که اگر استصحاب سبب جاری نشود لازمه آن آنست که اثر شرعی آن مرتب نشود که طهارت ثوب است و رفع نجاست آن ثوب است.

پس استصحاب نجاست ثوب نقض یقین است به طهارت آن لباس و نقض یقین نباید بشود باخبار استصحاب بخلاف استصحاب طهارت ماء و استصحاب سبب که لازم نمی آید از جریان آن نقض یقین به نجاست لباس بشک بلکه استصحاب سبب و طهارت ماء نقض یقین سابق است بیقین لا حق و به آن چیزی که رفع نجاست را می نماید شرعا و آن چیزی که رفع نجاست را می نماید شستن لباس است به آبی که شرعا طهارت آن ثابت است.

و حاصل آنکه همچنانی که نجاست لباس به واسطه طهارت آب وجدانا پاک می شود همچنین است اگر طهارت ماء به اماره یا باصل ثابت شود شرعا و قبلا گذشت که موضوع احکام شرعی احراز آنها لازم نیست حتما وجدانی باشد بلکه به اماره

ص: ۴۷۲

نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسببي جاريا فانه لا محذور فيه حينئذ مع وجود اركانه و عموم خطابه و ان لم يكن المستصحب في احدهما من الآثار للآخر فالأظهر جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفه القطعيه للتكليف الفعلى المعلوم اجمالا لوجود المقتضى اثباتا و فقد المانع عقلا.

اما وجود المقتضى فلاطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فى اطراف المعلوم بالاجمال فان قوله(ع)فى ذيل بعض اخبار الباب و لكن تنقض

* شرح:

يا باصل موضوع حكم شرعى ثابت مى شود و بالجمله هريك از سبب و مسبب اگرچه مورد براى استصحاب است چون يقين سابق در هر كدامى مى باشد و شك در لا حق الا آنكه استصحاب در اول كه سببى باشد بلا محذور و بلا مانع است بخلاف استصحاب در ثانى و در مسبب كه در آن محذور تخصيص بلا- مخصص است الا- محال كه بيان نموديم اشكالات تقدم استصحاب بر اماره يا تقدم اصول بر استصحاب آن اشكالات در اين مورد وارد است پس لازم آنست كه اخذ باستصحاب سببى شود و استصحاب سببى مقدم باشد بر استصحاب مسببى و از اين بيان ظاهر شد كه تقدم استصحاب سببى بر مسببى من باب ورود است كما آنكه نظائر آن در تقدم امارات بر استصحاب يا تقدم استصحاب بر اصول گذشت از مصنف و جواب آنكه تقدم استصحاب سببى بر مسببى من باب حكومت است نه من باب ورود فراجع ما تقدم.

جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی که مخالفت علمیه نباشد

قوله: نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه الخ قبلا گذشت كه اگر تعارض استصحابين كه از آنها سببى و ديگرى مسببى باشد استصحاب سببى مقدم است.

و اگر در بين آنها سبب و مسبب نباشد و يکى از آنها از آثار شرعيه ديگرى نباشد

ص: ۴۷۳

اليقين باليقين لو سلم انه يمنع عن شمول قوله (ع) في صدره لا تنقض اليقين بالشك لليقين و الشك في اطرافه للزوم المناقضه في مدلوله ضروره المناقضه بين السلب الكلي و الايجاب الجزئي الا انه لا يمنع عن عموم النهى في سائر الاخبار مما ليس فيه الذيل و شموله لما في اطرافه فان اجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى الى غيره مما ليس فيه ذلك و اما فقد المانع فلاجل ان جريان الاستصحاب في الاطراف لا يوجب الا المخالفه الالتزاميه و هو ليس بمحذور لا شرعا و لا عقلا.

* شرح:

بلکه عقلی باشد نظیر استصحاب کلی با فرد که صحیح است استصحاب هر کدام از آنها-جاری می شوند اظهر آنست که جاری می شوند هر دو استصحاب در جائی که مخالفت قطعیه تکلیف فعلی واقع نشود مثل آنکه یقین نجاست بدو ظرف باشد و بعدا یکی از آنها طاهر شود استصحاب نجاست هر دو مانعی ندارد چون در این مورد مخالفت عملیه لازم نمی آید و مقتضی در این مورد موجود و مانع مفقود است.

اما وجود مقتضی بجهت شامل شدن اطلاق خطاب لا تنقض اليقين بالشك در اطراف علم اجمالی است و اطلاق شك شامل می شود چه شك در علم اجمالی باشد یا نه پس مقتضی موجود است و اما قوله عليه السلام در ذیل بعض اخبار استصحاب که می فرماید و لكن تنقض اليقين باليقين اگر ما تسلیم شویم که این جمله در ذیل بعضی روایات می باشد این جمله مانع نمی شود شامل شدن اطلاق روایت در اطراف علم اجمالی را وجه عدم جريان آنکه اگر شامل شود موجب مناقضه می باشد در دلالت روایت چون ضروری است که مناقضه است بین ايجاب کلی و سلب جزئی.

این کلام رد است بر قول مرحوم شیخ انصاری که نسبت به ایشان داده شده است ادله استصحاب شامل شك در اطراف علم اجمالی را نمی شود چون ظاهر لا تنقض اليقين بالشك شامل شدن شك در اطراف علم اجمالی و غیره می باشد و آنجائی که فرموده

ص: ۴۷۴

* شرح:

است امام علیه السلام و لکن تنقضه بیقین آخر آن یقین آخر شامل علم تفصیلی و علم اجمالی می شود و ممکن نیست اطلاق صدر روایت و ذیل گرفته شود چون مناقضه است بین ایجاب کلی و جریان استصحاب در طرفین و عدم جریان که سلب جزئی و عدم جریان استصحاب در یکی از آنها باشد و چون صدر روایت با ذیل آن مجمل است تمسک به روایت نمی شود در اطراف علم اجمالی.

جواب آنکه مراد از و لکن تنقضه بیقین آخر یقین تفصیلی می باشد نه علم اجمالی که حاصل مراد این می شود که امام می فرماید تو یقین از طهارت لباس داشته ای نقض آن یقین را بشک در نجاست آن لباس نکن بلکه نقض آن یقین طهارت را بیقین نجاست آن لباس بنما-جواب دیگر که مصنف می فرماید الا انه لا یمنع عن عموم النهی الخ یعنی بر فرض یک روایتی که صدر و ذیل آن مجمل باشد نهی از سائر اخبار نمی نماید آن اخباری که آن جمله اخیر ذیل در آنها نباشد و اطلاق باقی اخبار شامل اطراف علم اجمالی می شود و اجمال یک خطاب سرایت بغیر خودش نمی نماید آن اخباری که آن ذیل مذکور در آنها نمی باشد اما فقد مانع و آنکه مانعی نیست برای جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی جریان آن موجب نمی شود مگر مخالفت التزامیه یعنی استصحاب نجاست دو طرف با آنکه یکی از آنها طاهر شده است التزام به آنکه باستصحاب هر دو نجس است محذوری ندارد نه شرعا و نه عقلا.

مخفی نماند جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی بنا بر قول مصنف جاری می شود همچنانی که بیان نمودیم.

و اما بنا بر قول مرحوم شیخ انصاری استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود بآن بیانی که گذشت که صدر و ذیل اخبار مناقض یکدیگر می باشند و جواب آن داده شد و حق همان قول مصنف است و بنا بر قول مرحوم شیخ از اطراف علم اجمالی اجتناب عقلی است.

و منه قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف فعلا اصلا و لو فی بعضها لوجوب الموافقه القطعیه له عقلا ففی جریانه لا محاله یكون محذور المخالفه القطعیه او الاحتمالیه کما لا یخفی.

تذنیب لا یخفی ان مثل قاعده التجاوز فی حال الاشتغال بالعمل و قاعده الفراغ بعد الفراغ عنه و اصاله صحه عمل الغیر.

* شرح:

و اما بنا بر قول مرحوم صاحب کفایه به واسطه استصحاب در اطراف است که استصحاب هر دو طرف نجاست هر دو را ثابت می کند و لو یکی آنها واقعا طاهر است و بنا بر قول مرحوم شیخ نتیجه آن می شود که اطراف علم اجمالی ملاقی یکی از اطراف لازم نیست اجتناب همچنانی که در جاهای دیگر که یکی از دو طرف نجس باشد ملاقی یکی از آنها اجتناب لازم نیست بخلاف قول صاحب کفایه که اجتناب لازم است چون شیئی که باستصحاب نجاست آن ثابت می شود ملاقی آن نجس است.

قاعده تجاوز و فراغ و اصاله الصحه مقدمی بر استصحاب و معنای آنها

قوله: و منه قد انقدح عدم جریانه الخ از بیان سابق ظاهر شد جریان استصحاب در جائی که مخالفت عملیه می شود در اطراف علم اجمالی صحیح نیست نظیر آنکه یکی از ظرفین نجس باشد استصحاب طهارت با حالت سابقه طهارت آنها موجب مخالفت قطعیه می باشد و ترخیص در معصیت است و آن قبیح است و جریان استصحاب در یکی از آنها که معین باشد ترجیح بلا- مرجح است و در یکی از آنها علی التخییر احتیاج بدلیل است اگرچه محذور عقلی ندارد علی کل جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی که موجب مخالفت قطعیه عملیه می باشد بلا- اشکال صحیح نیست بخلاف مواردی که مخالفت التزامیه لازم می آید که در آن موارد قبلا گذشت محذور شرعی و عقلی ندارد کما لا یخفی.

قوله: تذنیب لا یخفی ان مثل قاعده التجاوز الخ در این تتمه استصحاب بیان می شود که تعارض استصحاب با قواعد مجعوله

* شرح:

شرعیه در شبهات موضوعیه مثل با قاعده تجاوز و قاعده فراغ و اصاله الصحه عمل غیر و قاعده ید آیا استصحاب در این موارد مقدم است یا نه.

اما معنای قاعده فراغ یا تجاوز آنست که بنا گذاشتن بر صحت عملی که صادر شده است از نفس مکلف این معنی نامیده می شود قاعده فراغ و بنا گذاشتن بر صحت عملی که صادر شده است از غیر این بناء نامیده شده است اصاله الصحه و اما قاعده تجاوز حکم بوجود شیئی که مشکوک است می شود بعد از دخول در شیئی که مترتب است بر آن و اما مدرک اصل قاعده تجاوز بعد از اتفاق علماء بر آن بلکه بناء عقلاء و سیره آنها بر آن قاعده-قوله علیه السلام در صحیح زراره است که می فرماید اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککت لیس بشیء و روایت دیگر معتبر اسماعیل بن جابر کل شیء شک فیه و قد جاوز و دخل فی غیره فلیمض علیه اشکالی نیست در آنکه مقدم است قاعده فراغ و تجاوز بر استصحاب و کلام در وجه تقدم است ظاهر از ادله قاعده تجاوز و فراغ آنکه از اماراتند بجهت آنکه شک در صحت عمل بعد از فراغ از آن عمل یا بعد از تجاوز از آن ناشی می شود و ایجاد می شود از احتمال غفلت و سهو مکلف بجهت آنکه ترک جزء یا شرط عمدا ترک آنها جمع نمی شود با اینکه مکلف در مقام امتثال و عمل می باشد.

پس قهرا ترک آنها من باب غفلت یا سهو مکلف می باشد و اصل عدم غفلت از اصول عقلائیه است و از اماراتی است که ناظر بواقع می باشد چون سیره عقلاء جاری است بر اینکه عملی را اگر مکلف ایجاد کرد و احتمال غفلت در آن باشد بنای عقلاء بر عدم اعتنای احتمال غفلت است و اخباری که وارد است در قاعده فراغ و تجاوز همچنین دال است بر اینکه آن قاعده از امارات است نه از اصول که آن اصول مقرر شد برای شک مکلف در مقام عمل بجهت آنکه قوله علیه السلام بلی قد رکع در خبر

الی غیر ذلک من القواعد المقرره فی الشبهات الموضوعیه الا القرعه تكون مقدمه علی استصحاباتها المقتضیه لفساد ما شک فیہ من الموضوعات لتخصیص دلیلهما بادلتهما.

* شرح:

فضیل بن یسار که این روایت وارد است در شک در رکوع دال است آن جمله بر اخبار از واقع و همچنین قوله علیه السلام هو حین يتوضأ اذکر منه حین یشک در روایت بکیر ابن اعین و همچنین قوله علیه السلام در روایت محمد بن مسلم و کان حین انصرف اقرب الی الحق منه بعد ذلک و غیر این روایات که دال است که قاعده تجاوز و فراغ از اماراتند و تقدیم این دو قاعده بر استصحاب آیا من باب حکومت است یا من باب تخصیص، حق آنست که من باب تخصیص است کما آنکه مصنف بیان فرموده است.

قوله: الی غیر ذلک من القواعد الخ مثل قاعده سوق و قاعده اصاله النسب فی الفراش و غیره تمام این قواعد مقدم اند بر استصحاب همچنان که بیان شد- و استصحاب در موارد قواعد مذکوره که موجب فساد عمل می شود جاری نیست مثلاً قاعده فراغ و تجاوز در اجزاء و شرائط موجب صحت عمل می باشد و لو استصحاب موجب عدم جزء و یا شرط می باشد و قواعد مذکوره تخصیص ادله استصحاب را می دهند و لو نسبت بین استصحاب و بعض آنها عموم من وجه باشد مثلاً استصحاب عدم بلوغ بعض موارد صحیح است بدون اصاله الصحه و بعض موارد استصحاب جاری نیست بجهت تعارض ولی اصاله الصحه جاری است علی کل بعد از اجماع که قواعد مذکوره مقدم اند بر استصحاب و لو موارد بعض آنها با استصحاب عموم من وجه باشد و اگر استصحاب مقدم باشد در موارد قواعد لازم آن حمل قواعد مذکوره است بر موارد نادره و این معنی قبیح و صحیح نیست در قواعد اسلامی چون بسیار قلیل و کم مورد است که استصحاب در آن قواعد نباشد و عمده مدرک تقدم اخیر است کما لا یخفی.

ص: ۴۷۸

و كون النسبه بينه و بين بعضها عموما من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها بعد الاجماع على عدم التفصيل بين مواردھا مع لزوم قله المورد لها جدا لو قيل بتخصيصها بدليلها اذ قل مورد منها لم يكن هناك استصحاب

* شرح:

و اما كلام در تعارض استصحاب با قرعه آنست كه موارد قرعه از روايات آن و موارد آن استفاده مي شود در هر موردی كه علم بحكم واقعي يا حكم ظاهري نباشد آن موارد مورد قرعه مي باشد و مراد از لفظ مشكل كه نقل شده است القرعه لكل امر مشكل همین معنی است یعنی در جائی كه حكم واقعي يا حكم ظاهري مشكل باشد رجوع به قرعه مي شود از این جهت مصنف مي فرماید استصحاب مقدم است بر قاعده قرعه چون استصحاب اخص از قاعده قرعه مي باشد چون استصحاب حاله سابقه لازم دارد بدون قاعده قرعه و اختصاص قاعده قرعه بدون احكام یعنی قاعده قرعه مخصوص است بموضوعات و در احكام جاری نیست این معنی موجب خاص بودن قاعده قرعه نمی شود چون الفاظ قاعده قرعه كه در روايات وارد شده عموم است ولی در خارج علماء تخصیص آن را بموضوعات داده اند و نسبت هر دو دلیل قبل از تخصیص باید ملاحظه شود نه بعد از تخصیص كما آنكه در باب تعارض ان شاء الله تعالى بیان می شود.

تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و وجه آن

قوله: و كون النسبه بينه و بين بعضها الخ اشكال در تخصیص آن قواعد استصحاب را به اینکه نسبت بین استصحاب و قاعده فراغ و تجاوز نسبت عموم من وجه است و در مواردی كه عام حمل بر خاص می شود در جائی است كه نسبت بین آنها عام و خاص مطلق باشد نه عموم من وجه مصنف بیان می فرماید این جهت مانع از تخصیص ادله استصحاب نمی باشد بعد از آنكه اجماع داریم بر عدم تفصیل بین موارد آنها یعنی نسبت بین قاعده فراغ و قاعده تجاوز با استصحاب نسبت بین آنها فرقی ندارد كه آن نسبت عام و خاص مطلق باشد یا من وجه در تمام حالات اجماع بر تقدم قواعد مذكوره داریم بر استصحاب علاوه بر

ص: ۴۷۹

علی خلافها کما لا یخفی.

و اما القرعه فالاستصحاب فی موردها یقدم علیها لا خصیه دلیله من دلیلهای اعتبار سبق الحاله السابقه فیه دونها و اختصاصها بغير الاحکام اجماعا لا یوجب الخصوصیه فی دلیلهای بعد عموم لفظها لها.

* شرح:

آنها اگر قاعده استصحاب مقدم باشد و تخصیص نخورد لازم آنست که موارد قاعده فراغ و تجاوز بسیار قلیل و کم باشد بلکه علی قول اصلا موردی برای آنها نمی ماند و آن علتی که حمل عام بر خاص می شود در ما نحن فیه وارد است و آن علت آنست که اگر حمل عام بر خاص نشود لازمه آن طرح خاص و بی فایده بودن آن شرعا می باشد آن ملاک در ما نحن فیه وارد است.

لذا مصنف می فرماید در موارد قاعده فراغ و تجاوز بسیار کم است که برخلاف آنها استصحاب نباشد کما لا یخفی.

مخفی نماند فروعی بر قاعده فراغ و تجاوز بیان نموده اند علماء اعلام و ما بعض اهم آن فروع را بیان می نمائیم:

اول آنکه اخباری که وارد است در قاعده فراغ اگرچه در طهارات و صلاه می باشد الا- آنکه تعدی می کنیم از آنها بغير طهارت و صلاه مدرک عموم موثق ابن بکیر از امام علیه السلام است که می فرماید کما شککت فیه من ما مضی فامضه کما هو و عموم قوله علیه السلام و کان حین انصرف اقرب الی الحق منه بعد ذلک و عموم تعلیل در بعضی اخبار کقوله علیه السلام هو حین يتوضأ اذکر منه حین یشک بنابراین بیان مانعی نیست جریان قاعده فراغ در طواف و غیره بلکه جریان قاعده در عقود و ایقاعات و غیره می باشد.

اما عموم قاعده تجاوز اختلاف است بین علماء اعلام که آیا مختص است بباب صلاه و یا عام است مرحوم شیخ انصاری و جماعتی از اعلام قائل بعموم می باشند

ص: ۴۸۰

* شرح:

الا آنکه وضوء به واسطه نصوص خاصه خارج شده از قاعده تجاوز و ایضا اختلاف است بین اعلام که آیا قاعده فراغ و تجاوز دو قاعده می باشند یا یک قاعده اگر یک قاعده باشند عموم هر دو ثابت است چون در واقع هر دو یک قاعده می باشند.

بیان اخبار تعدد قاعده فراغ و تجاوز و مورد آنها

و حق آنست که دو قاعده می باشند چون قاعده فراغ بناء بر صحت و تعبد بعد از فرض وجود است مثلا اگر تکبیره الاحرام را آورد و شک در صحت آن شود حمل بر صحت می شود و این معنی مفاد کان ناقصه می باشد بخلاف قاعده تجاوز که بناء بر وجود و تعبد می شود در مقام شک مثلا اگر مشغول سوره است در نماز و شک شود که آیا حمد را خوانده یا نه حمل بر وجود حمد می شود و آنکه آن را آورده و بمفاد کان تامه می باشد و لو ممکن است در مقام ثبوت و واقع ارجاع احدهما الی الآخر کما آنکه مرحوم شیخ انصاری بیان نموده که قاعده فراغ بنا بر وجود صحیح است در مقام شک علی مفاد کان تامه و همچنین بیان بعضی اعلام و چون در مقام اثبات اخبار وارده ظاهر آنها دو قاعده است رجوع باخبار می نماییم.

اما اخبار قاعده فراغ زیاد است من جمله روایت وارده در صلاه و طهور روایت محمد بن مسلم است قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل ما مضى من صلاتك و طهورك فذكرته تذكرا فامضه و لا اعاده عليك فيه.

روایت دوم موثقه ابن بکیر است عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه کما هو، هر دو روایت در وسائل نقل شده است و عموم روایت دوم در قاعده فراغ اشکالی در آن نیست و معنای مضی تمام شدن آن شیء مشکوک است مثلا اگر تکبیره الاحرام گفته شود و شک در آن شود که آیا صحیح گفته شده است یا نه حمل بر صحت می شود و لو داخل در غیر تکبیره الاحرام که استعاذه یا بسم الله و حمد نشده باشد و معنای مضی گذشتن از همان شیء است

* شرح:

و تمام شدن آن نه گذشتن محل آن شیء مشکوک که تقدیر لفظ محل گرفته شود یا من باب اسناد مجازی که هر کدام از این معانی خلاف ظاهر است و احتیاج به قرینه می باشد و البته معنای مضی بعد از وجود آن شیء می باشد و این دو روایت که ذکر شد قاعده فراغ را اثبات می کند بدون قاعده تجاوز.

اما روایات وارده در قاعده تجاوز من جمله صحیح زراره که در وسائل نقل می کند قال قلت لابی عبد الله علیه السّلام رجل شك في الاذان و قد دخل في الاقامه قال عليه السّلام يمضي، قلت رجل شك في الاذان و الاقامه و قد كبر قال عليه السّلام يمضي، قلت رجل شك في التكبير و قد قرأ قال عليه السّلام يمضي، قلت شك في القراءة و قد ركع قال عليه السّلام يمضي قلت شك في الركوع و قد سجد قال عليه السّلام يمضي على صلاته ثم قال عليه السّلام يا زراره اذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشككت فليس بشيء عموم ذیل روایت در قاعده تجاوز اشکالی در آن نیست.

روایت دوم موثقه اسماعیل بن جابر می باشد قال ابو جعفر علیه السّلام ان شك في الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوز و دخل في غير فليمض عليه عموم ذیل روایت دوم بر قاعده تجاوز ایضا اشکالی در آن نیست.

و حاصل ما تقدم آن شد که ظاهر ادله در قاعده فراغ و تجاوز آنها دو قاعده اند و ملاک یکی از آنها غیر ملاک دیگری است بجهت آنکه ملاک قاعده فراغ شك در صحت شیء می باشد بعد از احراز و وجود آن شیء که مفاد کان ناقصه می باشد و ملاک قاعده تجاوز شك در وجود شیء می باشد بعد از تجاوز و گذشتن از محل آن و اشکالی در آن نیست که قاعده تجاوز دخول در غیر لازم است و تجاوز از آن شیء مشکوک بخلاف قاعده فراغ که لازم نیست تجاوز و دخول در غیر آن از آن شیء مشکوک

* شرح:

همچنان که ظاهر روایات گذشت و لو اشکالات زیاد شده است که لازم است در قاعده فراغ ایضا تجاوز از آن شیء مشکوک-و جواب آن اشکالات در مطولات داده شده است فراجع.

فرع دوم آنست که لازم است تجاوز و گذشتن از شیئی مشکوک و داخل در غیر شدن همچنانی که در روایات قاعده تجاوز گذشت بدون قاعده فراغ که تجاوز و دخول در غیر لازم نبود.

قاعده تجاوز دخول در غیر لازم است و معنای غیر

مخفی نماند اگر دخول در غیر قاعده تجاوز در اخبار نبود ممکن بود استفاده آن بجهت آنکه خروج از شیئی و تجاوز از آن حقیقه تصور نمی شود مگر داخل شد پس در این حال خروج و داخل شدن در غیر قید توضیحی است و کلام در معنای غیر است و مراد در معنای غیر که امام می فرماید دخل فی غیره در قاعده تجاوز آیا خصوص اجزای مستقلة ایست که بحسب ادله شرعیه آنها جزء صلاتند مثل سوره حمد نسبت به قل هو الله یا رکوع نسبت بآن سوره حمد و قل هو الله و همچنین اجزائی که در روایت ذکر شده است یا آنکه شامل جزء جزء هم می شود مثل آیه ای نسبت به آیه دیگر بلکه کلمه دیگر و علی کل تقدیر آیا شامل مقدمات هم می شود آن غیر یا نه مثل سرازیر بر رکوع درحالی که شک در قرائت داشته باشد و همچنین پائین آمدن بر سجود در این حال شک در رکوع بنماید یا بالعکس در حین نهوض و برخاستن برای قیام در آن حال شک در سجود بنماید و علی کل تقدیر لفظ غیر آیا شامل مستحبات در نماز می باشد و لو جزء مستحب نماز نباشد مثل دخول در قنوت درحالی که شک در سوره داشته تمام این موارد مذکوره بحث مفصل آن در فقه است اگرچه عموم کلمات شککت فیه و دخلت فی غیره ممکن است شامل تمام این ها بشود ولی تحقیق آن در علم فقه است کما آنکه فروع زیادتری را که بعض اعلام ذکر نموده اند ترک آنها نمودیم برای اختصار هر که مایل است رجوع بمطولات نماید.

* شرح:

کلام در اصاله الصحه می باشد فرق اصاله الصحه و قاعده فراغ آنست که قاعده فراغ جاری است نسبت به عملی که صادر می شود از مکلفی که شک در آن عمل دارد کما آنکه گذشت و مورد اصاله الصحه عمل غیره است و قاعده اصاله الصحه لازم ندارد که بعد از فراغ از عمل باشد بلکه در حین عمل، عمل غیر را حمل بر صحت لازم است نظیر آنکه شخصی مشغول صلاه بر میت است و شک در آن صلاه شود که آیا آن صلاه صحیح است از حیث قرائت یا آنکه میت مقلوب است و غیر آنهایی که شک در اصل صلاه می باشد در این موارد بلا اشکال آن صلات حمل بر صحت می شود.

در قاعده اصاله الصحه و معنی و چهار مدرک آن

و اما مدرک اصاله الصحه چند وجه گفته شده است اول آنکه اصاله الصحه مقابل فعل قبیح است و حمل بر قبیح نشود این از معنی آیات و روایات استفاده می شود نظیر آیه شریفه اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ و قوله تعالى قولوا للناس حسنا به ضمیمه تفسیری که از امام علیه السلام وارد شده است و نقل از کافی شده است قوله علیه السلام لا تقولوا الا خيرا و همچنین قوله علیه السلام کذب سمعک و بصرک عن اخیک فان شهد عندک خمسون قسامه انه قال و قال لم اقله فصدقه و کذبهم و مراد از تصدیق حمل بر صدق است که آن شخصی که منکر است کلامش را حمل بر صدق و راستی نمایند نه آنکه ترتیب آثار واقع بر آن داده شود چون مسلم است اگر پنجاه نفر شهادت برخلاف قول آن شخص دادند بلا اشکال قول آن پنجاه نفر مقدم است ولی دستور شرع آنست که کلام گوینده را حمل بر صحت نمایند نه بر قبیح نه آنکه آثار واقع را بر آنها ثابت نماید و اصاله الصحه باین معنایی که ذکر شد مراد ما نمی باشد و مخصوص بمؤمن است و جاری نمی شود در حق غیر مؤمن از فرق مسلمین فضلا بر کافرین چون این معنی از حقوق مؤمنین می باشد نه غیر مؤمن.

دوم اصاله الصحه در مقابل فساد است و این معنی ترتیب آثار واقع است بر

* شرح:

عملی که صادر می شود از غیر و این معنی محل کلام است و مخصوص بمؤمن نیست بلکه در حق تمام مسلمین جاری است بلکه در حق کفار و بعضی موارد جاری است مثلاً اگر معامله ای را یک نفر نصرانی یا یهودی انجام داده یا زنی دارد آیا ممکن است گفته شود آن معامله فاسد و باطل است و یا آن زن از او نیست و شخص مسلمان اقدام بر آنها بنماید همچنان که با یک شخص مسلمان ممکن نیست گرفتن آن زن و با خریدن آن مالی که بدست او می باشد.

و اما مدرک قاعده اصاله الصحه عموم موثقه ابن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام کما شککت فیه مما قد مضی فامضه دال است بر صحت فعلی که گذشته چه فعل متکلم باشد یا غیر متکلم و اما استدلال باجماع محصل از تتبع فتاوی علماء جواب آنکه اجماع محصل در تمامی فتاوی علماء حتی عقود و ایقاعات که شامل طهارت و نجاسات باشد دونه خرط القتاد است و ثانیاً اگر این اجماع محصل صحیح باشد اجماع تبعی نمی باشد که کاشف از رضاء معصوم علیهم السلام باشد چون احتمال قوی داده می شود مدرک این اجماع ادله آینده باشد.

مدرک دوم برای قاعده اصاله الصحه قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ می باشد و همچنین قوله تعالى إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ بِنَا بر اینکه خطاب مخصوص بمتعاقدين نباشد بلکه شامل جمیع مکلفین باشد و معنا آن می شود اگر عقدی یا تجارت عن تراض واقع شد بین دو نفر جایز نیست حمل بر فساد و آنکه آن عقد یا تجارت عن تراض باطل بوده و صحیح نبوده است پس جائز است خرید آن ثانیاً بلکه حمل بر صحت باید بشود و لو غیر متعاقدين باشند.

جواب از آیات خطاب مختص است بمتعاقدين و شامل غیر آنها نمی شود کما آنکه بحث آن در مکاسب گذشته است و ثانیاً علی تقدیر آنکه خطاب عام باشد شامل ایقاعات نمی شود پس دلیل اخص از مدعی می باشد.

* شرح:

مدرک سوم عموم علتی که وارد شده است در قاعده ید من انه لو لم يعمل بها لم يستقم للمسلمین سوق و عموم این علت می رساند که اگر عمل باصالة الصّحه نشود لازم می آید ایضا عدم استقامت سوق مسلمین.

جواب آنکه این دلیل ایضا اخص از مدعی است علاوه بر اینکه اگر عمل به اصالة الصّحه در عبارت نشود بلکه در معاملات به معنای اعم که شامل طهارت و نجاست باشد این عمل نکردن به آنها اختلال سوق بر مسلمین لازم نمی آید.

وجه چهارم مدرک بر اصالة الصّحه سیره قطعی از تمام مسلمین متدینین بر آن می باشد و ترتیب آثار صحت بر اعمال مسلمین می دهند از عبادات و معاملات و عقود و ایقاعات و طهارت و نجاسات و غیر آنها و این سیره قطعی متصل است بزمان معصوم علیهم السّلام و ردع و منعی بر آن نرسیده است بلکه قبلا گذشت- این سیره عقلاء است چه مسلمان باشند و چه غیر مسلمان و صحیح نمی دانند عقلاء اقدام بر معاملاتی که بین دو نفر واقع شده است به ادعای آنکه این معامله باطل و صحیح نبوده پس برای من جائز است اقدام بر آن و همچنین زن یک نفر نصرانی یا یهودی همچنان که گذشت.

مخفی نماند اصالة الصّحه آثار واقعی بر آن عمل گذشته مترتب می شود و صحت واقعی نه صحت عند العامل کما آنکه نسبت بمحقق قمی رضوان الله تعالی علیه داده اند چون آن سیره ای که بین متدینین می باشد آثار واقع است نه اثری که معلوم است نزد عامل مثلا اگر مأموم علم دارد ببطالان صلاه امام خود به اجتهاد یا تقلید صحیح نیست اقتدای آن بآن امام جماعت. تنبیهاتی ذکر می شود:

بیان چهار تنبیه در قاعده اصالة الصّحه در جریان آن

اول آنکه لازم است قابلیت عامل و مورد یعنی کسی که عملی را انجام داده مکلف باشد که اگر غیر مکلف باشد و لو ممیز باشد مشکل است جریان اصالة الصّحه در عمل آن و همچنین مورد یعنی مثلا- معامله ای که نموده مال باشد و اگر نظیر حشرات

* شرح:

باشد که اصلا مال نیست نزد عرف مشکل است ایضا جریان قاعده در حق او.

و حاصل آنکه چون اصاله الصحه سیره عملی است و عموم و اطلاقی در آن نیست تمسک بآن شود قدر متیقن آن گرفته می شود اگرچه بعید نیست شک در قابلیت عامل و یا مورد تمسک به سیره شود همچنان که حکایت از مرحوم شیخ انصاری شده و بعض اعلام قائلند در مواردی که تمسک به سیره شده است که آیا عامل بالغ است یا نه یا وکیل از طرف مالک می باشد یا نه و همچنین مورد معامله ای که شده است آیا بر خمر است که شرعا مال نمی باشد یا خل است در این موارد تمسک به قاعده یدی نموده اند که شرط آن قابلیت عامل یا مورد نیست کما آنکه بعدا خواهد آمد.

دوم از تنبیهات اگر بدانیم که عامل اصلا جاهل است به صحت و فساد عمل خود یا از جهت جهل به حکم یا از جهت جهل بموضوع در این موارد صحت عمل احتمال اتفاقیه بواقع می باشد و قاعده اصاله الصحه در حق همچو اشخاصی جاری نیست و قبلا گذشت که سیره عملیه قدر متیقن آن در غیر این موارد می باشد.

تنبیه سوم اصاله الصحه در عملی جاری می شود که اصل عمل مسلم باشد و آن عمل جامع بین صحیح و فاسد باشد نظیر آنکه شک در جزء یا شرط یا مانع شود که در این موارد حمل بر صحت می شود.

و اما اگر آن عمل از عناوین قصديه باشد و احتیاج به نیت باشد مثل صوم و صلاه و غسل و امثال آنکه شک در اصل عمل می باشد مشکل است جریان قاعده در این موارد مثلا اگر اجیر کردند شخصی را برای صوم یا صلاه میت و شک در اصل قصد اجیر می باشد در این موارد مشکل است قاعده اصاله الصحه در حق آن و در این تنبیهاتی که ذکر شد اختلاف زیادی است بین علماء هر که مایل است رجوع بمطولات نماید.

تنبیه چهارم معارضه اصاله الصحه است با استصحاب که مقصود از بحث

* شرح:

همین است استصحابی که معارض است با اصاله الصحه یا استصحاب حکمی است و یا موضوعی.

و اما استصحاب حکمی اشکالی در آن نیست که اصاله الصحه مقدم است بر آن استصحاب-پس اگر شک در صحت بیع شد بجهت اختلال در شرط یا مانع با احراز قابلیت فاعل و مورد بنا بر اینکه قابلیت این هر دو لازم باشد در این موارد اشکالی نیست که استصحاب حکمی جاری نیست یعنی استصحاب عدم انتقال مال بغیر و حکم بفساد آن بلکه متعین است حکم به صحت معامله لقاعده اصاله الصحه و در این موارد که قاعده اصاله الصحه بر استصحاب حکمی مقدم است آیا من باب حکومت است یا من باب تخصیص است ثمره عملیه در آن نمی باشد بعد از مسلم بودن جریان سیره در موارد مذکوره.

و اما استصحاب موضوعی مثل آنکه شک شود که میبای که سابقا خمر بوده آیا انقلاب بخل شده یا نه اشکالی در آن نیست که استصحاب موضوعی در این موارد مقدم است بر اصاله الصحه و حکم ببقاء خمریت می شود بتعبد شرعی چون موضوع هر حکمی یا وجدانا ثابت می شود و یا تعبدا و اگر بینه شهادت داد که این مایع خمر است بلا اشکال معامله بر آن صحیح نیست.

همچنین اگر استصحاب اثبات کند آن را البته این موارد در جایی است که قائل بشویم که موردی که حمل بر صحت می شود قابلیت آن مورد یا قابلیت فاعل و عامل لازم باشد و اگر آن دو جهت را لازم نداشتیم اصاله الصحه در این موارد مقدم است ایضا بر استصحاب موضوعی و این مختصر کلام است در قاعده فراغ و تجاوز و اصاله الصحه و مفصل آنها رجوع بمطولات می شود.

تعارض استصحاب با قاعده ید و تقدم ید و مدرک آن

کلام در تعارض استصحاب است با قاعده ید اگر قائل شدیم که قاعده ید

هذا مضافا الى وهن دليلها بكثره تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا الى الجبر بعمل المعظم كما قيل و قوه دليله بقله تخصيصه بخصوص دليل.

* شرح:

اماره است و در عرض سائر امارات است بلا اشكال قاعده يد مقدم است بر استصحاب چون استصحاب در جائي است كه اماره نباشد و اگر قائل شدیم كه قاعده يد متأخر است از سائر امارات و در عرض استصحاب است در این موارد بلا اشكال قاعده يد مقدم است بر استصحاب ایضا چون غالب موارد يد بر آنچه كه بدست مردم می باشد غالبا ملك غير بوده است و بدست آنها رسیده و استصحاب عدم اتصال جاری است الا در مباحات اصلیه اگرچه آنها ممكن است استصحاب عدم ملكیت در بعض موارد و در این موارد مذكوره لا بد است كه قاعده يد تخصیص استصحاب را بدهد و اگر قاعده يد مقدم نباشد لازم می آید حمل ادله قاعده يد را بر موارد نادره بشود بلکه لازم می آید محذور در روایات كه امام علیه السلام فرمودند اگر قاعده يد جاری نباشد سوقی برای مسلمین باقی نمی ماند همچنان كه روایت آن قبلا گذشت.

قوله: هذا مضافا الى وهن دليلها الخ مدرک دیگر برای تقدم استصحاب بر قاعده قرعه كثره تخصیص قاعده قرعه است به طوری تخصیص زیاد است كه عمل به باقیمانده آن محتاج است بجبر عمل معظم اصحاب است كما قيل و این كثره تخصیص موجب ضعف دلیل قرعه می شود.

مخفی نماند بعضی موارد عمل مشهور متقدمین از علماء موجب صحت سند می شود در جائي كه سند روایت ضعیف باشد و همچنین ترك عمل معظم اصحاب موجب ضعف سند روایت می شود و لو روایت صحیح باشد این معنائی كه بیان شد در دلالت روایات ایضا جاری است كه اگر روایتی دال بر عموم است و مشهور عمل بآن نشده

لا يقال كيف يجوز تخصيص دليلها بدليله و قد كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه و موجبا لكون اليقين باليقين بالحجه على خلافه كما هو الحال بينه و بين ادله سائر الامارات فيكون هاهنا ايضا من دوران الامر بين التخصيص بلا وجه غير دائر و التخصيص.

* شرح:

است قهرا ضعف ظهور آن روایت را می رساند از این جهت مصنف می فرماید بعد از وهن دلیل قرعه به کثرت تخصیص از طرف دیگر قوت دلیل استصحاب است به قلت تخصیص آن و تخصیص در ادله استصحاب بسیار کم است.

مخفی نماند نقل شده از بعضی اعلام در سند روایات قرعه که آنها متواترند.

پس از جهت سند اشکالی در آن نیست کما آنکه بیان شد.

تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و مدرک آن

قوله: لا يقال كيف يجوز تخصيص الخ اشكال نشود که چگونه ممکن است ادله استصحاب تخصیص دلیل قرعه را بدهد و حال آنکه ادله قرعه رفع موضوع استصحاب را می نماید نه رفع حکم و هرکجائی که دو دلیل معارض شدند و یکی از آنها رفع موضوع دیگری را می نماید بلا اشکال آن دلیل مقدم است و دلیل قرعه چون حجت شرعی است رفع شک در استصحاب را می نماید و نقض یقین بشک نشده است در استصحاب بلکه نقض یقین تعبدی و حجت شرعی است چون از بعض روایات قرعه استفاده می شود که قاعده قرعه اماره است توضیح بعض امارات اخذ شک در دلیل آن گرفته شده است نظیر قاعده فراغ و تجاوز و استصحاب بنا بر اماره بودن آن همچنین که تعارض بین استصحاب و امارات بود و در آنجا بیان شد که مورد امارات نقض یقین یقین است نه بشک از این جهت امارات مقدم بودند بر استصحاب و در ما نحن فیه چون قاعده قرعه در مورد خودش حجت شرعی است رفع موضوع استصحاب را می نماید و در ما نحن فیه اگر قاعده قرعه مقدم نباشد بر استصحاب لازم می آید دوران امر بین تخصیص بلا مخصص

ص: ۴۹۰

فانه يقال ليس الامر كذلك فان المشكوك مما كانت له حاله سابقه و ان كان من المشكل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعي الا- انه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك و الظاهر من دليل القرعه ان يكون منها بقول مطلق لا في الجملة فـدليل الاستصحاب الدال على حرمه النقض الصادق عليه حقيقه رافع لموضوعه ايضا فافهم.

* شرح:

يا بر وجه دائر و تخصيص يعنى تخصيص همچنان كه اين محذور در تعارض امارات و استصحاب بيان شد.

قوله: فانه يقال ليس الامر كذلك الخ جواب از اين اشكال آنكه اين بيان شما صحيح نيست بجهت آنكه آن چيزى كه شك فعلى در آن مى باشد و حالت سابقه آن يقين بوده است كه استصحاب همين معنا است اگرچه اين شىء مشكوك اطلاق مشكل و مجهول و مشتبه كه در روايات قرعه وارد شده است اين عناوين بر آن شىء مشكوك صادق است بعنوان واقعى يعنى در واقع مستصحب مشكوك است و مشكل است و مجهول و مشتبه است الا- آنكه در ظاهر مشكل و مجهول و مشتبه نمى باشند بلكه حكم ظاهرى معلوم است به عنوانى كه عارض شده است از نقض يقين بشك يعنى ادله استصحاب بيان مى كند كه نقض يقين بشك نشود چون حكم ظاهرى معلوم است و ظاهر از دليل قرعه آنست كه آن شىء مشكل و مجهول و مشتبه بقول مطلق مشتبه باشد نه فى الجملة.

و از بيان سابق معلوم شد كه قاعده قرعه در مورد شبهات حكميه اصلا جارى نيست چون مادامى كه يكى از اصول عمليه جارى است صدق مجهول و مشتبه و مشكل اين عناوين صادق نيست و مورد قرعه جائى است كه حكم ظاهرى و واقعى اصلا معلوم نباشد و از اين بيان ظاهر شد كه كثرت تخصيص در قرعه بى اساس است كما آنكه مشهور است و مصنف بيان نمود پس مورد قرعه فقط در موضوعات است نه احكام

ص: ٤٩١

فلا بأس برفع اليد عن دليلاها عند دوران الامر بينه و بين رفع اليد عن دليله لو هن عمومها و قوه عمومه كما اشرنا اليه آنفا.

و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا.

* شرح:

و كثر تخصيص در آن نیست.

و حاصل آنكه دليل قرعه در جائي است كه شىء مشكل و مشتبه و مجهول نه واقعا معلوم باشد و نه ظاهرا مورد قاعده قرعه اين موارد است و اگر حكم ظاهرى معلوم باشد به واسطه استصحاب آن شىء مشكل در ظاهر معلوم است و مجهول نيست از اين جهت استصحاب مقدم است بر قرعه پس دليل استصحاب كه دال است بر حرمت نقض يقين بالشك صادق است بر آن مورد شبهه و مجهول كه در مورد قرعه مى باشد و رافع دليل قرعه مى باشد.

پس مانعى از دليل قرعه نيست كه تخصيص خورده شود بدليل استصحاب و استصحاب مقدم باشد در وقت دوران و تعارض و رفع يد شود از دليل قرعه لو هن عمومها و قوه عموم دليل استصحاب كما آنكه قبلا بآن اشاره شد.

و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا.

اين آخر كلام جلد پنجم مى باشد كه در تاريخ شنبه هفدهم ربيع الثانى مطابق يك هزار و چهارصد و هفت هجرى قمرى مى باشد. (۱۴۰۷)

اميد است از خداى منان اين چند كلمه را ذخيره قبر و قيامت و مورد نظر ولى عصر (عج) قرار دهد و بنظر علماء و محصلين عظام (دام عزه العالى) مطلوب و در بحث و مباحثه آنها قرار گيرد و اگر اشتباه لفظى يا معنوى بنظر آنان رسيد با لطف خود تصحيح نمايند.

و الحمد لله أولا و آخرا و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا

الاحقر محمد حسين نجفى دولت آبادى

ص: ۴۹۲

مدارک شرح کفایه مدارک شرح فارسی کفایه الاصول در جلد پنجم که برای شرح مطالب کفایه و توضیح آن استفاده شده است و یا برای اشکال بر مطالب کفایه آورده شده است از قرار ذیل است.

۱- حقایق الاصول استاذنا الاعظم آیه الله العظمی حاج سید محسن حکیم (نور الله مرقدہ).

۲- کتاب عنایه الافکار فی مبحث القطع و الظن و بعض الاصول العملیه لحضره حجه الاسلام و المسلمین آیه الله شیخ محمد تقی بروجردی (رضوان الله تعالی علیه).

۳- ایضا الجزء الرابع من کتاب نہایہ الافکار فی مبحث الاستصحاب و التعادل و التراجیح از آیه الله المذکور شیخ محمد تقی بروجردی (قدس سرہ).

۴- دراسات استاذنا الاعظم آیه الله العظمی حاج سید ابو القاسم خوئی (دام عزہ) جزء سوم تألیف مرحوم علامہ سید علی حسینی شاهرودی (نور الله مرقدہ).

۵- مصباح الاصول تقریر بحث سیدنا العلامة حضره آیه الله السید ابو القاسم الموسوی الخوئی من اول بحث الاستصحاب الی آخر بحث الاجتهاد و التقليد لمؤلفه السید محمد سرور الواعظ الحسینی البهشوی (دام عزہ العالی).

۶- الوصول الی کفایہ الاصول علامہ آیه الله حاج سید محمد حسینی شیرازی (دام ظلہ العالی).

۷- شرح کفایہ الاصول مرحوم آیه الله شیخ عبد الحسین رشتی (نور الله مرقدہ).

۸- عنایہ الاصول فی شرح کفایہ الاصول آیه الله سید مرتضی حسینی فیروز آبادی (دام عزہ العالی).

۹- الجزء الثانی من اجود التقریرات تألیف استاذنا الاعظم آیه الله العظمی حاج سید ابو القاسم الموسوی الخوئی (ادام الله ظلہ العالی علی رءوس الأنام).

تألیفات صاحب کتاب که تا حال چاپ شده است از قرار ذیل است ۱- کتاب زبده العلوم عربی یک دوره اصول دین استدلالی اثبات صانع و صفات ثبوتیه و سلبيه و معاد مخصوصا اثبات امامت باخبر صاحب عامه.

۲- تلخیص سه جلد جامع السعادات نراقی (رضوان الله تعالی علیه) در علم اخلاق در یک جلد عربی.

۳- کتاب ثواب و عقاب که دارای بیست واجب از اخبار ثواب آنها و عقاب آنها که نصف آنها عربی و نصف دیگر فارسی تقریبا ترجمه اخبار غیر اخبار عربی.

۴- اثبات صانع فارسی ادله اثبات صانع به پانزده دلیل فطری.

۵- چهار جلد شرح فارسی کفایه الاصول مرحوم آخوند خراسانی بانضمام مختصر مطالب علماء متأخرین از صاحب کفایه سه جلد آن یک دوره مباحث الفاظ جلد اول کفایه می باشد جلد چهارم در ادله عقلیه از حجیت قطع و ظن انفتاحی و ظن انسدادی و ظن در اصول دین از جلد دوم کفایه و این شرح فارسی کفایه مذکور بسیار ساده و تا ممکن بوده است بعبارات واضحه بیان شده است که ممکن است گفته شود یک دوره خودآموز شرح کفایه می باشد.

ص: ۴۹۴

«تأليفات المؤلف الغير المطبوعه» ١- شرح عربى كفايه الاصول للمرحوم الآخوند الخراسانى (قدس سره) غير تام.

٢- شرح العربى المكاسب المحرمه ايضا غير تمام.

٣- تقريرات استاذنا الاعظم آيه الله العظمى السيد عبد الهادى الشيرازى (قدس الله اسرارہ) فى مطهرية الماء و الوضوء و الجنابه و الحيض و الاستحاضه و النفاس و مس الميت و التيمم و التعادل و التراجيح و الاجتهاد و التقليد و بعض احكام الخمس.

٤- تقريرات استاذنا الاعظم آيه الله العظمى الحاج سيد ابو القاسم الخوئى (ادام الله ظله العالى) على رءوس الانام فى مباحث الفاظ الاصول و الادله العقلية و غيرها.

٥- تقريرات استاذنا الاعظم آيه الله العظمى الحاج السيد محسن الحكيم (نور الله مرقده الشريف) فى النفاس و غسل الميت و احكام الاموات و غيرها.

٦- تقريرات استاذنا الاعظم آيه الله السيد محمود الشاهرودى (قدس الله اسرارہ الشريف) فى خيارات البيع و احكامها.

ص: ٤٩٥

فهرست جلد پنجم شرح فارسی کفایه الاصول

- عنوان صفحه بیان چهار جلد شرح کفایه مختصر آنها ۳
- تقسیم کلیه مباحث اصول فقه به چهار قسم می شود ۴
- فرق بین ورود و حکومت و تخصص و تخصیص در امارات ۵
- مهم از اصول عملیه است و مراد از شک در آنها ۷
- جواب بعض اعلام که قاعده طهارت و نجاست شبهه موضوعیه است ۹
- در وجوب شیء و حرمت آن در فقدان نص یا تعارض یا اجمال آن ۱۱
- استدلال به ادله اربعه بر براءت و تمسک بآیات کتاب و جواب آن ۱۲
- جواب مصنف که عدم عذاب اعم از استحقاق عذاب است ۱۴
- تمسک بسنّه بر براءت و حدیث رفع عن امتی التسعه و معنای آن ۱۵
- در اشکال آنکه مؤاخذه امر عقلی است و ممکن نیست دفع آن شرعا ۱۷
- وجوب احتیاط وجوب طریقی است مثل وجوب عمل بامارات و طرق ۱۸
- بیان معنای ما لا یعلمون و رفع آن تشریعا ۱۹
- بیان اشکالات بر ما لا یعلمون و رد آنها ۲۲
- عموم ما لا یعلمون شامل احکام تکلیفیه و وضعیه و ضمنیه می شود ۲۵

عنوان صفحه بیان حدیث حجب و اشکالات بر آن ۲۶

روایت سوم بر براءت قوله علیه السلام كل شيء لك الحلال ۳۰

روایت چهارم الناس فی سعه ما لا يعلمون بر براءت و رد اشکالات آن ۳۳

روایت پنجم كل شيء مطلق حتی یرد فیه نهی بر براءت ۳۵

چهار روایت دیگر که مصنف ذکر فرموده بر براءت و بیان آنها ۳۸

تمسک باجماع بر براءت و رد آن و سه وجه در بیان اجماع ۴۰

حکم عقل به براءت و تعارض آن با قاعده دفع ضرر محتمل ۴۲

تحقیق در تعارض ادله اربعه و دو حکم عقل و دفع آن ۴۳

غیر ضرر اخروی لازم نیست دفع آن عقلا و شرعا ۴۶

مصالح و مفسدات احکام شرعیه موجب منفعت و ضرر شخصی نیست ۴۷

عمل عقلاء دال است که دفع احتمال ضرر دنیوی لازم نیست ۴۹

استصحاب به براءت تکلیف قبل از بلوغ و رد اشکالات آن ۵۰

ادله اخباریها بر وجوب احتیاط آیات و اخبار و عقل ۵۲

جواب از آیاتی که تمسک شده است بر وجوب احتیاط ۵۳

بیان سه دسته اخباری که تمسک شده است بر وجوب احتیاط ۵۵

جواب اخباری که آورده شده بر احتیاط در شبهه تحریمیه ۵۷

وجوهی که گفته شده در جمع بین اخبار احتیاط و براءت ۵۹

تمسک بحکم عقل بر لزوم احتیاط در شبهه تحریمیه و جواب آن ۶۲

سه وجه برای حجیت طرق و امارات گفته شده ۶۵

بیان انحلال علم اجمالی حکمی و حقیقی از مصنف ۶۹

تمسك بحكم عقل بحظر و منع در افعال رد وجوب احتياط ۷۱

تمسك اخباريها به قاعده دفع ضرر محتمل بر وجوب احتياط و رد آن ۷۳

ص: ۴۹۷

عنوان صفحه شرط جریان براءت عدم اصل موضوعی است در آن ۷۵

شک در عدم تذکیر حیوان چهار قسم می شود ۷۶

در معنای موت شرعی حیوان و آثار آن در صلاه و غیره ۸۰

اصل موضوعی که موجب قبول تذکیر است مقدم بر اصل حکمی است ۸۲

احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد در عبادات و غیرها ۸۳

اشکال در احتیاط عبادات که امر جزمی می خواهد و جواب آن ۸۴

اوامر احتیاط حمل بر استحباب شرعی می شود و بیان آن ۸۷

عبادی بودن واجب بسه قسم می شود ۸۹

در عبادات امر جزمی لازم نیست بیناء عرف و عقلاء ۹۱

بیان اخبار من بلغه الثواب و چهار احتمال در دلالت آنها ۹۵

دو اشکال بر اخبار من بلغ رد دلالت آنها و رد آنها ۹۷

اخبار من بلغ شامل مکروهات و قول فقیه نمی شود و وجه آن ۱۰۲

اخبار من بلغ شامل فضائل و مصائب ائمه علیهم صلوات الله نمی شود ۱۰۳

براءت در شبهات موضوعیه مطلقاً جاری نیست ۱۰۴

متعلق نواهی سه قسم است و جریان براءت در امر بسیط ۱۰۷

احتیاط حسن عقلی و شرعی دارد چه در موضوعات و چه در احکام ۱۰۹

رد مصنف در براءت شرعیه بدون عقلیه در احتمال وجوب یا حرمت ۱۱۵

دوران بین وجوب یا حرمت چهار قسم می شود ۱۱۷

شک در مکلف به و دوران بین متباینین ۱۲۰

دو وجه در عدم جریان اصول در اطراف علم اجمالی ۱۲۲

لازم است موافقت علم اجمالی و لو اطراف غیر محصور باشد ۱۲۵

مواردی که علم اجمالی منجز نیست مثل اضطرار بعض اطراف و غیره ۱۲۸

ص: ۴۹۸

عنوان صفحه اضطرار چهار قسم می شود در اطراف علم اجمالی قبل از علم و بعد از آن ۱۳۰

ملاک ابتلاء مکلف بتکلیف و عدم آن از مصنف و رد آن ۱۳۳

ملاقى شبهه محصوره موجب اجتناب است یا نه ۱۳۸

اقسام ملاقى شبهه محصوره قبل از علم و بعد از علم ۱۴۰

وجوه ثلاثه در سرایت نجس بمتنجس و حق در آن ۱۴۱

رد مصنف در نجاست ملاقى شبهه محصوره ۱۴۳

شک در اقل و اکثر ارتباطی و آنکه در امر بسیط جاری است ۱۴۶

سه قول در اقل و اکثر ارتباطی و حق در آن ۱۴۷

بیان اشکالاتی که وارد بر مدعی است و رد آنها ۱۴۸

اشکال سوم بر مدعی که تحصیل غرض مولی لازم است ۱۵۲

واجبات شرعیه الطافا در واجبات عقلیه و بیان آنها ۱۵۳

جواب مرحوم شیخ از لزوم تحصیل غرض مولی بدو وجه ۱۵۴

جواب مصنف از مرحوم شیخ به هشت وجه در عدم لزوم قصد وجه ۱۵۶

رد مصنف در لزوم تحصیل غرض و آنکه شک در آن براءت است ۱۶۱

اشکال در براءت در اقل و اکثر و جواب آن و استصحاب آن ۱۶۲

براءت نقلیه بقول مصنف در اقل و اکثر ارتباطی ۱۶۴

رد مصنف در جریان ادله نقلیه و عقلیه در اقل و اکثر ۱۶۶

عدم جریان براءت در اجزاء تحلیلیه عقلیه و وجه آن ۱۶۸

جریان براءت در طهارات ثلاث و لو مأمور به بسیط باشد ۱۷۲

بیان امکان خطاب به ناسی جزء یا شرط به وجوهی ۱۷۵

بیان شمول حدیث لا تعاد جاهل قاصر و مقصر را ۱۷۷

جریان برائت در جزء و یا شرط عدمی ۱۷۹

ص: ۴۹۹

عنوان صفحه اقسام چهارگانه تشریح محرم در مأمور به ۱۸۱

صححه استصحاب صلاه در مشکوک المانع ۱۸۳

سقوط مأمور به بسقوط جزء یا شرط آن ۱۸۵

تمسک به قاعده میسور و اضطرار در وجوب باقیمانده مرکب ۱۸۸

مدرک قاعده میسور و اشکالات و جواب آنها ۱۸۹

روایت سوم قاعده میسور و اشکال سند و دلالت آن ۱۹۳

در میسور بقاء موضوع عرفی می خواهد و موارد آن ۱۹۴

خاتمه در شرائط اصول و آنکه احتیاط حسن است مگر بعض موارد ۱۹۷

اشکال در حسن احتیاط و جواب آن ۱۹۸

در شرائط برائت عقلیه و نقلیه و لزوم فحص در احکام ۲۰۰

سه دلیل بر لزوم فحص در شبهات حکمیه بدون موضوعیه ۲۰۳

وجوب تعلم احکام به شش وجه بیان شده ۲۰۸

در صححه عمل جاهل قاصر و مقصر بحديث لا تعداد ۲۱۱

اشکال بعض اعلام بر حدیث لا تعداد و بیان جواب آن ۲۱۲

وجه صحت صلاه جاهل مقصر در جهل و اخفات و قصر و اتمام ۲۱۴

دو شرط دیگر برای جریان برائت از بعضی و رد آنها ۲۲۰

بیان قاعده لا ضرر و مدرک و معنای آن ۲۲۳

سه معنی بر لا ضرر و حق آنکه نفی حقیقه ادعائی است ۲۲۹

ادله لا ضرر شامل احکام اولیه ضرریه مثل خمس و غیره نمی شود ۲۳۲

تعارض لا ضرر و لا حرج با یکدیگر و حق در آن ۲۳۷

مراد از ضرر ضرر شخصی است نه ضرر نوعی بخلاف مصنف ۲۳۹

بیان تخصیص اکثر در قاعده لا ضرر بقول مرحوم شیخ ۲۴۰

ص: ۵۰۰

عنوان صفحه رد تخصیص اکثر در قاعده و آنکه تخصیص است حدود و غیره ۲۴۱

تنبیهات لا ضرر و صحت وضوء با ضرر واقعی ۲۴۲

اشکال بعض اعلام در تخییر بین وضوء و تیمم و جواب آن ۲۴۴

فصل در استصحاب و حجیت آن اثباتا و نفیا ۲۴۶

تعریف استصحاب و بحث آن اصولی است نه فقهی ۲۴۸

لازم است در استصحاب اتحاد موضوع و محمول هر دو ۲۵۲

استصحاب موضوع یا بمفاد کان تامه است یا ناقصه ۲۵۳

بقاء موضوع در استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل ۲۵۵

استصحاب در احکام شرعیه ردا علی قول مرحوم شیخ ۲۵۷

بیان قاعده کلما حکم به العقل حکم به الشرع و رد آن ۲۵۸

بیان اداء فقهاء در حجیت استصحاب و حق در آن و رد ادله دیگر ۲۶۱

وجه رابع اخبار مستفیضه در حجیت استصحاب منها صحیحه زراعه ۲۶۸

اشکال در سند و دلالت روایت و بیان رد آنها ۲۶۹

بیان عموم روایت زراعه در استصحاب نه خصوص وضوء ۲۷۳

وجه عموم استصحاب چه شک در مقتضی باشد و چه در مانع ۲۷۸

سه احتمال در مقتضی مراد شیخ در عدم حجیت استصحاب آن ۲۷۹

رد دلیل مرحوم شیخ در عدم استصحاب در مقتضی ۲۸۱

چهار مورد نقض بر مرحوم شیخ در جریان استصحاب مقتضی ۲۸۲

متعلق نقض در استصحاب چهار صورت دارد ۲۸۶

عموم اخبار استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه ۲۸۹

بیان روایت دوم زرارہ بر استصحاب و سؤال از چند جهت ۲۹۰

از شش جهت در صحیحہ زرارہ سؤال شدہ و بیان آنها ۲۹۳

ص: ۵۰۱

عنوان صفحه اخبار استصحاب دلالت بر قاعده یقین ندارد و فرق بین آنها ۲۹۵

طهارت بدن و لباس آیا شرط صلاه است یا مانع است ۲۹۶

اشکالات وارده بر صحیح دوم زراره و جواب آنها ۲۹۸

دلالت صحیح سوم زراره بر استصحاب و اشکالات و رد آنها ۳۰۲

روایت چهارم و پنجم بر حجیت استصحاب بدون قاعده یقین ۳۰۷

تمسک بر حجیت استصحاب بقوله علیه السلام کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر ۳۱۱

هفت احتمال در روایت کل شیء طاهر داده شده ۳۱۲

قید در کلام یا برای موضوع است یا محمول و یا نسبت ۳۱۴

اشکالات بر تمسک مصنف به روایت کل شیء طاهر ۳۱۷

کلام در جعل احکام وضعیه است که جعل دارند یا نه ۳۲۰

در معنای احکام وضعیه و تکلیفیه و تضاد و مباین آنها ۳۲۱

احکام وضعیه سه قسم اند قسم اول جعل شرعی ندارد ۳۲۴

رد مصنف که خلط بین شرائط جعل و مجعول نموده ۳۲۸

قسم دوم احکام وضعیه جعل شرعی بالتبع دارند ۳۳۰

قسم سوم احکام وضعیه جعل استقلال دارند شرعا ۳۳۳

طهارت و نجاست از احکام وضعیه جعل شرعی دارند یا نه ۳۴۱

صحت و فساد در معاملات و عبادات جعل شرعی دارند یا نه ۳۴۲

چهارده تنبیه استصحاب اول آنها شک و یقین فعلی لازم است ۳۴۳

استصحاب در طرق امارات جاری و دفع اشکال آنها ۳۴۵

استصحاب نسبت باصول دیگر جاری است یا نه ۳۴۹

تنبیه سوم در استصحاب کلی و جزئی و اقسام کلی ۳۵۱

اشکالات در استصحاب قسم دوم کلی و جواب آن ۳۵۳

ص: ۵۰۲

- عنوان صفحه استصحاب قسم سوم کلی و اشکال در آن ۳۵۷
- استصحاب فرد مردّد و یا مفهوم مردّد صحیح نیست ۳۶۰
- تنبيه چهارم در استصحاب زمان و زمانیات و دفع اشکال آنها ۳۶۱
- استصحاب امر تدریجی سه قسم کلی در آن جاری است ۳۶۶
- اشکال در قید بودن زمان در موضوع مرکب شرعی و تحقیق در آن ۳۶۹
- تعارض استصحاب وجود حکم و عدم آن و تحقیق در جواب آن ۳۷۳
- در استصحاب تعلیقی و اشکال در آن و رد اشکال ۳۷۷
- استصحاب تعلیقی معارض است و جواب آن ۳۸۲
- تنبيه سادس در استصحاب شرایع سابقه و اشکال و رد آن می باشد ۳۸۴
- در عدم جریان استصحاب عدم نسخ شرایع مطلقا و جواب آن ۳۸۸
- بیان اصول مثبتة شرعیة و عادیة و عقلیة و عدم حجیت آنها ۳۹۲
- سه احتمال در اخبار استصحاب در اصل مثبت و حق در آن ۳۹۴
- چهار فرق بین حجیت لوازمات امارات و عدم حجیت آنها در اصول ۳۹۵
- تحقیق مصنف در عدم حجیت اصل مثبت در استصحاب و امثال آن ۴۰۰
- حجیت اصول مثبتة در موارد خفاء واسطه بنظر عرف و غیره ۴۰۱
- استصحاب کلی برای فرد مثبت نیست و اقسام محمول موضوع ۴۰۷
- استصحاب جزء و شرط مثبت نیست و همچنین عدم آنها ۴۱۰
- تنبيه عاشر لازم است اثر فعلی در مستصحب باشد نه تقدیری ۴۱۵
- تنبيه یازدهم استصحاب در تقدم و تأخر وجود شیء و یا عدم آن می باشد ۴۱۷
- استصحاب مجهول التاریخ صحیح است در جائی که اثر برای یکی از آنها باشد ۴۱۹

جریان استصحاب عدم ازلی در مفاد کان ناقصه در مجهول التاريخ ۴۲۲

رد مصنف که در امور وجدانیه شبهه مصداقیه نیست بدون خارجیه ۴۲۷

تعارض استصحاب طهارت و نجاست در تقدم و تأخر آنها و سقوط آنها ۴۳۲

ص: ۵۰۳

عنوان صفحه استصحاب اعتقادات و احکام شرایع سابقه در تنبیه دوازدهم ۴۳۳

معنای نبوت و آنکه در اصول دین علم لازم است ۴۳۶

اشکال در نسخ احکام شریعت موسی و مدرک بقاء احکام اسلام ۴۳۹

تنبیه سیزدهم در استصحاب حکم مخصص است و یا حکم عام و اقسام آن ۴۴۱

تنبیه چهاردهم استصحاب حجت است و لو ظن بخلاف باشد ۴۴۶

مدرک مرحوم شیخ بر حجیت استصحاب در ظن بخلاف و رد آن ۴۴۹

موضوع استصحاب یا مفاد کان تامه و یا ناقصه و اقسام موضوع ۴۵۳

موضوع استصحاب عرفی است نه عقلی و نه از دلیل آن ۴۵۵

تقدم امارات بر استصحاب ورود و یا حکومت جمع عرفی است ۴۵۹

معنای ورود و حکومت و تخصیص و تخصص و حق آن در استصحاب ۴۶۲

اخبار استصحاب شامل قاعده مقتضی و مانع نمی شود و رد ادله آنها ۴۶۵

اخبار استصحاب شامل قاعده یقین نمی شود و معنای آن قاعده ۴۶۶

خاتمه در نسبت بین استصحاب و سایر اصول عملیه می باشد ۴۶۷

تعارض استصحابین و مقدم بودن سببی بر مسببی از آنها ۴۶۹

جریان استصحاب در اطراف علم اجمالی که مخالفت علمیه نباشد ۴۷۳

قاعده تجاوز و فراغ و اتصاله الصحه مقدمی بر استصحاب و معنای آنها ۴۷۶

تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و وجه آن ۴۷۹

بیان اخبار تعدد قاعده فراغ و تجاوز و مورد آنها ۴۸۱

قاعده تجاوز دخول در غیر لازم است و معنای غیر ۴۸۳

در قاعده اتصاله الصحه و معنی و چهار مدرک آن ۴۸۴

بیان چهار تنبیه در قاعده اصاله الصحه در جریان آن ۴۸۶

تعارض استصحاب با قاعده ید و تقدم ید و مدرک آن ۴۸۸

تقدم استصحاب بر قاعده قرعه و مدرک آن ۴۹۰

ص: ۵۰۴

صسخطاء صواب ۱۰۹ عینینعی

۱۷۹ مولى مى باشد فعل مولى مى باشد

۲۰۱۲ و ما آنکه همچنان که

۲۱۲۳ شریفه شریف

۲۲۱۰ فقرات فقرات دیگر

۲۲۱۰ محدود و محدودی

۳۱۱۷ بالفعل بالفصل

۴۳۷ صاحب احتیاج

۴۹۷ باین که (که) زیاد است

۵۴۱۹ آنها را (را) زیاد است

۵۴۱۹ مجال حال

۵۹۱۵ یا غیر با غیر

۶۲۸ به برائت برائت

۶۶۶ قتلند

۶۸۶ بخصوصه خصوص

۶۹۲۳ بالاجماع بالاجمال

۷۵۲ بالاشاره بالاشاره الیها

۸۳۸ یا یقینا یقین

۸۵۱۵ فائده فاعده

۸۶۷ بر آن ثواب زیاد است

۹۲۵ نیستاست

۹۷۲۲ غرضیغرض

صسخطاء صواب ۱۰۰۵ باخبار با اخبار

۱۰۱۱۸ بلکهبهله

۱۰۳۱۸ اذفرفع

۱۱۴۱ ادو شیءدر شیء

۱۲۰۱۴ مکلفمکلف به

۱۲۷۱ شیخشیخ را

۱۵۳۲۳ انقلاقل

۱۵۴۱۶ می باشدبر آن می باشد

۱۶۱۱۳ متعلقمتعلق امر و یا به دلالت التزامی

۱۶۲۱۷ سهکه

۱۷۰۸ معارفمعارض

۱۷۰۲۰ یا فصل ماء یا فصل ما

۱۷۷۷ مقصد مقصر

۱۷۷۲۴ ادر عمدو در عمد

۱۷۸۱۷ و یا شرطیو یا شرط

۱۸۵۱۲ اصلاطلاق

۱۸۸۱۷ با شرطیا شرط

۱۹۴۱۶ و با مأمور بهبا مأمور به

۱۹۶۲۴ و یا اینکالین کلام

۱۹۶۱۸ همیشههیه

۲۰۳۶ می نموده اندنموده اند

ص:۵۰۵

صسخطاء صواب ۲۰۴۹ از آنکها آنکه

۲۰۴۱۵ بعد بعدم

۲۰۸۹ و چندز یاده است

۲۱۸۱۹ توافقیتوقفی

۲۲۲۸ خالیحالی

۲۳۷۸ وجود وجوده

۲۴۰۲۳ تحقیقیتتحقیق

۲۴۱۶ امرامروا

۲۴۲۳ تخصصیتتخصیص

۲۷۸۱۷ می باشد نمی باشد

۲۸۰۲۴ باشدغالباشتعال

۲۹۳۲۰ ظنزیاده است

۲۹۴۱۵ فالصحيحهفی الصحيحه

۲۹۵۷ فالموردفی المورد

۲۹۶۲۱ ضدینضدی

۳۱۵۹ طهورظهور

۳۲۷۱۱ بشودنشود

۳۲۷۱۶ دافعرافع

۳۳۲۵ شادشارع

۳۳۴۲۱ بیدادبید او

۳۴۰۱۸ رکوعو رکوع

۳۴۰۲۲ تصرف شرعیزاده است

صسخطاء صواب ۳۴۱۲۰ یدز یاده است

۳۵۱۱۶ در اوز یاده است

۳۶۷۲۰ ضد هان

۳۷۰۳ قبل متیقن قبل

۳۸۲۱۲ از بیبی ذی بیبی زیب

۳۸۳۲۲ تحقیق تحقیق

۳۸۶۲۲ می باشند می باشند

۳۹۳۵ وجود نفقه وجوب نفقه

۳۹۶۶ حجیت آنکه زیاده است

۳۹۶۸ احتمال افعال

۴۳۷۲۲ باشد با شک

۴۴۷۱۳ طرف طرق

۴۵۰۱۱ است یاده است

۴۵۷۵ سبق سبق

۴۵۸۲۲ عصیر العصیر

۴۶۲۱۰ حق یاده است

۴۶۲۱۵ النینهی النبی

۴۶۲۱۵ غو دی غردی

٤٦٢١٧ او تخصیصو تخصص

٤٦٣٨ حاصل حاصل و

٤٩١٧ تخصیص تخصص

ص: ٥٠٦

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه

اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

مرکز تحقیقات رایانگی
خاتمیه اصفهان



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

