

أَجَوَدُ الشُّرُوحِ

فِي

شرح معالم الدين في الاصول

تأليف:

سماحة الاستاذ المعظم الشيخ

الميرزا محسن الدوزدوزاني التبريزي

أَجُودُ الشَّرْحِ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تألیف :

استاد معظم آقای دوزدوزانی تبریزی

کتابخانه	
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی	
شماره ثبت:	۲۷۷۲۵
تاریخ ثبت:	



نام کتاب: أجود الشروح تحت کپیتر علوم اسلامی

تألیف: استاد معظم آقای دوزدوزانی تبریزی

تیراژ: ۳۰۰۰

نوبت چاپ: دوم، تابستان ۱۳۷۲

لیتوگرافی: اعتماد

چاپ: شرکت چاپ قدس - قم

ناشر: مؤسسه انتشارات دارالعلم

قم - تلفن ۲۴۲۹۱

حق چاپ محفوظ و مخصوص مؤلف است



جمع داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش-اموال ۸۰۷۹۵

فهرست مندرجات

۷	 فی تعریف الفقه
۱۸	 فی بیان رتبة العلوم
۲۰	 فی بیان اجزاء العلوم

المطلب الأول

۲۳	 فی تقسیم اللفظ و المعنى
۲۷	 فی بیان الحقيقة الشرعية
۴۱	 استعمال المشترك فی اکثر من معنى واحد
۵۵	 فی الحقيقة و المجاز

المطلب الثاني

۶۵	 فی الأوامر و التواهي
----	----------------------------

المبحث الأول

۶۶	 فی صيغة الأمر
۹۱	 فی المرة و التكرار
۱۰۰	 فی الفور و التراخي
۱۱۳	 فی مقدمة الواجب
۱۲۸	 فی اقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده

١٦٠		فى الواجب التخييرى
١٦٣		فى الواجب الموسع
١٧٦		فى مفهوم الشرط
١٨٤		فى مفهوم الوصف
١٨٩		فى تقييد الحكم بالغاية
١٩٢		فى تقييد الأمر بالشرط مع العلم بانتفائه
٢٠٤		فى أنه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز

المبحث الثانى

٢١٧		فى النواهى
٢١٨		فى صيغة النهى
٢٢١		فى أن مدلول النهى ما هو
٢٢٥		فى دلالة النهى على الدوام والتكرار
٢٣١		فى اجتماع الأمر والنهى
٢٤٤		فى دلالة النهى على الفساد

المطلب الثالث

٢٤١		فى العموم والخصوص
٢٧٢		فى أن الجمع المعروف يفيد العموم
٢٨١		فى أن الجمع المنكر هل يفيد العموم
٢٨٦		فى أقل ما يصدق عليه صيغة الجمع
٢٨٩		فى خطاب المشافهة

«الجزء الثانى»

٢٩٥		فى جملة من مباحث التخصيص
-----	-------	--------------------------

- ٢٩٦ في جواز التخصيص حتى يبقى واحد
- ٢٩٩ في التخصيص
- ٣٠٥ في أنّ العام بعد التخصيص حقيقة او مجاز
- ٣١٦ في أنّ العام بعد التخصيص حجة أم لا
- ٣٢٢ في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

فيما يتعلق بالمخصّص

- ٣٣٢ في الاستثناء المتعقب للجمل
- ٣٨٣ في تخصيص العام عند رجوع الضمير الى بعضه وعدمه
- ٣٩٠ في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة
- ٣٩٢ في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ٣٩٨ في بناء العام على الخاص

كتاب أجود الشروح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين،
وبعد فيقول العبد العاصي الخالي عن الزاد محسن بن محمود
الدوزدوزاني التبريزي غفر الله له وللمن كان له من الآباء والأجداد اني
لما رأيت كثرة الطالبين لأدراك مطالب كتاب المعالم احببت ان اكتب
له شرحاً ليبين مراد المصنف تفصيلاً وما فيه اجمالاً واسئل الله ان
ينفعني به وسائر الطالبين وان يجعله ذخراً لفاقتي يوم الدين وسميته
بأجود الشروح في شرح كتاب معالم الدين وبه نستعين وهو المعين،
قال المصنف «قدس سره» «اسمه حسن بن زين الدين الملقب بالشهيد
الثاني شارح اللمعة غفر الله لهما وجعل الجنة مأواهما» (فصل الفقه
في اللغة الفهم) وهو مطلق الادراك وقيل له معان أخر ولا حاجة الى
ذكرها (وفي الاصطلاح) اي في اصطلاح الفقهاء وانما تصدى لتعريف
الفقه دون اصول الفقه لكون المقصود بالذات وبالاصالة هو علم الفقه
وذكر الاصول من باب المبادئ والمقدمة (هو العلم) قد شاع وذاع

اطلاق العلم على امور متعددة ذكرت في محلها الا ان اصحبها في النظر هنا هو مطلق الادراك ايضاً الشامل للتصديق والتصور (بالاحكام) هو جمع الحكم وهو في اللغة يطلق على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومات وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير وسيأتي بيان المراد من الاقتضاء والتخيير والمراد منه هنا كما حققه المحققون هو المعنى اللغوي اعني الاسناد والنسبة اي النسبة الجزئية التي بين الموضوع والمحمول مثلاً وعلى المعنى الاصطلاحي يلزم كون قيد الشرعية والفرعية زائداً، (الشرعية) اي ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع ولو لم يصل بيان من الشارع فيه بان يكون العقل حاكماً فيه على الاستقلال واستكشف حكم الشارع منه بقاعدة الملازمة مثل وجوب رد الوديعة وحرمة الظلم. (الفرعية) والمراد منها ما يتعلق بعمل المكلف بلا واسطة والمراد من الواسطة المنفية هنا هو الواسطة في العروض بأن لا يكون الحكم بحيث يتعلق أولاً وبالذات بغير عمل المكلف ثم ثانياً وبالعرض بالعمل وتوضيح ذلك ان الواسطة على اقسام احدها الواسطة في الاثبات وهي التي تكون علة لحصول العلم بالنسبة الايجابية او السلبية المطلوبة في النتيجة مثل التغير في كونه علة لحصول العلم بحدوث العالم، ثانيها الواسطة في الثبوت وهي التي تكون علة لثبوت النسبة الايجابية او السلبية في الواقع وفي نفس الامر مثل تعفن الاخلاط في زيد متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم، فزيد محموم فإن تعفن الاخلاط

علة لثبوت الحمى له في الخارج والواقع، ثالثها الواسطة في العروض وهي التي تتصف بشيء أولاً وبالذات وعلى وجه الحقيقة ثم تكون واسطة لعروض هذا الشيء آخر ثانياً وبالعروض وعلى وجه المجاز مثل السفينة المتصفة بالحركة أولاً ثم تكون واسطة لعروضها بجالس السفينة على ما مثل به بعضهم وإنما قلنا إن المراد الواسطة الأخيرة دون الأولين لثبوت الوسايط فيهما أما الأول فوجود الوسايط في الإثبات للأحكام الشرعية لأنها بتمامها عدا الضروريات مداليل للدلالة وأما الثاني فوجود الوسايط فيه أيضاً بجميع الأحكام الشرعية بناء على مذهب العدلية من أن حكم الله تعالى تابع للمصالح والمفاسد الواقعية. (عن أدلتها) وهي الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والضمير فيها يعود إلى الأحكام (التفصيلية)، والمراد من الدليل التفصيلي هو دليل كل واحد من المسائل (فخرج بالتقييد) أي بتقييد العلم بالأحكام التي في التعريف، (العلم بالذوات) خروج العلم وما بعده بقيد الأحكام لأجل إرادة النسب الجزئية من الأحكام (كزيد مثلاً) وكذا سائر الموضوعات (وبالصفات) يعني خرج بقيد الأحكام أيضاً العلم بالصفات (ككرمه وشجاعته) مثلاً (وبالأفعال) يعني خرج بالتقييد أيضاً العلم بالأفعال (ككتابته وخياطته) خروج الصفات والأفعال بقيد الأحكام منوط على قطع النظر وصرفه عن مرجع الضمير وإلا فلا تخرج بقيد الأحكام لوجود الحكم في قولنا زيد كاتب مثلاً (وخرج بالشرعية) التي ذكرنا المراد منها (العقلية المحضة) مثل أن الواحد نصف الاثنين والنقيضان لا يجتمعان وهكذا لعدم صلاحيتهما للأخذ من

الشارع (واللغوية) يعني خرج ايضاً بقيد الشرعية اللغوية مثل العلم بالصرف والنحو وغيرهما (وخرج بالفرعية) اي بقيد الفرعية (الاصولية) سواء كان من اصول الدين او من اصول الفقه ووجه خروجها يظهر مما تقدم في معنى الفرعية (وبقولنا) انما قيد هذا الجزء من المعرف بلفظ قولنا ولم يقيد سائر الاجزاء به لانه اراد ان يشير الى ان غير هذا الجزء من الاجزاء مما قال به كل من عرف الفقه بخلاف هذا الجزء فانه مما اعتبره هو وبعض من سبقه (عن ادلتها خرج علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء) وكذا الاثمة عليهم السلام بناء على ماتقدم من حمل العلم على مطلق الادراك الشامل للحضوري والحصولي اما خروج علم الله فلعدم استناده الى النظر والاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب والآلزم سبق الجهل عليه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وكذا علوم الملائكة والانبياء والاثمة عليهم السلام لانها ضرورية حاصلة من اسباب خاصة وليس قول الجبرئيل والملك للنبي «صلى الله عليه وآله وسلم» او الامام بمنزلة قولهما بالنسبة اليها اذ افادة الاول العلم لهم ضروري كعلمنا بالفطريات بخلاف الثاني لكونه نظرياً واما استفادة الاثمة عليهم السلام بعضهم عن البعض او عن النبي او عن الكتاب فهو وان كان على وجه النظر والاستدلال ايضاً الاً أن الطريق غير منحصر في ذلك فعلمهم عليهم السلام ينسب الى الوجه الاوضح لهم (وخرج بالتفصيلية) الواقعة في التعريف (علم المقلد في المسائل الفقهية فانه) اي علم المقلد (مأخوذ من دليل اجمالي) لا من دليل كل واحد من المسائل (مطرده) اي شائع و جار (في جميع المسائل و)

بيان (ذلك لانه) اي المقلد (اذا علم أن هذا الحكم المعين) في مسألة التيمم مثلاً (قد اُفتى به) اي بهذا الحكم (المفتي) و المجتهد (و علم) المقلد (ان كلما) اي كل حكم (اُفتى به) اي بالحكم (المفتي فهو) اي ما اُفتى به المفتي (حكم الله تعالى في حقه) اي في حق المقلد وبعد هذين العلمين اي العلم بالصغرى والكبرى (يعلم) اي المقلد (بالضرورة) وبالبدئية النتيجة وهو (ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه) اي في حق هذا المقلد (وهكذا يفعل) اي يجري المقلد هذه الصغرى والكبرى والاخذ بالنتيجة (في كل حكم) ومسئلة (يرد) ويأتي (عليه) اي على المقلد (وقد اورد على هذا الحد) اشكالان مشهوران احدهما (انه) الضمير للشأن (ان كان المراد بالاحكام البعض) ارادة البعض من الاحكام التي هي جمع محلى باللام موقوف على حمل اللام على الجنس مع ابطال الجمعية وارادة الطبيعة منها مثل قوله والله لا اركب الخيول فيحنت بر كوب فرس واحد فعلى هذا الاعتبار يصح ارادة البعض (لم يطرد) اي لم يكن مانع الاغيار (لدخول المقلد) بتقدير المضاف اي علم المقلد لان الكلام في حد الفقه لا الفقيه (اذا عرف) المقلد (بعض الاحكام كذلك) اي عن ادلتها التفصيلية ان قلت كيف يمكن ان يكون المقلد العامي عارفاً لبعض الاحكام كذلك قلنا (لانا لانريد به) اي من المقلد (العامي المحض) والصرف (بل) المراد (من) اي المقلد الذي (لم يبلغ مرتبة الاجتهاد) ومع هذا المراد (قد يكون) أي هذا الشخص (عالمًا متمكنًا) وقادرًا (من تحصيل ذلك) اي من تحصيل بعض المسائل من الدليل التفصيلي (لعلو رتبته)

ودرجته (في العلم مع انه) اي هذا الشخص والمقلد (ليس بفقيه) ولا يطلق عليه فقيه (في الاصطلاح وان كان المراد بها) اي من الاحكام (الكل) اي كل الاحكام كما هو الظاهر لكونها جمعاً محلي باللام (لم ينعكس) اي لم يكن جامع الافراد (لخروج اكثر الفقهاء عنه) اي عن تعريف الفقه (ان لم يكن) المخرج (كلهم) وانما يخرجون عن التعريف (لانهم) اي الفقهاء (لا يعلمون جميع الاحكام بل يعلمون بعضها) اي بعض الاحكام (او اكثرها) اي اكثر الاحكام ان قلت ما وجه اطلاق الطرد في صورة كون الحد مانعاً للأغيار واطلاق العكس في صورة كونه جامع الافراد قلت هو انه لما كان المعتبر ان يكون النسبة بين الحد والمحدود هو التساوي وكان مرجع التساوي الى موجبتين كليتين اعتبر في صحة الحد من صدق موجبتين كليتين أحدهما كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وثانيهما عكس ذلك القضية لكن بالعكس اللغوي وهو كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد ثم اذا تحققت القضية الاولى في مورد يسمى بالاطراد لا طرادها وشيوعها واذا تحقق عكس القضية يسمى بالانعكاس ولو لم يصدق القضية الاولى في مورد كما فيما نحن فيه حيث يراد البعض من الاحكام يقال لم يطرد القضية الكلية ولو لم يصدق القضية الثانية كما فيما نحن فيه ايضاً حيث يراد الكل يقال لم يتحقق العكس ولم ينعكس والثاني من الاشكالين قوله (ثم ان الفقه اكثرهم من باب الظن) اي من الدليل الظني اما في الدلالة واما في الصدور (لابتنائه غالباً على ما هو ظني الدلالة) كالقرآن فان صدوره قطعي ودلالته ظنية اما جهة قطعية الصدور فواضح واما جهة ظنيته فباعتبار

كونه مشتملاً للعمومات والاطلاقات غالباً (او السند) كالخبر فيما اذا جهل صدوره عن المعصوم «عليه السلام» مع كون متنه من قبيل النصوص فلا يخفى ان كلمة او في قوله ظني الدلالة او السند لمنع الخلو فيشمل ما هو ظني الدلالة والسند معاً كخبر الواحد مع جهل صدوره ولو كان متنه من الظواهر و ح (فكيف يطلق) في التعريف (عليه) اي على الفقه هو (العلم بالاحكام الخ) بل ينبغي ان يقال هو الظن الخ والجواب اما عن الاشكال الاول (وهو سؤال الاحكام فبأنا نختار اولاً ان المراد بها) اي من الاحكام (البعض قولكم) واشكالكم ح انه (لا يطرد) التعريف (لدخول) علم (المقلد فيه قلنا ممنوع) وتحقيق المطلب هو انه قد اختلف في تجزي الاجتهاد وعدمه بانه هل يقبل الاجتهاد القسمة بان يكون شخص مجتهداً في باب دون باب او لا بل لا بد في المجتهد ان يكون عالماً بجميع المسائل ذهب فرقة الى الاول وفرقة الى الثاني وعلى كلا المذهبين يجاب عن الاشكال (اما على) ثاني المذهبين وهو (القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر ان المقلد) اي علم المقلد لا يدخل في التعريف (اذ لا يتصور على هذا التقدير) اي على تقدير عدم تجزي الاجتهاد (انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك) اي عن أدلتها التفصيلية (عن الاجتهاد) في الكل اي لا يطلق عليه ح مقلد بل هو مجتهد — مع فرض كونه عالماً ببعض الاحكام واقعاً لارتباط المسائل بعضها ببعض (فلا يحصل) الاجتهاد (للمقلد وان بلغ من العلم) والفضل (ما بلغ) مادام مقلداً (واما على) اول المذهبين وهو (القول بالتجزي فالعلم المذكور) اي علم

المقلد بالاحكام كذلك (داخل في تعريف الفقه ولا ضير فيه) اي لا ضرر في الدخول (لصدقه) اي لصدق الفقه (عليه) اي على علم المقلد (حقيقة وكون) المقلد (العالم بذلك) اي ببعض الاحكام (فقيها) ومجتهداً (بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحاً وان صدق عليه) اي على هذا المقلد (عنوان التقليد) واسم المقلد (بالإضافة) وبالنسبة (الى ما سواه) اي بالنسبة الى ما يعلم وما ذكرنا من الجواب فيما اذا اريد من الاحكام البعض (ثم نختار ثانياً ان المراد بها) اي من الاحكام (السن) اي كل الاحكام (كما هو) اي كون المراد الكل (الظاهر لكونها) اي الاحكام (جمعاً محلي باللام ولا ريب) ولا شك (انه) اي الجمع المحلي (حقيقة في العموم قولكم) واشكالكم بانه (لا ينعكس) اي لا يكون الحدح جامع الافراد (لخروج اكثر الفقهاء عنه) اي عن تعريف الفقه قلنا في جوابه ان الخروج (ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع) في التعريف (التهيؤ له) ومعنى التهيؤ (هو ان يكون عنده ما) اي قوة (يكفيه في استعماله) اي اخذ الفقه (من المآخذ والشرايط) اي من المدارك والادلة وبالجملة (بأن يرجع اليه فيحكم) ان قلت ان اطلاق العلم على التهيؤ مجاز ولا يجوز اخذ المعنى المجازي في الحدود لأن الغرض من الحدود هو الافهام والتفهيم والمعنى المجازي مخل للغرض قلت (واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ) وعلى هذا المعنى المجازي (شائع) وكثير (في العرف) حاصلة ان اطلاق العلم اما على سبيل الحقيقة العرفية واما على سبيل المجاز المشهور وعلى الاول فلا اشكال وكذا على الثاني اذ المقصود مما ذكر المنع من استعمال ما قد يخفى دلالة

على المقصود ومن البين ان المجاز المشهور ليس مما يخفى دلالة
والدليل على مشهوريته (فانه يقال في العرف فلان يعلم النحو مثلاً
فلا يراد) من هذه العبارة (ان مسأله حاضرة) بالفعل (عنده على
التفصيل) اي جزء فجزء بل المراد ان له قوة بحيث لو رجع يعلم (وح
فعدم العلم بالحكم) فعلاً (وفي الحال الحاضر لا ينافيه) اي الفقه (واما
الجواب عن) الاشكال الثاني وهو (سؤال الظن فبحمل العلم على معناه
الاعم اعني ترجيح احد الطرفين) في القضية سواء كان مانعاً من النقيض
اولاً (وان لم يمنع من النقيض وح) اي حين ارادة معنى الاعم من العلم
(فيتناول) العلم الذي في التعريف (الظن) ملخصه ان العلم له معنيان
احدهما المعنى الاخص وهو ترجيح احد الطرفين مع المنع من
النقيض وهذا هو المعنى الحقيقي للعلم وثانيهما المعنى الاعم اعني
ترجيح احد الطرفين مطلقاً وهذا المعنى شامل لكليهما اعني العلم
والظن لأن الظن فيه ايضاً ترجيح احد الطرفين هذا ولكن يرد عليه ان
هذا المعنى الثاني معنى مجازي للعلم ولا يجوز اخذ المعنى المجازي
في التعاريف لما تقدم في بحث التهيؤ والجواب عن هذا الايراد هو
الجواب عما تقدم والى ذلك الجواب اشار بقوله (وهذا المعنى) اي
المعنى العام للعلم (شائع) وكثير (في الاستعمال سيما في الاحكام
الشرعية) ان قلت ان ارادة الادراك الاعم الشامل للعلمي والظني من
كلمة العلم الواقع في التعريف تنافي ارادة الملكة منه فبين الجوابين
عن الاشكالين تهافت حيث ان مبنى الجواب عن الاشكال الاول ارادة
الملكة ومبنى الجواب عن الاشكال الثاني ارادة الادراك الاعم من

القطعي والظني قلت مراده ره ارادة الملكة الخاصة اي ملكة الادراك
الاعم لامجرد الملكة ولا مجرد الادراك ليقال بالتهافت بين الجوابين ولا
دلالة في كلامه ره في الجوابين على خصوص الملكة من غير لحاظ
الادراك ولا خصوص الادراك من غير لحاظ الملكة بل المراد اعتبار
كليهما في دفع الاشكال الاول بلحاظ الملكة في المعنى والاشكال
الثاني بلحاظ الادراك الاعم فدفع ره الاشكال الاول بالتعرض لاعتبار
الملكة من غير حاجة الى التعرض لاعتبار الادراك الاعم فلذا اقتصر عليه و
كذا الاشكال الثاني بالتعرض لاعتبار الادراك الاعم ولا حاجة الى التعرض
لاعتبار الملكة فلذا لم يتعرض بالملكة في الجواب الثاني فتدبر جيداً
(وما يقال) القائل هو العلامة ره (في الجواب) عن هذا الاشكال الثاني
(ايضا من أن الظن) بيان لما يقال حاصله انه لا مانع من اخذ العلم بمعنى
اليقين في التعريف غاية ما في الباب يكون الظن (في طريق الحكم)
ومدركه (لا فيه) اي في الحكم (نفسه وظنية الطريق) والمدرك (لاتنافي
علمية الحكم) ومعلوميته (فضعفه) خبر لقوله وما يقال اي ضعف هذا
الجواب (ظاهر عندنا) اي عندنا المخطئة القائلين بان المجتهد قد
يخطيء في اجتهاده ولا يكون مطابقاً للواقع (واما) هذا الجواب (عند
المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله
تعالى) تفصيلاً (في بحث الاجتهاد) والتقليد (فله) اي فلهذا الجواب
الذي اجابه العلامة «ره» (وجه) اي صحيح (فكأنه) اي كأن هذا
الجواب (لهم) اي صدر عنهم في قبال الاشكال الاخير (وتبعهم فيه من

لا يوافقهم على هذا الاصل) يعني ان العلامة «ره» مع كونه من المخطئة
تبع للمصوّبة في هذا الجواب وانما تبع (غفلة عن حقيقة الحال) وفيه ان
المصنف «قدس سره» غفل وحمل لفظ الحكم الواقع في عبارة
العلامة «ره» على الحكم الواقعي وقال هذا الجواب للمصوّبة وتبع
العلامة «ره» لهم فيه غفلة والحال ان الحكم على قسمين حكم ظاهري
وحكم واقعي فمراد العلامة «ره» من الحكم في الجواب اعم من الحكم
الواقعي والظاهري لا الحكم الواقعي فقط الذي توهمه المصنف «قدس
سرّه» وعلى هذا يصح قوله وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم
الظاهري واما المراد من الحكم الظاهري والواقعي وبيان تعريفهما
فتفصيله ما ذكره آلاشتياني «ره» في حاشيته على الرسائل فراجع.

(اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدماً على بعض اما لتقدم موضوعه) كتقدم موضوع الصرف عن النحو اذ الصرف يتكلم عن ذات الكلمة من صحتها واعتلالها والنحو عن عوارضها كاعرابها وبنائها فافهم (او لتقدم غايته) كتقدم غاية المنطق عن المعاني والبيان إذ غاية المنطق حفظ الذهن عن الخطأ في الفكر وغاية المعاني والبيان اداء الكلام جامعاً للمحسنات على طبق مقتضى الحال ولا شك ان حفظ الذهن عن الخطأ مقدم عليه (اولا شتماله) اي بعض العلوم (على مبادئ العلوم المتأخرة) كالنحو والصرف واللغة فانها مشتملة على مبدء الفقه ومقدمته (او) يتقدم بعض العلوم عن بعض (لغير ذلك) الذي ذكر (من الامور التي ليس هذا) الاصل (موضع ذكرها) كتقدم المنطق على الغير من جهة تكفله لبيان كيفية النظر والاستدلال واثبات انتاج صور الاقيسة المأخوذة في العلوم الأخر (و) اذا عرفت هذا فاعلم ان (مرتبة هذا العلم) اي علم الفقه (متأخرة عن غيره) اي غير علم الفقه اعني العلوم الخمسة التي سيذكر (بالاعتبار الثالث) لكون العلوم الآتية مشتملة على مبادئ الفقه ومقدماته وانما خص التأخر بالاعتبار الثالث ليستقيم بالنسبة الى كل الخمسة والا فهو متأخر عن البعض ببعض اعتبارات أخر ايضاً (لافتقاره الى ساير العلوم واستغنائها) اي استغناء العلوم الاخر (عنه) اي عن علم الفقه وتفصيله ان يقال (اما تأخره) اي تأخر علم الفقه (عن

علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم) اي في علم الفقه (عن كيفية التكليف) اي أنّ التكليف هل هو بنحو الوجوب او الحرمة او غيرهما (وذلك) اي البحث عن كيفية (مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف) بان التكليف ما هو (و) مسبوق بالبحث عن معرفة نفس (المكلف) بكسر اللام هو الباري تعالى (واما تأخره) اي تأخر علم الفقه (عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم) اي علم الفقه (ليس ضرورياً) حتى يعلم من غير استدلال ونظر (بل هو محتاج الى الاستدلال) والنظر (و) من المعلوم ان (علم اصول الفقه متضمن) ومتكفل (ليبان كيفية الاستدلال ومن هذا) اي من وجه تقدم علم الاصول على علم الفقه (يظهر وجه تأخره) اي علة تأخر علم الفقه (عن علم المنطق ايضاً لكونه) اي المنطق (متكفلاً ببيان صحة الطرق) اي طرق الاستدلال (وفساده) اي فساد الطرق (واما) وجه (تأخره) اي تأخر علم الفقه (عن علم اللغة والنحو والتصريف فلأن من مبادئ) ومقدمات (هذا العلم) اي علم الفقه (الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما) اي بالكتاب والسنة والجاري يتعلق للعلم (الى العلوم الثلاثة) المذكورة (ظاهر) فاحتياج علم الفقه الذي هو ذو المقدمة الى العلوم الثلاثة اظهر واولى (فهذه) العلوم الخمسة (هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها) اي معرفة العلوم الخمسة (عليه) اي على علم الفقه (في الجملة وليبان مقدار الحاجة) للفقهاء (منها) اي من العلوم الخمسة المتقدمة (محل آخر) يأتي تفصيلاً انشاء الله تعالى في بحث الاجتهاد والتقليد.

(فصل ولا بد لكل علم ان يكون باحثاً عن امور) هي (لاحقة لغيرها) اي لغير الامور (وتسمى تلك الامور) اللاحقة للغير ويبحث عنها (مسائله) اي مسائل العلم (وذلك الغير) الذي كان ملحقاً به (موضوعه) اي موضوع ذلك العلم (ولا بد له) اي لا بد لكل علم (من مقدمات يتوقف الاستدلال) اي استدلال المسائل (عليها) اي على تلك المقدمات (و) لا بد في كل علم ايضاً (من تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته) اي اجزاء ذلك الموضوع وجزئيات ذلك الموضوع (ويسمى مجموع ذلك) اي مجموع التصورات والمقدمات (بالمبادئ) اعلم ان المبادئ اما تصورية واما تصديقية ولكل منهما خاصة وعامة فالمبادئ التصورية هي الحدود والرسوم وخاصتها فصولها واعراضها الخاصة وعامتها اجناسها واعراضها العامة والمبادئ التصديقية هي القضايا المؤلفة منها الاقيسة وغيرها وخاصتها مثل القضايا التي لها خصوصيات اما بنحو العلية فيتحقق البرهان اللمي واما بنحو المعلولية فيتحقق الانبي فمثال الاول هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن الاخلاط محموم فهذا محموم ومثال الثاني هذا محموم وكل محموم متعفن الاخلاط فهذا متعفن الاخلاط وعامتها بخلافها مثل ان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والمراد من المبادئ هنا هو الاعم من التصورية والتصديقية (و) اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم انه (لما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة) ويقال لهذه الخمسة الاحكام التكليفية (وعن الصحة والبطلان) ويقال لهما الاحكام الوضعية

لنسبتها الى جعل الشارع ووضعها ثم ان الحكم الوضعي لا يتوهم انحصاره بعدة امور بل كلما جعله الشارع وقرره ولم يكن من قبيل الحكم التكليفي الذي هو عبارة عن البعث والزجر فهو حكم وضعي وانما كان البحث عنها (من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه) اي موضوع علم الفقه (هو أفعال المكلفين) يرد عليه ان كثيرا من مباحث الفقه لا يتعلق بافعال المكلفين كمباحث الميراث سيما اذا كان الوارث والمورث غير مكلف وكذا الاحكام المتعلقة بافعال الاطفال والمجانين كالحكم بفساد عقودهم وايقاعاتهم واستحباب عبادات الصبي المميز بناء على شرعية عباداته والقول بأنها استطراد بعيد جداً (من حيث الاقتضاء والتخيير) وبيان ذلك هو ان الحكم الشرعي المتعلق بافعال المكلفين اما بالاقتضاء او بالتخيير فالأقتضاء والطلب قد يكون للوجود مع المنع عن النقيض فيكون وجوباً ولا معه فيكون ندباً وقد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراماً ولا معه فيكون مكروهاً والتخيير الاباحة والى هنا يتنا موضوع علم الفقه (و) اما (مباديه) فهو (ما يتوقف) علم الفقه (عليه) فهو اما (من المقدمات) يقال لها المبادي التصديقية (كالكتاب والسنة والاجماع) ولا يخفى ان ذكر الثلاثة من باب المثال والا فليل العقل داخل ايضا (و) اما (من التصورات) يقال لها المبادي التصورية (كمعرفة الموضوع) اي موضوع الفقه (واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها) اي على المطالب (فيه) اي في الفقه وبيانه ان في مثال الصلوة واجبة المسئلة هو المحمول اي قوله واجبة من حيث

لحوقها بالغير وهذا الغير هو الموضوع اي الصلوة ولا بد لهذه المسئلة من مقدمات كالكتاب والسنة والاجماع بان يتوقف استدلال هذه المسئلة عليها كما تتوقف هذه المسئلة بالاستدلال على الكتاب كقوله تعالى «اقيموا الصلوة» ولا بد ايضاً من تصور نفس الموضوع من انه ما هو ومن تصور اجزائه كركوعها وسجودها مثلاً ومن تصور جزئياته كتصور الصلوة اليومية والجمعة والآيات وغيرها (المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه) اي في المقصد الثاني (مطالب) لا يخفى ان التعرض للمباحث الاصولية لكونها اساساً للفقهاء والافقد قلنا ان المقصود بالذات هو الفقه.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

المطلب الاول

(في نبذة) اي في قليل ويسير ومختصر (من مباحث الالفاظ
تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور
المعنى) واما قيد بنفس التصور لان من الكليات ما يمنع الشركة
بالنظر الى الخارج كمفهوم الواجب الوجود فان الشركة فيه ممتنعة
بدليل خارجي اعني البرهان القائم بالوحدانية لكن اذا جرد العقل النظر
اليه لم يمنع (من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي) كالاعلام فان فيها
اللفظ والمعنى متحدان وتصور المعنى مانع من شركة الغير
(اولا يمنع) من وقوع الشركة (وهو الكلي ثم الكلي) لا يخلو عن قسمين
(اما ان يتساوى معناه في جميع موارد) وافراده من حيث الظهور
والخفاء كلفظ من وما على ما قيل في استعمالها واطلاقها لأولي العقل
وغير اولي العقل اذ لولا هذا الاعتبار للزم ان يكون متواطئ الاصولي
عين متواطئ المنطقي والحال ان بينهما فرقا واضحا لان المعتبر عند
الاصولي التساوي من حيث الظهور والانصراف وعند المنطقي
التساوي من حيث الصدق بحيث لا يتفاوت افراده بالاولية والاولوية
وغيرهما كما قرر في محله ولو كانت متفاوتاً من حيث الظهور والخفاء
مثل الانسان فان صدقه على الافراد على السوية وعند الاطلاق ينصرف
الى الكامل في الانسانية وكذلك ينصرف عند الاطلاق الى ذي رأس
واحد وبعبارة اخرى النسبة بين المتواطئ الاصولي والمنطقي هي

العموم والخصوص المطلق لان كل متواط اصولي متواط منطقي مثل من وما بلا عكس فان المتواطى المنطقي ليس متواطياً اصولياً مثل الانسان على ما قلنا ومما تقدم تبين وجه التسمية بالتواطى لانه بمعنى التوافق وهذا يصح على كلا المذهبين ومخالفة الاصولي بالمنطقي فيما ذكر باعتبار ان غرض الاصولي استنباط الحكم من الدليل وهو في الغالب يكون لفظاً مثل الكتاب والسنة فلا بد عندهم ان ينظر الى اللفظ في مقام الاستنباط حتى من حيث الخفاء والظهور بخلاف المنطقي فان نظرهم الى المعنى لان موضوع المنطق هو المعرفة والحجة وكلاهما من قبيل المعنى ويؤيده قول الشاعر في شعره الفارسي: منطقي دربند بحث لفظ نيست «ليك بحث لفظ او را عارضى است» (وهو المتواطى او يتفاوت) اي لم يكن متساوياً ظهوراً وخفاءً في جميع الافراد (وهو المشكك) والنسبة بين المشكك الاصولي والمنطقي ايضاً عموم مطلق لأن كل مشكك منطقي ما شكك اصولي مثل الوجود فانه مشكك على كلا المذهبين باعتبار ان صدقه وظهوره ليس متساوياً بخلاف العكس فان المشكك الاصولي ليس مشككاً منطقياً مثل الانسان فانه مشكك اصولي ومتواط منطقي وانما سمي مشككاً لانه يشك الناظر له في انه متواط او مشترك (وان تكثر) اي اللفظ والمعنى بان كان اللفظ كثيراً والمعنى ايضاً كثيراً (فالالفاظ متباينة) قطعاً (سواء كانت المعاني) اي معاني هذه الالفاظ المتباينة (متصلة) اي يمكن اجتماعها في محل واحد (كالذات والصفة) مثل زيد وضارب وقائم فان زيدا وضارباً وقائماً الفاظ متباينة ومعانيها متصلة يعني حاصلة وموجودة في شخص واحد

(ومنفصلة) اي لا يمكن اجتماعها في محل واحد (كالضدين) مثل البياض والسواد فان لفظهما متغايران ومعناهما متغايران ايضاً واجتماعهما في شيء واحد محال (وان تكررت الالفاظ واتحد المعنى) مثل غضنفر واسد وليث فانها متباينة لفظاً لكن معناها واحد (فهي مترادفة) اي فيقال لها الفاظ مترادفة (وان) كان بالعكس بان (تكررت المعاني واتحد اللفظ) لكن (من وضع واحد) والمراد من الوضع الواحد هو ما لم ينظر فيه الى الوضع الاول حتى من جهة عدم المناسبة بان كان كل وضع انفرادياً وابتدائياً واستقلالياً فعلى هذا المعنى لا ينافي قولهم المشترك ما وضع باوضاع متعددة (فهو المشترك) كلفظ العين فان لفظها واحد ومعانيها كثيرة مثل الذهب والفضة والجارية والباصرة الى غير ذلك (وان اختص الوضع) اي الوضع الابتدائي والانفرادي والاستقلالي (بأحدها) اي بأحد المعاني مثل لفظ اسد فان معانيه كثيرة منها الحيوان المفترس والرجل الشجاع لكن لم يوضع اللفظ لكل منهما بل وضع لاحدهما اعني الحيوان المفترس (ثم استعمل في الباقي) اعني في الرجل الشجاع لكن (من غير ان يغلب فيه) اي في المعنى الثاني (فهي الحقيقة) بالنسبة الى المعنى الاول (والمجاز) بالنسبة الى المعنى الثاني (وان) اختص الوضع باحدها ايضاً واستعمل في الباقي و (غلب) اي هجر وترك معنى الاول (وكان) هذا (الاستعمال بالمناسبة) للمعنى الاول (فهو المنقول اللغوي) ان كان الناقل من اهل اللغة كلفظ الغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسماً للحدث المعروف ثم لا يخفى ان المثال بالمنقول اللغوي مجرد فرض ولم يثبت

وجوده ولذا تركه جماعة (او الشرعي) ان كان الناقل من اهل الشرع كالصلوة مثلاً فانها وضعت اولاً للدعاء ثم نقلت في لسان اهل الشرع للاركان المخصوصة (او العرفي) ان كان الناقل من اهل العرف كلفظ الدابة فانها في الاصل موضوعة لكل ما يدب ويتحرك في الارض ثم نقلت في العرف على ذي القوائم الاربعة (وان كان) استعمال اللفظ في المعنى الثاني (بدون المناسبة) بان ينظر الى المعنى الاول فيلاحظ عدم المناسبة بين المعنى الاول والمعنى الثاني (فهو المرتجل) مثل وضع الاعلام هذا على رأي المصنف «قدس سره» وقد نوقش فيه وادخلوا المرتجل تحت المشترك فتأمل ثم اعلم ان المرتجل في اصطلاح الاصوليين كيف كان مخالف لاصطلاح النحاة فانه عند النحاة على ما قيل علم لم يسبق استعماله في غير العلمية او سبق وجهل ثم جعل علماء وعند الاصولي ما يلاحظ فيه عدم المناسبة بين المعنى الاول والثاني.

(اصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية) بان كان اللفظ عند اهل اللغة موضوعاً لمعنى واستعمل فيه كلفظ الحمار في حيوان ناهق وكلفظ الفرس في حيوان صاهل (و) هكذا الحقيقة (العرفية) كلفظ الدابة بالنسبة الى المعنى العرفي كما بينا (واما) الحقيقة (الشرعية) وهو ما كان اللفظ حقيقة في معنى عند الشارع تعييناً او تعيناً وينبغي ان يعلم ان الحيثية معتبرة في الوضع الشرعي فمجرد صدور الوضع منه لا يصير اللفظ حقيقة شرعية كما في الحسن والحسين عليهما السلام مالم يكن المعنى امراً شرعياً ايضاً كالصلوة وذلك لان الشارع من اهل العرف ايضاً فمالم يعتبر في اوضاعه حيثية الشرع الحقت بالاوضاع العرفية بخلاف اللغوي اذ انحصار جهته في اللغة مغن عن اعتبار تلك الجهة فيه ثم لا يخفى ان المتبادر من الشارع هو جاعل الشرع ومخترعه وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شأنه واطلاقه على النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» مسامحة نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع بمعنى الميئن عليه «صلى الله عليه وآله وسلم» اما مجازاً او على الاشتراك اللفظي ولكن لازمه صحة اطلاقه على الائمة عليهم السلام بل على العلماء ايضاً الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيان مختص بالنبي «صلى الله عليه وآله وسلم» واتمامه مختص بهم عليهم السلام (فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير) وبيان (محل النزاع فنقول) لا خلاف

(ولانزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع) والمراد من اهل الشرع هو من يتشرع بشرعنا ويقال له المشرعة ايضاً (المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني) اي في المعاني الجديدة التي هي غير معانيها اللغوية (كاستعمال الصلوة في الافعال) والاركان (المخصوصة بعد وضعها) اي بعد وضع الصلوة (في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال) كالعشر مثلاً في الحنطة (بعد وضعها) اي وضع لفظ الزكوة (في اللغة للنمو واستعمال) لفظ (الحج في اداء المناسك) والعبادات (المخصوصة بعد وضعه) اي بعد وضع لفظ الحج (في اللغة لمطلق المقصد) على شيء (وانما النزاع) والخلاف (في ان صيرورتها) اي صيرورة هذه الالفاظ (كذلك) اي حقايق في تلك المعاني الجديدة (هل هي بوضع الشارع) وقد اسلفنا المراد من الشارع ومعناه (وتعيينه) أي هل هي بتعيين الشارع (اياها) اي هذه الالفاظ (بازاء تلك المعاني) الجديدة (بحيث تدل) هذه الالفاظ (عليها) اي على المعاني الجديدة (بغير قرينة) في لسان الشارع (لتكون حقايق شرعية فيها) اي في المعاني الجديدة (او) ليس كذلك اي بوضع الشارع بل كون الالفاظ حقيقة في المعاني الجديدة (بواسطة غلبة هذه الالفاظ) المذكورة (في المعاني المذكورة) الجديدة (في لسان اهل الشرع) لافي لسان الشارع (وانما استعمالها الشارع فيها) اي في المعاني الجديدة (بطريق المجاز) اي مجازاً مثل قول الشارع صلوا كما رأيتموني اصلي ثم قام فصلى و (بمعونة القرائن) كما بيّنا (فتكون) ح (حقايق عرفيّة) ومشرعة (خاصة لشرعية) ثم لا يخفى انه لا بد في

الخلافاً من كون الالفاظ هل هي حقيقة شرعية في المعاني الجديدة او لا من ثمرة والا فلا معنى للخلاف المذكور والى هذا المعنى اشار قدس سره بقوله (وتظهر ثمرة الخلاف) في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه (فيما اذا وقعت) هذه الالفاظ (مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها) اي هذه الالفاظ (تحمل على المعاني المذكورة) اي على المعاني الجديدة (بناء على الاول) اي بناء على كون الحقيقة بوضع الشارع وتعيينه (وعلى اللغوية) اي تحمل هذه الالفاظ على المعنى اللغوي (بناء على الثاني) اي بناء على كونها حقيقة في لسان اهل الشرع فقط دون لسان الشارع (واما اذا استعملت) هذه الالفاظ في المعاني الجديدة (في كلام اهل الشرع) دون لسان الشارع (فانها) اي هذه الالفاظ في هذه الصورة (تحمل على) المعنى (الشرعي) الجديد (بغير خلاف) ونزاع (احتج المشبتون) اي القائلون بالحقيقة الشرعية بمقدمات ثلاث المقدمة الاولى ناظرة الى الاستعمال اي استعمال هذه الالفاظ في المعاني الجديدة في قبال قول القاضي ابي بكر الباقلاني الذي هو منكر لهذا الاستعمال رأساً الثانية ناظرة الى كونها حقايق في هذه المعاني الثالثة ناظرة الى شرعيتها وتفصيل ذلك هو ان يقال المقدمة الاولى (بأننا نقطع) ونجزم (بأن) لفظ (الصلوة اسم للركعات المخصوصة) اي مستعمل في هذه الركعات مركبة ومجتمعة (بما فيها) اي مع ما فيها اي في الركعات المخصوصة (من الاقوال والهيئات) هذا تفصيل وبيان للمركبة والا فالركعات المخصوصة هي عين الاقوال والهيئات (وان الزكوة لاداء مال مخصوص) اي مستعمل فيه (و) هكذا (الصيام لامساك مخصوص

والحج لقصد مخصوص) المقدمة الثانية (و) أنا (نقطع ايضاً بسبق هذه المعاني) الجديدة (منها) اي من هذه الالفاظ (الى الفهم) والذهن (عند اطلاقها وذلك) اي سبق المعاني الى الفهم والذهن مجرداً عن القرائن (علامة الحقيقة) اي علامة كون الالفاظ المذكورة حقيقة في المعاني الجديدة المقدمة الثالثة (ثم ان هذا) اي سبق هذه المعاني من تلك الالفاظ لم يحصل الا بتصرف الشارع) في هذه الالفاظ (ونقله) اي نقل الشارع (لها) اي الالفاظ المذكورة (اليها) اي الى المعاني الجديدة (وهو) اي تصرف الشارع ونقله (معنى الحقيقة الشرعية و) قد (اورد عليه انه لا يلزم من استعمالها) اي هذه الالفاظ (في غير معانيها) اي في غير معانيها اللغوية (ان تكون) هذه الالفاظ (حقايق شرعية) في المعاني الجديدة (بل يجوز كونها) اي يحتمل كون الالفاظ المذكورة في المعاني الجديدة (مجازات) وفيه ان هذا الاشكال غير وارد بعد ما عرفت المقدمة الثانية والثالثة (و) مع ذلك (رد بوجهين) ايضاً (احدهما انه) الضمير للشأن (ان اريد بمجازيتها) اي بمجازية هذه الالفاظ في المعاني الجديدة (ان الشارع استعمالها) اي هذه الالفاظ (في غير معانيها) اللغوية يعني في المعاني الشرعية لكن (بالمناسبة للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك) اي المعاني الجديدة (معهوداً) ومعلوماً (من اهل اللغة) يعني ان اهل اللغة لم يعلموا هذه المعاني (ثم) بعد استعمال الشارع (اشتهر) هذه الالفاظ في المعاني الشرعية (فأفاد بغير قرينة فذلك) المعنى الذي اريد من مجازيتها هو (معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى) اي كونها حقيقة شرعية (وان اريد بالمجازية)

اي مجازية هذه الالفاظ في المعاني الجديدة (ان اهل اللغة استعملوها)
اي الالفاظ المذكورة (في هذه المعاني) الجديدة (و) لكن (الشارع
تبعهم) اي اهل اللغة (فيه) اي في هذا الاستعمال (فهو خلاف الظاهر
لانها) اي المعاني الجديدة (معاني حدثت) في زمن النبي «ص» (ولم تكن
اهل اللغة يعرفونها) اي المعاني الجديدة (و) الحال ان (استعمال اللفظ
في المعنى فرع معرفته) اي معرفة المعنى يعني انه لا بد اولاً من معرفة
المعنى ثم استعمال اللفظ فيه والحال ان اهل اللغة لم يعرفوه حتى
يستعملوه (وثانيهما) اي ثاني الوجهين (ان هذه المعاني) الجديدة (تفهم
من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت) هذه الالفاظ (مجازات
لغوية لما فهمت) هذه المعاني من تلك الالفاظ الا بالقرينة مع انها
مفهومة منها مجردة عن القرائن (وفي كلا هذين الوجهين مع اصل
الحجة) اي احتجاج المثبتين (ببحث) واشكال (اما) البحث والاشكال
(في الحجة فلأن) ما قاله المثبتون في الاحتجاج بتلخيص منا اعني
(دعوى كونها) اي الالفاظ المذكورة (اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها)
اي المعاني (منها) اي من الالفاظ (الى الفهم) والذهن (عند اطلاقها)
اي اطلاق الالفاظ (ان كانت هذه الدعوى بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهي) اي دعوى تبادرها في لسان الشارع (ممنوعة) لانها عين المتنازع
فيه واول الكلام لأننا لم نسمع اقوال الشارع ولم يصرح بنا ما يتكلم به
الشارع (وان كانت) دعوى تبادر المعاني الجديدة (بالنظر الى اطلاق
اهل الشرع) يعني ان اهل الشرع اذا تلفظوا وتكلموا بالالفاظ المذكورة
يتبادر المعاني الجديدة منها (فالذي يلزم ح) اي حين تبادر المعاني في

اطلاق اهل الشرع (هو كونها) اي الالفاظ المذكورة (حقائق عرفية لهم) اي لأهل الشرع (لاحقايق شرعية) التي هي محل الكلام (واما) الاشكال (في الوجه الاول) من الوجهين (فلان قوله) اي قول المستشكل (فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ) من الواضحات ان (الاشتهار والافادة بغير قرينة) الذي ادعاه المجيب والمستشكل (انما هو) اي الاشتهار (في عرف اهل الشرع لافي اطلاق الشارع فهي ح) اي حين الاشتهار لكن في عرف اهل الشرع يكون (حقيقة عرفية لهم) اي لاهل الشرع (لا شرعية) والحال ان كلامنا فيها (واما) الاشكال (في الوجه الثاني) من الوجهين (فلما اوردناه على الحجة) اي على احتجاج المثبتين وبيانه ان يقال (من ان السابق) اي سبق المعاني الجديدة (الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى) اهل الشرع و (المتشعبة) ايضا (لا) بالنسبة (الى الشارع) ومع تكون حقيقة مشرعة في هذه المعاني الجديدة لاحقيقة شرعية (حجة النافين) للحقيقة الشرعية (وجهان) الوجه (الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ) المذكورة من معانيها اللغوية (الى غير معانيها اللغوية لفهمها) اي المعاني (المخاطبين بها) اي بالالفاظ (حيث انهم) اي المخاطبين (مكلفون بها) اي بالمعاني التي (تتضمنه) اي تتضمن الالفاظ المذكورة (ولا ريب ان الفهم) والتفهم (شرط التكليف ولو فهمهم اياها) اي لو فهم الشارع المخاطبين المعاني المذكورة (لنقل ذلك) اي النقل والتفهم (الينا) ايضا (لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل) فلا يخلو عن قسمين (فاما) ان يكون النقل (بالتواتر او بالاحاد) ويأتي تعريفهما في اواخر الكتاب

ان شاء الله تعالى (والاول) اي التواتر (لم يوجد قطعاً والالما وقع
 الخلاف فيه) اي في ثبوت الحقيقة الشرعية واورد عليه ان
 وجود التواتر لا يستلزم عدم الخلاف لجواز ان يوجد التواتر
 بالنسبة الى طائفة دون اخرى واجيب باننا نجعل البحث وننقل
 الكلام في الطائفة التي لم يوجد التواتر عندهم فافهم (والثاني) اي
 الخبر الواحد (لا يفيد العلم) وفيه انه على تقدير وجوده وان لا يفيد العلم
 في نفسه الا انه قد قام الدليل على حجية قول الثقة كما يأتي في محله
 وان قلتم ان حجية قول الثقة الجامع للشرائط مقصورة على المسائل
 الفرعية ففيه ان اخباره اذا استند الى الحسن او الى ما يرجع الى الحسن
 كالاخبار عن العدالة ونحوها يكون حجة مطلقاً من غير فرق بين
 المسئلة الفرعية وغيرها وان اشترط في باب الشهادة حجية قول العدل
 بانضمام عدل آخر ونحوه على تفصيل في محله نعم لا اعتناء بالظن في
 اصول الدين ولا بد فيها من تحصيل اليقين ودعوى عدم حجية قول الثقة
 في اصول الفقه كما يظهر من بعض العبارات مدفوعة بعموم دليل حجية
 الثقة للمسائل الاصولية ايضاً وليس مجرد اشتراك اصول الفقه مع
 اصول الدين في التسمية واطلاق لفظ الاصول عليهما منشأ
 لاشتراكهما في الحكم فقياس اصول الفقه على اصول الدين قياس مع
 الفارق وكيف كان لا معنى لكلام المستدل في المقام بقوله والثاني لا
 يفيد العلم لما عرفت من حجية الخبر الواحد الجامع للشرائط على
 تقدير وجوده في غير اصول الدين مطلقاً والمناط وجود الحجة في البين
 ولو لم يحصل العلم (على ان العادة) الجار يتعلق بافعال العموم وهو

خبر على التحقيق لمبتدأ محذوف تقديره والتحقيق ثابت على ان الخ
 (تقتضي في مثله) اي في مثل ما نحن فيه الذي كان محل الابتلاء وكثير
 الحاجة (بالتواتر) ولا يكفي الخبر الواحد المفيد للظن (الوجه الثاني)
 من حجة النافين (انها لو كانت) هذه الالفاظ (حقائق شرعية لكانت غير
 عربية واللازم) اي كونها غير عربية (باطل فالملزوم) اعني كونها
 حقائق شرعية (مثله) اي مثل اللازم في البطلان (بيان الملازمة)
 واثباتها هو ان يقال (ان اختصاص الالفاظ باللغات) اي اختصاص لفظ
 الصلوة والزكوة وغيرهما بالعربية واختصاص الالفاظ الفارسية
 بالفارسية والتركية بالتركية (انما هو) اي الاختصاص (بحسب دلالتها)
 اي دلالة هذه الالفاظ (بالوضع) اي بسبب وضع الواضع (فيها) اي في
 اللغات يعني انها تابعة لو اضعها فان كان واضع الالفاظ عربياً فالالفاظ
 عربية وان كان فارساً فالفارسية وان كان تركياً فالتركية قيل ان واضع
 لغة العرب هو يعرب ابن قحطان وواضع لغة الفارس فارس بن سام بن
 نوح وواضع لغة الترك ترك بن يافث بن نوح وهذا القول خلاف
 التحقيق والتفصيل موكول الى محله وفيما نحن فيه (العرب) اي واضع
 الالفاظ العربية اعني يعرب بن قحطان على ما قيل (لم يضعها) اي
 الالفاظ المذكورة في ازاء المعاني الجديدة (لانه المفروض) اي عدم
 وضع العرب هو المفروض لان الفرض في اثبات الحقيقة الشرعية وهي
 لا تكون الا بوضع الشارع ان قلت ان الشارع ايضاً عرب قلت نعم الا
 انه ليس واضع الالفاظ العربية واذا لم يكن الوضع من واضع الالفاظ
 العربية (فلا تكون) الالفاظ المذكورة (عربية) ان قلت فما المانع من

بطلان اللازم اعني كونها غير عربية وثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ المذكورة قلت (واما) المانع من (بطلان اللازم فلائه يلزم) بناء على وضع الشارع وثبوت الحقيقة الشرعية (ان لا يكون القرآن عربياً لاشتماله) اي لاشتمال القرآن (عليها) اي على الالفاظ المذكورة ان قلت ان بعضه عربي وعربية القرآن بالنسبة الى هذا البعض قلت (وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربياً كله) مع ان المعتبر في عربية القرآن هو كون القرآن كله عربياً (و) وجه ذلك انه (قد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآناً عربياً واجيب عن الاول) اي عن اول وجه النافين (بان فهمها) اي المعاني الجديدة (لهم) اي المخاطبين بالصراحة (و) فهم (لنا) ايضاً لكن لا بالصراحة بل (باعتبار الترديد) والارجاع (بالقرائن) اي بالقرآن المفهمة للمعنى الحقيقي وليس المراد القرينة الصارفة اي قرينة المجاز (كالاطفال يتعلمون اللغات) اي يتعلمون اللغات العربية والفارسية مثلاً (من غير ان يصرح لهم) اي من دون تصريح للاطفال (بوضع اللفظ للمعنى) بان يقال للاطفال اعلموا ان هذا اللفظ وضع لهذا المعنى (اذ هو) اي التصريح (ممتنع بالنسبة الى من) اي للاطفال الذين (لا يعلم شيئاً من الالفاظ) يعني ان لفظ الفلاني وضع لازاء معنى الفلاني (وهذا) اي الارجاع بالقرائن (طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهم وبالنقل ما) اي معنى (يتناول) ويشمل (هذا) اي الارجاع الى القرائن (منعنا) ح (بطلان اللازم) اي عدم التفهم رأساً ولو باعتبار الترديد بالقرائن (وان عنيتم به) اي بالتفهم وبالنقل (التصريح بوضع اللفظ للمعنى) يعني ان يكون ثبوت الحقيقة الشرعية منوطاً على تصريح

الشارع بآتي و ضعت هذه الالفاظ بازاء المعاني الجديدة لاغير (منعنا الملازمة) بين نقل الشارع وتصريحه بل له ان ينقل اللفظ من المعنى الاول الى المعنى الثاني ووضعه له لكن التفهيم يكون بالارجاع الى القرائن (و) اجيب (عن الشاني بالمنع من كونها) اي الالفاظ المذكورة (غير عربية) بل كلها عربية (كيف) لا تكون عربية والحال انه (قد جعلها) اي الالفاظ المذكورة (الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني) يعني ان الشارع بعنوان اته الشارع وضعها للمعاني الجديدة اما بالوضع التعيني او التعيني فعلى هذا تكون حقائق شرعية بلا كلام واما الدليل على عربيته فانها (مجازات لغوية) اي مجازات عند اهل اللغة و الافهي عند الشارع حقيقة من جهة وضعه و استعماله (في المعنى اللغوي) اي مجازيتها بالنسبة الى المعنى اللغوي الذي كان في الالفاظ المذكورة و اذا ثبت مجازيتها ثبت عربيته ايضاً (فان المجازات الحادثة) في اللغة العربية (عربية) وتوضيحه كما ان الحقايق تنسب الى واضعها فان كان الواضع عرباً فتكون الالفاظ عربية الى آخر ما ذكرنا سابقاً وهكذا المجازات تنسب الى واضعها فان كان واضع المجازات عرباً تتصف الالفاظ بالعربية وهكذا فان فيها ايضاً وضعاً لكن وضعاً نوعياً بمعنى ان الواضع اجاز استعمال الالفاظ التي وضعت للمعاني اللغوية في المعاني التي لها مناسبة للمعنى اللغوي (وان لم يصرح العرب باحاديها) اي باحاد المجازات فرداً بعد فرد بل يجوز الواضع الاستعمال بعد ملاحظة العلاقة كالعلاقة الموجودة بين اللازم والملزوم والحال والمحل والسبب والمسبب الى غير ذلك وهذا

المقدار من الرخصة كاف في صحة الاستعمال والاتصاف بالعربية وذلك (لدلالة الاستقراء) والتتبع من موارد الاستعمالات على (تجويزهم نوعها) اي نوع المجازات (ومع التنزل) والقبول بان الالفاظ المذكورة غير عربية واما الاشكال من انه يلزم ح كون القرآن غير عربي فنقول في جوابه انا (نمنع كون القرآن كله) وتمامه (عربيا و) اما (الضمير في انا انزلناه) فهو راجع للسورة وتذكير الضمير بتأويل السورة الى المنزل او المذكور او المقرؤ او البعض المعهود وفيه نظر بملاحظة الايات الاخر التي في هذه السورة لذكر كلمة يوسف فيها وهو عجمي ثم لا يخفى ان القرآن له اطلاقان فانه قد يطلق على القرآن كله (وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن) قطعاً (وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء) يعني يقال للسورة والآية عرفاً انها بعض من القرآن ومع ذلك لا يقال انها قرآن كيد زيد مثلاً يقال عليه انه بعض من زيد ولا يقال انه زيد (قلنا) في جوابه (هذا) اي عدم صدق الكل على البعض (انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق) لفظ العشرة (على البعض) اي على بعض من العشرة باعتبار عدم مشاركة الكل للبعض في مفهوم العشرة (بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق) اي لفظ الماء باعتبار هذا المعنى (على الكل) اي على جميع المياه (وعلى اي بعض فرض منه فيقال) مثلاً هذا البحر الذي هو جزء من المياه (ماء) من دون ذكر البعض (و) ح يراد (بالماء مفهومه الكلي) اي انه اسم للجسم

البسيط البارد الرطب بالطبع (و) تارة (يقال انه) اي البحر (بعض الماء) ولكن (يراد) ح (به) اي من الماء (مجموع المياه الذي هو) اي المجموع (احد جزئيات ذلك المفهوم) والبحر بعض وجزء من مجموع المياه (والقرآن) فيما نحن فيه (من هذا القبيل) اي من قبيل الماء (فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين) اي باعتبار المجموع والمفهوم يعني يقال ان هذه السورة بعض القرآن باعتبار ان القرآن هو جميع ما انزل من الله تعالى الى رسوله وهذه السورة بعضه ويقال ايضاً ان هذه السورة قرآن باعتبار معناه الكلي وهو ما انزل من الله تعالى الى رسوله جميعاً كان او سورة او آية ثم لا يخفى ان هذا الاشكال والجواب كلاهما في صورة كون القرآن موضوعاً بالاشتراك المعنوي وحاصله ان المستشكل توهم بان القرآن من قبيل العشرة واستشكل ان السورة يصدق عليها بعض القرآن ولا يصدق عليها انها قرآن واجاب المصنف قدس سره انه ليس من هذا الباب بل من باب الماء على ما فصل ثم بعد هذا الجواب اراد ان يجيب بنحو الاشتراك اللفظي وهو القول بأن القرآن موضوع تارة للمجموع الشخصي واخرى لكل سورة وآية وانما الاشكال وارد بملاحظة الوضع الاول وبعبارة اخرى على اول الوضعين يصح القول بان السورة بعض القرآن ولا يطلق عليه القرآن واما على ثاني الوضعين الذي هو المفهوم من العبارة الاتية وهو القول بانه موضوع لكل سورة وآية فلا يرد الاشكال لانه يصح على هذا الاعتبار اطلاق القرآن عليه قطعاً واليه اشار بقوله (على انا نقول ان

القرآن قد وضع بحسب الاشتراك) اللفظي (للمجموع الشخصي وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا) اي اذا عرفت الجواب عن حجة النافين كما عن حجة المثبتين (فقد ظهر لك ضعف الحجتين) اي حجة المثبتين والنافين (والتحقيق) في المقام (ان يقال) انه (لا ريب في وضع هذه الالفاظ) المذكورة (للمعاني اللغوية وكونها) اي كون الالفاظ المذكورة (حقائق فيها) اي في المعاني اللغوية (لغة) اي عند اهل اللغة (ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها) اي الالفاظ (في المعاني المذكورة) وهذا الاستعمال اي استعمال الشارع لا يخلو عن احتمالات ثلاث (اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل) والوضع فيكون ح حقيقة شرعية تعيينياً من باب التفعيل (او انه غلب) استعمال الالفاظ في المعاني الجديدة (في زمانه) اي في زمان الشارع (واشتهر حتى افاد بغير قرينة) ليكون ح حقيقة شرعية ايضا لكن تعيينياً من باب التفعيل (فليس) واحد من الاحتمالين (بمعلوم) حتى يثبت الحقيقة الشرعية (لجواز) احتمال ثالث وهو (الاستناد) اي استناد الشارع (في فهم) اهل زمانه (المراد منها) اي من الالفاظ (الى القرائن الحالية او المقالية) بان اطلق الشارع الالفاظ المذكورة واراد منها المعنى المجازي اعتماداً الى القرائن غايته انها لم تصل الينا وح اي حين احتمال ثالث (فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقاً) اي في صورة عدم القرينة (وبدون ذلك) اي بدون الوثوق (لا يثبت المطلوب) اي الحمل على المعاني الشرعية في الالفاظ المجردة عن القرائن واذا علمت انها حقائق في المعاني اللغوية واستعملها الشارع ايضاً في المعاني الجديدة

لكن مع الشك في كيفية استعمالها هل هو بطريق النقل اولا بل الاستعمال فيها مجازا فاصالة عدم النقل يقتضي ح عدم النقل ومع هذا لا يثبت الحقيقة الشرعية والى هذا اشار بقوله اخذاً للنتيجة (فالترجيح لمذهب النافين) يعني ان الراجح هو مذهب النافين عملاً باصالة عدم النقل الى زمان ثبوت النقل (وان كان المنقول من دليلهم) اي من دليل النافين كما عرفت (مشاركاً في الضعف لدليل المشبتين) يعني ان كلا الدليلين مشتركان في الضعف ولكن المذهب مذهب النافين هذا والتحقيق وقوع اطلاق الالفاظ المذكورة في لسان الشارع على معانيها على وجه الحقيقة وثبوتها في الشرايع السابقة ايضاً وان اختلفت كيفياتها باختلاف الشرايع كما يدل على الثبوت قوله تعالى في مقام الحكاية واوصاني بالصلوة والزكوة مادمت حياً وقوله تعالى واذن في الناس بالحج وقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ودعوى عدم استلزام ثبوت العبادات في الشرايع السابقة اطلاق هذه الالفاظ المخصوصة عليها ووضعها لها عند العرب المتشرعين بهذه الاديان ايضاً ولعل اسامي هذه العبادات عند المتشرعين بهذه الاديان من العرب غير هذه الالفاظ الدائرة عندنا مدفوعة بعدم نقل الالفاظ آخر على هذه الماهيات في خبر ولا اثر ولا تاريخ ولا يكاد يخفى مثله لو كان واحتمال وجودها عند العرب وعدم نقلها لنا لعدم الداعي الى النقل يكاد يلحق بانياب الاغوال بعدما نرى من نقل الوقائع غير المعتنى بها في زمان الجاهلية وغيره في التواريخ مع عدم ورود نقل اطلاق الالفاظ اخر اصلاً في تاريخ مصحح ولا مصنف ومع الغرض عما

ذكرنا لا اشكال في ثبوت الحقيقة الشرعية في زمانه «صلى الله عليه و
 وآله وسلم» اما لغلبة استعمالها في المعاني الشرعية في لسان الشارع
 او في لسانه ولسان تابعيه او للوضع التعيني الحاصل بنفس الاستعمال
 كما قد يتفق في الاعلام الشخصية كقوله جثني بزيد مريداً للوضع بهذه
 العبارة نعم دعوى الوضع التعيني بالتصريح باتي وضعت لفظ الصلوة
 مثلاً بازاء هذا المعنى الشرعي بعيدة جداً لعدم اختفاء مثله مع توفر
 الدواعي على نقله فافهم جداً (اصل الحق ان الاشتراك) اي الاشتراك
 اللفظي (واقع في لغة العرب) للنقل والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة
 الى معنيين او اكثر للفظ واحد (وقد احاله) اي جعله محالاً (شُرْذِمَةٌ) اي
 قليل من الناس واحتج عليه بان الاشتراك مخل بالتفاهيم المقصود
 من الوضع لخفاء القرائن ومخل بالحكمة أيضاً باعتبار اجمال الخطاب
 وكلاهما مردودان أما الأول فلا مكان الاتكال على القرائن الواضحة
 واما الثاني فلان الغرض قد يتعلق بالاجمال امتحاناً لسرعة فهم العبد
 وغير ذلك والى هذا أشار بقوله (وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم أن
 القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى) وقبل الخوض
 في المطلب لابد من تحرير محل النزاع فنقول أن استعمال المشترك
 يتصور على وجوه منها ان يستعمل في معنى واحد من معانيه ولا اشكال
 في كون ذلك جائزاً ولا خلاف أيضاً في كونه حقيقة أن لوحظ فيه
 الوضع ومجازاً إن لوحظ فيه العلاقة بينه وبين معنى آخر وضع له
 كاستعمال العين باعتبار وضعها للنابعة في الباكية بعلاقة المشابهة
 ومنها ان يستعمل في الجامع بين المعنيين أو أكثر مثل أن يراد من

العين المسمى بالعين نظير أرادة الشجاع من الاسد الشامل للحيوان المفترس والرجل الشجاع وهذا ان كان من المعاني الحقيقية بان وضع له اللفظ بوضع على حدة فلا اشكال في حقيقته فلا أشكال أيضاً في مجازيته أن كان بملاحظة العلاقة وتسمى هذه الصورة بعموم الاشتراك ومنها أن يستعمل في مجموع المعنيين او المعاني من حيث المجموع بان يعتبر المجموع أمراً واحداً اذا اجزاء كاستعمال الشمس في مجموع الجرم والضوء واستعمال العين في مجموع الباكية والجارية كذلك والتركيب في هذا اعتباري كما لا يخفى ولا كلام في جواز ذلك حقيقة ان كان ذلك المركب مما وضع له المشترك وكان الملحوظ في الاستعمال هو الوضع ومجازاً ان وجدت العلاقة وكان الاستعمال بلحاظ العلاقة ومنها أن يستعمل في كل واحد من المعنيين أو المعاني لكن بارادة واحدة للجميع بان يكون كل واحد من المعاني منفرداً وبالخصوص مراداً وهو على قسمين تارة يكون الجمع بين المعاني ممكناً في الارادة سواء امتنع اجتماعها ذاتاً كلفظ الجون المشترك بين السواد والبياض في قولك الجون من عوارض الاجسام والقرء المشترك بين الطهر والحيض في قولك القرء من صفات النساء أو امكن ذلك فيه واخرى لا يكون الجمع بينها ممكناً في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد فهو غير متصور عقلاً فضلاً عن جوازه لغة اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل النزاع هو الوجه الأخير من الوجوه مع كون الجمع بين المعاني ممكناً واثار الى الجزء الأخير من محل النزاع بقوله (اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً) وسيأتي

الإشارة إلى الجزء الأول من محل النزاع في ضمن قوله فإن قلت محل النزاع في المفرد الخ (فجوزه قوم مطلقاً) سواء كان اللفظ مفرداً أو تثنية أو جمعاً وسواء كان اثباتاً أو نفياً (ومنعه آخرون مطلقاً) كذلك أيضاً (وفصل) قوم (ثالث فمنعه في المفرد) فقال لا يجوز استعمال اللفظ المفرد كلفظ العين في أكثر من معنى مثلاً (وجوزه في التثنية والجمع) فقال يجوز استعمال مثل العينين والعيون في أكثر من معنى (و) فصل قوم (رابع فنفاه في الإثبات) فقال بعدم الجواز (واثبته في النفي) فقال بجوازه فيه (ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم) أي من المجوزين (أنه) أي استعمال المشترك في أكثر من معنى (بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء) أي زاد بعض من قال أنه بطريق الحقيقة (أنه) أي اللفظ المشترك (ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه ح) أي حين التجرد عن القرينة (وقال الباقر) من المجوزين (أنه بطريق المجاز) أي عموم المجاز (والأقوى عندي جوازه) أي جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى (مطلقاً) في المفرد والتثنية الخ (لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة) والدليل (لنا على الجواز) أي على جواز الاستعمال (انتفاء المانع) من الاستعمال في أكثر من معنى (بما) أي بسبب ما (سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون)، والمراد أن ما يمكن أن يتوهم كونه مانعاً هو ما تمسك به المانعون وبعد بيان ضعفه يظهر انتفاء المانع وفيه نظر لأن عدم المانع المخصوص لا يستلزم عدم المانع مطلقاً إلا أن يدعي العلم بعدم مانع آخر مع وجود مقتضي للاستعمال (و) الدليل لنا (على كونه مجازاً في المفرد) يعني أن الدليل على مجازية استعمال

اللفظ المفرد من المشترك اللفظي في أكثر من معنى هو (تبادر الوحدة منه) أي من اللفظ المفرد (عند اطلاق اللفظ) أي اللفظ المشترك وح (فيفتقر في ارادة الجميع منه) أي من اللفظ المشترك (الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً ح) أي حين ارادة الجميع (في خلاف موضوعه) لأن الموضوع له هو المعنى مع قيد الوحدة ولقائل أن يقول أن مجرد الاستعمال في خلاف الموضوع له لا يثبت المجازية بل لا بد في المجاز من وجود العلاقة من العلائق المعهودة معلومة والا لكان غلطاً وإلى جوابه اشار بقوله (لكن وجود العلاقة المصححة للتجاوز) أي المجازية (أعني علاقة الكل والجزء) فيما نحن فيه (يجوزه) أي يجوز ويصحح هذا الاستعمال (فيكون مجازاً) والمراد من الكل فيه هو المعنى مع قيد الوحدة ومن الجزء هو المعنى من دون قيد الوحدة (فان قلت محل النزاع في المفرد) أي في استعمال لفظ المفرد في أكثر من معنى (هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان) يقال جئني بعين مثلاً و (يراد به في اطلاق واحد هذا) أي الذهب وحده مثلاً (وذاك) أي الفضة مثلاً وحدها (على أن يكون كل منهما) أي كل من المعنيين أي الذهب و الفضة مثلاً (مناطاً) و علة (للحكم و) ان يكون كل منهما أي كل المعنيين (متعلقاً للاثبات) في قوله جئني بعين (و) متعلق (النفي) في قوله لا تجئني بعين و اجماله ان النزاع في الوجه الرابع من الوجوه المتقدمة (لا المجموع المركب) من الذهب والفضة (الذي احد المعنيين) أعني الذهب مثلاً (جزء منه) أي من المجموع المركب من الذهب والفضة وبعبارة اخرى

ليس النزاع في الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة (سلمنا) ان النزاع في الوجه الثالث اعني في المجموع المركب (لكن ليس كل جزء) أي كل لفظ وضع للجزء مثل العين التي وضعت للذهب مثلاً (يصح اطلاقه على الكل) أعني الذهب والفضة (بل) يصح اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل (اذا كان للكل تركيب حقيقي) لا اعتباري (و) أيضاً (كان الجزء مما اذا انتفى) أي اذا انتفى الجزء (انتفى الكل بحسب العرف أيضاً) كانتفاء الجزء (كالرقبة للانسان) فانها جزء للانسان وتطلق على الانسان أيضاً كما في قوله اعتق رقبة وهي بحيث لو انتفت انتفى الانسان اصلاً (بخلاف الاصبع والظفر) فانهما جزءان من الانسان لكن لا يصح اطلاقهما عليه لانهما ليسا مما اذا انتفى انتفى الكل (ونحو ذلك) وما نحن فيه من قبيل الاخير فان الذهب والفضة ليس لهما تركيب حقيقي فعلى هذا لا يصح اطلاق لفظ العين التي وضعت للذهب وحده مثلاً للمجموع المركب من الذهب والفضة معاً (قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء) التي قلنا في الاستدلال (ان اللفظ) أي لفظ العين (موضوع لاحد المعنيين) أي للذهب مثلاً (ويستعمل ح في مجموعهما معاً) أي في مجموع الذهب والفضة معاً (فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل) القضية على العكس وهو كون (المراد أن اللفظ) أي اللفظ المشترك (لما كان حقيقة في كل من المعنيين) أي في كل من الذهب والفضة مثلاً (لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع) ح (مقتضياً للغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه في اختصاص اللفظ ببعض الموضوع أعني ما سوى الوحدة

فيكون) ما نحن فيه (من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل) أي المعنى مع الوحدة (وارادة الجزء) أي المعنى بدون الوحدة (وهو) أي اطلاق اللفظ الموضوع للكل وأرادة الجزء (غير مشروط لشيء مما اشترط في عكسه) أي في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل وهو كونه مما إذا انتفى انتفى الكل (فلا اشكال و) الدليل (لنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع) يعني أن الدليل على استعمال التثنية والجمع من المشترك في اكثر من معنى على سبيل الحقيقة (انهما) أي التثنية والجمع (في قوة تكرير المفرد بالعطف) يعني أن قولنا جئني بعين أو بأعين بمنزلة قولنا جئني بعين وبعين إن قلت انهما ليسا في تلك القوة اذ كل مفرد في صورة التكرير بالعطف له معنى مغاير للاخر والحال ان المعتبر في التثنية والجمع هو الاتحاد والاتفاق لفظاً ومعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في اللفظ حتى يكون التثنية والجمع في منزلة تكرير المفرد قلت (و) ليس كذلك بل (الظاهر) هو (اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما شبه هذا مع كون المعنى في الاحاد) أي في المفردات (مختلفاً) وهذا يدل على أن المعتبر هو الاتفاق في لفظ فقط دون المعنى (و) اما (تأويل بعضهم له بالمسمى) والقول بان المراد من لفظ زيد المسمى بزيد ثم يشني ويجمع ويراد المتعدد من المسمى فهو (تسعف) و تكلف (بعبودح) اي حين كونهما بمنزلة تكرير المفرد بالعطف (فكما انه يجوز إرادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة) كما في نحو زيد وزيد وزيد مثلاً فان الفاظها متحدة

لفظاً ومتعاطفة ولكن المعاني المرادة متعددة ومختلفة فان المقصود من زيد الاول هو زيد بن عمر ومثلاً ومن الثاني زيد بن بكر ومن الثالث زيد بن خالد (على أن يكون كل واحد منها) أي من الالفاظ المتعاطفة (مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة) كما عرفت في المثال (فكذا ما هو في قوته) أعني التثنية والجمع وتحقيق القول فيه أن استعمال تثنية المشترك مثلاً على أقسام أربعة الاول أن يراد من لفظ العينين اثنان من معنى واحد كالذهبين وهذا لا اشكال في جوازه حقيقة بل ولا خلاف الثاني أن يراد منه اثنان من طبيعتين ولكن مع تأويل أداة التثنية بالمسمى ولا اشكال في جوازه أيضاً بل ولا خلاف ولكن تجوزاً الثالث الصورة المذكورة بلا تأويل ، الرابع أن يراد منه أربعة من طبيعة واحدة أو من طبيعتين كل اثنين أو ثلاثة من واحد وواحدة من اخرى أو من طبائع ثلاث أو من طبائع أربع أما القسمان الاولان فلا خلاف فيهما كما اشرنا اليه واما الثالث فهو محل الخلاف بين صاحب القوانين والمصنف قدس سره وذهب الاول الى عدم جوازه أصلاً والمصنف «ره» الى جوازه حقيقة ويرد على المصنف «ره» انه ليس من باب استعمال اللفظ في الأكثر لان هيئة المثنى او اداته انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما، واما الصورة الرابعة فلم تذكر في كلامهما فلو فرض كون مراد المصنف «ره» هذه الصورة فهي وإن كانت من استعمال اللفظ في الأكثر الا انه يرد عليه ان الاستعمال لا يكون ح على وجه الحقيقة لانه لا بد ح عن الغاء اعتبار قيد الوحدة ايضاً ضرورة ان التثنية عنده انما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة والفرق بينها وبين المفرد انما

يكون في انه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها كما لا يخفى
هذا وجميع ما تقدم يجري في الجمع أيضاً طابق النعل بالنعل (احتج
المانع مطلقاً بأنه لو جاز استعماله فيهما) أي في المعنيين (معاً لكان ذلك
بطريق الحقيقة اذ المفروض انه) أي اللفظ المشترك (موضوع لكل واحد
من المعنيين) لكن مع قيد الوحدة (و) المفروض أيضاً (ان الاستعمال
في كل واحد منهما) أي من المعنيين مع قيد الوحدة (واذا كان)
الاستعمال الكذائي (بطريق الحقيقة يلزم كونه) أي المتكلم (مريداً
لاحدهما) أي لأحد المعنيين (خاصة) ويلزم أيضاً كونه (غير مريد له)
أي لأحد المعنيين (خاصة وهو محال) للزوم اجتماع النقيضين وذلك
الاستدلال بنحو الملازمة و (بيان الملازمة ان له) أي لللفظ المشترك
(حينئذ) أي حين استعماله في المعنيين على سبيل الحقيقة (ثلاثة
معان) احدها (هذا وحده و) ثانيها (هذا وحده و) ثالثها (هما معاً وقد
فرض استعماله في جميع معانيه) الثلاثة وح (فيكون مريداً لهذا وحده
ولهذا وحده ولهما معاً وكونه) أي المتكلم (مريداً لهما) أي المعنيين (معاً
معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده) وحينئذ (فليزم من ارادته) أي من
ارادة المتكلم (لهما) أي المعنيين (على سبيل البدلية) أي على هذا وحده
وعلى هذا وحده (الاكتفاء بكل واحد منهما) أي من المعنيين وبعبارة
أخرى (و) يلزم (كونهما مرادين على الانفراد و) يلزم (من ارادة المجموع
معاً عدم الاكتفاء باحدهما و) بعبارة أخرى (كونهما مرادين على الاجتماع
وهو) أي كونهما مرادين على الانفراد وعلى الاجتماع (ما ذكرنا من
اللازم) اعني لزوم اجتماع النقيضين (والجواب) عن هؤلاء المانعين

(انه مناقشة لفظية) يعني ان النزاع بيننا لفظي لا معنوي لان حاصل استدلالكم انه لا يطلق على الجميع مع قيد الانفراد ونحن لا ننكره ونهاية مقصدنا انه يطلق عليه مجرداً عن قيد الانفراد وانتم لا تنكرونه واليه اشار بقوله (اذ المراد) اي مرادنا في مقام الاحتجاج على الجواز هو (نفس المدلولين) والمعنيين (معاً) من دون قيد الانفراد (لابقائه) اي ليس المراد بقاء لفظ المشترك (لكل واحد) من المعنيين (منفرداً) اي مع قيد الوحدة حتى يلزم المحال المذكور (وغاية ما يمكن ح) اي حين استعماله في الأكثر (ان يقال ان مفهومى) ومعنيى (المشترك هما منفردين) اي المعنى مع قيد الانفراد (فاذا استعمل في المجموع) اي في مجموع المعنيين من دون قيد الانفراد (لم يكن) المشترك ح (مستعملاً في مفهوميه) اللذين وضع اللفظ لهما (فيرجع البحث) بيننا وبينكم الى تسمية ذلك استعمالاً له) اي المشترك (في مفهوميه) ومعنييه يعني انه يرجع البحث حينئذ الى انه هل يقال عليه الاستعمال في مفهوميه اولا (لا الى ابطال اصل الاستعمال) فانه مسلم لو كان المراد هو المعنى مع قيد الانفراد (وذلك) اي النزاع في التسمية (قليل الجدوى) واحتج من خص المنع) من استعمال المشترك في الأكثر (بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير) لان تثنية الاسم في قوة تكريره مرتين وجمعه في قوة تكريره ثلاث مرات فصاعداً (فجاز) بهذا الاعتبار (تعدد مدلوليها) بان يراد من العيين الذهب والفضة ومن الاعين الذهب والفضة والجارية مثلاً (بخلاف المفرد) فانه لا تعدد فيه لا صريحاً ولا تقديرأ فلا يجوز تعدد

مدلوليه فاذا اردنا متعدداً من المشترك لزم أن يأتي بصيغة التثنية او الجمع دون المفرد (واجيب عنه) أي عن هذا الاحتجاج (بانّ التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد) نظراً الى ان المعتبر في التثنية والجمع هو الاتفاق في المعنى ولا يكفي مجرد الاتفاق في اللفظ (فان افاد المفرد التعدد) اي تعدد المعنى (افاداه) أي افاد التثنية والجمع أيضاً تعدد المعنى الذي استفيد من مفردهما (والا) أي وان لم يفد المفرد تعدد المعنى بل المفاد هو فرد من ماهية واحدة كما هو عند المانع (فلا) أي فلا يفيد التثنية والجمع أيضاً التعدد بل المفاد حينئذ هو التعدد لكن من ماهية واحدة (وفيه نظر) أي في هذا الجواب نظر ووجه النظر (يعلم مما قلناه في حجة) ودليل (ما اخترناه) وهو ان الظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى وبهذا الاعتبار يصح التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع (والحق ان يقال) في جواب من خص المنع بالمفرد (ان هذا الدليل) أي دليل المانع (انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة) وبعبارة اخرى ان مقتضى هذا الدليل عدم كون استعمال المفرد في اكثر من معنى على وجه الحقيقة (واما نفي صحته) أي صحة الاستعمال (مجازاً حيث توجد العلاقة المجوزة له) أي للاستعمال (فلا) وبعبارة اوضح ان الدليل لا ينفي كونه مجازاً حيث توجد العلاقة المجوزة له (واحتج من خص الجواز) أي جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى (بالنفي بان النفي) في قوله لا تجثني بعين (يفيد العموم) لان الواقع بعد كلمة النفي نكرة وهي لو وقعت بعدها تفيد العموم، ومعناه انه لا تجثني كل فرد من الذهب والفضة والجارية الخ على سبيل عموم السلب او سلب العموم على

اختلاف الموارد (فيتعدد) معناه ومدلوله كما اشرنا (بخلاف الاثبات) فانه لا تعدد في مدلوله واذا قال جنني بعين يراد منه فرد من الذهب او الفضة على البديل (وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات) يعنى ان النفي اذا دخل على المثبت يفيد نفي ما استفيد من الاثبات (فاذا لم يكن) المستفاد من الاثبات (متعددًا) كما هو الفرض (فمن اين يجيء التعدد في النفي) يعنى انه لا يفيد النفي أيضاً تعدد المعنى ومفاد النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة لا الماهيتين (حجة مجوزيه) أي مجوز الاستعمال (حقيقة) مطلقاً (ان ما وضع له اللفظ واستعمل) اللفظ (فيه هو كل من المعنيين) أي كل من الذهب والفضة مثلاً (لا بشرط ان يكون وحده) أي لا بقيد الوحدة (ولا بشرط كونه مع غيره) اي الذهب والفضة معاً هذا الذي قلنا بناء (على ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء) التي هي الموضوع له للفظ (وهو) اي الماهية لا بشرط شيء التي هي الموضوع له (متحقق في حال الانفراد عن الآخر) اي في حال ان يكون المعنى مع الوحدة (والاجتماع معه) اي مع الآخر بان يكون الذهب مجتمعاً مع الفضة (فيكون) المشترك حينئذ (حقيقة في كل منهما) أي في كل من المعنيين أي المعنى في حال الانفراد والمعنى في حال الاجتماع باعتبار تحقق الموضوع له في كلا المعنيين (والجواب) عن هذا الاحتجاج (ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه) أي عند اطلاق لفظ المفرد (وذلك) أي التبادر (آية الحقيقة وح) اي حين تبادر الواحدة (فالمعنى الموضوع له فيه) أي في المفرد (ليس هو الماهية لا بشرط شيء) كما قال (بل) الموضوع له للمفرد (هي) أي الماهية (بشرط شيء) وهو الوحدة هذا في المفرد (واما فيما عداه) أي ما عدا

المفرد من التثنية والجمع (فالمدعى) أعني جواز الاستعمال على وجه الحقيقة (حق كما اسلفناه) وقلناه في بيان الاحتجاج على مذهبنا (وحجة من زعم انه) أي اللفظ المشترك (ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس) وجه الدلالة أن السجود في الآية اسند الى كثير من الناس وغيرهم وأريد منه المعنى المتعدد والدليل على تعدد المعنى هو قوله (فإن السجود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم امر) وشيء مخالف (لذلك) أي لو وضع الجبهة (قطعا) والنكته في التعبير بكثير من الناس مع ان المؤمنين اقل من الكفار بكثير اما من جهة الشرف أو الكثرة النفسية لا الكثرة بالنسبة وايضا يدل عليه (قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي) اما وجه الدلالة فإن الصلاة في الآية اسندت الى لفظ الجلالة وأريد به معنى واسندت الى الملائكة وأريد به معنى آخر غير ما اريد من الأول واليه اشار بقوله (فإن الصلاة من الله) بمعنى (المغفرة ومن الملائكة) بمعنى (الاستغفار وهما) أي المعنيان (مختلفان) قطعا (والجواب) عن هذا الاحتجاج (من وجوه احدها أن معنى السجود في الكل) أي كل من ذكر في الآية (واحد وهو غاية الخضوع) والتذلل واذا كان كذلك فلا تكون الآية مما نحن فيه لأن النزاع هنا في استعمال المشترك في اكثر من معناه دون معنى واحد والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل (وكذا) المراد (في) لفظ (الصلاة) معنى واحد (وهو الاعتناء) والنظر

(بإظهار الشرف) للنبي صلى الله عليه وآله وسلم وهذه أيضاً خارجة عما نحن فيه بالبيان السابق (وثانيها أن الآية الأولى) أيضاً خارجة عما نحن فيه لكن ببيان آخر وهو القول بأنه وإن كان المعاني المرادة في الآية متعددة إلا أنه لا بلفظ واحد كما هو محل البحث بل (بتقدير فعل) في كل من المعنى (وكأنه قيل) في الآية (ويسجد له كثير من الناس) وهكذا في الآية (الثانية بتقدير خبر كأنه قيل أن الله يصليّ وإنما جاز هذا التقدير) يعني أن الأولى والأصل عدم التقدير وإنما جاز (لأن قوله يسجد له من في السموات وقوله ملائكته يصلون مقارن) أي كائن قرينا (له) أي للمقدر (وهو) أي المذكور في الآية (مثل المحذور) في الاتفاق في اللفظ فعلى هذا (كان المذكور) في الآية أعني قوله يسجد ويصلون (دالاً عليه) أي على المقدر وهذا (مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض و) لكن (الرأي مختلف أي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا) أي فعلى هذا التقدير (فيكون قد كرر اللفظ) في الآية أصلاً وتقديراً (مراداً به) أي من اللفظ (في كل مرة معنى) غير المعنى الذي يريد من الأول كما قلنا (وذلك) أي تكرار اللفظ مراداً به في كل مرة معنى (جائز بالاتفاق وثالثها أنه وإن ثبت الاستعمال) أي استعمال لفظ يسجد ويصلي في الآيتين في أكثر من معنى (فلا يتعين كونه) أي الاستعمال (حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل) وهو تبادل الوحدة (وإن كان المجاز على خلاف الأصل) لأن الأصل الحقيقة (ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة) وهي ذكر الأمور المختلفة في الآيتين (على إرادة الجميع فيه) أي في قوله تعالى (ظاهرة فأين وجه الدلالة على ظهوره) أي ظهور المشترك (في ذلك) أي في جميع المعاني (مع فقد القرينة كما هو) أي الدلالة في صورة

فقد القرينة (المدعى) وتظهر ثمرة المسئلة في صحة الاستعمال و غلطيته و
 من قال بالجواز قال بالاول و من قال بعدم الجواز قال بالثاني و أيضاً تظهر
 فيما لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في معنيين لأن الخبر
 على القول بالجواز مقبول من تلك الجهة وعلى القول بعدم الجواز مردود
 من تلك الجهة .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

(أصل اختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي) بان يقال رأيت اسداً ويراد منه الحيوان المفترس الذي هو المعنى الحقيقي والشجاع الذي هو المجازي (كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه) يعني ان محل النزاع هنا ايضاً هو الوجه الرابع من الوجوه المتقدمة في المسألة السابقة (فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه) أي اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معاً (مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازاً بالاعتبارين) حقيقة باعتبار دلالة على الموضوع له الاصلي ومجاز باعتبار دلالة على غيره (حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين) أي في المعنى الحقيقي والمجازي معاً (للزم الجمع بين المتنافيين اما) بيان (الملازمة فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة) مثل قولك رأيت اسداً يرمي فان كلمة يرمي قرينة دالة على المعنى المجازي ومانعة عن ارادة المعنى الحقيقي (ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة) يعني أن القرينة لازمة له وهو ملزوم (معاندة) ومنافية (لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء) والمراد من الملزوم هو المجاز ومن المعاند هو القرينة ومن الشيء هو الحقيقة (معاند) ومناف (لذلك الشيء) أي للحقيقة (والا) أي وان لم يكن الملزوم أي المجاز معانداً للحقيقة كما ان اللازم أي القرينة كذلك يعني معاندة (للزم صدق الملزوم) أي المجاز

في محل (بدون اللازم) أي بدون القرينة (وهو) أي التفكيك بين اللازم والملزوم (محال وجعلوا) أي اهل البيان (هذا) أي لزوم القرينة للمجاز (وجه الفرق بين المجاز والكناية) يعني انهم حيث قالوا ان المجاز والكناية يشتركان في انهما مستعملان في غير الموضوع له ويفترقان في ان المجاز له قرينة مانعة بخلاف الكناية وفيه أن بينهما فرقاً واضحاً فان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مثل الاسد في الرجل الشجاع بخلاف الكناية فان في الكناية لم يستعمل اللفظ الا في معناه الحقيقي توطئة لافادة غيره فالمقصود الاصلي وان كان افادة ذلك الغير الا انه غير مراد باللفظ بل بمعونة الخارج مثل قوله زيد كثير الرماد وزيد عريض القفاء وعريض الوسادة فان كثير الرماد وعريض القفاء وعريض الوسادة كلها مستعملة في ما وضع له الا انه يشار بها الى بلادته وقلة ادراكه الذي هو المقصود الاصلي وغير ما وضع له هكذا قالوا والتحقيق ان المدار في الكناية هو ذكر اللازم واردة الملزوم أو بالعكس وحينئذ فقد يستعمل اللفظ في المعنى الموضوع له ويراد منه لازمه وقد يستعمل في المعنى المجازي ويراد منه لازمه ولا يصح القول في الكناية بانه مستعمل في المعنى الحقيقي دائماً ويراد منه لازمه فافهم (وحيئنذ) أي حين لزوم القرينة المعاندة (فاذا استعمل اللفظ فيهما) أي في المعنى الحقيقي والمجازي (كان مريداً لاستعماله) أي اللفظ والجار متعلق بقوله مريداً لا لكان (فيما وضع له) وهذا الاستعمال (باعتبار ارادة المعنى الحقيقي) وكان المتكلم ايضاً (غير مريد له) أي الاستعمال فيما وضع له (باعتبار ارادة المعنى المجازي وهو) أي الارادة وعدم الارادة (ما ذكرنا من اللازم) اعني لزوم الجمع بين المتنافيين

(وأما بطلانه) أي اللازم (فواضع وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة و ارادة المجاز معاً منافات) ووجهه أن لزوم القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة للمجاز ممنوع وليست القرينة شرطاً في صحة الاستعمال وانما هي لدفع الاجمال ولذا لا يلزم القرينة لو أُريد المعنى المجازي في الادعية والمناجات مع الله سبحانه ولجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب غاية ما في الباب ان اطلاق اللفظ و ارادة المعنى المجازي منه قبيح من جهة الاغراء بالجهل ولا مانع منه لان مرحلة القبح غير مرحلة الاستعمال والكلام هنا في الاستعمال (واذا لم يكن ثم منافات) لاجل ما ذكرناه (لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم) وفيه نظر لان ارادة المعنى المجازي من اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعاً والقدر الثابت من ترخيصه من التتبع في الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي منفرداً وأما تجويزه لارادة المعنى المجازي مع الحقيقي حسب ما فرض في محل النزاع فغير معلوم وأيضاً ان النزاع كما علم في مقدمات المسئلة السابقة فيما اذا كان الاستعمال واحداً والارادة واحدة ومع فرض الارادتين يخرج عن حريم النزاع ومع ذلك يرد عليه ما سيورده المصنف «ره» عن قريب (واحتجوا لكونه) أي الاستعمال (مجازاً بان استعماله لهما) أي في المعنى الحقيقي والمجازي (استعمال في غير ما وضع له أولاً اذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له وهو) أي المعنى المجازي (الآن داخل فكان) ذلك الاستعمال (مجازاً احتج القائل بكونه) أي الاستعمال (حقيقة ومجازاً بان اللفظ) أي لفظ الاسد مثلاً (مستعمل في كل واحد من المعنيين) اعني الحيوان المفترس والرجل الشجاع معاً (والمفروض انه) أي اللفظ (حقيقة في احدهما)

يعنى في الحيوان المفترس (ومجاز في الاخر) يعنى في الرجل الشجاع (فلكل واحد من الاستعمالين حكمه) اي حكم الاستعمال من حيث انه مستعمل في المعنى الحقيقي حقيقة ومن حيث انه مستعمل في المعنى المجازي مجاز وفيه ان الاستعمال لا تعدد فيه بل الاستعمال واحد والارادة واحدة كما هو المفروض (وجواب المانعين) يعنى أن احتجاج المانعين في مقام الجواب (عن حجة الجواز ظاهر) وواضح (بعد ما قرروه) اي قرر النافون (في وجه التنافي) حيث قالوا ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وبيان ذلك مع كونهم منكرين لزوم القرينة للمجاز ان يقال ان ما ذكر من كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقاً ليس مبنيّاً على كون القرينة شرطاً في صحة التجوز بل يتم ذلك مع كون القرينة لأجل الافهام حيث انه بعد توقف انفهامه على قيام القرينة ويكون الكلام مسوقاً لأجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوماً للقرينة المفهمة وعلى هذا تكون هذه القرينة معاندة لارادة الحقيقة بالبيان السابق وهذا هو الذي وعدناه سابقاً (واما الحجتان الاخيرتان) احديهما حجة من قال بالمجازية وثانيتها حجة من قال بالحقيقة والمجاز (فهما ساقطتان) عن درجة الاعتبار (بعد ابطال) الحجة (الاولى) أي حجة المجوزين لأن الحجتين الاخيرتين متفرعان على الجواز فاذا بطل حجة الجواز بطل الحجتان الاخيرتان بطريق أولى (و) مع ذلك (تزيد الحجة) أي حجة المنع والجواب الاخر (على) من قال (بمجازيته بأن فيها) أي في المجازية (خروجاً عن محل النزاع اذ موضوع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي) على سبيل الكلي

الافرادي (كما مر آنفاً في المشترك وما ذكر في الحجة) أي في حجة من قال بالمجازية (يدل على أن اللفظ) أي لفظ اسد مثلاً (مستعمل في معنى مجازي) يعني في الشجاع مثلاً (وهو شامل للمعنى الحقيقي) أعني الحيوان المفترس (والمجازي الأول) أعني الرجل الشجاع والمجازي الثاني هو الشجاع الجامع بين المعنيين (فهو) أي المجازي الشامل (معنى ثالث) أحدها المعنى الحقيقي وثانيها المجازي الأول وثالثها المجازي الثاني الشامل (لهما) أي للمعنيين الحقيقي والمجازي الأول (وهذا) أي المعنى الشامل (لا نزاع فيه) فانه من الوجه الثاني المذكور في مقدمة المسئلة السابقة وقد قلنا انه لا اشكال فيه ولا خلاف (فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل) للمعنى الحقيقي والمجازي الأول (ويسمى ذلك بعموم المجاز) هذا (مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول) الذي هو المعنى المجازي الشامل (فيتناول) هذا المعنى المجازي أعني الدخول على المعنيين الأول (دخولها) أي دخول الدار (حافياً وهو الحقيقة و) الثاني دخولها (ناعلاً وراكباً) وهما مجازان والعجب من المصنف «ره» كيف رضى و حمل قوله اذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً الخ على دخول الجزئى تحت الكلسي والشاهد عليه مثاله بوضع القدم فان الدخول المراد منه كلي بالنسبة الى الدخول حافياً وغيره والحال ان المراد من قوله هو دخول الخاص في العام الاصولي وحاصله ان الموضوع له مقيد بالوحدة في الارادة أي عدم دخول معنى آخر معه في الارادة وصار المعنى المجازي الآن داخلاً في الارادة مع المعنى الحقيقي ففات قيد الوحدة فلم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي وحينئذ لا يرد عليه ما اورده بقوله وتزيد

الحجة على مجازيته الخ (والتحقيق عندي في هذا المقام أنهم) أي المجوزين (أن أرادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ) مع المعنى المجازي (حينئذ) أي حين كونهما معاً مراداً (تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في) مبحث (المشترك) بأن اللفظ في المفردات موضوع للمعنى مع قيد الوحدة (كان القول بالمنع) من جواز الاستعمال (متوجهاً لأن إرادة المجاز تعانده) أي تعاند وتنافي المعنى الحقيقي (من جهتين) أحديها (منافاتها) أي إرادة المجاز (للوحد الملحوظة) المأخوذة في وضع المفردات كما مر مراراً (و) ثانيها (لزوم القرينة المانعة) عن إرادة الحقيقة مع المجاز (وأن أرادوا به) أي من المعنى الحقيقي (المدلول الحقيقي) في الجملة وبعبارة أخرى (من دون اعتبار كونه) أي المعنى الحقيقي (منفرداً) أي مع قيد الانفراد بل بالغاء قيد الوحدة والانفراد (كما قرر في جواب حجة المانع في المشترك) بأن المراد نفس المدلولين معاً لابقائه لكل واحد منفرداً وحينئذ (اتجه القول بالجواز) أي بجواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي (لأن المعنى الحقيقي يصير بعد تعريبه) وتجرده (عن الوحدة مجازياً للفظ) وحينئذ (فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده) أي لا تكون القرينة حينئذ منافية ومعاندة للمعنى الحقيقي في الجملة وفيه أن المعاندة بين المجاز والحقيقة عند أهل البيان إنما هي المجاز وذات الحقيقة سواء كان مع الواحدة أم لا وذاتهما موجودة والمعاندة باقية (و) لا بد من بيان محل الحكم بين الإرادتين ويقال (حيث كان المعنى) عند المجوزين (في استعمال المشترك) في المسئلة السابقة (هو هذا المعنى) أي الجواز مجازاً (فالظاهر اعتباره) أي اعتبار هذا الحكم (هنا أيضاً)

كما في المشترك (ولعل المانع في الموضعين) أي في استعمال المشترك في مفهوميه وفي استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي (بنائه على الاعتبار الآخر) وهو اعتبار المعنى والمفهوم مع قيد الوحدة (وكلامه حينئذ) أي حين اعتبار المعنى مع الوحدة (متجه لكن قد عرفت) سابقاً في المسئلة الماضية (ان النزاع يعود معه) أي مع بناء المانع على قيد الوحدة (لفظياً) كما قال والجواب انه مناقشة لفظية (ومن هنا) أي من شرط الجواز الغاء قيد الوحدة والآ لكان منافياً ومعاذاً (يظهر ضعف القول بكونه) أي الاستعمال (حقيقة ومجازاً) فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله) لان كماله حيث كان قيد الوحدة مراداً ايضاً بل المراد الآن هو نفس المدلولين معاً بالغاء قيد الوحدة واليه اشار (وانما اريد منه) أي من المعنى الحقيقي (البعض فيكون اللفظ فيه) أي في هذا البعض (مجازاً ايضاً) هذا والتحقيق عدم المنع عقلاً من استعمال اللفظ الواحد في معنيين أو أكثر سواء كان كل منهما موضوعاً له اللفظ كما في المشترك أو واحد منهما دون الآخر كما في المقام لكون اللفظ وسيلة لفهام معناه ولا يمتنع عقلاً كونه وسيلة لشيئين نعم ارادة المعنيين بعيدة من مساق المحاورات فيحتاج الحمل عليها الى قرينة تدل عليه ثم ان تخيل عدم جواز الاستعمال في معنيين لوقوع الوضع في حال وحدة المعنى ولزوم الترخيص من الواضع للاستعمال في غير حال الوحدة مرفوع بعد عدم كون الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له واضعف منه توهم جواز الاستعمال مجازاً للاخلال بقيد الوحدة المأخوذة في الموضوع له لما يترأى في مقام وضع الالفاظ بين العرف والعلاء خلاف هذه الدعوى فان الواضع لزيد مثلاً بازاء الذات لا يأخذ

الوحدة في معنى اللفظ بان يقول وضعت لفظ زيد بازاء الذات مع
الوحدة بل يضع اللفظ بازاء نفس الذات وكذا في جميع الالفاظ وهو
اوضح من ان يخفى ثم ان هذا الاستعمال حقيقة في استعمال اللفظ
المشترك لو وضع اللفظ لكل منهما وحقيقة ومجاز بالاعتبارين في المقام
ثم انه يمكن دعوى عدم استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلاً بل
الواقع في الخارج هو الاستعمال في المعنى الحقيقي دائماً الا ان
انطباق المعنى الحقيقي حقيقي تارة وادعائي أخرى ففي قولنا رأيت
اسداً يرمي قد استعمل الاسد في المعنى الحقيقي وهو الحيوان
المفترس بادعاء ان الرجل الشجاع هو أيضاً حيوان مفترس وبه يحصل
المبالغة ولو كان الاستعمال في الرجل الشجاع لم يحصل المبالغة كما
ترى في قولنا رأيت رجلاً شجاعاً الفرق الواضح بينه وبين قولنا رأيت
اسداً يرمي والحاصل ان الارادة الجدية للمستعمل فيه غير الارادة
الاستعمالية فقوله رأيت اسداً بيان لتعلق الرؤية بالحيوان المفترس الا
انه يقع الارادة الجدية على طبق الارادة الاستعمالية تارة وتارة يكون
المراد الاستعمالي قنطرة الى المراد الجدي وبيان كون الرجل الشجاع
ايضاً فرداً من الاسد كقول القائل زيد ابني مع عدم كونه ابناً له والمراد
تنزيله بمنزلة الابن وادعاء كونه ابناً له، ثم انه لا يخفى ان الادعاء كما قد
يكون في المصداق كما عرفت وقد يكون الاستعمال في المعنى
الحقيقي لكن مع ادعاء العينية كما في قولنا رأيت حاتماً مع فرض ادعاء
عينية شخص الجواد على الحاتم ثم لا يتوهم رجوع ما ذكرنا الى مذهب
السكاكي لان الادعاء على ما ذكرنا وقع بعد استعمال اللفظ في معناه
الحقيقي بخلاف ما ذكره فان الادعاء على مبناه وقع قبل الاستعمال فلا

یرد علی ما ذکرنا ما اورد القوم علیه فتأمل جيداً وتظهر ثمرة المسئلة في
باب الاقاریر والوصایا والوقوف والنذر ونحوها.



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المطلب الثاني في الاوامر و النواهي

الأوامر و النواهي جمع الامر والنهي على غير القياس اذ لا يجمع وزن فعل على فواعل وفي القاموس الامر بمعنى ضد النهي جمعه على أمور والاوامر جمع الامرة الا انه اشتهر عند الفقهاء والاصوليين الى ان بلغ حد الحقيقة فيكون من المقولات العرفية (وفيه بحثان البحث الاول في الاوامر) انما قدم الامر على النهي لتقدم متعلقه على متعلق النهي لان متعلق الأمر وجودي ومتعلق النهي امر عدمي ولا ريب ان الوجودي اشرف من العدمي والتقدم باعتبار اشرفيته (اصل صيغة افعل وما في معناها) والمراد منه جميع صيغ الامر الحاضر نحو تفعل وتفاعل وصيغ الامر الغائب نحو ليفعل وليفاعل واسماء الافعال التي هي بمعنى الامر كصه ونزال وكذا ساير الاوامر الصادرة بغير العربية من اللغات والتعبير بهذه العبارة دون الامر حقيقة في الوجوب اشارة الى ان فيه نزاعاً آخر قد عنونوا في الكتب المفصلة ثم انها تستعمل في معان متعددة منها الوجوب مثل اقيموا الصلاة ومنها الندب نحو فكاتبوهم ومنها التهديد نحو اعملوا ما شئتم

ومنها غير ذلك الا انها (حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى) وقد يورد عليه أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة في تمام ما وضعت له وليس الوجوب الا بعض مفاد صيغة الامر لدالتها على الوجوب مثلاً والحدث الذي يتصف بذلك الوجوب فكيف يقال بكونها حقيقة في الوجوب الذي هو جزء معناها والجواب ان قولنا اضرب مثلاً بناء على استفادة الوجوب منه يستفاد منه البعث الالزامي نحو الضرب ولكن الحدث يستفاد من المادة والبعث الالزامي من الهيئة والكلام في المقام انما هو في مفاد الهيئة والوجوب الذي هو عبارة عن البعث الالزامي هو تمام مفاد الهيئة لا جزئه فافهم (وفاقاً لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب) والاستحباب (فقط) بحسب اللغة (وقيل) حقيقة (في) معنى جامع وهو (الطلب وهو) الذي يعبر عنه بالقدر المشترك لا اشتراكه (بين الوجوب والندب) ومحصله هو القول بالاشتراك المعنوي بوضع الصيغة على الطلب الشامل للوجوب والندب والفرق بين الاشتراك اللفظي والمعنوي واضح لتعدد الوضع في الاول كما في لفظ عين بالنسبة الى الذهب والفضة ووحدة الوضع في الثاني مع كون الموضوع له قدراً جامعاً بين الافراد كالحيوان بالنسبة الى مفهومه الكلي الشامل لافراد كثيرة (وقال) السيد (المرتضى) علم الهدى رضي الله تعالى عنه انها) اي صيغة افعل (مشتركة بين الوجوب والندب) لكن لا بالاشتراك المعنوي بل (اشتراكاً لفظياً في اللغة) وقد عرفت ان المشترك اللفظي هو اللفظ الموضوع بازاء معان متعددة باوضاع متعددة مثل لفظ العين بالنسبة الى معانيها (واما في العرف الشرعي فهي) اي الصيغة (حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك قوم فلم

يدروا) أي لم يفهموا (أللاجوب هي أم للندب وقيل هي مشتركة) لفظاً (بين ثلاثة أشياء الوجود والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن) يعني انها حقيقة في الاذن وهذه الثلاثة افراده وانما عتر من الجامع هنا بالاذن دون الطلب لعدم الطلب في الاباحة التي هي من أفراد الاذن (وزعم قوم انها) اي الصيغة (مشتركة لفظاً بين اربعة أمور وهي الثلاثة السابقة) اعني الوجوب والندب والاباحة (والتهديد وقيل فيها) اي في صيغة افعل (اشياء أخرى) منها القول بانها للاباحة خاصة ومنها القول بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها غير ذلك (لكنها شديدة الشذوذ بيّنة الوهن فلا جدوى) اي لا منفعة (للتعرض لنقلها) والدليل (لنا) على كون الصيغة حقيقة للوجوب (وجوه الاول انا نقطع بان السيد) والمولى (اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عُدّ) اي العبد في العرف (عاصياً وذمه العقلاء معللين) حال من العقلاء (حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال) يعني انه اذا سئل عن العقلاء لم تذمونه قيل في الجواب انه لما امتثل ولما اطاع (وهو) اي ذم العقلاء معنًى (الوجوب) اي لازم للوجوب والافهوليس معنًى للوجوب (لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله) أي مثل صيغة الامر الصادر عن المولى (موجودة غالباً فلعله) اي الوجوب (انما يفهم منها) أي من القرينة (لا من مجرد الامر) والحال ان النزاع في مجرد الامر والصيغة (لانا نقول) في الجواب (المفروض فيما ذكرناه) من الدليل على المدعى (انتفاء القرائن فليقدر) فليفرض (كذلك) اي مجرداً عن القرينة (ولو كانت) القرينة (في الواقع موجودة) واذا عرفت ان

الكشف عن الارادة الحتمية بحسب التباني فالسظهور
يسند الى البعث بما هو بعث وتحريك من
غير فرق بين أن يقع البعث بالقول أو الاشارة أو البعث
التكويني الخارجي باخذ يد العبد وتحريكه نحو العمل فتحصل ان
صيغة الامر لها ظهور فعلي في الكشف عن الارادة الالزامية عند
العقلاء بحسب التباني عندهم لان القول ايضاً فعل من افعال الشخص
وتمام الملاك هو البعث الصادر من المتكلم بما هو فعل من الافعال سواء
وقع هذا البعث بالقول أو الاشارة أو البعث التكويني الخارجي (الثاني
قوله تعالى مخاطباً لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك) ولا يخفى ان
المنع في الآية اما بمعنى الحمل أو البلاء زائدة في لا تسجد ان قلت ان
الآية خارجة عن مورد النزاع لان النزاع ليس في لفظ -أ- م- ر- بل في
صيغة افعل قلنا (والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذا قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس) لعنه الله يعني ان صيغة اسجدوا في هذه
الآية للوجوب والدليل عليه قوله تعالى ذمماً لابليس ما منعك الا تسجد الخ
ان قلت انه لا توبيخ ولا ذم في الآية الشريفة اذ ليس ما ذكر الا استفهاماً
من علة الترك وهو يصح مع كون الامر المتروك واجباً او مندوباً قلت
(فان هذا الاستفهام ليس على حقيقة لعلمه سبحانه بالمانع) وهو التكبر مع
ان حقيقته في شأن الجاهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل (وانما هو
في معرض الانكار) في مقام (الاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا) في
الآية (للووجوب لما كان) الاعتراض (متوجهاً) وكان له أن يقول ما
أوجبه علي فلذا تركته وفيه نظر لانه لا يتعين الامر حينئذ في كون
الاستفهام انكارياً لا احتمال ان يكون للتقرير والمقصود اظهار الشيطان

الفرض هي صورة التجرد عن القرينة (فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ) أي حين التجرد (عرفاً وبضميمة أصالة عدم النقل) أي أصالة عدم نقل صيغة الأمر من معناه اللغوي أعني الوجوب (السي ذلك) أي إلى الدليل السابق (يتم المطلوب) وهو كون صيغة الأمر للوجوب وتوضيح ذلك أن العرف واللغة بينهما تطابق غالباً بمعنى أن اللفظ الواحد إذا كان في العرف بمعنى يكون أيضاً بهذا المعنى لغة مثل الضرب والقتل والنصر ففيما نحن فيه كون صيغة الأمر للوجوب عرفاً مسلماً ويحكم بكونها للوجوب أيضاً لغة عملاً بقاعدة التطابق وفي صورة الشك في أنه منقول عن معناه اللغوي يتمسك بأصالة عدم النقل وإلى ما ذكرنا أشار بقوله وبضميمة الخ وقد أجيب عن هذا الدليل بوجوه أما أولاً فلأن الوجوب من قوله إذا قال السيد لعبده افعل كذا يستفاد من سيادة الأمر وعبودية المأمور لا من الصيغة بنفسها لأنها إذا صدرت من مجهول الحال لا يفهم الوجوب ولا يذم التارك المأمور مع أن الكلام في مطلق صيغة افعل لا خصوص الصادر عن العالي وأما ثانياً فلأن قوله لا يقال غير وارد بعد قوله معللين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال إذ بعد تعليلهم بمجرد ترك الامتثال لا يفرق بين قيام القرائن على إرادة الوجوب وعدمه وغاية ما يلزم هو كون القرائن مؤكدة للوجوب لا مفيدة للوجوب والالتماس يحسن التعليل وأما ثالثاً فلأن فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء فربما يحكم النفس ببقاء الذم بسبب وجود القرائن في الواقع ولو فرض انتفائها نعم لو انتفت في الواقع وحكم ببقاء الذم ينفع في المقصود والتحقيق أن يقال أن صيغة الأمر وضعت للبعث إلا أن البعث بما هو فعل من الأفعال وتحريك اعتباري نحو العمل لهما ظهور فعلي في

العلة التي بعثته على ترك السجود واقرارها بها حتى يتم الحجة عليه فلا دلالة في الاستفهام على ذمه وما قاله صاحب القوانين من ان الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرماً بل على آدم عليه السلام مدفوع بان التارك الصادر من ابليس قد كان على جهة الانكار وكان استكباره على آدم باعثاً على انكاره رجحان السجود ولا شك اذن في تحريمه بل بعثه على الكفر فهناك امور ثلاثة اباة للسجود واستكبار على آدم وانكار رجحان السجود المأمور به من الله تعالى بل دعوى قبحه لاشتمال السجود في اعتقاده الفاسد على تفضيل المفضول ولا ريب انه موجب للكفر وكان في قوله تعالى ابي واستكبر وكان من الكافرين اشارة الى الامور الثلاثة فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب بل معصية باعثة على الكفر ومع الغرض عن تعيين ذلك فيكفي في رد الاستدلال احتمال ما ذكرناه فافهم الدليل (الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم) والمراد من الفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الليم العذاب الآخروي وبيان كون ذلك دليلاً على الوجوب انه (حيث هدد سبحانه مخالف الأمر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالاحذر) يعني ان الذي يخالف للامر له ان يحذر (ولا دلالة في ذلك) اي في كون المخالف للامر مأمور بالاحذر (على وجوبه) اي على وجوب الاحذر (الا بتقدير كون) صيغة (الأمر للوجوب وهو) اي القول بان الامر للوجوب (عين المتنازع فيه) بل يكون دوراً وبيان الدور هو ان يقال ان كون ليحذر في الآية للوجوب موقوف على تقدير كون مطلق الأمر للوجوب لانه فرد من افراده وتقدير مطلق الامر للوجوب موقوف على كون ليحذر في الآية

للويجاب لانه من جملة الادلة وليس هذا الا توقف الشيء على نفسه وما هذا الا معنى الدور فافهم (قلنا هذا الأمر) أي قوله ليحذر (للايجاب والالزام قطعاً اذ لا معنى لندب الحذر) عن العذاب حينئذ اي عند المخالفة (واباحته ومع التنزل) والتسليم بان الامر هنا ليس للايجاب (فلا اقل من دلالة على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي) للعذاب (كان الحذر) اي التحذير (عنه) اي عن العذاب (سفها وعبثا وذلك) اي السفه والعبث (محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي) للعذاب (ثبت ان الامر) أي مطلق الاوامر (للويجاب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب) وفيه ان هذه الآية خارجة عن مورد البحث وانما البحث في صيغة افعل لا في أ-م-ر-ر- فان فيه بحثاً اخر ومن المعلوم أن الآية تشتمل على -أ-م-ر-ر- دون صيغة افعل وما في معناها (فان قيل هذا الاستدلال) أي القول بان التحذير والتهديد دليل للوجوب (مبني على ان المراد بمخالفة الامر) في الآية هو (ترك المأمور به) يعني ان هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان تقدير الآية فليحذر الذين يتركون المأمور به (و) الحال انه (ليس كذلك بل المراد بها) اي بالمخالفة (حملة) على حمل الامر (على ما يخالفه بان يكون) امر الله (للويجاب او الندب فيحمل على غيره) يعني ان التهديد في الآية لمن غير امره اي حمل امره الوجوبي على الندب والندبي على الوجوب وحينئذ يكون تقدير الآية فليحذر الذين يغيرون ويحملون معناه الى غير المراد وعلى هذا لا يفرق بين كون الامر للوجوب او الندب في ترتب التهديد والتحذير عليه (قلنا المتبادر الى الفهم) اي الى الذهن (من المخالفة) في

الآية (هو ترك الامتثال و) ترك (الاتيان بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه) أي حملة على ما يخالفه (فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ) أي عند اطلاق المخالفة (فلا يصار) أي لا يذهب (اليه) أي الى المعنى المذكور (الابدليل) وقرينة على المعنى المذكور وليست موجودة ان قلت اذا كان المراد من المخالفة هو ترك الامتثال فهي بهذا المعنى لا يتعدى بعن يعني انه لم ير تعديتها بهذا المعنى مع عن قلت (وكانها) أي المخالفة (في الآية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن) والمراد من التضمنين هو اشراب لفظ معنى لفظ اخر فيجعل احدهما اصلاً والآخر حالاً ويكون معنى الآية حينئذ فليحذر الذين يخالفون معرضين أي حال كونهم معرضين أو يعرضون مخالفين أي حال كونهم مخالفين عن امره (فان قيل قوله في الآية عن امره مطلق) وليس بعام وحينئذ (فلا يعم) الآية جميع الاوامر وكون بعض اوامره تعالى للوجوب مما لا ينكر (و) الحال ان (المدعي افادته) أي قوله تعالى (الوجوب في جميع الاوامر) وفي جميع الموارد (بطريق العموم قلنا) اولاً (اضافة المصدر) اعني قوله تعالى أمره في الآية (عند عدم العهد للعموم) أي يفيد العموم (مثل ضرب زيد واكل عمرو) فانهما يفيدان العموم حيث لا عهد أي لا يراد من الضرب والاكل في المثالين الضرب الخاص والاكل الخاص (وآية ذلك) أي علامة العموم (جواز الاستثناء منه) أي من المصدر المضاف (فانه يصح) من باب الفرض (ان يقال في الآية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني) أي الأمر الذي وقع في يوم الجمعة مثلاً وثانياً يقال في الجواب (على أن الاطلاق كاف في المطلوب) أي في كون جميع الاوامر للعموم (اذ لو كان الامر حقيقة

في غير الوجوب) يعني في النذب مثلاً (ايضاً) كما في الوجوب على سبيل الاشتراك اللفظي (لم يحسن الذم) في قوله تعالى ما منعك الا تسجد الخ (والوعيد والتهديد) في قوله تعالى فليحذر الذين الخ (على مخالفة مطلق الأمر) من دون تقييده بقيد الوجوب وهذا يدل على ان مطلق الأمر للوجوب الدليل (الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) والمراد من الركوع الصلاة مجازاً بعلاقة الجزء والكل أي اذا قيل لهم صلوا لا يصلون اذ لا وجه للأمر بالركوع فقط فافهم وبيان الاستدلال (فانه سبحانه ذمهم) أي قوم الكفار (على مخالفتهم الأمر ولولا انه) أي الأمر (للو وجوب لم يتوجه الذم) إلى قوم الكفار وفيه ان غاية ما يستفاد من الآية كون امر اركعوا للوجوب ولا يستفاد منه دلالة كل امر للوجوب ويؤيده معلومية وجوب الصلاة من الخارج بالضرورة فالذم على مثل هذا الأمر المستفاد منه الوجوب بالقرينة الخارجية لا يستلزم وقوع الذم على مخالفة مطلق الأمر المجرد عن قرينة الوجوب اللهم الا أن يدعي بظهور الآية الشريفة في ترتب الذم على مجرد المخالفة وترك المأمور به فلولا دلالة الأمر على الوجوب لم يصح ذمهم على مجرد المخالفة للصيغة المطلقة فتأمل (وقد اعترض) على الاستدلال بالآية (او لا يمنع كون الذم في الآية على ترك مأمور به) حتى فيكون الأمر للوجوب (بل على تكذيب الرسل في التبليغ) وانهم تركوا الركوع تكديماً للرسل وعداوة لهم وهذا الذي قلنا (بدليل قوله تعالى) في الآية الاخرى في مقام الذم على القوم الكفار لاجل تكذيبهم الرسل (ويل يؤمئذ للمكذبين و) اعترض (ثانياً بأن الصيغة) أي صيغة افعل (تفيد الوجوب عند انضمام القرينة) اليها أي الصيغة (اجماعاً فلعل الأمر بالركوع في الآية كان مقترناً بما) أي بقرينة التي هي

(تقتضي كونه) اي الامر بالركوع (للو جوب) وحينئذ تخرج الآية عن محل النزاع فان النزاع فيما كانت الصيغة مجردة عن القرائن لا فيما تكون مع القرائن (واجيب عن) الاعتراض (الاول بان المكذبين) لا يخلوا عن شقين فانهم اما مأمورون بالركوع اولاً واليه اشار بقوله (اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به) اي بالركوع (او) المكذبين (غيرهم) أي غير المأمورين بالركوع بل انهم هم المكذبون فقط والذين تركوا الركوع غير المكذبين (فان كان) المكذبون (الاول) اي المأمورين بالركوع (جاز ان يستحقوا الذم) بآية ويل يومئذ الخ (بترك الركوع) أي بسبب ترك الركوع (و) ان يستحقوا (الويل بواسطة التكذيب) ان قلت ان المكذبين هم الكافرون المعاقبون بكفرهم لا بتركهم امر الركوع فانهم بترك هذا الأمر ليسوا معاقبين قلت: (فان الكفار عندنا) اي عند الامامية (معاقبون على الفروع) أي على فروع الكفار عندنا) اي عند الامامية (متعاقبون على الفروع) أي على فروع الدين (كعقابهم على الاصول) اي على اصول الدين يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذبيهم منافياً لذم قوم بتركهم ما امروا به) حاصله انه لا معنى لذم التاركين للركوع الا من جهة الترك ولا يذمون هولاء لاجل تكذيب غيرهم اذ لا تزر وازرة وزر اخرى ومع هذا الجواب يثبت المدعى وهو كون الذم في الآية دليلاً للوجوب (واجيب عن الثاني بانه تعالى رتب الذم) في الآية بقوله ار كعوا لا يركعون (على مجرد مخالفة الامر فدل) ترتب الذم على مجردة (على أن الاعتبار) والنظر (به) أي بمجرد الأمر (لا بالقرينة) واما احتمال وجود القرينة كما استدلل المعترض فهو منفي بالاصل يعني انه اذا شك فالاصل عدمه

(احتج القائلون بأنه) أي صيغة الأمر (للندب بوجهين أحدهما قوله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة أنه رد الاتيان بالمأمور به إلى مشيتنا) وإلى ارادتنا (وهو) أي الرد إلى المشية (معنى الندب) حيث أن المعنى فاتوا منه ما شئتم وفيه أولاً أن الرجوع إلى المشية لو سلم يثبت الإباحة أو الأعم من الإباحة والندب فلا يثبت كونه بمعنى الندب كما لا يخفى وثانياً أن غايته اثبات إرادة الندب دون الوضع بل ظاهره الوضع لغير الندب إذ لو كان الأمر للندب لكان ذلك كافياً للحمل عليه فالنص على ذلك يعطي عدم دلالة عليه بل على الخلاف وثالثاً أنه خارج عن محل البحث فإن البحث في صيغة أفعّل لا في أ-م-رفافهم (و) مع ذلك (اجيب بالمنع من رده إلى مشيتنا وانما رده إلى استطاعتنا وهو معنى الوجوب) وفيه نظر لأن الرد إلى الاستطاعة لا دلالة له على كون الأمر للوجوب بل هو أعم منه ضرورة عدم استحباب الاتيان بغير المقدور إلا أن يقال أنه من لوازمه وروادفه يعني أنه من لوازم الوجوب وروادفه المساوية وحينئذ وإن يرتفع إشكال كونه عين الوجوب مع ما يترأى من العبارة إلا أن كونه من اللوازم المساوية للوجوب ممنوع لما عرفت من اعتبار القدرة والاستطاعة في المندوبات أيضاً نعم يصح الجواب عن أصل الاستدلال بمنع إرادة الرد إلى المشية كما هو مبني الاستدلال بل معناه اعتبار القدرة في التكليف الواجبة والمندوبة وهو اجنبي عن بيان إرادة الندب من الأوامر كما لا يخفى (ثانيهما) أي ثاني الوجهين (أن أهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال) أي بين سؤال السائل (والأمر) أي أمر الأمر (إلا بالرتبة فإن رتبة الأمر أعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب

فكذلك الامر)، يعني انه يدل ايضاً على النذب (اذ لودل الأمر على
الايجاب لكان بينهما) أي بين الامر والسؤال (فرق آخر وهو) أي الفرق الآخر
(خلاف ما نقلوه عن اهل اللغة وانما المنقول عنهم) من الفرق (ليس الا
التفاوت الرتبي) ولا يخفى انه لم يقم دليل على حجية قول اللغوي ما لم
يحصل العلم منه وما ادعى من الدليل على حجية قوله قد ضعف في محله
مع ان الكلام في الصيغة دون المادة (و) مع ذلك قد (اجيب) ايضاً (بان
القائل بكون الامر للايجاب يقول أن السؤال يدل عليه ايضاً لان صيغة افعل
عنده) اي عند القائل (موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك) وهو
معنى الوجوب لغة (وقد استعملها السائل فيه) اي في الطلب مع المنع
(لكنه لا يلزم منه) اي من السائل (الوجوب) اي الوجوب الاصطلاحي
الشرعي ليستحق تاركه العذاب والدم (اذ الوجوب انما يثبت بالشرع
فلذلك) أي فلاجل عدم لزوم الوجوب (لا يلزم المسؤل القبول) اي قبول
السؤال (وفيه نظر) حكى عن ابن المصنف نقلاً عن والده في وجه النظر
امر ان احدهما ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان
الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظاهر من كلامه
الفرق بين الايجاب والوجوب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار
يعني انه اذا نسب الى الأمر باعتبار صدوره منه يسمى ايجاباً واذا نسب
الى الفعل باعتبار القيام به يكون وجوباً فهو في نفسه امر واحد بسيط
فافهم (والتحقيق) في رده (ان النقل المذكور) وهو انه لا فرق بينهما الا
في الرتبة (غير ثابت بل صرح بعضهم) اي بعض من اهل اللغة مع
تسليم ثبوته (بعدم صحته حجة القائلين بانه) اي الأمر (للمقدر المشترك ان
الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله اقيموا الصلاة واخرى في النذب

كقوله تعالى فكاتبوهم) يعني ان تداينتم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيراً وعلى هذا (فان كانت) اي الصيغة (موضوعة) بوضع على حدة (لكل منهما) اي الوجوب والندب (لزم الاشتراك) اللفظي (اولا حدهما فقط لزم المجاز) في الاخر (فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما) اي بين الوجوب والندب (وهو طلب الفعل) وانما قلنا انه موضوع لطلب الفعل (دفعاً للاشتراك) اللفظي (والمجاز والجواب) عن هذا الاحتجاج (ان المجاز وان كان مخالفاً للاصل) كما قلتم وان الاصل الحقيقة (لكن يجب المصير اليه) اي الى المجاز (اذا دل الدليل عليه) أي على المجاز (و) الدليل عليه انا (قد بينا بالادلة) الاربعة (السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه) وحينئذ (فلا بد من كونه مجازاً فيما عداه) أي فيما عدا الوجوب حتى في الندب مثلاً (والا) اي وان لم يكن مجازاً فيما عدا الوجوب (لزم الاشتراك) اللفظي (المخالف للاصل) لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون الوضع فيه متعدداً والاصل عدم تعدد الوضع (المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضاً) اي المجاز والاشتراك اللفظي يعني انه اذا دار الامر بين المشترك اللفظي والمجاز فالمجاز هو المقدم لان المجاز اكثر افراداً من المشترك ولا وسعيته وكثرته في طرق الافادة لانه يصح ان يطلق لفظ ويراد منه المعاني بلحاظ العلائق المعهودة المعلومة بخلاف المشترك اللفظي ولكونه افيد لانه لا توقف فيه اذ مع القرينة يحمل على المجاز وبدونها على الحقيقة فلا تعطيل للفظ ابداً بخلاف المشترك فانه بدون القرينة لا يحمل على شيء من المعنيين على التحقيق فانهم.

(والتحقيق على ان المجاز لازم بتقدير وضعه) أي وضع الامر (للقدر

المشترك أيضاً لأن استعماله) أي استعمال الامر (في كل واحد من المعنيين) أي الوجوب والندب بناء على انه موضوع للقدر المشترك (بخصوصه) أي بخصوص استعمال الامر في الوجوب والندب ومن دون اطلاق اللفظ واردة الطبيعة وانطباقها على الافراد (مجاز حيث لم يوضع له) أي لكل واحد من المعنيين (اللفظ بقيد الخصوصية) عند ذلك القائل بل موضوع عنده للطلب المطلق وهو طلب الفعل (فيكون) حينئذ (استعماله) أي استعمال الامر (فيه) أي في كل واحد (معها) أي مع الخصوصية (استعمالاً في غير ما وضع له) وعلى أي حال (فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك) اللفظي لان كلا من المعنيين فيه هو ما وضع له فيكون حقيقة في كلاهما (سواء جعل) الغير (حقيقة ومجازاً) كما هو الحق (أو للقدر المشترك) أي طلب المشترك كما هو مذهب القائل (ومع ذلك) أي مع لزوم المجازية على التقديرين (فالتجاوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه) أي من المجاز اللازم (بتقدير القدر المشترك لانه) أي المجازية (في الاول) أي في الحقيقة والمجاز (مختص باحد المعنيين) أي بالندب فقط (وفي الثاني) أي بتقدير القدر المشترك المجازية (حاصل فيهما) أي في الوجوب والندب (وربما توهم تساويهما) أي تساوي الحقيقة والمجاز والقدر المشترك في المجازية (باعتبار ان استعماله في القدر المشترك) أي في طلب الفعل (على الاول) أي على القول بالحقيقة والمجاز (مجاز) كما انه مجاز في الندب ايضاً على الاول (فيكون) أي القول الاول حينئذ (مقابلاً لاستعماله) أي استعمال صيغة افعل (في المعنى الآخر) أي في الوجوب

والندب (على الثاني) أي على القول بالاشتراك (فيتساويان) في لزوم المجازين على كلا القولين يعني ان المجازية اللازمة على أول القولين اثنتان أحديهما في الندب وثانيتهما في طلب الفعل الذي هو الموضوع له لصيغة افعل عند الخصم و كذا المجازية عند الخصم أيضا لكنه أحد المجازين عنده في الندب والآخر في الوجوب الذي هو الموضوع له للصيغة عند قول الأول (وجوابه) انه (ليس كما توهم لان الاستعمال في القدر المشترك) أي في طلب الفعل من غير قيد الخصوصية لم يقع (وان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ) لان الطالب ما لم يغفل اما يريد المنع او عدمه فلا يكون طلبه الا الوجوب او الندب لا القدر المشترك وفيه ان الحصر ممنوع كما لا يخفى على المتأمل (فاين هو) أي الاستعمال في القدر المشترك (من اشتهار الاستعمال في كل المعنيين وانتشاره) يعني ان الاشتهار ثابت في المعنيين دون طلب الفعل (واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الأول) أي على الحقيقة والمجاز (اقل كان) أي التقدير الأول (بالترجيح لو لم يقم عليه) أي على التقدير الأول (الدليل احق) فكيف اذا قام عليه الدليل كما ذكرنا هذا وقد تنبه المصنف قدس سره في الحاشية وقال في وجه المجازية ان هذا الحكم اعني كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازاً واضح عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده ضرورة كون استعماله في الفرد حينئذ استعمالاً في غير ما وضع له من غير فرق فيه بين القول بوجوده في ضمن الفرد او بعدم وجوده رأساً لاستعماله على الأول في مجموع ما وضع له وغيره وعلى

الثاني يستعمل فيما يغير الحقيقة الكلية واما على هذا القول الذي هو الاظهر في النظر وهو القول بوجود الطبيعي بعين وجود افراده بمعنى اتحادهما في الخارج، وكون الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فربما يشكل الامر في بادي الرأي لكون الفرد المراد حينئذ عين الطبيعة الموضوع لها ومعها لا يسوغ دعوى المجازية لكنه مدفوع بان ارادة الخصوصية تتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير فرد المخصوص من افراد الماهية والظاهر ان هذا النفي معنى زايد على ما وضع له اللفظ اريد منه فيصير مجازاً انتهى ويرد عليه اولاً ان الزام القائل بالوضع للجامع ولطلب الفعل بمجازية الاستعمال في خصوص كل من المعنيين انما يصح لو اعترف بارادة الخصوصية من اللفظ وللخصم ان يمنع ذلك نظراً الى ان الثابت هو اطلاق الصيغة على الوجوب والندب وهو اعم من المجازية لاحتمال الاستعمال في نفس طبيعة الطلب واردة خصوصية الوجوب او الندب من القرائن الخارجية على سبيل تعدد الدال والمدلول وهو حقيقة قطعاً وتوضيحه ان قول القائل رأيت الرجل تارة يريد منه الرجل العالم مثلاً ويستعمل اللفظ في الرجل مع خصوصية العالمية فلا اشكال حينئذ في استعمال الرجل في غير ما وضع له لعدم أخذ خصوصية العالمية في الموضوع له والفرض اخذه في المستعمل فيه اللفظ فيكون مجازاً وتارة يريد القائل من كلمة الرجل ذات المعنى ونفس طبيعة المرء في قبال طبيعة المرأة وتقييد هذه الطبيعة بدال آخر كالعالم في قوله رأيت الرجل العالم ولا اشكال في عدم المجازية حينئذ

لان لفظ الرجل قد استعمل فيما وضع له ولم يؤخذ خصوص العالمية في المستعمل فيه الا أنه مراد بدال آخر فقيد الطبيعة بهذه الخصوصية فقريئة ارادة العالم في الصورة الاولى هي قريئة الاستعمال كما في قولنا رأيت اسداً يرمي والقريئة في الصورة الثانية هي قريئة التقييد والاطلاق والتطبيق وكم من فرق بين المقامين فعلى هذا يتضح ان استعمال الصيغة في نفس طبيعة الطلب والاطلاق على الوجوب او الندب بدال اخر يدل على تطبيق هذه الطبيعة وتقييدها بالخصوصية اجنبي عن استعمال اللفظ في غير ما وضع له وكونه مجازاً فلا يرد على القائل بالقدر المشترك لزوم التجوز في الوجوب والندب على قولكم نعم لو استعمل صيغة الامر في خصوص الوجوب او خصوص الندب لكان الاشكال في محله الا ان حمل المحاورات الواقعة فيها استعمال الصيغة على الاستعمال في الطلب بقيد خصوصية الوجوب او الندب يحتاج الى دليل يدل عليه فتأمل جيداً وثانياً ان ما ذكره رحمة الله عليه في وجه المجازية على القول الذي استظهره من تضمن ارادة الخصوصية لنفي صلاحية اللفظ لأرادة غيرها وانه معنى زايد لا وجه له لان هذا النفي ليس جزء من المستعمل فيه كما هو ظاهر كلامه بل لازم عقلي لاصل الاستعمال في الخصوصية على ما هو حاق معنى الاستعمال فاحفظ ذلك ولعله ينفعك فيما يأتي انشاء الله تعالى (احتج السيد المرتضى رضي الله تعالى عنه على انها) اي صيغة افعل (مشتركة لغة) اي مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً (بانه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الايجاب والندب معاً في اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر

(الاستعمال) اي ظاهر استعمال الأمر في المعنيين (يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها) اي عن الحقيقة (بدليل) يعني انه لو دل الدليل على ان الامر حقيقة في احد المعنيين لقبل و الفرض أنه لم يقم عليه الدليل وليس الموجود من الأدلة إلا الاستعمال في المعنيين وهو يقتضي الحقيقة فيهما معاً قال السيد (وما استعمال اللفظة الواحدة في الشئين او الاشياء الا كاستعمالها) اي كاستعمال اللفظة الواحدة (في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة) يعني كما ان استعمال اللفظ الواحد في معنى يدل على انه حقيقة فيه فكذلك في المعنيين يدل على انه حقيقة فيهما (واحتج) السيد (على كونها حقيقة في الوجوب) فقط لكن (بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب بالنسبة الى العرف) اي الى العرف الشرعي اما بالنسبة الى اللغة فهو حقيقة فيهما كما مر (وكان) الاصحاب يناظر (بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة ومتى أورد أحدهم) أي احد من الصحابة (على صاحبه) وخصمه (امراً من الله سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه) وخصمه (هذا امر والا امر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر) يعني ان حمل الامر على الوجوب كان اجماعياً بينهم حتى عملوا في مقام المباحثة والمناظرة واستقر عملهم به (وهذا) اي حمل الصحابة الامر على الوجوب (معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم أيضاً ان ذلك) اي الحمل على الوجوب (من شأن التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه) وهو

الحمل على الوجوب في العرف الشرعي (وهذا) أي عدم الخروج عن القانون (يدل على قيام الحجة عليهم بذلك) أي يكون الأمر للوجوب في العرف الشرعي (حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة) وهو الاشتراك بين الوجوب والندب (في هذا الباب) أي في باب الأمر ثم (قال) رحمة الله عليه أيضاً (وأما أصحابنا معاشراً الإمامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه) وهو حمل الصحابة صيغة الأمر للوجوب شرعاً (وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ) من صيغة الأمر وغيرها (في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه) وهو الوجوب (ولم يتوقفوا) في الحمل على الوجوب (على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاج الاول) اولا منع استعمال الأمر في كل من الخصوصيتين اذ لعل ارادتهما من باب اطلاق الكلّي على الفرد وثانياً انا قد بينا (ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الأمر عرفاً) وبضمنية اصالة عدم النقل ثبت لغة (ثم) ثالثاً (ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً) كما في الوجوب (بل يكون) الاستعمال (مجازاً لوجود اماراته) أي امارة المجاز وعلامته ومن جملتها عدم تبادره مع تبادر الغير وهو الوجوب (و) رابعاً مع الغض عن ذلك اذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز والاشتراك اللفظي فيرجح الاول أي الحقيقة والمجاز باعتبار (كونه) أي الحقيقة والمجاز (خيراً من الاشتراك) اللفظي بالمرجحات السابقة (و) اما (قوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء) ليس الا (كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة) فهو (انما

يصح اذا تساوت نسبة اللفظة الى الشئيين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر أي تبادر الوجوب (وعدمه) اي عدم تبادر النذب (او بما اشبه هذا) اي بالتبادر وعدمه (من علامات الحقيقة والمجاز) مثل الاطراد وعدمه وعدم صحة السلب وصحته (فلا) أي فلا يصح الحكم بمجرد الاستعمال (وقد بينا ثبوت التفاوت) بالتبادر وعدمه (واما احتجاجه) الثاني (على انه في العرف الشرعي للوجوب) باجماع الاصحاب فهو مع الغض عن عدم ثبوته اما المراد منه العمل اي السيرة كما يعطيه صدر كلامه والمعتبر فيه هو احراز الوجه كما يأتي في باب الاجماع انشاء الله تعالى ولعل وجه حمل بعضهم على الوجوب يغاير وجه حمل الاخر فلا يجدي في اثبات خصوص الوضع الشرعي واما المراد منه الاجماع القولي كما يعطيه قوله واما اصحابنا معاشر الامامية الخويزد عليه ان الاجماع القولي ليس بحجة في اثبات الاوضاع ولو سلم جميع ما ذكرناه (فيحقق ما ادعيناه) من كونه حقيقة في الوجوب لغة ايضاً (اذ الظاهر ان حملهم) أي حمل الصحابة (له) اي الامر (على الوجوب انما هو) أي الحمل (لكونه) اي الامر (له) اي للوجوب (لغة ولان تخصيص ذلك) اي تخصيص الوجوب (بعرفهم) أي بعرف الصحابة (يستدعي تغير اللفظ عن موضوعه اللغوي) لانه على مذهب السيد «ره» مشتركة بين الوجوب والنذب لفظاً (وهو مخالف للاصل) يعني ان الاصل عدم تغير اللفظ عن موضوعه اللغوي فمقتضى الاصل الحكم بكونه للوجوب في اللغة ايضاً (هذا) اي خذ ذا (ولا يذهب) المطلوب (عليك ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب

والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب فتأمل) وحاصله التدافع بين قوله «قدس سره» في أول الحجة وبين ما في آخرها من حمل الصحابة الخ لان السلب الجزئي يناقض الايجاب الكلي ويندفع بان ظهور الاستعمال في الوجوب والندب المقتضي للاشتراك بينهما في اللغة والقرآن والسنة لا ينافي قيام دليل من اجماع او غيره على خلاف مقتضاه لان الاصل لا يعارض الدليل فالمراد من قوله ان الصحابة جرت سيرتهم على ان الاصل في اوامر الكتاب والسنة هو الحمل على الوجوب فحملوا اوامرهما على الوجوب ما لم يقم على ارادة غيره دليل يعني جرت عادتهم على معاملة الظاهر في الوجوب مع الاوامر وكذلك اصحابنا اجمعوا على انها ظاهرة في الوجوب ومقتضى ذلك هو الحمل عليه ما لم يوجد صارف عنه وليس ذلك الا لوضعها له شرعاً وايضاً يمكن ان يقال ان المراد من الحمل في كلامه ليس هو الحمل مطلقاً بل الحمل ما لم يوجد صارف عنه وهذا لا ينافي الحمل على الندب او على غيره مع وجود صارف عن الوجوب فاراد السيد رضي الله عنه من الاستعمال ومن الحمل الحمل عند عدم الصارف وبذلك يثبت مدعاه ويمكن ان يكون اشارة ايضاً على ان مراده «ره» من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب هو خصوص الاوامر المطلقة عن القرينة والذي استعمل في الندب هو الامر المنضم اليه قرينة الندب فالمراد من الأمر المحمول على الوجوب في آخر كلامه هو الامر المطلق ومن الامر المستعمل في الندب المذكور في أول كلامه هو

الامر المحفوف بقرينة النذب فلا تدافع ولعله الى ذلك اشار بقوله فتامل
 (احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه) اي الأمر (موضوعاً
 لشيء من المعاني) اعني منها الوجوب والنذب وغيرهما (لثبت بدليل
 واللازم) اي الدليل (منتف لان الدليل) منحصر على قسمين اما دليل
 عقلي واما نقلي (اما العقل فلا مدخل له) في وضع الالفاظ بل الالفاظ
 لا بد له من النقل (واما النقل فهو) على قسمين ايضاً (اما الاحاد ولا يفيد
 العلم أو التواتر والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن
 يبحث ويجهد في الطلب) اي في طلب الدليل حاصله انه لو كان فيما نحن
 فيه دليل نقلي متواتر لوجب الاطلاع عليه ممن يبحث ويجهد في طلب
 الدليل والحال انه لم يطلع ولو اطلع (فكان الواجب) حينئذ (ان لا
 يختلف فيه) والاختلاف وعدم الوجدان دليل على عدمه (والجواب) اما
 اولاً فقد قلنا سابقاً أن الخبر الواحد المفيد للظن كاف في المقام وثانياً انه لا
 ملازمة بين وجود التواتر والظفر به وثالثاً (منع الحصر) في قوله اما
 عقلي واما نقلي بل (فان هنا قسماً آخر وهو ثبوته) اي ثبوت الوضع
 (بالادلة التي قدمناها) ومراده «قدس سره» من ذلك منع حصر الدليل
 في العقلي والنقلي اذ قد يكون مركباً من العقلي والنقلي كالرجوع الى
 الامارات الدالة على الحقيقة فان العلم بتلك الامارات انما يكون بسبب
 النقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يقال
 ان مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع وموارد استعمال اللفظ والامارات
 الدالة على المقصود ويوهم ذلك قوله (ومرجعها الى تتبع مظان استعمال
 اللفظ والامارات الدالة به) اي بالوجوب (عند الاطلاق حجة من قال

بالاشتراك) اي بالاشتراك اللفظي (بين ثلاثة اشياء) الوجوب والندب والاباحة (استعماله) اي استعمال الامر (فيها) اي في الثلاثة وهذا الاحتجاج كائن (على حذو) وطبق (ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين الشيتين) الوجوب والندب وهو ان ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة (والجواب) عن ذلك القائل هو (الجواب) عن السيد وهو ان الاستعمال اعم من الحقيقة لأمكان ان يكون مجازاً (وحجة القائل بانه) اي الامر (للقدر المشترك بين الثلاثة) الوجوب والندب والاباحة (و) المراد من القدر المشترك الجامع (هو الاذن) في الفعل (كحجة من قال لمطلق الطلب) المشترك بين الوجوب والندب (وجوابها) اي جواب هذه الحجة (كجوابها) اي كجواب من قال لمطلق الطلب وهو ان المجاز وان كان مخالفاً للاصل الا أنه قد اثبتنا بالأدلة المتقدمة ان الامر حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من القول به والا لزم المحاذير المتقدمة فافهم (واحتج من زعم انها) اي صيغة افعل (مشتركة) اشتراكاً لفظياً (بين الامور الاربعة) الوجوب والندب والاباحة والتهديد (بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك) اللفظي وهو ان ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة (وجوابه) اي جواب هذا القائل (مثل جوابه) اي مثل جواب من قال بالاشتراك اللفظي بين الوجوب والندب.

(فايدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا) اي من اثنائها وواسطها وتكرارها (المروية عن الائمة عليهم الصلاة والسلام أن استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار)

الاستعمال في النذب في عرفهم (من المجازات الراجحة المساوي احتمالها) اي احتمال المجازات الراجحة (من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح) والقرينة (الخارجي) وحينئذ (فيشكل التعلق) والتمسك (في اثبات وجوب امر) اي وجوب شيء (بمجرد ورود الامر) اي صيغة الامر (به) اي بهذا الشيء (منهم عليهم السلام) وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان اقسام خروج اللفظ عما وضع له اولا وله مراتب خمس احدها المجاز المرجوح وهو الذي يستعمل فيه اللفظ احيانا بمعونة القرينة وثانيها المجاز الراجح وهو ما يكون له نوع امتياز من بين سائر المجازات بغلبة الوقوع في الاستعمال ويظهر اثر ذلك فيما لو قامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي من دون تعيين شيء من المجازات فيحمل اللفظ عليه دون غيره وينظر اليه قولهم اذا تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات فاقرب المجازات متعين وثالثها المجاز المشهور وهو ما يبلغ استعمال اللفظ في المعنى المجازي من جهة الشيوع والشهرة الى ان يصير الامر بحيث لو سمع اللفظ ينصرف الى المعنى الحقيقي وبسبب الشهرة ينصرف الى المعنى المجازي ورابعها الاشتراك وهذا يتحقق اذا بلغ كثرة الاستعمال الى ان يصل اللفظ الى حد الحقيقة فيساوي استعماله في المعنى الثاني بالمعنى الاول ولا يكون ذلك الا بعدم هجر المعنى الاول وهي الواسطة بين المجاز والنقل ولا بد من تحققها لئلا يلزم الطفرة وخامسها النقل ويتحقق ببلوغ كثرة الاستعمال في المعنى الثاني حداً يوجب هجر المعنى الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان مراده «قدس سره» من المجاز الراجح هو القسم الثالث اعني

المجاز المشهور لانه هو الذي يساوي احتماله لاحتمال الحقيقة عنده وقد اطلق عليه المجاز الراجح لا القسم الثاني فانه ليس مساوياً لاحتمال الحقيقة فعلى هذا يجب التوقف في الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام عند انتفاء القرائن الخارجية هذا لكن فيه نظر من وجوه الاول منع الغلبة بمرتبة يصير اللفظ مجازاً مشهوراً في النذب اذ حال الامام عليه السلام كحال سائر الانام وتكلماته كتكلماتهم على معاصريهم فلا ريب ان اغلب تكلمات الناس واغلب اوامرهم انما هو في الوجوب وان ارادة النذب في غاية القلة نعم استعمال الصيغة في النذب في الاوامر الشرعية غالب وكثير لا في سائر محاوراتهم مع عبيدهم ومع الناس كسائر اهل العرف فانهم فيها مثلهم ولا ريب في ان غلبة خصوص الاوامر الشرعية في النذب لا يصير اللفظ مجازاً مشهوراً بل السبب لصيرورة اللفظ مجازاً مشهوراً هو اغلبيه سنخ الاستعمال لا الغلبة في موضع من تكلمات اهل اللسان الا ان يدعى جريان حكم المجاز المشهور من الوقف او غيره في هذه الصورة ايضاً بالنسبة الى هذا الموضوع الخاص الثاني النقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه ومع انه «قدس سره» لا يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند فقد القرينة على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازاً مشهوراً في الخاص، وكذا استعمال المطلق في المقيد على مذاقه «قدس سره» الا ان يقال بالفرق بين الامر المستعمل في النذب والعام المستعمل في الخصوص بكثرة صيغ العموم واختلافها فلا يوجد في كل من صيغ العموم كثرة الاستعمال في

الخصوص مع تعدد الوضع في كل من هذه الصيغ وكونه وضعاً شخصياً وهذا بخلاف المقام لان المستعمل في المقام هو امر واحد وهو هيئة افعال في ضمن اي مادة حصلت مع كون وضع الهيئة نوعياً نعم لو قيل بكون وضع الهيئة في المقام شخصياً لكان قياس المقام بالعام المستعمل في محله فتدبر جيداً، الثالث ان تلك الكثرة في الامر قد حصلت من ملاحظة كل الاوامر الواردة من كل الائمة عليهم السلام وليست اوامر كل واحد كثيرة الاستعمال في النذب فالصيغة عند كل واحد منهم عليه السلام وعند كل راو ليست من المجاز المشهور فمثل امر الصادقين مثلاً لا يمكن الوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي على ما تقدم في كلام السيد المرتضى «ره» من دعوى الاجماع القولي والعملي من لدن زمان الصحابة والتابعين من اصحابنا وغيرهم الى زمانه على حمل كلما ورد من الامر في الكتاب والسنة على الوجوب ومع ذلك كيف يدعي «ره» المجاز المشهور الموجب للتوقف في اوامر السنة مطلقاً او خصوص اخبار الائمة عليهم الصلوات والسلام هذا كله على مذاق المصنف «ره» واما بناء على ما عرفت سابقاً من ان الامر لا يستعمل في الوجوب بل المستعمل فيه هو نفس البعث من غير دخالة الوجوب في المستعمل فيه الى اخر ما قرر سابقاً فلامساغ لدعوى المجاز المشهور لان الملاك فيه هو كثرة الاستعمال في المعنى المجازي وعلى ما حققناه المستعمل فيه هو نفس البعث في موارد الوجوب والنذب وقيام القرينة في النذب يوجب خلل الظهور لا رفع اليد عن الموضوع له والمستعمل هو فيه فتأمل لثلاث تبادر بالاشكال

(اصل) اختلفوا في ان مفاد الامر هل هو المرة كما عن ابي الحسين البصري بل عن ظاهر الشافعي او التكرار كما عن ابي حنيفة بل عن استاده ابي اسحق واصحابه بل عن المعتزلة ام لا بل هو طلب الماهية كما هو المعروف بين المحققين وهو مشترك بينهما لفظاً كما عن المرتضى او يتوقف فيه اقوال وليعلم ان المرة اما لا بشرط أو بشرط لا على وجه التقييد بان يكون التكرار قادحاً في تحقق الامثال للاخلال بالشرط او بشرط لا على وجه الاستقلال بان لا يمنع التكرار عن الامثال فينحل معنى الامر حينئذ الى طلب الفعل مرة والمنع عنه ثانياً وثالثاً وهكذا فيتعدد المطلوب حينئذ بخلاف التقييد لاتحاده عليه وعلى الجميع اما يكون المرة وحدية فتعتبر بملاحظة الافراد واما تكون دفعية فتعتبر بملاحظة الازمان فالاقسام ستة وكذلك التكرار قد يكون مجموعياً بان يكون المكررات من اجزاء المطلوب فلا امثال الا بالجميع وقد تكون استقلالياً بان يكون كل واحد من المكررات مطلوباً مستقلاً غير مرتبط بالآخر وعليها اما ان يكون التكرار اعيانياً بان يكون عتق عبيد دفعية تكراراً واما يكون ازمانياً بحيث لا يتحقق التكرار الا بانشاء العتق دفعتين وعلى الجميع اما يكون دائماً فالمطلوب بالامر استيفاء جميع المكررات او عرفياً فيقتصر على ما يتحقق بموضوع التكرار عرفاً او عقلياً فيقتصر على المقدور فالمحتملات اثني عشر والظاهر من محتملات المرة هو الدفعية لا بشرط كما ان الظاهر من التكرار هو

الازماني الاستقلالي لا الفرد الواحد او الافراد اذا عرفت هذا فاعلم ان تحقيق القول هو ان يقال (الحق ان صيغة الامر بمجردها) اي عارية عن قرائن الوحدة والتكرار (لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار) فضلا ان تكون فيها دلالة (وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها) أي اجروها (منزلة ان يقال) اي مجرى ان يقال: (افعل ابدأ و) خالف (آخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لأيتهما هي) اي صيغة الامر والدليل (لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما) مثل الشدة والضعف (فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة) واذا ثبت ذلك عرفنا ثبت ذلك لغة وشرعاً بضميمة اصالة عدم النقل ان قلت ان حصول الامثال بالمرة يدل على كون الصيغة لها وهو خلاف المقصود قلت: (نعم لما كان اقل ما يمثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها) اي المرة (مرادة) واين الدلالة من الارادة (ويحصل بها الامثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها) اي بالمرة والجار الاخير متعلق بقوله لصدق ان قلت ان هذا بعينه استدلال القائلين بالمرة مع جوابه وسيجيء صريحاً فلا وجه لذكره قلت ان ذكره هنا لغرض دفع السؤال وفيما بعد لدفع الاستدلال فلا تكون تكراراً بلا فائدة (وبتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني) من الفعل (المصدر) اي المعنى المصدري وهما (كالقليل والكثير) والشاهد بانها من صفات الفعل (لانك تقول اضرب

ضرباً قليلاً أو كثيراً أو مكرراً أو غير مكرر فتقيده) اي المصدر (بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة) والمتضادة (لا دلالة له على خصوصية شيء منها) اي من الصفات لانه لو كان له دلالة على خصوصية شيء منها لما اتصف بصفة اخرى ومن البدهة انه يتصف بالصفات المتضادة وليس هذا الا لعدم الدلالة فيها على خصوص شيء منها والفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول ظاهر من حيث البيان على ما هو الشأن في اختلاف التقريرين وبينهما مع ذلك اختلاف آخر في بيان عدم دلالة المصدر على خصوص المرة والتكرار حيث انه احتج عليه في الاول بمجرد خروجه عن الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتج عليه هنا بكونه اعم من الامرين حيث انه يصح تقيده بكل من القيدتين والعام لا دلالة فيه على الخاص بخصوصه (ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى اضرب مثلاً طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك) من الشدة والضعف ولا يخفى ان الحكم بانحصار مدلول الامر في الطلب بالمعنى المصدري يدفع الايراد الاتي بقوله وما يقال من ان هذا انما يدل الخ اذا ذكره في جوابه انما هو ما تضمنه اصل الدليل بلا زيادة عليه وهو سياق غير مستحسن فافهم (وما يقال من ان هذا) اي هذا الاحتجاج (انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما) اي على الوحدة والتكرار (بالصيغة) والحال ان الصيغة غير المادة (فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة او

(التكرار) وايضاً ان الصيغة لطلب ايجاد المادة ودعوى وضع الصيغة لما يزيد على المادة من الوحدة والتكرار خلاف الاصل (احتج الاولون) اي القائلون بانها تفيد التكرار (بوجوه احدها انه لو لم يكن) الامر (للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة و) الحال انه (قد تكرر قطعاً والثاني انّ النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياساً عليه) أي على النهي (بجامع اشتراكهما) اي اشتراك الامر والنهي (في الدلالة على الطلب) يعني ان الجهة الجامعة بينهما اشتراكهما في الدلالة على الطلب اذ لا بد بين المقيس والمقيس عليه من جهة جامعة الا انهما يفترقان بان الامر يدل على طلب الفعل والنهي على طلب الترك (والثالث ان الامر بالشيء نهى عن ضده) يعني ان قولنا مثلاً تحرك معناه انه لا تسكن (والنهي) اعني قولنا لا تسكن (يمنع عن المنهي عنه) وهو السكون (دائماً فليزم التكرار في المأمور به والجواب عن الاول المنع عن الملازمة) وهو قوله لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم (اذ لعل التكرار) في الصوم والصلاة (انما يفهم من دليل آخر) وهو الاجماع والحديث لا من امرهما (سلمنا) ان التكرار فيهما يستفاد من امرهما (لكن) نقول انه (معارض بالحج فانه قد امر به) اي بالحج (ولا تكرار) بل هو واجب في العمر مرة واحدة بحسب الاصل (وعن الثاني من وجهين احدهما انه) اي قوله ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الخ، (قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام) حاصله ان القياس ليس بجائز في الاحكام عندنا واما في اللغة فهو باطل عندنا وعند العامة وما نحن فيه من قبيل القياس في اللغة فهو

مجمع على بطلانه (وثانيهما) اي ثاني الوجهين (بيان الفارق) يعنى ان قياس الامر بالنهي قياس مع الفارق (فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة) يعنى ان قولنا لا تضرب مثلاً يقتضي انتفاء حقيقة الضرب (وهو) اي انتفاء الحقيقة (انما يكون بانتفائها) اي بانتفاء الحقيقة (في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها) اي اثبات الحقيقة (وهو يحصل بمرة) وفيه ان الایجاد والانتفاء ان تقيدا بوقت فيتحققان فيه او بالدوام فلا يتحققان الا به وان لم يتقيدا باحدهما فيتحققان في الجملة فلا فرق بينهما من هذه الجهة ولذا يعد تارك المنهي عنه في الجزء الاول من زمان المنع تاركاً من غير توقف على ملاحظة تركه بعد ذلك او فعله فتأمل (وايضاً التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به) حاصله انه فرق بين الامر والنهي فان المأمور به في الامر لو كان مكرراً يلزم عدم فعل غيره (بخلافه) اي بخلاف الامر (في النهي اذ التروك) في النهي (تجتمع) في نفسها مثل ترك الزنا وترك الربا وترك شرب الخمر (وتجامع) التروك المذكورة مثلاً مع (كل فعل) من الافعال مثلاً في حال كون الشخص تاركاً للزنا والربوا وشرب الخمر يمكن ان يشتغل بالاكل والشرب وتحصيل المعاش ونحوها وفيه ان افعال القلوب كالترك وتجمع وتجامع الافعال ايضاً بل الكف والسكون ايضاً فعل وهما كذلك بل بعض افعال الجوارح مثل تحريك اليد والرجل وغمض العينين وفتحهما ونحو ذلك تجتمع وتجامع كثيراً من الافعال والتروك بعضها كترك الاكل والشرب ونحوهما لا يجامع جميع الافعال وترك مقدمة الافعال لا يجامعها وبالجملة القضية وان كانت غالبية الا انها ليست كلية مع ان

ذلك لا اثر له في اثبات التكرار ونفيه في نظر الواضع اذ غاية ذلك وجوب التكرار مهما امكن فيسقط فيما لا قدرة عليه كسقوط سائر التكاليف بالعجز فافهم وقد اورد عليه سلطان العلماء «ره» ان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلاً وشرعاً فلا يكون للتكرار على نحو يمنع من فعل غيره مما يجب عليه فعله وفيه ان مراده «قدس سره» ابداء الفرق بين ارادة الدوام من النهي فانه مما لا حرج فيه اصلاً نظراً الى انه يجمع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها بخلاف الامر فانه وان اريد به التكرار على نحو يمكن اجتماعها مع سائر الواجبات الا انه لما لم يجتمع مع غيره من سائر الافعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال الامرين هذا (وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهياً عن ضده) يعني ان الخلاف واقع في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده او لا ويأتي ان الضد له معان احدها الضد العام بمعنى الترك وثانيها الضد العام بمعنى احد الاضداد وثالثها الضد الخاص ويعبر عنه بالضد الوجودي ومختار المصنف «ره» فيما يأتي هو ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده بالمعنى الاول فقط لا مطلقاً ومع تسليم كونه نهياً عن ضده مطلقاً كما هو الظاهر من عبارة الخصم (او تخصيصه) اي الضد (بالضد العام واردة الترك منه) كما هو المختار فيما يأتي لا الضد بمعنى احد الاضداد (منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعاً عن المنهي عنه دائماً بل) النهي الذي في ضمن الامر اعني لا تسكن مثلاً (يتفرع على الامر الذي هو) اي النهي (في ضمنه) اي في ضمن الامر وهو قوله تحرك مثلاً حاصله

ان النهي الضمني تابع للامر (فان كان ذلك) الامر (دائماً) فكان النهي الضمني (دائماً وان كان) الامر (في وقت ففي وقت) اي فيكون النهي في وقت خاص (مثلا الامر بالحركة دائماً يقتضي المنع من السكون دائماً) اذ لو جاز السكون في الجملة لزم التناقض (والامر بالحركة ساعة يقتضي المنع من السكون فيها) اي في هذه الساعة (لا دائماً) ويجاب عن الثالث ايضاً ان كون الضد متروكاً دائماً لا يقتضي فعل المأمور به دائماً لجواز الوسطة الا ان يفرض في ضدين لا ثالث لهما وهو لا يفيد دعوى الكلية وقد قيل ان جواب المصنف «قدس سره» عن الثالث ينافي ما قرره في بيان الفارق في ثاني الوجهين المتقدمين فتدبر (واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممثلاً عرفاً ولو كان الامر (للتكرار لما عد) ممثلاً ثم لا يخفى ان التعبير بهذه العبارة ليس بجيد والاولى التعبير بأنه لو كان للماهية او التكرار لما عد اذ المقصود نفي المذهبين القول للماهية والقول للتكرار (والجواب انه انما صار ممثلاً لان المأمور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك) اي لو كان الامر للمرة (لم يصدق الامتثال في مابعداها) اي فيما بعد المرة (ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممثلاً وأتياً بالمأمور به وما ذاك) اي ليس الامتثال (الا لكونه) اي لكون الامر (موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك) اي الطلب (يحصل بايهما وقع) بالمرة او التكرار وفيه بعد ما تبين انه لا دلالة للصيغة الا على طلب الماهية فاذا اوجد المأمور الماهية مرة حصل الامتثال فلا معنى

للامتثال عقيب الامتثال اذ الامتثال اتيان ما وقع الامر به وبعد اتيانه دفعة لا يبقى امر حتى يصدق الامتثال في الدفعة الثانية (احتج المتوقفون بمثل ما مر) في الاصل المتقدم (من انه) اي كون الامر للماهية او التكرار او المرة (لوثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له) في وضع الالفاظ منفرداً كما مر بيانه (والاحاد) اي اخبار الاحاد (لا تفيد العلم والتواتر) لو كان (يمنع الخلاف) والاختلاف دليل على عدم التواتر (والجواب على سنن) اي طريقة (ما سبق) في الاصل المتقدم وحاصله (يمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم اماراة) اي علامة (وضعه) اي وضع اللفظ (له) اي للمعنى (وعدمه) اي عدم السبق والتبادر (دليل على عدمه) اي على عدم الوضع (و) اذا عرفت هذا فاعلم انه (قد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك) اي التبادر (كاف في اثبات مثله) اي مثل هذه المسئلة ولا يخفى ان الذي اوردناه في المسئلة المتقدمة على المتوقفين آت هنا ايضاً والتطويل لا يليق بهذا المختصر فراجع فافهم.

تذنيبان الاول ان الدوام والتكرار يفترقان بحسب المفهوم من حيث ان التكرار ظاهر في الافراد المتعددة المنفصلة والظاهر من الدوام هو الفرد الواحد المستدام او الاعم منه ومن الاول و الظاهر ان المراد منهما في المقام امر واحد الشاني في ثمرات الاقوال والاحتمالات المذكورة للمرة والتكرار وملخص القول فيها هو ان الثمرة بين القول بالماهية والقول بالمرة الدفعية لا بشرط بناء على عدم تحقق الامتثال بالزائد ليست الا اعتبارية واما بينهما وبين المرة

الفردية فتظهر فيما لو اتى بالزائد دفعة فعلى الماهية يمثل بالجميع لتحقيقها في ضمنها كتحققها في ضمن واحد منها وعلى المرة يمثل بواحد لا غير ويستخرج لو احتيج اليه بالقرعة واما المرة بشرط لا تقييدية على ما مر فالثمرة بين الدفعية منها وبين الماهية واضحة اذ الثانية لا تنافي التكرار بخلاف الاولى وكذلك بينها وبين التكرار لوضوح التمانع والثمرة بين الفردية منها وبين الماهية عدم حصول الامثال في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة على الاولى وحصوله على الثانية وكذلك بينها وبين التكرار الاعيان لحصول الامثال ح على الثاني لا الاولى لانتفاء الشرط واما التكرار الازماني فلا ينافي تلك المرة اذ يمكن امثال امر اضرب بضرب رجل واحد مكرراً فالتكرار حاصل مع تحقيق المرة الفردية فالثمرة تظهر فيما لو ضرب في كل مرة أو بعض المرات غير من ضربه في الآخر فيمثل على التكرار دون المرة واما المرة بشرط لا على وجه الاستقلال فالثمرة بين الدفعية منها وبين الطبيعة أو بين التكرار ما مر في التقييدية والثمرة بين الفردية منها وبين الماهية او التكرار تظهر فيما لو اتى بالافراد مجتمعة فعلى الطبيعة يمثل لحصولها بها ذلك على التكرار الاعيان وعلى المرة لا امثال بل يعاقب على القول بعدم جواز الاجتماع الامر والنهي واما على الجواز فيمثل ويعاقب على الجهتين فافهم .

(اصل) اختلفوا في ان صيغة الامر بمجردها هل تقتضي الفور و التعجيل او هي مشتركة بينه وبين التراخي او يتوقف فيه اقوال (ذهب الشيخ «ره») و جماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور و التعجيل فلو اخر المكلف عصي وقال السيد «(رضي الله عنه)» هو مشترك (لفظي) (بين الفور و التراخي) فيتوقف في تعيين المراد منه) اي من لفظ الامر (على دلالة) اي على قرينة (تدل على ذلك) اي على المراد كما هو شأن الالفاظ المشتركة عند الاطلاق (و ذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد و العلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل) تدل (على مطلق الفعل و بأيهما) اي بكل من الفور و التراخي (حاصل) الفعل (كان مجزياً و هذا) اي القول الاخير (هو الاقوى) و اما القول بتعيين التراخي فلم نجد مصرحاً به ثم المراد من الفور اما ثاني زمان الصيغة او اول اوقات الامكان او الفورية العرفية فلا ينافيه شرب ماء او تخلل نفس و نحو ذلك او الفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء و شراء اللحم، و الذهاب الى القرية القريبة و البلاد البعيدة على اختلافها في البعد و تهيؤ الاسباب او المراد به ما لا يصل الى حد التهاون (لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل) فقط من غير دلالة على الفور و التراخي لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة (و الفور و التراخي خارجان عنها) اي عن حقيقة الفعل (و الفور و التراخي) كما بينا سابقاً (من صفات الفعل) اعني المصدر (فلا دلالة له عليهما) اي على الفور و التراخي (حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فأخر العبد السقي من

غير عذر عد) في العرف (عاصياً وذلك) اي كونه عاصياً (معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك) اي كون الامر للفور في المثال (انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي) من المولى (انما يكون عند الحاجة اليه) اي الى السقي (عاجلاً) ومحل النزاع ما تكون الصيغة فيه مجردة عن القرينة هنا حاجة المولى الى السقي (الثاني انه تعالى ذم ابليس على ترك السجود لادم بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك) والمراد من الامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم وحينئذ فلا يراد ان الكلام في الصيغة لا في «ا-م-ر» (ولو لم يكن الامر) في الآية (للفور لم يتوجه عليه) اي على الشيطان «لع» (الذم) من الله سبحانه وتعالى (ولكان له) اي للشيطان (ان يقول) لله تعالى (انك لم تأمرني بالبدار) والسرعة (وسوف اسجد والجواب ان الذم) في الآية (باعتبار كون الامر مقيداً بوقت معين) فليس بمطلق والنزاع انما فيه (ولم يأت) ابليس (بالفعل فيه) أي في الوقت المعين (والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته) أي الادم (ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) وتوضيحه ان السجود المأمور به في الآية الشريفة ليس من قبيل الواجب الفوري اخر عن زمان الفور بل من قبيل الواجب الموقت فات وقته وذم ابليس على ترك السجود لتفويت السجود في وقته لا على تأخيره عن زمان الفور والدليل على كونه من قبيل الموقت هو الفاء في قوله تعالى فقعوا له ساجدين لانها وقعت بعد كلمة اذا في قوله تعالى اذا نفخت فيه من روحي وقد افادت توقيت مدخولها بوقت حصول مدخول اذا كقولك اذا غربت الشمس فصل

المغرب مثلاً ويمكن الجواب ايضاً ان الذم لعله من جهة الاستكبار كما هو المحتمل ايضاً ويدل عليه قوله تعالى ابنى واستكبر وقول ابليس انا خير منه لا لان الامر للفور فافهم (الثالث انه لو شرع) وجاز التأخير (لوجب ان يكون) التأخير (الى وقت معين واللازم) أي كونه في الوقت المعين (منتف) فتأخيره منتف لان رفع التالي يوجب رفع المقدم (اما) بيان (الملازمة فلانه لولاه) اي لولا الوقت المعين (لكان) التأخير جازياً (الى آخر ازمنة الامكان اتفاقاً ولا يستقيم) اي كونه في آخر ازمنة الامكان (لانه غير معلوم والجهل به) اي بآخر ازمنة الامكان (يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف حينئذ) اي حين جواز التأخير عن اول الامكان (ان لا يؤخر الفعل عن وقته) اي عن آخر وقت الامكان (مع انه) اي المكلف والمأمور (لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه وأما انتفاء اللازم) اي تعيين الوقت (فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه) اي على الوقت المعين (دليل من خارج) فيجب الفور وبعبارة اوضح انه لو لم يجب الفور في اتيان المأمور به لجاز تأخيره الى وقت معين او الى آخر وقت الامكان وكلاهما باطلان اما الاول فلعدم دلالة صيغة الامر على وقت معين واما الثاني فلأن آخر وقت الامكان غير معلوم للمكلف وتكليفه بعدم تأخير الفعل عنه تكليف بالمحال فيلزم من بطلان الأمرين كون الامر للفور فافهم (والجواب من وجهين احدهما النقض) اي نقض هذا القول (بما لو صرح) الأمر (بجواز التأخير) بان يقول افعل ونفيت عنك الفور فان هذا الامر جاز ولا يلزم المحذور اصلاً (اذ لا نزاع في امكانه) حتى ان الخصم معترف به

(وثانيهما) الحل وهو (انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير) اي تأخير الفعل الى اخر ازمنة الامكان (متعيناً) بحيث لا يجوز تقديمه عن آخر ازمنة الامكان (اذ يجب حينئذ) اي حين تعيين التأخير (تعريف الوقت الذي يؤخر) الفعل (اليه) اي الى هذا الوقت (واما اذا كان ذلك) اي التأخير (جائزاً فلا) اي فلا يلزم التكليف بالمحال ولا يجب تعيين الوقت أيضاً (لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال) وقد اورد عليه سلطان العلماء «ره» في الحاشية بان هذا وان يرفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجود الفورية في مقام العمل لتحصيل البرائة اذ جواز التأخير حينئذ مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور وفيه نظر فان جواز التأخير غير مشروط بمعرفة ممتنعة نعم العلم بجواز التأخير واقعاً مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ممنوع (الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم) ان قلت ان سرعة العبد الى فعل الله الذي هو المغفرة غير متصور فلا يمكن التكليف به فكيف ذلك في الآية قلنا (فان المراد بالمغفرة) في الآية (سببها) مجازاً من باب تسمية السبب باسم المسبب (وهو فعل الأمور به لا حقيقتها لانها) اي المغفرة (فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها) اي الى المغفرة (وحينئذ) اي حين كون المراد من المغفرة سببها (فيجب المسارعة الى فعل الأمور به) وحاصله ان فعل الأمور به سبب المغفرة وكل ما هو سبب المغفرة يجب المبادرة اليه ففعل الأمور به يجب المبادرة اليه أما الصغرى فظاهر واما

الكبرى فبالاية الشريفة وفيه اشكال والتفصيل في الحواشي فراجع
وايضا استدلو (بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان) وجه الاستدلال في
الآية هو ان (فعل المأمور به من) جملة (الخيرات فيجب الاستباق اليه) اي
الى فعل المأمور به لكونه من الخيرات (وانما يتحقق المسارعة
والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك) اي الامر بالمسارعة
والاستباق (محمول على افضلية المسارعة والاستباق) والقرينة عليه
مادتهما اعني السرعة والسبقة (لا على وجوبهما والا) اي وان لم يحمل
على الافضلية بل بقيا وحمل على الوجوب (لوجب الفور) بمقتضى
الآيتين ويكون وقت الفعل مضيقاً (فلا يتحقق المسارعة والاستباق)
حينئذ (لانهما انما يتصوران في) الوقت (الموسع دون) الوقت (المضيق
الاترى انه لا يقال لمن قيل له صم غداً فصام) هذا الشخص (انه سارع
اليه) اي الى الصوم (واستبق) باعتبار ان وقت الصوم كان مضيقاً بل
يقال له انه اتى بالفعل المأمور به في وقته بخلاف ما اذا قيل له صم في
هذا الشهر يوماً فصام في اول يومه فانه يقال له فلان سارع الى الامر
واستبق لان فيه وسعة (والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمأمور به
في الوقت الذي لا يجوز تأخير عنه) اي عن ذلك الوقت (لا يسمى
مسارعة واستباقاً فلا بد حينئذ من حمل الامر في الايتين على الندب والا)
اي وان لم يحمل على الندب (لكان مفاد الصيغة) اي مفهومها (فيهما)
اي في الايتين (منافياً لما يقتضيه المادة) لان مفاد الصيغة في الايتين هو
الوجوب الفوري وهو يقتضي عدم جواز تأخير المأمور به ومقتضى
المادة اعني المسارعة والاستباق يقتضي جواز تأخيرهما منافاة

(وذلك ليس بجائز فتأمل) لا يخفى ان هذا الجواب من الحاجبي ووافقه المصنف «قدس سره» الا انه تأمل فيه ووجهه ان حمل سارعوا على الندب مجاز كما حمل المجيب عليه دفعا لوجوب الفور والمنافاة ويمكن ان يكون سارعوا بمعنى بادروا مجازاً وحينئذ يندفع المنافاة أيضاً لكن يثبت الفورية ولا يستقيم الجواب وغايته تعارض المجازين وتساقطهما فيبقى الدليل حينئذ على حاله ثم قال «ره» ولعل الحمل على الندب ارجح لانه اذا شك في الفورية فالاصل عدمها هذا وفيه نظر اما اولاً فللقطع بان الأمر اذا امر بالصوم ثم قال اوجبت المسارعة اليه كان كلامه صحيحاً متجهاً فالمسارعة لاتنافي وجوبها وتحقيق ذلك في الفصول فراجع واما ثانياً فبعدم الفرق بين المسارعة والمبادرة فتأمل (الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشيء كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الأمر الحاقاً له) اي للامر (بالاعم الاغلب) اي الحاقاً للمشكوك بالشايع الاغلب (وجوابه اما اولاً فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه) اي بطلان القياس (بخصوصه) وان لم نقل ببطلانه في الاحكام (ظاهر) هذا وقد تنظر فيه صاحب الفصول «ره» وقال بان هذا استقرار لا قياس كما يظهر من دعويه الاغلبية وعدم تعرضه للجامع وفيه انه لو سلم ليس بتام ولو تم تعارض الدليل الدال على عدم كون الامر للفور (واما ثانياً فبالفرق بينهما) اي بين الامر وبين الاخبار وسائر الانشآت (بان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال) اي الى الحال الحاضر بخلاف غير الامر فانه متوجه الى الحال كوقوع الطلاق في قوله انت

طالق فانه لا يتأخر عن التلفظ بهذه الصيغة (اذ الحاصل لا يطلب) بل الاستقبال اما مطلقاً واما الاقرب بالانشاء لاستحالة تحصيل الحاصل (بل) لابد ان يتوجه الى (الاستقبال) وكونه للاستقبال (اما مطلقاً) اي سواء كان اقرب الى الحال ام لا (واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني) اي الى الاقرب الى الحال (الا بدليل السادس ان النهي) اي قولنا لا تنزن ولا تضرب مثلاً (يفيد الفور) قطعاً (فيفيده الامر) اي يفيد الامر الفور ايضاً (لانه) اي الامر (طلب مثله) اي مثل النهي يعني ان الجامع بينهما هو الطلب (وايضاً الامر بالشيء) اي قول القائل اضرب معناه (نهي عن) جميع (اضداده وهو) اي النهي عن جميع الاضداد (يقتضي الفور) في المأمور به (بنحو ما مر في التكرار آنفاً) اي سابقاً (وجوابه) اي جواب دليل السادس (يعلم من الجواب السابق) في الاصل المتقدم (فلا يحتاج الى تقريره) اي الى تقرير الجواب السابق وبيانه وحاصل الجواب انه قياس مع الفارق لان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما الخ وايضاً النهي متفرع على الامر ان كان الامر للفور فالنهي ايضاً للفور والا فلا (احتج السيد) على كونه مشتركاً لفظاً بين الفور والتراخي (بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انها) اي صيغة افعال (حقيقة فيهما ومشاركة بينهما) اي بين الفور والتراخي اشتراكاً لفظياً (وايضاً فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه) اي من الامر

(التعجيل أو التأخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ) ولو اختص اللفظ باحدهما او بالقدر المشترك لتبادر ذلك الى الفهم ولا يحتاج الى الاستفهام (والجواب) عن الاول (ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه) اي من لفظ الامر (بالقربة) وثانياً بالمنع من وقوع الاستعمال فيها وانما المسلم اطلاقه على المقيد بهما (و) الجواب عن الثاني ان الاستفهام لا يدل على كونه بالاشتراك اللفظي لا غير بل (يكفي في حسن الاستفهام كونه) اي كون الأمر (موضوعاً للمعنى الأعم) الذي هو طلب الفعل (اذ) الشاهد عليه انه (قد يستفهم عن افراد المتواطيين) مثل لفظ الانسان مثلاً مع كونه موضوعاً للمعنى الأعم اعني الحيوان الناطق وانما يستفهم عن افراد الكلي المتواطئ (لشيوع التجوز) والمجازية (به) اي بالمتواطئ (عن احدها) اي عن أحد الافراد اعني الانسان الكامل او ذارأس واحد مثلاً ويصح ان يستفهم المأمور باتيان الانسان هل اردت منه الانسان الكامل أو غيره (فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا) اي ولاجل كون الامر موضوعاً للطلب الذي هو المعنى الأعم (يحسن فيما نحن فيه ان يجاب) للمستفهم (بالتخير بين الأمرين) اي انت مخير بين الفور والتراخي وهذا (حيث يراد المفهوم) والمعنى اي طلب الفعل (من حيث هو) اي من حيث هو طلب الفعل (من دون ان يكون فيه) اي في الجواب التخيري (خروج) المجيب (عن مدلول اللفظ) يعني انه لا يقال عليه انه في الجواب خرج عما وضع له (ولو كان) الامر (موضوعاً لكل واحد منهما) اي من الفور والتراخي (بخصوصه) كما قال به السيد

(لكان في ارادة التخيير بينهما) اي بين الفور والتراخي في قوله انت
 مخير في جواب السائل بقوله هل تريد منه الفور او التراخي (منه) اي
 من الامر (خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجاوز) حين كون طلب
 الفعل مراداً (و) الحال انه (من المعلوم خلافه) اي خلاف الخروج
 وخلاف ارتكاب التجوز وهذا يدل على ان الامر موضوع لطلب الفعل
 لا على الفور ولا على التراخي (فايدة) انا اذا قلنا بان الامر يجوز فيه
 التراخي فلا نزاع في انه ان فات في اول اوقات الامكان وجب الاتيان
 به في غيره بمقتضى ذلك الامر و (اما اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات
 المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به) اي
 بالمأمور به (في الثاني) اي في ثاني الوقت (ام لا) يجب (فذهب الى
 كل) واحد (فريق) من الفرقة الاولى ابو بكر الرازي وابو الحسين
 البصري والقاضي عبد الجبار ومن الثانية ابو الحسن الكرخي وابو
 عبد الله البصري (احتجوا للاول) اي لوجوب الاتيان في الثاني (بأن
 الامر يقتضي كون المأمور فاعلاً على الاطلاق وذلك يوجب استمرار
 الامر) وفيه ان هذا مناف لما اختاره من البناء على انه للفور ولازمه
 اقتضاء الامر كون المأمور فاعلاً على سبيل الفور لا على سبيل الاطلاق
 كما قالوا (و) احتجوا (للثاني) اي لعدم وجوب الاتيان في الثاني بل
 سقوطه فيه (بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من
 الامر) اي في الآن الذي اتصل على الامر وذلك لان الامر لو كان للفور
 والفور عبارة عن الاتيان بالفعل في الزمان المتصل بزمان الامر لكان قوله افعل
 يجري منه مجرى قوله افعل في الزمان المتصل بزمان التكلم غايته انه

اطلق لفظ افعل مجرداً (ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به) اي بالمأمور به (فيما بعد) اي فيما بعد الان الثاني (هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج) اي احتجاج القوم (ولم يرجعاً شيئاً وبنى العلامة الخلاف) اي جعله مبنياً (على ان قول القائل افعل) مجرداً (هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا) لا بل (معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده) قال «ره» (فان قلنا بالاول) اي بان معنى افعل افعل في الان الثاني فان عصيت ففي الثالث الخ (اقتضى الامر الفعل) اي اتيان المأمور به (في جميع الازمان وان قلنا بالثاني) اي بان معنى افعل افعل في الان الثاني من دون نظر الى الان الثالث وما بعده (لم يقتضيه) اي لم يقتض الامر الفعل في جميع الازمان (فالمسألة لغوية) يعني انه لا بد من التحقيق بانه هل هو موضوع لغة لهذا او لذلك انتهى (وقد سبقه) اي العلامة (الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو) اي هذا الكلام اعني بناء العلامة (وان كان صحيحاً الا انه قليل الجدوى) لان المقصود في المقام تعيين احد الوجهين والا فتحصيل مفهومين ملزومين بطرفي الخلاف مما يمكن في كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد خفاء المبني وبعبارة اخرى (اذا الاشكال) والخلاف (انما هو في مدرك الوجهين) ودليلهما (الذين بنى) العلامة (عليهما) اي على الوجهين (الحكم لا فيهما) اي لا في نفس الوجهين (فكان الواجب ان يبحث عنه) اي عن المدرك والا فلا فائدة في القول ان كان كذا فكذا لانه لا يفيد في مقام الافادة والاستفادة كما قاله العلامة «ره» وجعله مبني الخلاف ومنشأه بل المبني والمدرك ما حققه المصنف حيث قال

(والتحقيق) هذا ويمكن دفع هذا الكلام عن العلامة بان يقال ان مقصوده «ره» كون الخلاف في المقام في مدلول الصيغة بحسب اللغة انها هل تفيد لفظاً بقاء المطلوب بعد فوات الفور او انها لا تفيد الا وجوب الفعل فوراً ولا دلالة فيها كذلك على وجوب الفعل بعد ذلك ولذا قال فالمسئلة لغوية والقول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب مما لا ربط له بمدلول الصيغة فتأمل (في ذلك ان الادلة) السابقة (التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها) ومفهومها (على تقدير تسليمها) اي تسليم الأدلة والا فقد علمت ضعفهما (متحدداً بل) الادلة المتقدمة على قسمين (منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه) اي الفور (وهو اكثرها) اي اكثر الادلة وهي تمام الادلة المتقدمة الا السادس (ومنها ما لا يدل على ذلك) اي على كون الصيغة بنفسها تقتضي الفور (وانما تدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المأمور فيها الى المسارعة والاستباق) حاصله ان الدليل السادس يعطي الفورية في الاوامر والا فالامر في نفسها لا تدل على الفور انما تدل على مطلق طلب الفعل واذا كان كذلك (فمن اعتمد) واستند (في استدلاله على الاولى) اي على ان الصيغة بنفسها تقتضيه (ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر) اسم ليس حاصله انه من اعتمد على الادلة الاولى في استدلاله فلا بد له من القول بسقوط وجوب الايتان اذا فات اول الوقت ولم يات بالمأمور به (لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير) اي على تقدير اقتضائها بنفسها الفور (بعض مدلول صيغة الامر فكان) قول القائل افعل مجرداً (بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر

الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير) ما نحن فيه (من قبيل) الواجب (الموقت) ومعنى الموقت هو تقييد المطلوب بوقت معين كتقييد الركعتين المطلوبتين بما بين الفجر وطلوع الشمس مثلاً (ولا ريب في فواته) اي في فوات الموقت (بفوات وقته) يعنى أن قوله افعل يدل على الطلب والفور اي ان الأمر اراد من هذه الصيغة الطلب مقيداً بالوقت الاول وحيث يمضي اول الوقت يفوت جزء مدلول الصيغة يعني قيده فاذا فات القيد فات المقيد اي الجزء الاول وهو الطلب (ومن اعتمد) في استدلاله (على الاخيرة) اي على ان الصيغة بنفسها لا تقتضي الفور (فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل) المأمور به (في الثاني) اذا فات اول الوقت ولم يأت بالمأمور به (لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في اي وقت كان) فوراً او غيره (و) وجوب الفور بآية سارعوا واستبقوا لا يضر لان (ايجاب المسارعة والاستباق) في الآيتين (لم يصيره) اي المأمور به (موقتاً) اي من قبيل الواجب الموقت بل (وانما اقتضى) كل واحد من الايتين (وجوب المبادرة) الى فعل المأمور به (فحيث يعصى المكلف بمخالفته) اي حيث عصى المكلف بسبب مخالفة الايتين اللتين تدلان على المبادرة بفعل المأمور به (يبقى مفاد الامر الاول) اي قوله اقيموا الصلوة مثلاً (بحاله) ويجب الاتيان في الوقت الثاني ويفوت مقتضى الامر الثاني اعني سارعوا واستبقوا فقط (هذا والذي يظهر من مساق) وسياق (كلامهم ارادة معنى الاول) اي ان الصيغة بنفسها تقتضي الفور (فينبغي حينئذ القول بسقوط الوجوب) اي سقوط وجوب الاتيان في الوقت الثاني اذا فات في الوقت الاول هذا وقد

رده سلطان «ره» اولاً بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ان يكون التعجيل مراداً من دون مدخلية الزمان فيه مثل الموقت غايته انه اذا لم يفعل فيجب التعجيل ايضاً في الزمان الثاني وهكذا وثانياً ان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من دليل خارج ام لا واجاب صاحب القوانين «ره» عن الاول بما حاصله ان الظاهر من الصيغة على القول بالفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره المحقق المذكور وعن الثاني بالفرق بين استفادة الفور من الخارج والداخل وقال ان في الاول تكليفين الوجوب والفور والاول اي الوجوب لا ينتفي بانتفاء الثاني اعني الفور بخلاف الثاني لانه تكليف واحد فافهم وكلا الجوابين لا يخلو عن اشكال وليس الا التحكم والمكابرة فتدبر وتبصر والله الهادي.

(تذنيب) اعلم انه ثمرة القول بالماهية جواز تأخير الفعل وعدم وجوب المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي الذي هو دلالة اللفظ وثمره الاشتراك والوقف هو التوقف الى ان توجد القرينة وثمره الفور الحمل على الفور

(اصل) الامر بالشيء على الاطلاق هل يقتضي ايجاب ما لا يتم الابه من المقدمات اولا وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات الاولى في بيان تعريف الواجب المطلق والمقيد وقد ذكر لكل منهما تعريفات منها ما في الفصول من ان المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرايط العامة وهي البلوغ والعقل والقدرة والعلم على شيء كالصلاة بالنسبة الى الوضوء ويقابله المشروط وهو ما يتوقف وجوبه بعدها على شيء كالحج بالنسبة الى الاستطاعة ومنها ما عن المشهور من ان الأول ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالمثال ايضاً والثاني ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كالحج ايضاً كما ان الحج وجوده موقوف على الاستطاعة كذلك وجوبه ايضاً الثانية ان المتبادر من الواجب اذا اطلق هو الواجب المطلق لا المقيد الثالثة ان النزاع المعروف بين القوم هو في مقدمات الواجب المطلق بعد العلم بكونه واجباً مطلقاً نعم نزاع السيد «رض» مع بعض العامة انما هو فيما لا يعلم كونه واجباً مطلقاً او مقيداً فبعض العامة يحمل ما لا يعلم تقييده ولا اطلاقه على المطلق لما ذكرنا في المقدمة الثانية والسيد يتوقف في ذلك بناء على مذهبه من ان الاصل في الاستعمال ان يكون حقيقة فيما استعمل فيه وقد استعمل الواجب في المطلق والمقيد والمحكي اقوال اربعة الوجوب مطلقاً وهو المنسوب الى الاكثر بل حكى عن الامدي دعوى الاجماع عليه وعدمه

كذلك كما عن ظاهر المختصر والمنهاج والوجوب في السبب دون غيره كما عن المصنف «قدس سره» وفي الشرط الشرعي دون غيره كما عن الحاجبي والعضدي الرابعة ان ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء ولكن يلزم من وجوده عدمه وكل منها اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب طلبه بوصف كونه محصلاً فانه يلزم من وجود النظر المحصل وجود العلم الواجب ومن عدمه عدمه والعادي كجز الرقبة وقطعها في القتل الواجب وكطي المساحة للوصول الى المكان البعيد ولو بنحو الطيران والركوب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلاة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمأمور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء والمانع الشرعي كالحيض للصلاة والعقلي كفعل الضد لفعل الضد الاخر والعادي كالمرض المانع من اتيان الواجب الخامسة ان المراد من الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب المولوي للمقدمة وعدمه وانه هل يترشح من وجوب ذي المقدمة وجوب غيري مولوي للمقدمة او لا بل الحاكم بلزوم اتيان المقدمة هو العقل من غير تعلق وجوب غيري وارادة غيرية مترشحة الى المقدمة من جانب المولى وكيف كان اللابدية العقلية لا نزاع فيها من

غير فرق بين السبب وغيره والكلام انما هو في الوجوب المولوي ووجود الملازمة عقلا بين وجوب ذي المقدمة وارادته وبين الوجوب المولوي للمقدمة وارادتها او لا ثم انه يظهر من بعضهم جعل النزاع في الوجوب المولوي النفسي من جهة ترتب استحقاق العقوبة على ترك المقدمة بنفسها وهكذا استحقاق الثواب على فعل المقدمة بما هي مقدمة وهو بعيد جداً وسيجيء ما هو التحقيق عن قريب اذا عرفت ذلك فاعلم انه ذهب (الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقاً يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطاً كان او سبباً او غيرهما) والمراد من الشرط والسبب هو الشرعي ومن الغير العقلي والعادي (مع كونه) اي ما لا يتم والمراد منه هو المقدمة (مقدوراً) وقوله مطلقاً اما اشارة الى الشرط والسبب وغيرهما ويكون قوله شرطاً كان او سبباً الخ حينئذ تفصيلاً له واما للاحتراز عن الواجب المقيّد ويكون قوله مقدوراً حينئذ توضيحاً له (وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره) اي في غير السبب وهو الشرط (فقال بعدم وجوبه) في غير السبب (واشتهرت حكاية هذا القول) اي القول بالتفصيل (عن المرتضى «ره» وكلامه في) كتاب (الذريعة والشافعي غير مطابق للحكاية ولكنه) اي كلام السيد «ره» (يوهم ذلك) اي التفصيل (في بادي الرأي) اي في ابتداء النظر الى كتابيه (حيث حكا) السيد (فيهما) اي في الذريعة والشافعي (عن بعض العامة اطلاق القول بان مجرد الامر بالشيء) اي بذي المقدمة (امر بما لا يتم الا به) اي بالمقدمة من دون نظر الى ان الشيء هل من المطلق او المقيّد نظراً الى ان المتبادر من الامر المطلق هو الواجب المطلق كما قلنا في

المقدمة الثانية (وقال) المرتضى «ره» (ان الصحيح في ذلك) اي في قول العامة (التفصيل) بناء على مذهبه كما علم في المقدمة الثالثة والنظر الى ان الشيء الذي امر به هل هو من قبيل الواجب المطلق او المقيد والقول على وجوبه في الاول مطلقاً وعدمه في الثاني لا التفصيل بين السبب والشرط كما توهم من عبارته ولا كما توهم بعض من انه تفصيل بين المطلق والمقيد في قبال قول العامة لانهم قائلون بوجوبه مطلقاً بل اجماع العامة والخاصة واقع على ان مقدمة الواجب المقيد ليست واجبة بهذا الوجوب بل الحق ما ذكرناه في المقدمة الثالثة وبعبارة اخرى الصحيح التفصيل والقول (بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سبباً فالامر بالمسبب يجب ان يكون امراً به) قطعاً باعتبار عدم معقولية المقدمة السببي للواجب المشروط (وان كان) الذي لا يتم الشيء الا به (غير سبب وانما هو) اي غير سبب (مقدمة للفعل) الذي هو ذو المقدمة (وشرط فيه) اي في الفعل وذو المقدمة (لم يجب ان يعقل من مجرد الامر) بذو المقدمة (انه) اي الامر (امر به) اي بالمقدمة لاحتمال الامرين كونه مقدمة للواجب المطلق او مقدمة للواجب المقيد وحينئذ لا بد من التوقف والنظر بكونه من المطلق او المقيد والقول بكونه واجباً في الاول دون الثاني وحاصل مذهبه ان مقدمة المطلق واجبة مطلقاً سبباً او شرطاً ومقدمة المقيد ليست واجبة الا ان التردد والنظر في الشرط لاجل التباسه بين المقدمتين فتدبر حتى لا يختلج بالبال غير ما ذكرنا والله الهادي (ثم) بعد ذكر المبنى (اخذ) اي شرع (في الاحتجاج لما صار اليه) اي الاحتجاج على مذهبه ومبناه واحتج عليه بحجج

كثيرة (وقال في جملته) اي في جملة الاحتجاج (ان الامر ورد في الشرع على ضربين) واستعمل في القسمين ايضاً (احدهما يقتضي ايجاب الفعل) وذو المقدمة (دون مقدماته كالزكاة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب) هذا في الزكاة (ونتمكن من الزاد والراحلة) وهذا في الحج ويعبر عنه بالواجب المقيد (والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو) اي الفعل (في نفسه وهو الصلاة وما جرى مجريها) اي مجرى الصلاة (بالنسبة الى الوضوء) كصورة نذر الشخص مس كتابة القرآن والمس حينئذ واجب وهو لا يتم الا بالوضوء فهو واجب ايضاً ويعبر عنه بالواجب المطلق (فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين) المطلق والمقيد واستعمل فيهما ايضاً (فكيف نجعلهما قسماً واحداً) بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به حتى يتوهم باعتبار الاستعمال فيهما ان مقدمة كليهما واجبة بل لا بد من التفصيل المتقدم (وفرّق) السيد «ره» (في ذلك) اي في مقدمات الواجب المطلق بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب اي اذا كان السبب موجوداً يكون المسبب موجوداً قهراً (الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال) اي التي ليست من المقدمات السببية (فانه يجوز ان يكلفنا الصلاة بشرط ان نكون قد تكلفنا) الظاهر انه بصيغة المتكلم مع الغير من ماضي التفعّل (الطهارة كما في الزكاة والحج) اي كما ان الزكاة كان التكليف بها بعد حصول النصاب والحج بعد حصول الاستطاعة ويجوز ايضاً

التكليف بالصلاة بعد حصول الوضوء وبشرط وقوعه مثل ان يقول ان كنت متوضئاً فصل (وبنى) السيد «ره» (على هذا) اي على مختاره من اشتراك الامر لفظاً بين الاطلاق والتقييد وعدم وجوب مقدمات الثاني (في) كتاب (الشافى نقض استدلال المعتزلة) يعني ان المعتزلة استدلوا (لوجوب نصب الامام عليه السلام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم) اي اقامة الحدود (الابه) اي الا بالامام عليه السلام وعلى هذا فالنصب واجب على الرعية وحاصل نقض السيد «ره» ان الامر الذي في اقامة الحدود يحتمل ان يكون على وجه التقييد بان يكون وجود الامام عليه السلام شرطاً في وجوبه يعني ان وجد الامام عليه السلام كانت اقامة الحدود واجبة والا فلا واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال فافهم حتى لا يختلط الامر (وهذا) اي قول السيد ومذهبه (كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل) وجه المغايرة ان النزاع المعروف بين الاصوليين فيما هو مقدمة للواجب المطلق بعد فرض ذي المقدمة مطلقاً ونزاع السيد «ره» مع بعض العامة انما هو فيما لا يعلم كونه مطلقاً او مقيداً كما عرفت في المقدمة الثالثة والمستفاد منه ان مقدمات المطلق واجبة قطعاً ولا نزاع فيه وانما النظر دفع احتمال وجوب المقيد والحال ان النزاع المعروف كما قلنا في مقدمات المطلق هل هي واجبة مطلقاً او لا مطلقاً او التفصيل بين السبب والشرط (و) مع ذلك اي مع كونه مغايراً للمعنى المعروف (ما اختاره السيد «ره»)) من التوقف في الامر المطلق (فيه محل تأمل) لان المتبادر من الامر المطلق فيما اذا قال السيد لعبده مثلاً

اشتر اللحم من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه مع كون الاشتراء موقوفاً على المشي مثلاً هو كونه واجباً مطلقاً كما اشرنا اليه في المقدمة الثانية يعني أن اشتراء اللحم مطلوب مطلقاً سواء مشى نحوه ام لا (وليس التعرض لتحقيق حاله) اي حال السيد «ره» (هنا بهمهم) يعني ان الاعراض عن تحقيق حاله اجدر (فلنعد الى البحث في المعنى المعروف) من جعل النزاع في مقدمات المطلق والبحث فيها فنقول (والحجة) والدليل (لحكم السبب فيه) اي في المعنى المعروف بوجهين اما اولاً فهو (انه) اي حكم السبب (ليس محل خلاف يعرف) توصيفه «ره» للخلاف بالمعروفية نظراً الى انه ولو اختلف فيه الا انه غير معروف (بل ادعى بعضهم) اي بعض من الاصوليين (فيه) اي في حكم السبب (الاجماع) واما ثانياً فهو (ان القدرة غير حاصلة مع المسببات) والصحيح على المسببات (بدون السبب) يعني ان الكون على السطح بدون الصعود الذي هو سبب له ليس بمقدور حينئذ (فيبعد تعلق التكليف بها) اي بالمسببات وحدها (بل قد قيل ان الوجوب) المفهوم من الامر في قوله كن على السطح مثلاً وان تعلق ظاهراً بالمسبب الا انه (في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات) بل يتعلق بالاسباب (لعدم تعلق القدرة بها) اي بالمسببات وحدها مطلقاً سواء كانت بلا أسباب او معها (اما بدون الاسباب فلا متناعها) اي المسببات يعني ان الكون على السطح ممتنع وليس بمقدور بدون الصعود (واما معها) اي مع الاسباب اي مع الصعود مثلاً (فلكونها) اي المسببات (حينئذ) اي حين وجود الاسباب (لازمة لا يمكن تركها) اي ترك المسببات مع ان القدرة ما ان

شاء فعل وان شاء ترك وبالجمله (فحيثما يرد امر متعلق ظاهراً بمسبب) اي بالكون على السطح مثلاً (فهو) اي الامر (في الحقيقة متعلق بالسبب) اي بالصعود (فالواجب حقيقة هو السبب وان كان في الظاهر وسيلة له) اي للمسبب (وهذا الكلام) اي القول بان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات باعتبار عدم تعلق القدرة بها (عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا يتعلق بها ابتداءً لكنها) اي القدرة (تتعلق بها) اي بالمسببات (بتوسط الاسباب وهذا القدر) اي تعلق القدرة بالمسببات بتوسط الاسباب (كاف في جواز التكليف بها) اي بالمسببات وحدها ان قلت ان تعلق التكليف بها وحدها مستبعد قلت: (ثم ان انضمام الاسباب اليها) اي الى المسببات (في التكليف) والقول بان وجوب المسببات مستلزم لوجوب الاسباب (يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد) اي في حال تعلق التكليف بالمسببات وحدها (ومن ثم) اي من اجل ان القدرة تتعلق بالمسببات بتوسط الاسباب (حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه) اي في السبب (ايضاً عن بعض ولكنه) اي القول بعدم الوجوب (غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر) بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلاً وعلى هذا لا يرتبط السبب بالمقام اصلاً لان البحث في المقام فيما اذا تعلق الامر بذي المقدمة و كان اقتضاؤه ايجاب المقدمة محلاً للخلاف والبحث في السبب ليس كذلك (واثر الشك في وجوبه هيّن) لما عرفت من ان القول بعدم وجوبه غير معروف بل كاد ان يكون

اجماعياً فلا وجه لجعله مناطاً للبحث ولا نفع في اخذه محل النزاع هذا وفي هذه الحجة نظر اما او لا فلان مجرد الاستبعاد لا يثبت به الحكم الشرعي واما ثانياً فقوله «ره» ان تعلق الأمر بالمسبب نادر ضعيف جداً لورود تعلق الامر بالمسببات كثيراً كالأمر بالكون على السطح فانه مسبب عن الصعود والامر بالعرق فانه مسبب عن العقد وهكذا وتنظر صاحب الفصول وصاحب القوانين «ره» ايضاً وقالوا ان دعوى الاجماع في نظائر المقام ليست بحجة حيث ان الظاهر منه مجرد الاتفاق لا الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام او المشتمل عليه وفيه نظر فان المراد من الاجتماع والاتفاق فيما نحن فيه ليس ما ذكره بل المراد اتفاق ارباب العقول الكاشف عن ثبوت المتفق عليه قطعاً نظير ما في كلام بعض اهل المعقول من اجماع ارباب النحل على حدوث العالم بالحدوث الزماني فتأمل هذا في السبب (واما غير السبب) من الشرط وغيره (فالاقرب فيه عندي) ايضاً (قول المفصل) من ان ايجاب المشروط لا يدل على ايجاب الشرط مثلاً والدليل (لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه) اي على ايجاب غير السبب (بوحدة من الثلاث) اعني المطابقة والتضمن والالتزام يعني ان قوله كن على السطح مثلاً معناه ليس ايجاب نصب السلم ولا هو جزؤه (وهو) اي عدم الدلالة على وجوب المقدمة لفظاً (ظاهراً) ولما كان مختار المصنف «ره» ملفقاً من امرين اعني نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظاً ونفي الملازمة له عقلاً واثبت الاول بما ذكره ارباب الثبات الثاني بقوله (ولا يمتنع تصريح الامر) بذى المقدمة (بانه) اي المقدمة مطلقاً

شرطاً او غيره (غير واجب والاعتبار الصحيح) يعني ان العقل الصحيح (بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضياً لوجوبه) اي لو كان وجوب المشروط مثلاً مستلزماً لوجوب شرطه (لامتنع التصريح بنفيه) اي نفي لزوم الشرط واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فيبينة لان التصريح بالنفي مناقض للحكم باللزوم واما بطلان اللزوم فبحكم العقل الصحيح (احتجوا) اي القائلون بوجوب المقدمة مطلقاً اما في السبب فبالاجماع السابق واما في غير السبب فبوجهين اما اولاً (فبانه لو لم يقتض) اي الامر (الوجوب) اي وجوب المقدمة (في غير السبب ايضاً) يعني انه يقتضي وجوب غير السبب ايضاً ولو لم يقتض (للزوم) احد الامرين (اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً والتالي) اي تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن كونه واجباً (بقسميه باطل) والمقدم وهو عدم اقتضاء الامر وجوب المقدمة الغير السببي مثله في البطلان (بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب) عن المقدمة (كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ) اي حين الترك (فان بقي ذلك الواجب) اي وجوب ذي المقدمة (واجباً لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله) اي حصول المشروط (حال عدم ما يتوقف عليه) اي المقدمة (ممتنع) والتكليف بالممتنع تكليف بما لا يطاق (وان لم يبق) ذو المقدمة (واجباً خرج الواجب المطلق) الذي هو مورد البحث (عن كونه واجباً مطلقاً) لان وجوبه اذا زال بزوال مقدمته لزم ان يكون مقيداً بالنسبة اليها والمفروض انه مطلق (وبيان بطلان كل من قسمي اللازم) اعني تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب الخ (ظاهر) وواضح واما الثاني فاشار اليه

بقوله (وايضاً فان العقلاء لا يرتابون) ولا يشكون (في ذم تارك المقدمة مطلقاً) سبباً كان او شرطاً (وهو) اي ذم العقلاء (دليل الوجوب) اي دليل على وجوب المقدمة مطلقاً (والجواب عن الاول) انا نختار الشق الاول من التردد وهو ان الواجب يبقى على وجوبه عند ترك المقدمة وقلنا (بعد القطع ببقاء الوجوب) اي وجوب ذي المقدمة (ان) الشيء (المقدور كيف يكون ممتنعاً) اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة مع امكان تحصيلها نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وعدم الاسلام الذي هو شرط لصحة عملهم ومقدمة لان الاسلام كان مقدوراً لهم ضرورة ثبوت الفرق بين المشروط بشرط الوصف وفي حين الوصف ومحصل الكلام انك قد عرفت سابقاً ان محل النزاع هو الوجوب المولوي والافقد عرفت عدم النزاع في الابدية العقلية والزام العقل باتيان المقدمة للتوصل الى ذي المقدمة فعلى هذا عدم الوجوب الشرعي لا ربط له بجواز ترك المقدمة عقلاً فانه على القول بعدم وجوب المقدمة مولوياً لا اشكال في لزوم اتيان المقدمة عقلاً ايضاً فعليه لا يلزم محذور التكليف بما لا يطاق لدخول اتيان المقدمة تحت اختياره والزام العقل بها وكذا اتيان ذي المقدمة بتوسط المقدمة ومن المعلوم ان عدم الوجوب شرعاً غير تحريم المقدمة والمحذور يلزم لو كان اتيان المقدمة حراماً والكلام ليس فيه ولم يقل به احد وهذا اوضح من ان يخفى على جاهل فضلاً عن عالم ومما ذكرنا يظهر عدم خروج الواجب المطلق عن اطلاقه كما لا يخفى (و) الحال ان (البحث انما هو في المقدور) اذ لا وجوب مع انتفاء القدرة كما يشعر به عنوان الكلام

(و تأثير الايجاب) اي ايجاب المقدمة (في القدرة) اي في القدرة على ذي المقدمة (غير معقول) للزوم الدور و بيانه ان ايجاب المقدمة موقوف على ايجاب ذي المقدمة و ايجاب ذي المقدمة موقوف على القدرة عليه فينتج ان ايجاب المقدمة موقوف على القدرة على ذي المقدمة وعلى هذا فلو توقف القدرة عليه اي على ايجاب المقدمة كما يقوله الخصم لزوم الدور وللزوم محذور الدور اجاب «قدس سره» ان تأثير الايجاب غير معقول هذا وقد اورد ابو الحسين البصري بانه بناء على عدم وجوب المقدمة شرعاً يكون تركها جائزاً مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح (و) اجاب قدس سره عنه بان (الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب) اي خطاب الشارع (به) اي بجواز الترك (عبث فلا يقع) العبث (من الحكيم واطلاق القول فيه) اي في جواز الترك بقوله يجوز تركه (يوهم ارادة المعنى الشرعي) كما توهم ابو الحسين (فينكر) ويقال ان خطاب الشارع به عبث (وجواز تحقق الحكم العقلي ههنا) فقط (دون الشرعي يظهر بالتأمل) ولا يخفى ان مراده «ره» من هذه العبارة محتمل الوجهين احدهما بيان حكم العقل بجواز ترك المقدمة بما هي هي وليس لها وجوب نفسي يوجب بنفسه ترتب العقوبة على مخالفته مضافاً الى ترتب العقوبة على مخالفة ذي المقدمة فيحكم العقل مستقلاً بعدم وجوب المقدمة بهذا المعنى اي الوجوب النفسي وان كان يحكم بلزوم اتيان المقدمة من باب التوصل الى ذي المقدمة ومعه فحكم الشارع بعدم الوجوب النفسي للمقدمة وتصريحه به عبث لعدم الفائدة في هذا التصريح بل يمكن توهم جواز ترك المقدمة

رأساً لو اطلق الشارع عدم الوجوب بان يقول بالصراحة ان مقدمات
 الواجب يجوز تركها فيتوهم منه بيان جواز ترك المقدمة مطلقاً وعدم
 وجوب المقدمة غيرياً وتبعاً ايضاً فيخل حينئذ بالفرض وحاصل الكلام
 بناء على هذا هو انه لا اشكال في حكم العقل بلزوم اتيان المقدمة تبعاً
 وللتوصل بها الى الواجب ويحكم بهذا الوجوب الغيري التبعية
 الشرع ايضاً في متن الواقع ويطابق حكمه حكم العقل في الواقع
 ولكن تصريح الشارع بخطاب خاص منه على ان المقدمة يجوز تركها
 نفساً ولا يجوز تركها من باب التوصل الى ذي المقدمة عبث من
 الشارع لا فائدة فيه لاستقلال العقل به بل يوجب توهم جواز الترك رأساً
 لو اطلق وقال بانه يجوز ترك المقدمة من غير تقييده بالنفسية ومن
 المعلوم عدم معقولية جواز الترك رأساً للزوم الاخلال بذي المقدمة وهذا
 الوجه المحتمل من عبارته «ره» مبني على جعل النزاع في وجوب
 المقدمة في الوجوب النفسي الموجب مخالفته بنفسه للعقوبة مع الفراغ
 عن الوجوب الغيري التبعية المولوي كالفراغ عن اللابدية العقلية
 فيجعل انكاره «ره» وجوب المقدمة في غير السبب انكاراً لوجوبها
 النفسي لا الغيري التبعية ولكن جعل النزاع في الوجوب النفسي بعيد جداً
 لما عرفت من ان محل النزاع هو انه هل ثبت الملازمة العقلية بين
 وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة بالوجوب الغيري التبعية
 المولوي او لم يثبت بل ما هو المتعلق للوجوب المولوي هو ذو المقدمة
 ووجوب اتيان المقدمة انما هو وجوب عقلي من باب اللابدية من غير
 توجه بعث غيري تبعية ولا ارادة غيرية الى المقدمة من جانب المولى

ثانيهما بيان عدم وجوب المقدمة نفسياً ولا غيرياً لأن متعلق امر الشارع هو ذو المقدمة وهو المحصل لغرض الشارع ولا يرتبط اتيان المقدمة بالشارع بما هو شارع لأن محط نظره ومطلوبه هو نفس ذي المقدمة ولا مطلوبة لمقدماتها للشارع بما هو شارع بل العقل يدرك لزوم اتيان المقدمات من باب توقف ذي المقدمة عليها فلو فرض سؤال العبد من المولى بانك هل اوجبت المقدمات ايضاً للتوصل الى ذبيها فلا اشكال في ان المولى يقول في جواب العبد أنني اوجبت لك ذا المقدمة واطلبه منك باي طريق حصل ولزوم اتيان المقدمة انما يحكم به عقلك وليس مربوطاً لي بما اني مولى وآمر وهذا واضح جداً وكيف كان فالعقل يستقل بجواز ترك المقدمة بمعنى عدم الوجوب المولوي للمقدمة لانفسياً ولا غيرياً وان كان يحكم بلزوم اتيانها من جهة توقف ذي المقدمة عليها ولكن هذا الحكم عبارة عن ادراك العقل وليس مربوطاً بالشارع بما هو شارع لكونه من المقدمات العقلية من غير استتباع للحكم المولوي حتى في متن الواقع ايضاً لعدم ملاك لاعمال المولوية فترتب الحكم المولوي على هذا الحكم العقلي لا يمكن لا بالصراحة ولا في الواقع ان قلت ما ذكرت انكار للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وقد ثبت ان ما حكم به العقل حكم به الشرع قلت قد ثبت في محله ان قاعدة الملازمة على فرض تسليمها محلها هو المورد القابل لتعلق الحكم الشرعي اليه وقابلية المورد لتعلق الحكم الشرعي يتوقف على وجود ملاك في البين وكيف كان استتباع حكم العقل لحكم الشرع انما يكون في مورد قابل لتعلق الحكم المولوي والا

يستقل به العقل ويكون حجة على العبد من غير استتباع الحكم المولوي لعدم ملاك في البين فعلى هذا يمكن ان يقال فيما نحن فيه ايضاً بان العقل يحكم استقلالاً بعدم وجوب المقدمة شرعاً لا نفسياً ولا غيرياً لعدم ارتباط المقدمات بالشارع بل يرشد العقل الى اتيانها من جهة توقف ذي المقدمة عليها وهذا الحكم العقلي لا يكشف عن حكم شرعي واقعي ايضاً لعدم وجوب المقدمة لعدم ملاك له فتأمل جيداً فعلى هذا الوجه محل النزاع هو الوجوب الغير المولوي وقد عرفت ان ما يليق ان يبحث عنه هو هذا الوجوب هذا وبالتأمل في بيان الوجه الثاني من المحتملين في عبارة المصنف «ره» يظهر لك ان الحق عدم وجوب المقدمة مطلقاً سبباً كان او غيره لما عرفت ان ما بعث الشارع اليه وامر العبد به هو نفس ذي المقدمة فالمطلوب ايجاده في الخارج ولكن العقل يحكم بلزوم اتيان مقدماته ليتوصل بها اليه من غير فرق بين السبب وغيره اصلاً فتفصيل المصنف «ره» لا يرجع الى محصل وتعرض المولى احياناً باتيان المقدمة كقوله انصب السلم وكن على السطح هو ايضاً ارشاد الى حكم العقل كاوامر الطيب فلا يتوهم كونه امراً مولوياً وقد خرجنا في بسط الكلام عما يقتضيه وضع الكتاب ولكن التعرض بهذا المقدار لدفع اختلاط الامر على بعض الازهان والتأمل بهذا المقدار يوصل المنصف الى المطلوب والله الهادي وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(و) الجواب (عن الثاني منع كون الذم على ترك المقدمة وانما

هو على ترك الفعل المأمور به حيث لا ينفك) ترك ذي المقدمة (عن تركها)

اي عن ترك المقدمة توضيحه ان ترك الفعل حيث لا ينفك عن ترك
المقدمة يقع الذم على ترك الفعل وحده واشتبه عليهم الامر فزعم انه على
ترك المقدمة ويظهر ثمرة الاصل في تعدد الثواب والعقاب وعدمه كما
اشرنا اليه في المقدمة الخامسة فعلى القول بالاقتضاء يتعدد وعلى عدمه
فلا .

« في اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده »

(اصل) اختلفوا في ان الامر بالشئ هل يقتضي النهي عن ضده
على اقوال خمسة احدها نفي الاقتضاء رأساً كما هو مذهب الحاجبي
والعضدي والعميدي وجمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وثانيها
الاقتضاء على وجه العينية ثالثها الاقتضاء على وجه التضمن رابعها
الالتزام اللفظي خامسها الالتزام المعني ثم ان الضد في اللغة المنافي
والمعاند وفي اصطلاح اهل المعقول امر وجودي لا يجتمع مع
وجودي آخر في محل واحد وفي زمان واحد والمتناقضان يندرجان
تحت الضد اللغوي دون الاصطلاحي لانهما ليسا امرين وجوديين بل
احدهما وجودي والاخر عدمي وقول المصنف «قدس سره» فيما
سيأتي وقد يطلق ويراد به الترك لا يخلو عن اشكال لان الترك امر عدمي
والمأخوذ في الضد المصطلح ان يكون وجودياً ولو جعل الترك عبارة

عن الكف عن الفعل لكان حسناً لأن هذا امر وجودي الا ان يراد من الضد الضد اللغوي اي مطلق المعاند والمنافي وجودياً كان او عدمياً وليعلم ان الضد الخاص للمأمور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلاً او عرفاً واما الضد العام فله اطلاقان وقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لاعلى التعيين وهو يرجع الى الاول بل عين الاول في الحقيقة لان الحق في الكلي الطبيعي وجوده في الخارج واتحاده وجوداً مع افراده وقد يطلق على الترك اي ترك المأمور به ثم لا يخفى ان جعل النزاع فيما اذا كان المأمور به مضيقاً وال ضد موسعاً فلو كانا موسعين فلا نزاع ولو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم كما عن صاحب القوانين «ره» خروج عن محل النزاع فان محل البحث بين القوم في مطلق الامر بالشيء سواء كان مضيقاً اولاً كما اشرنا اليه في خلال كلماتنا فتدبر جيداً

اذا عرفت ذلك فاعلم ان (الحق) ان يقال (ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص) وقد ذكرنا المراد منه (لا لفظاً ولا معنى) والمراد من الدلالة لفظاً الدلالة باحدى الدلالات الثلاث اي المطابقة والتضمن والالتزام ويعبر عنه باللازم البين بالمعنى الاخص بحيث يلزم تصوّره من تصور الملزوم والمراد من الاقتضاء معنى ان يجزم العقل بعد تصورهما والنسبة بينهما باللزوم سواء كان بمجرد تصورهما من غير حاجة الى الدليل الخارجي ويقال له البين بالمعنى الاعم او بالدليل الخارجي ويقال له الغير البين (واما الضد العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه) اي لا على

التعيين (وهو راجع الى الخاص بل هو عينه) اي عين الضد الخاص (في الحقيقة) كما قلنا في مقدمة المبحث مفصلاً وحينئذ (فلا يقتضي) الامر بالشيء (النهي عنه) اي عن الضد العام بالمعنى المذكور (ايضاً) كما في الضد الخاص المعروف (وقد يطلق) اي الضد العام (ويراد به الترك وعلى هذا) المعنى (يدل الامر على النهي عنه بالتضمن) لا بالمطابقة والالتزام.

(وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب) واختلف (كلامهم في بيان محله) اي محل الخلاف (من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك و سكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه) اي من الضد أهو خاص او عام (ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص).

واما الضد (العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه) اي في دلالة الامر عليه (اذ لو لم يدل الأمر بالشيء على النهي عنه) اي عن الضد العام مثلاً يعني لو لم يقتض الامر بالصلوة النهي عن الترك (لمخرج الواجب) اي الصلاة مثلاً (عن كونه واجباً) لان الواجب لا يجوز تركه هذا.

(وعندي في هذا) اي في قول من قال ان النزاع في الخاص واما العام فلا خلاف فيه (نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات) اصل (الاقتضاء ونفيه) بانه هل يقتضي الامر بالشيء النهي عن الضد او لا يقتضي (ليرتفع النزاع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه)

اي في الضد العام (خروج الواجب عن كونه واجباً) وبيان اوضح النزاع في الضد على نحوين احدهما النزاع في أصل الاقتضاء بمعنى ان الامر بالشيء هو يقتضي النهي عنه اولاً وثانيهما في كيفية الاقتضاء يعني انه بعد الفراغ عن اصل الاقتضاء والبناء عليه انه هل الامر بالشيء عين النهي عنه او جزئه او لازمه اذا عرفت ذلك فاعلم ان النزاع فيما نحن فيه ليس بمنحصر في الاول حتى يلزم من عدم القول بالاقتضاء خروج الواجب عن كونه واجباً (بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء) اي باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد (في) كيفية الاقتضاء يعني (انه) اي الامر بالشيء (هل هو عينه) اي عين النهي عن الضد (او يستلزمه كما ستسمعه) من ان النزاع في الثاني دون الاول (وهذا النزاع) اي النزاع في الكيفية (ليس بعيد عن الضد العام بل هو) اي النزاع (اليه) اي الى الضد العام (اقرب ثم ان محصل الخلاف هيلها) اقوال خمسة قد ذكرناها في اول الاصل توطئة والمصنف «ره» ذكر منها اربعة سيجيء ذكرها ولم يتعرض الى الاول وكان الاول عنده مما لا خلاف فيه كما يشعر به عبارته السابقة وتنظر اليه القوم ونحن ذكرنا القائل منها عند ذكر الاقوال واما الاقوال الاربعة فاحدها (انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده) لافي اللفظ بل (في المعنى) وسيأتي المراد من العينية عند ذكر الحجة (و) ثانيها انه ذهب (آخرون الى انه) اي الامر بالشيء (يستلزمه) لفظاً كما يدل على الدلالة اللفظية حججهم فيما يأتي الا انهم لم يصرحوا بالدلالة اللفظية مع كونها مرادة بل (وهم يبين مطلق) بصيغة الاسم الفاعل (للاستلزام و)

بين (مصرّح بثبوته) اي ثبوت الاستلزام (لفظاً و) ثالثها انه (فصل بعضهم فنفي الدلالة لفظاً) اي قالوا بانه لا يدل بالدلالة اللفظية (واثبت اللزوم معنى) فقالوا بانه يدل عليه بالالتزام المعنوي وقد ذكرنا المراد من الدلالة اللفظية والمعنوية فراجع (مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص) واما الضد العام فلا نزاع فيه اذ لو لم يدل الامر الخ ورابعها التفصيل بين الضد الخاص والضد العام والقول بعدم الاقتضاء في الاول والاقتضاء في الثاني لكن على نحو التضمن واليه ذهب المصنف «ره» واحتج على الاول بقوله (لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظاً انه لو دل لكانت) الدلالة (واحدة من) الدلالات (الثلاث وكلها منتفية اما) انتفاء (المطابقة فلان مفاد الأمر) اي الذي يدل عليه الامر بالمطابقة (لغة وعرفاً هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة) وبعبارة اخرى ان مفاد الامر اعني صل مثلاً طلب الصلاة مع المنع من الترك ومعنى النهي عن الضد الخاص اعني لا تأكل ولا تشرب مثلاً هو النهي عن الاكل والشرب وهذا معنى غير معنى الاول وبينهما بون بعيد ومع هذا كيف يدل عليه (واما) انتفاء (التضمن فلان جزئه) اي جزء الوجوب (هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها) اي عن اضداد الوجودية (بالخاص) اي بالضد الخاص (واما) انتفاء (الالتزام فان شرطها) اي شرط الدلالة الالتزامية (اللزوم العقلي) كالبصر والعمى (او العرفي) كالجود والحاتم (ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل

منه) اي من هذا التصور (الانتقال الى تصور ضد الخاص فضلاً عن النهي عنه) يعنى ان من شرط اللزوم الانتقال من تصور الملزوم الى تصور اللازم كالבصر بالنسبة الى العمى فاذا لم يكن الشرط موجوداً لم يكن المشروط اعني الدلالة موجوداً ايضاً (و) الدليل (لنا على انتفائه) اي انتفاء دلالة الامر على النهي عن ضده الخاص (معنى ما سنبينه من ضعف متمسك) بصيغة المفعول (مبتيه) اي مثبت اللزوم المعنوي في الضد الخاص (وعدم قيام دليل صالح سواه) اي غير متمسك وحجة الخصم (عليه) اي على مدعي الخصم قد يقال ان ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل آخر عليه لا يدل على انتفائه وفيه ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدة مديدة يفيد الوثوق بعدمه (و) الدليل (لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما رجحان الفعل والاخر (المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك) والمنع عنه (بالتضمن وذلك واضح) لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فينتج ان الامر يدل على المنع من الترك وفيه نظر لانه يستلزم تركيب كل واحد من الاحكام الخمسة من الحكمين لان الوجوب حينئذ يتضمن النهي عن الترك الذي يقتضي التحريم والتحريم نهى عن الفعل ويتضمن ايجاب الترك والاباحة مركبة من الاذن في الفعل والاذن في الترك فيكون الاباحة مركبة من الاذنين وهكذا بل الصواب القول بان الاحكام الخمسة بسيطة لا تركيب فيها وان الوجوب والاستحباب

عبارتان عن المرتبتين من الطلب ليس الا والحرمة والكراهة عبارتان عن المرتبتين من الزجر ليس الا والاباحة عن رخصة بسيطة (احتج الذهاب الى انه) اي الامر بالشيء (عين النهي عن الضد) والمراد منه انه عينه بملاحظة ما يتحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء الامر بحسب الخارج هو الحاصل من انشاء النهي عن ضده وان اختلفا في المفهوم الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في الذهن من افعال غير ما يحصل من النهي عن ضده غير ان المحصل منهما في الخارج امر واحد (بانه لو لم يكن) الامر بالشيء كالحركة (نفسه) اي نفس النهي عن الضد كالسكون (لكان اما مثله) اي مثل النهي عن الضد (اوضده) اي ضد النهي عن الضد (او خلافه) اي خلاف النهي عن الضد (واللازم باقسامه باطل) لا يخفى ان هذه الحجة وان وردت في كلماتهم في مطلق الضد الا ان ظاهر سوقها هو الضد الخاص (بيان الملازمة) ان الامر لو لم يكن نفس النهي عن الضد لكان غيره وكلما كان غيره كان اما مثله او ضده او خلافه واذا لم يكن مثله او ضده او خلافه لم يكن غيره واذا لم يكن غيره يكون نفسه وتفصيله (ان كل) شيئين (متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر) ولا يحتاج (اتصاف الذات بها) اي بالصفة والمراد منها الصفات المنتزعة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها المنضمة اليها ومحصله التساوي في الذاتيات (الى تعقل) وتصور (امر زائد) على ذات الموصوف (كالانسانية للانسان) فان الانسانية من الصفات النفسية لان اتصاف الانسان بها لا يحتاج الى

شيء زائد (وتقابلها) أي تقابل الصفة النفسية الصفة (المعنوية) فهي (المفتقرة إلى تعقل) وتصور (أمر زائد عن) تصور ذات الموضوع وبعبارة أخرى الصفة المعنوية هي التي إذا اتصف الذات بها يحتاج إلى تعقل وتصور أمر زائد (كالحدوث) للإنسان فإن اتصاف الإنسان بالحدوث يحتاج إلى تصور وتعقل أنه مسبوق بالعدم ومجرد تصور الذات لا يكفي في اتصافه له (و) هكذا (التحيز له) أي للإنسان فإن اتصاف الإنسان بالتحيز باعتبار كونه جسماً وأن كل جسم متحيز وعليه (فإن تساويا) أي الشيطان المتغايران (فيها) أي في الصفة النفسية فيقال لهما (مثلان كسوادين) فأنهما شيان متغايران لأن السواد الذي في ضمن زيد مثلاً غير السواد الذي في ضمن عمرو ومع هذا متحدان في الصفة النفسية أعني السوادية (وبياضين) فأنهما أيضاً شيان متغايران ومتحدان في الصفة النفسية أعني البياضية (والا) أي وإن لم يكونا متساويين في الصفة النفسية فهو على قسمين (فأما أن تنافيا) أي الشيطان (بأنفسهما بأن يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر إلى ذاتيهما) أي بأن يكون التنافي بينهما بحسب الذات (أولاً) يتنافى (فإن تنافيا كذلك) أي بأنفسهما فيقال لهما (ضدان) والمراد من التضاد ليس المعنى الاصطلاحي وهو التقابل بين امرين وجوديين يمتنع اجتماعهما في محل واحد بل المراد مطلق التقابل فيتدرج فيه جميع أقسام المتقابلين أعني المتضايقين وهما ما لا يكون واحد منهما متعلقاً إلا بالقياس إلى الآخر كالأبوة والبنوة والمتضادين وقد سبق قبيل هذا تعريفهما ومثالهما وتقابل الإيجاب والسلب وهو ما كان

احد الطرفين وجودياً والاخر عديمياً ولا يكون في العدمي محل قابل للوجود كالسواد واللاسواد ويقال له المتناقضان ايضاً وتقابل العدم والملكة وهو ما كان احد الطرفين ايضاً وجودياً والاخر عديمياً لكن يكون في العدمي محل قابل للوجود وهو على قسمين اما مشهوري كالالتحاء والكوسجية واما حقيقي كالالتحاء والامردية (كالسواد والبياض) فانهما شيان متغايران بحيث لا يجتمعان في محل واحد وفيهما صفة نفسية اعني السوادية والبياضية ومع هذا ليسا متحدين فيها كما ترى (والا) اي وان لم يتنافيا لذاتيهما بان يكون اجتماعهما في محل واحد جائزاً في بعض الموارد دون بعض (فخلافان كالسواد والحلاوة) كما في التمر الاسود والي هنا قد ذكرنا بيان الملازمة (و) اما (وجه انتفاء اللازم باقسامه) الثلاثة من المثليين والضدين مع اقسامه والخلافيين فهو (انهما) اي الامر بالشيء والنهي عن الضد (لو كانا ضدين او مثليين لم يجتمعا في محل واحد) اما الضدان فلان عدم الاجتماع معتبر في مفهومهما واما المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية (و) الحال ان (هما) اي الامر والنهي عن الضد (مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو) اي السكون (ضدها) اي ضد الحركة (ولو كانا) اي الامر والنهي (خلافيين لجاز اجتماع كل واحد منهما) اي الامر والنهي (مع ضد الاخر لان ذلك) اي الاجتماع (حكم الخلافيين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة) اي مع كونهما من قبيل المتخالفين (مع الحموضة) التي هي ضد الحلاوة وكذا العكس كاجتماع الحلاوة وهو خلاف السواد مع

البياض الذي هو ضد السواد كالسكر ولو كان الامر والنهي عن الضد من قبيل الخلافين (فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء) اي الامر بالحركة مثلاً (مع ضد النهي عن ضده) اي مع السكون الذي هو ضد لا تسكن (وهو الامر بضده ولكن ذلك) اي اجتماع الامر مع ضد النهي عن الضد (محال اما لانهما) اي الامر وضد النهي (نقيضان اذ يعد افعلاً هذا) اي تحرك مثلاً (وافعلاً ضده) اي اسكن مثلاً (امراً متناقضاً) والامر بالمتناقضين امر محال وتكليف محال يعني انه لا يجوز الجمع بين متضادين (كما يعد) في العرف زيد (فعله) اي تحرك مثلاً وزيد (فعل ضده) اي ضد الحركة الذي هو السكون (خبراً متناقضاً) ولا يجوز اجتماع الخبرين المتناقضين في آن واحد (واما) انهما ليسا من قبيل المتناقضين ومن قبيل التكليف المحال بل (لانه) تكليف بالمحال وتكليف بغير المقدور و (تكليف بغير الممكن) كما هو كذلك لانهما ليسا من قبيل المتناقضين (وانه) اي كل واحد من التكليفين (محال) بالضرورة (والجواب ان كان المراد بقولهم ان الامر بالشيء) هذا مقول للقول (طلب لترك ضده على ما هو حاصل المعنى) اي حاصل معنى قولهم ان الامر بالشيء نهى عن ضده (انه) خبر لكان (طلب لفعل ضد ضد الذي) صفة للضد الاول (هو) اي الضد الاول (نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه) اي لرجوع النزاع (الى تسمية فعل المأمور به تركاً لضده) اولاً (وتسمية طلبه) اي طلب فعل المأمور به الذي اسمه الامر بالشيء عندنا (نهياً عنه) اي عن ضده ثانياً (وطريق ثبوته) اي ثبوت ما ذكر (النقل لغة) يعني انه لا بد من الرجوع الى اللغة والنظر الى

انه هل ثبت هذه التسمية ام لا (و) من البدهية انه (لم يثبت و لو ثبت) ما ذكر من التسمية (فمحصله ان الامر بالشيء) الذي هو اسم لطلب الفعل المأمور به (له عبارة اخرى كالأحجية) اي اللغز (نحو انت وابن اخت خالتك) والمراد من كلا العبارتين المخاطب لكن بشرط ان لا يكون له اخ ولا لخالته اخت اخرى غير الاخت التي هي ام المخاطب (ومثله لا يليق ان يدون) ويكتب ويجمع (في الكتب العلمية) هذا ولكنه عجيب من المصنف «قدس سره» لان الكلام في عينية المفهومين بحسب المصداق كما اشرنا اليه في اول المبحث لا في التسمية اذ لم يدع احد ان النهي عن الضد له معنى غير معناه المتداول اعني طلب الترك حتى يطالب فيه بالنقل (وان كان المراد) بقولهم ان الامر بالشيء طلب لترك ضده (انه) اي الامر بالشيء (طلب للكف عن ضده) قلنا ان الامر بالشيء والنهي عن الضد من قبيل الخالفين حينئذ لكن (منعنا ما زعموا انه لازم للخالفين وهو اجتماع كل) اي كل واحد من الخالفين (مع ضد الاخر لان الخالفين قد يكونان متلازمين) كوجود النهار وطلوع الشمس فان عدم كونهما من المتماثلين والمتضادين واضح فهما من المتخالفين ويستحيل اجتماع كل منهما مع ضده اذ طلوع الشمس لا يجتمع مع ضد وجود النهار الذي هو الليل وكذا وجود النهار لا يجتمع مع ضد الطلوع وهو الظلمة (فيستحيل فيهما ذلك) اي اجتماع كل مع الاخر كما عرفت في المثال (اذا اجتماع احد المتلازمين) كالشمس مثلاً (مع الشيء) اي مع الظلمة مثلاً (يوجب اجتماع الاخر) اي اللازم الاخر وهو الليل (معه) اي مع الشيء والمراد منه ضد الليل وهو

الاشراق (فيلزم) حينئذ (اجتماع كل) من المتلازمين (مع ضده وهو) اي الاجتماع مع ضده (محال وقد يكونان) اي الخلافان (ضدين لامر واحد كالنوم) فانه ضد (للعلم والقدرة) كما ان العلم والقدرة خلافان والنوم ضدهما فاجتماع العلم مع ضد القدرة الذي هو النوم يستلزم اجتماع الضدين العلم والنوم (فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين) كما عرفت في المثال اذا عرفت ذلك فاعلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل فان الامر بالشيء والنهي عن ضده ليسا من المتماثلين والمتضادين بل من المتخالفين ومعه محال ان يجتمع كل منهما مع ضده وهو الامر بضده فافهم (حجة القائلين بالاستلزام) اي حجة القائلين بان دلالة الامر على النهي التزامية (وجهان الاول ان حرمة النقيض) وهو لا يكون الا ان يكون منعاً من النقيض والمراد من النقيض الترك وحاصله المنع من الترك (جزء من ماهية الوجوب) فان ماهية الوجوب عبارة عن رحجان الفعل مع المنع من الترك وفيه ما مر فراجع (فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض) أعني المنع من الترك (بالتضمن) ان قلت ان المدعى هو الاستلزام والحال ان الدليل يفيد التضمن قلنا (واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى بالاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء) يعني ان دلالة كل على الجزء التزامي (وهو) اي هذا الجواب (كما ترى) اشارة الى ضعفه لان المراد بالاستلزام في المدعى هو الاستلزام بالمعنى المصطلح والمأخوذ في الاعتذار هو المعنى اللغوي وبينهما بون بعيد وما فهمه مولانا ملا صالح «ره» لا يخلو عن خدشة (واجيب) عن هذا الاحتجاج

(بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك) اعني الضد العام (فليس) الضد بهذا المعنى (من محل النزاع في شيء) لان النزاع في الضد الخاص لا في الضد العام و الاخراج الواجب عن كونه واجباً كما مر تفصيله (وان ارادوا) من النقيض الضد الخاص اعني (احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك فاين هو) اي احد الاضداد (من ذاك) اي من مفهوم الوجوب (اذ لا خلاف في ان) اللفظ (الدال على الوجوب دال على المنع من الترك وانت اذا احطت خبراً) اي كنت عالماً (بما حكيناه في بيان محل النزاع) في اول الاصل من ان النزاع في كيفية الاقتضاء لا في أصل الاقتضاء (علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر) واشكال (الجواز) واحتمال (كون الاحتجاج) المذكور (لاثبات كون الاقتضاء) اي اقتضاء الامر النهي عن الضد (على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه) اي الامر بالشيء (عين النهي) وبعبارة اخرى يحتمل ان يكون الاحتجاج المذكور في كيفية الاقتضاء التي هي محل النزاع (لا على اصل الاقتضاء) فانه خارج عن محل النزاع فانه مجمع عليه على ما زعموا وقد مر الكلام فيه فراجع (وما ذكر في الجواب) من انه لا نزاع فيه والا خرج الواجب عن كونه واجباً (انما يتم) ويصح (على التقدير الثاني) اي على كون الاحتجاج لاثبات اصل الاقتضاء ولما كان هذا الجواب غير مرضي عند المصنف قال (فالتحقيق ان يردد في) الشق الاول من (الجواب) اعني قوله ان ارادوا من النقيض الترك (بين الاحتمالين) أي احتمال كيفية الاقتضاء واحتمال أصل الاقتضاء

لا مثل ما ذكره المجيب من انه خارج عن المبحث فيقال انه (يتلقى) الاحتجاج المذكور (بالقبول على الاول) اي على كون الاحتجاج في كيفية الاقتضاء لكن (مع حمل الاستلزام) في الاحتجاج (على التضمن) حتى يكون موافقاً لمذهب المصنف «قدس سره» (ويرد) هذا الاحتجاج (بما ذكر في هذا الجواب) من مسلمية دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام من غير احتياجه الى الاستدلال (على الثاني) اي على كون الاحتجاج في اصل الاقتضاء وقد بين معنى عبارة المصنف في المقام بنحو اخر لكنه خارج عن ظاهر كلامه «قدس سره» والصواب هو ما ذكرناه فتدبر جيداً (الوجه الثاني) من الوجهين (ان الامر الايجاب) اي الامر الايجابي الذي يفيد الوجوب (طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولا ذم الا على فعل لانه) اي الفعل هو (المقدور) وان العدم غير مقدور لانه امر عديمي والقدرة لا تتعلق بالعدميات (وما هو) اي الفعل (هيهنا الا الكف عنه) اي الكف عن الفعل المأمور به وهذا الكف هو عبارة عن الضد العام للمأمور به (او فعل ضده) الخاص (وكلاهما) اي الكف وفعل الضد (ضد للفعل) المأمور به واطلاق الترك عليهما حينئذ وقع بالتسامح كما لا يخفى (والذم بآيتهما) اي باي من الضد العام والخاص (كان يستلزم) هذا الذم (النهي عنه) اي عما كان الذم عنه عاماً او خاصاً (اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه) اي الذم (معناه) اي معنى النهي وفيه مسامحة فان الذم من لوازم النهي لا معنى للنهي (والجواب) اولاً بتغاير الدليلين فان الاول يفيد التضمن بناء على التوجيه السابق من حمل الاستلزام على التضمن والثاني يفيد الاستلزام

وثانياً (المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على) عدم الفعل والترك و
 (انه لم يفعل) ان قلت ان عدم الفعل غير مقدور وكيف يتعلق الذم عليه
 قلت ان عدم الفعل يدخل تحت قدرة المكلف من حيث امكان قطع
 استمراره وتبديله الى الوجود (سلمنا) تعلق الذم بالفعل (لكن نمنع تعلق
 الذم بفعل الضد) اي الضد الخاص (بل نقول هو) اي الذم (متعلق
 بالكف) الذي هو الضد العام (ولا نزاع لنا في النهي عنه) اي عن الضد
 العام وفيه نظر اما اولا فلورود ما اورده سابقاً على من ادعى انه لا نزاع
 في الضد العام بان النزاع في كيفية الاقتضاء لا في اصل الاقتضاء وثانياً
 ان تسلم الاستلزام يغير على مذهبه من التضمن كما لا يخفى فتأمل هذا
 وقد علمت في اول الاصل ان مراد المطلق ايضاً هو الاستلزام اللفظي
 البين بالمعنى الاخص الا انه توهم بعض منه الاستلزام المعنوي اي
 اللازم البين بالمعنى الاعم وبعبارة اخرى اللزوم العقلي في مقابل
 الشرعي ولما كان هذا بمكان من الضعف اراد المصنف «ره» نقله ورده
 فقال «ره» (واعلم ان بعض اهل العصر) والمراد منه مولانا ملا ميرزا
 جان «ره» ذكر ذلك في حاشيته على المختصر (حاول) اي طلب وقصد
 (جعل القول) المطلق (بالاستلزام منحصرأ في المعنوي فقال «ره»
 التحقيق ان من قال) بان الامر بالشيء يستلزم (النهي عن ضده لا يقول بانه)
 اي النهي عن الضد (لازم عقلي له) اي للامر بالشيء (بمعنى انه لا بد
 عند الامر من تعقله) اي من تعقل النهي عند الضد (وتصوره) يعني انه
 ليس المراد اللزوم العقلي بان يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن
 ليكون لازماً بيناً بالمعنى الاخص (بل المراد باللزوم العقلي مقابل

الشرعي يعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال) بعض اهل العصر (والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبصدور ذلك الامر منه) اي من الامر (يلزم ان يحرم ضده) مثلاً لو قال المولى والامر صل فلازمه حرمة الضد اعني الاكل والشرب مثلاً (و القاضي بذلك) اي بحرمة الضد (هو العقل فالنهي عن الضد لازم له) اي للامر (بهذا المعنى) اي بحكم العقل لا الشرع ان قلت عدم تصور النهي عن الضد ممنوع باعتبار كونه من الخطابات الاصلية ولا بد فيها من التصور قلت (وهذا النهي ليس خطاباً اصلياً حتى يلزم تعقله) وتصوره مثل الخطاب المطابق والتضمني و الالتزامي البيّن بالمعنى الاخص (بل انما هو) اي النهي عن الضد (خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب) مثل الامر بالوضوء مثلاً (اللازم من الامر الواجب) مثل الامر بالصلاة مثلاً فان الامر بالصلاة خطاب اصلي ولا بد فيه من التصور بخلاف الامر بمقدمتها فان الامر بها تبعي (اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه «ره»)) اي كلام بعض اهل العصر (وانت اذا تأملت كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه) منه «ره» (انما يتمشى) ويصح (في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام) ولم يصرحوا بكون الاستلزام لفظياً او معنوياً وقد ذكرنا ان المستفاد من حججهم ايضاً هو الدلالة اللفظية (واما الاكثرون فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية و) اذا عرفت هذا فاعلم ان (حكمه) اي حكم البعض ونسبته (على الكل) اي من قال بان الامر بالشئ الخ (بارادة المعنى الذي ذكره) وهو كون المراد اللزوم المعنوي في مقابل الشرعي لا اللفظي (تعسف بحث) بفتح الباء اي عدول عن الحق صرفاً وخالصاً

(بل فرية بيّنة) اي كذب واضح (واحتج المفصلون) اي القائلون بانه لا دلالة للامر على الضد الخاص دلالة لفظية مطلقاً بل يدل عليه باللزوم المعنوي على الدعوى الاولى اي (على انتفاء الاقتضاء لفظاً بمثل ما ذكرناه في برهان) ودليل (ما اخترناه) وهو انه لو دل لكانت بواحدة من الثلث وكلها منتفية (و) على الدعوى الثانية اي (على ثبوته) أي ثبوت الاقتضاء (معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وحينئذ) اي حين كون مقدمة الواجب واجبة (فيجب ترك فعل الضد الخاص) مقدمة للفعل المأمور به (وهو) اي وجوب الترك (معنى النهي عنه) اي عن الضد (وجوابه يعلم مما سبق آنفاً) وسابقاً في مسألة مقدمة الواجب وهو انه (فانامنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً) سبباً او شرطاً (بل يختص ذلك) اي الوجوب (بالسبب) وبعبارة أخرى ان الواجب من المقدمات هو السببي لا غير وما نحن فيه اعني ترك الضد من المقدمات الشرطية (وقد تقدم) ولا يخفى ان هذا الاستدلال يتوقف على اثبات امور احدها مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر ثانيها وجوب مقدمة الواجب ثالثها وجوب ترك الضد للمأمور به وحرمة فعل الضد للمأمور به والمصنف «ره» رد وجوب مقدمة الواجب فيظهر منه تسليم الامر الاول والثالث ولكن منع الامر الاول ايضاً اي اصل مقدمية ترك الضد جماعة والتفصيل موكول الى محله وقد مر ايضاً ما هو التحقيق من عدم الوجوب المولوي للمقدمة شرطاً كان او سبباً من غير فرق بينهما) فراجع (و) الوجه (الثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به

وهو) اي ترك المأمور به (محرم قطعاً فيحرم الضد ايضاً لأن مستلزم المحرم محرم) وهذا الاستدلال الثاني يتوقف ايضاً على امور ثلاثة احدها استلزام الامر بالشيء النهي عن الضد العام قطعاً فلذلك حكم بحرمة ترك المأمور به قطعاً ثانيها كون فعل الضد الخاص مستلزماً للحرام اي ترك المأمور به ثالثها كون مستلزم الحرام حراماً (والجواب انكم ان اردتم بالاستلزام) في قولكم مستلزم لترك المأمور به (الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى) وهو قوله ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور لانه ليس علة له بل العلة لترك المأمور به هي وجود الصارف عنه (وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي) اي ان اردتم ان وجود فعل الضد مع ترك المأمور به من المقارنات الاتفاقية مثل نطق زيد وضحك عمرو (على سبيل التجوز) لا على الحقيقة فان حقيقة الاستلزام هي العلية (منعنا الأخيرة) وهي قوله ان مستلزم المحرم محرم لانه مسلم في صورة العلية لا غير (وتنقيح المبحث) ان الملزوم قد يكون علة لللازم وقد يكون كلاهما اي اللازم والملزوم معلولين لعلّة واحدة وقد لا يكون كذلك بل يكون بينها مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي اذا عرفت هذا فاعلم (ان الملزوم اذا كان علة لللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم) فانه لو حرم مثلاً ايجاد الحرارة المعلولة للنار يحرم ايجاد النار ايضاً وقد مثل ايضاً بنحو اخر لكنه لا يخلو عن خدشة وفيما نحن فيه لو كان فعل الضد الخاص الذي هو الملزوم علة لترك المأمور به الذي هو اللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم وبعبارة اخرى لم يبعد كون الامر بالشيء

مقتضيا للنهي عن الضد الخاص (لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء المسبب
 ايجاب السبب فان العقل) في المثال المذكور (يستبعد تحريم المعلول من
 دون تحريم العلة وكذا) اي يستبعد العقل انفكاكهما في الحكم فيما (اذا
 كانا) اي اللازم والملزوم (معلولين لعلّة واحدة) كالحرارة والضوء بالنسبة
 الى النار (فان انتفاء التحريم في احد المعلولين) اي في الحرارة مثلاً
 (يستدعي) ويقتضي (انتفائه) أي انتفاء التحريم (في العلة) أي في النار
 مثلاً وحينئذ (فيختص المعلول الآخر) أعني الضوء مثلاً (الذي هو
 المحرم بالتحريم من دون علة) وهو باطل على مختاره «قدس سره» هذا
 وقد مرّ عدم وجوب المقدمة سبباً كان أو شرطاً والتحقيق عدم كون
 مقدمة الحرام بما هي مقدمة له محرم ويظهر وجهه مما مرّ في وجه عدم
 وجوب مقدمة الواجب فراجع (واما) الصورة الثالثة وهو ما (اذا انتفت
 العلية بينهما) اي بين اللازم والملزوم (أو الاشتراك في العلة) كما في
 الصورة الثانية (فلا وجه حينئذ) اي حين انتفاء العلية (لاقتضاء تحريم اللازم
 تحريم الملزوم) كما في نطق زيد وضحك عمرو في قولنا ان كان زيد
 ناطقاً فعمرو ضاحك (اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين اتفاقاً) لا
 دائماً كما في المثال (مع عدم تحريم الآخر وقصاري) ومنتهي (ما يتخيل
 ان تضاد الأحكام) الخمسة المشهورة أعني من الوجوب والندب والاباحة
 والكراهة والحرمة (بأسرها) وبتمامها (مانعة من اجتماع حكيم منها)
 أي من الاحكام الخمسة (في أمرين متلازمين) وليس بينهما عليّة ولا
 مشاركة كأن يكون ضحك عمرو حراماً من دون أن يكون نطق زيد
 حراماً بل مباحاً أو بالعكس (ويدفعه) أي التخيل (ان المستحيل)

والمحال (انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد) لا في الموضوعين وما نحن فيه من الثاني فإنَّ اللازم غير الملزوم وكذا العكس ولا مانع حينئذٍ من كون ضحكك عمرو حراماً والأخر مباحاً (على ان ذلك) أي امتناع اجتماع الحكمين في المتلازمين (لواثر) وصح (لثبت قول الكعبي) وهو ابو القاسم البلخي وهو من قدماء المعتزلة (بانتفاء المباح لما هو مقرر) والمقرر عنده والمنقول عنه في ذلك امر ان احدهما انه (من) المعلوم (ان ترك الحرام) مثل ترك القتل والزنا (لا بد من ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال) الوجودية كالاكل والشرب وغيرهما (ولا ريب في وجوب ذلك التترك فلا يجوز أن يكون الفعل المتحقق في ضمنه) اي في ضمن التترك مثل الاكل والشرب (مباحاً لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم) بأن يكون ترك الحرام واجباً ولا يكون فعل اللازم له واجباً وثانيهما ان لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضاً واجب من باب المقدمة لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب (و) على أي حال (بشاعة) وكراهة وبطلان (هذا القول أي قول الكعبي غير خفية ولهم) أي للاصوليين (في رده) أي في رد الكعبي (وجوه) منها أن هذا لا يختص بالمباح وقد يتم بالواجب ومنها انه يلزم كون الحرام واجباً اذا كان مقدمة لترك الحرام والواجب حراماً فيما اذا كان مقدمة لترك الواجب ومنها القول بان مقدمة الواجب ليست واجبة مطلقاً ومنها غير ذلك الآ أن (في بعضها تكلف) عند بعض الاصوليين من (حيث) انه (ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً) سبباً أو شرطاً أو غيرهما

(لظنهم ان الترك الواجب) صفة للترك (لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال) الوجودية وبعبارة اخرى انهم ظنوا ان فعلاً من الافعال مقدمة وعلة لترك الواجب فقالوا ان الترك الواجب واجب ومقدمته ايضاً واجبة باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به (فيكون) فعل شيء من الافعال (واجباً تخريباً) هذا وقد مرّ الجواب عن الوجه الأول في دفع التخيّل من عدم الاستحالة في اختلاف المتلازمين على الوجه الاتفاق في الحكم.

فبقي الجواب عن الوجه الثاني وقد بينه المصنف ((ره)) بقوله (والتحقيق في رده) اي في رد الكعبي القول بان مقدمة الواجب ليست واجبة مطلقاً بل يختص ذلك بالسبب والاضداد الوجودية من الاكل والشرب من قبيل المقدمات الشرطية و (انه مع وجود الصارف) وعدم الارادة (عن الحرام لا يحتاج الترك) اي ترك الحرام (الى شيء من الافعال) والاضداد الوجودية (وانما هي) اي الاضداد والافعال (من لوازم الوجود) واللازم عوض عن المضاف اليه اي من لوازم وجود المكلف وليست علة ومقدمة سببية للترك وتوضيح ذلك ان هينها بحثين كلاميين احدهما انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن الكونين من الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اختلفوا في ان الاكوان الاربعة هل هي باقية بعد وجودها اولاً بمعنى ان السكون الطويل مثلاً الغير المتخلل بالحركة هل هو سكونات عديدة لا بد أن يوجد السكون في كل آن من ذلك الزمان الطويل ايجاداً بعد ايجاد ام هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده اولاً

ولا يحتاج الى الایجاد ثانياً وثانيهما انه على القول الثاني اي القول بالبقاء هل يحتاج الوجود في البقاء الى مؤثر ومبق في كل آن من ذلك الزمان فيحصل في كل آن تأثير ام الوجود بعد ايجاده لا يحتاج الى العلة المبقية في كل زمان كما لا يحتاج الى العلة الموجدة بل يكون العلة الموجدة اولاً هي المبقية ولا يحتاج الى تعدد العلة ايجاداً وبقاء اذا عرفت ذلك فاعلم انه على القولين الاولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الالات بل هو في كل آن اما موجد للشيء كما على القول الاول او مبق له كما على الثاني واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث ترك كل فعل ولا يحتاج في الترك الى فعل آخر اذا عرفت ذلك فاعلم انه اشار «قدس سره» الى الاول بقوله (حيث نقول بعدم بقاء الاكوان) الاربعة مثلاً عدم بقاء السكون الحاصل في الان الاول بل يتجدد آناً فآناً والى الثاني بقوله (واحتياج الباقي الى المؤثر) الواو بمعنى او وحاصله انا نقول ببقاء الاكوان وعدم تجدها آناً فآناً ولكنها في البقاء محتاجة الى المؤثر والى الثالث بقوله (وان قلنا بالبقاء) اي ببقاء الاكوان وعدم تجدها (والاستغناء) اي الاستغناء عن المؤثر وعدم الاحتياج اليه فيكون الباقي في الآن الثاني هو الموجود في الآن الاول وحينئذ (جاز خلو المكلف من كل فعل) من الاضداد الوجودية (فلا يكون هناك الا الترك) وبهذا يبطل قول الكمبي من ان الافعال مقدمة للترك حيث علمت ان المكلف يمكن خلوه عن كل فعل مع وجود الصارف عن الحرام هذا في صورة وجود الصارف في البين (واما انتفاء الصارف) عن المكلف بان يكون له ميل وارادة الى

فعل الحرام (وتوقف الامتثال) اي ترك الحرام (على فعل منها) اي من الافعال والاضداد الوجودية كتوقف ترك الزنا على الاكل والشرب مثلاً (للعلم بانه لا يتحقق الترك) اي ترك الزنا (ولا يحصل) هو (الامع فعل) اي فعل من الافعال والاضداد باعتبار عدم الصارف عنه وحينئذ (فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقاً) اي بوجوب المقدمة مطلقاً سبباً أو شرطاً أو غيرهما (يلتزم بالوجوب) اي بوجوب المقدمة اعني وجوب فعل من الافعال (في هذا الفرض) اي في صورة عدم الصارف (ولا ضير) وضرر (فيه) اي في التزام الوجوب اذ لا يلزم نفي المباح مطلقاً اي في صورة وجود الصارف وعدمه كما نفاه الكعبي بل يلزم في صورة عدم الصارف وقد قلنا انه لا ضير فيه (كما اشار اليه) اي الى عدم الضير (بعضهم) اي بعض من الاصوليين (ومن لا يقول به) اي لا يقول بوجوب المقدمة مطلقاً بل في السبب وحده كما هو مذهب المصنف «قدس سره» (فهو في سعة) ووسعة (من هذا) اي في صورة انتفاء الصارف (وغيره) اي في صورة وجود الصارف اما في صورة وجود الصارف فواضح واما عند عدمه فالافعال ليست من المقدمات السببية حتى يقال بوجوبها بل من جملة المقدمات لانه وان لم يكن الصارف معه طولاً ما دام لم يشتغل بالافعال لكنه يوجد حين الاشتغال بالافعال عرضاً وسيشير «قدس سره» الى هذا القول بعد اسطر بقوله فلا يتصور صدورهما مع انتفاء الصارف الا على سبيل الاجاء وقد انقذ مما ذكرناه فساد ايراد ملا صالح «ره» فتأمل (اذا تمهد هذا) اي اذا تمهد تنقيح المبحث (فاعلم انه ان كان المراد) من قولهم (باستلزام الضد

الخاص لترك المأمور به (انه) اي فعل الضد الخاص (لا ينفك عنه) اي عن ترك المأمور به مثلاً فعل الصلاة لا ينفك عن ترك ازالة النجاسة المأمور بها وبعبارة اخرى انه من المقارنات الاتفاقية (وليس بينهما عليّة ولا مشاركة في علة فقد عرفت) في تنقيح المبحث (ان القول بتحريم الملزوم) اي بتحريم فعل الضد الخاص كالصلاة مثلاً (حينئذ) اي حين عدم العلية مطلقاً (لتحريم اللازم) أي لاجل كون اللازم اعني ترك ازالة النجاسة مثلاً حراماً (لا وجه وان كان المراد) من قولهم باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به (انه) اي فعل الضد الخاص (علة فيه) اي في ترك المأمور به (ومقتض له) اي لترك المأمور به (فهو ممنوع لما هو يتن) وواضح (من ان العلة في الترك المذكور) اي في ترك المأمور به (انما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعي اليه) هذا عطف تفسيري (وذلك) اي الصارف وعدم الداعي (مستمر) اي موجود (مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها) اي صدور الاضداد (من جمع شرايط التكليف) من البلوغ والعلم والعقل والقدرة (مع انتفاء الصارف) يعني ان المكلف اذا اشتغل بفعل الاضداد يوجد معه الصارف عن الفعل المأمور به قهراً ويكون العلة في الترك هي الصارف ومع انتفاء الصارف فيه لا يمكن تعقل وتصور فعل الضد (الا على سبيل الاجاء) والاضطرار والاجبار وحينئذ يخرج عن محل النزاع (والتكليف معه) اي مع الاجاء والاضطرار (ساقط وهكذا القول) اي مثل ما ذكر في البطلان الكلام (بتقدير ان يراد بالاستلزام) في عبارة الخصم (اشتراكهما) اي اشتراك فعل الضد الخاص وترك المأمور به

(في العلة) يعني انه ان قيل سلمنا ان فعل الضد الخاص ليس علة لترك
المأمور به لكنهما معلولان لعلة واحدة وهي الصارف فان الصارف علة
لفعل الصلاة وترك الازالة مثلاً قلنا (فانه ممنوع ايضاً لظهور) ووضح
(ان الصارف الذي هو العلة في الترك) اي في ترك المأمور به (ليس علة
لفعل الضد) اي فعل الصلاة مثلاً لان فعل الصلاة موقوف على الامرين
احدهما الصارف عن فعل المأمور به اعني الازالة مثلاً ثانيهما ارادتها
فانها لو لم تكن مرادة يكون الموجود هو الصارف وترك الازالة فقط
وتحققها موقوف على ارادتها وحينئذ يكون الصارف من جملة
مقدمات فعل الضد لاعلة تامة له واليه اشار بقوله (نعم هو) اي الصارف
(مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد) الخاص ان قيل يلزم
حينئذ اي حين كون الصارف مقدمة لفعل الضد مع فرضه واجباً وحين
كونه علة تامة لترك المأمور به اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد
شخصي وهو الصارف اما الوجوب باعتبار كونه مقدمة للواجب
ومقدمة الواجب واجبة واما الحرمة فباعتبار كونه علة للترك وهو حرام
وعلة الحرام حرام قلت سلمنا فانه (اذا كان) فعل الضد (واجباً) مثل
الصلاة (كانا) اي الصارف والارادة (مما لا يتم الواجب) اعني الصلاة
مثلاً (الا به) اي بكل من الصارف والارادة لكن لا نسلم ان مقدمة
الواجب مطلقاً واجبة بل (واذ قد اثبتنا سابقاً) في بحث مقدمة الواجب
(عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب) والحال ان كل واحد من
الصارف والارادة من المقدمات الشرطية وعلى هذا (فلا حكم) اي لا
حكم بالوجوب (فيهما) اي في كل واحد منهما والا فكلاهما معا من

المقدمات السببية (بواسطة) متعلق للمنفى دون النفي (ما) اي بواسطة فعل الضد الذي (هما) اي الصارف والارادة (مقدمة له) اي لفعل الضد ملخصه انه لا وجوب في الصارف حتى يلزم المحذور السابق نعم و (لكن الصارف) فقط (باعتبار اقتضائه ترك الأمور به يكون منهياً عنه كما عرفت) في اول تنقيح المبحث (فاذا اتى به) اي الصارف (المكلف) فقط (عوقب عليه من تلك الجهة وذلك) اي العقاب من تلك الجهة (لا ينافي التوصل به) اي بسبب الصارف (الى الواجب فيحصل و) على هذا (يصح) فيما نحن فيه الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة اعني الصلوة مثلاً (ويكون النهي متعلقاً بتلك المقدمة) أي الصارف (ومعلولها) أعني ترك الازالة (لا بالضد المصاحب للمعلول) كالصلاة مثلاً لعدم (كونها معلولة للصارف) حتى تكون متعلقاً للنهي ووجه المصاحبة هو ما تقدم ان فعل الضد لا ينفك عن ترك الأمور به (وحيث رجع البحث) نظره «قدس سرّه» من هذه العبارة الى تفصيل الاشكال والجواب الذي نقلناه سابقاً لكن مع زيادة في الجواب (ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وعدمه فلورام) أي قصد (الخصم التعلق) والتمسك (بما نبهناه عليه) أي على الخصم في قولنا لكن الصارف باعتبار اقتضائه الخ (بعد تقريبه بنوع من التوجيه كأن يقول) الخصم (لو لم يكن الضد منهياً عنه) كما قلتم (لصح فعله) أي فعل الضد (وان كان) الضد (واجباً موسعاً) و (لكنه لا يصح في الواجب الموسع لأن فعل الضد) كالصلاة مثلاً (يتوقف على وجود الصارف من الفعل المأمور به) كالازالة (وهو محرم) أي الصارف عن الفعل المأمور

به حرام (قطعا فلو صح مع ذلك) أي مع كون الصارف حراماً (فعل
الواجب الموسع) وهو الصلاة (لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه
مما لا يتم الواجب إلا به فيلزم) ح (اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد
شخصي) وهو الصارف (ولا ريب في بطلانه) أي في بطلان الاجتماع
فعلى هذا يثبت القول بان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده الخاص
ومعه لا يصح الحكم بالصحة فافهم (لدفعناه) جواب لو رام الخصم
واجبناه بجوابين أولاً (بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب إلا
به) كما انتم تقولون به (يقتضي تمامية الوجه الأول من الحجة) أي من
حجة الخصم في أول الاحتجاج وهو ان الفعل الواجب لا يتم الا بترك
ضده فهو واجب وترك الضد واجب (فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل)
أي الى تطويل الجواب وثانياً التحقيق (على أن الوجه الذي يقتضيه
التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب إلا به مطلقاً) أي في وجوب المقدمة
مطلقاً (على القول به) أي بالوجوب مطلقاً (انه) أي وجوب المقدمة
(ليس على حد غيره) أي مثل غيره (من الواجبات) بان يكون المطلوب
حصول نفسها بل التوصل بها الى الغير فمتى حصل التوصل يحصل
المطلوب ويسقط وجوب غيرها (والا) اي وان لم يحصل المطلوب
(لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي) اي على الشخص
البعيد من مكة زادها الله شرفاً (فقطع المسافة) اي ذهب تمام المسافة
(او بعضها) اي بعض المسافة (على وجه منهي عنه) كما لو سار الى
الحج على دابة غصبية (ان لا يحصل الامتثال) خبر لكان (ح) اي حين
سافر بالدابة الغصبية (فيجب عليه اعادة السعي بوجه سايع) اي جاز

يعني انه يجب عليه العود الى الحج على طريق شرعي (لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتنال كما سيأتي بيانه وهم) اي والحال ان الفقهاء لا يقولون بوجوب الاعادة قطعاً فعلم ان الوجوب (فيها) اي في المقدمة (انما هو للتوصل بها الى الواجب) الذي هو ذو المقدمة (ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب) اي وجوب المقدمة (لانتفاء غايته) اي غاية وجوب المقدمة فان غايتها التوصل الى ذبيها فقد حصل وفيه انه لا ينهض بدفع الاشكال الذي اوردناه وحاصله امتناع التكليف بالشيء حال تحريم مقدمته المنحصرة اذ غاية ما يتحصل من قولهم وقوع التوصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة وهذا مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في وجوب الواجب على تقدير حرمة مقدمته المنحصرة (اذا عرفت ذلك) اي عرفت ان وجوب المقدمة للتوصل مراده «ره» تكرير شبهة الخصم والجواب حتى يتضح المقام غاية الوضوح (فتقول) في تقرير شبهة الخصم (الواجب الموسع كالصلاة مثلاً يتوقف حصوله) اي حصول الواجب (بحيث يتحقق به الامتنال) بامر المولى (على ارادته) اي ارادة الواجب اعني الصلاة (وكراهة ضده) والمراد من الكراهة هو الصارف وعدم الارادة اي يتحقق بالصارف عن الضد وهو الازالة مثلاً وحينئذ (فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب) مطلقاً (كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين) باعتبار كونهما مقدمة لفعل الضد (فلا يجوز تعلق الكراهة بال ضد الواجب) اي بالازالة (لان كراهته محرمة فيجتمع حينئذ) اي حين وجوب المقدمة و كراهة الضد الواجب (الوجوب والتحريم في شيء

واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء) انتهى شبهة الخصم و (لكن) الجواب عنها هو انه (قد عرفت) قبيل هذا (ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب الابه) هذا وقد اشتهر ان في هذه العبارة تسامحاً وحق العبارة للتوصل الى الواجب ولكن يمكن توجيه العبارة على سبيل الاستخدام بان يراد من الموصول الذي هو مرجع الضمير ذو المقدمة ومن الضمير العايد اليه المقدمة ويقال ان وجوب المقدمة للتوصل الى ما اي الى ذي المقدمة الذي لا يتم الواجب الذي هو ذو المقدمة الابه اي الا بالمقدمة وعلى هذا (فاذا فرض ان المكلف عصي وكره ضدّاً واجباً) اي الازالة مثلاً (حصل له التوصل الى المطلوب) ولو على وجه غير شرعي ولو لم يكن وجوب المقدمة للتوصل فيلزم عليه الاعادة حينئذ ومن المعلوم انه (يسقط ذلك الوجوب) اي وجوب الضد اي الصلاة مثلاً (لفوات الغرض منه) اي من وجوب المقدمة فان الغرض التوصل الى المطلوب فقد حصل (كما علم من مثال الحج) ولا يخفى ضعف جوابه «ره» لما مر آنفاً فمقتضى القاعدة في المقدمة بناء على وجوبها هو تعلق الوجوب المقدمي بالمقدمة الغير المحرمة لو كان للشيء مقدمات يمكن التوصل لواحد منها وبعبارة اخرى لو كانت المقدمة غير منحصرة يختص الوجوب بالمقدمة الغير المحرمة واما لو انحصرت المقدمة بالمقدمة المحرمة كأن لم يتيسر الى الحج الا بالدابة المغصوبة فح فلا بد من رعاية الاله من جانب التحريم والوجوب ويؤخذ ويسقط الاخر فافهم (ومن هنا يتجه ان يقال) اي مما ذكرنا من ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل وليس على حد غيره انه لا بد من

القول (بعدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد الخاص) حين الاشتغال بالاضداد الوجودية (وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الابه) مطلقاً (اذ) من المعلوم ان (كون وجوبه) اي وجوب المقدمة (للتوصل يقتضي اختصاصه) اي اختصاص الوجوب لا المقدمة كما لا يخفى (بحالة امكانه) اي امكان التوصل (ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب) المأمور به وهو الازالة (وعدم الداعي اليه) اي الى الفعل الواجب (لا يمكن التوصل) الى المأمور به بترك الضد (فلا معنى لوجوب المقدمة) اعني ترك الضد (حينئذ) اي حين وجود الصارف (وقد علمت) بما لا مزيد عليه (ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع) الاشتغال بفعل (الاضداد الخاصة) وحينئذ لا يصح القول بكون فعل الضد منهيّاً عنه وتركه مطلوباً وفيه ان وجود الصارف لا يرفع تمكن المكلف من الفعل المأمور به كيف وهو مكلف بالفعل في تلك الحالة فيكون مكلفاً بمقدمته ايضاً كما لا يخفى (وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة) في الاصل السابق من انه لو جاز ترك المقدمة فيلزم حينئذ تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجباً مطلقاً (على تقدير تسليمها) اي على تقدير تسليم الحجة تعطي ما ذكرناه و (انما تنهض) اي تقوم (دليلاً على الوجوب) اي وجوب المقدمة (في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها) اي على المقدمة (كما لا يخفى على من اعطاها) اي بذلها (حق النظر وحينئذ) اي حين كون الوجوب حال الارادة (فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص) من الصلاة وغيرها (في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه) اي على ترك الضد وعدم وجوبه

(من حيث كونه) اي ترك الضد (مقدمة له) اي مقدمة للفعل المأمور به وانما قيد بها لجواز ان يكون ترك الضد واجباً من جهة اخرى كما اذا كان فعل الضد حراماً في نفسه وعلى هذا (فلا يتم الاستناد) اي استناد الخصم (في الحكم بالاقتضاء) اي باقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد (اليه) اي الى كون ترك الضد مقدمة له هذا ويرد عليه عين ما اوردها قبيلاً هذا وهو ان الادلة التي سبقت على وجوب المقدمة تنهض دليلاً على وجوبها مع الصارف وبدونه وبعبارة اخرى لا مانع من وجوب المقدمة لا يصلها الى الواجب ولو لم يكن مريداً للفعل الواجب اذ عدم ارادة الواجب لا يقتضي سقوطه فلا يسقط وجوب مقدمته فيجب عليه في حال عدم ارادة الواجب ان يأتي به ويأتي مقدمته من حيث يصلها اليه فافهم (وعليك بامعان النظر) اي ازدياد النظر (في هذه المباحث فاني لا اعلم احداً حام حولها) اي دار اطرافها هذا والتحقيق عدم اقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد العام ايضاً لا بالمطابقة لوضوح ان الامر بالشئ ليس عين الزجر عن تركه لا مفهوماً ولا مصداقاً ولا بالتضمن لوضوح كون الوجوب امراً بسيطاً وعبارة عن الالتزام المخصوص وليس مركباً ليكون المنع من الترك جزء له فيبقى احتمال دلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده العام بالالتزام ولكنه من المعلوم ان الحكم الواحد وهو وجوب المتعلق بالفعل والبعث نحوه لا ينحل الى حكمين ليكون ترك الواجب مخالفة لخطابين الخطاب الوجوبي المتعلق بالفعل والخطاب التحريمي المتعلق بالترك بداهة ان الوجوب ناش عن مصلحة تقتضيه فترك الواجب ترك ما فيه المصلحة لا فعل ما فيه المفسدة مضافاً الى

تفويت المصلحة من المعلوم ايضاً عدم وجوب ارادتين في نفس المولى بحيث يتعلق احديهما بالفعل والاخرى بترك الفعل ليكون للمولى تكليفان بعث نحو الفعل ناش عن ارادة الفعل وزجر عن الترك ناش عن ارادة ترك الفعل ليكون ترك الفعل محرماً وقد مر في مبحث مقدمة الواجب ايضاً ما ينفع المقام فراجع والله الهادي.

تذنب فاعلم ان ثمرة النزاع تظهر فيما اذا وقعت المزاخمة بين الواجب الموسع والمضيق وكذا في مضيقين احدهما اهم من الاخر فعلى القول باقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد يكون الواجب الموسع او المضيق الغير الاهم منهيًا عنه فيقع فاسداً اذا كان عبادة كالصلاة مع ترك ازالة النجاسة عن المسجد مثلاً وهذا بخلاف القول بعدم الاقتضاء فانه لا موجب لفسادها كما لا يخفى وتظهر في النذر واخويه وغير ذلك ايضاً فلو علق احدى هذه على فعل الواجب فصلى في سعة الوقت تاركاً لازالة النجاسة فان قلنا بان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده مع القول باقتضاء النهي فساد العبادة لم يكن هذا الشخص آتياً بالواجب وان قلنا بعدم الاقتضاء كان آتياً بالواجب

(اصل) اذا تعلق الامر بازيد من شيء على وجه التخيير كقوله تعالى في كفارة اليمين فكفارتها اطعام عشرة مساكين الخ او كسوتهم او تحرير رقبة مؤمنة ففي ان الواجب كل واحد منها على التخيير بمعنى انه واجب جاز تركه الى بدله او الواجب فيه واحد لا بعينه او الواجب الجميع ويسقط بفعل البعض كما عن البعض او الواجب واحد معين يسقط بفعله او فعل الآخر كما عن الآخر او الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف اقوال خمسة (المشهور بين اصحابنا) هو القول الاول وتفصيله (ان الامر بالشئين او الاشياء على وجه التخيير) كالمثال المذكور (يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييراً) اي ان الواجب كل واحد منها على البدل (بمعنى انه لا يجب الجميع) والمراد بعدم وجوب الجميع عدم وجوب كل واحد منها على سبيل التعيين (ولا يجوز الاخلال بالجميع) اي عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي (وايها) اي اي فرد من الافراد (فعل) المكلف (كان) ما فعل (واجباً بالاصالة وهو) اي هذا القول (اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة) بالثاني وهو ان (الواجب واحد لا بعينه) مرادهم من الواجب الواحد المفهوم الكلي المنتزع من الامر بالشئين او الاشياء (ويتعين بفعل المكلف قال العلامة «ره» ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين) اي قول المشهور وقول الاشاعرة (في المعنى) يعني ان

النزاع بينهما لفظي (لان المراد بوجوب الكل على البدل) كما قاله المشهور واختاره المعتزلة ايضاً (انه لا يجوز للمكلف الإخلال بها) اي بالافراد (اجمع ولا يلزمه) اي المكلف (الجمع بينها) اي بين الافراد (وله) اي للمكلف (الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه) كالاشاعرة (عنوانه) اي قصدوا عما قالوا (هذا) اي التفصيل المشهور (فلا خلاف معنوي بينهم) يعنى ان النزاع لفظي كما اشرنا اليه وفيه نظر لان للخصوصية الفردية على البدل مدخلية في المطلوبة على القول الاول دون القول الثاني حيث ان ظاهره تعلق الطلب بالكلي وهو الواحد المبهم فيصير النزاع بينهما معنوياً وسنشير الى الثمرة بين القولين فتدبر (نعم ههنا مذهب) من المذاهب الثلاثة الاخيرة (تبرى كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه) اي من هذا المذهب (ونسبه كل منهم) اي كل من المعتزلة والاشاعرة (الى صاحبه) ورفيقه (واتفقا) كل منهما (على فساد) اي فساد هذا المذهب (وهو) القول الاخير من الاقوال الخمسة وتفصيله (ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا) اي عندنا المكلفين (الا انه تعالى يعلم) في الواقع (ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عند الله) هذا واما وجه ضعفه فلانه يلزم على ذلك القول ان تختلف الواجبات بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله بالنسبة اليهم بل بالنسبة الى الازمان في مكلف واحد والقولان الاخران مشاركان في الضعف لهذا القول ولهذا لم يتعرض المصنف «ره» لهما (ثم انه) اي العلامة (اطال الكلام في البحث عن هذا القول) اي القول المتبرى بصيغة المفعول (وحيث كان) هذا القول

(بهذه المثابة) والمنزلة اي بحيث تبرأت جماعة من الاصوليين (فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه) اي في توجيه القول المتبرى (ورده ولقد احسن) واجاد (المحقق «ره» حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسئلة وليست المسئلة) اصلاً ورأساً (كثيرة الفائدة) وثمره القولين المعروفين تظهر فيما لو نذر ان يأتي بواجبات متعددة في آن واحد او مكان خاص فيبرء ذمته بالاتيان بالخصال عند المشهور لا عند الاشاعرة وفي النية فيصح ان يتقرب بالخصوصية على الاول دون الثاني وفي مسئلة اجتماع الامر والنهي اذ على الاول يمتنع تعلق النهي باحد افراد الواجب المخير وعلى الثاني مبني على كفاية تعدد الجهة في الجواز وعدمها وايضاً تظهر في صحة التقرب بالخصوصية على القول الاول دون القول الثاني.

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

(اصل) لا خلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان ولا خلاف ايضاً في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه ولكن اختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يفضل عنه على احوال اربعة والحق ان (الامر بالفعل في وقت يفضل) ويزيد (عنه) اي عن الفعل (جايز عقلاً واقع على الاصح ويعبر عنه) اي عن هذا الواجب (بالواجب الموسع) باعتبار توسعه وقته وكثرته (كصلاة الظهر مثلاً) فانها واجبة مع كون وقتها من دلوك الشمس الى مقدار اربع ركعات من النهار (وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك) اي الواجب مع كون الوقت موسعاً (قوم) وهم جماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية وابو الحسن الكرخي (لظنهم ان ذلك) اي توسعه في الوقت (يؤدي الى جواز ترك الواجب) وسيأتي بيان مرادهم تفصيلاً في نقل الاحتجاج انشاء الله تعالى (ثم انهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب احدها ان الوجوب في ما ورد من الاوامر التي ظاهرها) اي ظاهر الاوامر (ذلك) اي الوجوب (مختص باول الوقت) والتأخير اثم وبعد مضي اول الوقت قضاء لكن لا يعاقب لتأخيره لان الله يعفو عنه كما في الخبر (وهو الظاهر من كلام المفيد «ره» على ما ذكره العلامة «ره»)) وهذا هو المنقول عن ابن ابي عقيل ايضاً (وثانيها انه) اي الوجوب (مختص بآخر الوقت) حكاه العلامة في النهاية عن جماعة من الحنفية (ولكن لو فعله في اول الوقت كان جارياً مجرى تقديم الزكاة) وكما ان تقديم الزكاة قبل تعلق الوجوب

مستحب ونفل ويسقط به الوجوب بعد تعلقه فكذا هنا ان اتى في اول الوقت (فيكون نفلاً يسقط به الفرض وثالثها انه) اي الوجوب (مختص بالآخر واذا فعل في الاول وقع مراعيّاً فان بقي المكلف على صفات التكليف) الى آخر الوقت (تبين ان ما اتى به كان واجباً) وهذا القول منسوب الى الكعبي مراده ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت والفرق بينه وبين مذهب الحنفية يظهر فيما لو فرض حصول العلم بالبقاء الى آخر الوقت باخبار معصوم مثلاً فيجوز ادائه واجباً في اول الوقت على هذا القول بخلاف مذهب الحنفية وايضاً اذا اداها في ذلك الوقت بنية النفل ثم ادرك تمام الوقت فهو نافلة فعلت قبل وقت الواجب وسقط بها الفرض وعلى هذا المذهب يظهر ان هذه الصلاة التي فعلها بنية الندب كانت نفس الواجب فعلت بنية الندب وفيه ان هذا القول لا يستقيم على اصله من امتناع التوسعة في وقت الواجب لان وقوع الواجب في صورة التقديم مراعى انما يتم اذا كان وجوبه في ما قبل آخر الوقت مشروطاً بكون المكلف بحيث يدرك آخر الوقت بصفات التكليف فيلزمه القول بالتوسعة على تقدير حصول الشرط فافهم (وان خرج عن صفات التكليف كان) ما اتى به (نفلاً وهذا القولان) الاخيران (لم يذهب اليهما احد من طائفتنا) اي من الخاصة (وانما هما لبعض العامة والحق) في المسئلة هو القول (بتساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف) جواز (الاتيان به) اي الواجب (في اول الوقت وفي وسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه) اي ايقاع الفعل (كان واجباً) لا نفلاً كما قال به الحنفية (بالاصالة) لا الحكم بكون الفعل في الاخر

قضاء كما هو المنقول عن المفيد وابن أبي عقيل (من غير فرق بين بقائه) أي بقاء المكلف (على صفة التكليف) إلى آخر الوقت (وعدمه) أي عدم البقاء على صفة التكليف كما هو المنسوب إلى الكعبي (ففي الحقيقة يكون) الواجب فيما نحن فيه (راجعاً إلى الواجب المخير) في أجزاء وقته هذا وهنا مسألة أخرى (و) هو أنه (هل يجب البدل وهو العزم على أداء الفعل في ثاني الحال إذا أخره عن أول الوقت ووسطه) وأما التأخير عن آخر الوقت فلا يجوز لخروج الواجب عن كونه واجباً (قال السيد المرتضى «ره» نعم) يجب البدل لو ترك في أول الوقت ووسطه (واختاره الشيخ «ره» على ما حكاه المحقق عنه) أي عن الشيخ (وتبعهما) أي تبع السيد والشيخ «ره» (السيد أبو المكارم ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة وأما الأكثرون) فهم قائلون (على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة و) هذا القول (هو الأقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان) أحديهما تساوي جميع أجزاء الوقت في الوجوب والآخرى عدم وجوب العزم لو ترك الفعل في أول الوقت ووسطه وأما الدليل (لنا) على دعوى (الأولى) فهو (أن الوجوب) أي وجوب الصلاة (مستفاد من الأمر) أي من قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس أي عند دلوك الشمس والمراد منه حين زوال الشمس إلى غسق الليل أي نصف الليل (وهو) أي الوجوب كما رأيت في الآية (مقيد لجميع الوقت لأن الكلام فيما هو كذلك) يعني أن فرض النزاع فيما كان مقيداً بجميع الوقت (وليس المراد) مما ذكرناه من أن الوجوب مقيد بجميع الوقت (تطبيق أجزاء الفعل) أي أجزاء الصلاة

(على اجزاء الوقت بان يكون جزء الاول من الفعل منطبقاً على الجزء الاول من الوقت و) الجزء (الاخير) من الفعل منطبقاً (على) الجزء (الاخير) من الوقت (فان ذلك) اي انطبق الاول والاخر من الفعل والوقت (باطل اجماعاً ولا تكراره) يعني انه ليس المراد ايضاً من تقييد الامر بجميع الوقت تكرار الفعل (في اجزائه) اي في اجزاء الوقت (بان يأتي) المكلف (بالفعل في كل وقت يسعه) اي يسع الفعل (من اجزاء الوقت) وليس ايضاً (في الامر) اي في قوله تعالى اقم الصلاة الخ (تعرض لتخصيصه) اي لتخصيص الفعل (باول الوقت او آخره ولا) تعرض ايضاً في الآية بان الفعل مختص (بجزء من اجزائه المعينة قطعاً بل ظاهرة) اي ظاهر الامر في الآية (ينفي التخصيص) والمراد من نفي التخصيص عدم دلالة عليه (ضرورة دلالة) اي دلالة الامر (على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت) فعلى هذا (يكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكماً باطلاً) اي ترجيحاً بلا مرجح (وتعين القول بوجوبه) اي وجوب الفعل (على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء) من الوقت (اداه فقد اداه في وقته وايضاً لو كان الوجوب) اي وجوب الصلاة (مختصاً بجزء معين) فلا يخلو عن امرين (فان كان في آخر الوقت كان المصلي للظهر مثلاً في غيره) اي في غير آخر الوقت (مقدماً لصلوته) على الوقت (فلا يصح) اي لا يقع ما هو الواجب فيكون (كما لو صليها قبل الزوال وان كان) الجزء المعين (اوله) اي اول الوقت (كان المصلي في غيره) اي في غير اول الوقت (قاضياً فيكون بتأخير له) اي تأخير المكلف الفعل (عن وقته) اي عن وقت الواجب (عاصياً كما لو اخر)

الفعل (الى اخر وقت العصر) اي وقت اختصاص العصر لا مطلقاً (وهما) اي عدم الصحة قبل آخر الوقت والعصيان بالتأخير عن اوله (خلاف الاجماع و) اما الدليل (لنا على) الدعوى (الثانية) فهو (ان الامر) في قوله تعالى اقم الصلاة (ورد مطلقاً بالفعل وليس فيه) اي في الامر (تعرض للتخيير بينه) اي بين اتيان الواجب في اول الوقت ووسطه (وبين العزم بل ظاهره) اي ظاهر الامر في قوله تعالى (ينفي التخيير) والمراد عدم دلالة عليه بوجه (ضرورة كونه) اي الامر (دالاً على وجوب الفعل) المأمور به الذي هو الصلاة (بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره) اي غير الامر الدال على وجوب الفعل فقط فعلى هذا (يكون القول به) اي القول بوجوب العزم (ايضاً تحكماً) كالقول (بتخصيص الوجوب بجزء معين) من الوقت اولا او آخراً (احتجوا لوجوب العزم) لو ترك المأمور به في الاول والوسط بوجهين الاول القول (بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل) الواجب (عن المندوب) اي لا يكون فرقاً بين الواجب والمندوب (فلا بد من) القول (بايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما) اي بين الواجب والمندوب (وحيث يجب) البدل (فليس هو) اي البدل (الا العزم) اي العزم على الفعل (للاجماع على عدم بدلية غيره) اي غير العزم (و) الثاني هو القول (بانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة و) حكم الخصال فيما نحن فيه (هو انه لو اتى المكلف باحدهما) اي الفعل او العزم في اول الوقت او وسطه (اجزاء ولو اخل بهما) اي بكل من الفعل والعزم (عصى و ذلك) اي العصيان في مقابل ترك كل (معنى وجوب احدهما)

فعلى هذا (يثبت) وجوب العزم حاصله كما ان في خصال الكفارة لا بد ان يؤتى باحدها كذلك في الفعل والعزم لا بد ان لا يكون الوقت خالياً من احدهما (والجواب) عن الاحتجاج (الاول) هو (ان الانفصال) اي انفصال الواجب (عن المندوب ظاهر مما مر) في بيان الاحتجاج على المختار (فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع) اي في الصلاة مثلاً (باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها) اي من الاجزاء (على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير) وانما لم يكن كل من اجزاء الوقت واجباً مخيراً بل كان جارياً مجراه باعتبار عدم كون اجزاء الوقت من فعل المكلف حتى يتصف بالوجوب ويكون من قبيل الواجب المخير ومن المعلوم ان الاحكام تتعلق بافعال المكلفين كما علم سابقاً فافهم فكما ان فعل واحد من الخصال الثلاث اعني عتق الرقبة واطعام الستين مسكيناً وصيام الشهرين المتتابعين يقوم مقام الاخر وهكذا في الواجب الموسع (ففي اي جزء من الوقت اتفق ايقاع الفعل) اي ايقاع فعل الصلاة (فهو) اي هذا الايقاع (قائم مقام ايقاعه) اي ايقاع الفعل (في الاجزاء البواقي) من الوقت وايضاً (فكما ان حصول الامتثال) في الواجب (المخير بفعل واحدة) الجار في قوله بفعل واحدة متعلق للحصول (من الخصال) اي من الكفارات الثلاث (لا يخرج) خبر لان (ما عداها) اي ما سوى الواحدة (عن وصف الوجوب التخييري) بل ببقيان في المثال في صفة الوجوب التخييري ايضاً (كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في) ما نحن فيه اي في الواجب (الموسع لا يخرج ايقاعه) اي ايقاع الفعل (في الاول منه) اي من الوقت (مثلاً عن

وصف الوجوب الموسع) بل يبقى في صفة الوجوب ايضاً كما كان (وذلك) اي ما ذكر (ظاهر) وواضح (بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه) اي مقام المندوب (حيث ترك) في الاول والوسط (شيء وهذا) اي القيام في الواجب وعدم القيام في المندوب (كاف في الانفصال) اي في انفصال الواجب عن المندوب وبعبارة اخصر ان الواجب باعتبار كونه واجباً لا بد من الاتيان به ولا يجوز تركه في وقته بحيث لو ترك في اول الوقت ووسطه وجب الاتيان به في اخر الوقت معيناً وحين الاتيان في آخر الوقت يقوم مقام الاول والوسط بخلاف المندوب فانه باعتبار كونه مندوباً لا يجب الاتيان به ويجوز تركه في وقته وحيث ترك لم يبق شيء حتى يقوم مقام الاول والوسط وهذا واضح لمن تدبر (و) الجواب عن الاحتجاج (الثاني) على كون العزم واجباً لو ترك الفعل في الاول والوسط (انا نقطع بان الفاعل للصلاة مثلاً ممثلاً باعتبار كونها صلاة بخصوصها) يعني انه يقال له في صورة اتيان الصلاة انه امثل باعتبار كونه اتى الصلاة فقط و (لا) يقال انه امثل باتيان الصلاة (لكونها احد الامرين الواجبين تخيراً اعني) من الواجبين (الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما) اي بين الفعل والعزم كما قاله الخصم (لكان الامتثال بها) اي بالصلاة (من حيث انها) اي الصلاة (احدهما) وهذا بناء (على ما هو مقرر في الواجب التخييري) والحال انه ليس كذلك بل يقال له امثل باعتبار كونه آتياً بالصلاة لا لكونه مخيراً بينها وبين العزم واتى احدهما والحاصل ان دعوى ثبوت التخيير اول الكلام واعتراض عليه بان قصد البدلية غير لازم على تقدير ثبوتها فان هذه البدلية راجعة الى

بدلية الصوم عن العتق لا بدلية التيمم عن الوضوء وقصد وجوب جهة البدلية لا يعتبر في مثله وفيه نظر ومنشأه قلة التدبر بل عدم التدبر اصلاً ووجهه انه ليس المقصود انه يلزم قصد جهة البدلية على التقدير المذكور بل المقصود انه يلزم ان يكون جهة الامتثال في الواقع كون الصلاة احد الامرين كما هو الشأن في الواجبات التخييرية والحال ان القطع بخلافه ايضاً نعم يرد على المصنف «قدس سره» ان دعوى القطع بالخلاف غير مسموعة عند الخصم (وايضاً فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه) اي على تقدير تسليم وجوب العزم (ليس) لجهة (كون المكلف مخيراً بينه) اي بين العزم (وبين الصلاة حتى يكون) كل واحد منهما (كخصال الكفارة بل) الاثم من جهة اخرى وهو ان العزم على كل فعل من الواجبات واجب ومن الايمان ان يكون المؤمن عازماً ابداً فاذا اخل به اثم واليه ينظر قوله (لان العزم على فعل كل واجب اجمالاً حيث يكون الالتفات) والنظر (اليه) اي الى الواجب بطريق الاجمال (و) العزم (تفصيلاً) ومعينا (عند كونه) اي المكلف (متذكراً له) اي للواجب (بخصوصه) اي وجوب العزم بخصوصه مثل ساير الواجبات (حكم من احكام الايمان يثبت) العزم (مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو) اي العزم (واجب مستمر عند الالتفات) والنظر (الى الواجبات اجمالاً او تفصيلاً فليس وجوبه) اي وجوب العزم (على سبيل التخيير بينه) اي بين العزم (وبين الصلاة) هذا وقد اشار المصنف «ره» بقوله على تقدير تسليمه الى عدم ثبوت الدليل على وجوب العزم بحيث يعاقب عند ترك الفعل بعقابين احدهما على

ترك الفعل والثاني على ترك العزم وكذا لو عزم المكلف على ترك الواجب ثم انصرف عن عزمه واتى به لم يثبت استحقاقه للعقوبة من جهة عدم العزم وتركه في وقت من الاوقات الا ان يقال باستحقاق العقوبة في المتجري للمولى ولو بالعزم على مخالفته وحينئذ يستحق العقوبة مع العزم على المخالفة بحكم العقل والعقلاء مع قطع النظر عن عفو الشارع عن نيته السوء بقوله نية السوء لا تكتب فعليه يتبين استحقاق العقوبة فيما لو تجرى وعزم على المخالفة وان اتى بالفعل بعد نعم يستحق الثواب من حيث اتيان المأمور به واما لو تجرى وترك المأمور به راساً فهل يستحق عقوبتين كما مر او يقال باستحقاقه العقوبة الواحدة ايضاً لان الملاك في استحقاق العقوبة هو التجري حتى في موارد المعصية لان مجرد ترك الواجب ما لم يكن عن عمد وتجرى لا يوجب استحقاق العقوبة ولذا لو ترك الواجب او ارتكب المحرم في الشبهات الموضوعية مثلاً عن جهل لا يستحق العقوبة وان ترك الواجب او ارتكب المحرم فالملاك هو الهتك على المولى لا مخالفة التكليف بما هي هي فعليه لا مجال للقول باستحقاق تارك الواجب مع حرمة الترك بعقوبتين كما يظهر من صاحب الفصول «ره» كصدور هتك واحد من العبد وهو موجب لعقاب واحد (واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر) من الاجمال والتفصيل (وله) اي للتوقف (وجه) اذ لا دليل على وجوب العزم (وان كان الحكم به) اي بوجوب العزم (متكرراً في كلامهم) اي في كلام القوم والتكرار لا يضر لعدم كونه اجماعياً (وربما استدل له) اي لوجوب

العزم (بتحريم العزم على ترك الواجب) يعني انهم قالوا ان العزم على ترك الواجب حرام (لكونه عزمًا على الحرام) الذي هو ترك الواجب وحينئذ (فيجب العزم على الفعل) المأمور به (لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين) اي العزم الى الحرام والعزم الى الواجب (حيث لا يكون) المكلف (غافلاً ومع الغفلة لا يكون مكلفاً وهو) اي هذا الاحتجاج والاستدلال (كما ترى) اشارة الى منع كل من المقدمتين المذكورتين لامكان خلو المكلف عن العزمين مع شعوره والتفاته كما في الشخص المتردد (حجة من خص الوجوب) في قوله تعالى اقم الصلاة (باول الوقت ان الفضلة) اي الوسعة (في الوقت ممتنعة لادائها) اي الفضلة في الوقت (الى جواز ترك الواجب) وحينئذ (فيخرج الواجب عن كونه واجباً وحينئذ) اي حين لزوم ترك الواجب (فباللزام صرف الامر) في قوله تعالى (الى جزء معين من الوقت) فهو (اما في الاول) اي في اول الوقت (او الأخير) وانما قلنا في الاول والاخير ولم نقل واما في الوسط (لانتفاء القول بالواسطة) اي بكون الفعل واجباً في وسط الوقت (و) على هذا (لو كان) الجزء المعين (هو الاخير) اي الاخر من الوقت (لما خرج) الواجب (عن العهدة) اي عن عهدة المكلف (بادائه) اي باتيان الفعل المأمور به (في الاول) اي في اول الوقت (وهو) اي عدم الخروج عن العهدة (باطل اجماعاً) بل لو اتى في الاول من الوقت يخرج عن العهدة اي عن عهدة التكليف قطعاً (فتعين ان يكون) الجزء المعين من الوقت (هو الاول) وتقرير الاحتجاج هو ان يقال ان التوسعة في الوقت يوجب جواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو ينافي الوجوب ويوجب

جواز التأخير بانتفاء الائم مع الموت فجأة في اثناء الوقت فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مطلقاً وهو ينافي الوجوب (والجواب اما عن امتناع الفضلة) و التوسعة (في الوقت فقد اتضح) و ظهر (مما حققناه آنفاً) و سابقاً في بيان الاحتجاج على مختارنا و قلنا ان الامر في قوله تعالى مقيد بجميع الوقت الخ (فلانطيل الكلام باعاداته) اي باعادة الاحتجاج (واما) الجواب (عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم) الاستدلال اي القول بالوجوب في الاول (لما جاز تأخير) اي تأخير الفعل المأمور به (عنه) اي عن اول الوقت (وهو) اي عدم جواز التأخير (باطل ايضاً) كما في الاول (كما تقدمت الاشارة اليه) و قلنا ان العصيان بالتأخير خلاف الاجماع نعم تلك الدعوى صحيحة في مقابلة من خص الوجوب بآخر الوقت لا مطلقاً (واحتج من علق الوجوب) في قوله تعالى اقم الصلاة (باخر الوقت بانه) اي الفعل المأمور به (لو كان واجباً في الاول) اي في اول الوقت (لعصى بتأخير) عن الاول (لانه ترك للواجب و) الواجب (هو الفعل في الاول) على زعم فاسد (لكن التالي) اي العصيان بالتأخير (باطل بالاجماع فكذا المقدم) اي الوجوب في الاول (وجوابه منع الملازمة) وهو قوله لو كان واجباً في الاول لعصى بالتأخير (والسند) اي سند المنع (ظاهر) و واضح (مما تقدم) من احتجاجنا ببيان ذلك (فان اللزوم) اي العصيان للتأخير بكونه واجباً في الاول (المدعي انما يتم لو كان الفعل) المأمور به (في الاول واجباً على التعيين) كما هو ظاهر المفيد «ره» فيما تقدم (وليس كذلك) اي لا تعيين في الوجوب (بل وجوبه) اي وجوب الفعل (على سبيل التخير و) توضيح (ذلك ان الله

تعالى اوجب عليه) اي على المكلف (ايقاع الفعل) المأمور به (في ذلك الوقت الموسع ومنعه من اخلاله) اي من اخلال الفعل المأمور به (عنه) اي عن ذلك الوقت (وسوغ) وجوز (له) اي للمكلف (الاتيان به) اي بالمأمور به (في اي جزء شاء) المكلف (منه) اي من الوقت (فان اختار المكلف ايقاعه) اي ايقاع الفعل المأمور به (في اوله) اي في اول الوقت وسطه او آخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال (الثلاث اي عتق الرقبة والاطعام والصيام) (في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز) للمكلف (الاخلال) بالفعل المأمور به (بالجميع) اي بجميع الخصال (ولا يجب) للمكلف (الاتيان بالجميع) اي بجميع الخصال (بل للمكلف اختيار ما شاء منها) اي من الخصال والكفارات الثلاث (فكذا هنا) اي فيما نحن فيه (لا يجب عليه) اي على المكلف (ايقاع الفعل) المأمور به (في الجميع) من الوقت (ولا يجوز له) اي للمكلف (اخلاء الجميع) من الوقت (عنه) اي عن الفعل المأمور به (والتعيين) من الاوقات (مفوض اليه) اي له الخيار في تعيين الوقت (مادام الوقت متسعاً فاذا تضيق) الوقت بان بقي من الوقت ثمان ركعات في الظهر والعصر مثلاً (تعين عليه الفعل) المأمور به في ذلك الوقت المضيق (وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين) اي فيما نحن فيه وفي خصال الكفارة (فرقاً من حيث ان متعلقه) اي متعلق التخيير (في الخصال) اي الكفارات الثلاث مثلاً (الجزئيات المتخالفة الحقائق) لان حقيقة كل واحد من العتق والاطعام والصيام تخالف حقيقة الاخر اذ العتق غير الاطعام والصيام وهكذا (و) لكن متعلق

التخير (فيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلاة المؤداة في جزء من اجزاء الوقت) مثلاً في اول الوقت (مثل) الصلاة (المؤداة) في الحقيقة (في كل جزء من اجزاء الباقية) اي في الوسط او الاخر (والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بمشخصاتها المتماثلة بالحقيقة) فان شخص كل واحد من الصلاة غير شخص الاخرى لكن حقيقتها متحدة والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة (وقيل بل الفرق) بينهما اي بين الخصال وما نحن فيه (ان التخير هناك) اي في الخصال (بين جزئيات الفعل وهي هنا) اي فيما نحن فيه (في اجزاء الوقت والامر فيه) اي في الفرق بينهما (سهل) يعني ان الفرق ظاهر وواضح وثمرة الاصل تظهر بالتأمل ولا حاجة الى ذكرها.

(اصل) تعليق الامر على الشرط هل يدل على فقد الامر عند فقد الشرط اولاً وتوضيح المطلب يحتاج الى رسم مقدمة وهو ان الظاهر من القوم ان النزاع في الشرط في الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها والاسماء المتضمنة معنى الشرط داخلية في محل النزاع وايضاً قد عرفوا الدلالة بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقسموها الى عقلية ووضعية وطبيعية وكل منها تنقسم الى لفظية وغير لفظية وقسموها ايضاً الى المنطوق والمفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وقيل المنطوق ما اريد من اللفظ من غير توسط المعنى وان احتيج الى القرينة كما في المجاز والمفهوم ما اريد من اللفظ بتبعية المعنى وكل من المدلول المطابقي والتضمني داخل في المنطوق والالتزامي في المفهوم وقسموا المفهوم الى قسمين احدهما مفهوم الموافقة والثاني مفهوم المخالفة لان الحكم المستفاد من اللفظ التزاماً اما يكون موافقاً للمنطوق ويكون مستفاداً منه بالاولوية فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب في قوله تعالى ولا تقل لهما اف واما ان يكون مخالفاً له فهو مفهوم المخالفة كمفهوم الشرط والوصف والغاية والحصر واللقب والعدد والزمان والمكان اذا عرفت هذا فاعلم ان

(الحق) هو ان يقال (ان تعليق الامر) في مثل قول القائل اكرم زيداً ان جاءك (بل) تعليق (مطلق الحكم) وان لم يكن امراً (على شرط) مثل انت حر ان دخلت الدار (يدل على انتفائه) اي انتفاء الحكم (عند انتفاء الشرط وهو) اي انتفاء الحكم عند الانتفاء (مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان) والمراد منهما العلامة وابنه فخر المحققين (وذهب السيد المرتضى) «ره» من القدماء والحر العاملي من المتأخرين (الى انه لا يدل) تعليق الحكم على الشرط بمجردده على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط (الا بدليل) خارجي (منفصل عنه) اي عن تعليق الحكم (وتبعه) اي تبع للسيد المرتضى منا (ابن زهرة وهو) اي ما قاله السيد «ره» (قول جماعة من العامة) منهم ابو عبد الله البصري والقاضي ابو بكر والقاضي عبد الجبار والامدي والدليل (لنا) هو التبادر وبيانه (ان قول القائل اعط زيداً درهماً ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه) اي في اعطاء الدرهم اكرامك (والمتبادر من هذا) اي من قول القائل الشرط في اعطائه اكرامك (انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعاً بحيث لا يكاد ينكر) هذا المتبادر (عند مراجعة الوجدان فيكون الاول) اي قول القائل اعط زيداً درهماً ان اكرمك (ايضاً هكذا) اي مثل قوله الشرط في اعطائه اكرامك وحاصله كما ان المتبادر من قوله الشرط في اعطائه الخ هو هذا فكذا فيما نحن فيه وفيه ان دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء تتوقف على دلالة الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العلة المنحصرة ودعوى تبادر هذا المطلب عند العرف عهدتها على مدعيها مع كثرة استعمال

الشرط في مطلق اللزوم ولو لم يكن بينهما ترتب كقولهم ان كان ضوء النار موجوداً فالحرارة موجودة مثلاً وكذا في موارد الترتب على غير العلة المنحصرة الى غير ذلك من الامثلة ودعوى لحاظ العلاقة في جميع ما ذكرنا مكابرة محضه وكذا القول بان اخذ القيد في الكلام لما انه يلزم من اللغوية لولا الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء فلا بد من الحكم بالانتفاء عند انتفاء الشرط صوناً لكلام الحكماء عن اللغوية ووجه فساد هذا المطلب ان اخذ القيد يدل على ان له مدخيلة في ترتب الحكم ولا ينافي قيام قيد آخر مقامه فقله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يستفاد منه ان للكربة دخلاً في عدم تنجس الماء بشيء فلو فرض بقاء عدم النجاسة مع انتفاء الكربة وقيام جريان الماء مقامه لا يلزم في اخذ قيد الكربة في لسان الدليل لغوية ابداً لان اخذ القيد يدل على مدخيلة له على عدم ما يقارنه في المدخلية وهذا واضح لمن تدبر نعم تمسك بعض المتأخرين بالاطلاق ومقدمات الحكمة في مقام اثبات مفهوم الشرط وهو ايضاً لا يخلو عن نظر واشكال فالتحقيق عدم دلالة الشرط على المفهوم فضلاً عن مفهوم الوصف ونحوه وتأمل حق التأمل فان المقام به حقيق لا يقال لولا دلالة الشرط على الانتفاء عند الانتفاء فما الوجه في عدول المتكلم عن العملية الى الشرطية لانه يقال لعل وجه العدول هو افهام اللزوم والترتب بنفس الكلام بخلاف استفادة الترتب واللزوم في العملية لان استفادة الترتب لو كانت فانما هي بحكم العقل فتدبر جيداً (واذا ثبتت الدلالة) اي دلالة اعط زيدا الخ (على هذا المعنى) اي على الانتفاء عند الانتفاء (عرفنا ضمناً الى ذلك) اي الى هذا الاثبات العرفي

(مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها) اي على هذه المقدمة في بحث دلالة الصيغة على الوجوب ونحن قد ذكرناها مفصلاً فراجع (وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك) اي الانتفاء عند الانتفاء (لغة) ومع تسليم التبادر لا ينافي ثبوت الاستعمال في غيره ضرورة ان باب المجاز واسع فما عن الفوائد الطوسية من انه تجشم باستخراج مائة مورد من الكتاب العزيز معالاً مفهوم له فهو عمل بلا اجر الا ان يؤل ما ذكره الى ما ذكرنا من عدم لحاظ العلاقة والعناية في الموارد المذكورة مع عدم انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط (احتج السيد «ره» بأن تأثير الشرط هو تعلق الحكم به) اي بالشرط وكان السيد «ره» اراد بذلك ان ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به ومجرد ذلك لا يقتضي انتفاؤه بانتفائه اذ كما يكون وجوده مرتبطاً بالشرط المذكور يمكن ان يكون مرتبطاً بغيره ايضاً من غير ان يكون هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف والعقل وحينئذ لا يكون فيه دلالة على انتفاء المشروط بانتفائه (وليس يمتنع ان يخلفه) اي الشرط المذكور (وينوب منابه) اي مناب الشرط الاول (شرط آخر) و (يجري) هذا الشرط (مجراه) اي مجرى الشرط الاول (ولا يخرج) الشرط (عن ان يكون) اي عن كونه (شرطاً الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه) اي الى العايد الاول شاهد (آخر فانضمام الثاني الى) الشاهد (الاول شرط في القبول) اي في قبول الشهادة (ثم نعلم) بدليل خارج (ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول) بان يكون رجل وامرأتان (يقوم مقام الثاني) اي مقام رجل آخر

(ثم نعلم بدليل آخر ان ضم اليمين الى الواحد) اي الى رجل واحد بأن يكون في الشهادة رجل ويمين (يقوم مقامه) اي مقام الشرط الاخر (ايضاً) مثل اقامة امرأتين مقامه وبالجمله (فنيابة بعض الشروط عن بعض) اي في مقام بعض كما في الاية (اكثر من ان تحصي) هذا وقد اورد انه خارج عن محل النزاع اذ ليس هناك تعليق للحكم باحدى ادوات الشرط فلا ربط له لما استشهد به لما هو المقصود وفيه انه ليس مقصود السيد «ره» من ذلك الا التنظير وبيان امكان اناطة الشيء وجود الشيء وارتباطه بكل من امرين او امور فافهم (واحتج موافقوه مع ذلك) اي مع احتجاج السيد «ره» (بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علق عليه) اي على الشرط اي لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء الحكم (لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصناً دالاً) وهو خبر لكان اي لكان قوله تعالى دالاً (على عدم تحريم الاكراه) على الزنا (حيث لا يردن التحصن) والعفة (و) الحال انه (ليس كذلك بل هو) اي الاكراه على الزنا (حرام مطلقاً) سواء اردن التحصن والعفة ام لا (والجواب عن الاول) اي عن احتجاج السيد «ره» (انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره) اي ذكر السيد «ره» يعني قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الخ (لم يكن ذلك الشرط) حينئذ (وحده شرطاً بل الشرط حينئذ) اي حين العلم بوجود ما يقوم مقامه (احدهما) اي مفهوم احدهما اي النايب والمنوب عنه اعني الشهيدين او الشاهد مع اليمين او الشاهد مع امرأتين (فيتوقف انتفاء المشروط) اي الاستشهاد في الاية (على انتفاءهما) اي انتفاء النايب والمنوب

عنه (معاً لأن مفهوم أحدهما لا يعدم إلا بعد متهما وإن لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم) حينئذ (مختصاً به) أي بهذا الشرط الواحد (ولزمه) أي لزم لهذا الشرط (من عدمه) أي من عدم هذا الشرط (عدم المشروط) أي عدم الحكم (للدليل الذي ذكرناه) وهو أنه جار مجرى قولنا الشرط في إعطائه أكرامك (و) الجواب (عن الثاني) أي عن احتجاج الموافقين (بوجود أحدها أن ظاهر الآية يقتضي) بمقتضى مفهوم الشرط (عدم تحريم الإكراه إذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة) أي من عدم حرمة الإكراه (ثبوت الإباحة) أي لا يلزم منه كون الإكراه مباحاً (إذا انتفاء الحرمة قد يكون بطريقتين) أي قد يكون بعروض الحل مقامها كما في قولنا إن شرب التبن ليس بحرام مثلاً يكون حينئذ معناه هو حلية الشرب (وقد يكون) انتفاء الحرمة أي تكون الحرمة منتفياً (لامتناع وجود متعلقها) أي متعلق الحرمة الذي هو الإكراه فيما نحن فيه حتى يكون حراماً (عقلاً لأن السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة) كما تقول زيد ليس بقائم (و) قد تصدق (بعدم الموضوع أخرى) كما تقول العتقاء ليس بطائر وولد زيد لم يختن (و) ما نحن فيه من قبيل الثاني لأن (الموضوع ههنا) الذي هو الإكراه (منتف) كان القضية هنا الإكراه ليس بحرام إذا لم يردن التحصن فالموضوع إذا كان غير موجود أي إذا انتفى الإكراه فلا يتصور فيه الحل والحرمة (لأنهن إذا لم يردن التحصن) والعفة (فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء) والزنا (يمنتع اكراههن عليه) أي على الزنا (فإن الإكراه هو حمل الغير على ما يكرهه)

ويقبحه (فحيث لا يكون) الغير كالبنات (كارهاً) بل مريدة وراغبة للزنا (يمنع تحقق الاكراه) واذا امتنع الاكراه لاجل عدم تحقق معناه (فلا يتعلق به) اي بالاكراه (الحرمة) والاباحة وفيه اولاً يمكن وجود الواسطة عند عدم الالتفات او عنده مع التردد وثانياً ان ذلك الغاء للمفهوم لا التزام به لما ثبت من لزوم التطابق بين المفهوم والمنطوق في جميع الامور سوى الايجاب والسلب فاعتبار وجود الموضوع في المنطوق ينافي اعتبار انتفائه في المفهوم فلو قال المولى لعبده مثلاً ان جاءك زيد فأضفه وجب ان تكون الضيافة المنفية في جانب المفهوم امراً مقدوراً فالاولى ان يقال ان الجملة الشرطية في المقام مسوقة لبيان موضوع الحكم ومحقق للموضوع ولا مفهوم له ح نظير قولك ان ركب الامير فخذ ركابه ان رزقت ولداً فأختنه الى غير ذلك فافهم (وثانيها) اي ثاني الوجوه (ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اي عند انتفاء الشرط (اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى) لانه ان لم يقتض انتفاء الشرط انتفاء الحكم لكان وجوده وذكره عبثاً واذا كان فائدة في الشرط غير الاقتضاء لم يجب هذا الاقتضاء كما في الآية (ويجوز ان تكون فائدته) اي فائدة الشرط (في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة) مع نقصان عقولهن (فالمولى احق بارادتها) لكمالها في العقل وفيه انه ينافي القول بالمفهوم اذ اللازم حينئذ اقتصار الحكم بما اذا علم عدم الفائدة لا مطلقاً (و) الدليل على ارادتهن العفة هو (ان الآية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا) حاصله انه قيل ان لابن أبي كانت ست جوارٍ وهو كان يكرههن على

البغاء ويضربهن فشكت بعضهن الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت الآية (وثالوثها ان سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر) اي بحسب الظن لان انتفاء المشروط بانتفاء الشرط ليس قطعياً بل ظني (نظراً الى الشرط لكن الاجماع القاطع) اي الاجماع الذي هو قطعي (عارضه ولا ريب ان الظاهر) اي الظني (يدفع بالقاطع) اي بالقطعي هذا واعلم ان ثمرة وجود المفهوم يظهر فيما كان المفهوم مخالفاً للاصل كقوله لا زكوة في الغنم ان كانت معلوفة فالقائل بالحجية يقول بوجوب الزكوة في السائمة والقائل بعدمها يقول ان السائمة مسكوت عنها وفيما كان معارضاً مع دليل آخر كما لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء ان كانوا فقهاء فمفهوم الاخير يعارض الاول في غير الفقهاء والاخير خاص والاول عام فيلاحظ قواعد التعارض من تقديم الخاص على العام وغيره من القواعد على القول بالحجية واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تأكيداً لجزء مفاد الاول ويعمل بهما معا فتدبر والله الهادي

(اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق) اي تعليق الحكم (على الصفة) سواء كان الصفة بحال الموصوف او بحال المتعلق وسواء كان مفرداً مثل اكرم رجلاً عالماً او جملة اسمية مثل اكرم رجلاً أبوه عالم او فعلية مثل اكرم رجلاً اكرمك او ظرفاً مثل اكرم رجلاً من العلماء (نفي الحكم عند انتفائها) اي عند انتفاء الصفة على اقوال (فأثبتته) اي لاقتضاء (قوم) وهو المشهور بين المتقدمين من الاصوليين والفقههاء (وهو الظاهر) ايضاً من (كلام الشيخ) الطوسي «ره» (وجنح) اي مال (اليه) اي الى هذا القول (الشهيد) الاول «ره» (في الذكرى) حيث قال لا بأس بالقول به (ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو) اي القول الاخير (الاقرب) وهنا اقوال اخر ضعيفة شاذة والقول بها نادر منها الفرق بين ما كان في مقام البيان وغيره ذهب اليه عبدالله البصري ومنها الفرق بين ما كان علة وبين غيره كما ذهب اليه الفاضل الهندي ومنها غير ذلك والدليل (لنا انه لو دل) تعليق الحكم على الصفة على انتفاء الحكم عند انتفائها (لكانت) هذه الدلالة (باحدى الثلاث) اي باحدى الدلالات الثلاث اعني المطابقة والتضمن والاستلزام (وهي) اي الدلالات (باسرها) وبتمامها (منتفية اما الملازمة) وهي انه لو دل لكانت الخ (فبيّنة) وواضحة لان دلالة اللفظ لا تكون بغيرها (واما انتفاء اللازم) اعني احدى الثلاث (فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ) معنى

اكرم عالماً مطابقة وجوب اكرام العالم وليس في هذا دلالة على (نفي الحكم) اي نفي الاكرام (عن غير محل الوصف) اي عن غير العالم لان محل الوصف هو العالم في المثال لا مطابقة ولا تضمناً اذ من الواضحات ان نفي الحكم (ليس عين اثباته) اي اثبات الحكم (فيه) اي في محل الوصف حتى يصدق المطابقة (ولا) هو اي نفي الحكم عن غير محل الوصف (جزئه) اي جزء اثبات الحكم في محل الوصف حتى يصدق التضمن (ولأنه) اي لأن نفي الحكم عن غير محل الوصف (لو كان كذلك) اي عين اثباته او جزئه (لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم) وقد مر معنى المنطوق والمفهوم في الاصل المتقدم فراجع (و) الحال ان (الخصم معترف) ومقرر (بفساده) اي بفساد المنطوق هذا بالنسبة الى المطابقة والتضمن (واما بالنسبة الى الالتزام) فعدم دلالة تعليق الحكم على الوصف على انتفاء الحكم عن غير محله بالالتزام (لانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة) اي في صورة وجود صفة (كوجوب الزكاة في السائمة) وهي التي ترعى في الصحراء في تمام السنة (وانتفائه) اي انتفاء الحكم (عند اخرى كعدم وجوبها) اي وجوب الزكاة (في المعلوفة) مثلاً وهي التي يكون غذائها من مال مالكها وما هو المعروف من ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية بعد الغض عن عدم اطراده الا في مثل قولك اشتر لي عبداً اسود وعن ان مجرد الاشعار غير الظهور المعتبر ان العلية بمجرد غير كافية في ثبوت المفهوم ما لم تكن منحصرة فافهم (واحتجوا) اي المثبتون انتفائه بانتفائها (بانه لو ثبت الحكم) اي لو لم

ينتف الحكم (مع انتفاء الصفة لعري) ويخلو (تعليقه) اي تعليق الحكم (عليها) اي على الصفة (عن الفائدة) الجار متعلق بقوله لعري (وجري مجري قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر) ولما لم يكن ذكر الابيض والاسود مفيداً لثبوت العلم لغيره كان مستهجناً وقبيحاً عارياً عن الفائدة وهكذا فيما نحن فيه (والجواب المنع عن الملازمة) وهي انه لو ثبت الحكم مع الانتفاء لعري عن الفائدة وسند المنع هو ان يقال (فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه) من انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف (بل هي) اي الفائدة (كثيرة منها) اي من الفوائد (شدة الاهتمام) والسعي من المتكلم (ببيان حكم محل الوصف) اي حكم السائمة في المثال مثلاً ووجه ذلك (اما لاحتياج السامع الى بيانه) اي الى بيان حكم محل الوصف (كأن يكون) السامع (مالكاً للسائمة مثلاً دون غيرها) اي غير السائمة اعني المملوكة مثلاً (او) الفائدة ليست هي بل ذكر الصفة في المثال (لدفع توهم عدم تناول الحكم) وعدم شموله (له) اي للوصف المذكور (كما) ذكر القيد لدفع التوهم (في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية) بان يقال في الآية ولا تقتلوا اولادكم (لأمكن ان يتوهم جواز القتل معها) اي مع الخشية (فدل) قوله تعالى (بذكرها) أي بذكر الخشية (على ثبوت التحريم) أي ثبوت تحريم القتل (عندها ايضاً ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لإعلامه) اي لإعلام المتكلم السامع (حكم الصفة بالنص) والصراحة فقط (و) يعلم (ما عداها) اي ما عدى الصفة المذكورة (بالبحث والفحص) اي بحث السامع وفحصه ليستدل

فيحصل له رتبة الاجتهاد مثلاً (ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف) بأن سئل السائل هل تجب الزكاة في السائمة (فيجاب على طبقه) أي طبق السؤال لأجل التطابق بين السؤال والجواب ويقال في الجواب في الغنم السائمة زكاة (أو) يقال إن التعرض لحكم السائمة فقط لأجل (تقدم بيان حكم الغير) أي غير السائمة أي المعلوفة (لنحو هذا من قبل) أي قبل ذكر حكم السائمة (واعترض) بهذا الجواب (بان الخصم) أي الذي يقول بالمفهوم إنما يقول (باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم من غير محله) أي من غير محل الوصف (إذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه) أي سوى نفى الحكم (فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد) العديدة (لا يبقى من محل النزاع في شيء) يعني أنه يخرج عن حريم النزاع وهو لأن النزاع فيما كان الفائدة منحصرة لنفي الحكم فقط (وجوابه) أي جواب هذا الاعتراض هو أن يقال (إن المدعى عدم وجدان صورة لا تشمل فائدة من تلك الفوائد) حاصل هذا الجواب إن عدم الظهور لا يكفي في اقتضاء التخصيص بل لابد من عدم احتمال فائدة أخرى ولا توجد صورة لا يحتمل ذلك (وذلك) أي احتمال وجدان الفائدة (كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي) أي عن اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم (الذي صرتم) وذهبتم (إليه) أي على الاقتضاء (صونا) وحفظاً (لكلام البلغاء عن التخصيص لفائدة) يعني أنكم قلتم بالاقضاء لأجل أن لا يكون كلام البلغاء خالياً عن الفائدة وهذا مردود (أذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون) والحفظ عن عدم الفائدة واللغوية (ويتأدى ما) أي الفائدة التي (لا بد في الحكمة منه فيحتاج

اثبات ما سواه الى دليل واما) الجواب عن (تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي) والسبب (لاستهجان) اي لقبح هذا المثال (هو عدم انتفاء الحكم) وهو عدم العلم بالغيب (فيه) اي في المثالين المذكورين (عند عدم الوصف) اي عند كون الانسان اسود في المثال الاول و ابيض في المثال الثاني بل (وانما هو) اي القبح والاستهجان (في كونه) أي في كون المثالين (بيانا للواضحات) وثمره الباب تعلم من ثمره الاصل المتقدم فراجع .



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

(اصل) اختلفوا في ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها على قولين وليعلم أولاً انه قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم لثمرته وهذا هو الشائع في اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المسافة زماناً او مكاناً كقولهم من لا ابتداء الغاية والى لانتهاه الغاية اي المسافة وقد يطلق ويراد بها النهاية زماناً او مكاناً فيقال غاية الشيء لنهايته والمراد في هذا المقام هو الاخير (و) اذا عرفت ذلك فاعلم ان (الاصح) هو ان يقال (ان التقييد بالغاية) مثل اتموا الصيام الى الليل (يدل على مخالفة ما بعدها) اي ما بعد الغاية (لما قبلها وفاقاً لأكثر المحققين وخالف في ذلك السيد) والشيخ الطوسي «ره» (فقال ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته) اي على ثبوت الحكم (الى تلك الغاية وما بعدها) اي ما بعد الغاية (يعلم انتفائه او اثباته بدليل) آخر غير دلالة اللفظ التي هي محل النزاع بين القوم (ووافقه على هذا) اي وافق السيد «ره» في هذه المسئلة (بعض العامة) كالامدي وابي حنيفة والدليل (لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل) اي دخول اول جزء من الليل (فلو فرض ثبوت وجوبه) اي وجوب الصوم (بعد مجيئه لم يكن الليل آخراً او هو) اي عدم كون الليل آخراً (خلاف المنطوق) بل المنطوق دل على انه آخر الصوم دخول الليل (احتج السيد «ره») وموافقه (بنحو ما

سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف) وهو انه لو دل التعليق بالغاية على مخالفة ما بعدها لما قبلها لدل باحدى الثلاث وكلها منتفية (حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى) اي الادعاء بدون الدليل (و) مع ذلك (هو) اي الفارق (كالمناقض) اي كالذي يتكلم بحرف مناقض (لفرقه بين امرين) هما تعليق الحكم بالصفة والتعليق بالغاية والحال انه (لا فرق بينهما) ثم قال السيد «ره» ايضاً (فان قال) اي من فرق (فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد) اليوم الذي هو الليل داخلاً في الحكم لما قبله (يجوز ان يكون فيه) ايضاً (صوم) قال السيد «ره» في جوابه (قلنا واي معنى لقوله عليه السلام) في الاصل المتقدم (في سائمة الغنم زكاة و) الحال ان (المعلوفة مثلها) اي مثل السائمة في الحكم ثم قال ايضاً (فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص) اي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في سائمة الغنم زكاة (ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر) قال «ره» في جوابه (قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية) ايضاً ان تكون المصلحة فيه ان يعلم بهذا النص وما بعدها بدليل آخر (حرفاً بحرف) هو حال من مفعول القول يعني اي دليل اتيت لعدم امتناع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في سائمة الغنم اتينا مثله في قوله اتموا الصوم (والجواب) عن احتجاج السيد «ره» (المنع عن مساواته) اي التعليق بالغاية (للتعليق بالصفة) بل بينهما فرق واضح ووجه الفرق (فان اللزوم هنا) اي في التعليق بالغاية ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيّد بكونه الى الليل مثلاً عن عدمه أي عن عدم

الصوم (في الليل بخلافه) أي بخلاف ما نحن فيه (هناك) أي التعليق بالصفة (كما علمت) في بابه (ومبالغة السيد «ره» في التسوية بينهما لا وجه لها) أي لهذه المبالغة (والتحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه) أي التعليق بالغاية (اقوى دلالة من التعليق بالشرط) مع كونه اقوى من التعليق بالصفة فعلى هذا يكون التعليق بالغاية اقوى من التعليق بالصفة ايضاً بطريق اولي (ولهذا) أي ولأجل انه اقوى (قال بدلالته) أي بدلالة التعليق بالغاية (كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها) أي بدلالة الشرط وهذا يعطي ان دلالة التعليق بالغاية اقوى منه.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی

(اصل) اعلم ان الشرط المعتبر في الفعل قد يكون شرطاً في وجوده وقد يكون شرطاً في وجوبه وقد يكون شرط فيهما معاً ومحل الكلام في المقام في شرط الوجوب سواء كان شرطاً في الوجود ايضاً او لا ومعهم يتصور في المقام ثمانية صور اربع منها مع وجود الشرط ووجه ضبطها اما ان يكون الأمر والمأمور كلاهما عالمين بوجود الشرط او ان يكون كلاهما جاهلين به او ان يكون الأمر عالماً دون المأمور او بالعكس فهذه الاقسام الاربعة مما لا خلاف بين الخاصة والعامة في جوازه واما الصور الاربعة الاخيرة ففيما اذا فقد الشرط فهي ايضاً تارة يكون الأمر والمأمور عالمين بفقدان الشرط واخرى يكون الأمر عالماً دون المأمور وهذا القسمان كانا معركة الخلاف بين الخاصة والعامة واما القسمان الآخران اعني صورة كونهما جاهلين او يكون الأمر جاهلاً دون المأمور فهما ايضاً مما لا خلاف بينهما ومما ذكرنا يعلم ان اطلاق الشرط في المقام ليس على ما ينبغي كما سيشير اليه المصنف «ره» بقوله لا تعجبني الترجمة اذا عرفت هذا فاعلم انه (قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الأمر انتفاء شرطه وربما تعدى) وتجاوز عن حد الاعتدال (بعض متأخريهم) اي متاخري العامة (فأجازه) هذا الامر مع علم الامر بالانتفاء (وان علم المأمور ايضاً

مع) انه خلاف اتفاقهم لانه (نقل كثير منهم) اي من العامة (الاتفاق على منعه) اي منع جوازه مع علم المأمور (وشرط اصحابنا) المعاشر الامامية (في جوازه) اي في جواز الأمر (مع انتفاء الشرط كون) وهو مفعول للفعل المذكور (الامر جاهلاً بالانتفاء) اي انتفاء الشرط (كأن يأمر السيد عبده بالفعل في غد مثلاً ويتفق موته قبله) اي قبل الفعل (فان الامر هنا) اي في هذه الصورة (جائز) عند الاصحاب (باعتبار عدم العلم) اي علم الأمر (بانتفاء الشرط) في المأمور وهو الحيوة (ويكون) هذا الامر في الواقع (مشروطاً ببقاء العبد الى الوقت المعين) عند الامر اعني الغد في المثال (واما مع علم الأمر كأمر الله تعالى زيدا بصوم غد) مثل ان يقول زيد أصم غداً (و) الحال انه (يعلم موته فيه) اي في الغد (فليس بجائز) عند الاصحاب لأنه تكليف بما لا يطاق خلافاً للعامة (وهو) اي ما ذهب اليه الاصحاب (الحق لكن) لما كان التعبير عن محل البحث بوجه غير مستحسن كما اشرنا اليه في اول الباب قال «ره» (لا تعجني الترجمة) والتعبير (عن المبحث بما ترى) متعلق بالترجمة (وان تكثر ايرادها) اي ايراد هذه الترجمة بنحو هذا التعبير (في كتب القوم و) لكن (سيظهر لك سر) و علة (ما قلته) بقولنا لا تعجني الترجمة ونحن قد تلونا لك العلة ان قلت ان هذه الترجمة اذا كانت غير مستحسنة لم جئت بها ولم ما عدلت عنها الى ما هو احسن منها قلت (وانما لم اعدل عنها) اي عن الترجمة (ابتداء قصداً الى مطابقة دليل الخصم) فيما سيأتي (لما عنون) على وزن دخرج اي الخصم (به الدعوى حيث جعله) اي جعل الخصم الدليل (على الوجه

الذي حكيناه) حيث قال في دليله واقلها ارادة المكلف له ومن المعلوم ان الارادة من شرط الوجود دون الوجوب (ولقد اجاد) واحسن السيد المرتضى (علم الهدى حيث تنحى) اي مال (عن هذا المسلك واحسن التأدية عن اصل المطلب) حيث عبر في عبارته الاتية من الشرط بشرط الوجوب ولم يعبر بالشرط مطلقاً (فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يأمر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل) المأمور به بان لا يكون مريضاً بأن يقول له صم غدا ان لم تمنع من الفعل (او بشرط ان يقدره) اذا توجه الأمر اليه في صورة كونه مريضاً بأن يقول له صم غدا ان قدرت عليه (ويزعمون) اي الفقهاء والمتكلمون (انه يكون مأموراً بذلك) الفعل (مع المنع) منه ايضاً (وهذا) اي قول الفقهاء والمتكلمين (غلط لأن الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب) اي عواقب الامور (ولا طريق له الى علمها واما العالم بالعواقب وبأحوال المكلف فلا يجوز ان يأمره بشرط) لانه ان كان عالماً بحصول الشرط جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالماً بعدمه لم يجز الامر ولا الاشتراط ثم (قال) السيد المرتضى «ره» (والذي يبين ذلك) اي الذي قلناه هو (ان الرسول لو أعلمنا ان زيداً لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا) حينئذ (ان نأمره بذلك) اي بذلك الفعل الذي كنا نعلم انه لا يقدر عليه (لا محالة وانما حسن) بتشديد العين (دخول الشرط فيمن نأمره فقد) وهو فاعل لقوله حسن (علمنا بصفته) اي بصفة زيد (في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل) وهذا مثال لما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق (لانه) اي حسن الفعل بمعنى ان

الفعل الفلاني حسن والفعل الفلاني فبيح (مما يصح ان نعلمه) ولهذا لا يصح فيه ان تأمره بشرط (وكون الأمور متمكناً) مما (لا يصح ان نعلمه عقلاً فاذا فقد الخبر) بضم الاول وسكون العين اي العلم بالتمكن (فلا بد) في الامر حينئذ (من الشرط ولا بد) مع ذلك (من ان يكون احدنا في امره) الضمير يعود الى احد (يحصل في حكم الظن لتمكن من تأمره بالفعل مستقبلاً) حاصله انه اذا فقد العلم منا بتمكنه لا بد من الاشتراط ولا بد ايضاً من الظن ببقائه ولو علم موته وعدم تمكنه لم يصح الامر حينئذ (و) اذا حصل الظن (يكون هذا الظن في ذلك) اي في هذه الصورة (قائماً مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم) وفيه نظر لانه اذا كان الأمر ظناً بخصول الشرط فلا اشكال في جواز امره من دون تعليق على الشرط لقيام الظن مقام العلم والقول بالاشتراط في هذه الصورة ابطال وهدم لما تقدم الا ان يكون مراده «ره» من الامر في قوله ولا بد ان يكون احدنا في امره الخ هو الامر بالفعل منجزاً ومن غير تعليقه على شرط وحينئذ يرجع حاصل ما افاده «ره» انه في صورة عدم العلم وعدم الظن لا بد من الاشتراط بخلاف صورة العلم والظن القائم مقامه فان في الصورتين يصح الامر على وجه التنجيز وبلا اشتراط فعلى هذا لا يرد الاشكال عليه بما ذكرناه (واذا كان القديم تعالى عالماً بتمكن من يتمكن وجب) اي جاز (ان يوجه الامر نحوه) اي نحو الشخص المتمكن (دون من يعلم انه لا يتمكن) يعني انه لا يجوز الامر منه تعالى لمن يعلم انه لا يتمكن (فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من تأمره فعند ذلك) اي في هذه

الصورة (نأمره بلا شرط) فالرسول صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً كذلك فإنه لو أعلمه تعالى حال من يأمره فهو أيضاً لا بد أن يأمر بلا شرط انتهى ما قاله السيد «ره» في هذا المقام (قلت هذه الجملة التي افادها السيد «ره») وذكرها (كافية في تحرير المقام وافية في اثبات المذهب المختار فلا غرو) أي لا عجب (أن نقلناها بطولها) وبالجملة (اكتفينا بها) أي بالجملة التي افادها السيد «ره» (عن إعادة الاحتجاج على ما صرنا إليه) حاصله أنه بعد تمامية احتجاج السيد «ره» في المقام لا حاجة إلى الاحتجاج للمختار (احتج المجوزون) أي الذين قائلون بجواز الأمر في صورة العلم بانتفاء الشرط (بوجه الأول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد واللازم) أي عدم العصيان (باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة أن كل ما) أي كل فعل (لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه) أي من شروط الفعل (واقبلها) أي أقل الشروط (إرادة المكلف له) أي للفعل (فلا تكليف) حينئذ (به) لعدم التكليف لعلمه تعالى بفقدان الشرط وهو الإرادة (فلا معصية) وأما عدم المعصية فلأنها باعتبار مخالفة التكليف والفرض أنها منتفية باعتبار عدم شرط التكليف (الثاني لو لم يصح) التكليف بما علم عدم شرط (لم يعلم أحد أنه مكلف واللازم باطل أما) وجه (الملازمة فلأنه مع الفعل) أي حين الفعل (وبعده ينقطع به التكليف) أما حين الفعل للعلم العادي حين الفعل بأنه متمكن منه البتة أو أن التلبس بالفعل إتمام له أو في حكم الإتمام وأما بعده فللضرورة (و) أما (قبله) فلأنه (لا يعلم لجواز) واحتمال (أن لا يوجد شرط من شروطه) أي من شروط الفعل المأمور به

(فلا يكون مكلفاً) حينئذ وحاصل مراده ان العلم بالتكاليف ليس تابعاً ومنوطاً للشروط بحيث اذا تحقق الشروط يكون عالماً بالتكاليف واذا لا فلا بل الانسان يعلم بأنه مكلف ولو قبل الفعل بالضرورة وما هذا الا بامر الأمر ولو مع انتفاء الشرط (لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعاً واجتمعت الشرائط) اي شرائط الفعل المأمور به (عند دخول الوقت وذلك) اي هذا القدر (كاف في) العلم بتحقيق التكليف لأننا نقول (نحن نفرض الوقت المتسع زمناً زمنياً) يمكن ايقاع الفعل فيه (ونردد في كل جزء جزء) في وجود شرط الفعل المأمور به فلا يحصل حينئذ العلم بالتكاليف (فانه مع الفعل فيه) اي في الوقت الموسع (وبعده ينقطع) التكليف (وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر) وحينئذ (فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقائه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم) اي عدم علم احد بأنه مكلف (فبالضرورة الثالث لو لم يصح) اي لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه (لم يعلم ابراهيم عليه السلام بوجوب ذبح ولده) واللازم باطل اما الملازمة (فلا انتفاء شرطه) اي شرط وجوب الذبح (عند وقته وهو) اي شرط الذبح (عدم النسخ) وهذا يقتضي عدم وجوبه المستلزم لعدم العلم بالوجوب ضرورة ان العلم بالشيء فرع ثبوته في نفسه فتأمل (و) اما بطلان اللازم فلأنه (قد علم والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء) لأن الفداء جعل الشيء مكان الشيء لدفع الضرر عنه فاذا لم يكن ذبح الولد واجباً يكون الفداء لغواً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وايضاً لا خطاء في علم الانبياء ليكون من باب الجهل المركب (الرابع كما ان

الامر يحسن لمصالح تنشأ من الأمور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل) اي من الاخير (فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل الأمور به) من جهة النسخ من الامر (ربما يوطن) ويحضر (نفسه على الامتثال) للمولى والانقياد له (فيحصل له) اي للمكلف (بذلك) اي بسبب التوطن (لطف) وهو في عرف المتكلمين ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعاصي (في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره) ومنعه نفسه (عن القبيح) وهو ترك الأمور به هنا (الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بأوامر ينجزها) اي الاوامر ويقطعها (عليه) اي على بعض العبيد (مع عزمه على نسخها) اي الاوامر (امتحاناً له) مفعول به لقوله يستصلح وهكذا (الانسان قد يقول لغيره وكنتك في بيع عبيدي مثلاً مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد) فلا يكون الشرط حينئذ مع علم الامر بانتفائه خالياً عن الفائدة (والجواب عن الاول) اي عن اول الاحتجاج وهو قوله لو لم يصح التكليف لم يعص احد (ظاهر مما حققه السيد «ره» اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع) والوجود ولو لم يكن شرطاً للوجوب ايضاً (وانما هو) اي النزاع كما علم في اول الاصل (في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعاً وقدرته على امتثال الأمر) وبعبارة اخرى انما النزاع في شرط الوجوب لا مطلق شرط الوجود (وليست الارادة) التي ادعاها الخصم (منه) اي من شرط الوجوب (قطعاً) بل انما هي من شرائط الوجود والوقوع (والملازمة) التي ادعاها الخصم (انما يتم) ويصح (بتقدير كونها) اي بتقدير كون الارادة

(منه) اي من الشرط المذكور (وحيث) اي اذا كان النزاع في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعاً الخ (فتوجه المنع عليها) اي على الملازمة (جلي) وواضح وفيه نظر لأن المستدل هو الاشعري والارادة عنده خارجة عن تحت القدرة فالاولى في الجواب هو ان يقال بان الارادة امر مقدور كما حقق في محله فالمبنى فاسد (و) الجواب (عن الثاني المنع من بطلان اللازم) وهو انه لم يعلم احد انه مكلف (و) اما (ادعاء الضرورة فيه) اي في آخر الاحتجاج فهو (مكابرة وبهتان و) الدليل على ذلك هو انه (قد ذكر السيد «ره» في تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع) الذي قد اوردناه على الخصم (فقال) السيد «ره» (ولهذا) اي ولاجل انه لا يصح الامر مع العلم بانتفاء الشرط (فذهب الى انه) اي المكلف (لا يعلم بانه مأمور بالفعل الا بعد تقضي الوقت) وانقضائه (وخروجه فيعلم) بعده (انه كان مأموراً به و) قال «ره» (ليس يجب اذا لم يعلم) المكلف (قطعاً انه مأمور ان يسقط) خبر ليس (عنه وجوب التحرز) حاصله انه يجب عليه التحرز عن ترك المأمور به ويجب عليه الاشتغال بمقدمات المأمور به وان لم يكن عالماً قبل الفعل بأنه مأمور ومكلف بل يكفي الظن بالبقاء ومن المعلوم امكانه (لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها) اي مع هذه الامارة (الظن ببقائه فوجب) عليه ح (ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير ولا يتحرز من ذلك) اي لا يحصل التحرز عن ترك المأمور به ولا يوجد (الا بالشروع بالفعل والابتداء به) هذا عطف تفسيري لقوله بالشروع (ولذلك مثال في العقل وهو ان) الشخص (المشاهد للسبع) كالكلب

والخنزير مثلاً (من بعد مع تجويزه) واحتماله (ان يخترم) وهلك
 (السبع) هو فاعل لقوله يخترم (قبل ان يصل) السبع (اليه) اي الى
 الشخص المشاهد (يلزمه) خبر لقوله ان المشاهد (التحرز منه لما
 ذكرناه) من ان صحة السبع وسلامته اماره ببقائه واضرارته وبالجملة
 يجب التحرز منه بمجرد الظن ببقائه ولزمه التحرز عنه (و) لكن (لا يجب
 اذا لزمه التحرز ان يكون عالماً ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به) أي
 بهذا الشخص بل يكفي الظن انتهى كلام السيد «ره» (و) نحن نقول
 (هذا) أي كلام السيد «ره» (كلام جيد ما عليه) اي ليس فوق كلام السيد
 (في توجيه المنع) من عدم علم احد بانه مكلف (من مزيد) يعنى ان ما
 قال السيد «ره» كاف في مقام المنع على شبهة الخصم وليس على
 جوابه «ره» جواب (و) اذ عرفت ذلك فاعلم انه (به يظهر الجواب عن
 استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل) وبيان الاستدلال
 هو انهم يقولون (بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه) اي بالفعل
 (بنية الفرض) والوجوب فلو لم يكن عالماً بان الفعل وجب عليه لم
 يجب عليه بنية الفرض وهذا يدل على العلم بانه مكلف قبل الفعل هذا
 ولكن الجواب عن هذا التوهم يظهر مما ذكرنا وحاصله ان الاجماع
 على وجوب نية الفرض لا يدل على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل
 (اذ يكفي في وجوب نية الفرض) الذي قام به الاجماع (غلبة الظن
 بالبقاء والتمكن) من الفعل المأمور به وبالجملة يكفي الظن (حيث لا
 سبيل الى القطع) بالبقاء والتمكن (فلا دلالة له) اي للاجماع (على
 حصول العلم) بوجه (و) الجواب (عن الثالث) وهو قوله لو لم يصح لم

يعلم ابراهيم الخ (بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذي هو فري) وقطع (الاولاد) وهو جمع الودج بمعنى العرق فى الحلقوم (بل كلف بمقدماته كالاضجاع) يقال ضجع الرجل اى وضع جنبه بالارض فيكون معنى الاضجاع بالفارسية «پهلو خوا بانیدن» (وتناول المدينة وما يجري مجرى ذلك) من جعله الى القبلة ونحو ذلك (والدليل على هذا) اى الدليل على انه مكلف بالمقدمات (قوله تعالى فناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا) اى امتثلت به يعنى ان هذه الاية الشريفة تدل على كون ابراهيم مكلفاً بالمقدمات لان نفس الذبح لان تصديق الرؤيا عبارة عن ايجاد ما رآه فى المنام فى الخارج مع انه لم يوجد فى الخارج الا فعل المقدمات فيكون هو المكلف به لا غير ان قلت ان المطلوب اذا كان هو المقدمات فلا معنى لجزع ابراهيم عليه السلام حينئذ قلت (واما جزعه فلا شفاقه من ان يؤمر) اى فلخوفه لان الاشفاق اذا استعمل مع من يكون بمعنى الخوف واما اذا استعمل مع على فيكون بمعنى العطوفة نحو اشفقت على الصغير اى عطفته عليه (بعد مقدمات الذبح به نفسه) اى بالذبح نفسه (لجريان العادة بذلك) اى بالامر على الفعل بعد الامر على المقدمات ان قلت اذا كان المأمور به هو المقدمات وبعد الاتيان بها لا معنى لاتيان الفداء قلت: (واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن) ابراهيم عليه السلام (انه سيؤمر من الذبح) هذا بيان لما يؤمر (او عن مقدمات الذبح) وهذا عطف على قوله عما ظن (زيادة على ما فعله ولم يكن قد أمر بها) ان قلت ان الفداء لا يجوز بدلا عن بعض المقدمات الغير المأمور به لعدم كونها من جنس واحد بخلاف كونه فداء عن ذبح

الولد لاتحادهما في الجنس قلت فلا نسلم ذلك (اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدي) هذا ولا يخفى أن ما ذكره يخالف لظاهر قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فان الظاهر منه كون المأمور به هو نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا قرينة عليه حسب ما ادعاه ليس باولئ من العكس لكن يمكن ان يقال ان دور ان الامر بين الوجهين كاف في رفع الاستدلال نظراً الى قيام الاحتمال (وعن الرابع انه لو سلم) ان المصلحة تنشأ تارة من نفس الامر كما تنشأ أخرى عن المأمور به (لم يكن الطلب هناك للفعل) المأمور به (لما قد علم) الامر (من امتناعه بل) الامر هناك (للعزم على الفعل والالتقياد اليه) الى الفعل المأمور به (والامتنال) للفعل المأمور به (و) الحال انه (ليس النزاع فيه بل في نفس الفعل) وفيه نظر اما اولاً فلأن قوله لو سلم يغير ما عليه عامة الناس بامكانه وجوازه وثانياً فلأن جعل النزاع فيما اذا كان المطلوب نفس الفعل يغير لعنوان المسئلة ويخالف لما هو محل النزاع بين القوم فان محل النزاع انما هو في مجرد تعلق الامر بما علم انتفاء شرطه فافهم جيداً (واما ذكر فيه من المثال) اعني قوله ان السيد قد يستصلح الخ والانسان قد يقول لغيره وكلتك الخ (فانما يحسن) ويصح (لمكان التوصل الى تحصيل العلم) للأمر (بحال العبد والوكيل وذلك) اي تحصيل العلم (ممتنع في حقه تعالى) فيه نظر لانه وان لم يعقل التوصل بذلك الى تحصيل العلم بالنسبة الى الله تعالى الا انه يمكن ان يكون ذلك لمصالح أخر كاظهار حالة على غيره أو ايصال النفع اليه بالعزم على الطاعة وكيف كان لو كان

المراد الأمر الصورى مع العلم بانتهاء الشرط ولو كان لهذا الأمر لا بداعى
 البعث الحقيقى الممتنع مع العلم بعدم الشرط بل بدواع آخر فلا
 أشكال فى الجواز ولو كان المراد البعث الحقيقى بداعى الانبعاث نحو
 الفعل مع العلم بانتهاء شرط الفعل فلا أشكال فى الامتناع لرجوع
 القول بالجواز حينئذ الى وجود المشروط مع عدم وجود شرطه وهو مما
 لا يصدر عن عاقل فضلاً عن عالم ولذلك ربما يقال يكون النزاع بين
 القوم لفظياً فالقائل بالجواز مراده جواز الأمر الصورى بدواع آخر لا
 بداعى البعث الحقيقى المستلزم للعقوبة على المخالفة ثبوتاً ومراد
 القائل بالامتناع هو البعث الحقيقى نحو الفعل بداعى انبعاث العبد
 حقيقة اليه وعلى هذا يرتفع النزاع من البين من غير ثمرة له ويصير
 النزاع لفظياً كما لا يخفى

(اصل) اختلفوا في انه اذا نسخ الوجوب المدلول عليه بالأمر فهل تبقى الدلالة معه على الجواز أو لا تبقى معه الدلالة بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر او يرجع الى الاصل المحكم في المسئلة كما عليه بعض المحققين أقوال والمراد بنسخ الوجوب على ما هو ظاهر العنوانات والمصرح به في بعض العبارات هو الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه فلو صرح بنسخ مجموع مدلول الامر او حرم الشيء الواجب سابقاً فلا اشكال في عدم بقاء الجواز ولا نزاع فيه هذا (والاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه) اي مع النسخ (الدلالة) اي دلالة صيغة الامر (على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر) من البرائة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعاً بدون الاذن او العادات والتلذذات مثل النوم والحركة والجلوس والاكل والشرب فيكون مباحاً او المعاملات فيختلف بالنسبة الى الاقوال فيها (وبه) اي بالرجوع الى الحكم السابق (قال العلامة «ره» في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال اكثرهم) اي اكثر العامة (بالبقاء) على الجواز (وهو مختاره) اي مختار العلامة (في التهذيب) والدليل (لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا تقوم) اي الاذن في

الفعل الذي هو الجنس للاحكام (الا بما فيها) اي في الاحكام الاربعة (من القيود ولا يدخل) اي الاذن في الفعل (بدون ضم شيء منها) اي من القيود والفصول اليه (في الوجود) يعني لا يتحقق في الخارج الا بهما وتحقيقه ان الجنس لا يتقوم ولا يتحصل الا بأحد فصوله اي لا يوجد له وجود خارجي من حيث هو هو بدون اعتبار احد الفصول بل وجوده وقوامه في ضمنها كالحيوان مثلاً فإنه جنس وله فصول كالناطق والناهي والصاهل وليس له وجود في الخارج الا في ضمن احدها ومن هذا القبيل مدلول الامر اي الاذن في الفعل اذ هو جنس وفصله المنع من الترك في الوجوب وعدم المنع من الترك اي الاذن في الترك في الندب والاباحة والكراهة وحيث رفع النسخ هذا الفعل اي المنع من الترك اعني الوجوب بقي الاذن في الفعل بدون الفصل وهو بدونه ليس بموجود (فادعاء بقائه) اي الاذن في الفعل (بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام) الفصل الاخر (اعني الاذن في الترك اليه) أي الى الجنس (باعتبار لزومه) أي الاذن في الترك (لرفع المنع من الترك) ولانه لولاه للزم ارتفاع التقيضين فافهم (الذي اقتضاه) اي اقتضى رفع المنع من الترك (النسخ) فاعل لقوله اقتضى (موقوف) خبر لقوله والقول بانضمام الخ (على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك) فقط (الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع) اي الاذن في الفعل مع المنع من الترك (وذلك) اي كون النسخ متعلقاً بالجزء الاخير الذي هو المنع من الترك (غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه) اي رفعت الوجوب ونحو ذلك (وهو) اي نسخت

وامثاله (كما يحتمل) تارة (التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك) وبعبارة اخرى كما يحتمل ان يكون النسخ راجعاً الى الجزء الاخير اعني المنع من الترك فقط (لكون رفعه) اي رفع الجزء الاخير (كافياً في رفع مفهوم الكل) ويقوم مقامه نقيضه اعني الاذن في الترك حتى حصل من الارتفاع وقيام النقيض مقامه بقاء الجواز (كذلك يحتمل التعلق) اي تعلق النسخ (بالمجموع) اي بمجموع الجنس والفصل اي الاذن في الفعل مع المنع من الترك تارة (و) اخرى (بالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج) والكلفة (عن الفعل) وهو الجنس فقط اعني الاذن في الفعل (كما ذكره) اي التعلق بالجزء الاول (البعض وان كان) تعلقه بالجزء الذي هو الجنس (قليل الجدوى لكونه) اي التعلق بالاول (راجعاً في الحقيقة الى التعلق بالمجموع) لان من ارتفاعه يلزم ارتفاع الجميع وحاصله ان هنا احتمالات ثلاث التعلق بالجزء الاخير فقط والتعلق بالمجموع والتعلق بالجزء الاول اعني الجنس فقط وما يفيد للخصم هو الاول ومع وجود الاحتمالين الاخيرين لا مجال للاستدلال وينهدم به (احتجوا) اي القائلون ببقاء الجواز (بان المقتضي للجواز) اعني الامر كما هو المصرح به في بعض الكلمات (موجود والمانع منه) اي من الجواز (مفقود فوجب القول بتحقيقه) اي بتحقيق الجواز (اما الاول) اي وجود المقتضي للجواز (فلان الجواز) اي الاذن في الفعل (جزء من) ماهية (الوجوب) لان ماهية الوجوب هي الاذن في الفعل مع المنع من الترك وعلى هذا (والمقتضي للمركب) اي المقتضي للاذن في الفعل مع المنع من الترك اعني الامر كما مر (مقتض لاجزائه) اي اجزاء

المركب (واما الثاني) اي فقدان المانع من الجواز (فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل) اي اذا شك في المانع فالاصل عدمه (و) كما هو (الفرض) وعلى اي حال ليس المانع بالاصل والفرض (سوى نسخ الوجوب) يعني قول القائل نسخت الوجوب ونحوه (وهو) اي نسخ الوجوب (لا يصلح للمانع) عن الجواز (لان الوجوب ماهية مركبة) من الجزئين (والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه) اي احد اجزاء المركب وحينئذ (فيكفي في رفع الوجوب) في المقام (رفع المنع من الترك الذي هو جزئه وحينئذ) اي حين الاكتفاء برفع المركب برفع احد الاجزاء (فلا يدل نسخه) اي نسخ الوجوب على ارتفاع الجواز اي الجنس ثم اورد القائل بالجواز لنفسه اشكالا بقوله (فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز) بل نسخ الوجوب مانع عن بقاء الجواز (لان الفصل) اي المنع من الترك (علة لوجود الحصة التي معه) اي مع الفصل (من الجنس) بيان للحصة (كما نص عليه) اي على كون الفصل علة للجنس (جمع من المحققين) وعلى هذا (فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره) اي النذب والاباحة والكراهة (لابد لوجوده) اي لوجود الجواز (في الواجب من علة وهي الفصل له) اي للجواز (وذلك) اي العلة التي هي الفصل له (هو المنع من الترك فزواله مقتض لزال الجواز لان المعلول) وهو في المقام عبارة عن الاذن في الفعل (يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز) فاجاب عن الاشكال بقوله (قلنا هذا) اي كون الفصل علة للجنس (مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره) اي كون الفصل علة

(بعضهم وقال) هذا البعض (انهما) اي الجنس والفصل كليهما (معلولان لعلّة واحدة) وهي هنا الامر (وتحقيق ذلك) اي كون الفصل علة ام لا (يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له) اي كون الفصل علة للجنس ومعنى عليّة الفصل للجنس كون وجود الجنس مستنداً الى وجود الفصل بأن يكون المتأصل في الخارج هو الفصل ويكون الجنس موجوداً بوجود الفصل تبعاً له لا تحاده به فهناك وجود واحد ينسب الى الفصل اصالة والى الجنس تبعاً وهما متحدان بحسب الوجود (فلا نسلم ان ارتفاعه) اي ارتفاع الفصل (مطلقاً) سواء يقوم مقامه فصل اخر او لا (يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع) الجنس (بارتفاعه) اي بارتفاع الفصل (اذا لم يخلفه فصل اخر) اي اذا لم ينب مقام الفصل الاول فصل آخر (وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما) من الفصول (ومن النبين ان ارتفاع المنع من الترك) الذي هو الفصل للوجوب (مقتضى لثبوت الاذن فيه) بمقتضى ما تقدم منا من امتناع ارتفاع النقيضين وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه اي في الترك لكن هو مع القيد الاول اعنى المنع من الترك عبارة عن الوجوب وقسيم لاخوانه ومع القيد الاخر جنس للندب والكراهة والاباحة بالمعنى الاخص (فاذا زال الاول) اي فصل الوجوب (خلفه الثاني) اي الاذن في الترك لان الثاني نقيض الاول ورفع احد النقيضين يستلزم ثبوت الاخر لان زيداً الموجود اذا لم يثبت له عدم الضرب فقد ثبت له الضرب فافهم (ومن هنا يظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر

بل به) أي بالامر وبالنسخ فجنسه أي جنس الجواز (بالاول) أي بالامر (وفصله بالثاني) أي بالنسخ وحاصله ان الامر يقتضي الجزئين احدهما الجنس والاخر الفصل وبعد نسخ الوجوب زال الجزء الاخر وبقي الاول واقتضى القول بالنسخ وجوب فصل اخر له وهو الاذن في الترك فتركب الجواز من الجنس والفصل حينئذ وهذا معنى قوله فجنسه بالاول وفصله بالثاني ان قلت: القول بسائه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز مطلق وظاهره استقلال الامر به أي بالجواز قلت (ولا ينافي هذا) أي القول بان الجنس بالامر والفصل بالنسخ (اطلاق القول بانه) متعلق للاطلاق (اذا نسخ الوجوب بقي الجواز) ووجه التنافي (حيث ان ظاهره) أي ظاهر هذه العبارة (استقلال الامر به) أي بالجواز والحال انه ليس كذلك واما وجه عدم التنافي (فان ذلك) أي هذا القول بانه اذا نسخ الوجوب الخ (توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلنا) أي بعدم التنافي ثم اورد ايضاً على نفسه بقوله (فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه) أي بالجنس والفصل في المقام (واخرى برفع بعضها) أي بالفصل وحده (لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض) أي للفصل وحده (الذي يتحقق معه) أي مع رفع البعض (البقاء ورفع الجميع) أي الجنس والفصل (الذي معه) أي مع رفع الجميع (يزول) ثم اجاب بقوله (قلنا) هذا صحيح ولكن (الظاهر يقتضي البقاء) أي بقاء الجواز (لتحقق مقتضيه) أي مقتضى الجواز

اعني الامر كما مر (اولاً) فاذا شك في البقاء (فالاصل استمراره) اي استمرار الجواز (فلا يدفع بالاحتمال) اي باحتمال تعلق النسخ بالجميع (وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب) قطعاً (والمقتضى للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهراً وهذا) اي عدم القطع بالمنافي والحكم باستمرار الجواز (معنى ظهور بقاءه) في قولنا الظاهر يقتضي البقاء ويرد عليه ان مرادكم من وجود المقتضي هل وجوده بعد ورود النسخ ايضاً كما هو كان موجوداً قبل ورود النسخ ففيه ان الوجوب بناء على كونه الطلب الاكيد كما هو الحق امر واحد بسيط وقد ارتفع بالنسخ فأين المقتضي وكذا بناء على القول بكونه مركباً من الجواز والمنع من الترك لان دلالة الامر حينئذ على الجواز الموجود في ضمن الوجوب بالتضمن ولا يتصور بقاءه مع ارتفاع الدلالة المطابقة فيحتاج الى اثبات دلالة الامر بالدلالة المطابقة بعد النسخ على الجواز القائم بفعل آخر ومن المعلوم ان هذه الدلالة غير الدلالة السابقة فلا بد من اثباتها هذا كله على تقدير ارادة بقاء المقتضي بعد النسخ ولعله الظاهر من اول استدلاله وان كان مراده وجود المقتضي سابقاً وتمسك في بقاء الجواز بالاستصحاب كما يستفاد من ذيل استدلاله ففيه ما سيأتي من عدم حجية هذا الاستصحاب هذا وقد اجاب المصنف قدس سره ايضاً عن الاحتجاج المذكور بقوله (والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب) كما مر مراراً (وقدر مشترك

بينها) أي بين ماهية الوجوب (وبين الأحكام الثلاثة الأخر) أعني الندب والاباحة والكراهة (لا تحقق له) أي للجواز (بدون انضمام أحد قيودها) أي قيود الأحكام (إليه) أي إلى الجواز (قطعاً وأن لم يثبت عليه الفصل للجنس) أن قلت إذا لم يكن القيد علة للجنس يمكن أن يتحقق الجواز أعني الإذن في الفعل بدون انضمام أحد القيود إليه فعلى هذا يكون الأحكام ستة أحدها الجواز أي الإذن في الفعل فقط والباقي الخمسة المعروفة قلت لا (لأن انحصار الأحكام في الخمسة) أعني الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة (يعد في الضروريات حينئذ) أي حين العلم بعدم تحقق الجواز إلا بالفصل لا أشكال قبل ورود النسخ لوجود المنع من الترك الذي هو القيد في الوجوب ولكن انضمام قيد آخر بعد النسخ مشكوك فيه (فالشك في وجود القيد) بعد النسخ (يوجب الشك في وجوب المقتضي) أي في كون الأمر مقتضياً للجواز لأن كونه مقتضياً للجواز موقوف على القيد وهو بعد النسخ مشكوك فيه فيكون الأمر مقتضياً أيضاً مشكوك فيه أن قلت من أين يعلم وجود القيد في الجواز المشكوك فيه قلت (وقد علمت) في دليل ما اخترناه (أن نسخ الوجوب) في قول القائل نسخت الوجوب (كما يحتمل التعلق بالقيد فقط أعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه) كما هو مدعى الخصم (الذي هو قيد آخر) للجواز وهو الإذن في الترك (كذلك يحتمل التعلق) أي تعلق النسخ (بالمجموع) أي بمجموع الجنس مع الفصل (فلا يبقى قيد) أعني المنع من الترك (ولا مقيد) أي الإذن في الفعل حتى ينضم إليه

الاذن في الترك ويلزم من تركبهما بقاء الجواز وعلى اي حال (فانضمام القيد) اي الاذن في الترك (مشكوك فيه) لأجل ما ذكرنا من الاحتمالين (و) حينئذ (لا يتحقق معه) اي مع هذا الشك (وجود المقتضي) ان قلت اصاله عدم تعلق النسخ بالجميع تثبت قول الخصم اعني تعلق النسخ بالقيد فقط وحينئذ فيقوم مقامه قيد اخر فيبقى الجواز قلت (ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول) اي في تعلق النسخ بالجزء الاخير فقط (باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان) الترجيح بهذا الاصل (معارضاً باصاله عدم وجود القيد) اي الاذن في الترك وحاصله ان اصاله عدم تعلق النسخ بالجميع تقتضي بقاء الجواز واصالة عدم وجود القيد تقتضي عدم البقاء وحينئذ يتعارض الاصلان (فيتساquantان وبهذا) الجواب (ظهر فساد قولهم) اي قول المثبتين (في اخر الحجة ان الظاهر يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل) في مورد الشك (استمراره) اي استمرار الجواز واما وجه الضعف والفساد (فان انضمام القيد) اي الاذن في الترك (مما يتوقف عليه وجود المقتضي و) الحال انه (لم يثبت) انضمامه فلم يثبت وجود المقتضي (اذا تقرر) وتبين لك (ذلك) الجواب (فاعلم) ان القائلين ببقاء الجواز اختلفوا على اقوال اربعة احدها الجواز بمعنى الاباحة فقط والثاني الاعم منه ومن الاستحباب وثالثها الاعم من الاباحة والاستحباب والكراهة ورابعها بقاء الجواز بمعنى الاستحباب فقط وهو قول نادر اذا عرفت ذلك فتبين لك (ان دليل الخصم لو تم لكان دالاً على بقاء الاستحباب) فقط (لا) على (بقاء الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم) أي السنة المجوزين (يريدون به) اي بالجواز

(الاباحة و) ايضاً (لا) يدل دليل الخصم على بقاء (الاعم منه) اي من الاباحة (والاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا) يدل ايضاً على بقاء (الاعم منه) اي من الاباحة والاستحباب (ومن المكروه كما ذهب اليه بعض العامة حتى انهم) اي المثبتين للجواز (لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ) من العامة (بل ربما رد ذلك) اي بقاء الاستحباب بخصوصه (بعضهم) اي بعض العامة (نافياً للقاتل به) اي ببقاء الاستحباب بخصوصه يعني قالوا انه لم يقل به احد (مع أن دليلهم على البقاء) اي بقاء الجواز (كما رأيت يناهز بأن الباقي) بعد النسخ (هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركباً من الاذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركه وكان) ايضاً (رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة الوجوب) كما مر مراراً (لا جرم كان الباقي من مفهومه) اي من مفهوم الوجوب (هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه) اي الى الاذن في الفعل مع رجحانه (الاذن في الترك على ما اقتضاه النسخ لكملت قيود الندب) والاستحباب (وكان هو الباقي) بعد النسخ لا الجواز بالمعنى الاخص اعني الاباحة كما هو مدعائهم والتحقيق انه بعد تسليم امكان بقاء الجواز والرجحان عقلاً لا دلالة لدليل النسخ على ثبوت الجواز ولا على كون الرفع برفع الجزء الاخير اي المنع من الترك وقد عرفت سابقاً عدم دلالة المنسوخ ايضاً وكيف كان لا دلالة لدليل النسخ والمنسوخ على بقاء الجواز مطلقاً بواحد من الدلالات ولا على غيره من الأحكام وايضاً لا مجال لاستصحاب الجواز كما اشرنا اليه آنفاً لانه من القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلّي وهو ما اذا

شك في حدوث فرد لكلي مقارناً لارتفاع فرده الآخر ما لم يكن الحادث من مراتبه بحيث عُدَّ في العرف انه باق لا انه حادث ومن الواضحات ان كل واحد من الاحكام بالنسبة الى الآخر من المتباينات عرفاً وهو المتبع في باب الاستصحاب وان ادعى بعض المحققين اتحاد الاستصحاب مع الوجوب عقلاً وعلى اي حال لا مجال للاستصحاب الا على القول بجريان الاستصحاب في القسم الثالث وهو خلاف التحقيق كما قرر في محله.

فتدبر والله الهادي



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

المبحث الثاني في النواهي



مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الثاني في النواهي

(اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي) مثل لا تفعل لا في مادته مثل نهيتك (حقيقة) اي في مدلول الحقيقي (على نحو اختلافهم في الامر) ومن البعض انها حقيقة في خصوص التحريم كما عن الشيخ والمحقق والعلامة في التهذيب والمباني والعميد والبهائي بل وعن الاكثر او خصوص الكراهة كما حكى عن البعض او فيهما لفظاً كما عن ظاهر السيدين المرتضى وابن زهرة في الذريعة والغنية او معنى كما عن النهاية ان مَنْ جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركاً بين التحريم والكراهة اذ ظاهره ارادة القدر المشترك بقرينة المقابلة (والحق) هو الاول وبعبارة اخرى (انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره) من الكراهة وغيره (لانها) اي الحرمة المفهومة من التحريم (المتبادر منها) اي من صيغة النهي (في العرف العام عند الاطلاق) اي عند اطلاق الصيغة والتبادر علامة الحقيقة (ولهذا) اي ولأجل هذا التبادر العرفي (يذم العبد على فعل ما نهاه) اي نهى العبد (المولى عنه) اي عن هذا الفعل (بقوله لا تفعله) ان قلت ان ما ذكرتم

انما يثبت انها حقيقة في التحريم عرفاً والمدعي افادتها التحريم لغة ايضاً وحينئذ يبقى حال اللغة مشكوكاً قلنا (والاصل) حينئذ (عدم النقل) اي عدم نقل معناه العرفي عن معناه اللغوي وكونه في العرف بمعنى التحريم دليل على كونه في اللغة بهذا المعنى ايضاً واحتج «ره» على المدعي ايضاً بقوله (ولقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا) اي اجتنبوا ووجه الاستدلال حيث (اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم) ان قلت من اين يعلم الوجوب قلت (لما ثبت) في باب الاوامر من (ان الامر حقيقة في الوجوب) وهو فيما نحن فيه عبارة عن قوله تعالى انتهوا (وما اوجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله) فمناهي الرسول حرم فعلها (وما يقال من ان) المدعي اعم والدليل اخص لأن (هذا) الدليل (مختص بمناهي الرسول و) الحال ان موضع النزاع هو الأعم من مناهي الله تعالى ومناهي الرسول (فيمكن الجواب عنه) اولاً (بأن تحريم ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يدل بالفحوى) اي بالاولوية (على تحريم ما نهى الله عنه) يعني اذا كانت مناهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم محرمة تكون مناهي الله محرمة أيضاً بطريق اولى هذا وثانياً (مع ما في احتمال الفصل) والفرق بين مناهي الله ومناهي الرسول (من البعد) لان مناهي الرسول هي مناهي الله بلا تفاوت لانه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (هذا) فائدة يستفاد من تتبع الاحاديث ان (استعمال النهي في الكراهة) مجازاً (شائع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر) فراجع فتبصر هذا وقد مر في

بحث الاوامر ما ينفع المقام وقد اورد عليه بوجوه من الاشكال اما اولا فان اقصى ما تفيده الاية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك واما ثانياً فلان ما احتج به «قدس سره» ظاهر في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعاً له لما احتاج الى بيانه تعالى اذ ليس من شأنه تعالى بيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل اللسان فالظاهر من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة عليه واما ثالثاً فلان الاية انما تفيد كون لفظ النهي مفيداً للتحريم دون الصيغة واما رابعاً فللمنع من استعمال قوله فانتهاوا في الوجوب وان كانت صيغة الامر للوجوب وذلك لان جملة من مناهي الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يراد بها الكراهة قطعاً فان اريد الوجوب من الامر المذكور لزم التخصيص في قوله تعالى وما نهيكم عنه الا ان لا يتصور وجوب الانتهاء من المكروه فلا بد اذاً من حمله على الاعم من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى واما خامساً فلان المراد بالانتهاء قبول النهي والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريماً فتحریم وان كراهة فكراهة هذا ولا يخلو جلها او كلها عن نظر والتحقيق ان المتبادر من صيغة النهي هو الزجر عن الماهية او وجودها كما ان المتبادر من صيغة الامر هو البعث اليها وطلبها الا ان لهذه الصيغة اي صيغة النهي ظهوراً عند العرف والعقلاء في الحرمة ما لم تقم قرينة على الكراهة لما مر من الوجهين في استفادة الوجوب من صيغة الامر فراجع ومما ذكرنا من تبادر الزجر عن الفعل من صيغة النهي وعدم كون مفاد لا تشرب الخمر مثلاً اطلب منك عدم شرب الخمر يسقط النزاع في كون المراد من النهي طلب الكف عن

الفعل او نفس ان لا تفعل لما عرفت من عدم استفادة الطلب من النهي
ليبحث عن متعلق الطلب وانه هو الكف او غيره فلا تغفل والله الهادي.



مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

(اصل وقد اختلفوا في ان المطلوب) والمقصود (بالنهي) بقوله لا
تقربوا الزنا مثلاً (ما هو فذهب الاكثرون الى انه) اي المقصود
والمطلوب (هو الكف) اي كف النفس (عن الفعل المنهي عنه) وظاهر
الكف هو زجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق اليه بعد قيام
الداعي اليه بملاحظة ما يقاومه او يغلب عليه فهو اخص مطلقاً من الترك
الذي سيجيء ذكره وهو عبارة عن مجرد عدم الاتيان بالفعل ولو لعدم
الشوق اليه والرغبة به (ومنهم العلامة «ره» في تهذيبه) كما هو مذهب
الحاجبي والعضدي بل المستظهر عن الاشاعرة وذهب غير واحد من
المحققين الى ان المراد من النهي هو الترك وبعبارة اخرى هو نفس ان
لا تفعل (و) به قال العلامة «ره» (في النهاية) حيث قال (المطلوب
بالنهي نفس ان لا تفعل وحكى) العلامة «ره» ايضاً (انه) اي ان المراد
منه هو الترك (قول جماعة كثيرة وهذا) اي القول الاخير اعني نفس ان
لا تفعل (هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا في قوله لا تقربوا الزنا
مثلاً يعد في العرف ممثلاً) اي يقال لمن ترك الزنا ولم يفعل انه امثل
(و) ايضاً (يمدحه العقلاء) لا لأنه كان شائعاً اليه وترك بل (على) مجرد
(انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه) اي عن تارك الزنا اي من
دون نظر الى انه اشتاق الى الفعل وكف عنه (بل لا يكاد يخطر الكف
بيال اكثرهم) يعني ان العقلاء كانوا يمدحون لمن ترك الزنا من دون

خطور الكف عن ذهن العقلاء عند المدح (وذلك) اي المدح في مقابلة الترك وعدم الفعل (دليل على) المختار وهو (ان متعلق التكليف) في قوله لا تقربوا الزناء (ليس هو الكف) بل ما ذكرنا سابقاً وهو مجرد الترك وعدم الفعل (والا) اي وان لم يكن المراد منه ما ذكرنا (لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح) من العقلاء (على مجرد الترك) والامتثال والمدح منهم دليل على ان المتعلق ليس هو الكف بل نفس ان لا تفعل (احتجوا) اي القائلون بان المراد من النهي هو الكف (بان النهي تكليف) كسائر التكاليف (و) من البديهة انه (لا) يكون (تكليف الا بمقدور) اي بما هو مقدور (للمكلف) ولا يكون خارجاً عن تحت اختياره (ونفي الفعل) اي عدم الفعل يعني العدم المحض من دون ان يكون معه كف (يمتنع ان يكون مقدوراً له) اي للمكلف (لكونه) اي العدم المحض (عدماً أصلياً) اي كان سابقاً على وجود الانسان (و) كان ازلياً ومن الواضحات ان (العدم الاصلي سابق على القدرة) اي على قدرة المكلف (وحاصل قبلها) اي قبل القدرة ولو فرض التكليف بالعدم الازلي من دون مدخلة الكف فيه كما هو مذهب الخصم يكون تكليفاً لتحصيل الحاصل (و) من المعلوم ان (تحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه) اي نفي الفعل (غير مقدور) للمكلف بل هو مقدور عليه لأجل مقدورية طرف نقيضه اعني طرف الفعل وبعبارة اخرى انه اذا كان اثبات الفعل مقدوراً له فلا بد ان يكون نفي الفعل ايضاً مقدوراً (لان نسبة القدرة) التي هي صفة المكلف (الى طرفي الوجود والعدم مساوية) يعني اذا قيل فلان قادر على ان يضرب معناه ان له ان

يضرب وان لا يضرب (فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً) كما ادعاه الخصم (لم يكن ايجاده) اي ايجاد الفعل (مقدوراً) ايضاً بل يوجد قهراً (اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب) اي ثبوت وضرورة (لا قدرة) لان القدرة ما كانت بالاختيار ان شاء يفعل وان شاء يترك كما ان تأثير القدرة في طرف العدم فقط امتناع لا قدرة كالنار مثلاً فانه اذا وجدت يكون الاحراق موجوداً قهراً بحيث لا يكون فيها اختيار عدمه ممكناً وهكذا طرف الامتناع (فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلاً) وهو في طرف الفعل يصلح قطعاً لان الفعل اثر للقدرة (و) اما (العدم) فهو (لا يصلح) ان يكون (اثراً) لها (لانه) اي العدم (نفي محض) والاثر لا بد وان يكون من قبيل الشيء الحادث ثم اورد المستشكل ايضاً بقوله (وايضاً فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر) وان يتوقف عليه (ويتجدد به) اي بالمؤثر كما في الحرارة فانها اثر للنار ويتجدد بها وهي مؤثرة فيها (و) الحال ان (العدم سابق) على القدرة كما عرفت سابقاً (ومستمر فلا يصلح) ان يكون (اثراً للقدرة المتأخرة) عن العدم الازلي هذا وقد اجاب المصنف «قدس سره» عن هذين الاشكالين بقوله (قلنا) اولاً ان (العدم انما يجعل اثراً للقدرة باعتبار استمراره) اي استمرار العدم وبعبارة اخرى ان العدم المطلق لا يصلح ان يكون اثراً للقدرة واما العدم المضاف الى الفعل فهو اثر للقدرة ومستند اليها ان قلت ان العدم باعتبار الاستمرار لا يصلح ايضاً ان يكون اثراً للقدرة قلت (وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار) الذي ذكرت اعني باعتبار الاستمرار (في حيز المنع و) وجه (ذلك) المنع (لأن القادر يمكنه ان لا يفعل) الفعل بان لم يدخله في مرحلة

الوجود (فيستمر و) له (ان يفعل) الفعل بأن ادخله في الوجود (فلا يستمر) واما ثانياً فقولكم لا بد ان يكون الاثر مستنداً الى المؤثر ومتجدداً به قلنا (فأثر القدرة انما هو الاستمرار) اي استمرار العدم السابق الازلي (المقارن لها) اي للقدرة (و) ايضاً (هو) اي الاثر (مستند اليها) اي الى القدرة (ومتجدد بها) اي بالقدرة هذا ويرد عليه «قدس سره» انه اذا كان العدم السابق باعتبار استمراره مكلفاً به يلزم حينئذ ان لا يكون الذين اشتغلوا للزناء او غيره من المحرمات حين صدور الخطاب عنه سبحانه وتعالى مكلفين بهذا التكليف لانتفاء العدم السابق فيهم بالنسبة الى الخطاب حتى يبقونه على الاستمرار فتأمل.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

(اصل) اختلفوا في ان النهي هل يقتضي الدوام والتكرار او لا يقتضي او يتوقف كما في العدة على اقوال (قال السيد المرتضى «ره»)
وجماعة منهم العلامة «ره» في احد قوليه) والشيخ والمحقق الى الثاني
وبعبارة اخرى قالوا (ان النهي كالا مرفي عدم الدلالة على التكرار) اما
لكونه لمطلق الطلب كما صرح به بعضهم او لخصوص المرة كما عن
غاية المأمول او هو مشترك بينه وبين المرة اشتراكاً لفظياً كما هو
مذهب السيد حيث قال (بل هو محتمل له) اي للتكرار (وللمرة وقال
قوم) بالثاني اي (بافادته الدوام والتكرار) المقصود بالتكرار هو الدوام
لا مسمى التكرار وبعبارة اخرى ان المراد بهما في المقام امر واحد
وقد اسلفنا الفرق بينهما في باب الاوامر فراجع (وهو القول الثاني
للعلامة اختاره في النهاية) كما عن المنية والزبدة والامدي والحاجبي
والعضدي بل عن الامدي دعوى الاتفاق عليه وبالجمله ان القول به
مشهور ويشهد بذلك قول العلامة (ناقله عن الاكثر واليه) اي الى
هذا القول المشهور (اذهب لنا) اولا (ان النهي يقتضي منع المكلف من
ادخال ماهية الفعل وحقيقته) اي حقيقة الفعل (في الوجود) اي في
الوجود الخارجي وحاصله ان المولى اذا قال لا تقربوا الزنا فالمراد منه
منع المكلف من ايجاد حقيقة الزنا في الخارج (وهو) اي المنع من
ايجاد الحقيقة (انما يتحقق) من المكلف (بالامتناع من ادخال كل فرد)

فرد (من افرادها) اي من افراد الحقيقة (فيه) اي في الوجود (اذ مع ادخال فرد منها) اي من الماهية يعني انه لو اتى المكلف فرداً من الماهية المنهي عنها كالزنا مثلاً (يصدق ادخال تلك الماهية) المنهي عنها (في الوجود) اي في عالم الوجود (لصدقها) اي لصدق الماهية (به) اي بفرد من الماهية (ولهذا) الذي ذكرنا يشهد قوله (اذا نهى السيد عبده عن فعل) الزنا مثلاً (فانتهى) العبد (مدة) معينة التي (كان يمكنه) اي كان ممكناً للعبد (ايقاع الفعل) المنهي عنه (فيها) اي في المدة المعلومه (ثم) بعد يوم او يومين (فعل) العبد الفعل المنهي عنه (عُدّ) هذا العبد (في العرف عاصياً) لمولاه (ومخالفاً لسيده و) ايضاً (حسن منه) اي من المولى (عقابه وكان) هذا العبد ايضاً (عند العقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر) العبد لمولاه (بذهاب المدة التي يمكنه ايقاع الفعل) المنهي عنه (فيها وهو تارك) اي والحال انه ترك الفعل المنهي عنه في المدة (و) يقول ايضاً انه (ليس نهى السيد) بقوله لا تقرب الزنا (بمتناول) وشامل (غيرها) اي غير المدة التي ترك الزنا فيها (لم يقبل ذلك) الاعتذار (منه) اي من العبد (وبقي الذم بحاله) كما كان (وهذا) اي ذم العقلاء مما لا ينكرو (مما يشهد به الوجدان) هذا والذي يقتضيه التحقيق ان صيغة النهي موضوعة للزجر عن الفعل اعتباراً من غير اخذ المرة او التكرار في مدلول النهي ولذلك يصح تقييده بكل واحد منهما من غير لزوم تجوز او تكرار الا ان الطبيعة المنهي عنها انما تنعدم في نظر العرف بانعدام جميع الافراد لو لم تقم قرينة على الخلاف ولازم مبغوضية الطبيعة لا بشرط ينحل عند العرف الى نواهي عديدة حسب

وجود موضوعها ومن المعلوم ان العرف هو المتبع في هذا الباب فان كان مراد المصنف «ره» ما ذكرناه فتعم الوفاق وان كان مراده «ره» وضع النهي للدوام والتكرار لغة كما يظهر من جوابه عن الاحتجاج الآتي فردّه ما ذكرناه من التبادر مضافاً الى عدم اثبات دليله الوضع كما لا يخفى وكيف كان يؤيد ما ذكرناه ايضاً ما عن النهاية والمنية والزبدة والوافية من جريان سيرة العلماء على الاستدلال بنواهي الكتاب والسنة على الدوام من غير تكبير فتدبر فتبصر والله الهادي (احتجوا) اي القائلون بالقدر المشترك اولا (بأنه) اي النهي (لو كان) موضوعاً (للدوام لما انفك) الدوام والتكرار (عنه) اي عن النهي (و) الحال انه (قد انفك) النهي عن الدوام (فان الحايض نهيت عن الصلوة والصوم و) لكن (لا دوام) فيه قطعاً (و) ثانياً (بأنه) ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا و) ورد ايضاً (لخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تأكل اللحم وهذا الاستعمال) اي استعمال النهي تارة في التكرار وتارة لخلاف التكرار لا يخلو عن امور (و) هو اما (بالاشتراك) اللفظي (و) اما (بالمجاز) واما بالاشتراك المعنوي ولكن الاولين اعني الاشتراك اللفظي والمجاز باطل لانهما (خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك) وثالثاً (بانه يصح تقييده بالدوام) كقولك لا تأكل دائماً (ونقيضه) اي نقيض الدوام كقولك لا تأكل مرة واحدة (من غير) ان يلزم (تكرار) في المثال الاول (ولا نقص) في المثال الثاني (فيكون) حينئذ (للمشترك) المعنوي (والجواب عن) الدليل (الاول) اي عن مسألة الحايض (ان) ما ذكرتم خارج عن محل النزاع لان (كلامنا في

النهي المطلق) عن قرائن التقييد بوقت دون وقت نحو لا تقربوا الزنا مثلاً (و) لكن (ذلك) اي ما ذكر من الامثلة ليس بمطلق بل هو (مختص بوقت الحيض الا ترى انه) اي نهى الحيض عن الصلوة (عام) وشامل (لجميع اوقات الحيض و) الجواب (عن الثاني) اعني قول الطبيب لا تشرب اللبن هو (ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو) اي عدم الدوام (للقرينة) وهي (كالمرض في المثال) المذكور (و لولا ذلك) القرينة في المثال المذكور (لكان المتبادر) من المثال (هو الدوام) والتكرار والتحقيق (على انك قد عرفت في نظيره) اي في نظير النهي يعني في دلالة الامر (سابقاً ان ما فروا) اي القائلون بالاشتراك المعنوي (منه بجعل الوضع) اي بسبب جعل الوضع (للقدر المشترك) اعني مما فروا منه (لزوم الاشتراك اللفظي او المجاز) وبالجملة ان ما فروا منه (لازم عليهم) اي على القائلين بالقدر المشترك وبيان الملازم (من حيث ان الاستعمال) اي استعمال صيغة النهي (في خصوص المعنيين) اعني في المرة والتكرار (يصير مجازاً) وحينئذ (فلا يتم لهم الاستدلال به) اي بالدليل الثاني وحاصله ان الاحتجاج على المدعى بلزوم محذور الاشتراك اللفظي او المجاز لو قيل بهما لا محصل له لأنه كر على ما فرمته للزوم المجاز عليهم ايضاً لو استعمل النهي في خصوص المعنيين (و) الجواب (عن الثالث) اعني قوله يصح تقييده بالدوام الخ (ان التجوز جائز والتأكيد واقع في الكلام مستعمل) اذا عرفت ذلك (فحيث) يوجد كلام (يقيد بخلاف الدوام) كقولك لا تجلس يوماً واحداً (يكون ذلك القيد قرينة المجاز) يعني يكون قرينة على انه اراد المعنى المجازي

واتى بالقرينة (و حيث) يوجد كلام (يؤتى) فيه (بما يوافق) كقولك لا تجلس دائماً (يكون) القيد اعني دائماً (تاكيداً) لقوله لا تجلس لان لا تجلس يفيد بنفسه الدوام من غير حاجة الى قوله دائماً ويكون قوله دائماً حينئذ تأكيداً له ورد الاول بقوله بأن الدوام او عدمه انما يستفاد من امر خارج عن نفس النهي والثاني بأنما نمنع ثبوت استعماله في شيء من الخصوصيتين والاولى في الجواب عن الاحتجاج ان يقال ان المراد ان كان انكار اصل الوضع كما هو ظاهره فهو حق لا مناص منه كما ذكرناه وان اراد نفي الظهور فلا دلالة للوجهين المذكورين عليه هذا واما القول بالمرّة فلم نعثر له في كلامهم على دليل ويمكن ان يستدل بصدق الامتثال على الترك في الجملة وهو دليل الوضع للمرّة وفيه ما مر مراراً من كفاية امارات الحقيقة كالتي تبادر ونحوه وقد عرفت ان المتبادر هو الزجر عن الفعل الا ان له ظهوراً في الدوام في نظر العرف لما قلناه والدليل على الاشتراك اللفظي لعله قاعدة الاستعمال وقد مر ما فيها غير مرّة ومستند التوقف لعله عدم ثبوت نقل التواتر وعدم كفاية العقل والاحاد في اثبات اللغة وفيه ما مر مراراً واما ثمره الباب فعلى القول الحق والقول بالتكرار يكون في صورة المخالفة معاقباً دائماً وعلى القول بالمرّة يكون معاقباً لو فعل في اول المرّة ولا منع منه في الثاني والثالث والرابع الخ وعلى القول بالاشتراك يتحقق العقاب مرّة واحدة قطعاً في اول مرحلة المخالفة وعلى التوقف فيما سوى الاول يعني ان وجدت القرينة على الدوام يكون معاقباً في فعله دائماً والا فلا عقاب ومنه يظهر حال فائدة مذهب الشيخ (ره) في العدة.

(فائدة) اعلم أن دلالة النهي على الفور متفرعة على المسئلة السابقة وبيانه انه (لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب) اي لزم حينئذ (القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه) اي الفور ولو قال المولى لعبده لا تشرب الخمر فمعناه الزجر عن شرب الخمر الى الابد ولو فرض شرب الخمر مرة بعد آن التكلم اي في ثاني زمان الصيغة ثم الاجتناب الى الابد لم يكن امثالاً في الآت البعدية فيعاقب عليه حينئذ لاستلزام الدوام تركه من اول زمان النهي (ومن نفي كونه) اي كون النهي (للتكرار نفي الفور ايضاً والوجه في ذلك واضح) وكان الوجه فيه هو ان الدوام يستلزم الفور وعدم كونه للتكرار لا يستلزمه هذا والتحقيق ان من قال بان النهي للتكرار ولو من باب الاطلاق والظهور لزمه القول بانه للفور كما نص عليه غير واحد واما القائل بالطبيعة او المرة فلا يلزم القول بالفور بل له ان يقول به كما عن الشيخ «ره» في العدة وان لا يقول به كما عن العلامة في التهذيب ووجهه ظاهر واما ما قاله «قدس سره» فلعله اراد انه لا يلزمه القول بالفور فتأمل فاغتنم.

(اصل) هل يجوز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد اولا فاعلم ان المحكي عن اكثر اصحابنا وجمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة كالباقلاني هو القول بالامتناع بل عن جماعة منهم العلامة «ره» والعميدي والسيد وصاحب المدارك الاجماع عليه بل قد يدعى عليه الضرورة وعن اكثر الاشاعرة الجواز ووافقه عليه غير واحد من المتأخرين كالمحقق الخوانساري ولده والمدقق الشيرازي والسيد شارح الوافية والاردبيلي والفضل بن شاذان والكليني ايضا حيث نقل كلام الفضل في باب الطلاق ولم يطعن عليه وبالجمله فالمعروف في المسئلة قولان لكن قد يحكى قول ثالث وهو الجواز عقلاً لا عرفاً وينسب الى الاردبيلي والمختار القول الاول وبعبارة اخرى (الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك) الامتناع (مخالفاً من اصحابنا) غير من حكيانه (ووافقنا عليه) اي على الامتناع (كثير ممن خالفنا) نعم قد خالفه بعض فقالوا بالجواز واليه اشار بقوله (واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولاً) اي قبل الخوض في المطلب (فنقول الوحدة) على قسمين قد (تكون بالجنس) كالحيوان والانسان المراد بالجنس هنا ما يعم النوع كما هو المتداول بين علماء المنقول ويشير اليه مقابلته بالوحدة الشخصية (و) قد تكون (بالشخص) كزيد (فالاول) اي الوحدة الجنسية (يجوز ذلك) اي اجتماع الامر

والنهي (فيه) وبعبارة اخرى يصح (بان يؤمر بفرد) من الجنس (وينهي عن فرد) آخر (كالسجود) فانه امر كلي يصح ان يؤمر بفرد منه كما ورد الامر بالسجود (لله تعالى و) كما يصح ايضاً ان ينهي عن آخر منه كما ورد النهي عن السجود (للمس والقمر وربما منعه) اي منع من جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد جنسي (مانع لكنه) اي لكن هذا المنع (شديد الضعف شاذ) والقول به نادر (والثاني) اي الوحدة الشخصية لا يخلو عن امرين فهو (اما ان يتحد فيه الجهة) اي جهة الامر والنهي (او يتعدد) الجهة (فان اتحد) الجهة (بان يكون الشيء الواحد) الشخصي (من الجهة الواحدة مأموراً به) وكذا يكون (منهياً عنه) من الجهة التي كان بها مأموراً به (فذلك) اي كون شيء من جهة واحدة مأموراً به ومنهياً عنه (مستحيل قطعاً) وهذا كالامر بالاحسان مثلاً يؤمر به من جهة كونه احساناً وينهى عنه من جهة كونه احساناً ايضاً واما وجه استحالة فواضح لان الشيء الواحد لا يكون في آن واحد له جهة حسن وجهة قبح (وقد يجيزه) اي اجتماع الامر والنهي مع اتحاد الجهة (بعض من جوز تكليف المحال) هذا البعض من الاشاعرة (قبحهم الله تعالى) اي نهاهم الله تعالى عن الخير (ومنعه) اي اجتماع الامر والنهي مع وحدة الجهة (بعض المجيزين لذلك) اي تكليف المحال (نظراً الى ان هذا) اي الامر والنهي لشيء واحد مع وحدة الجهة (ليس تكليفاً بالمحال) حتى يجوز (بل هو) اي اجتماع الامر والنهي (محال في نفسه) ووجه الاستحالة (لان معناه) اي معنى الاجتماع (الحكم بان الفعل) الفلاني اي الاحسان مثلاً (يجوز تركه ولا يجوز) اي اجتماع

الجواز وعدم الجواز في الفعل وكذا ارادته وعدم ارادته وكذا وجوبه وعدم وجوبه (وان تعددت الجهة) في شيء واحد شخصي (بان كان للفعل جهتان يتوجه الامر اليه) اي الى هذا الفعل (من احديهما) اي من احدي الجهتين (و) يتوجه (النهي) ايضاً (من) الجهة (ال اخرى) فهو محل البحث (بين القوم) وذلك كالصلاة في الدار المفصولة (فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلاة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منه منهي عنه واليه اشار بقوله (يؤمر بها من جهة كونها صلاة وينهي عنها) اي عن هذه الصلاة (فيها) اي في الدار المفصولة (من حيث كونها غصباً فمن احوال اجتماعهما) اي اجتماع الامر والنهي (ابطلها) وقال بان الصلاة في هذه الحالة باطلة ووجب قضائها خلافاً لبعض (ومن اجازها) اي اجتماع الامر والنهي (صححها) اي قال بان الصلاة في هذه الحالة صحيحة فلا حاجة الى الاعادة والقضاء.

(لنا) على عدم الاجتماع (ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما) اي بين الطلبين (في امر واحد) اي في متعلق واحد (ممتنع) من جهة كون الجمع بين الطلبين تكليفاً محالاً من جهة الامتناع بالاصالة بين الطلبين الناشين عن ارادة النقيضين ان قلت نعم لكم الجهة متعددة فلا منع من هذه الحيثية قلت (وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد) ووحدة (المتعلق اذ الامتناع) اي امتناع الاجتماع (انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد) شخصي (وذلك) اي

الامتناع (لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد) متعلق الامر والنهي في الواقع (امرين هذا مأمور به) كالصلاة مثلاً (وذلك منهي عنه) كالزنا والربوا مثلاً (ومن البين ان التعدد بالجهة) اي تعدد الجهة (لا يقتضي ذلك) اي تعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين مأموراً به ومنهياً عنه (بل الوحدة) اي وحدة المتعلق (باقية معه) اي مع تعدد الجهة (قطعاً كالصلاة في الدار المفصوبة) مثلاً (وان تعدد فيها جهة الامر والنهي) مأموراً بها من جهة كونها صلوة ومنهياً عنها من جهة كونها في دار غصبي (لكن المتعلق) اي متعلقهما (الذي هو الكون متحد فلو صحت) الصلوة (لكان) هذا الكون (مأموراً به من حيث انه) اي هذا الكون (احد اجزاء المأمور بها للصلوة) وايضاً يكون هذا الكون (منهياً عنه باعتبار انه) اي هذا الكون (بعينه الكون في الدار المفصوبة فيجتمع فيه) اي في هذا الكون الواحد الشخصي (الامر والنهي وهو متحد) وان كانت الجهة متعددة (وقد بينا امتناعه) اي امتناع الاجتماع (فتعين بطلانها) اي بطلان الصلاة لو كانت في محل غصبي وحاصل مراده «ره» بعبارة اوضح ان الكون الشخصي الخارجي انطبق عليه عنوان الصلاة وعنوان الغصب فان للصلاة كوناً خاصاً وكذا الغصب له كون خاص والمفروض انهما غير متلازمين لأن مكان انفكاك احدهما عن الاخر كما لا يخفى ولكن المكلف اوجد كوناً خاصاً قد تصادق عليه عنوان الكون المأمور به وعنوان الغصب المحرم وحيث ان تعدد العنوان اي الصلوتية والغصبية لا يوجب تعدد المعنوي اعني الكون الشخصي الخارجي المنطبق عليه العنوانان فيلزم حينئذ اجتماع الامر والنهي في شيء

واحد شخصي وهو محال كما لا يخفى ومن المعلوم ايضاً ان متعلق الاحكام هو المعنونات وانما اخذ العناوين مرء آة لها فافهم هذا ثم لا يخفى ان النزاع في تعلق الامر والنهي بكليتين تكون النسبة بينهما عموماً من وجه اذا كان الاخص هو المنهي عنه بل العموم والخصوص المطلق على وجه واما لو ورد الامر والنهي على خصوص الفرد فلا يصح ولو تعددت جهتا الامر والنهي وفرض المصنف «ره» اجتماعها في الفرد كالصلاة في الدار المغصوبة انما هو من جهة كونه مصداقاً للطبيعيين لا كونه فرداً مخصوصاً كان متعلق الامر والنهي لانه لا نزاع في عدم جوازه وان توهم ذلك في عبارة الكتاب هذا وقد اورد مولانا ملا صالح «ره» في الحاشية ايراداً طويلاً فذكره يوجب الملل فراجع فتأمل.

مرکز تحقیقات کتب و تفسیر علوم اسلامی

(احتج المخالف) اي الذي جوز اجتماع الامر والنهي في المقام (بوجهين) الوجه (الاول) أن السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه اي خاط العبد الثوب (في ذلك المكان) اي في المكان المنهي عنه (فانا نقطع) حينئذ (بانه مطيع وعاص لجهتين) مطيع من جهة (الامر بالخياطة) وعاص من جهة (النهي عن الكون) في مكان مخصوص فكذا فيما نحن فيه اعني في مثال الصلاة مطيع من جهة انه صلاه وعاص من جهة الاتيان في محل مغصوب الوجه (الثاني) لهم انه (لو امتنع الجمع) بين الامر والنهي (لكان) هذا الامتناع (باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه) اي سوى اتحاد متعلق الامر والنهي (واللازم) اي اتحاد المتعلق (باطل اذ لا اتحاد

في المتعلقين) اي في متعلق الامر والنهي (فان متعلق الامر) في المثال (الصلوة ومتعلق النهي) في المثال ايضاً (الغصب وكل منهما) اي كل من الصلوة والغصب (يتعلق انفكاكه عن الاخر) بان فعل الصلوة في غير مكان مخصوص وكذا العكس بان جلس في مكان مفصوب من دون ان يصلي (و) غاية ما في الباب انه (قد اختار المكلف جمعهما) اي جمع المتعلقين اعنى الصلوة والغصب (مع امكان عدمه) اي عدم الاجتماع (وذلك) اي الاجتماع مع الاختيار (لا يخرجهما) اي لا يخرج المتعلقين (عن حقيقتهما) لما عرفت ان متعلق الامر والنهي ماهيتان مختلفتان ومتغايرتان والمتغايران لا يتحدان باختيار المكلف جمعهما في فرد معين (التي هما) اي الحقيقتين (متعلقا الامر والنهي) وبالجملة الاجتماع في فرد مخصوص لا يخرج المتعلقين عن حقيقتهما (حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد) فرع للنهي اي قوله لا يبقيا (المتعلق) وبعبارة اوضح ان كلا من الامر والنهي تعلق بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فهناك طبيعتان مختلفتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالآخرى غاية الامر ان يكون المكلف اوجدهما في مصداق واحد وقارن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لان المكلف به امراً او نهياً هو الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء وهما متغايران لا اتحاد بينهما اصلاً والجمع بينهما في المثال لا يصير طبيعة الصلوة غصباً ولا طبيعة الغصب صلوة (والجواب عن) الاحتجاج (الاول) للخصم (ان الظاهر في المثال المذكور) اي في مثال الخياطة (ارادة تحصيل خياطة الثوب بأي وجه اتفق) يعني ان مقصود

الأمر بخياطة الثوب هو وجود الثوب المخيط وإن اتفق وجوده في الخارج على الوجه المنهي عنه فيكون مثل غسل الثوب وسائر الواجبات التوصلية المجامعة للحرام ومن هنا ينقدح فساد قول سلطان العلماء «ره» في الحاشية من أنه لا يخفى أنه يجري مثل هذا في الصلوة أيضاً ووجه الفساد أنه فرق بين التوصليات والتعبديات وأنه لا يعتبر في الأول الاتيان على وجه شرعي بخلاف الثاني فإن النظر فيه هو الاتيان بكيفية مخصوصة هذا ولكن لا يخفى عدم اختصاص النزاع بالتعبديات بل يجري فيها وفي التوصليات لوجود ملاك الامتناع أو الجواز في التوصليات أيضاً وعلى هذا فالفرق بين الصلوة والخياطة تحكم (سلمنا) أي نزلنا عن كون الأمر بالخياطة للتوصلية الذي يجتمع مع الحرام وسلمنا كونه للتوصلية الذي لا يجتمع مع الحرام (لكن المتعلق فيه) أي في مثال الخياطة (مختلف فإن الكون) المنهي عنه أمر عرفي وهو شغل المكلف بغالب اجزائه المكان المخصوص و (ليس جزء من مفهوم الخياطة) الذي هو عرفاً حر كات خصوص اليد من ادخال الابر في الثوب واخراجها فلا يجتمع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي بل متعلق الأمر هو الخياطة ومتعلق النهي هو الكون في مكان مخصوص (بخلاف الصلوة) لأن الكون العرفي المذكور داخل في مفهومها فمتعلق الأمر والنهي فيها متحد (سلمنا) اتحاد متعلق الأمر والنهي في الخياطة أيضاً وقلنا بعدم الفرق بين الصلوة والخياطة (لكن نمنع كونه) أي كون العبد (مطيعاً) كما ادعاه الخصم (والحال هذه) أي والحال أن الصلوة والخياطة متحدان من جميع الجهة من دون فرق

بينهما اصلاً (ودعوى حصول القطع بذلك) اي بان العبد مطيع كما قال الخصم باننا نقطع بانه مطيع الخ (في حيز المنع) اي في تحت المنع وليس بمقبول وذلك (حيث لا يعلم) ان المولى حاله (ارادة الخياطة كيفما اتفقت) بل المفهوم من حال المولى مع فرض الاتحاد بين الصلوة والخياطة هو ارادة الخياطة بوجه شرعي كما في مثال الصلوة (والجواب عن الثاني) اي عن قوله لو امتنع الجمع لكان الخ (ان مفهوم الغصب) في مثال الصلوة (وان كان مغايراً لحقيقة الصلوة) بحيث يتعقل انفكاك كل منهما عن الاخر كما ادعاه الخصم (الا ان الكون الذي هو جزئها) اي جزء الصلوة لان الصلوة لها اجزاء متعددة من الاذكار والاقوال والهيئات ومن جملتها الكون (بعض جزئياته) اي ان الكون الجزئي الذي في ضمن الصلوة جزئي من جزئيات الغصب (اذ هو) اي الكون الجزئي الذي في ضمن الصلوة (مما يتحقق به) اي بالكون الجزئي الغصب (الكلي) و (على هذا فاذا اوجد المكلف الغصب) الكلي (بهذا الكون) الجزئي الذي في ضمن الصلوة يعنى اتي الصلوة في مكان مخصوص (صار) هذا الكون الضمني (متعلقاً للنهي) ان قلت ان النهي تعلق بالغصب الكلي قطعاً وكان هو المنهي عنه فلا وجه لتعلق النهي ايضاً بالافراد حتى يكون الكون الجزئي ايضاً منهياً عنه قلت هذا باطل (ضرورة ان الاحكام) الشرعية وغيرها (انما يتعلق بالكليات) لا من حيث هي اذ الكليات والماهيات من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الخارج ليست الا هي (بل) يتعلق الاحكام بالكليات (باعتبار وجودها) اي وجود الكليات (في ضمن

الفرد فالفرد الذي) هو عبارة فيما نحن فيه عن الكون المخصوص (يتحقق به) النصب (الكلي هو الذي يتعلق به) اي بهذا الفرد (الحكم) وهو النهي في المثال (حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة) وبيان ذلك يحتاج الى بيان اقسام الكلي اعلم ان مفهوم الكلي اعني ما يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كلياً منطقياً ومعرضه طبعياً كالحيوان مثلاً والمجموع عقلياً كالحيوان الكلي ثم انه لا اشكال في عدم الوجود الخارجي الكلي المنطقي لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج واذا تشخص صار جزئياً حقيقة ولا اشكال ايضاً في عدم وجود الكلي العقلي ايضاً لانه مركب من كليين اعني المنطقي والطبيعي واذا لم يكن احد الجزئين موجوداً في الخارج لم يكن المركب موجوداً ايضاً لانقضاء الكل بانتفاء الجزء واما الاشكال في الكلي الطبيعي وفيه ثلاثة اقوال أحدها عدم وجوده في الخارج بل الموجود فيه هو الفرد فقط وهذا مراد التفتازاني في تهذيب المنطق بقوله والحق ان وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه وثانيها وجوده في ضمن الفرد معناه تركيب الفرد الخارجي من امرين هما الكلي والعوارض الطارئة عليه والفرد عنده موجود بوجودين نظير السكنجبين لا بوجود واحد وان الموجود في ضمن كل فرد حصة من حصص الكلي وهو الذي عبر المصنف «قدس سره» فيما يأتي بقوله على ابعد الرأيين او تمام الكلي بان كان وجود الكلي في ضمن كل فرد غير وجود الكلي في ضمن الاخر وثالثها وجود الكلي بعين وجود الفرد يعني ان الكلي بعروض لباس الخارجي عليه يصير فرداً وعلى هذا فالفرد هو

الكلي الموجود في الخارج وهذا هو مختار المحققين ومنه المصنف «قدس سره» اذا عرفت ذلك فنقول (فان الكون المأمور به فيها) اي في الصلوة (وان كان كلياً لكنه) اي لكن هذا الكلي (انما يراد باعتبار الوجود) وهذا الوجود لا يكون الا في ضمن الفرد (فمتعلق الامر) ولو كان صورة هو الكلي ولكنه (في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه) اي يوجد من هذا الكون الكلي (ولو) لم يكن بنحو الشق الثاني من القول الثاني في اقسام الكلي ولو لم يكن ايضاً بنحو القسم الثالث كما هو مذهب الحق بل كان بنحو الشق الاول من القول الثاني وبعبارة اخرى ولو كان وجود الكلي في ضمن الفرد (باعتبار الحصاة التي في ضمنه) اي في ضمن الفرد (من الحقيقة الكلية) هذا بيان للحصاة التي في ضمن الفرد (على ابعد الرايين في الوجود الكلي الطبيعي) وعدم التعرض للقسم الاخر من الاقسام حيث اتى بصيغة التثنية دون الجمع من جهة عدم الحاجة اليه في المقام فالمحصل مما ذكر هو ان الكون الشخصي الذي في ضمن الصلوة كان متعلق النهي من جهة تحقق الفصـب به ومتعلق الامر من جهة تحقق الكون الذي من اجزاء الصلوة المأمور بها فيلزم حينئذ اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي (و) بيان ذلك (كما ان الصلوة الكلية متضمن كوناً كلياً فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كوناً جزئياً) وحينئذ (فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة) الذي تعلق الامر به (بالجزئي المعين عنها) اي بالجزئي الخارجي من الصلوة (فقد اختار) المكلف (ايجاد كلي الكون) الذي في ضمن الصلوة الكلية (بالجزئي المتعين منه) اي من الكون الكلي

(الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك) اي ايجاد الكون الكلي بالجزئي (يقتضي تعلق الامر به) اي بالجزئي حقيقة وعلى هذا (فيجتمع فيه) اي في الكون الشخصي (الامر) من جهة الصلوة (والنهي) من جهة الغصب (وهو شيء واحد) شخصي (قطعاً) وذلك باطل (فقوله) اي قول الخصم (وذلك) اي اختيار المكلف اتيان الصلوة في المفصوب (لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به) اي من قوله لا يخرجهما عدم (خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب) يعني ان اراد ان الغصب والصلوة مع اجتماعهما في محل واحد لا يزول عنها وصف الصلوة والغصب بل الجهتان باقيتان فيها (فمسلم) ولكن (لا يجديه) اي لا يفيد الخصم (نفعاً) اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين (في الصلوة) (وتحقق الاعتبارين وان اراد) الخصم (به) اي بعدم الخروج (انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة) اي قول بلا دليل (محضة لا يرتاب فيها) اي لا يشك في مكابرية هذا القول (ذو مسكة) اي ذو عقل (والحكم) بعدم جواز اجتماع الامر والنهي (هنا) اي في هذا الباب (واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال) والنزاع (والعصبية عنانه) هذا والتحقيق عدم كون الوجود الخارجي متعلقاً للاحكام لان الوجود الخارجي ظرف لسقوط الامر فلا يمكن البعث اليه للزوم تحصيل الحاصل وكذا يمتنع الزجر عن الوجود الخارجي للتصرف في مال الغير لانه ما لم يوجد التصرف لم يوجد متعلق النهي وبعد وجوده لا معنى للزجر عما وجد وانعدم ومن المعلوم ايضاً عدم كون الوجود الذهني ايضاً بما هو وجود ذهني متعلقاً للطلب

والزجر لعدم امكان انطباقه بهذا القيد على الخارج فلا يبقى ما يصلح ان يكون متعلقاً لاحكام الا الماهيات فتعلق البعث مثلاً نحوها ولازم امثاله ايجادها في الخارج فالمولى لما رأى ان اتيان الصلوة بوجودها الخارجي محصل لغرضه فلا محالة يتوسل اليه بالتشبيث بالامر الى الطبيعة ليبعث المكلف الى ايجادها بحكم العقل به وقس على ذلك الزجر بالماهيات ومن المعلوم ايضاً ان تمام الموضوع للامر هو طبيعة الصلوة لا بشرط على ما هو معنى الاطلاق من غير لحاظ الخصوصية المتحدة معها في الخارج وكذا في جانب النهي حيث لم يلاحظ ما يتحد مع طبيعة الغصب في الخارج من الخصوصية في مقام تعلق الحكم والنهي ولم يتعلق الامر والنهي اليها ولا يمكن ان يكون الحكم المتعلق بالطبيعة سارياً الى هذه الخصوصية ويتجاوز عن متعلقها وان اتحدت الطبيعة معها في الخارج فعلى هذا يتبين لك جواز تعلق الامر والنهي على عنوانين متصادقين على شيء واحد لما يظهر لك من بياننا ان ظرف الاتحاد في الوجود الخارجي غير ظرف تعلق الامر والنهي والمفروض عدم اتحاد المتعلقين في ظرف المتعلق بوجه من الوجوه فلا يلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وان اتحد المتعلقان في الوجود خارجاً واما لزوم اجتماع الحب والبغض وكذا الصلاح والفساد والمقربة والمبعدة في شيء واحد بالوجود الخارجي المنطبق عليه عنوان الصلوة والغصب مثلاً فلا محذور فيه لعدم كونهما من قبيل الاعراض الحقيقية العارضة للوجود الخارجي بل هو من قبيل الاضافات المختلفة بالوجوه والاعتبار ولم يقم دليل على وجوب كونها

من الاعراض كالسواد والبياض العارضين للجسم ولا يلزم محذور في مرحلة تعلق الارادة ايضاً لعدم تنافي ارادة البعث الى الصلوة مع ارادة الزجر عن الغصب وان قد يتفق اتحاد الصلوة والغصب خارجاً الا انك قد عرفت ان تمام الموضوع هو الطبيعة والخصوصيات خارجة عنها وقد ذكرنا ما هو التحقيق في المقام في غاية الاجمال لعدم سعة المقام للشرح وبسط المراد لخروجه عن وضع الكتاب وللتوضيح مقام اخر فتامل جيداً والله الهادي.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

(اصل اختلافوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال)
اعلم انه لا بد اولاً من تمهيد امور الاول في بيان الفرق بين هذه المسئلة
والمسئلة السابقة فنقول الفرق بينهما هو ان المسؤول عنه في السابقة
جواز بقاء الامر والنهي فيما كان موردهما متحداً بحسب المصداق
ومتعددان بالمفهوم وعدمه وفي هذه المسئلة ملازمة النهي المتعلق
بالشيء مع فساد هذا وقد فترق بينهما ايضاً بفروق متعددة ولا ارى
وجهاً لذكرها والجواب عنها والاعراض عنها اجدر الثاني في بيان
الفرق بين العبادات والمعاملات هو ان الاولى على قسمين احدهما
اخص وثانيهما اعم اما الاول فهو كل ما يتوقف صحته على قصد
القربة سواء كان فعلاً كالطهارة والصلوة والزكاة والحج وهكذا او
تركاً كالصوم واما الثاني فهو كل ما يمكن ان يقع على وجه التعبدية
سواء كان امراً مخترعاً في الشرع كالمدكورات او لا كدفن الاموات
والزيارة والمعاملات الراجحة اذا قصد بها القربة وبعبارة اخرى كل
ما يصح التقرب به وان لم يعتبر فيه قصد القربة والثانية اي المعاملات
ايضاً على قسمين اخص واعم اما الاول فهو العقود المفتقرة الى ايجاب
وقبول وهي التي لا يقع صيغها الا من شخصين ولو بالقوة كالبيع
والنكاح والاجارة وهكذا واما الثاني فهو اعم من الاول وهو يشمل
الايقاعات ايضاً وهي التي تقع صيغها من شخص واحد كالطلاق

والعتق وكيف كان المراد من العبادات في المقام هو ما يتوقف سقوط امره على تقدير تعلقه به على اتيانه بقصد القرية او كان له عبادية ذاتاً والمراد من المعاملات هو مطلق ما يقع متصفاً بالصحة تارة وبالفساد أخرى الثالث ان الصحة والفساد الذين اخذا في عنوان البحث وصفان متقابلان يوصف بهما العبادات تارة والمعاملات أخرى وصحة العبادة عند المتكلمين عبارة من موافقتها لامر الشارع والمراد من الامر هو الاعم من الوجوبي والندبي واما عند الفقهاء فهي عبارة عن كونها مسقطاً للقضاء والمراد من الاسقاط منعها من تعلق الخطاب بالقضاء بمعنى انها لولاها لتعلق الامر بالقضاء واما فسادها فعلى الاول مخالفتها لامر الشارع وعلى الثاني عدم اسقاطها للقضاء وثمره النزاع بينهما تظهر فيما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة درهماً فعلى الاول يحصل الوفاء بالنذر لو اعطى الدرهم لمن صلى بظن الطهارة ثم ظهر له كونه فاقداً لها في نفس الامر لانه موافق للشريعة ومطابق لامثال بما امر به الشارع في هذا الحال بخلاف الثاني لانه غير مسقط للقضاء في خارج الوقت والاداء في الداخل بناء على عدم الاجزاء عن الواقع في الاوامر الظاهرية وصحة المعاملات عبارة عن ترتب الاثر المقصود من جعلها شرعاً كتملك العين في البيع والمنفعة في الاجارة والبضع في النكاح والبيئونة في الطلاق الى غير ذلك والفساد مقابلها اي عدم ترتب الاثر هذا والظاهر ان اختلاف الفقيه والمتكلم في صحة العبادة ليس راجعاً الى اختلاف في المفهوم بل الى الاختلاف في التعبير عن المعنى الواحد المسلم عند الفريقين بما هو اثره المرغوب عندهما

كما ان اختلاف الصحة والفساد في العبادة والمعاملة مصداقي لا
 مفهومي الرابع لا فرق بين النهي النفسي والغيري والاصلي والتبعي
 لوجود الملاك في الجميع نعم يختص النزاع بالنواهي التحريمية لعدم
 قابلية النهي التنزيهي الوارد على الخصوصية لاسقاط الامر بالطبيعة
 والوجه في ذلك ان الكراهة لعدم منعها من النقيض لا يمنع الوجوب
 المانع عنه فاذا اجتمعت جهة الوجوب مع الكراهة كالصلوة في
 الحمام مثلاً فلا بد من صيرورة الوجوب فعلياً والكراهة شأنياً فيكون
 الفرد المشتمل على الخصوصية الموجبة للكراهة مجزياً عن الواجب
 ولكنه اقل ثواباً من باقي الافراد نعم لو فرض تعلق النهي التنزيهي الى
 نفس العبادة لا الى الخصوصية يدخل في محل النزاع الخامس النزاع
 انما هو في غير النواهي المستفاد منها الفساد ابتداءً كالنهي المتعلق
 بالصلوة في اجزاء ما لا يؤكل لحمه وامثال ذلك لان تلك النواهي تنشأ
 عن عدم المصلحة في العمل الخاص فلا يتطرق عليه احتمال الصحة بعد
 ذلك وليس الفساد مرتباً على النهي بل النهي جاء من قبل الفساد فمورد
 النزاع النواهي التكليفية بعد احراز كونها لانشاء الزجر فلو استفيد من
 ظاهر النهي الارشاد كما مر فلا اشكال في الفساد اذا عرفت ذلك فاعلم
 ان الاقوال في المسئلة تزيد على العشرة لكن المذكور هنا ثلاثة احدها
 يدل في العبادات والمعاملات وثانيها لا يدل مطلقاً (ثالثها) التفصيل
 بمعنى انه (يدل في العبادات لا في المعاملات فهو مختار جماعة منهم
 المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة) اي بدلالة النهي على الفساد
 اما مطلقاً او في العبادات فقط لا في المعاملات (فقال جمع منهم

(المرتضى) وابن الحاجب (ان ذلك) اي الدلالة على الفساد (بالشرع لا باللغة وقال الآخرون بدلالة اللغة عليه) اي على الفساد (ايضاً) يعني ان النهي يدل على الفساد في العبادات مطلقاً شرعاً ولغة دون المعاملات مطلقاً (والاقوى عندي انه) اي النهي (يدل) على الفساد (في العبادات) مطلقاً اي (بحسب اللغة والشرع) مثل لا تصلي الحايض ولا تصلي في الدار المغصوبة فان الصلاة حينئذ على المختار فاسدة (دون غيرها مطلقاً) اي لا يدل النهي على الفساد في غير العبادات يعني في المعاملات مطلقاً شرعاً ولغة وحينئذ فالبيع المنهي عنه صحيح (فهيهنا دعويان) احديهما انه يدل على الفساد في العبادات مطلقاً واثانيتهما لا تدل عليه في المعاملات مطلقاً والدليل (لنا على اوليهما ان النهي يقتضي) شرعاً ولغة (كون ما يتعلق) اي الذي تعلق به النهي يعني الصلوة مثلاً في قوله لا تصل في الدار المغصوبة (مفسدة غير مراد للمكلف) بكسر اللام اي للمولى (والامر يقتضي) شرعاً ولغة (كونه) اي كون ما يتعلق به الامر (مصلحة مراداً) للمولى (وهما) اي المفسدة والمصلحة (متضادان) ولا يجتمعان لاستحالة اجتماع المتضادين فاذا تعلق الامر بشيء اولاً لا يتعلق به النهي فاذا تعلق النهي به لزال الامر منه قطعاً واذا كان كذلك فالشخص (الاتي بالمنهي عنه) كمن اتى الصلوة في مكان مغصوب (لا يكون اتيًا بالمأمور به) لما ذكرنا من استحالة اجتماع المتضادين (ولازم ذلك) اي لازم عدم اتيان المأمور به في الواقع ولو اتى ظاهراً في المحل المغصوب (عدم حصول الامتثال) للمولى (و) اذا لم يكن ممثلاً فلازمه عدم (الخروج عن العهدة ولا نعني

بالفساد) في قولنا ان النهي يدل على الفساد (الا هذا) اي عدم حصول الامثال وعدم الخروج عن العهدة وبعبارة اخصر ان النهي التحريمي يقتضي الفساد في العبادات ويلزم فساد ما تعلق به وتوضيحه ان العبادة كما عرفت ما يتوقف صحتها على القربة ومع الحرمة يمتنع التقرب بها واذا امتنع التقرب بها كان المأتي به فاسداً (ولنا على الثانية) اي على عدم الدلالة على الفساد في المعاملات مطلقاً (انه لو دل) النهي على الفساد في المعاملات (لكانت) دلالة (باحدى) الدلالات (الثالث) المطابقة والتضمن والالتزام (و) من المعلوم ان (كلها منتفية اما الاولى) اي المطابقة (والثانية) اي التضمن (فظاهر) لأن معنى قوله لا تبع يوم الجمعة مثلاً ليس معناه هو فساد البيع (واما) انتفاء دلالة (الالتزام فلأنه) اي الالتزام (مشروط باللزوم العقلي) كالبصر بالنسبة الى العمى (و) باللزوم (العرفي) كالجود بالنسبة الى حاتم (كما هو معلوم وكلاهما) اي اللزوم العقلي والعرفي (مفقودان) ومنفيان (يدل على ذلك) اي على فقدان اللزومين (انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح) المولى (بالنهي عنها) اي عن المعاملات بقوله لا تبع وقت صلاة الجمعة مثلاً (و) يصرح ايضاً (انها لا تفسد بالمخالفة) وحاصله انه لو نهى المولى عن شيء مثل قوله لا تبع وقت صلاة الجمعة مثلاً ثم قال وانك لو فعلت وبعثت لكان صحيحاً فلا يكون بين قوله لا تبع وبين قوله لو بعث لكان صحيحاً متناقضة و اليه اشار بقوله (من دون حصول تناف بين الكلامين) المذكورين قطعاً (وذلك) اي التصريح بالصحة بعد النهي (دليل على عدم اللزوم) بين النهي في المعاملات والفساد (بيّن)

صفة للدليل يعني ان التصريح بالصحة بعد النهي بقوله لا تبع دليل بين وواضح على عدم اللزوم بين النهي في المعاملات والفساد هذا والتحقيق انه لا يقتضي الفساد مطلقاً اما في العبادات فلأن ما يتوهم كونه مانعاً عن الصحة كما افاد المصنف «قدس سره» كون العمل مبغوضاً في تلك الحالة فلا يحصل القرب المعتبر في العبادات به وفيه انه من الممكن ان يكون العمل المشتمل على الخصوصية موجباً للقرب من حيث ذات العمل وان كان ايجاده في تلك الخصوصية مبغوضاً للمولى وبعبارة اخرى ان المدعى امكان ان يتحد العنوان المبغوض مع العنوان المقرب فان اصل الصلوة شيء وخصوصية ايقاعها في مكان مفصوب مثلاً شيء آخر مفهوماً وان كانا متحدين في الخارج نعم لو تعلق النهي بنفس المقيّد وهي الصلوة المخصوصة فلازمه الفساد من جهة عدم امكان كون الطبيعة من دون تقييد ذات مصلحة توجب المطلوبية والطبيعة المقيدة بقيد خاص ذات مفسدة توجب المبغوضية والحاصل انه كلما تعلق النهي بشيء اخر يتحد مع الطبيعة المأمور بها في الخارج فالصحة والفساد فيه تبنيان على كفاية تعدد الجهة في تعدد الامر والنهي ولو ازمهما في القرب والبعد وحينئذ فالحق في المقام الصحة وكلما تعلق النهي بنفس المقيّد لا يمكن كون العمل صحيحاً ولو تعددت الجهة فان الجهة الموجبة للمبغوضية ليست مباينة لاصل الطبيعة حتى في عالم الذهن فلا يمكن ان تكون مبغوضية ويكون اصل الطبيعة محبوبة من دون تقييد هذا في غير العقود والايقاعات واما فيها فعدم الدلالة واضح ويظهر وجهه من مطاوي ما

حققناه كما لا يخفى هذا ولكن لا يخفى ان الكلام في المقام بعد فرض
 تعلق النهي بالعبادة نفسها وانه اذا تعلق النهي بنفس العبادة هل يقتضي
 الفساد اولاً وما ذكرنا من تعلق النهي بالخصوصية لو فرض كون الدليل
 ظاهراً فيه خروج عن فرض البحث فافهم والله الهادي (حجة القائلين
 بالدلالة) اي بدلالة النهي عن الفساد (مطلقاً) اي في العبادات و
 المعاملات لكن (بحسب الشرع لا اللغة) هو (ان علماء الامصار) اي علماء
 جميع البلاد (في جميع الاعصار) والازمان (لم يزالوا) اي كانوا
 ثابتين (يستدلون على الفساد بالنهي) اي بنهي الشارع (في ابوابه) اي
 في ابواب الفقه (كالانكحة) مثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح ابائكم
 (والبيوع) مثل قوله لا تبع بيع الملاقيح جمع الملقحة او الملقوح
 وهو عبارة عما في بطون الامهات من الاولاد فاذا قيل لا تبع الملاقيح
 يكون البيع منهياً عنه اذ من شرائط القدرة على تسليمه وقت البيع وهو
 هنا مفقود (وغيرها) مثل قوله لا تبع المضامين اي ما في اصلاص
 الفحول وغير ذلك (و) استدلوا (ايضاً) بدلالته على الفساد بانه (لو لم
 يفسد) المنهي عنه حينئذ (لزم من نفيه) اي من نفي العمل بالمنهي عنه
 يعني من عدم فعله (حكمة يدل عليها) اي على الحكمة التي في عدم
 الفعل (النهي) يعني ان النهي من المولى بقوله لا تبع وقت صلوة
 الجمعة ولا تصل في مكان مغصوب يدل على وجود المصلحة في عدم
 الفعل (و) لزم ايضاً (من ثبوته) اي من فعله (حكمة يدل عليها الصحة)
 كقوله مثلاً ولو فعلت لكان صحيحاً (واللازم) اي وجود الحكمة في
 الفعل وعدمه (باطل لان الحكمتين) اي حكمة الصحة و الفساد اما

متساويتان او مصلحة الصحة زائدة دون الاخرى او بالعكس بان يكون مصلحة الفساد زائدة عن مصلحة الصحة و (ان كانتا) اي المصلحتان (متساويتين فتعارضتا) اي المصلحتان (فتساقطتا و) حينئذ (كان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع) حينئذ (النهي عنه) اي عن الفعل (لخلوه) اي خلو النهي (عن الحكمة) لما قلنا بتعارضهما وتساقطهما والحال ان النهي عن بيع الفلاني مثلاً موجود (وان كانت حكمة النهي مرجوحة) بان تكون مصلحة الصحة زائدة عن مصلحة الفساد (فهو) اي النهي يكون حينئذ (اولى بالامتناع) من المولى يعني له ان يتحرز من النهي حينئذ (لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة) لان وجود النهي عن الفعل حينئذ مانع عن فعله مع وجود المصلحة الزائدة في طرف الفعل (وهو) اي الزائد (مصلحة خالصة اذ لا تعارض لها) اي للمصلحة الزائدة (من جانب الفساد) اي من جانب النهي (كما هو المفروض) يعني ان المفروض عدم المعارضة من حيث زيادة المصلحة في طرف الصحة بالفرض مع ان النهي موجود ايضاً (وان كانت) حكمة النهي (راجعة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة) وفيه نظر ولذا استدركه المصنف بقوله (بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو) اي قدر الرجحان من مصلحة النهي (مصلحة خالصة لا يعارضها) اي المصلحة الخالصة (شيء من مصلحة الصحة) واذا كانت الصحة ممتنعة فثبت الفساد اذ يلزم مع عدم فرض الفساد ان لا يكون صحيحاً ولا فاسداً وهو محال لاستحالة ارتفاع النقيضين كاجتماعهما فحيث بطل اللازم بطل الملزوم فيثبت المطلوب وهو فساد المنهي عنه هذا بالنسبة الى اثبات

الدلالة شرعاً (واما) الدليل على (انتفاء الدلالة لغة فلأن فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه) والمراد من الاحكام الاجزاء في العبادات وترتب الاثر اعني انتقال الملك من البايع الى المشتري والانتقال الى البايع مثلاً في المعاملات (و) من الواضحات انه (ليس في لفظ النهي) ولا يخفى ما فيه من التسامح والمراد صيغة النهي كما لا يخفى (ما يدل عليه) اي على الفساد بكل المعنيين (لغة قطعاً) بوجه من الوجوه وبحال من الاحوال (والجواب عن الاول) اي عن قوله ان علماء الامصار الخ (انه لا حجة في قول العلماء) بان النهي يدل على الفساد (بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع) يعني ان قول العلماء من حيث هو ليس بحجة الا ان يبلغ مرتبة الاجماع (ومعلوم انتفائه) اي انتفاء الاجماع (في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر) هذا عطف تفسيري للخلاف (فيه) اي في هذا الباب (ظاهر جلي) وواضح فالخلاف والتشاجر في هذا الباب كاشفان عن عدم كون المسئلة اجماعياً (و) الجواب (عن الثاني) اي عن قوله لو لم يفسد لزم من نفيه حكمته الخ هو القول بان النهي في المعاملات يقتضي الصحة ولا يدل على الفساد ولكن (بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة) المطلوبة من الشارع (في الثبوت) اي في وجود البيع مثلاً ولا يخفى ان اضافة الدلالة الى الصحة مفتر عن هذا القيد فلاحظ فتدبر (اذ من الجائز عقلاً انتفاء الحكمة) وعدم وجودها (في ايقاع عقد البيع وقت النداء) الى صلوة الجمعة بقوله تعالى واذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع الاية (مثلاً) يعني انه من الجائز والممكن ان يقع البيع وقت النداء ولم يكن

فيه حكمة لكن (مع ترتب أثره) أي أثر هذا العقد (اعني انتقال الملك عليه) أي على العقد (نعم هذا) أي هذا الاستدلال الثاني (في العبادات معقول فان الصحة فيها) أي في العبادات (باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال) بأمر المولى عند المتكلمين (تدل على وجود الحكمة المطلوبة) للشارع (والا) أي وان لم تدل الصحة بذلك المعنى على وجود الحكمة لم يكن أمر من المولى نحو الفعل وإذا لم يكن هذا (لم يحصل) الامتثال وإذا اثبتنا ان الصحة في العبادات تدل على وجود الحكمة فلازمه عدم تعلق النهي بهذا الفعل لان في النهي ايضاً حكمة ومصلحة وعلى هذا يتعارض المصلحتان ويلزم المحذور الذي ادعاه الخصم فلم يبق لنا حينئذ الا القول بان النهي يقتضي الفساد فلا وجه فيه للحكم بالصحة بنحو هذا ولكن الفرق بين العبادات والمعاملات بوجود الحكمة في الاول دون الثانية تحكم فتدبر جيداً (وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات) شرعاً ولغة اعني من توقف صحة العبادة على قصد القربة ومع الحرمة التي تستفاد من النهي يمتنع التقرب بها وإذا امتنع التقرب كان المأتي به فاسداً على ما اوضحناه سابقاً (يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة) أي دلالة النهي على الفساد في العبادات بقوله وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعاً والوجه في ذلك ما قررنا في دلالة النهي على الفساد في العبادات لغة ايضاً (نعم هو) أي عدم الدلالة على الفساد لغة (في غير العبادات) أي في المعاملات (متوجه) ومستحسن (واحتج مثبتوها) أي مثبت الدلالة على الفساد (كذلك) أي في العبادات والمعاملات شرعاً و (لغة ايضاً

(بوجهين) ولا يخفى ان هذه الحجة مخالفة للقول المختار في المعاملات
 خاصة ومخالفة للقول المذكور آنفاً من جهة الدلالة عليه لغة ايضاً
 (احدهما استدلال) اي استدلال الفرقة الاولى (به على دلالة) اي دلالة
 النهي على الفساد مطلقاً (شرعاً) فقط لا لغة (من انه لم يزل العلماء) اي
 كانوا ثابتين (يستدلون بالنهي على الفساد) شرعاً واذا ثبت دلالة
 شرعاً على الفساد ثبت لغة ايضاً لما مر مراراً من انه يتمسك باصالة عدم
 النقل في مورد الشك ولكن هنا ايضاً (واجاب عنه) اي عن هذا
 الاحتجاج (اولئك) اي الفرقة الاولى المستدلون بهذا الدليل (بانه)
 اشتباه بل (انما يقتضي) هذا الدليل (دلالة على الفساد) شرعاً فقط
 (واما أن تلك الدلالة) اي دلالة النهي على الفساد (بحسب اللغة) ايضاً
 (فلا) يقتضيه استدلال العلماء (بل الظاهر ان استدلالهم) اي استدلال
 العلماء (به) اي بالنهي (على الفساد) اي فساد العبادات والمعاملات
 (انما هو) اي هذا الاستدلال (لفهم دلالة) اي دلالة النهي (عليه) اي
 على الفساد (شرعاً) واما قولكم في آخر الاحتجاج اذا ثبت الدلالة
 شرعاً ثبت لغة بضميمة الاصل فدفعه واضح لان الاصل انما يعتبر اذا لم
 يعارضه دليل اقوى منه وهو هنا موجود (لما ذكر) في آخر الاحتجاج
 على المختار (من الدليل على عدم دلالة لغة) وحاصله ان فساد الشيء
 عبارة عن سلب الاحكام ولا دلالة للنهي عليه بوجه من الوجوه هذا ولما
 كان هذا الجواب غير مرضي عند المصنف «ره» باعتبار نفي الدلالة
 لغة في العبادات ايضاً مع ان الدلالة فيها ايضاً مختارة «قدس سره»
 فاجاب بقوله (والحق) في الجواب (ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك)

اي فى قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع والتنازع والتشاجر كاشفان عن عدمه (وهم) اي المثبتون مطلقاً (وأن اصابوا) الى الحق (فى القول بدلالته فى العبادات لغة) ايضاً (لكنهم مخطئون فى) الامرين احدهما (هذا الدليل) اي التمسك بقول العلماء والثاني القول بدلالته على الفساد فى المعاملات ايضاً (والتحقيق) فى مقام الاحتجاج (ما استدل لنا) عند بيان المختار (سابقاً) فراجع فتأمل (الوجه الثانى لهم) اي للمثبتين مطلقاً (ان الأمر يقتضى الصحة) لغة وشرعاً فى العبادات و (غيرها لما هو الحق) والمحقق فى محله (من دلالة) اي من دلالة الامر (على الاجزاء) اي اتيان المأمور به على وجهه و اتيان المأمور به على وجهه معناه الصحة (بكلا تفسيريه) اي بكلا معنيي الصحة الذين ذكرنا فى مقدمات المسئلة مفصلاً فراجع (والنهي نقيضه) اي نقيض الامر (والنقيضان) هما الامر والنهي (مقتضاهما) ومدلولاهما (نقيضان) والامر يقتضى الصحة كما مر (فيكون) النهي (مقتضياً لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون) اي القائلون بالفساد فى العبادات والمعاملات شرعاً لا لغة (بان) ما ذكرتم من ان (الامر يقتضى الصحة) صحيح لكن لا مطلقاً بل (شرعاً) فقط (لا لغة ونقول بمثله) اي بمثل الامر (فى النهي) اي بدلالة النهي على الفساد شرعاً لا لغة (وانتم تدعونه دلالة) اي دلالة النهي على الفساد (لغة) ايضاً متمسكين بدلالة الامر على الصحة لغة (و) الحال ان (مثله) اي مثل النهي فى الدلالة لغة كما انتم تدعون (ممنوع فى الامر) كما انكم قلتم به ولما كان الجواب المذكور باطلاً عند المصنف (ره) لما فيه من نفي الدلالة على الفساد

لغة في العبادات ومن اختصاص الصحة بالشرع فقط مع ان المحقق في محله الاثبات في اللغة ايضاً اجاب بجواب وهو الحق عنده فقال (والحق ان يقال) ان قولكم ان النهي نقيض الامر مسلم لكن قولكم ان مقتضى النقيضين ايضاً متناقضان باطل اذ (لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات) يعني ان الحكم بانه لا بد من كون احكام المتقابلات ومتقضياتها مختلفة مردود (لجواز اشتراكها) اي المتقابلات بانفسها (في لازم واحد) كالحرارة والبرودة المفرطتين اللتين تشتركان في لازم واحد وهو الاهلاك ففيما نحن فيه ايضاً يمكن دلالة الامر والنهي على الصحة كما هو عند ابي حنيفة والشيباني (فضلاً عن تناقض احكامها) اي احكام المتقابلات سلمنا وجوب اختلاف احكام المتقابلات (لكن نقيض قولنا) الامر (يقتضي الصحة) ليس هو الفساد كما ذكرتم بل نقيض الصحة هو (انه لا يقتضي الصحة) لا انه يقتضي عدم الصحة الذي هو الفساد فحينئذ (ولا يلزم منه) اي من عدم الاقتضاء بالصحة (ان يقتضي) النهي (الفساد نعم يلزم) بمقتضى ان النهي يقتضي نقيض الصحة (ان لا يقتضي الحصة ونحن نقول به) اي بان النهي لا يقتضي الصحة ان قلت ان القول بانه لا يلزم منه ان يقتضي الفساد مناف لما ذكرتم سابقاً في بيان القول المختار بان النهي يدل على الفساد في العبادات مطلقاً قلت هذا فاسد لان نفي الاقتضاء من هذه الجهة اي من جهة التي ادعاها الخصم ليس منافياً للاثبات من جهة اخرى اي من جهة الدليل الذي ذكرنا في بيان اثبات المختار مفصلاً هذا ويرد على المصنف «قدس سره» ان تسليم كون الامر والنهي من

قيل المتناقضين باطل اذ التناقض في الاصطلاح عبارة عن تقابل الايجاب والسلب بمعنى كون احدهما وجودياً والاخر عدمياً كالسواد واللاسواد والامر والنهي ليسا كذلك لكون البعث والزجر امرين وجوديين هذا واجاب صاحب الفصول «ره» عن شبهة الخصم ثم نقل ما اجاب به المصنف «قدس سره» وتنظر فيه وقال في وجه النظر ان ذلك نفي للاقتضاء لا اثبات للتناقض في المقتضي كما هو مقتضي تسليم الحجة انتهى وهذا الجواب لا معدل عنه وهو جواب متين فتدبر جيداً (حجة النافين للدلالة) اي دلالة النهي على الفساد (مطلقاً) في العبادات و المعاملات (لغة و شرعاً انه لو دل) النهي على الفساد (لكان هذا النهي) مناقضاً للتصريح بصحة المبهى عنه) لان ظاهر النهي يدل على الفساد والتصريح يدل على عدمه (و) الحال ان (اللازم) اي كونه مناقضاً للتصريح (منتف لان يصح) لغة و شرعاً مطلقاً (ان يقول) المولى لعبده (نهيتك عن البيع الفلاني) اي بيع العنب مثلاً (و) يقول ايضاً (لو فعلت لعاقبتك) ثم بعد هذا النهي يقول (لكنه) ان بعت العنب مثلاً (يحصل به الملك) اي يكون العنب للمشتري و ثمنه للبائع (واجيب) عن هذا الاحتجاج (بمنع الملازمة) وهو انه لو دل لكان مناقضاً بل يدل النهي على الفساد ولكن التصريح ليس مناقضاً له (فان قيام الدليل الظاهر) مثل قولك رأيت اسداً (على معنى) اي على الحيوان المفترس (لا يمنع التصريح بخلافه) اي بخلاف هذا المعنى (و) لا يمنع التصريح على (ان الظاهر) اي ظاهر قولك رأيت اسداً اعني الحيوان المفترس (غير مراد ويكون التصريح) بالخلاف اعني قولك اردت منه

الرجل الشجاع (قرينة صارفة عما) اي عن المعنى الظاهر الذي (يجب الحمل) اي حمل لفظ الاسد مثلاً (عليه) اي على الحيوان المفترس (عند التجرد عنها) اي عن القرينة وحاصله انه لا منافاة بين ظهور اللفظ في معنى وبين التصريح بخلاف ظاهر اللفظ غاية ما في الباب يكون التصريح بالخلاف قرينة على عدم ارادة الظاهر كما في مثال الاسد وما نحن فيه ايضاً كذلك فان ظهور النهي في الفساد لا يمنع التصريح بالخلاف وقولك لكنه يحصل به الملك قرينة على ان ليس المراد من قولك نهيتك عن البيع الفلاني هو الفساد (وفيه) اي في هذا الجواب (نظر فان التصريح بالنقض) كما ذكرت في مثال الاسد (يدفع ذلك الظاهر) اي ظاهر لفظ الاسد (وينافيه قطعاً) لان التصريح بالخلاف قرينة معاندة لارادة الحقيقة (و) ليس كذلك فيما نحن فيه لانه (ليس بين قوله في المثال) المذكور (ولو فعلت لعاقبتك الخ) وهو قوله ولكنه يحصل به الملك (وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة) لعدم دلالة النهي على الفساد في المعاملات حتى يكون التصريح قرينة على خلافه كما في مثال الاسد و (يشهد بذلك) اي بعدم التنافي (الذوق السليم فالحق ان الكلام) اي كلام النافين (متجه في غير العبادات) اي في المعاملات فقط لا مطلقاً (وهو الذي مثل) النافي للدلالة (به) وهو قولهم نهيتك عن البيع الفلاني الخ (واما فيها) اي في العبادات (فالحكم بانتفاء اللازم) اي بانتفاء المناقضة بين النهي والتصريح بالخلاف كما حكم به النافون (غلط بيّن اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المصوب و) بين قوله (لو فعلت) وصليت (لكانت صحيحة مقبولة في

غاية الظهور) والوضوح لان الصحة عبارة عن الامتثال بالمأمر به
والحال ان المأتي به هيئتها منهي عنه لا مأمر به كما لا يخفى و
(لا ينكرها) اي لا ينكر المناقضة بين القولين (الا مكابر) فتدبر والله
المهادي.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المطلب الثالث في العموم و الخصوص

(وفيه فصول الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل) اختلفوا في ان للعموم صيغة تخصه او لا على اقوال وينبغي التنبيه على امور الاول ان العنوان المذكور يعم ما لو كان اللفظ المذكور موضوعاً للعموم او كان العموم من لوازم معناه كما هو كذلك في النكرة المنفية على ما يأتي انشاء الله ولذا ترى المثبتين مستندين الى قول السيد لعبد لا تضرب احداً كما يأتي من المصنف «ره» وذلك لان الاختصاص اعم الثاني ان الفاظ العموم قد تكون مستقلة في افادة العموم كما في الجمع المحلي على القول بالوضع الجديد فيه وقد يكون افادته اياه بالالة كما في كل رجل بناء على ان العام هو رجل دون الداخل والظاهر عموم العنوان لهما ايضاً فيعم النزاع مثل لفظ كل واجمع وتوابعه كما صرح به المصنف «ره» فيما يأتي الا ان المحكي عن العضدي هو اختصاصه بالاول من الالفاظ الخاصة كأسماء الشرط والاستفهام والموصولات

والجمع المعرف والمضاف ومفرديهما والنكرة المنفية الثالث ان العموم في مقام تعلق الحكم على وجوه احدها ان يكون استغراقياً بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كل واحد منها منوطاً للحكم المتعلق بالعام بحيث يكون لكل امثال وعصيان استقلالاً ثانيها ان يكون مجموعياً بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يكون الحكم بالمجموع على وجه يعتبر الوحدة للمتكررات بحيث لو اخلّ بواحد لما امثل اصلاً ثالثها ان يكون بدلاً بأن يكون جميع الجزئيات المندرجة تحت العام مراداً من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدلية وهذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الدلالة على الاستغراق وخيئت فنقول العام هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الاجزاء او الجزئيات فلا يندرج فيه العشرة اذ ليس كل من الاحاد ملحوظاً فيها وانما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو المجموع كما هو المفهوم من معنى العشرة فالفرق بين العشرة والعام المجموعي ان كلا من الاحاد ملحوظ في العام المجموعي بالملاحظة الاجمالية الا ان الحكم منوط بالمجموع بخلاف اسماء العدد فانه لا يلاحظ فيها الا الكل بما هو الكل ويخرج عنه المثنى ايضاً لانه ليس مستغرقاً لافراد مفهوم المثنى اذ لا يشمل رجلان كل رجلين رجلين ويخرج الجمع المنكر ايضاً لعدم شموله

للافراد ولا للاجزاء اذ ليس اجزاء الجمع الا الافراد المعتبرة بهيئة الانضمام كاسماء العدد بخلاف العام فان الافراد فيه ملحوظة استقلالاً ولو بملاحظة واحدة لا في ضمن الهيئة فتدبر والعام الافرادي هو الذي يكون كل واحد من افراده مراداً من اللفظ استقلالاً مثل كل رجل وكل واحد ونحو ذلك والعام المجموعي هو ان يكون المراد منه مجموع الافراد بملاحظة واحدة كلفظ جميع ومجموع فافهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسئلة اقوالاً (الحق) هو ان يقال (ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه) والمراد منه ان في لغة العرب صيغة هي كذلك بحسب الوضع لا غير اي لم يوضع على خلاف ذلك وعلى هذا لو استعملت في غير العموم يكون مجازاً (وهو) اي ما هو الحق عنده (اختصار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين قال السيد وجماعة) انه ليس كذلك يعني (انه ليس له) اي للعموم (لفظ موضوع) بحيث (اذا استعمل في غيره) اي في غير العموم يعني في الخصوص (كان مجازاً بل كل ما يدعي من ذلك) اي من الالفاظ الموضوعية للعموم (مشارك) لفظي اذ لم يقل احد بالاشتراك المعنوي هنا ولكن يجوز اعتباره ايضاً (بين الخصوص والعموم) لغة (و) لكن (نص السيد على ان تلك الصيغ) التي موضوعه لغة للخصوص والعموم (نقلت في عرف الشرع الى العموم) خاصة (كقوله) في باب الاوامر (بنقل صيغة الامر) عن موضوعه اللغوي اعني

من الاشتراك بين الوجوب والندب (في عرف الشرعي الى الوجوب) خاصة (وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعي وضعها للعموم حقيقة في الخصوص) اي في الخصوص بالخصوص بحيث لو استعمل في العموم لكان مجازاً لان هذا هو محل الكلام في المقام واليه اشار بقوله (وانما يستعمل في العموم مجازاً لنا) مضافاً الى نص اللغويين عليه في بعض الالفاظ فتأمل (ان السيد) والمولى (اذا قال لعبده لا تضرب احداً فهم) ويتبادر (من اللفظ) اي من قوله لا تضرب الخ (العموم عرفاً حتى لو ضرب) العبد (واحد عد مخالفاً) وحسن من المولى عقابه (والتبادر دليل الحقيقة) واذا ثبت ذلك عرفاً (فيكون كذلك لغة) ايضاً (لأصالة عدم النقل كما مرّ مراراً) ونحن بيننا المراد من أصالة عدم النقل في باب الاوامر فراجع وبالجملة (فالنكرة في سياق النفي) التي هي ايضاً داخل في محل النزاع كما اشرنا اليه في مقدمات المسئلة (للعوم لا غير) لكن (حقيقة وهو المطلوب وايضاً) ان الدليل على المدعى هو انه (لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص) كما هو مذهب السيد «ره» لكان القائل رأيت الناس الذي هو مشترك بين العموم والخصوص عند الخصم بعد تعقيبه بقوله (كلهم اجمعين مؤكداً للاشتباه وذلك) اي تاكيداً للاشتباه (باطل بيان الملازمة) بين قوله لو كان مشتركاً لكان مؤكداً للاشتباه (ان كلا

واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ) بين العموم والخصوص لفظاً (و) من المعلوم ان (اللفظ الدال على شيء) ففيمما نحن فيه ان لفظ الناس الذي هو يدل على العموم والخصوص عند الخصم بالاشتراك اللفظي (يتأكد) هذا الشيء اي المعنى اعني فيما نحن فيه من العموم والخصوص (بتكريره) اي بتكرير اللفظ اعني الناس في المثال المؤكد بتأكيد معنوي (فيلزم) على هذا القول (ان يكون الالتباس) والاشتباه (متأكداً) في المثال المذكور (عند التكرير) بقوله كلهم اجمعين (واما بطلان اللازم) اي كون التأكيد مؤكداً للاشتباه (فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك) اي في التكرير والتأكيد (تكثير الايضاح وازالة الاشتباه) لا تأكيد الاشتباه هذا وقد اورد صاحب الفصول «ره» عليه «قدس سره» ان تأكيد المبهم بمثله لا يوجب تأكيد ابهامه والتباسه انتهى اراد به فساد قول المصنف «ره» من انه لو كان محتملاً بين المعنيين للزم عند التأكيد مؤكداً للاشتباه ووجه الفساد انه من المعلوم اذا اكد لفظ مبهم مثل قوله رأيت عيناً عيناً في التأكيد اللفظي ورأيت عيناً نفسها في المعنوي فلا يكون فيه تأكيد التباس واشتباه قطعاً فكذا فيما نحن فيه بناء على مذهب الخصم انتهى بيان مراده «قدس سره» ولكنه لا يخلو من الضعف والدغدغة وبيان الضعف ان مراد المصنف «ره» من تاكد الالتباس تأكده في الكلام وتقويه بتعدد

موارده حيث كان قبل ذكر التأكيد في المؤكد وبعده فيهما لا تاكد
 الالتباس في المؤكد ليرد ذلك (احتج القائلون بالاشتراك) اللفظي اعني
 السيد ومن تبعه (بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم
 يستعمل فيه) اي في العموم (تارة وفي الخصوص) تارة (اخرى) وظاهر
 استعمال اللفظ في شيئين) يدل على (انه حقيقة فيهما) اي في الشيئين
 (وقد سبق مثله) اي مثل هذا الاحتجاج في باب الاوامر في احتجاج
 السيد «ره» على كون الامر مشتركاً بين الوجوب والندب بقوله وظاهر
 الاستعمال الخ (الثاني انه لو كانت) هذه الالفاظ المدعى وضعها
 للعموم مختصة (للعوم لعلم ذلك اما بالعقل وهو) اي العلم بانها وضعت
 للعموم خاصة بسبب العقل (محال اذ لا مجال للعقل بمجرد في الوضع)
 اي في وضع الالفاظ بل لا بد فيه من النقل (واما بالنقل) وهو على
 قسمين تارة يكون بالاحاد واخرى بالتواتر (و) اما (الاحاد منه) اي من
 النقل فهو (لا يفيد اليقين و) اما الثاني اعني التواتر فهو منتف هنا اذ من
 المعلوم انه (لو كان) الوضع للعموم (متواتراً لاستوى الكل فيه) ولا
 تكون المسئلة محل النزاع بين القوم والحال ان التشاجر فيه ظاهر جلي
 وحجة السيد «ره» على انها منقولة في عرف الشرع الى العموم فقط هو
 ان العلماء لم يزالوا يحملون تلك الالفاظ على العموم ويستدلون بها عليه
 نظير ما ذكره في بحث الاوامر (والجواب عن الاول ان مطلق

(الاستعمال) في كل واحد من العموم والخصوص لا يدل على الحقيقة بل هو (اعم من الحقيقة و المجاز و) لكن (العموم هو المتبادر) من هذه الالفاظ (عند الاطلاق وذلك) اي التبادر (آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازاً) لا حقيقة كما ادعاه الخصم (اذ هو) اي المجاز (خير من الاشتراك) ووجه كونه خيراً منه ما ذكرناه في باب الاوامر فراجع (حيث لا دليل عليه) اي على الاشتراك اللفظي.

(و) الجواب (عن الثاني) اولا بقلب الدليل عليه ونقول بانه لو كانت مشتركة لعلم اما بالعقل الخ وثانياً بمنع قوله لو كان التواتر موجوداً لما يكون فيه خلاف اذ من الممكن ان يكون التواتر بالنسبة الى بعض دون بعض وثالثاً بما اجاب المصنف «قدس سره» بقوله (منع الحصر فيما ذكر من الواجه) اعني من الدليل العقلي او النقل (فان تبادر المعنى) اعني العموم (من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه) اي اللفظ (موضوعاً له) اي للعموم (وقد بينا ان المتبادر) من الالفاظ المذكورة (هو العموم) وحاصل مراده «ره» من هذا الجواب هو منع حصر الدليل في العقلي والنقلي اذ قد يكون مركباً من الامرين كالرجوع الى الامارات الدالة على الحقيقة فان العلم بتلك الامارات انما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل ويمكن ان يكون المراد غير هذا وقد ذكرنا بالتفصيل في باب الاوامر فراجع (حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ) التي يدعى وضعها للعموم (حقيقة في الخصوص) اي في الخصوص بالخصوص بحيث لو استعمل في العموم لكان مجازاً كما اشرنا اليه في اول الباب امران الاول (ان الخصوص

متيقن) المراد من تلك الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة واليه اشار بقوله (لانها) اي تلك الالفاظ (ان كانت) موضوع (له) اي للخصوص فقط كما هو المطلوب (فمراد) قطعاً من دون دخل للعموم فيه (وان كانت) الالفاظ موضوع (للعوم) فقط (فداخل) اي كان الخصوص حينئذ داخلياً (في المراد) الذي هو العموم (وعلى التقديرين) اي على كونها موضوع للخصوص او العموم (يلزم ثبوته) اي ثبوت الخصوص (بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما) يقال اكرم العلماء ويراد منه الخصوص فقط واليه اشار بقوله (ويكون في الخصوص فلا يكون العموم مراداً ولا) يكون العموم (داخلياً فيه) اي في الخصوص لان الخصوص اضيق دائرة من العموم فانه اوسع فكيف يكون داخلياً في الاضيق ولما كان الوضع للخصوص مسلماً عند الخصم لأحد الامرين ولا بد له من مرجع فالاولى ان يقال انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرض الواضع من الوضع التفهيم والى ما ذكرنا اشار بقوله (فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن) المراد (اولى من جعله) موضوعاً (للعوم المشكوك فيه) وبما قررناه واوضحناه يندفع ما اورده سلطان العلماء «ره» في الحاشية بقوله بانه انما يدل على انه متيقن المراد لا على كونه موضوعاً للخصوص فتدبر جيداً والامر الثاني قوله (وايضاً اشتهر في اللسان حتى صار مثلاً ما من عام الا وقد خص منه) وذلك المثل ايضاً مخصص في نفس الامر بآية ان الله على كل شيء قدير (و) اما قولنا ما من عام الا وقد خص فانما (هو) وارد على سبيل المبالغة) لانه لو كان المراد ظاهره لكان كذباً للزوم التخصيص في نفس الامر كما ذكرنا (و) الذي يترأى من عدم

تخصيص نادراً كما في آية ان الله على كل شيء قدير فهو لا يضر بادعاء العموم اعني ما من عام الخ لانه من باب (الحاق القليل بالعدم) لانه نادر وهو كالمعدوم واذا ثبت ان الخصوص اكثر واغلب من العموم فالامر يدور حينئذ بين كون الالفاظ حقيقة في الاكثر اعني الخصوص او حقيقة في الاقل اعني العموم (والظاهر يقتضي كونه) اي المذكور من الالفاظ للعموم (حقيقة في الاغلب) اي في الخصوص و (مجازاً في الاقل) اي في العموم وبالجمله لا بد من القول به (تقليلاً للمجاز) مع كونه خلاف الاصل ولا بد من الحذر عنه بقدر الامكان وهنا لو قيل بالعكس لزم الارتكاب بما هو خلاف الاصل كثيراً (والجواب اما عن الوجه الاول) اي عن قوله ان الخصوص متيقن المراد الخ (فبأنه) اي هذا الاحتجاج من باب (اثبات اللغة بالترجيح) العقلي والرأي (وهو) اي اثبات اللغة بالعقل (غير جاز) لان طريق اثباتها منحصر في النقل اما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات وملخصه ان ذلك استحسان فلا يكون دليلاً على ثبوت الوضع كما لا يخفى وثانياً ان المتيقن على تقدير تسليمه هو الخصوص الذي لا يجوز بعده التخصيص وهو اثنان او ثلاثة او غيرهما على الخلاف في منتهى التخصيص لا مطلق الخصوص وقد اجاب بعض عن هذا الاحتجاج بأنهما اي الخصوص والعموم كلاهما متعارضان وح فلا وجه للتمسك بما قاله الخصم ووجه التعارض هو ان الخصوص وان كان متيقناً لكن العموم احوط يعني انه لو قال يجب عليك اكرام العلماء فهو وان كان العلماء العدول فيه متيقن المراد لكن حمل قول المولى على العموم سواء كان عادلاً او فاسقاً احوط لئلا يلزم ترك وجوب الاكرام في نفس الامر واليه اشار بقوله (على انه معارض بأن العموم) اي حمل قول المولى في نحو

اكرم العلماء على العموم (احوط اذ من المحتمل ان يكون) في المثال المذكور (هو) اي العموم (مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ) في المثال (على الخصوص) كما ادعاه الخصم (لضاع غيره) اي غير الخصوص (مما يدخل في العموم) في نفس الامر (وهذا) اي ما اجاب البعض عن شبهة الخصم (لا يخلو عن نظر) واشكال ووجهه انه انما يصح في الاوامر الوجوبية والنواهي واما في صورة كون الامر للاباحة فالامر بالعكس فانه لو حمل قولنا كل الطعام على العموم فقد يفضي حينئذ الى تناول الحرام فيكون آثماً فتدبر (واما) الجواب (عن الاخير) اي عن قوله اشتهر في الألسن الخ فبوجه اما اولاً (فبان احتياج خروج البعض عنها) اي عن العمومات (الى التخصيص) وهو متعلق للاحتياج (بمخصص) وهذا متعلق للتخصيص (ظاهر) خبر ان (في انها) اي الفاظ العموم (للعوم) وحاصله ان الاحتياج الى المخصص قرينة على انها وضعت للعموم ولولا ذلك لما احتاج ارادة الخصوص منها الى المخصص والقرينة بل لا بد ان يكون المحتاج الى القرينة هو العموم والبداهة تنادي بفساده واما ثانياً فبالمنع من كون الظهور بمجرد يدل على الحقيقة بل هذا دليل على كونها حقيقة في الخصوص لولا دليل خارجي على الحقيقة في العموم وقد عرفت الدليل عليه واليه اشار بقوله (على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب) اي في الخصوص (انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل) اي في العموم (و) الحال انا (قد بينا قيام الدليل عليه) من ان المتبادر منها هو العموم (هذا) اي قيام الدليل على العموم واضح مضافاً الى ما في تمسكهم بالشهرة العامة الغير المفيدة للظن ولو افادت الظن فلا ينفع ايضاً لعدم قيام دليل على اعتباره ومقتضى الاصل عدم الحجية واليه اشار بقوله (مع ما في

التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن) ويرد على المصنف «ره» ان دعوى كون الفاظ العموم في الخصوص مجازاً ممنوع لانها مستعملة في العموم دائماً وغايته ان الارادة الجديدة لم تطابق الارادة الاستعمالية وذلك لا يوجب كونها في الخصوص مجازاً كما حقق في محله مستقصى وثانياً فلأن احتياج خروج البعض الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم كما قال به «قدس سره» بل لأن اللفظ عنده موضوع للبعض من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملاً لكل من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من اللفظ لا لظهورها في الجميع حتى يحتاج الى المخصص والحق في الجواب ان يقال ان كثرة المجاز من المستعملين لا تعين فعل الواضع وانه وضعه للخصوص ولو سلمناه فانما هو فيما كان الواضع عالماً بالعواقب لا مطلقاً وتظهر ثمرة الاصل عند عدم القرينة على العموم والخصوص فعلى كونها حقيقة في العموم تحمل عليه قطعاً وعلى الخصوص يتوقف حتى يتعين المراد منه بالقرينة.

هو لاء الرجال وقد يطلق على العهد الذهني كآلية الشريعة الا المستضعفين من الرجال والنساء فيصح توصيفه بالجملة فيكون العهد ذهنيًا لانه في المعنى كالنكرة وقد يجري ايضاً احكام المعارف وقد يطلق ويراد به جنس الجمع كقوله والله لا اتزوج الثيبات بل الايكار فالمراد اني لا اتزوج من تلك الجماعة بل من تلك الجماعة وقد يطلق ويراد به الجنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل والمراد فرس واحد وقد يطلق ويراد به الاستغراق الجمعي او الافرادي او المجموعي كقوله تعالى أن الله يحب المحسنين اذا عرفت ذلك فاعلم ان اللام لما كانت موضوعة للتعريف في مدخولها ومن المعلوم ان مراتب الجمع مختلفة ولا تعيين فيها بنحو ولو كانت اشارة الى بعض دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح ولا يحمل على اقل المراتب ايضاً لمساواته لها وعدم تعيينها فلا بد حينئذ ان تكون اشارة الى المرتبة العليا لتعيينها ثم ان عموم الجمع هل هو افرادي كما صرح به بعض المتأخرين او مجموعي كما قال به بعض والظاهر هو الاول للتبادر ولو لم يكن مستنداً الى حاق اللفظ حتى يكون منشأً للتجاوز في غيره ثم ان ههنا مباحثاً لا يليق ذكرها بهذا المختصر وتركنا ايضاً بعض الاشكالات الواردة على طريقة القوم في التعريف باللام وكيف كان ظهور الجمع المعروف باللام في العموم لم يعلم فيه خلاف كما افاده بقوله (ولا نعرف في ذلك) اي في افادة الجمع المحلي باللام العموم (مخالفاً من الاصحاب ومحققوا مخالفينا على هذا) القول (ايضاً وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم) اي من المخالفين (وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه) كما اشرنا في طي كلماتنا اليه واولنا نحن مخالفة السيد به بما لا يضر الى دعوى عدم الخلاف والاجماع فراجع ثم اعلم ان دعوى الاجماع لا

فايدة لها في المقام والعمدة ظهوره في العموم عند العرف والظاهر انه المستند للمجمعين هذا وقد اختلفوا في ان المفرد المعرف هل هو حقيقة في تعريف الجنس مجاز في غيره من العهد والاستغراق كما عن غير واحد من المتأخرين او حقيقة في الاستغراق مجاز في غيره على حد سائر صيغ العموم كما عن البعض او هو مشترك بينهما لفظاً او غير ذلك اقوال والى ذلك اشار بقوله (واما المفرد المعرف) نحو الرجل مثلاً (فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم) مثل سائر الصيغ الموضوعة للعموم (وعزاه) اي نسبه (المحقق الى الشيخ «ره» وقال قوم بعدم افادته) اي بعدم افادة المفرد المعرف للعموم مثل سائر الصيغ (واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب) والدليل (لنا) هو (عدم تبادر العموم منه) اي من المفرد المعرف (و) ايضاً (انه لو عم) اي لو دل المفرد المعرف على العموم (لجاز الاستثناء منه) اي من المفرد المذكور (مطرداً) وشايعاً كما كان في الجمع المعرف (وهو) اي اطراد الاستثناء هنا (منتف قطعاً) لقبح رأيت العالم الا النحويين واكرم الرجل الا الفساق ونحو ذلك (احتجوا) اي القائلون بكونه مفيداً للعموم مثل سائر الصيغ (بوجهين احدهما جواز وصفه) اي وصف المفرد المعرف (بالجمع قيما حكاة) اي اتصاف المفرد المعرف بالجمع (البعض) عن الاخفش (من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض) جمع الابيض (والدينار الصفر) جمع الاصفر الوجه (الثاني) لهم (صحة الاستثناء منه كما) استثنى (في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واجيب عن الاول) اي عن جواز وصفه بالجمع (بالمنع من دلالة على العموم) بل يدل المفرد المعرف على الهيئة المجموعية للزوم اتحاد الصفة والموصوف في المعنى (وذلك لان مدلول العام كل فرد) من الافراد (ومدلول الجمع)

في البيض والصفير (مجموع الافراد) دون كل فرد فرد (وبينهما) اي بين مدلول العام ومدلول الجمع (بون) وفصل (بعيد و) اجيب (عن الثاني) اي عن الاستثناء في قوله تعالى (بانه مجاز لعدم الاطراد) يعني ان استعمال الانسان في العموم في الاية مجاز والاستثناء في الاية قرينة المجازية والدليل على المجازية هو عدم الاطراد لقبح رأيت الرجل الا الفساق (وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول) اي الجواب الاول عن الخصم (فلأنه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد) اي مبني الجواب على الفرق بين العمومين (وهو) اي الفرق بينهما (خلاف التحقيق كما قرر في موضعه) اي في كتب الاصولية ونحن ايضاً قد قررنا في اول الاصل بأن عموم الجمع افرادي بحكم التبادر (واما الثاني) اي النظر في الجواب الثاني عن الخصم اعني قوله بانه مجاز لعدم الاطراد (فلأن الظاهر) هو القول بان المفرد المعروف يفيد العموم في بعض الموارد لا على سبيل الكلية كما هو مراد مدعي العموم ويقال للمجيب (انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعروف العموم في بعض الموارد حقيقة) كما في قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وامثال ذلك (كيف) يكون مجال الانكار (و) الحال ان (دلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه) اي الاستغراق (احد معانيها) أي معاني اداة التعريف ومن معانيها الجنس والعهد (مما لا يظهر فيه خلاف بينهم بالكلام حينئذ) اي حين افادة المفرد المعروف العموم في بعض الموارد (انما هو في دلالة) اي في دلالة المفرد المعروف (على العموم مطلقاً) اي في جميع الموارد بان يكون وضعه ذلك وحده لا غير (بحيث لو استعمل) المفرد المعروف (في غيره) اي في الخصوص (كان مجازاً على حد صيغ العموم التي هذا) اي الاستعمال في غير العموم على سبيل

المجازية كما في الجمع المحلي باللام (من شأنها) أي من شأن صيغ العموم (ومن البين أن هذه الحجة) من مدعي العموم أعني صحة الاستثناء (لا تنهض) ولا تقوم (بإثبات ذلك) أي إثبات دلالة على العموم مطلقاً (بل إنما ثبت المعنى الأول) أي الإفادة في بعض الموارد (الذي لا نزاع فيه) وأما الاحتجاج بكون المفرد المعرف للعموم بما حكاه البعض عن الإخفش أعني الدرهم البيض والدينار الصفر فيرد عليه أولاً أنه شاذ نادر وثانياً بعدم صحته وعدم ثبوته وثالثاً بمعارضة قولهم أنه يستعمل في الجنس أيضاً في نحو الرجل خير من المرأة ولو سلم جميع ذلك فيحقق ما ادعيناه من إفادته في بعض الموارد العموم مما لا ينكر وهذا كما تراه ظاهر في اشتراك المفرد المعرف لفظاً بين الاستغراق والجنس والعهد هذا بناء على ما حققه المصنف «قدس سره» والتحقيق في المقام يقتضي ما قدمناه من الكلام هو أن اللام لما كانت لتعريف المدخول والاشارة إليه وكان المدخول موضوعاً لنفس الطبيعة لا بشرط شيء فما لم يقم من الخارج ما يدل على تعيين الطبيعة في ضمن فرد أو أفراد كان اللفظ ظاهراً في تعريف الجنس بما هو هو وإذا دل شيء على اعتبارها في ضمن فرد أو أفراد كما في العهد أو جميع الأفراد كالاستثناء حمل على العهد أو الاستغراق لا لكونه مجازاً بهما إذ لا مجازية أصلاً ما في اللام فلو وضعه للاشارة إلى ما يراد بالمدخول وهو حاصل وأما في المدخول فلو وضعه للطبيعة لا بشرط فلا تنافي الف شرط إذا كان من باب الإطلاق كما في المقام دون الاستعمال بل لكونه موضوعاً لما يعم الثلاثة وحينئذ فالتبادر المدعى مستند إلى الإطلاق وانتفاء ما يتعين به العهد أو الاستغراق دون الوضع وعدم أطراد الاستثناء إنما هو لعدم أطراد إفادته للعموم وبالتأمل فيما

ذكرنا تقدر على دفع ما حققه «قدس سره» من ان الاستعمال الواقع في كل منها على وجه الحقيقة انما هو لوضع كل من الداخل والمدخول لما يعمها على وجه الاشتراك المعنوي او لكل واحد منها على سبيل الاشتراك اللفظي بل صريح قوله كيف ودلالة اداة التعريف الخ ان الاستغراق مدلول اللام عنده وانها موضوعه بازائه وقد عرفت فساد فتدبر جيداً (فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعية لذلك) يعني قد علمت ان دلالة المفرد المعرف على العموم ليس مثل دلالة الجمع المحلي والنكرة في سياق النفي (لا عدم افادته) اي المفرد المعرف (اياه) اي العموم (مطلقاً) حتى في بعض الموارد وعلمت ايضاً ما هو الحق عندنا وبالجملة اذا عرفت ذلك (فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم منه) اي من المفرد المعرف (حيث لا عهد خارجي) يعني ان المفرد المعرف يدل على العموم بحسب القرينة الحالية فيما اذا لم يكن الالف واللام اشارة الى عهد خارجي او ذكرى او حضوري (كما في قوله تعالى واحل الله البيع) اي كل فرد فرد من البيع (وحرم الربوا) اي كل فرد فرد (وقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره) مثل قوله تعالى خلق الله الماء طهوراً وامثال ذلك (ووجه قيام القرينة على ذلك) اي على العموم هو انه لا يخلو ما نحن فيه عن امور ثلاثة اما ان يراد من المفرد المعرف الطبيعة من حيث هي او الافراد اما جميعها او بعضها الغير المعين واما البعض المعين والاقسام الثلاثة كلها باطلة اما الاول فمن المعلوم (امتناع ارادة الماهية والحقيقة) من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها (اذا الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها

المجازية كما في الجمع المحلي باللام (من شأنها) أي من شأن صيغ العموم (ومن البين أن هذه الحجة) من مدعي العموم أعني صحة الاستثناء (لا تنهض) ولا تقوم (بإثبات ذلك) أي إثبات دلالة على العموم مطلقاً (بل إنما ثبت المعنى الأول) أي الإفادة في بعض الموارد (الذي لا نزاع فيه) وأما الاحتجاج بكون المفرد المعرف للعموم بما حكاه البعض عن الإخفش أعني الدرهم البيض والدينار الصفر فيرد عليه أولاً أنه شاذ نادر وثانياً بعدم صحته وعدم ثبوته وثالثاً بمعارضة قولهم أنه يستعمل في الجنس أيضاً في نحو الرجل خير من المرأة ولو سلم جميع ذلك فيحقق ما ادعيناه من إفادته في بعض الموارد العموم مما لا ينكر وهذا كما تراه ظاهر في اشتراك المفرد المعرف لفظاً بين الاستغراق والجنس والعهد هذا بناء على ما حققه المصنف «قدس سره» والتحقيق في المقام بمقتضى ما قدمناه من الكلام هو أن اللام لما كانت لتعريف المدخول والاشارة إليه وكان المدخول موضوعاً لنفس الطبيعة لا بشرط شيء فما لم يقم من الخارج ما يدل على تعيين الطبيعة في ضمن فرد أو أفراد كان اللفظ ظاهراً في تعريف الجنس بما هو هو وإذا دل شيء على اعتبارها في ضمن فرد أو أفراد كما في العهد أو جميع الأفراد كالاستثناء حمل على العهد أو الاستغراق لا لكونه مجازاً بهما إذ لا مجازية أصلاً ما في اللام فلو وضعه للاشارة إلى ما يراد بالمدخول وهو حاصل وأما في المدخول فلو وضعه للطبيعة لا بشرط فلا تنافي الف شرط إذا كان من باب الإطلاق كما في المقام دون الاستعمال بل لكونه موضوعاً لما يعم الثلاثة وحينئذ فالتبادر المدعى مستند إلى الإطلاق وانتفاء ما يتعين به العهد أو الاستغراق دون الوضع وعدم اطراد الاستثناء إنما هو لعدم اطراد إفادته للعموم وبالتأمل فيما

ذكرنا تقدر على دفع ما حققه «قدس سره» من ان الاستعمال الواقع في كل منها على وجه الحقيقة انما هو لوضع كل من الداخل والمدخول لما يعمها على وجه الاشتراك المعنوي او لكل واحد منها على سبيل الاشتراك اللفظي بل صريح قوله كيف ودلالة اداة التعريف الخ ان الاستغراق مدلول اللام عنده وانها موضوعه بازائه وقد عرفت فسادَه فتدبر جيداً (فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعية لذلك) يعني قد علمت ان دلالة المفرد المعرف على العموم ليس مثل دلالة الجمع المحلي والنكرة في سياق النفي (لا عدم افادته) اي المفرد المعرف (اياه) اي العموم (مطلقاً) حتى في بعض الموارد وعلمت ايضاً ما هو الحق عندنا وبالجمله اذا عرفت ذلك (فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم منه) اي من المفرد المعرف (حيث لا عهد خارجي) يعني ان المفرد المعرف يدل على العموم بحسب القرينة الحالية فيما اذا لم يكن الالف واللام اشارة الى عهد خارجي او ذكرى او حضوري (كما في قوله تعالى واحل الله البيع) اي كل فرد فرد من البيع (وحرم الربوا) اي كل فرد فرد (وقوله صلى الله عليه واله وسلم اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره) مثل قوله تعالى خلق الله الماء طهوراً وامثال ذلك (ووجه قيام القرينة على ذلك) اي على العموم هو انه لا يخلو ما نحن فيه عن امور ثلاثة اما ان يراد من المفرد المعرف الطبيعة من حيث هي او الافراد اما جميعها او بعضها الغير المعين واما البعض المعين والاقسام الثلاثة كلها باطلة اما الاول فمن المعلوم (امتناع ارادة الماهية والحقيقة) من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها (اذا الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها

كما علم أنفاً) وسابقاً في مبحث اجتماع الامر والنهي (وحيث أن) اي حين امتناع ارادة الماهية (فاما ان يراد) الثاني من الاقسام اعني (الوجود الحاصل بجميع الافراد او) يراد الوجود الحاصل (ببعض غير معين لكن ارادة البعض) الغير المعين (ينافي الحكمة) للزوم الاغراء بالجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وكذا سائر الموالى العرفية (اذ لا معنى لتحليل بيع) غير معين (من البيوع وتحريم فرد) غير معين (من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء الى غير ذلك من موارد استعماله) اي استعمال المفرد المعرف (في الكتاب والسنة) وهكذا لا معنى في قوله تعالى خلق الله الماء طهوراً بطهر ماء غير معين وحيث لا دلالة في اللفظ على البعض المعين (فتعين في هذا كله) ان المراد من المفرد المعرف في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان الماء الخ هو القسم الثاني من الاقسام المذكورة وبعبارة اخرى ان المعين هو (ارادة الجميع ولم ار احداً تنبه لذلك) اي افادة المفرد المعرف العموم من باب الحكمة (من متقدمي الاصحاب سوى المحقق «ره» فانه قال في آخر هذا المبحث) في كتابه في باب افادة المفرد المعرف العموم (ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم) يعني انه لو صدر من المولى الحكيم مفرد معرف باللام ولم يكن اشارة للعهد باقسامه (فان ذلك) اي الصدور بهذا النحو (قرينة حالية تدل على) كون اللام في المفرد المعرف في الامثال المذكورة اشارة الى (الاستغراق).

وبالجملة لو قيل كذا (لم ينكر ذلك) وحاصل ما ذكره «قدس سره» في هذا الباب هو ان اللفظ اما محمول على الجنس فهو باطل لبطلان تعلق الاحكام بالطبايع بما هي او على فرد معين عند المتكلم

والمخاطب فخلاف الواقع والفرض كما اشرنا اليه واما على الفرد المعين عند المتكلم فقط فاغراء بالجهل واما على فرد غير معين عندهما فهو منساف للمقام لان المقام مقام البيان واما على الاستغراق فهو المطلوب وفيه اولاً بمنع عدم تعلق الحكم بالطبيعة لما مر في مبحث الاجتماع من تعلق الاحكام بالطبايع وان كان الغرض ايجادها في الخارج وثانياً منع الاغراء بالجهل في الثالث اذ المقام يقتضي الاجمال فربما يتوهم المخاطب السلب الكلي كأن يتوهم انه لا بيع يكون حلالاً فيرد وهمه بان بعض البيوع حلال فلعل تلك الخطابات من هذا الباب الا ان يقال بالعلم بكون هذا الحكم مثلاً وارداً في مقام البيان ومن المعلوم جريان سيرة العقلاء ايضاً على الحمل الى مقام البيان لو شك في وقوعه موقع البيان في مثله مما هو مبين من حيث الحكم والموضوع عند العرف فتدبر جيداً والله الهادي.

(اصل) اختلفوا في ان الجمع المنكر هل يفيد العموم او لا فذهب فرقة الى الثاني وفرقة الى الاول وبعبارة اخرى ذهب (اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم) يعني انه اذا قيل جائني رجال مثلاً فلا يحمل على العموم (بل يحمل على اقل مراتبه) اي على اقل مراتب الجمع وهو اثنان او ثلاثة على ما سيأتي من القولين (وذهب بعضهم على افادته) اي افادة الجمع المنكر (ذلك) اي العموم (وحكاة المحقق عن الشيخ) يعني انه يقول بان الجمع المنكر يفيد العموم لكن (بالنظر الى الحكمة) لا بوضع اللغة (والاصح الاول) اي القول بأنه لا يفيد العموم (لنا القطع بان رجالاً مثلاً بين الجموع) نحو مساجد ودنانير وغير ذلك (في صلوحه لكل عدد) من مراتب الجمع (بدلاً) اي على سبيل البدلية (كرجل بين الاحاد) كمسجد ودينار وغير ذلك (في صلوحه) وصلاحيته (لكل واحد) لكن بدلاً (فكما ان رجلاً) مع كونه مفرداً منكراً (ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد) على سبيل البدل (كذلك) لفظ (رجال) فانه (لا يشمل) جميع ما صدق عليه لفظ رجال وبعبارة اخرى فانه (ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد نعم) لما كان (اقل المراتب) اعني الاثنين او الثلاثة على ما يأتي قدراً متيقناً من بين المراتب فلا جرم يكون (واجبة الدخول قطعاً فعلم) مما ذكرنا (كونها) اي الاقل من الاثنين او الثلاثة (مرادة) للمولى اذا قال اكرم رجالاً (وبقي ما سواها) اي ما سوى اقل المراتب من المراتب الآخر

والضمائر المؤنثة بأسرها تعود الى الاقل وتأتيثها لأجل المضاف اليه المؤنث (على حكم الشك) في انه هل اراد المولى المراتب الأخر غير المرتبة الاقل او لا فيحكم حينئذ بحكم الاصل على عدم كونها مرادة هذا والتحقيق في المقام ان يقال ان المادة موضوعة للطبيعة والعلامة او الهيئة موضوعة بوضع حرفي آلي بملاحظة الطبيعة اي مدلول المفرد مقيدة بمصداق من مصاديق ما فوق الاثنين لا على التعيين فتقييده بكل مصداق تقييد ترديدي بمعنى ان كل مصداق على وجه يصلح لتقييده بمصداق اخر على البدلية ولا فرق في ذلك بين المصحح والمكسر الا ان دلالة الاول على القيد المذكور بالعلامة ودلالة الثاني بالهيئة لا بوضع وحداني كما زعمه بعض المحققين.

نعم ما لا مفرد من لفظه كذلك فالجمع والمفرد المنون والمثنى مشتركات في دلالتها على تقييد مادتها بالشخص الا ان الشخص في احدها واحد وفي آخر اثنان وفي الجمع اشخاص اذا ظهر لك ذلك فاعلم ان المشهور هو المنصور والدليل عليه وضع الجمع بحكم التبادر لما ذكرناه من الهيئة الملحوظة باعتبار اتحادها مع مصاديق ما فوق الاثنين فيصدق على كل جملة حتى الجميع فاذا دخل عليه تنوين التنكير الدالة على واحد من تلك المصاديق لا على التعيين تردد بين الجميع وما دونه من غير اختصاص بالجميع قال التفتازاني لا نزاع في ان الجمع المنكر صالح للجميع حيث انه احد افراد الموضوع له للقطع بان جميع الرجال رجال على الحقيقة وانما النزاع في كونه ظاهراً على حد ساير الصيغ وقد انقذ مما ذكرنا فساد ما قاله المصنف «قدس سره» لان القائل بعموم الجمع المنكر يمكن ان ينزله على احدى المراتب وهي المرتبة العليا المندرج فيها جميع المراتب لا

على الجماعات التي هي منها كما هو ظاهر الاستدلال فالأولى في الاستدلال أن يقال فكما أن رجلاً لا يختص بشيء من آحاده فكذلك رجال فافهم (حجة الشيخ «ره» على) مدعاه أعني دلالة جمع المنكر على العموم (أن هذه اللفظة أذلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو أراد) المولى الحكيم (القلة لبيّنهما) أي بين القلة لثلاً يلزم الإغراء بالجهل (وحيث لا قرينة) على إرادته القلة (وجب حملها) أي حمل جمع المنكر (على الكل) أي على المرتبة العليا نظير ما سبق في مثل أحل الله البيع (وزاد من وافقه) أي وافق الشيخ في هذه المسئلة (من العامة) وهو أبو علي الجبائي وقال (أنه ثبت إطلاق اللفظ) أي إطلاق لفظ رجال مثلاً حقيقة (على كل مرتبة من مراتب الجموع فإذا حملناه) يعني لو حملنا لفظ رجال مثلاً (على الجميع) أي على جميع المراتب (فقد حملناه على جميع حقائقه فكان) الحمل على الجميع حينئذ (أولى والجواب عن احتجاج الشيخ) بوجهين (أما أولاً) فبالمعارضة بأنه) أي الحكيم (لو أراد الكل لبيّن أيضاً) وقد أورد سلطان العلماء «ره» في الحاشية أنه يمكن أن يقال من جانب الشيخ أن عدم البيان بيان لإرادة الكل انتهى ويمكن الجواب منّا عن قبل المصنف قدس سره بأن عدم البيان بيان لإرادة الأقل لكونه قدراً متيقناً كما سيأتي (وأما ثانياً فلا تالاً نسلم عدم القرينة) كما قال وحيث لا قرينة وجب الخ بل القرينة موجودة (أذ يكفي فيها) أي في القرينة (كون أقل المراتب مراداً قطعاً) وما سواها مشكوكاً هذا (و) لكن (فيه) أي في الجواب الثاني عن الخصم (نظر) ووجهه أنه لا يلزم من كونه مراداً قطعاً أن لا يراد الزائد أيضاً ولما كان هذا الجواب الثاني غير مرضي وكان مخدوشاً عنده أراد أن يجيب بما هو الحق عنده وقال (والتحقيق أن

(اللفظ) اعني رجالاً مثلاً (لما كان موضوعاً للجمع) اي لما يصدق عليه الجمع (المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق) اي كان لفظ رجال مثلاً عند اطلاقه (محتملاً للمرين) العموم والخصوص (كسائر الالفاظ الموضوعية للمعاني المشتركة) اي للقدر الجامع بين المعاني وهو الذي يعبر عنه بالاشتراك المعنوي كلفظ الانسان مثلاً فانه موضوع للحيوان الناطق المشترك بين الافراد الكاملة وغير الكاملة وبالجمله وان كان اللفظ عند الاطلاق محتملاً للمرين (الا ان اقل مراتب الجموع) وهو الاثنان او الثلاثة (باعتبار القطع بارادته) اي بكونه مراداً (يصير متيقناً و) لكن (يبقى ما عداه) اي ما عدى الاقل من سائر المراتب (مشكوكاً فيه الى ان يدل دليل) خارجي (على الارادة) اي على ارادة سائر المراتب غير القدر المتيقن (ولا نجد في هذا) اي في اطلاق لفظ رجال مثلاً مع عدم قرينة خارجية عن ظاهر سياق الكلام (منافاة للحكمة بوجه) لكون اقل المراتب متيقناً قطعاً فيحمل اللفظ عند الاطلاق عليه (وبهذا) اي وبهذا التحقيق (يظهر الجواب عن الكلام الاخير وهو كلام العامة الذي وافق للشيخ ره) وبيان الجواب هو ان يقال (فانا نمنع كون اللفظ حقيقة) اي كونه مشتركاً لفظياً (في كل مرتبة وانما هو) اي لفظ رجال مثلاً موضوع (للقدر المشترك بينهما) اي بين العموم والخصوص يعني انه وضع لما يصدق عليه الجمع عاماً وخاصاً وعلى اي حال (فلا دلالة) في لفظ رجال (على خصوص احدهما) اي احد المعنيين من العموم والخصوص (ولئن سلمنا كونه) اي كون لفظ رجال (حقيقة في كل منها) اي من المراتب على سبيل الاشتراك اللفظي (لكان الواجب حينئذ) اي حين كونه مشتركاً لفظياً (التوقف) بناء (على ما هو التحقيق من ان المشترك) اللفظي كلفظ العين مثلاً التي هي

مشاركة لفظاً بين المعاني المتعددة (لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة) المعينة لاحد المعاني (و) ايضاً قد عرفت فيما سبق (ان استعماله) اي استعمال المشترك (في جميعها) اي في جميع المعاني (لا يكون الا مجازاً فيحتاج في الحمل) اي في حمل المشترك (عليه) اي على الجميع (الى الدليل) ولا يخفى ان ما اورده عليه من كونه مجازاً مبني على مختاره من ان الاستعمال المذكور مجاز في المفرد فان الاشتراك هنا في اداة الجمع وهي من المفردات هذا وفيما ذكره «قدس سره» في الجواب عن الخصم نظر ووجهه المنع من كون مراد الخصم هو الاشتراك اللفظي كما فهمه «قدس سره» ولذا اجيب عن الخصم بالنقض بالمفرد المنكر فانه حقيقة في كل واحد من الاحاد على البدل ولا يوجب ذلك حمله على الجميع نعم جواب العضدي بأن الجمع ليس حقيقة في كل مرتبة من المراتب بل في القدر المشترك بينها فلا يكون له دلالة على خصوص شيء منها ربما يساعد بظاھرہ على فهم الاشتراك اللفظي من الاستدلال ولذا قرره عليه التفتازاني فاعترض عليه بأن كل مرتبة من المراتب فهي من افراد القدر المشترك فيكون الجمع حقيقة فيها من حيث كونها من افراد الموضوع له ولا حاجة الى الدلالة عليها بخصوصها كما اذا جائك زيد وقلت جائني انسان انتهى لكن الانصاف ان كلام المستدل والخصم قابل للاشتراك اللفظي والمعنوي ولكونه من باب ما كان وضعه عاماً والموضوع له خاصاً كما ان قوله فلو حمل على الجميع فقد حمل على جميع حقائقه قابل لان يحمل على ارادة الحمل على الجميع من جهة انه احد المعاني لا جميع المعاني حتى يلزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى او في اكثر من فرد او غير ذلك فالاولى في الجواب عن الخصم المنع من الاولوية

المذكورة (فائدة) اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقليل ثلاثة وقيل اثنان وقيل بغير ذلك والنحاة فرقوا فقالوا اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك بالغاً ما بلغ واقل جمع القلة ثلاثة واكثره عشرة ومحل الكلام انما هو في مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا في لفظ الجمع بمعنى الضم كما هو معناه لغة ثم لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرها اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو القول الاول وبعبارة اخرى ان (اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الاصح وقيل اقلها) اي اقل مراتب صيغة الجمع (اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة) اعني رجالاً مثلاً (بلا قرينة) وبعبارة اخرى ان المتبادر من صيغة الجمع هو (الزائد على الاثنين) يعني الثلاثة وما فوقها بلا تبادل الاثنين (وذلك) اي السبق والتبادر عند الاطلاق (دليل على انه) اي لفظ رجال مثلاً (حقيقة في الزائد دونه) اي دون الاثنين وذلك (لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادل غيره) وحاصله انه لو قيل في الدار رجال لكان المتبادر هو الثلاثة فما فوقها لا الاثنان فاذا استعمل في الاثنين يكون مجازاً والشاهد على المجازية تبادل غير هذا المعنى اي الثلاثة فما فوقها لانه من الواضحات اذا استعمل لفظ في المعنى وكان المتبادر من اللفظ عند اطلاقه هو غير هذا المستعمل فيه لكان اللفظ في هذا المستعمل فيه مجازاً قطعاً ويكون ذلك المتبادر معنى حقيقياً له فافهم.

(احتج المخالف) اي من قال بكون اقل الجمع اثنين (بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له) اي للميت (اخوة) فلامه السدس لان الاخوة تحجب الام اي تمنع عن الثلث الى السدس (والمراد به) اي من قوله تعالى اي من الاخوة (ما) اي معنى هو (يتناول الاخوين) وما

فوقهما (اتفاقاً والاصل في الاطلاق) اي في اطلاق الاخوة في الاية على الاخوين هو (الحقيقة) الوجه (الثاني) لهم (قوله تعالى انا معكم مستمعون خطاباً) بضمير الجمع في قوله معكم (لموسى وهرون) عليهما السلام (و) بالجملة (اطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين) اعني موسى وهارون عليهما السلام الوجه (الثالث) لهم (قوله عليه السلام الاثنان وما فوقهما جماعة) حيث اطلق الجماعة في قوله عليه السلام على الاثنين وما فوقهما (والجواب عن الاول) ان المراد بالاخوة في الاية ثلاثة فما فوقها وحجب الاخوين للام عن الثلث مستفاد من النص او اجماع لا من الآية واليه اشار بقوله (ان الاتفاق واقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته) اي ليس استفادة ثبوت الحجب (من الاية) وعلى هذا (فلا دلالة) للآية (فيه) اي في الثبوت سلمنا لكنه مجرد استعمال وهو لا يوجب الحقيقة بل هو اعم منه ومن المجاز لثبوت استعماله فيما فوق الاثنين ايضاً والقول بالاشتراك اللفظي خلاف الاصل على ان الاطلاق انما يدل على الحقيقة اذا لم يكن دليل على خلافها وقد اثبتنا قيام الدليل عليه فتدبر (وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط) وحاصله منع كون موسى وهارون مراداً فقط من قوله تعالى انا معكم الخ (بل فرعون) ايضاً (مراد معهما) اي مع موسى وهارون (سلمنا) ان المراد هو موسى وهارون لا غير (لكن) نقول ان (الاستعمال) اي استعمال ضمير الجمع فيهما معاً (انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه) اي لا يعارض هذا الاستعمال (دليل المجاز وقد دللنا) بمعونة التبادر (على كونه) اي كون الجمع (مجازاً فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في - ج - م - ع -) فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وقد

اشرنا الى عدم كونه من محل النزاع وايضاً يجاب ان ذلك من باب مجاز الحذف فالتقدير صلوة الاثنين فما فوقهما صلوة جماعة او انه من باب التشبيه في الفضيلة وترتب احكام الجماعة او خصوص الاول كما في قوله عليه السلام المؤمن وحده جماعة اذا لم يكن من يصلي معه لان شأن الشارع بيان الاحكام دون الموضوعات اللغوية وتظهر ثمرة الاصل والفائدة فيما ورد صيغة الجمع منكرأ مع خلوها عن قرينة المراد فتحمل على العموم عند من قال بكونها حقيقة في العموم وتحمل على اقل الجمع عند من لا يقول به وحينئذ فمن يقول بكون اقل الجمع ثلاثة يحمله عليها ومن قال على الاثنين يحمله عليه فتدبر جيداً.



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

في خطاب المشافهة

(اصل) اختلفوا في ان الالفاظ التي وضعت للخطاب نحويا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا هل تكون خطاباً لغير الموجودين وتعممهم بصيغتها اولاً والمنقول منهم في المقام اقوال احدها شمول الخطاب للموجودين والمعدومين حقيقة لغة الثاني شموله حقيقة شرعاً الثالث الشمول مجازاً الرابع الشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقة والمجاز قال الشيخ المحقق المرتضى الانصاري «قدس سره» الأظهر عندي القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقة ان أريد من المجاز المبحوث عنه في المقام المجاز في ادوات الخطاب كما يظهر من جماعة حيث صرحوا بأن الاداة حقيقة في الخطاب الموجود الحاضر واستعماله في غير ذلك مجاز الخامس عدم شموله بصيغة للمعدومين اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو القول الاخير وبعبارة اخرى ان الحق هو ان يقال (ان ما وضع) المراد بالوضع هنا الاستعمال والا فلا معنى محصل لقولهم ان ما وضع لخطاب المشافهة يعم من تأخر عن زمن الخطاب ام لا اذ بعد الوضع للمشافهة لا مجال لشمول لفظيا ايها الناس مثلاً لمن تأخر عن زمن الخطاب حقيقة لانه يلزم حينئذ خروجه عن اصل وضعه (لخطاب المشافهة) وهو الخطاب الوارد بصيغة التخاطب مثل افعلوا كذا وكذا واقيموا الصلاة واتوا الزكاة و (نحويا ايها الناس) اعبدوا ربكم ونحو (يا ايها الذين آمنوا) وفي التفسير عن ابن عباس ان كل ما نزل من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا فهو بالمدينة

وما نزل من قوله تعالى يا ايها الناس فهو بمكة (لا يعم بصيغته على من تأخر) عن زمن الخطاب (وانما يثبت حكمه) اي حكم خطاب المشافهة (لهم) اي لمن تأخر عن زمن الخطاب (بدليل آخر) كالضرورة والاجماع القائمين بان المعدومين مشاركون في الحكم مع الموجودين (وهو) اي عدم العموم والشمول (قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف) وظاهره يعطي كونه مجمعاً عليه بين الامامية ولكن قد عرفت الاقوال في المسئلة (وذهب قوم منهم) اي من العامة (الى تناوله) وشموله (بصيغته لمن بعدهم) وقد عرفت تفصيل الاقوال فيه ايضاً والدليل (لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه) والوجه في ذلك ان الخطاب بالناس يقتضي كون المخاطب انساناً والمعدوم لا يصح ان يتصف بالانسانية وحينئذ فلا يجوز ان يخاطب به فتأمل (وانكاره) اي انكار القول بعدم جواز خطاب المعدومين (مكابرة) وعناد محض (وايضاً فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدومين لوجودهما) اي لوجود الصبي والمجنون (واتصافهما بالانسانية مع أن خطابهما) اي خطاب الصبي والمجنون (بنحو ذلك) اي بخطاب المشافهة (ممتنع قطعاً فالمعدوم) الذي هو مورد البحث (اجدر) واليق (ان يمتنع) ان يكون مخاطباً بالخطاب الشفاهية (احتجوا) اي القائلون بشمول الخطاب للمعدومين ايضاً بوجهين (احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطباً لمن بعده) اي لو لم يكن مخاطباً للمعدومين ايضاً (لم يكن مرسلأليه) اي لم يكن الرسول رسولاً من الله تعالى بالنسبة الى المعدومين (واللازم) اعني عدم كونه رسولاً للمعدومين (منتفٍ) فالملزوم وهو عدم كون الرسول صلى الله عليه وآله وسلم مخاطباً للمعدومين ايضاً منتفٍ فثبت انه صلى الله عليه وآله وسلم مخاطب لهم

ايضاً (بيان الملازمة) وهي قوله لو لم يكن مخاطباً لم يكن رسولاً هو ان يقال (انه لا معنى لارسالة) ولكونه مرسلأ (الا ان يقال له بلغ احكامي و) من البدهة انه (لا تبليغ) من الرسول على المكلفين (الا بهذه العمومات) غالباً (وقد فرض انتفاء عمومها) اي عموم الخطابات الشفاهية (بالنسبة اليه) اي الى من بعده من المعدومين وحينئذ فلا يكون الرسول مرسلأ اليه (واما انتفاء اللازم) اي عدم كونه مرسلأ للمعدومين (فبالاجماع) القائم على ان الرسول رسول من الله تبارك وتعالى للموجودين والمعدومين كليهما معاً (والثاني ان العلماء لم يزوالوا يحتجون) بهذه الخطابات الواردة على الحاضرين (على اهل الاعصار ممن) بيان لاهل الاعصار (بعد الصحابة في المسائل الشرعية) الى الآن (بالايات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وذلك) اي الاحتجاج في المسائل الشرعية بالايات والاخبار الخ (اجماع منهم) اي من العلماء (على العموم) اي على عموم الخطابات الشفاهية للموجودين والمعدومين (والجواب اما عن الوجه الاول) اي عن اثبات المطلوب بنحو الملازمة (فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ) اي تبليغ الاحكام الى المكلفين (لا يتعين فيه) اي في التبليغ (المشافهة بل يكفي حصوله) اي حصول التبليغ (لل بعض) اي للموجودين (شفاها وللباقيين) اي للمعدومين مثلاً (بنصب الدلائل والامارات) كقوله عليه السلام شرع محمد (ص) مستمر الى يوم القيامة مثلاً (على ان حكمهم) اي حكم المعدومين (حكم الذين شافهم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم) يعني حكم الموجودين (واما) الجواب (عن الثاني) اي عن قولهم ان العلماء الخ (فبأنه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم)

وحاصله ان احتجاج العلماء ليس من باب كون الخطاب شاملاً للمعدومين (بل يجوز ان يكون ذلك) اي الاحتجاج للمعدومين مثلاً (لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل آخر) يعني انهم لما رأوا وعلموا ثبوت الحكم للموجودين والمعدومين بالاجماع والضرورة استدلوا بالايات والاخبار لا ان الايات والاخبار شاملة للمعدومين كالموجودين (وهذا) اي ثبوت الحكم للمعدومين (لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا) اي الموجودون (به معلوم بالضرورة من الدين) هذا وذكر للنزاع في الخطابات الشفاهية ثمرتين الاولى حجية ظواهر خطابات الكتاب للمعدومين على فرض عمومها لهم ولا يخفى ان ترتب هذه الثمرة مبني على ما ذهب اليه المحقق القمي «ره» من عدم حجية الظواهر الا بالنسبة الى من قصد افهامه ولكن التحقيق ان ظاهر اللفظ حجة بالنسبة الى كل من سمعه سواء قصد افهامه ام لم يقصد ويدل على ذلك سيرة العقلاء فلو امر المولى واحداً من عبيده بشيء وامره بتبليغ هذا الحكم الى ساير العبيد ايضاً وكان ساير العبيد يستمعون ذلك الخطاب من المولى ولكن لم يصل اليهم بوسيلة العبد فتركوا ما امر به المولى وعلم بسماعهم لخطابه كان للمولى عقابهم وليس هذا العقاب قبيحاً بنظر العقلاء وليس للعبيد ان يعتذروا بعدم كونهم مقصودين بالافهام هذا حال الثمرة الاولى ولا يهمننا التعرض لثانيتها فراجع .

الجزء الثاني

الفصل الثاني في

جملة من مباحث التخصيص



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله الطاهرين

(الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص)

اصل:

وقبل الخوض في المطلب لابد من تمهيد مقدمة وهي ان التخصيص عبارة عن قصر العام على بعض ما يتناوله فيخرج ما اذا لم يكن المقصود عاماً بان كان مطلقاً قيد ببعض افراده كرقبة مؤمنة او من اسماء العدد نحوه عليّ عشر الاثثة او مركباً ذا اجزاء كقولك اكلت السمكة الارباسها او كان عاماً ولم يقصر على بعض موارد لاختلاف مورد قصره ومورد عمومه كما في قولك اكرم العلماء الى يوم الجمعة او في يوم الجمعة لان مورد عمومه الافراد وهو غير مقصود ومورد قصره الأزمان والاحوال ومن هذا الباب جميع موارد التخصيص بالغاية بل بالشرط ايضاً لان مفادهما ليس من تخصيص العام بل اما من باب تقييد الحكم كما في الغاية بل وفي الشرط ايضاً بناء على ما زعمه بعضهم او من باب تقييد العام كما في الشرط بناء على رجوعه الى تقييد الموضوع كما هو الحق ثم ان التخصيص تارة بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه

وحضر في خمسة، الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض نحو
 اكرم العلماء الا زيدا او ان كانوا عدولا او العدول او الى ان يفسقوا او
 عدولهم واخرى بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه عقليا كان كما في قوله
 تعالى الله خالق كل شيء فان العقل يحكم بانه تعالى ليس خالقا لأفعال
 العباد او لفظيا كقوله حرمت عليكم الميتة المخصص لقوله خلق لكم ما
 في الأرض جميعا اذا عرفت ذلك فاعلم ان جواز التخصيص في الجملة
 مما لا ينبغي التأمل فيه وما حكي عن بعض الناس من انكاره شاذ لا
 يلتفت اليه بل الاشكال في منتهى التخصيص الجائز فالمحكي عن
 الاكثر اعتبار بقاء جمع يقرب من مدلول العام وفسر بما فوق التصف
 وبما يعد عرفا قريبا منه وقيل باعتبار بقاء جمع غير محصور وقيل
 باعتبار بقاء ثلاثة وقيل باعتبار بقاء اثنين وقيل بجوازه الى الواحد وقيل
 بالفرق بين الجمع فالثلاثة وبين غيره فيجوز الى الواحد، هذا وقد افاد
 قدس سره بعض ما ذكرناه بقوله (اختلف القوم في منتهى التخصيص الى
 كم هو، فذهب بعضهم الى جوازه) اي جواز التخصيص بالمعنى الذى
 ذكرناه (حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن
 زهرة وقيل) يجوز التخصيص (حتى يبقى ثلاثة وقيل) يجوز حتى يبقى
 اثنان، وذهب الاكثر ومنهم المحقق) صاحب الشرايع «ره» (الى انه
 لا بد من بقاء جمع) تحت العام (يقرب من مدلول العام) وقد بينا المراد
 منه قبيل هذا فراجع وبالجملة يجوز فيما ذكر لا غير (الا ان يستعمل)
 العام (في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو) اي القول الاخير
 (الا قرب) والدليل (لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رقانة في البستان

(و) الحال (فيه) أي في البستان (الاف) من الرمان (وقد اكل واحدة او ثلثة
 (و) ايضاً لنا القطع بقبح (قوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب و
 الفضة وفيه) أي في الصندوق (الف) من الذهب والفضة
 (وكذا) يقطع بقبح (قوله كل من دخل داري فهو حرّ او كل من جارك
 فأكرمه وفسره) في كل من المثالين (بواحد او ثلثة فقال اردت زيداً او هو
 مع عمرو وبكر ولا كذلك) أي لا قبح (لواريد من اللفظ في جميعها) أي
 في جميع الامثلة المذكورة (كثرة قرينة من مدلوله) أي من مدلول العام
 بان يراد من قوله اخذت كل ما في الصندوق مع كون ما فيه الفأس
 مائة مثلاً هذا وفيه نظر لانا نسلم القبح في الامثلة المذكورة ضرورة انه لا
 قبح في المثال الاول اذا كانت الرمانة الواحدة اطيب واعلى بمراتب
 من الباقيين ويكون الباقيون عندها في نظر الاكل كالعدم وكذا في
 المثال الثاني اذا كان قيمة الواحد من الذهب والفضة معادلاً او ازيد من
 قيمة الباقيين اللهم الا ان يقال ان ذلك مناقشة في المثال وهي ليست من
 دأب المحصلين (احتج مجوّزه) أي مجوزوا التخصيص والقصر (الى
 الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام) أي الفاظ العموم في الاستغراق
 حقيقة و (في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق)
 وهو انه لو كان حقيقة فيه ايضاً لزم الاشتراك اللفظي المخالف للاصل
 المرجوح بالتسبة الى المجاز اذا تعارضاً وقد بينا وجه مرجوحيته في
 باب الأوامر فراجع (وليس بعض الأفراد) من الاثنين او ثلاثة أو ما يقرب
 الى العام (اولى من البعض فوجب جواز استعماله) أي استعمال صيغ
 العموم (في جميع الاقسام) مجازاً (الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه

لو امتنع ذلك) اى قصر العام الى الواحد (لكان لتخصيصه) اى لتخصيص العام (واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره) وهذا العطف تفسيري (وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص) والبداهة تنادي بفساده (الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد) من الحافظين (هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس) انّ الناس قد جمعوا لكم (والمراد) من الناس في قوله تعالى (نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعدّه اهل اللسان مستهجناً لوجود القرينة) وهي ان الآية نزلت في حق نعيم بن مسعود على ما في بعض التفاسير وعليهذا (فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو) اى جواز التخصيص الى الواحد مع القرينة (المدعى) لا يقال هذا في صورة القرينة والكلام في المجرد عنها لانا نقول ان الفرض في جواز قصر العام مطلقا ولو مع وجود القرينة (الخامس انه علم بالضرورة من) استعمالات اهل (اللغة) يعنى من قدماء العرب (صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به) اى من قولهم (اقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز) يعنى ان الخبز والماء في المثال يطلقان على ما يصدق عليه الخبز والماء ولو كانا قليلين (والجواب عن الاول) اى عن اول دليل الخصم (المنع من عدم الاولوية) في بعض الأفراد (فان الاكثر اقرب الى الجمع من الأقل) فالاقربية دليل الاولوية (هكذا اجاب العلامة «ره» في النهاية وفيه نظر لان اقربيّة الاكثر الى الجميع) كما قلتم (يقتضى ارجحية ارادته) اى ارادة الاكثر (على ارادة الاقل) و (لا) يقتضى (امتناع ارادة الأقل كما هو المدعى) ولما كان الجواب مخدوشاً عنده اجاب بجواب امتن فقال (فالتحقيق

في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل) يعنى لما كان بناء دليل الخصم (على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق) وقد عرفت وجهه قبيل هذا (وستسمعه) ايضاً (ولابد في جواز مثله) اى في جواز استعمال العام في الخاص (من وجود العلاقة المصححة للتجوز) اى المجازية (لاجرم كان الحكم) بالتخصيص الى الثلاثة والاثنين والواحد باطلاً وتعين القول بكون الحكم (مختصاً باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة) وهي المشابهة (في غيره) اى في غير الاكثر من الامور المذكورة هذا وقد اجاب صاحب الفصول ومولانا ملا صالح «ره»، بان العلاقة ليست منحصرة بعلاقة المشابهة بل يجوز ان تكون العلاقة هذا اى في استعمال العام في الواحد او الاثنين او الثلاثة مثلاً علاقة العموم والخصوص ايضاً فانها علاقة براسها ومعتبرة هذا وهو عجيب من هذين الفاضلين لان الذى ثبت من استقراء كلام العرب من جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب لمدلول العام لا مطلق الاستعمال بعلاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه فتدبر فاغتنم (فان قلت) سلمنا انه ليس بينهما اى بين الاقل وبين العموم علاقة المشابهة لكن هذه علاقة اخرى وهي علاقة الكلية والجزئية نظراً الى ان (كل واحد من الأفراد) اى من افراد العام (بعض مدلول العام فهو) اى كل واحد من الافراد (جزئه) اى جزء العام (وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء) وبالجمله هذه العلاقة (غير مشترطة بشئ) من اعتبار التركيب الحقيقي بينهما وكون الجزء مما اذا انتفى، انتفى الكل (كما نص عليه

المحققون وانما) هذا الشرط الذي ذكرنا معتبر (في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء) كالرقبة الموضوع للجيذ المستعملة (في الكل) اعني في الانسان (على ما مرّ تحقيقه) في بحث استعمال المشترك في معانيه (وحينئذ) اي حين اذ كانت العلاقة المذكورة موجودة فيما نحن فيه (فما وجه تخصيص وجود العلاقة بالاكثر) اي فيما يكون الباقي اقرب من مدلول العام دون الواحد او الاثنين الى غير ذلك والحاصل ان العلاقة فيما نحن فيه ليست منحصرة بعلاقة المشابهة بل العلاقة هي العلاقة الكلية والجزئية ايضاً فما العلة في وجه تخصيصه بالاول دون الثاني (قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله) اي بعض مدلول العام (لكنها) اي الأفراد (ليست اجزاء له) اي للعام (كيف) يكون اجزاء للعام (و) الحال انك (قد عرفت) سابقاً في مبحث المفرد المحلّ باللام (ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد) وعليهذا لا يتحقق بينهما اي بين العام والاقل علاقة الكلية والجزئية لان الفرد ليس جزء له نعم (وانما يتصور في مدلوله) اي في مدلول العام (تحقق الجزء والكل لو كان) العام (بالمعنى الثاني) اي كان بمعنى مجموع الافراد يعنى علاقة الكلية والجزئية يتحقق لو كان مدلول العام هو المجموع وحينئذ يكون مايتوهم كونه افراداً له اجزاء له (وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجاوز) فيما نحن فيه (علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو) اي المصحح للتجاوز (علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة) كالشجاعة المشتركة بين الاسد والرجل (وهي ههنا) اي فيما نحن فيه اي في استعمال العام في الخاص ليست الا (الكثرة) وعليهذا

(فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول العام ليتحقق) بين العام والخاص العلاقة (المشابهة المعتبرة) عند اهل اللسان وانما اعتبروها (لتصحيح الاستعمال) في المعنى المجازي (وذلك) اى تحقق هذه العلاقة اعنى المشابهة (هو المعنى) والمقصود (بقولهم لا بد) في استعمال العام في الخاص (من بقاء جمع يقرب) من مدلول العام (و) الجواب (عن الثانى) اعنى قوله لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه الخ (بالمنع من كون الامتناع) اى امتناع استعمال العام في الفرد الواحد او الاثنين (للتخصيص مطلقاً بل) الامتناع (لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغواً وينكر عرفاً) اعنى من استعمال العام في الفرد الواحد مثلاً لا الاستعمال في الافراد التى تقرب من مدلول العام (و) الجواب (عن الثالث) اعنى قولهم وانا له لحافظون اما اولاً (بانه غير محل النزاع فانه) اى قوله تعالى انا له لحافظون (للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك) اى عدم التعميم والتخصيص (لما جرت العادة من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم) حاصله انه خارج عن محل النزاع لعدم التعميم والتخصيص بل النظر الى التعظيم باعتبار جريان العادة اذا اراد المتكلم الاخبار عن نفسه يغلب وينسب المقصود من الكلام لنفسه ولغيره (فصار ذلك) التغليب (استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه اصلاً) واما ثانياً فلان الكلام في صيغة العموم لا في صيغة الجمع (و) الجواب (عن الرابع) اى عن قولهم الذين قال لهم الناس الخ، (انه على تقدير ثبوته) يعنى انه لا نسلم كون نعيم بن مسعود مراداً

بل الناس على معناه الاصلى وهو الجمع المعهود وعلى تقدير تسليمه وثبوته وهو (كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير) اى على تقدير كون المراد من الناس نعيم بن مسعود (ليس بعام بل للمعهود) كما قلتم ومن المعلوم ان (المعهود غير عام وقد يتوقف في هذا) الجواب (لعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على) شخص (واحد) لان الناس اسم جمع ولم يثبت اطلاقه على الشخص الواحد وانما المسلّم ثبوته هو اطلاق المفرد المعهود على الواحد وعليهذا يصح قول الخصم من اطلاق العام على الواحد ولا يخفى ان هذا انما يصح اذا قيل بان الناس اسم جمع كما هو الحق واما على القول بانه اسم جنس اطلق على الواحد كما قال به بعض فلا والتحقيق في الجواب هو القول بعدم ثبوت كون نعيم بن مسعود مراداً بل الجمع المعهود من المناققين كما مرّ واليه اشار بقوله (والامر عندنا سهل و) الجواب (عن الخامس) اى عن الاحتجاج بنحو اكلت الخبز وشربت الماء (انه غير محل النزاع ايضاً فإن كل واحد من الماء والخبز في المثالين ليس بعام) توضيح المطلب ان اسم الجنس المعروف على اقسام وقد يكو للعموم وقد يكون للمعهود الخارجى المعين عند المخاطب والمتكلم وقد يكون للمعهود الذهنى المعين عند المتكلم دون المخاطب اذا عرفت ذلك فاعلم ان المثالين ليسا من قبيل الاول للعلم بعدم امكان ذلك فضلاً عن الوقوع ولا من الثانى (بل هو) من الثالث اى (للبعض الخارجى) اى للفرد المعين عند المتكلم دون المخاطب (المطابق للمعهود الذهنى اعنى) من المعهود الذهنى (الخبز

والماء المقدر فى الذهن) اى فى ذهن جميع الناس (انه يؤكل ويشرب و هو) الى المقدر فى الذهن عبارة عن (مقدار ما) اى مقدار قليل من الماء والخبز (معلوم) فى جميع الازهان (وحاصل الأمر انه اطلاق المعرف بلام العهد الذهنى) فى المثالين المذكورين (الذى هو) اى العهد الذهنى (قسم من) اقسام (تعريف الجنس على موجود معين) عند المتكلم (يحتمله) اى الموجود المعين (وغيره اللفظ) اى لفظ الخبز والماء (واريد) اى الموجود المعين (بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة) وهى قوله اكلت وشربت (وهذا) اى اطلاق المعرف بلام العهد الذهنى (مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجى على موجود معين) عند المتكلم والمخاطب (من بين المعهودات) اى معلومات (خارجية) اعنى الافراد الموجودة فى الخارج (كقولك لمخاطبك ادخل السوق مریداً به) اى بالسوق (واحداً من اسواق معهودة بينك وبينه) اى بين المخاطب (عهداً خارجياً معيناً له) اى للمخاطب (من بينها) اى من بين الأسواق المعهودة (بالقرينة ولو) كانت هى (بالعادة) كأن يكون معاملة المتكلم كثيراً فى السوق الفلانى ويعلم المخاطب ايضاً بحال المتكلم بانه يبيع ويشترى من السوق الفلانى وايضاً هذا نظير اطلاق النكرة وكما ان للنكرة اطلاقين احدهما ما كان معيناً عند المتكلم وغير معين عند المخاطب مثل جائنى رجل والثانى ما كان غير معين عند المتكلم والمخاطب مثل جئنى برجل فكذلك العهد الذهنى فمثال اكلت الخبز وشربت الماء على الاطلاق الاول ومثال ادخل السوق على الاطلاق الثانى (فكما ان ذلك) اى اطلاق المعرف بلام العهد الخارجى

والنكرة على الفرد المعين (ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا) أي إطلاق المعرفة بلام العهد الذهني على الفرد المعين في الخارج والحاصل أن المراد به المعهود الذهني دون العموم (حجة مجوزية) أي تخصيص العام (إلى الثلاثة والاثنيين ما قيل في الجمع) يعني أنهم يقولون أن الجمع يصلح لكل والكثير والقليل فكذلك العام وبعبارة أخرى (كأنهم جعلوه) أي جواز التخصيص إلى الاثنين والثلاثة (فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنين) يعني أنه إذا ثبت أن الجمع حقيقة في الثلاثة أو الاثنين يصح القول بجواز التخصيص إلى أن يبقى أيضاً (والجواب أن الكلام في أقل مرتبة يخصها إليها العام) يعني أن الكلام في أقل مرتبة قصر العام (لا في أقل مرتبة يطلق عليها الجمع) مع وضوح الفرق بينهما فإن العام بمعنى كل فرد فرد والجمع هو جماعة الأفراد وبالجملة (فإن الجمع من حيث هو) احتراز عن الجمع المعروف والمضاف فانهما يفيدان العموم باعتبار التعريف والإضافة (ليس بعام ولم يقدّم دليل على تلازم حكميهما) يعني أنه لا ملازمة بين الجمع العام في الحكم وبعبارة أوضح لا يلزم من القول بأن الجمع حقيقة في الاثنين والثلاثة القول بجواز التخصيص إلى الاثنين أو الثلاثة وحينئذ (فلا تعلق) ولا ربط (لا أحدهما بالآخر) يعني أن بينهما بونا بعيداً وعليهذا (فلا يكون) الدليل (المثبت لأحدهما) يعني أنه لا يكون الدليل المثبت في أصل المتقدم بأن الجمع حقيقة في الاثنين أو الثلاثة مثلاً (مثبتاً للآخر) أي مثبتاً بجواز استعمال العام وقصره إلى الاثنين والثلاثة هذا ولما لأن حجج المفصلين بمكان من الضعف فلا جدوى

للتعرض لنقلها والجواب عنها مع خروجه عن وضع الكتاب والتفصيل في المطولات فراجع. (تذنيب) اعلم ان ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا وردت رواية مشتملة على التخصيص الذي اختلف في صحته كاشتمالها على التخصيص الى الواحد مثلاً مع كونها مشتملة على شرايط القبول فعلى القول بجواز التخصيص الى الواحد مقبولة لسلامته عنده من العيب سنداً وامتناً ومطروح عند الثاني والثالث من الأقوال لاشتماله على اللحن الدال قطعاً على عدم صدوره عنهم عليهم السلام لانه لا يجوز صدور هذا التخصيص عندهما عن فصيح فضلاً عن ينابيع الفصاحة فلا وجه للقبول اصلاً فتبصر والله الهادي (اصل) اختلفوا في انه اذا خص العام واريد به الباقي فهل هو فيه حقيقة او مجاز على اقوال (و) الحق في المسئلة هو ان يقال انه (اذا خص العام واريد به) اي من العام (الباقي فهو) اي العام فيما بقي (مجاز مطلقاً) سواء كان الباقي من العام بعد التخصيص منحصرأ او غير منحصر وسواء كان المخصص مستقلاً او غير مستقل (على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف) وهو السكاكي ومن تبعه (وقال قوم) وهم الجبائية (انه) اي العام فيما بقي (حقيقة مطلقاً) اشارة الى التفصيل المذكور (وقيل) القائل هو ابو بكر الرازي (هو حقيقة) في الباقي (ان كان الباقي) بعد التخصيص (غير منحصر بمعنى ان له) اي للباقي (كثرة يعسر العلم بعددها) اي بعدد الأفراد التي بقيت بعد تخصيص العام (والا) اي وان لم يكن الباقي غير منحصر بل كان الباقي من العام بعد التخصيص منحصرأ ومعلومأ (فمجاز وذهب آخرون) هم ابو الحسن

البصرى ومن تبعه (الى كونه) اى كون العام في الباقي (حقيقة ان خص) العام (بمخصص لا يستقل بنفسه) وهو الذى يعتبرون عنه بالمخصص المتصل سواء كان المخصص المتصل (من شرط) نحو اكرم القوم ان كانوا عالىن (او صفة) نحو اكرم الرجال المسلمين (او استثناء) نحو واعتزل الناس الا العلماء (او غاية) نحو اكرم القوم حتى تطلع الشمس وانما كانت هذه الامور المذكورة غير مستقلة لاحتياج الشرط الى المشروط والصفة الى الموصوف والاستثناء الى المستثنى منه والغاية الى المغيا (وان خص) العام بمخصص (مستقل) وهو الذى يعتبر عنه بالمخصص المنفصل سواء كان (من سمع) وهو ما يكون المخصص فيه ملفوظاً ومسموعاً نحو اكرم العلماء ثم قال بعده لا تكرم الفساق منهم (او عقل) والمراد منه ما عدا السمع اعنى ما يكون المخصص فيه غير ملفوظ ومسموع نحو ان الله خالق كل شئ فان العقل يحكم هنا باستثناء افعال عباده فانه تعالى ليس خالقاً لها (فمجاز وهو القول الثانى للعلامة «ره») اختاره في التهذيب وينقل ههنا للناس مذاهب كثيرة سوى هذه) الاقوال الأربعة منها انه حقيقة ان خص بشرط او استثناء لا بصفة او غيرها ومنها انه حقيقة ان خص بشرط او صفة لا باستثناء او غيره كما حكى عن عبد الجبار ومنها غير ذلك (لكنها شديدة الوهن فلا جدوى) ولا منفعة (للتعرض لنقلها) اى لنقل الاقوال الضعيفة (لنا) على المختار اعنى المجازية مطلقاً (انه لو كان) العام (حقيقة في الباقي كما) كان حقيقة (في الكل) اى في الجميع قبل التخصيص (لكان) اى العام (مشاركاً) لفظياً (بينهما) اى بين الكل والباقي (واللازم) اى

الاشتراك اللفظي (منتفٍ) والملزوم اعنى كونه حقيقة في الباقي كما في الكل منتف ايضاً (بيان الملازمة) هو ان يقال (انه ثبت) فيما مرّ (كونه) اى العام (للعوم حقيقة ولا ريب ان البعض) اى الباقي بعد التخصيص (مخالف له) اى للعموم (بحسب المفهوم) فان مفهوم البعض غير مفهوم العموم (وقد فرض كونه حقيقة فيه) اى فى البعض (ايضاً) كما فى الكل وعليهذا (فيكون) العام (حقيقة في معنيين مختلفين) اعنى البعض والعموم (وهو) اى كونه حقيقة في معنيين مختلفين (معنى المشترك) اللفظي (وبيان انتفاء اللازم) اى كونه حقيقة فى الباقي ايضاً هو ان يقال (ان الفرض واقع في مثله) اى فيما لا يكون مشتركاً لفظياً بين العام والخاص (اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه) اى العام (بها) اى بالالفاظ لا يخفى ان الالفاظ مختصة بالعموم لا ان العموم مختص بها فتدبر (في اصل الوضع حجة القائل) والمراد منه الجبائية كما ذكرنا في اول الاصل (بانه حقيقة مطلقاً) سواء كان الباقي منحصرأ او غير منحصر الى آخر ما بيناه سابقاً (امران احدهما ان اللفظ) اى العام (كان متناولاً) وشاملاً (له) اى للباقي قبل التخصيص (حقيقة) لا مجازاً (بالاتفاق) وانما الشك بعد التخصيص (و) من البداهة ان (التناول) للباقي بعد التخصيص (باق على ما كان) قبل التخصيص يعنى انه كما كان تناول للباقي قبل التخصيص من باب الحقيقة وكذا بعد التخصيص (لم يتغير) وغاية ما في الباب انه (انما طراً) وعرض بعد التخصيص (عدم تناول) العام (الغير) الذي خرج عن تحت العام وذلك لا يوجب كونه مجازاً فيما يتناوله قبل التخصيص

(الثنائي انه) اى الباقي (يسبق الى الفهم) لتناوله بالاتفاق (اذ مع القرينة) وهي التخصيص (لايحتمل غيره) اى غير الباقي بعد التخصيص (وذلك) اى السبق والتبادر (دليل الحقيقة) اى دليل على كون العام في الباقي حقيقة (والجواب عن الاول) تارة بالنقض بما لو استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء مثل وضعت الأصبع على اذنى لجريان ذلك فيه مع انه مجاز قطعاً واخرى بالحل وهو (ان تناول اللفظ) اى العام (له) اى للباقي (قبل التخصيص) انما كان مع غيره (الذى خرج عن تحت العام) (وبعده) اى بعد التخصيص (يتناوله وحده) اى يتناول العام للباقي منفرداً (وهما) اى التناولان (متغايران) ومتضادان حيث ان العام بعد التخصيص مستعمل في تمام ما وضع له فيكون حقيقة واما بعد التخصيص (فقد استعمل في غير ما وضع له) فيكون مجازاً (واعترض بان عدم تناوله) اى العام (للغير) بعد التخصيص (او تناوله له) اى للغير قبل التخصيص (لايغتر صفة تناوله لما يتناوله) حاصله ان العام يتناول للباقي حقيقة سواء تناول معه الغير ام لا (وجوابه) اى جواب هذا الاعتراض (ان كون اللفظ حقيقة) في الباقي (قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله) اى تناول اللفظ (للباقي) فقط (حتى يكون بقاء التناول) الذي كان قبل التخصيص (مستلزماً لبقاء كونه) اى كون اللفظ اى العام (حقيقة) في الباقي بعد التخصيص ايضاً (بل) كون العام حقيقة في الباقي قبل التخصيص (من حيث انه) اى اللفظ العام (مستعمل) قبل التخصيص (في المعنى) والمراد منه تمام الافراد (الذي ذلك الباقي) بعد التخصيص (بعض منه) اى من هذا المعنى يعني من

تمام الافراد (و) لكن (بعد التخصيص يستعمل) العام (فى نفس الباقي) فقط وحينئذ يكون مجازاً (فلا يبقى حقيقة) ان قلت ان اللفظ كان متناولاً قبل التخصيص للباقي حقيقة وهكذا بعده قلت (والقول بانه كان متناولاً له) اى للباقي قبل التخصيص (حقيقة) كما قاله الخصم (مجرد عبارة) اى مسامحة فى التعبير وليس المراد من لفظ الحقيقة هنا الحقيقة المقابلة للمجاز بل المراد منه هو الواقع وعليهذا يكون معنى العبارة ان اللفظ كان متناولاً له فى الواقع وفى نفس الأمر والآن كما كان ولكن هذا خارج عن محل الكلام (اذ الكلام) والبحث (فى الحقيقة المقابلة للمجاز وهي) اى الحقيقة المقابلة للمجاز (صفة للفظ) دون الصدق وعبارة اخرى محل البحث بين القوم هو ان اللفظ هل هو حقيقة فى الباقي بعد التخصيص اولاً لا لانه كان يصدق على الباقي قبل التخصيص فى الواقع وهكذا بعده وهذا مما لا ينكر (و) الجواب (عن الثانى) اعنى قوله انه يسبق الى الفهم الخ (بالمنع من السبق الى الفهم) يعنى ان الباقي لا يتبادر الى الفهم من حاق اللفظ (وانما يتبادر) الباقي (مع القرينة) وهي التخصيص (وبدونها) اى بدون القرينة (يسبق العموم وهو) اى سبق العموم عند عدم القرينة (دليل المجاز) اى دليل على كون اللفظ مجازاً فى الباقي لعدم تبادره من اللفظ عند الاطلاق بل المتبادر هو العموم كما مرّ والحاصل ان علامة الحقيقة هي التبادر بدون القرينة والا فالمعنى المجازى ايضاً يتبادر من اللفظ بعد ملاحظة القرينة فتبادر الباقي منه بعد ملاحظة قرينة التخصيص دليل المجازية فتدبر (واعترض) على هذا الجواب (بان ارادة الباقي) من العام (معلومة

بدون القرينة) ومن دون حاجة الى التخصيص (انما المحتاج الى القرينة) والى التخصيص هو (عدم ارادة المخرج) اى ماسوى الباقي وبعبارة اخرى ان المحتاج الى القرينة والتخصيص في مثل اكرم العلماء الا النحويين هو المستثنى اعنى النحويين واما الباقي من العلماء فهو مراد من قوله اكرم العلماء من دون حاجة الى القرينة هذا (وضعه) اى ضعف هذا الاعتراض (ظاهر لان العلم بارادة الباقي) من العام اعنى غير النحويين (قبل القرينة) وقبل التخصيص (انما هو باعتبار دخوله) اى دخول الباقي (تحت المراد) وهو العموم (وكونه) اى كون الباقي (بعضاً منه) اى من المراد لا يوجب كونه حقيقة فيه (والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه) اى في الباقي (هو العلم بارادته على انه) اى الباقي (نفس المراد) لابعضه (وهذا) اى كونه نفس المراد (لم يحصل) فيما نحن فيه (الابعونة القرينة) وهي التخصيص اعنى قوله الا النحويين في المثال المذكور (وهو) اى كون الباقي مراداً ببعونة القرينة (دليل المجاز) اى دليل على كون العام في الباقي بعد التخصيص مجازاً فافهم (حجة من قال) القائل هو ابو بكر الرازي كما ذكرنا في اول الاصل (بانه) اى العام (حقيقة) في الباقي (ان بقى) من العام بعد التخصيص عدد (غير منحصر) ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالاً على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي من العام بعد التخصيص (غير منحصر) في عدد (كان) اى الباقي من العام (عاماً) ايضاً كما قبل التخصيص (والجواب منع كون معناه) اى معنى العموم (ذلك) اى معنى غير منحصر في عدد (بل معناه) اى معنى العموم هو (تناوله للجميع) اى لجميع

افراد مفهومه واما كون الافراد محصورة او غير محصورة فلا مدخل له في ذلك (و) اذا عرفت ذلك فاعلم انه (كان للجميع اولا و) الحال انه (قد صار لغيره فكان مجازاً) في الباقي لامحالة (ولا يذهب) المطلب ولا يخفى (عليك) لا يخفى ان هذا من العضدى وتبعه المصنف قدس سره (ان منشاء الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ) يعنى كون اللفظ متناولاً لما لا ينحصر معنى لفظ العام لا معنى الصيغة المبحوث عنها في المقام ولا يخفى ما فيه اذ لا نسلم ان ذلك معنى العام ايضاً والا لكان ذلك مدلول الصيغة ايضاً بل معناه اعم من ذلك فالاولى في الجواب ان يقال ان هذا غلط في غلط فافهم (وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر) اى مادة الامر اعنى المركب من -ا-م-ر- (للموجب) مع كون البحث في صيغة الامر دون مادته وهذا اشتباه من الاصوليين (و) هكذا وقع الاشتباه منهم وقالوا ان (الجمع) المركب من -ج-م-ع (للاثنين) مع ان البحث في صيغة الجمع مثل لفظ رجال لا في مادته (و) اشتبهوا ايضاً وقالوا بكون (الاستثناء) اى لفظ الاستثناء (مجازاً في المنقطع) لان لفظ الاستثناء في اللغة موضوع لمعنى الاخراج عن شئ ففي المنقطع ليس كذلك فيكون مجازاً قلنا هذا اشتباه لانه باعتبار مادة لفظ الاستثناء واما الهيئة الاستثنائية اعنى ادوات الاستثناء كما هو مورد البحث في محله في الموارد المذكورة (من باب اشتباه المعارض بالمعروض) وملخص الكلام ان لفظ العام باعتبار اطلاقه على صيغ العموم فيما نحن فيه كان منشاء للغفلة او عدم الفرق بين المعارض اعنى

لفظ العام وبين المعروض اعنى صيغ العموم مع كون النزاع في الثانى دون الاول وهكذا في نظائر هذه الشبهة (حجة القائل) وهو ابو الحسن البصرى ومن تبعه (بانه حقيقة ان خص) العام (بغير مستقل) يعنى ان العام اذا خُصّ بمخصص غير مستقل اى بمخصص متصل مثل اكرم العلماء الا الفساق مثلاً فهو حقيقة في الباقي بعد التخصيص دون غيره والدليل عليه (انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزاً) يعنى انه لو كان المخصص الغير المستقل موجباً للتجوز (في نحو الرجال المسلمون من المقيّد بالصفة) اعنى المسلمين في المثال (واكرم بنى تميم ان دخلوا من المقيّد بالشرط) وهو قوله ان دخلوا (واعتزل الناس الا العلماء من المقيّد بالاستثناء) اعنى قوله الا العلماء (لكان نحو مسلمون للجماعة) وكذا مسلمان الاثنين (مجازاً ولكن نحو المسلم للجنس او العهد مجازاً ولكن نحو الف سنة الا خمسين عاماً مجازاً) ما قبله فليث فيهم الف سنة الخ (واللوازم الثلاثة) اعنى كون المسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد والف سنة الخ مجازات (باطلة اما الاولان) اعنى كون المسلمون للجماعة والمسلم للجنس او للعهد مجازاً (فاجماعاً واما الاخير) اعنى قوله الف سنة الخ (فلكونه) اى الاخير (موضع وفاق من الخصم) حيث قال بكونه حقيقة (بيان الملازمة) بين ما نحن فيه وبين الامثلة الثلاثة (ان كل واحد من المذكورات) اعنى المسلمين والمسلم والف سنة الا خمسين عاماً (يقيّد ب قيد هو) اى القيد (كالجزء له) اى لكل واحد من المذكورات فان المسلمون مقيد بالواو والتون والمسلم مقيد بالالف واللام والف سنة مقيد بالآ خمسين عاماً (وقد صار)

المذكورات (بواسطته) أي بواسطة القيد (لمعنى غير ما وضع له أولاً وهي) أي المذكورات (بدونه) أي بدون القيد (لما نقلت عنه) وهو الموضوع له أولاً (ومعه) أي مع القيد (لما نقلت إليه) وهو غير الموضوع له أولاً (ولا يحتمل غيره) أي غير ما نقل إليه والحاصل أن المسلمين كان قبل لحوق علامة الجمع دالاً على جنس المسلم من دون نظر على الفرد ثم بعد اللحق يدل على جمع من الجنس المعلوم وهكذا لفظ مسلم عارياً عن لام العهد فانه قبل دخول اللام كان دالاً على الجنس من دون أن يكون عهداً فيه وبعد الدخول للمسلم المعهود وهكذا الف سنة فانه قبل الاستثناء منه كان دالاً على العدد المعلوم وبعده مقداراً منه (وقد جعلتم ذلك) أي المقيّد بقيد متصل (موجباً للتجاوز) أي موجباً للمجازية (فالفرق) بين العام المخصص وبين ما ذكر من الامثلة (تحكم) أي حكم بلا دليل يعني لو قلتم بالمجازية في العام المخصص فلا بد من القول في الامثلة المذكورة والافلا (والجواب أن وجه الفرق) بينهما أي بين العام المخصص وبين الامثلة الثلاثة (ظاهر فإن الواو في مسلمون) ليست بكلمة بل هي علامة يعرف بها أن مسلمون للجمع بوضع الواضع له وهذا (كالف ضارب وواو مضروب) وكما أن الف ضارب وواو مضروب ليستا بكلمة بل هما علامتان للفاعل في الاول وللمفعول في الثاني وبعبارة أخرى كما أن كل واحد من الالف والواو (جزء الكلمة) وليستا شيئاً مستقلاً (و) أن (المجموع) أي مجموع ضارب ومضروب (لفظ واحد) فكذلك الواو في مسلمون فانه جزء من الكلمة وعلامة للجمع وليست شيئاً مستقلاً أن قلت أن الالف

واللام في نحو المسلم كلمة مستقلة ويدل على المعنى المستقل ايضاً
فكما لا مجازية في هذا فكذا فيما نحن فيه من الامثلة المذكورة قلت
(والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في
العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى
آخر فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد) في اطلاق واحد (و)
اما (الحكم بكون الف سنة اربعين عاماً حقيقة) فمردود فانه ليس
من الحقيقة فيه من شيء و (على تقدير تسليمه) اي على تقدير تسليم كونه
حقيقة فهو (مبنى على ان المراد به) اي من الف سنة الخ (تمام مدلوله
وان الاخراج) والاستثناء بقوله اربعين عاماً (منه) اي من قوله الف
سنة (وقع قبل الاسناد والحكم) اعني من قوله فليث فيهم الف سنة
الخ (وانت خبير) اي عالم (بانه لا شيء مما ذكرناه) وهو كون المجموع
كلمة واحدة وان المراد من المستثنى منه تمام مدلوله وان الاخراج وقع
قبل الاسناد والحكم (في هذه الصور الثلاث بمتحقق في العام
المخصوص) اي فيما نحن فيه (لظهور الأمتياز بين لفظ العام وبين
المخصص) وبيان الامتياز ان الرجال مثلاً موضوع للعموم والمسلمون
موضوع للجماعة المتصفة بالمسلم فكل منهما يدل على معنى غير ما
دل به الآخر (وكون كل منهما) اي كل من الموصوف والصفة في المثال
(كلمة براسها) مثل الرجال المسلمون فكلمة الرجال عام كلمة برأسها
وكلمة المسلمون مخصص كلمة عليحده وكذا في الاستثناء والشرط
والغاية (ولان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لاتمام المدلول مقدماً
على الاسناد وح) اي حين اذ علم بيان الفرق بين الامثلة الثلاثة وبين ما

نحن فيه (فكيف يلزم من كونه) أي من كون العام المخصص (مجازاً كون هذه) الامثلة (مجازات) فلا ملازمة بينهما فتدبر وهذا الجواب كما تراه مبني على خلاف التحقيق الذي مرّ مراراً في تضاعيف الكتاب في مقدمات الجمع المحلي من أن كافة المنضمات اللفظية حتى الهيئات والعلامات موضوعة باوضاع مستقلة فالفرق بين واو مسلمون والـف ضارب وبين اللام في نحو المسلم لا وجه له إذ التحقيق أن الضمايم حتى مثل حروف المضارعة وهيئة ضارب بل الهيئات في الجموع المكثرة بل عامة الهيئات تدل على جزء المعنى وجوهر الكلمات وموادها تدل على الجزء الآخر من غير لزوم تجوّز في ذلك ولا نقل بل هذا هو فائدة وضع المفردات وليس مدار الاستدلال على الصديق العرفي وعدمه حتى يجعل ذلك فارقاً بل على كونهما دالّين بالوضع سواء عد في العرف كلمة واحدة أو كلمتان إذ لا أثر لذلك في ذلك وكون الاستثناء آخر اجاباً بعد ارادة العموم لاينا في غرض المستدل بل يعاضده.

(اصل) اعلم ان مقصود القوم من عقد هذه المسئلة هو بيان ان العام اذا خصص بامر مبين معلوم لا اجمال فيه لا مفهوماً ولا مصداقاً فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقي ام لا يوجب، فيه اقوال (الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرج (اي العام) عن الحجية في غير محل التخصيص) يعنى انه لو قال المولى اكرم العلماء ثم خصص بالمخصص المتصل او المنفصل وقال ولا تكرم فساد العلماء او الا فساق من العلماء فالباقي يكون حجته في غير الفساق فيجب اكرامه (ان لم يكن المخصص محملاً) لانه اذا تخصص العام بمجمل سقط عن الحجية في مورد الاجمال اتفاقاً وانما تخصصناه بمورد الاجمال لانه اذا شتم على مورد غير مجمل كما في قولنا اكرم الذين في الدار الا بعض علمائهم دخل باعتبار غير مورد الاجمال في محل النزاع والحاصل انه في الباقي بعد التخصيص حجة (مطلقاً) سواء كان المخصص متصلاً او منفصلاً وسواء كان جمعاً او غيره وسواء كان زائداً على اقل الجمع من اثنين او ثلاثة على اختلاف في ذلك او غير ذلك بل العام حجة في الباقي كائناً ما كان (ولا اعرف في ذلك) اي في حجية الباقي (من الاصحاب مخالفاً نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة) اي بالاعراض (عنه) اي عن هذا القول و اشار اليه بقوله (ومن الناس من انكر حجيتة مطلقاً) على ما ذكرنا (ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى) اي متفرقة (منها) اي من

الاقوال (الفرق بين المتصل) وهو المخصص الغير المستقل كالوصف والشرط ونحوهما (والمنفصل فالأول) أي المتصل (حجة لا الثاني) أي المنفصل (ولا حاجة بنا إلى التعرض لباقيها) أي لباقي الاقوال (فإنه) أي التعرض (تطويل بلا طائل) أي بلا فائدة (أذهي) أي الاقوال الباقية (في غاية الضعف واليسقوط) عن درجة الاعتبار (وذهب بعض إلى أنه) أي العام (يبقى حجة في أقل الجمع) وهو عبارة (من اثنين أو ثلاثة على التأيين) والقولين في أقل الجمع والمختار هو الحجية مطلقاً والدليل (لنا بأن السيد إذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد) أي بعد هذا القول (لا تكرم فلاناً) أي زيدا مثلاً هذا في المخصص المنفصل (أو قال في الحال) وبلا فصل (الفلان) وهذا في المخصص المتصل (فترك) العبد (أكرام غير من وقع النص) والتصريح من المولى (على إخراجه) أي إخراج من وقع النص والتصريح باستثنائه بقوله لا تكرم فلاناً أو الآفلاناً (عُدّ) هذا العبد (في العرف عاصياً وذمّه العقلاء على المخالفة) وإذا ثبت العصيان في العرف ثبت في اللغة أيضاً بضميمة (إصالة) عدم النقل كما مرّ مراراً (وذلك) أي عده عاصياً (دليل ظهوره) أي العام بعد التخصيص (في إرادة الباقي) يعني أن الباقي هو مراد المولى (وهو) أي الظهور في الباقي (المطلوب) وإيضاً فإن الصحابة وتابعيهم كانوا يستدلون بالعمومات المخصصة من غير نكير وذلك منهم إجماع على حجيتها (احتج منكر الحجية مطلقاً بوجهين) الوجه (الأول أن حقيقة اللفظ) أي اللفظ العام في مثل كل من دخل داري في المثال (هي العموم ولم يُرد) أي العموم لأن المفروض العام المخصص (وسائر ما تحته) أي تحت العام (من المراتب) أي مراتب الخصوص (مجازاته) هذا بناء على أن العام المخصص مجاز (وإذا لم ترد الحقيقة)

لانه المفروض (وتعددت المجازات) لان اي مرتبة من المراتب يراد فهو مجاز على هذا القول (كان اللفظ) اي لفظ العام (مجملاً فيها) اي في المجازات (فلا يحمل) اللفظ العام (على شيء منها) اي في المجازات ان قلت يحمل على تمام الباقي بعد التخصيص قلت (وتمام الباقي احد المجازات) يعني ان المجازات متعددة وتتمام الباقي احدها (فلا يحمل عليه) اي على الباقي لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح (بل يبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص) فيصير مجملاً (فلا يكون حجة في شيء منها) اي من المجازات (ومن هذا) اي من وجه جعل عدم ارادة الحقيقة مع تعدد المجازات دليلاً على عدم الحجية (يظهر حجة المفصل) اي حجة من قال بانه حجة في المتصل دون المنفصل والوجه في ذلك (فان المجازية عنده) اي عند هذا المفصل (انما يتحقق في المنفصل) واذا كان كذلك فيتمدد المجازات ولا مرجح في البين فيكون مجملاً فلا يكون حجة بخلاف المتصل لانه كجزء الكلمة بلا ملاحظة تخصيص وغيره فكان الكل كلمة واحدة واجماله انه (للبناء على الخلاف في الاصل السابق) وقد مر تفصيله فراجع (الثاني) من الوجهين الذين استدل المفصل بهما (انه) اي العام (بالتخصيص) بالمنفصل (خرج عن كونه ظاهراً) في العموم (وما لا يكون ظاهراً) في العموم (لا يكون حجة) يعني انه قبل التخصيص ظاهر في العموم وبعد التخصيص بالمنفصل لا يبقى ظهور ولا يكون حجة بخلاف المخصص المتصل فان الظهور معه باقي (والجواب عن الاول) اي عن الوجه الاول للمنكر الحجة مطلقاً (أن ما ذكرتموه) من الاستدلال بعدم الحجية (صحيح) وقبول (اذا كانت المجازات) بعد التخصيص (متساوية) اي (لادليل على تعيين احدها) اي احد المجازات (اذا كانت بعضها اقرب

الى الحقيقة) كالباقي بعد التخصيص (و وجد الدليل على تعيينه) اي
تعيين هذا البعض وهو الباقي (كما في موضع النزاع) فان الدليل فيما
نحن فيه على تعيين الباقي موجود ان قلت اين الدليل قلت (فان) الأدلة
الثلاثة موجودة احدها (الباقي اقرب الى الاستغراق) الذي قبل
التخصيص (و) ثانيها ان (ما ذكرناه من الدليل) وهو ان السيد اذا امر
عبده الخ (يعينه) اي يكون معيناً، لهذا الجواب ايضاً (لإفادته) اي
لإفادة هذا الدليل من جهة تبادر الباقي من قول السيد هو ان منشاء
التبادر ليس الا (كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته) اي ارادة
الباقي وثالثهما اشار اليه بقوله (مضافاً الى منافاة عدم ارادته) اي ارادة
الباقي بعد التخصيص مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر (للحكمة)
لان عدم ارادته يوجب الاجمال ويوجب الأغراء بالجهل وهو مادام
الحكيم في مقام بيان المراد ليس بجائزاً اذا كان المولى في مقام
الاجمال او الاهمال لمصلحة ومن هذا البيان يظهر فساد ما ذكره ملا
ميرزا «ره» في الحاشية اشكالاً ودفعاً يعنى انه لا موقع للاشكال حتى
يحتاج الى الدفع مع ما فيه من الاشكال فتدبر جيداً (حيث يقع في كلام
الحكيم بتقريب ما مر) توضيح ذلك (في بيان افادة المفرد المعرف
للعوم) وقلنا بان المفرد المعرف مثل لفظ البيع في قوله تعالى (احل
الله البيع) يفيد العموم من باب الحكمة لانه لو لم يفد العموم لأخل
بالحكمة لانه لا يخلو اما ان يراد منه الماهية من دون نظر الى الوجود
فهو لا معنى له اذ الاحكام انما تجري على الماهيات باعتبار الوجود
واما ان يراد الوجود في ضمن جميع الافراد او ببعض غير معين لكن
ارادة البعض الغير المعين مناف للحكمة للزوم الأغراء بالجهل والبعض
المعين لا دليل عليه فيتعين العموم وهو المطلوب وهكذا نقول فيما نحن

فيه (اذا المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص) يعني ان الموجود من الدال هو جهة التخصيص لا غير (فح) اي فحين ما ذكرنا من الأدلة الثلاثة (يجب الحمل) اي حمل العام بعد التخصيص (على ذلك البعض) اي على الباقي (وسقط ما ذكرتموه) من الاستدلال بالوجهين على المنع (هذا) اي خذ الجواب المذكور عن المستدل (مع ان الحجة) يعني ان الاستدلال بالاجمال تارة وعدم الظهور اخرى (غير وافية بدفع القول بحجته في اقل الجمع) يعني ان حجّتكم واستدلالكم لا يصلح ان يدفع قول من قال بان العام المخصص حجة في اقل الجمع لانه متيقن ومراد ولا اجمال فيه اصلاً (ان لم يكن المحتج بها) اي بتلك الحجة والاستدلال (ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد) يعني انه اختلف في قصر العام بانه هل يجوز قصر العام الى ان يبقى واحد مثل اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل واحدة او انا له لحافظون او لا يجوز مذهب الى كل فريق على ما مر تفصيله وعلى هذا لو كان المستدل بعدم الحجية ممن قال بالقول الاول فله ان يدفع ايضاً من قال بحجته في اقل الجمع من جهة الاجمال وعلى الثاني فلا يمكن للمستدل ان يدفع (لكون اقل الجمع) وهو الاثنين او الثلاثة (ح) اي حين عدم جواز التجاوز (مقطوعاً به على كل تقدير) سواء كان غير ذلك مراداً ام لا (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني بالمنع من عدم الظهور) اي ظهور العام في الباقي يعني ان العام بعد التخصيص ظاهر في الباقي (وان لم يكن حقيقة) يعني انه مع كونه في الباقي مجازاً فله ظهور في الباقي (وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق) وقلنا بان السيد اذا قال لعبده الخ والحاصل ان الظهور في الباقي موجود (وانتفاء الظهور) قبل التخصيص (بالنسبة الى العموم)

بعد التخصيص (لا يضرنا) لان الكلام بعد التخصيص (واحتج الذاهب الى أنه حجة في اقل الجمع) في الاثنين او الثلاثة (بان اقل الجمع هو المتحقق) والمتيقن من بين المجازات لانه اما مراد او داخل للمراد (والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لانسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى) بعد التخصيص ولا حاجة الى اعادة الدليل فراجع والتحقيق ان التخصيص لا يوجب المجازية حتى تعدد المجازات ويقال بالاجمال تارة او لا اجمال وان اقل الجمع من بين المجازات هو المتيقن وتوضيح ذلك حيث يتوقف على اثبات ان التقييد ايضاً لا يستلزم تجوّزاً في المطلق مطلقاً سواء كان المقيد متصلاً او منفصلاً فلا محيص عن تقديم الثانية فنقول ان تقييد مثل لفظ الرقبة بمؤمنة سواء كانت المؤمنة متصلة بها كما اذا قال اعتق رقبة مؤمنة او منفصلة كما اذا قال اعتق رقبة ثم قال اعتق رقبة مؤمنة لا يستلزم تجوّزاً في لفظ الرقبة ابداً وذلك لان التجوّز يتوقف على احد امرين الاول ان يكون الارسال والاطلاق داخلين في معنى المطلق كي ينافيهما التقييد لما سيأتي من وضع اسامي الأجناس للطبيعة بما هي هي مبهمة مهملة لا بما هي مرسلّة سارية في جميع الافراد حتى ينافي التقييد الثاني ان يكون لفظ الرقبة مستعملة في خصوص الرقبة المؤمنة على ان يكون الخصوصية داخلية في ما استعمل فيه اللفظ ويكون لفظ المؤمنة قرينة عليه وهذا خلاف الظاهر فان الظاهر ان الرقبة مستعملة فيما هو معناها الحقيقي وهو الطبيعة بما هي هي و ان الخصوصية من لفظ المؤمنة من باب تعدد الدال والمدلول غايته انهما ان كانا متصلين فتمام المراد قد اذاه المتكلم بكلام واحد وان كانا منفصلين فبكلّامين وعليه فلا تجوّز في التقييد اصلاً اذا عرفت ذلك تعلم ان التخصيص

لا يستلزم المجازية في العام سواء كان المخصص متصلاً بأن قال أكرم كل عالم عادل او منفصلاً بأن قال أكرم كل عالم ثم قال لا تكرم العالم الفاسق والمقصود من عدم التجوز في العام انه لا تجوز لا في اداة العموم ولا في مدخولها واما عدم التجوز في المدخول وهو لفظ العالم في المثال لما عرفت من ان التقييد لا يستلزم التجوز في المطلق بل من باب تعدد الدال واما عدم التجوز في الأداة فلأن المخصص اذا كان متصلاً بالعام فالأداة مستعملة في معناها الحقيقي وهو استغراق تمام افراد المدخول غايته ان دائرة المدخول مضيقه من جهة التقييد وان عموم لفظ كل مثلاً إنما هو بحسب ما يراد من مدخوله سعة وضيقاً وعلى أي حال هو مستوعب لتمام افراد المدخول واما اذا كان منفصلاً كالمثال المذكور فامرهما دائر بين ان تكون مستعملة في العموم حقيقة ويكون الخاص المنفصل قرينة على ارادة الخصوص لباً وواقعاً ومالنا عن حجة الظهور تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر لا من اصل الظهور وبعبارة اخرى ان لا يكون الارادة الجدية مطابقة مع الارادة الاستعمالية وبين ان تكون مستعملة في الخصوص مجازاً وهو استغراق بعض افراد المدخول ويكون الخاص المنفصل قرينة على استعمالها فيه ولكن الظاهر ان ظهورها في العموم يكون دليلاً على استعمالها على النحو الاول اي في العموم حقيقة ليكون قاعدة يعمل بها عند الشك في التخصيص وعلى هذا لا يلزم المجازية في الارادة ايضاً فعلم ان التخصيص لا يوجب المجازية اصلاً سواء كان المخصص متصلاً او منفصلاً لا في الاداة ولا في المدخول كي تعدد المجازات فيلزم الاجمال او القول بان الاقل هو المتقين فلا اجمال وان العام حجة فيه فقط نعم فرق بين المتصل والمنفصل بعدم انعقاد الظهور في الاول الا

في الخصوص وفي الثاني إلا في العموم إلا أنه لا وجه للمجازية وعليه
فالتزام الالتزام بحجة الظهور في الخصوص في الأول وحجة الظهور
فيه وفي الأفراد المشكوك في الثاني، فتأمل واغتنم والله الهادي.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

(اصل) هل يجوز الاستدلال والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص او لا فيه خلاف (ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء) الذي هو (البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز) حيث قال الاقرب انه لا يجوز الاستدلال بالعام (ما لم يستقص) ولم يبحث (في طلب التخصيص وحكى) العلامة (فيها) اي في النهاية (كلاً من القولين) اي الجواز وعدم الجواز (عن بعض من العامة واختلف كلامهم) اي كلام العلماء (في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص) يعنى انه هل يجوز العمل بالعام قبل ان يتفحص ويبحث عن المخصص ففيه خلاف (وهو) اي هذا النزاع (يلوح) اي يظهر (من كلام العلامة في التهذيب وصرح به) يعنى ان هذا النزاع به (في النهاية وانكر ذلك) اي كون هذا محل النزاع (جمع من المحققين) ومنهم الغزالي والآمدي وابن الحاجب (قائلين بان العمل بالعموم) والاستدلال به (قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعاً) يعنى ان جمعاً من المحققين ادعى الاجماع على بطلان التمسك بالعام قبل البحث (وانما الخلاف) والنزاع (في مبلغ) وفي مقدار البحث يعنى ان البحث والفحص عن المخصص واجب بلا خلاف وانما اللازم البحث في مقدار البحث والفحص (فقال الأكثر

يكفى) في الفحص (بحيث يغلب معه) أي مع هذا الفحص (الظن بعدم المخصّص) وسيجيئ منّا التحقيق بأن المراد من الظن الظن النوعي لا الظن الشخصي الذي توهمه المحقق الانصاري قدس سره في التقارير (وقال بعض لا يكفي ذلك) الظن (بل لابدّ من القطع بانتفاء المخصّص) يعني انه لابد قبل العمل بالعام من البحث والفحص عن المخصّص حتى يقطع ويجزم بعدم المخصّص حتى يجوز العمل (والظاهر) من كلماتهم (أنّ الخلاف موجود في المقامين) أحدهما في جواز التمسك بالعام قبل البحث والفحص والآخر في مبلغ البحث (لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصّص عن بعض المتقدّمين وتصريح آخرين باختياره) أي باختيار الجواز (لكنه) أي القول بالجواز (ضعيف) ومع ذلك قد قيل بجوازه ولكنه خلاف الاجماع المدعى (وربما قيل) في وجه توجيه هذا القول حتى لا يكون مخالفاً للاجماع (أنّه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصّص يجب اعتقاد عمومّه) أي عموم هذا العام (جزماً) لأنّه واجب العمل بل الواجب مجرّد الاعتقاد بالعموم لعدم وجود المخصّص في الظاهر (ثمّ ان لم يتبيّن) ولم يظهر ان المراد هو (الخصوص فذاك) الذي اعتقد به هو الصواب (والآ) أي وان ظهر وتبيّن الخصوص من الخارج (تغيّر الاعتقاد) أي اعتقاد العموم ويعمل بالخصوص (وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام) أي جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصّص (وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء) يعني انه ليس في عداد مباحث العقلاء (ومضطرب العلماء) ومطارحهم (وانما

هو قول صدر عن غباوة) قائله الغبي من كان بطيئ الفهم (واستمرار في عناد) يعنى انه كان غيبياً ومستمرّاً في عدم قبول الحق ورفع اليد عن الباطل (واذا عرفت هذا) اي ما ذكرنا من الخلاف في المقامين لكن احدهما في غاية الضعف (فالاقوى عندي) دعويان احدهما (انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم) والعمل به (قبل البحث عن المخصّص بل يجب التفحص عنه) اي عن المخصّص واثنيهما وجوب الفحص بمقدار (حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه) اي بانتفاء المخصّص ولا يجب القطع بانتفائه (كما يجب ذلك) اي الفحص (في كلّ دليل يحتمل ان يكون له معارض) يعنى ان الذي ينبغي ان يكون محلّ الكلام هو مطلق العمل بظواهر الكتاب والسنة بل مطلق الأدلة الاجتهادية كخبر الثقة ونحوه (فانه) اي ما نحن فيه اعني التمسك بالعام قبل البحث (جزئى) اي فرد (من جزئياته) اي من افراد كل دليل الا انهم تداولوا افراده بالبحث نظراً الى ان احتمال المعارض فيه اقوى والا فهو ايضاً فرد من افراده والدليل (لنا) على الدعوى الاولى (ان المجتهد يجب عليه البحث عن) نفس (الأدلة وكيفية دلالتها والتخصيص) الذي هو مورد البحث (كيفية في الدلالة) فلا بد من البحث والفحص عنه (وقد شاع ايضاً حتى قيل ما من عام الا وقد خصّ فصار احتمال بشبوته) اي ثبوت الخاص (مساوياً لاحتمال عدمه) اي عدم الخاص وترجيح جانب الخاص من جهة الشياخ معارض باصالة الحقيقة وعدم المخصّص فلذا حكم قدس سره بان الاحتمالين متساويان (و) اذا كان الامر كذلك (توقف ترجيح احدا الأمرين) اعنى وجود المخصّص وعدمه

(على البحث والتفتيش) حتى يتعين احدهما (وانما اكتفينا بحصول الظن) في مقام البحث هذا هو الدّعوى الثانية (ولم نشترط القطع) في مقام الفحص (لأنّه ممّا لا سبيل اليه) اي الى القطع بعدم المخصّص (غالباً اذ) لو تفحص فحصاً كثيراً و (غاية الامر عدم الوجدان) وعدم الوصول الى المخصّص (وهو) اي عدم الوجدان (لا يدل على عدم الوجود) اي وجود المخصّص لانه يمكن ان يكون المخصّص في الواقع موجوداً ولكن لا يصل المكلّف بعد البحث والفحص عليه ولذا اكتفينا بالظن (فلو اشترط) القطع بعدم في مقام البحث عن المخصّص (لا دى) هذا الاشتراط (الى ابطال العمل باكثر العمومات) والتالى باطل والمقدم مثله لان العلماء كثيراً يستدلون بالعمومات في موارد كثيرة مع انه لا قطع لهم بعدم المخصّص (احتج مجوز التمسك به) اي بالعام (قبل البحث) والفحص عن المخصّص بالمقايضة على المجاز (بأنّه لو وجب طلب المخصّص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة) ومن المعلوم ان العلماء يتمسكون باصالة الحقيقة في العمل بظواهر الألفاظ من دون البحث والفحص عن المجاز فلا بد ان يكون مانح فيه ايضاً كذلك (بيان الملازمة) بين طلب المخصّص وطلب المجاز (انّ) ايجاب طلب المخصّص انما هو للتحرز والاجتناب (عن الخطاء وهذا المعنى) والمناط (بعينه موجود في المجاز لكنّ اللازم اعني طلب المجاز منتفٍ فانه) اي طلب المجاز (ليس بواجب اتفاقاً) والملزوم اعني طلب المخصّص مثله فلا يجب الطلب فيه ايضاً هذا اولاً (و) ثانياً انّ (العرف قاضٍ ايضاً بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجودها) اي

قرينة (يصرف اللفظ عن) ظواهرها وعن (حقيقته وبهذا) اي بمقايضة طلب التخصيص بطلب المجاز (احتج العلامة -ره- على مختار التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتأمل فالجواب الفرق بين العام والخاص (والحقيقة) والمجاز (فان العمومات اكثرها مخصصة) يعنى ان العمومات غالباً مخصصة بالتخصيص (كما عرفت) حتى قيل ما من عام الا وقد خص (فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في) النظر و (الظن قبل البحث عن المخصص) وهذا لا ينافي بدعوى المساواة بين احتمال ثبوت الخاص وعدمه لان المراد من المرجوحية هنا المرجوحية من حيث هي هي يعنى ان الحمل مع تساوى الاحتمالين مرجوح (ولا كذلك الحقيقة) والمجاز لعدم مساوات احتمال الحقيقة مع احتمال المجاز ولو كان الاستعمال المجازى اكثر لانه بالقرينة وعند التجرد عنها فالاصل الحقيقة (فان اكثر الألفاظ محمول) عند التجرد عن القرينة (على الحقائق) فعلم ان مقايضة العام بالحقيقة والمجاز باطلة (واحتج مشرط القطع) وهو القاضي ابن البراج حيث يقول لا يجوز التمسك بالعام حتى يقطع بعدمه تارة بلا بحث وفحص واخرى مع البحث واقا ما يمكن الاستدلال به عليه فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن وتوضيحه (بانه ان كانت المسئلة) اي العام الذي هو مورد البحث (مما كثر فيه الخلاف والبحث) يعنى انه كان مما يبتلى به عموماً ومع ذلك كثر الخلاف والبحث (ولم يطلع) المجتهد (على تخصيص فالعادة قاضية - بالقطع) اي بقطع المجتهد (بانتقائه) اي بانتفاء المخصص (اذ لو كان)

المخصّص موجوداً واقعاً (لوجود مع كثرة البحث) عن المخصّص (قطعاً وان لم تكن) المسئلة (مما كثر فيه البحث) بل العام ممّا ابتلى به المجتهد المتأخر (فبحث المجتهد فيها) اى فى هذه المسئلة (يوجب القطع بانتفائه) اى بانتفاء المخصّص (ايضاً لانه لو اريد بالعام) الذي ابتلى به المجتهد (الخاص لنصب لذلك) الخاص المراد (دليل) وقرينة لان استعمال العام فى الخاص مجاز وهو ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة (يطلع عليه) اى على هذا الدليل والقرينة (فاذا بحث المجتهد) عن الدليل والمخصّص والقرينة (ولم يعثر) ولم يطلع (بدليل التخصيص قطع بعدمه) اى بعدم التخصيص والمخصّص (واجيب) عن هذا الاستدلال (بمنع المقدمتين اعنى) من المقدمة الاولى (العلم) بالمخصّص (عادة عند كثرة البحث و) من المقدمة الثانية (العلم بالدليل) والمخصّص والقرينة (عند بحث المجتهد) عن المخصّص واما الجواب عن هاتين المقدمتين (فانه كثيراً ما يكون المسئلة ممّا تكرر فيه البحث) و هو راجع الى المقدمة الاولى (اويبحث فيه المجتهد) و هو راجع الى المقدمة الثانية (فيحكم) قطعاً بان المراد هو العام (ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر) لاريب فيه وملخص الجواب ان اشتراط القطع بعدم المخصّص لافائدة له لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فانه كثيراً ما يبحث عنه ويحكم ثم يجد ويطلع على المخصّص ويحكم بخلاف ما حكم به اولاً ثم ان تحقيق المسئلة يحتاج الى بيان امور الاول ان النزاع فى المسئلة كما فى الكفاية انما هو بعد الفراغ من كون اصالة العموم حجة من باب الظن النوعى لا الشخصى الذي قال به

الشيخ الانصاري قدس سره الثاني انها معتبرة من باب الظن الخاص وهو بناء العقلاء لا من باب الظن المطلق ووجه الاعتبار واضح الثالث انها فيما اذا لم يكن علم تفصيلي او اجمالي بالتخصيص ووجه هذا الأمر هو ان اصاله العموم او عدم التخصيص حجة ما لم يعلم تفصيلاً بانه مخصص والآسقط العام مثلاً عن الحجية وكان المخصص هو المتبوع وما لم يكن من اطراف ما علم تخصيصه اجمالاً والآوجب الفحص عن المخصص قبل العمل به قطعاً كما اذا علم اجمالاً بتخصيص جملة من العمومات وكان هذا العام من اطراف المعلوم بالاجمال فان اصاله العموم لا تجرى قبل الفحص عن المخصص وقال صاحب الكفاية قدس سره انه اذا كان العام في معرض التخصيص كما هو الحال في الكتاب والسنة فلا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص من جهة سيرة العقلاء على ذلك واما اذا لم يكن في معرضه كما هو الحال في العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورات فلا شبهة في ان السيرة استقرت على العمل بلا فحص ففيه انه كلام مجمل فان كان المراد بالمعرضيه وجود العلم الاجمالي بورود التخصيص فهو خارج عن محل النزاع كما اعترف به هو قدس سره وان كان المراد بالمعرضيه كون المولى مقن جرت عادته على ذكر المخصصات منفصلة غالباً ففيه ان هذا المولى الكذائي اذا امر عبده بامر متعلق بالعام فلا يجوز للعبد ترك العمل به معذوراً باحتمال طر والتخصيص ولا يقبل اعتذاره عند العقلاء اصلاً اذا عرفت هذا فالتحقيق ان يقال ان التكاليف الصادرة عن المولى على قسمين الاول ما كان صادراً من المولى في مورد خاص نحو العبد بعمل

مخصوص ففي هذه الصورة يجب على العبد القيام بما يقتضيه ظاهر الخطاب ، والدليل على ذلك عدم قبول العقلاء اعتذار العبد لو ترك العموم مثلاً بكونه بصدد الفحص عن المخصص او سائر القرائن ، الثاني ما كان صادراً على نحو جعل القوانين الكلية لجميع الناس او لجميع من في سلطة المولى وهو ايضاً على قسمين الاول ما كان الغرض من الجعل العمل على فرض حصول العلم والاطلاع عليه ففي هذا القسم لا يجب الفحص الثاني ما كان الغرض من الجعل تفحص العبيد وبحثهم عنه ثم العمل بحيث لم يكن التكليف مقصوداً ومنحصراً على من يحصل العلم به اتفاقاً ولاجل ذلك حث المولى على التفقه والتفرغ لتحصيل العلم به فمثل هذه القوانين يحكم العقل بوجوب تعلمها والبحث عن حدودها وتقيداتها وتخصيصاتها ومن هذا القبيل القوانين الشرعية الاسلامية فان الله تبارك وتعالى انزل الكتاب الى رسوله وأمر بتبيين الاحكام الكلية وامر بنصب الخلفاء والائمة عليهم السلام ثم اوجب على جميع الناس تعلم الاحكام والتفرغ لتحصيلها فقال تبارك وتعالى «فلولا نفر من كل فرقة الخ» وايضاً وقد ورد في الحديث بقوله للعبد يوم القيامة هلاً عملت فان قال لم اعلم يقال له هلاً تعلمت فعلى هذا يجب على العبيد الفحص عن جميع الاحكام بخصوصياتها وحدودها فليعلم ان محل النزاع في هذا الباب ليس مختصاً بالعام كما يستفاد من بعض العبارات بل يجري في العمل بكل دليل لفظي قبل الفحص عما يزاحمه ويعارضه فلذا عممنا البحث في مطاوي كلماتنا هذا كله بالنسبة الى اصل البحث واما مقدار البحث فالواجب هو الفحص

بمقدار اليأس والاطمينان بانه لو كان المزاحم موجوداً لظفر به والزائد
 عن هذا ليس معتبراً فتدبر جيداً فائدة لافرق بين الفحص فيما نحن فيه
 وبين الاصول العملية فانهما من واحد واحد فما في الكفاية من الفرق ففيه
 ما لا يخفى.



مرکز تحقیقات کتب ویراث علوم اسلامی

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص



مركز تحقيقات كچو پوز علوم اسلامی

(الفصل الثالث فيما يتعلق بالمختص)

(اصل اذا تعقب المختص متعدداً سواء كان) المتعدد (جملاً) مثل
اكرم العلماء واحسن الى الفقراء الآ المتأق (او غيرها) مثل اكرم العلماء
الشرفاء الأزیداً او كان ملقاً من الجملة وغيرها كما هو ظاهر اطلاقهم
كما ان اطلاقهم يشمل صورة المتعاطف وغيره كما عن الرازي في
المحصل ويشعر بذلك كلام الشيخ «ره» أيضاً الآ ان العضدي خص
العنوان بالمتعاطف ويشير الى ذلك ايضاً بعض ادلة القائلين بالعود الى
الجميع حيث استدلووا بذلك بان العطف يصير المتعدد بمنزلة المفرد
اللهم الآ ان يقال ان عنوان المسئلة بذلك لانه الشايع لا ان له دخلاً في
المسئلة والاستدلال ايضاً من ذلك القبيل فافهم وعن الآمدي اعتبار
التعاطف بالواو وتبعه فيه غير واحد وان التعاطف بالفاء او ثم دال على
الاختصاص بالآخيرة (وصح عوده الى كل واحد) احتراز عما لا يصح
فانه مختص بالآخيرة مثل اكرم العلماء واحسن الى الضعفاء الآ الجهال
فانه لا يصح عوده الى العلماء لان العالم لا يكون جاهلاً (كان الآخير) اي
الجملة الآخيرة مثلاً (مخصوصاً قطعاً) وليعلم ان الظاهر بل المصرح به
اختصاص النزاع بالمختص المتصل واما المنفصل فهو خارج عن

حريم النزاع لاستقلاله بالإفادة وتخصيص العام به إنما هو لقاعدة بناء العام على الخاص عند تعارض العام والخاص المطلقين (وهل يختص معه) أي مع الأخير (الباقى) أي باقى الجمل غير الأخيرة (أو يختص هو) أي المخصص (به) أي بالأخير (اقوال، وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء) للجمل المتعددة (ثم يشيرون في باقى انواع المخصصات) من الحال وظرف الزمان وظرف المكان والشرط وغير ذلك (الى ان الحال فيها) أي في البواقى (كما في الاستثناء) يعنى ان ما حكمنا به في الاستثناء فهو جار في غيره ايضاً طابق النعل بالنعل نظراً الى اتحاد المناط وان كان هذا لا يخلو عن نظر لتصريح البعض بالفرق كما يأتى انشاء الله (ونحن نجرى) أي نمشى (على منهجهم) أي على طريقتهم (حذراً من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه) أي عن منهجهم (لاحتياجه) أي لاحتياج الخروج عن المنهج (الى تغيير اوضاع الاحتجاجات) اذا عرفت ذلك (فنقول ذهب قوم) وهم الشافعية (الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع) ظاهر هذا يعطى ان الكلام في ظهور الاطلاق وان كان موضوعاً للاعم بل ظاهر من ارجعه الى الأخيرة ايضاً كذلك لتعبيره بمثل ذلك واستدلاله بها لا ياباه بل يساعده كما ان صريح غيرهما يعطى ان الكلام في الوضع وظاهر المقابلة ايضاً يوجب حمل كلام الاولين على غير الوضع (وفسره بعضهم) أي فسر البعض وهو العضدي قول من قال بان الاستثناء ظاهر في الجميع (بكل واحدة) لان رجوع الاستثناء الى الجميع على وجهين احدهما ان يرجع الى المجموع بان يقسط المستثنى على مجموع المذكورات أي يراى من قوله لزيد على مائة ولعمري وخمسون ولبكر اربعون الا تسعة عشر تقسيط المستثنى على

مجموع مائة وتسعين فيخرج من كل عشرة واحد فيكون المخرج تسعة عشر الثاني ان يخرج المستثنى من كل واحد فيكون المخرج في هذا المثال سبعة وخمسين فالقائل برجوعه الى الجميع اراد الوجه الثاني عند العضدي حيث فتره به وبما ذكرنا فظهر الفرق بينهما واما ما قاله حديقة الروضة في حاشية القوانين من ان الفرق يظهر في قولك اعط زيدا درهما ودرهمين الا درهما فيصح هذا الاستثناء في صورة رجوعه الى الجميع لا الى كل واحد حتى يلزم استثناء الشيء عن نفسه فهو خارج عن حريم النزاع لان النزاع فيما صح عوده الى كل واحد وفي هذا المثال لا يصح اللهم الا ان يكون مجرد مثال مع قطع النظر عما عنونه اولا (وبحكي هذا القول) اي القول بالرجوع الى الجميع (عن الشيخ «ره» وقال اخرون) وهم ابو حنيفة واتباعه (انه ظاهر في العود الى الأخيرة وقيل) القائل الغزالي والقاضي واتباعهما (بالوقف بمعنى لاندري انه) اي الاستثناء (حقيقة في اي الامرين) من الجميع والاخيرة (وقال السيد المرتضى «ره» انه) اي الاستثناء (مشترك) لفظي (بينهما) اي بين الجميع والاخيرة (فيتوقف) في تعيين المراد منه بخصوصه (الى ظهور القرينة) المعينة للمراد وهذا لا ينافي بان تكون الاخيرة مخصوصاً قطعاً لانه من باب انه المتقين لا انه مراد بخصوصه (وهذان القولان) اي القول بالوقف والاشتراك (موافقان للقول الثاني) اي لقول ابي حنيفة (في الحكم) اي في تعليق الاستثناء على الأخير (لان الأخيرة مخصوصة على كل حال نعم) خالفاه في المأخذ... حيث أن القائل بالاخيرة يقول به لظهور عدم التناول وهما يقولان به لعدم ظهور التناول و (يظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه) اي الاخراج من الجميع (مجاز

على ذلك القول) اي على قول ابي حنيفة لانه قائل بأنه حقيقة في
الاخيرة فقط (محتمل) لان يكون الاخراج من الجميع حقيقة وان
يكون مجازاً (عند اول هذين) القولين وهو قول الغزالي والقاضي
واتباعه (وحقيقة عند ثانيهما) وهو قول السيد «ره» لأشتر اكه لفظاً
بينهما (وفصل بعضهم) وهو ابو الحسين البصري (تفصيلاً طويلاً) لا
داعي الى ذكره (يرجع حاصله الى اعتماد القرينة) اي الى الاعتماد
بالقرينة (على الامرين) اي على الجميع او الأخير (واختاره العلامة
«ره» في التهذيب وليس) ما ذكره البعض (بجيد لان فرض وجود
القرينة) فيما نحن فيه (يخرج عن محل النزاع اذ هو) اي محل النزاع
(فيما عرى عنها) اي في القرينة (والذي يقوى في نفسي ان اللفظ) اي
اللفظ الذي يدل على الاستثناء (محتمل لكل من الامرين) من العود الى
الاخيرة والرجوع الى الجميع (لا يتعين لاحدهما) اي لاحد الأمرين
المذكورين (الآ بالقرينة) لاحدهما (وليس ذلك) اي عدم التعيين (لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه) بل العلم حاصل بان اللفظ اي ادوات الاستثناء
كلها موضوعة بالوضع العام المتصور فيه مطلق الاخراج تارة
لخصوصيات الاخراج وهو اكثرها فيكون الوضع عاماً والموضوع له
خاصاً كما سنبينه انشاء الله تعالى واخرى للمعنى العام الذي تصوره
اولاً وهو مطلق الاخراج وهو فيما اذا كانت ادوات الاستثناء اسماً
فيكون الوضع عاماً، والموضوع له عاماً ايضاً وعلى هذا فيكون
الاخراج بالادوات مطلقاً سواء كان في الاخيرة فقط او في الجميع
حقيقة اما لانه الموضوع له كما على الاول واما انه في مصاديقه كما على
الثاني سواء كان المستثنى منه متعدداً كما هو مفروض الكلام او كان
واحداً خلافاً لصاحب القوانين «ره» حيث فرق بين الواحد والمتعدد
الا أن ينزل المتعدد منزلة الواحد كهذه الافعال او الجماعات فتدبر

جيداً، والحاصل ان قولنا (ليس) كمذهب الوقف الذي لو يعلم ما هو المعنى الحقيقي (ولا لكونه) اي الاستثناء (مشتراكاً بينهما) اي بين الاخيرة والجميع (مطلقاً) سواء كان المستثنى من المشتقات او المبهمات او الالفاظ المشتركة او غير ذلك، (كما يقول المرتضى وان كنا في المعنى موافقين له) اي للسيد المرتضى «ره» لأننا نقول بان اللفظ حقيقة في كل واحد منهما هو «ره» يقول بذلك ايضاً ولكن الوجه مختلف والوجه عندي التقصير في ادوات الاستثناء والقول بان الافراد والخصوصيات هو الموضوع له لكن بالوضع العام والموضوع له الخاص كما في اكثرها وأما انها من مصاديقه وافراده كما في البعض الآخر ولكن لم تستعمل اداة الاخراج فيها بقيد الخصوصية حتى يكون الاستعمال مجازياً بل بلحاظ مطلق الاخراج كما ذكرنا، واما الوجه عنده «ره» فهو انه «ره» قائل بالاشتراك اللفظي، وانها حقيقة في كل منها بالنصوص بنحو تعدد الوضع كما هو طريقته في امثال المقام ايضاً فتدبر جيداً واغتنم وبالتأمل يظهر فساد ما قالوه في بيان مختار المصنف «ره» ومنهم جدي «ره» في حاشيته على المعالم (ولو لا تصريحه) اي تصريح السيد (بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج) اي في وسط الاستدلال على مذهبه (لم ياب) اي لم يمنع (كلامه الحمل على ما اخترناه) يعني ان التصريح بلفظ الاشتراك، مانع في حمل كلامه على مختارنا والافانه «ره» قد عبر بعبارة ليست مانعة من الحمل حيث (قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملاً و صح رجوعه) اي رجوع الاستثناء (الى كل واحد منها) اي من الجمل (لو انفردت) اي الجملة بان يفرض الجملة واحدة وحينئذ (فالواجب تجويز رجوعه) اي الاستثناء (الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز

رجوعه الى ما يليه) اي الى الأخيرة فقط (على ما قال ابو حنيفة ولا
نقطع على ذلك) اي بالرجوع على الجميع او الأخيرة (الآبدليل
منفصل) اي بدليل خارجي (او عادة او امارة) تدل عليه (وفي الجملة
لا يجوز القطع على ذلك) اي بالعود على الجميع او الأخيرة فقط (بشيء
يرجع) اي يكون مرتبطاً (الى اللفظ) اي الى الأداة يعني انه لادلالة في
الأداة بتعيين احدهما انتهى كلامه قدس سره (هذا) اي خذ ذا (والحال
فيما صرنا اليه) من المختار (نظير ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك
من الموافقة) هذا بيان لقوله ما عرفت يعني ان المختار ايضاً موافق
لمذهب القائلين بالوقف والاشتراك (بحسب الحكم للقول بتخصيص
الأخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير) يعني ان الأخيرة عند
الكل مخصصة حتى عند المصنف «ره» وقد ناقش مولانا ملا
صالح «ره» في حاشية المعالم بأنه صحيح عند القائلين بالوقف
والاشتراك وأما على مذهب المصنف «ره» فلا وعلمه «ره» بان اللفظ ح
دائر بين الأخراج من كل واحد منهما وبين الأخراج من واحدة منهما
ولا يتعين ان يكون ذلك الواحد هو الأخير فتخصيصه غير متيقن وفيه
نظر لان الأمر ليس دائراً بينهما بل الأمر دائر بين الأخراج من الجميع
وبين الأخراج من الأخيرة فقط وح يكون الأخيرة متيقنة على كل حال
ويمكن ان يكون فليتاقل في قوله «ره» اشارة على ذلك فتدبر جيداً
(غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في الجملة الجميع
وهذا) اي عدم العلم بكون الأخيرة مرادة بخصوصها او في جملة
الجميع (لا اثر له) اي لا يضره (في الحكم المطلوب كما هو ظاهر
فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها) اي في

كون الاخيرة متيقنة التخصيص لانتها مسلمة على كل حال (ولنقدم على توجيه المختار) الذي ذكرنا من كونه من باب الوضع العام سواء كان الموضوع له عاماً او خاصاً (مقدمة يسهل بتدبرها) اي المقدمة (كشف الحجاب عن وجه المرام) اي المختار (وتزداد بتذكرها) اي المقدمة (بصيرة في تحقيق المقام وهي) عبارة عن اقسام الوضع وكيفيتها واجمالها ان الوضع لا يخلو عن اقسام ثلاثة: - احدها - الوضع الخاص والموضوع له الخاص - ثانيها - الوضع العام والموضوع له العام - وثالثها - الوضع العام والموضوع له الخاص وسيجيء توضيحاً بالامثلة انشاء الله تعالى واما الوضع الخاص والموضوع له العام فقد اصر صاحب البدايع فيها على ثبوته ويظهر من صاحب الفصول «ره» وجود القائل به بان يشاهد الواضع حيواناً خاصاً فيوضع اللفظ بازاء نوعه ولكنه مدفوع بما ذكره المحقق الخراساني «ره» في الكفاية فراجع واغتنم وتفصيله (ان الواضع لابد له من تصور المعنى) اي المعنى الذي قصد ان يضع اللفظ بازائه (في الوضع) اي في مقام الوضع وفي حال الوضع (فان تصور) الواضع (معنى جزئياً) بالخصوص من غير ملاحظة مفهوم كلي يندرج هو تحته (وعين بازائه) اي في مقابل المعنى المتصور (لفظاً مخصوصاً) اي لفظاً معيناً كلفظ زيد لولد عمرو (او الفاظاً مخصوصة متصورة تفصيلاً) كلفظ زيد وضياء الدين وابي الفضل له (او اجمالاً) كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود (كان الوضع خاصاً لخصوص التصور المعبر فيه) اي في الوضع واطلاق الخاص على الوضع مع انه

من صفات المعنى من باب الصفة بحال المتعلق (اعنى) من التصور
المعتبر في مقام الوضع (تصور المعنى والموضوع له خاصاً ايضاً) لانه
هو المعنى المتصور الجزئي (وهو) اي كون الوضع في هذه الصورة
خاصاً والموضوع له مثله (ظاهر لا لبس فيه) ولا اشتباه اصلاً (وان
تصور معنى عاماً) مثل لفظ الحيوان فان المعنى المتصور فيه كلي
(تندرج تحته جزئيات اضافية) كالإنسان والفرس والبقر تحت الحيوان
فإنها جزئي بالنسبة الى ما فوقه والآ فكلي (او حقيقية) كزيد وعمر و
تحت الانسان (فله) يعنى ان الواضع اذ التصور معنى كلياً فللواضع ان
يضع على نحوين احدهما (ان يعين لفظاً معلوماً) كلفظ الحيوان
للجزئيات الاضافية (او الفاظاً معلومة بالتفصيل) كلفظ الانسان والبشر
(او الاجمال) كوضع وزن الفاعل (بازاء ذلك المعنى العام فيكون
الوضع عاماً لعموم التصور المعتبر فيه) واطلاق الخاص على الوضع
من باب الصفة الخ كما ذكرنا وان ما في المعنى من الاوصاف يسري
الى اللفظ لان اللفظ وجه وعنوان للمعنى واذا القى فكان المعنى القى
في ذهن المخاطب ومن هذا الباب سراية الحسن والقبح والجزئية
والكلية من المعنى الى اللفظ ويقال لفظ حسن ولفظ قبيح وجزئي
وكلي (والموضوع له ايضاً عاماً) لان المعنى المتصور الكلي هو
الموضوع له (و) ثانيهما (له) اي للواضع (ان يعين اللفظ) اي اللفظ
المعلوم كلفظ هذا ومن والى وعلى لمفرد مذكر وهكذا (او الالفاظ)
المعلومة تفصيلاً كلفظة ذي وتي وتبي لكل مفرد مؤنث او اجمالاً مثل
وضع الهيئة في الافعال التامة على ما سيأتي (بازاء خصوصيات

الجزئيات المندرجة تحته) اي تحت المعنى العام المتصور ان قلت لابد
حين الوضع من تصور الموضوع له فكيف يمكن في هذه الصورة مع
كون الجزئيات ربما تكون ممّا لا نهاية له قلت نعم ولكنها ايضاً
متصورة حين الوضع (لأنها معلومة اجمالاً اذا توجه العقل بذلك المفهوم
العام) الذي تصوره عند الوضع (نحوها) اي نحو الجزئيات ان قلت
وهذا التصور لا يكفي في الوضع بل لابد من تصور الموضوع له تفصيلاً
قلت (والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاماً للعموم
التصور المعبر فيه) اي في الوضع واقا اتصاف الوضع بالعام مع كونه
من صفات المعنى المتصور فقد مر جوابه مراراً فراجع (والموضوع له
خاصاً) اذا عرفت ذلك كله فلا بد ان يعلم ان المشتقات والمبهمات
والحروف والافعال الناقصة واليتامة من اي الأقسام وليما كان الوضع
في الموارد المذكورة عاماً عند الكلّي وانما الاختلاف في كون
الموضوع له فيها عاماً او خاصاً او يختلف فيكون عاماً في بعض
وخاصاً في بعض اخر قال «ره» (فمن القسم الاول من هذين) القسمين
الاخيرين اعنى الوضع العام والموضوع له العام (المشتقات) مثل
ضارب وقاتل وعالم (فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلاً من كل مصدر)
مثل ضارب المشتق من ضرب (لمن قام به مدلوله) فضارب موضوع
لمن قام به الضرب والقاتل موضوع لمن قام به القتل والعالم موضوع
لمن قام به العلم (وصيغة مفعول منه) اي من كل مصدر (لمن وقع عليه)
مثل مضروب موضوع لمن وقع الضرب عليه وهكذا (وعموم الوضع
والموضوع له في ذلك) اي في المشتقات (بين) لا ريب فيه (ومن القسم

(الثاني) من القسمين الأخيرين اعنى الوضع العام والموضوع له الخاص (المبهمات كاسماء الاشارة) وكذا الموصولات (فلفظ هذا مثلاً موضوع) بالوضع العام (لخصوص كل فرد ممّا يشار به) اي بلفظ هذا (اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر) اي الى خصوص كل فرد ولكن لا بالالوضاع المتعددة حتى يكون مشتركاً لفظياً بل بوضع واحد لجمع الافراد دفعة واحدة (ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي) الذي تصوره أولاً وجعله مرآةً للافراد (بل لخصوصيات تلك الجزئيات) والافراد (المندرجة تحته) اي تحت المفهوم العام المتصور أولاً (وانما حكموا بذلك) اي وانما قالوا في المبهمات كاسماء الاشارة (بذلك) اي يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً (لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات) يعنى انهم لما رأوا في جميع موارد استعمال المبهمات انها لا تستعمل الا في الجزئيات ولا يمكن القول بمجازيتها في كل الموارد اقلها استهجانها في نفسها من جهة كونه منها لاستلزامها ان تكون مجازات بلا حقيقة وقد انكرها بعض والتزموا بذلك اي يكون الموضوع له فيها خاصاً والى بعض ما ذكرنا اشار بقوله (فلا يقال هذا ويراد واحد) غير معيّن (مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه) اي في اطلاق لفظ هذا (من القصد الى خصوصية معينة) اي الى فرد مخصوص ومعين (فلو كان اللفظ) لفظ هذا مثلاً (موضوعاً للمعنى العام) وهو كل مفرد مذكر (كرجل) الذي هو موضوع للمعنى العام (لجاز فيه) اي في لفظ هذا ايضاً (ذلك) اي ارادة المعنى العام كما جاز في لفظ رجل وليس فليس (وهكذا

الكلام في الباقي) اي مثل لفظ هذا سائر المبهمات (ومن هذا القبيل ايضاً) اي من قبيل المبهمات في الوضع (وضع الحروف) يعنى كما ان المبهمات وضعت بالوضع العام للجزئيات المخصوصة المندرجة تحت العام وكذلك الحروف (فانها) اي الحروف (موضوعة باعتبار معنى عام) الذي تصوره الواضع حين الوضع (وهو) اي المعنى العام عبارة عن (نوع من النسبة) مثل الابتداء والانتهاء فان الابتداء نسبة وربط بين السير والبصرة وكذا الانتهاء ربط بين السير والكوفة في مثل قولنا سرت من البصرة الى الكوفة (لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلاً موضوعات باعتبار الابتداء) في لفظة من (والانتهاء) في لفظة الى (والاستعلاء) في لفظة على يعنى انها هي التي تصورها الواضع حين الوضع ووضعها بوضع واحد (لكل ابتداء) في لفظة من (وانتهاء) في لفظة الى (واستعلاء) في لفظة على (معين بخصوصه) قيد لكل واحد منها (وفي معناها) اي في معنى المبهمات (الافعال الناقصة) فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو نسبة صفة هي غير مصدر تلك الأفعال الى فاعل ما لكل واحد من خصوصياته فكان مثلاً موضوع باعتبار نسبة القيام الى فاعل ما لنسبته الى فاعل مخصوص مثل زيد وعمر وغيرها (واما) الافعال (التامة) كضرب ونصر (فلها) اي للافعال التامة (جهتان) من حيث الهيئة والمادة (وضعها) اي وضع الافعال التامة (من احديهما) اي من احدى الجهتين وهي جهة الهيئة (عام ومن) جهة (ال اخرى) وهي جهة المادة (خاص) اما توضيح ذلك (فالعام) في جهة الهيئة (بالقياس) وبالنسبة (الى ما اعتبر فيها من

النسب الجزئية) وهى النسبة الى فاعل غير معين (فانها) اى الافعال بلحاظ وضع الهيئة (فى حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من) فى الحروف (موضوعة وضعاً عاماً) اى بالوضع العام يعنى كما ان الواضع حين وضع لفظة من تصور معنى كلياً ووضع (لكل ابتداء معين) فى الخارج (بخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلاً) فى الأفعال التامة (موضوعة وضعاً عاماً لكل نسبة للحدث الذى دلت عليه) اى الواضع تصور فى وضع هيئة الافعال مطلق النسبة الى فاعل غير معين ولكن لم يوضع لما تصوره اولاً بل جعل المتصور اولاً آلة ومرآة للأفراد الخاصة الخارجية ووضع لها اى (الى فاعل بخصوصها) والحاصل ان الافعال بالنسبة الى الهيئة من باب الوضع العام والموضوع له الخاص كالحروف بعينها بمعنى ان الواضع حين الوضع تصور معنى كلياً وهو من قام به الفعل ووضع بازاء الجزئيات يعنى من قام به الضرب او القتل مثلاً والفرق بين الحروف والمشتقات ومنها الأفعال ان الموضوع له فى الحروف هو الجزئيات الحقيقية وفى الأفعال هو الجزئيات الإضافية هكذا قالوا ولا يخلو عن تأمل واما بالنسبة الى المادة فى الافعال التامة فالوضع والموضوع له كلاهما عامان واليه اشار بقوله (واما الخاص) والمراد منه العام وانما عبر من العام بالخاص من حيث انه لوحظ بخصوصه لا بواسطة امر يكون مرآة وآلة ويلاحظ بواسطة (فبالنسبة الى الحدث) يعنى ان الواضع تصور فى وضع مادة ضرب مثلاً مطلق ووضع هذه المادة لما تصوره اولاً وهو مطلق الضرب (وهو واضح) لا ريب فيه (اذا تمهد هذا) اى اذا عرفت ما ذكرنا من

المقدمة لبيان المختار وهو تقسيم الوضع الى الاقسام الثلاثة وتوضيحها (قلنا ان ادوات الاستثناء) اي الات الاستثناء ومنها حاشا وعدى وخلا فليعلم انه اذا جرّ بها ما بعدها تكون حروفاً جازةً مثل جائني القوم حاشا زيد وخلا زيد واذا نصب تكون افعالاً (كلها) سواء كان اسماً او فعلاً او حرفاً (موضوعة بالوضع العام) الذي تقدم معناه (لخصوصيات الاخراج) اي الاخراجات الخاصة التي تقدم معناه والحاصل انها كلها موضوعة بالوضع العام ولكن الموضوع له قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً وتفصيل ذلك (اما الحرف منها) اي من ادوات الاستثناء مثل لفظة من- والى- وعلى (فظاهر) ان وضعها كسائر الحروف بالوضع العام والموضوع له الخاص (واما الفعل) من ادوات الاستثناء مثل خلا وعدى وحاشا بناءً على انها افعال تامّة كما مرّ ومثل ليس ولا يكون من الأفعال الناقصة فهو ايضاً موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص والوجه فيه واضح (فلأن الاخراج) الذي هو معنى الفعل الذي للاستثناء (به انما هو) اي الاخراج (باعتبار) الهيئة (والنسبة) التي تستفاد من الهيئة لا من المادة (وقد علمت ان الوضع بالاضافة) اي بالنسبة (اليها) اي الى الهيئة والنسبة (عام) والموضوع له خاص كسائر الحروف بعينها (واما الاسم) من ادوات الاستثناء مثل لفظ سوى- وغير وهكذا (فلأنه من قبيل المشتق) مثل لفظ ضارب ومضروب وهكذا (و) قد علمت ان (الوضع فيه) اي في المشتق (عام) والموضوع له ايضاً عام (كما عرفت) مراراً وليعلم ان مراد المصنّف «ره» ما شرحناه وان كانت العبارة قاصرة عن افادة المدعى (ثم) اخذ «ره» ببيان ما اشار اليه في

اول المسئلة حيث قال وصحّ عوده الى كل واحد الخ بقوله (انّ فرض
امكان عود الاستثناء الى كل واحد) من المستثنيات (يقتضى صلاحية
المستثنى لذلك) اي للعود الى كل واحد (وهي) اي الصلاحية (تحصل
بامور منها كونه) اي المستثنى (موضوعاً وضع الأدوات اعنى بالوضع
العام) سواء كان الموضوع له ايضاً عاماً (وهو الاغلب كأن يكون)
المستثنى (مشتقاً) كما في قولك اكرم العلماء واعط الفقراء الآ الفارس
(او اسماً مبهماً) اي كان الموضوع له خاصاً بأن يكون المستثنى من
اسماء الاشارة والموصولات (او نحوهما متاه موضوع كذلك) بأن
يكون صالحاً للعود الى الأخيرة والجميع مثل اكرم بني تميم واخلع
بني اسد الآزیداً اذا فرض وجود زيد في كل منهما (وعلى هذا) اي على
ما ذكرنا من ان الأدوات موضوعة بالوضع العام والمستثنى ايضاً صالح
لكل منهما (فای الامرین) من الأخيرة او الجميع (اريد من الاستثناء
كان استعماله فيه) اي في اي الامرین (حقيقة) لانه اما الموضوع له
بالخصوص او من مصاديقه كما عرفت مراراً نعم (واحتيج في فهم
المراد) اي مراد المتكلم (منه) اي من الاستثناء (الى القرينة كما في
نظائره) اي في نظير ما نحن فيه يحتاج فهم المراد الى القرينة المفهومة
(فان افادة المعنى المراد من الموضوع له بالوضع العام) سواء كان
الموضوع له عاماً او خاصاً (انما هي) اي هذه الافادة لا بد ان تكون
(بالقرينة وليس ذلك) الذي ذكرنا (من الاشتراك) اللفظي (في شيء)
يعنى ان مختارنا ليس من باب الاشتراك اللفظي الذي ادعاه السيد قدس
سره (لأتحاد الوضع فيه) اي في مختارنا كما عرفت التوضيح متاه

(وتعدّده) اي تعدد الوضع (في المشترك) اللفظي (لكنّه) اي مختارنا (في حكمه) اي في حكم المشترك اللفظي (باعتبار الاحتياج الى القرينة) يعنى ان مختارنا وما قاله السيد «ره» كلاهما محتاجان الى القرينة ولكن من جهة كيفية الوضع متغايران (على انّ بينهما) اي بين ما قلناه وما قاله السيد «ره» (فرقا من هذا الوجه ايضاً) يعنى كما ان بينهما فرقاً من جهة كيفية الوضع كذلك بينهما فرق من جهة كيفية الاحتياج الى القرينة (فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو) اي هذا الاحتياج (لتعيين المراد منها) اي من الالفاظ المشتركة (لكونه) اي المشترك (موضوعاً) بالاولى (بالموضوعات المتعددة) (لمسميات) وموضوعات (متناهية) يعنى ان الموضوعات في المشترك اللفظي مشخصة ومعينة (فحيث يطلق) المشترك اللفظي (يدلّ على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع) وبالأولى (حاصلاً) يعنى ان المخاطب اذا علم بالوضع المشترك اللفظي وسمع من المتكلم هذا اللفظ يسبق الى ذهنه جميع المعاني ولكن لا يفهم المراد منه (ويحتاج تعيين المراد منها) اي من الالفاظ المشتركة (الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام) الذي ادعيناه سواء كان الموضوع له خاصاً كما في اكثر الأدوات او عاماً كما في بعضها (فان مسمياته) اي مسميات الموضوع بالوضع العام (غير متناهية) وغير معينة بالخصوص (فلا يمكن) عند اطلاق اللفظ (حصول جميعها) اي جميع المسميات (في الذهن) اي في ذهن المخاطب (ولا) يمكن حصول (البعض) اي بعض المسميات (دون البعض) اي بعض المسميات وانما لم يمكن الحصول اصلاً (لاستواء

نسبة الوضع اليها) اي الى المسميات يعنى ان المسميات كلها بالنسبة الى الوضع متساوية وغير متناهية فلذا لا يمكن الحصول لا جميعها ولا البعض دون البعض (فاحتياجه) اي احتياج لفظ المشترك الى القرينة عند الاطلاق (انما هو) اي هذا الاحتياج (لأصل الافادة) يعنى انه لو لم تكن القرينة موجودة لما يفهم منه شئ اصلاً لا انه يفهم ويحتاج التعيين الى القرينة فعلم ان القرينة بناء على ما ذكرنا للافادة (لا للتعين) اي تعيين المراد (ومنها) اي من الامور المذكورة (كونه) اي كون المستثنى (من الألفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته) اي صلاحية المستثنى (للعود الى الأخيرة باعتبار معنى و) صلاحيته للعود (الى الجميع باعتبار) معنى (اخر) مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الآ فارساً اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الزاكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الزاكب هكذا مثله صاحب القوانين قدس سره عند بيان مراد المصنف «ره» ولكن هذا خارج عن محل النزاع فان النزاع فيما يصلح لكل منهما فان الفارس بمعنى المسمى اذا فرض وجوده في بني اسد فقط كما هو مفروضه قدس سره ويستفاد من عبارة المصنف «ره» ايضاً لا يصلح للرجوع الى بني تميم وعلى هذا يخرج عما نحن فيه فتدبر جيداً (وح) اي حين كون المستثنى من الالفاظ المشتركة (فحكمه) اي حكم الاستثناء اي ادات الاستثناء (حكم المشترك) اللفظي تبعاً لا مطلقاً كما قال به السيد «ره» لان وضع المفردات لا يتعدد غالباً الا في مثل هذا المقام وهو غير غالب (وقد اتضح بهذا) اي بالذي ذكرنا

بطلان القول بالاشتراك مطلقاً) سواء كان المستثنى مشتركاً أم لا (فإنه لا تعدد في وضع المفردات غالباً) يعنى ان المفردات ومنها المستثنى واداة الاستثناء ليست موضوعة بنحو الاشتراك اللفظي نعم قد يكون المستثنى مشتركاً لفظياً والاداة تابعة (لما عرفت فيما سبق) ان قلت ان عدم تعدد الوضع في المفردات لا ينافي ان يكون الهيئة التركيبية من المستثنى والاداة موضوعة بنحو الاشتراك اللفظي تارة للاخراج من الجميع واخرى من الأخيرة قلت نعم لا منافاة ان توضع كذلك (و) لكن (لا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة) بنحو الاشتراك اللفظي اعنى (وضعا متعدداً لكل من الأمرين) الجميع و الأخيرة (كما ظهر فساد القولين) احدهما (بالعود) اى يعود الاستثناء (الى الجميع مطلقاً) اى خاصة لا انها مختصة بالأخيرة كما قال به ابو حنيفة (و) ثانيهما بالعود (الى الأخيرة مطلقاً) اى خاصة هذا (مع) انك قد عرفت مراراً (كون الوضع) في الاداة والمستثنى (للأعم) بنحو الوضع العام والموضوع له قد يكون خاصاً وقد يكون عاماً والأصل عند الشك عدم النقل (وعدم ثبوت خلافه) اى خلاف ما ذكرنا من انه موضوع بالوضع العام وهو يصلح للجميع و الأخيرة (احتج المرتضى «ره») على مذهبه بالاشتراك اللفظي (بوجوه) اربعة (الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلmani والى اصدقائي الآ واحداً يجوز ان يستفهم المخاطب) من القائل بذلك الكلام (هل اردت) من قولك الآ واحداً (استثناء الواحد من الجملتين او جملة واحدة) وهي الأخيرة فقط (و) من المعلوم ان (الاستفهام) من المخاطب (لا يحسن) ولا يصح (الآ مع

احتمال اللفظ) لكل منهما (واشتراكه) يعني مادام لم يكن اللفظ مشتركاً لا معنى للاستفهام، والاستفهام دليل على ان اللفظ مشترك بينهما (الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين) كما في سائر الألفاظ المشتركة مثل لفظة العين في المعاني المختلفة (من غير ان تقوم دلالة) وقرينة (على انها) اي هذه اللفظة (متجاوزاً بها في احدهما) اي في احد المعنيين يعني انه مادام لم تقم قرينة على ان المتكلم ارتكب بالمجاز و اراد احد المعنيين مجازاً (انها) خبر لقوله ان الظاهر (حقيقة فيهما) يعني ظاهر الاستعمال في المعنيين يقتضي الحقيقة ولا يعدل عنه الا بدليل (ولا خلاف في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء يعقب جملتين عاد اليهما) اي الى الجملتين (تارة) كما في قوله تعالى «اولئك جزائهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا - الخ -» (و عاد الى احديهما اخرى) كما في قوله تعالى «ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه» من غير قرينة على التجوز في القران (وانما يدعي من خصه) اي خص الاستثناء (باحديهما) اي بالجميع او الأخيرة (انه) اي الاستثناء (اذا عاد اليهما) معاً (فلدلالة دلت) يعني انه اذ رجع اليهما معاً لا بد له من دليل وقرينة ليس فليس (ومن ارجعه اليهما) ادعى (انه) اي الاستثناء (اذا اختص) بالاخيرة اي (بالجملة التي تليه فللدلالة) اي لا بد له من دليل (وهذا من الجماعة اعتراف) و اقرار (بانه) اي الاستثناء (مستعمل في الأمرين) الجميع والاخيرة (واذا كان

الامر على هذا) بان كان صالحاً للعود الى كل منهما (فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين) او الاكثر (محتملاً لرجوعه الى الاقرب) وهو الاخير (كما انه محتمل لعمومه) اي للجميع (للامرين) الذين ذكرنا من ظاهر الاستعمال والوجدان في القران واستعمال اهل اللغة وظاهر الاستعمال يقتضي ان يكون (حقيقة في كل واحد منهما) دون الواحد منهما (فلا يجوز) ولا يمكن (القطع على احد الامرين) من الاخيرة او الجميع (الابدالة منفصلة) ودليل خارجي يدل على ذلك الوجه (الثالث انه لابد في الاستثناء المتعقب بجملتين من ان يكون) هكذا وقعت العبارة في النسخة التي عندي والصحيح هكذا ان الاستثناء المتعقب بجملتين لابد ان يكون اما الخ (اما راجعاً اليهما معاً او الى واحدة منهما لانه من المحال) ان يقع جملتان وفيهما استثناء ومع ذلك (ان لا يكون راجعاً الى شيء منهما) هذا بالنظر الى الثبوت (و) اما بالنظر الى الاثبات فانا (قد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه) اي الاستثناء (اليهما) يعني راجعنا بالادلة التي ذكرها الخصم لمذهبه (فلم نجد فيه) اي فيما يعتمد (دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضاً فيما يتعلق به) اي يتمسك به (من قطع على عوده) اي الاستثناء (الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز له) اي للاقرب (فلم نجد فيه) اي فيما يتعلق به من الدليل (ما يوجب القطع على اختصاصه) اي الاستثناء (بالجملة التي تليه) اي بالاخيرة فقط (دون ما تقدمها) يعني انا راجعنا بادلة الخصم الذي يدعي انه راجع الى الاقرب فلم نجدها ما يفيد المرام (فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف)

فاعل لقوله وجب (فيهما) اي لانهما (ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة) يعني انه لا بد في الدلالة من القرينة باحدهما (الرابع) من الوجوه التي استدل السيد «ره» على مختاره هو (ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيرانني واخرجت زكوتي قائماً او قال صباحاً او مساءً او في مكان كذا احتمل ما عقب) القائل والمتكلم كلامه (بذكره من الحال) بيان لقول ما عقب وكذا ما بعده (او) من (ظرف الزمان او) من (ظرف المكان ان يكون) نائب فاعل لقوله احتمل (العامل فيه) اي في كل واحد من القيود (والمتعلق به) اي لكل واحد من القيود (جميع ما عد من الافعال) من قوله ضربت واكرمت واخرجت (كما يحتمل ان يكون) العامل في كل واحد من القيود و (المتعلق به ما) اي الفعل الذي (هو اقرب اليه) اي اقرب الى كل واحد من القيود (وليس لنا مع ذلك) اي مع هذين الاحتمالين (ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره) اي فيما عقب المتكلم كلامه بذكر القيود (الكل) اي كل واحد من الافعال (ولا) يمكن القطع على ان العامل في كل واحد من القيود (البعض) اي بعض الافعال (الا بدليل) اي بدليل خارج عن ظاهر الكلام لان ظاهر الكلام محتمل الأمرين (فكذلك) اي مثل ما ذكرنا في الحال وغيره من صلاحية العود الى كل منهما (يجب في الاستثناء) ان نقول مثل ما قلناه في اخواته (والجامع بين الأمرين) يعني ان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد وبعبارة اخرى (ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام ياتي بعد تمامه) اي بعد تمام الكلام

(واستقلاله) ثم (قال) السيد المرتضى «ره» (و) اذا كان الامر كذلك (ليس لاحدان يرتكب) ويقول (ان الواجب فيما ذكرناه) من الامثلة (القطع على ان العامل فيه) اي فيما ذكرنا من الامثلة (جميع الأفعال المتقدمة) ويجب العمل بالقطع (الآن يدل دليل على خلاف ذلك) القطع (لان هذا) اي القول بان العامل جميع الافعال المتقدمة (من مرتكبه مكابرة) اي دعوى بلا دليل (ودفع للمتعارف) اي دفع لما تعارف بين الناس في الامثلة المذكورة ونحوها من الصلاحية للعود الى الأخيرة والى الجميع (ولا فرق) في المكابرة (بين حمل نفسه عليه) اي على كون العامل جميع الافعال (وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يعقبه الحال او الظرف) زماناً او مكاناً (هو العامل دون ما تقدمه) من الافعال (وانما يعلم في بعض المواضع) والموارد (ان الكل) اي كل الافعال (عامل بدليل) يعني انه قد يقوم الدليل والقرينة على ان العامل في الحال وغيره هو جميع الافعال وهذا خارج عن محط البحث هذا كله فيما ذكره السيد «ره» (والجواب) عنه (اقا عن) الدليل (الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام) الذي ادعى السيد «ره» (بالاشتراك) اللفظي (بل المقتضي لحسنه) اي لحسن الاستفهام (هو الاحتمال) اي احتمال اللفظ بان يرجع الى الاخير او الجميع (سواء كان) هذا الاحتمال (بواسطة الاشتراك) اي كونه مشتركاً لفظياً (او لكونه موضوعاً بالوضع العام) سواء كان الموضوع له عاماً او خاصاً كما هو المختار (او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له) اي للاحتمال ككونه حقيقة في

الاخير فقط ومجازاً في الجميع ويستفهم المخاطب لاحتمال ان يريد المتكلم الجميع مجازاً والاستفهام لرفع الاحتمال وهكذا (وامّا) الجواب (عن) الدليل (الثاني) للسيد «ره» وهو ان ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة (فبأنه على تقدير تسليمه) يعني انا لا نسلم ان ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة ولو سلم فهو (انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الأمرين) هذا مُسَلَّم ولكن (لا) يدل (على) انه بنحو (الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد) موضوع لمعان متعددة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص (كما قلناه) واخترناه (و) الحال انه (لابد في الاشتراك) الذي ادعى السيد «ره» (من وضعين) متعددين لمعنيين متعددين (وامّا) الجواب (عن) الدليل (الثالث) للسيد «ره» وهو عدم وجدان الدلالة في دليل الخصم (فبان عدم الدليل المعتبر على تحتم) ووجوب (عوده) اي عود الاستثناء (الى الجميع) كما ادعاه بعض (او اختصاصه) اي الاستثناء (بالاخيرة) كما ادعاه بعض اخر (لا يقتضي المصير الى الاشتراك) اللفظي الذي ادعاه (بل يتردد الامر) اي امر الاستثناء (بينه) اي بين الاشتراك اللفظي (وبين ما قلناه) من الوضع العام سواء كان الموضوع له خاصاً او عاماً (وبين الوقف) واما سائر الاقوال والاحتمالات فالمجازية فيها مسلمة والمفروض بعد الفراغ عن كون الاستعمال علامة الحقيقة هذا وفيه ان هذا الجواب والاعتراض وارد لو كان مراد السيد «ره» اثبات الاشتراك لِم لا يكون مقصوده ابطال مذهب من خصصه بالخير او الجميع هكذا اعترضه مولانا ملا صالح «ره» في الحاشية ولكن يمكن ان يقال عليه ان نظر

السيد «ره» في الدليل الثالث بعد الفراغ عن كون الاستعمال دليلاً على الحقيقة والدليل الثالث ناظر إلى عدم المعارض لا انه دليل مستقل على اثبات المدعى وعدم ذكره بقية الاقوال والاحتمال دليل على ما ذكرناه من الفراغ عن وجه الاستعمال فتدبر جيداً (واما) الجواب (عن) الدليل (الرابع) للسيد «ره» على الاشتراك (فبانه) اي الدليل الرابع (قياس) للاستثناء على الحال والظرف وغيره (في اللغة) وهو باطل بالاجماع وان جاز في الشرع عند بعض لان اللغة لا تثبت بالقياس مع انه مع الفارق وهو اهونية التقيد من التخصيص مع ان الحكم المدعى في الاصل من الحال والظرف في محل المنع ان اريد تساوي الاحتمالات للمقطع بان تعلقه بالاخيرة اقرب (مع انه لا يدل على الاشتراك) اللفظي (بل على الأعم منه) اي من الاشتراك (وما قلناه) من الوضع العام سواء كان الموضوع له خاصاً او عاماً (حجة القول) وهو قول الشافعية واتباعه (بالرجوع) اي برجوع الاستثناء (الى الجميع) اي الى جميع الجمل المتعددة (امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل) نحو احسن الفقراء واكرم العلماء ان جائوك (يعود الى الجميع) بلا كلام (فكذا الاستثناء يجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه) يعني ان الشرط والاستثناء كلاهما من جهة الاشتراك في عدم الاستقلال (واتحاد معنيهما) من واد واحد واما الاتحاد في المعنى (فان قوله تعالى في آية القذف « الا من تاب » جار مجرى قوله « ان لم يتوبوا ») وكما انه لو قال في آية القذف ان لم يتوبوا يرجع القيد والشرط الى الجميع فكذا ما هو بمعناه وهو الاستثناء (وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل

المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيد بن عبد الله ورأيت زيد بن عمرو) وكلتا هما جملتان مستقلتان ولكن حرف العطف تصيرهما في حكم الجملة الواحدة ولا فرق بين ما ذكر من المثال (وبين قولنا رأيت الزيد بن و) اذا عرفت ذلك فاعلم انه (اذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعاً اليها) اي الى الجملة الواحدة مثل اكرم العلماء الا زيدا (فكذلك ما) اي الجمل المتعددة التي معطوفة احدها بالآخرى (هو بحكمها) اي بحكم الجملة الواحدة من جهة حرف العطف (وثالثها ان الاستثناء) لا بادوات الاستثناء بل (بمشية الله تعالى) اي بقوله ان شاء الله بعد قوله لا اكلت ولا شربت ولا سافرت (اذا تعقب جملاً) كالمثال المذكور (يعود الى جميعها) اي الى جميع الجمل في قوله لا اكلت الخ (بلا خلاف) ولا اشكال (فكذلك الاستثناء بغيره) اي بغير مشية الله (فالجامع بينهما) اي وجه المقايضة (ان كلا منهما) اي من اداة الاستثناء والاستثناء بمشية الله (استثناء وغير مستقل ورابعها) اي رابع الدليل على عود الاستثناء الى الجميع (ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل) ان قلت مجرد الصلاحية لا يؤثر مع اولوية الأخير قلت (والحكم باولوية البعض) وهو الأخير (تحكم) اي دعوى بلا دليل واذا كان كذلك (فيجب عوده) اي عود الاستثناء (الى الجميع كما ان الفاظ العموم) في قولك اكرم العلماء (لما لم يكن تناولها) وشمولها (لبعض) اي لبعض الافراد (اولى من اخر تناولت) الفاظ العموم (الجميع وخامسها) اي خامس الدليل على ان الاستثناء يعود الى جميع الجمل المتقدمة (ان طريقة العرب الاختصار

وحذف فضول الكلام ما استطاعوا) يعني ان الاختصار بقدر الامكان مطلوب عندهم (فلا بدّ لهم) اي للعرب (حيث يتعلّق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره) اي الاستثناء (بعدها) اي بعد الجمل (مريدين به) اي بالاستثناء (الجميع حتى كأنهم ذكروه) اي الاستثناء (عقيب كل واحدة) يعني انه لو كان مرادهم الاستثناء من جميع الجمل لابدّ من ذكره في آخر الكلام مرة واحدة (اذ لو كرّر) اي الاستثناء (بعد كل جملة لأستهجن) ولقبح (و) مع ذلك (كان مخالفاً لما ذكر من طريقتهم) وهو ذكره في آخر الجمل مريدين به الجميع وهذا من الواضحات (الا ترى انه لو قيل في آية القذف) مثلاً (ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً الا الذين تابوا اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا) يعني لو ذكر الاستثناء عقيب كل جملة كما في هذه الآية مثلاً (لكان تطويلاً مستهجنًا) اي قبيحاً (فاقيم فيها) اي في هذه الآية (مقام ذلك) اي ذكره متعديداً (ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين) كما هو دأب العرب في امثال المقام (وسادسها) اي سادس الأدلة الدالة على عود الاستثناء الى الجميع (انّ لواحق الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان تلحقه) اي بالكلام (مادام الفراغ منه) اي من الكلام (لم يقع) يعني ان اللواحق يجب الحاقها مادام المتكلم متشاغلاً بالكلام (فمادام متّصلاً) اي (لم ينقطع) الكلام (فاللواحق) ومنها الاستثناء (لاحقة به) اي بالكلام (ومؤثرة فيه) اي في الكلام اذا عرفت ذلك (فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة) وبعبارة اخرى (المعطوفة بعضها على بعض يجب ان يؤثر في جميعها - والجواب عن الاول) اي ان الاستثناء مثل الشرط (المنع على ثبوت

(الحكم) اي العود الى الجميع (في الاصل) اي في الشرط (بل هو) اي الشرط ايضاً (محتمل) في العود الى الجميع والاخير (كما قلنا في الاستثناء) طابق النعل بالنعل (ولو سلم) العود الى الجميع في الشرط (فهو) اي قياس الاستثناء بالشرط (قياس في اللغة) وهو لا يجوز بالاجماع ولو سلم فالجامع مفقود لان الشرط وان تأخر لفظاً ولكنه متقدم تقديرأ بخلاف الاستثناء ومجرد عدم استقلالهما لا يكفي في قياس احدهما بالآخر (و) الجواب (عن) الدليل (الثاني) اي ان العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة (انه قياس في اللغة) ولا يجوز ولو قلنا بجوازه في الاحكام (كالاوّل) لانه قاس على الجملة الواحدة ما هو بمنزلتها (و) الجواب (عن) الدليل (الثالث) اي ان ذكر المشيئة عقيب الجمل يعود الى الجميع (بان ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط) والعبارة المذكورة ليست خالية عن المسامحة والاولى في التعبير اما بحذف كلمة الذكر واما التعبير هكذا بأن المشيئة المذكورة الخ (لانه لو كان استثناء) حقيقة (لكان فيه) اي فيما ذكر بقوله ان شاء الله (بعض حروفه) اي بعض حروف الاستثناء من كلمة الآ وسوى وغيرهما ان قلت نعم انه ليس باستثناء لعدم وجود ادوات الاستثناء فيه لم لا يكون شرطاً حقيقة لوجود ادوات الشرط فيه قلت (ولو كان شرطاً على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي) مع بقاء الماضي على المعنى الماضوية لان كلمة ان تصير الماضي لفظاً مضارعاً معنى (و) الحال انه (قد يذكر المشيئة في الماضي) لفظاً ومعنى (فيقول القائل حججت) في الزمان الماضي (وزرت) في الزمان الماضي (ان شاء الله

تعالى) وليس معناه معنى الشرط والتعليق اي ان يشاء الله في الاستقبال لتنافيهما بل معناه انه كان حصولهما بمشيئة الله وتوفيقه (وانما دخلت) ولحققت (المشيئة في كل هذه المواضع) ولعله اراد بكل هذه المواضع ما سوى الدّاخل على الماضي (ليقف الكلام) اي كلام المتكلم (على النفوذ والمضي) هذا عطف تفسيري (لا لغير ذلك) اي لغير مشيئة الله (فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة اكثر من جملة) واحدة (وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط) يعني انه ما الفرق بين تعقيب الجملة بالمشيئة والقول بانه يعود الى الجميع ويوقف حكم الجميع وغيره فان فيه احتمالاً ان يرجع الى الاخيرة فقط (قلنا) الفرق بينهما هو ان تعقيب الجملة بالمشيئة اجماعي و (لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله) اي باحتمال العود الى الجملة الاخيرة فقط (ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الأمة على ان حكم الجميع) اي جميع الجمل (يقف) عن النفوذ والمضي لغير مشيئة الله (و) الجواب (عن الرابع) وهو ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة والحكم باولوية البعض تحكم وترجيح بلا مرجح - اولاً - ان قرب الاخيرة يصلح مرجحاً لصرفه اليها فلا تحكّم فيه وثانياً (ان صلاحيته) اي الاستثناء (للجميع) اي لجميع الجمل المذكورة قبل الاستثناء (لا توجب ظهوره) اي ظهور الاستثناء (فيه) اي في الجميع يعني ان الصلاحية غير الظهور ولا بد من اثبات الظهور (وانما تقتضي) الصلاحية (التجوز) والاحتمال (لذلك) اي للجميع كما تقتضي للأخيرة (و) تقتضي (الشك فيه) اي في الرجوع الى الجميع هذا عطف تفسيري (فرقا بين

ما يصح عوده اليه) كما نحن فيه حيث انه يحتمل ويصح ان يرجع الى الجميع والى الأخيرة (وبين ما لا يصح) ان يرجع الى الجميع بل الى الأخيرة فقط مثل اكرم العلماء واحسن الفقراء الآ الجتهال حيث انه لا يجوز ولا يصح ان يرجع الى الجميع (و) ان قلت ما الفرق بين الفاظ العموم وما نحن فيه حيث ان لفظ العموم في قول القائل اكرم كل عالم يشمل جميع افراد العلماء فكذا ما نحن فيه يشمل الجميع بلا فرق بينهما قلت قياس احدهما بالآخر باطل لأن (تناول الفاظ العموم للجميع) في المثال المذكور (ليس باعتبار صلاحيتها) اي صلاحية الفاظ العموم (لذلك) اي للجمع (بل لأنها) اي الفاظ العموم (موضوعة للشمول والاستفراق وجوباً فلا وجه للتشبيه) اي تشبيه ادوات الاستثناء (بها) اي بالفاظ العموم (في هذا المقام) يعني ان قياس احدهما بالآخر باطل للفرق بينهما فان صلاحية الفاظ العموم من جهة الوضع بخلاف ما نحن فيه نعم (وانما يحسن ان يشبهه) ما نحن فيه (بالجمع المنكر) مثل اكرم رجالاً (فانه صالح للجميع) اي لجميع افراد الرجل (ومع ذلك) اي مع هذه الصلاحية (فليس) الجمع المنكر (بظاهر فيه) اي في الجميع (ولا شيء مما يصلح له من مراتب الجمع) اي لشيء من مراتب الجمع يكون الجمع المنكر صالحاً له فقط بل محتمل لكل من مراتب الجمع حتى الجميع ولكنه ليس بظاهر فيه (الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالاً كان كلامه صالحاً لارادة) جميع افراده (من البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه) اي من قول القائل (مع ذلك) اي مع هذه الصلاحية (انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ) اي رأيت رجالاً (له) (و) الجواب (عن الخامس) وهو ان طريقة العرب اذا ارادوا الاستثناء من

الجميع ذكروا الاستثناء في آخر الكلام للاختصار وحذراً من التطويل فنحن ايضاً نسلم هذه الطريقة ولكن نقول لهم ايضاً طريقة اخرى وبعبارة اخرى او هو (انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هرباً) وحذراً (من التطويل بذكره) متعلق للتطويل (عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط) واذا كان الامر كذلك وكان لهم طريقتان (فلا بد من القرينة في الحكم) بان الاستثناء يعود الى جميع الجمل وعدم ذكره عقيب كل جملة (بالاختصار) او انه يعود الى الأخيرة فقط وليس من باب الاختصار (وعدمه) اي عدم الاختصار (و) الجواب (عن السادس) وهو ان لواحق الكلام وتوابعه الخ (ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه) اي من الكلام (بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو) اي اعتبار الاتصال وتأثيره (لصحة اللحق والتأثير فيه) اي في الكلام (ليتميز حكم ما يصح لحوقه بالكلام) من جهة اتصاله بالكلام (مما لا يصح) من جهة عدم اتصاله به (لا لصيرورتها) يعني ان الاتصال لا يوجب ان تكون اللواحق (ظاهرة في التعليق بجميعة) اي بجميع الكلام (وان كان بعضه) اي بعض الكلام (منفصلاً) وعدم كونه متصلاً باللواحق (وبعيداً عن محل المؤثر) وهو اللواحق حيث ان محلها في آخر الكلام وبعض الكلام مذكور في اوله والحاصل ان بقاء التشاغل قاض بصحة اللحق الى الجميع لا وجوبه (واحتج من خصه) اي الاستثناء (بالأخيرة) اي بالجهة الأخيرة (بوجوه) ستة (الأول ان الاستثناء خلاف الاصل) لان الاصل عدمه (لاشتماله) اي اشمال الاستثناء (على مخالفة الحكم الاول) الذي ذكر قبل الاستثناء (فالدليل) يعني الاصل (يقتضي عدمه) اي عدم عود

الاستثناء على الحكم السابق (تركنا العمل به) أي بمقتضى الدليل والاصل (في الجملة الواحدة) يعني أن الرجوع بالجملة الواحدة لا بد منه (لدفع محذور الهذرية) يعني أنه لو لا هذا لكان الاستثناء لغواً (فيبقى الدليل) والاصل (في باقى الجمل سالماً عن المعارض) والمعارض للاصل لو كان هو اللغوية وهي مفقودة بالارجاع الى الأخيرة (ولأنه لا قائل بالعود الى غير الأخيرة خاصة) على تقدير عدم عوده الى الجميع فلا بد أن يرجع الى الجميع وهو خلاف الاصل وأما أن يرجع الى الأخيرة وهو المتعين للجميع وهو خلاف الاصل وأما أن يرجع الى الأخيرة وهو المتعين (الثاني أن المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه) سواء كان الأخير أو الجميع (عدم استقلاله) أي الاستثناء (بنفسه ولو استقل) أي الاستثناء (لما علق بغيره ومتى علقناه) من جهة عدم الاستقلال (بما يليه) أي بالآخر (استقل وأفاد) المطلوب والمراد ومعه (فلا معنى لتعليقه) أي الاستثناء (بما بعد عنه) أي عن الأخير وهو الجميع (اذ لو جاز مع افادته واستقلاله) بالعود الى الأخيرة (أن يتعلق بغيره) أي بغير الأخير (لوجب فيه) أي في الاستثناء (لو كان مستقلاً بنفسه أن تعلقه) فاعل لقوله لوجب والظاهر أن الضمير في قوله تعلقه زائد لا حاجة اليه (بغيره) والتالي باطل والمقدم مثله (الثالث أن من حق العموم المطلق) أي العموم الذي ليس له قيد (أن يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة) من اللغوية وغير ذلك (تقتضي خلاف ذلك) أي خلاف ذلك الظاهر (ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء) أي الأخيرة (بالضرورة) أي بسبب الضرورة و اللغوية وهكذا (لم يجز تخصيص غيرها) أي غير الأخيرة (ولا ضرورة الرابع أنه لو رجع الاستثناء الى الجميع فإن اضم مع كل جملة استثناء) بأن يكون التقدير مثلاً أكرم العلماء الا زيدا واحسن

التجار الا زيداً واعط الفقراء الا زيداً (لزم مخالفة الاصل) لان الاصل عدم التقدير (وان لم يضمن كان العامل فيما بعد الاستثناء) وهو المستثنى (اكثر من واحد) وهو الافعال في المثال المذكور (ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد) وهو المستثنى (في اعراب واحد) وكذا في اعرابين لامتناع اجتماع المتضادين وفي حاشية القوانين نعم يجوز اجتماعهما على اعرابين في معمولين لا معمول واحد ولم افهم معنى الاجتماع حينئذ فتدبر.

(لنص سيبويه عليه) اي على عدم الجواز (وقوله) اي قول سيبويه (حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان) وهو العاملان (على الاثر الواحد) وهو اعراب واحد (الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الثلاثة الا واحداً كان الواحد المستثنى راجعاً الى الجملة التي تليه) اي تقرب بالاستثناء من وليه اذا قرب منه وهي الثلاثة في المثال (دون ما تقدمها فكذا في غيره) اي في غير الاستثناء من الاستثناء (دفعاً للاشتراك) في وضع اداة الاستثناء لانه لو لم يكن كذلك لزم الاشتراك اللفظي في اداة الاستثناء (السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها) اي من الجملة الاولى (كما لو) تكلم بالجملة الاولى و (سكت) ولم يتكلم بشيء آخر (فانه) اي السكوت (يكون دليلاً على استكمال الغرض من الكلام و) ايضاً (كما ان السكوت يحول) ويفصل (بين الكلام وبين لواحقه) لو كانت (فيمنع) اي السكوت (من تعلقها) اي تعلق اللواحق (به) اي بالكلام.

(فكذلك الجملة الثانية) يعني انها ايضاً (حائلة بين الاستثناء و

بين (الجملة (الاولى فتكون) اي الاستثناء (مانعة من تعلقه) الاستثناء (بها) اي بالجملة الاولى (والجواب عن) الوجه (الاول) وهو ان الاستثناء خلاف الاصل بامرین احدهما (انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه) اي الاستثناء (موجب للتجوّز) اي المجازية (في لفظ العام) و هو المستثنى منه (والاصل) في الاستعمال (الحقيقة فله جهة صحة) يعني انه صحيح (لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول) حيث قال في الاستدلال لاشتماله على مخالفة الحكم الاول (فاسد اذ لا مخالفة فيه) اي في الاستثناء (للحكم بحال) اي على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية التي سيجبيء ذكرها (اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ) العام (بعد ارادة تمام معناه) اي العام (وقبل الحكم والاسناد) وهو عطف تفسيري وحاصله انه استعمل لفظ العام في مثل اكرم العلماء واريد منه العام ومعناه الحقيقي ثم استثنى منه بعض الافراد ثم نسب واسند الاكرام الى الباقي (كما هو رأي محققي المتأخرين) والعلامة في مثل قوله له علي عشرة الاثلاثة ان المراد بالعشرة معناه الحقيقي ثم اخرج الثلاثة بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي ففي الكلام اسناد واحد فلا مخالفة ولا تناقض فظاهر (وكذا على القول) وهو قول قاضي ابي بكر باقلائي (بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله) اي للباقي (اسمان مفرد ومركب) مثلاً للعدد الذي بين الستة والثمانية اسمان احدهما مفرد مثل سبعة والاخر مركب مثل عشرة الاثلاثة يعني ان على هذا القول ايضاً اسناداً واحداً للباقي فلا مخالفة للحكم اصلاً (واما على القول بان المراد

بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازاً والاستثناء قرينة (على ان الباقي مراد وان استعمل لفظ العام واسند الحكم اليه ثم استثنى منه بعد الحكم ولكن هذا الحكم ظاهري وليس مراداً جذاً والمراد الحقيقي هو الباقي بعد الاستثناء والحاصل انه فرق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية وبالنسبة الى الارادة الجدية لا مخالفة للحكم ايضاً وهو مختار اكثر المتقدمين والى ما ذكرناه اشار بقوله (فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة) وان كان مخالفة بحسب الظاهر والظاهر ليس بحكم حقيقة (وقوله) مبتدأ (ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة) يعني في الاخيرة (لدفع محذور الهذرية) يعني ان مخالفة الاصل في الجملة الاخيرة للاستخلاص عن اللغوية (هذر) خبر للمبتدأ المقدم يعني ان هذا القول من ابي حنيفة واتباعه لغو وباطل (فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز) لو قلنا به (عند قيام القرينة) بارادة المجاز من لفظ العام (مما لا يدانيه) ولا يقرب له (شوب) وهو (التريب ولا يعتريه) ولا يعرضه (شبهة) وهو (الشك) لرخصة الواضع على المجاز عند القرينة (وتعلق الاستثناء) بالجملة (الاخيرة مقطوع به) من جهة قيام القرينة على التخصيص وان الاخيرة مما لا بد منه لا آن الاستثناء موضوع للاخراج من الاخيرة كما قال به ابو حنيفة واتباعه (فتعليل ترك العمل بالاصل) اي اصالة الحقيقة (حينئذ لدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول) لان الخروج عن الاصل مع قيام القرينة جائز ومطرد وليس الوجه فيه الخروج عن اللغوية (لان دفع الهذرية لو صلح بمجرد)

وفي نفسه (سببا للخروج عن الاصل لقبل) بصيغة المجهول (الاستثناء وان الفضل في النطق عرفاً وانقطع عن المستثنى منه حساً بل و) يقبل في (غيره) اي في غير الاستثناء (من اللواحق) من الصفة والظرف وغيره (والبديهة تنادي بفساده) كما قال به في احتجاجه السادس فعلم ان الخروج عن الاصل من جهة كونه جائزاً مع قيام القرينة له لا انه لاجل دفع اللغوية (و) ثانيهما انه (ان كان المراد) بمخالفة الاستثناء للاصل (ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم) و ارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار (والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني) هذه (القاعدة) او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له واليه اشار بقوله (او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر) اي توجه المنع الى الاصل المذكور ظاهر لان هذا اذا تم الكلام ولم يقم قرينة (لان الاتفاق واقع على ان المتكلم مادام متشاغلاً بالكلام) وفي حال التكلم (ان يلحق به) اي بالكلام (ما شاء من اللواحق) ومنها الاستثناء (وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم) وليس وظيفته ما دام يفرغ المتكلم الحكم (بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ) من الكلام (وينتفي احتمال ارادة غيره) اي غير ظاهر اللفظ وظاهر الاستدلال يعطي الحمل على الحقيقة بمجرد الصدور والتكلم (ولو كان صدور اللفظ بمجرد) كما يعطيه الاستدلال (مقتضيا للحمل على الحقيقة) كما ذكره (لكان التصريح) من المتكلم (بخلافه) اي بخلاف هذا الحمل (قبل فوات وقته) وقبل ان يشتغل بالكلام الآخر

وقبل ان تم الكلام (منافياً له) اي لهذا الحمل (ووجب رده) اي ردة
التصريح بخلافه (وتمشى ذلك) اي المنافاة (الى الاخيرة ايضاً ولا
يجدي معه) اي مع الرد الى الاخيرة (دفع محذور الهذرية) يعني مع
وجود المنافة لافرق بين مانحن فيه وغيره ولا يكون دفع المحذورية
معالجاً فيما نحن فيه (لما عرفت) من ان البداهة تنادي بفساده (فعلم ان
المقتضى) والمجوز (لصحة اللواحق وقبولها انما هو نص
الواضع) وفيه انه ليس منوطاً بالواضع بل ذلك الى اتعرف والحاكم به
هو العرف ولو صرح الواضع بخلافه وينادي باعلى صوته (على ان
لمريد العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء
منه) اي من الكلام (فما لم يقع الفراغ منه) اي من الكلام (لا يتجه
للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال) اي احتمال ان يأتي
المتكلم من اللواحق ما يدل على ان المراد غير الحقيقة ومع ذلك
الاحتمال لا يمكن الحكم بالحقيقة نعم لما كان (الفرض قد يتعلق
بتخصيص الاخيرة فقط كما) قد (يتعلق بتخصيص الجميع بطريق
الاختصار) اي بغير تكرار الاستثناء تلو المستثنى منه (و) الحال ان
اللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين (الاخيرة والجميع) لم
يحصل الجزم بالعود (اي عود الاستثناء (الى الكل) اي الى كل واحد
من الامرين) الا بالقرينة وكان تعلقه (اي تعلق الاستثناء) بالاخيرة
متحققاً للزومه (اي للزوم التعليق بالخير) على كلا التقديرين (سواء
تعلق بالاخير او الجميع) وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي
بالاصل) يعني ان التعلق بالاخير متيقن والباقي مشكوك وينتفى

بالاصل وان الاصل عدم تعلق الاستثناء بالباقي والاصل بقاء العموم على عمومه (الى ان يعلم الناقل عنه) اي عن الاصل بان قام القرينة على تعلقه بالجميع (وليس هذا) اي القول بان الاخيرة متيقن (من القول بالاختصاص) بحسب وضع الاستثناء (بالاخيرة في شيء) يعني انه ليس منوطاً بالوضع وان كان متيقن المراد (وان قدّر) وفرض (عروض اشتباه فيه) اي بانه ليس منوطاً بالوضع (فاستوضحه بالتدبر في صيغة الامر) يعني ان شئت ان يكون واضحاً فلك التأمل في صيغة الامر حتى تتضح المرام (فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب) كما قال به السيد المرتضى « ره » (اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب) وفيه نظر لان القول بان الامر مجرداً عن القرينة يدل على الندب ينافي القول بالاشتراك ولا جله قال بالتوقف في صورة عدم القرينة من قال بالاشتراك اللفظي كالسيد « ره » واتباعه (وذلك) اي ووجه الدلالة على الندب (لان اقتضاءها) اي اقتضاء الصيغة (كون الفعل) اي الشيء الذي هو متعلق الهيئة (راجحاً امر متيقن) لاريب فيه سواء منع من النقيض الذي هو مفهوم الوجوب او لا الذي هو مفهوم الندب وعلى هذا (وما زاد عليه) اي على الرجحان وهو المنع من النقيض (مشكوك فيه فيتمسك في نفيه) اي في نفي ما زاد (بالاصل) اي باصالة عدم الزيادة عن الرجحان المتيقن (لكونه) اي ما زاد (زيادة في التكليف) يعني ان المسلم من التكليف بناء على اطلاق التكليف على مجرد الرجحان من دون البعث والزجر هو الرجحان والندب وما زاد يرتفع بالاصل (غير انه اذا قامت القرينة) المعينة باعتبار الاشتراك

اللفظي (على ارادته) اي على ارادة مازاد اي الوجوب مثلاً (كان استعمال اللفظ فيه) اي فيما زاد حقيقة ايضاً و (واقعاً في محله) اي (غير منتقل به) اي باللفظ (عنه) اي عن محله (الى غيره) اي الى غير المحل (كما يقول) اي يقول الانتقال من المحل الى غيره (من ذهب الى كونه) اي كون الامر (حقيقة في النذب فقط) يعني ان من قال بان الامر حقيقة في النذب فقط يقول بانه لو استعمل واريد من الامر معنى آخر لكان استعماله في غير محله ويلزم كونه مجازاً (وهذا) اي كون استعمال الامر في الوجوب عند القرينة واقعاً في محله على الاشتراك وخارجاً على القول بان الامر حقيقة في النذب فقط (مما يفرق به بين القولين) يعني ان الفارق بين القولين هو الاستعمال في الوجوب فعلى القول بالاشتراك يكون حقيقة وعلى غيره يكون مجازاً لا من جهة القرينة وعدمها فانها لازمة البتة لكن القرينة مختلفة (حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة) اي في الواقع (على القول بالاشتراك) اللفظي (انما هو في الحمل على الوجوب) ويسمى القرينة حينئذ قرينة معينة (وهكذا الحال) يعني الاحتياج الى القرينة في الحمل على الوجوب (عند من يقول بانها حقيقة في النذب) فقط ولكن القرينة حينئذ يسمى قرينة صارفة لازمة على المجاز فافهم (وعد بعض الاصوليين) وكأنه جواب عن سؤال مقدر تقديره ان ما ذكرت من ان صيغة الامر اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على النذب ينافي عد بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف فاجاب بان هذا العد (انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث) لا يعلمون المراد والمقصود منه و (لا يقطعون على ارادة النذب

بخصوصه منه) اي من الامر (وذلك) اي عدم القطع على الارادة (لا ينافي الدلالة عليه) اي على النذب بحسب الوضع لان المفروض انه مشترك لفظي واين الدلالة من الارادة مضافاً انه اي النذب متيقن الدلالة (بالاعتبار الذي ذكرناه و) اذا عرفت ذلك فاعلم ان (حالنا فيما نحن فيه) اي في الاستثناء المتعقب (هكذا) اي مثل الامر (فانا لانعلم اقصد المتكلم) من الاستثناء المتعقب (الكل) اي كل الجمل (او الاخيرة وحدها) مع العلم بان الاستثناء بأي شيء وضع والحاصل ان الموضوع له فيه معلوم ولكن المراد بالخصوص مجهول (لكننا) مع ذلك (نعلم ان الاخيرة مقصودة) على كل حال من باب انه متيقن (فالشك في قصد غيرها) اي غير الاخيرة (ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل) اي كل الجمل (لم يكن خارجاً عندنا من موضوع اللفظ) لان المفروض انه اما الموضوع له بالخصوص واما من مصاديقه كما مر تحقيقه (ولا عادلاً عن حقيقته بل كان مستعملاً فيما هو موضوع له عموماً) اي بالوضع العام سواء كان الموضوع له عاماً او خاصاً كما مر تفصيله فراجع (ويلزم من قال باختصاص الاخيرة) كابي حنيفة واتباعه (ان يكون المتكلم بارادتها) اي الاخيرة (مع الباقي) يعني مجتمعا (متجاوزاً) اي مرتكباً بالمجاز (ومتعدياً) ومتجاوزاً (عن موضوع اللفظ) وهو الاخيرة على رأيهم (الى غيره) وبالجمل على القول بالاختصاص يلزم في صورة ارادة الجميع ان يكون مجازاً (وهذا بعيد جداً بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات) اي في مفردات الجملة الاستثنائية (وانتفاء الدليل في كلامه) اي في كلام القائل بالاختصاص

(على كون الهيئة التركيبية) يعني الجملة الاستثنائية مركبة (موضوعة للتعليق بالاخيرة فقط) بحيث لو استعمل في غيره يكون مجازاً والتحقيق ثابت (على انه لو ثبت ذلك) اي الهيئة التركيبية موضوعة للتعليق بالاخير (لاشكل جواز التجوز بها) اي بالهيئة (في الاخراج من الجميع لتوقفه) اي لتوقف هذا الاخراج من جهة كونه مجازاً (على وجود العلاقة) من العلائق المذكورة في الكتب المفصلة (وفي تحققها نظر) لانها ان كانت ليست الا علاقة الكل والجزء (وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء) وهو الاخيرة في المثال (في الكل) وهو الجميع (ليست) العلاقة (على اطلاقها) من دون ان يكون لها شرط (بل لها) اي لعلاقة الكل والجزء (شرائط) من كون تركيب الجزء والكل تركيباً حقيقياً وكون الجزء مما يتتفي الكل بانتفائه (وهي هنا مفقودة).

وقد اورد عليه مولانا ملا ميرزا رضوان الله عليه بان انحصار العلاقة بالكل والجزء ممنوع بل هنا علاقة اخرى وبها يصح الاخراج من الجميع مجازاً وهي علاقة المشابهة حيث شبه الاخراج من جميع الجمل المتعاطفة بالاجراج من جملة واحدة ويرد عليه انها ايضاً ليست على اطلاقها بل لها شرط وهو كون وجه الشبهة من اظهر خواص المشبه به عند بناء العرف وليس هو هنا كذلك بل هو خفي جداً. نعم يمكن ان يقال على المصنف قدس سره ان ما نحن فيه ليس من باب اللفظ الموضوع للجزء في الكل حتى يقال انه مشروط بكذا بل من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل في الجزء وهو غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه وذلك لان الاستثناء بناء على هذا القول موضوع

للاخراج المخصوص وهو الاجراج عن الأخيرة فاذا استعمل فى جزء الموضوع له اعني الاجراج المطلق الشامل للاخراج عن الأخيرة، و الاجراج عن غيرها يكون مجازاً من باب علاقة الكل و الجزء وهو غير مشروط بشيء كما ذكرنا.

(والجواب عن) الوجه (الثاني) وهو ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه الخ (انَّ حصول الاستقلال بتعلقه) اي بتعلق الاستثناء (بالأخيرة) اي بالجملة الأخيرة (انما يقتضي عدم القطع) يعني انا لا نقطع (بالتعلق بغيرها) اي بغير الجملة الأخيرة (ونحن نقول به) ولا ننكر ان العود الى الأخيرة متيقن وغيرها غير متيقن (اذا العود الى الجميع عندنا وعند السيد «رض» محتمل لا واجب واما قوله) اي قول القائل بان الاستثناء يعود الى الجملة الأخيرة فقط بانه (لوجاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان) لانه قياس مع الفارق (لأنَّ ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره) من جهة استقلاله اصلاً لا وجوباً ولا جوازاً لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعاً بخلاف ما نحن فيه) وهو ما لا يكون فيه استقلال اصلاً (فانه من الجائز) ومن الممكن (مع حصول الاستقلال بالتعلق) بالجملة (الأخيرة) لو تعلق بها وحده (ان يتعلق بالجميع وان لم يكن) التعلق بالجميع (لازماً) ثم اتد «ره» بما ذكره من ان التعلق بالجميع جائز لا واجب بحكاية قول السيد «ره» حيث ذكر انه (قال علم الهدى «رض» مشيراً الى هذه الحجة) اي الى الحجة الثانية لمن قال بالاختصاص بالأخيرة (في جملة جوابه عنها) اي عن الحجة يعني انه «ره» اجاب عن هذه الحجة باجوبة و اشار في تضاعيفها الى

ما ذكره حيث قال (وهذه الطريقة) وهذا النحو من الاستدلال (توجب على المستدل بها) اي بهذه الطريقة ان لا يقطع بالظاهر حيث ان الظاهر من الاستثناء ان يعود الى الجميع لكنه غير مقطوع به مع عدم الدليل على الظهور و (من غير دليل) كائن (على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم) عن الاستثناء اي الى ما كان ظاهراً فيه (وتقتضي) هذه الطريقة (ان يتوقف) المستدل (في ذلك) اي في الرجوع الى الجميع (كما نذهب نحن اليه) اي الى التوقف حيث انه صالح ولكن لا دليل عليه والوجه في اقتضاء الاستدلال التوقف وعدم القطع (لانه بنى دليله) > على مذهبه بان الاستثناء يعود الى الاخيرة فقط دون الجميع (على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه) اي تعليق الاستثناء (بغيره) اي بغير الجملة الاخيرة كان الاولى تانيث الضمير ولعله سهل (وهذا) اي عدم وجوب التعليق (صحيح غير) بمعنى الا (انه وان لم يجب فهو جازي فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب) اي التعلق بالغير (لم يرد المتكلم) بل من الجائز ان يتعلق بالجميع وبغير الاخيرة واراؤه المتكلم ايضاً (وليس فيما اقتصر) المستدل (عليه دلالة على ذلك) اي على انه لا يجوز ولم يرد المتكلم وكان المصنف قدس سره ارتضى ما قاله المرتضى «ره» في مقام الرد على المستدل حيث نقل وسكت عن الايراد عليه بما اورد عليه مولانا ملا صالح رحمه الله حيث قال وفيه نظر لان المستدل بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجوز تعلقه بغيره لا على انه يقتضي ان لا يجب وبين المبنيين فرق وما اورد «ره» حق لا ريب فيه (و) الجواب (عن) الاستدلال (الثالث) وهو ان من

حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه الخ (بنحو الجواب عن)
الاستدلال (الثاني فان غاية ما يدل) الاستدلال الثالث (عليه انه
لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ) اي لفظ
الاستثناء من دون دليل (ونحن نقول به) اي بعدم القطع (لكنه مع ذلك)
اي مع عدم القطع (محتمل) ان يعود الى الجميع (ولا سبيل الى
منعه) اي منع هذا الاحتمال (و) الجواب (عن) الاستدلال (الرابع)
وهو انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضممر الخ (انا نختار عدم
الاضمار) اي عدم اضممار الاستثناء مع كل جملة (قوله يلزم ان يكون
العامل فيما بعد الاستثناء) اي في المستثنى (اكثر من واحد قلنا ممنوع
وانما يلزم ذلك) اي تعدد العامل (ان لو كان العامل في المستثنى هو
العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضاً لضعف دليله) كما
سيجيء (ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الالقيام
معنى الاستثناء بها) اي بكلمة الا (و) قد تحقق في موضعه ان (العامل
ما به يتقوم المعنى المقتضي) للاعراب (ولكونها نائبة عن استثنى)
يعني ان اصل الا زيدا استثنى زيدا حذف الفعل الناصب للمستثنى
حذفاً لازماً لكثرة استعماله طلباً للتخفيف وانيب الا منابه فاعملت
لنبايتها (كما ان حروف النداء) مثل كلمة يا (نائبة عن انادي) في نحو
يا زيد فلذا قيل في نحو هذا المثال انه منصوب محلاً لانه مفعول لانادي
وادعوا (هو المتوجه ، سلمنا) ان العامل هو العامل في المستثنى منه (لكن
نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المفعول الواحد فانهم لم ينقلوا
له) اي لعدم الجواز (حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الأئمة الرضوي رضوان

الله عليه انهم حملوها) اي حملوا العوامل (على المؤثرات الحقيقية)
 ومن المعلوم امتناع اجتماعها في شيء واحد (وضعفه ظاهر) لانه
 قياس مع الفارق (وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع) كما في امر
 المولى باكرام شخص اتصف بالعلم والعدالة والسيادة (لكونها) اي
 العلل الشرعية (معارفات) ومن المعلوم جواز اجتماع المعارف على
 شيء واحد (والعلل الاعرابية كذلك) فان الواضع جعل الرفع علامة
 للفاعل والنصب للمفعول والجذر للمضاف اليه وجعل العوامل دالة
 عليها ويمكن ان يكون العوامل المتعددة في مورد دالة كما فيما نحن
 فيه حسب الفرض (فانما هي) اي العلل الاعرابية وهي العوامل
 المتعددة (علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه) اي على عدم
 جواز تعدد العامل في معمول واحد (لاجتهاد فيه) لانه يحتمل ان يكون
 من رأيه واجتهاده لا من نقله كلام العرب (مع انه قد عورض) يعني انه
 معارض (بنص الكسائي على الجواز وقول القراء في باب التنازع
 مشهور) حيث جوز توجه العاملين معاً الى الاسم الظاهر والترجيح مع
 الكسائي لانه يشهد بالثبوت وسيبويه بالتفني مع انه مؤيد بقول القراء
 ايضاً (وقد حكم فيه) اي في باب التنازع (بالتشريك بين العاملين في
 العمل اذا كان مقتضاهما) اي مقتضى العاملين (واحداً) بان اقتضى
 كلاهما رفعاً للفاعلية او نصباً للمفعولية مثلاً (كاعطاني واكرمني
 الامير) حيث ان كلا الفعلين اقتضى في الامير الرفع للفاعلية (و
 اعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل)
 في المثال الاول (ونصب للمفعول) في المثال الثاني (من غير تنازع

ووافقه في ذلك) اي في الاشتراك من دون التنازع (بعض محققي المتأخرين مستدلاً عليه) اي على الاشتراك (باصالة الجواز) اي ان الاصل جواز اجتماع العوامل في معمول واحد وهو الذي عُبر عنه بالاشتراك (وانتفاء المانع) من الجواز (سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم) اي عند النحاة (كالعلامة) فليس بمؤثر حقيقي ليمتنع اجتماعهما (ويجوز تعدد العلامات) والمعرفات على شيء واحد (قال) بعض محققي المتأخرين (ويدل على جوازه) اي جواز توارد المؤثرين (من حيث اللفظة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو، حامض ولا يجوز خلوهما) اي خلوا الخبرين (عن الضمير اتفاقاً) لقولهم والخبر الجامد فارغ وان يشتق فهو ذو ضمير مستكن وهما هنا كذلك وعليها (فهو) اي الضمير (اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول) اي كون الضمير في كل بخصوصه (باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوماً به) اي خبراً مستقلاً (على المبتدأ وهو) محال لانه (جمع بين الضدين) لاستلزامه ان يكون شيء واحد بما هو واحد ان يكون حلاً مستقلاً لانه خبر عن المبتدأ مستقلاً وحامضاً كذلك وهو محال (والثاني) اي الضمير يكون في واحد بالخصوص (يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن الضمير) لعدم الضمير حتى يرتبط بالمبتدأ (و) يستلزم (استقلال مافيه الضمير بها) اي بالخبرية (وهو خلاف المفروض) لان المفروض انهما خبر بعد خبر (والثالث) وهو الاشتراك في الضمير (هو المطلوب) وفيه نظر

واشكال لاحتمال ان يقال هما كالكلمة الواحدة وهو مرّ مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبراً بعد خبر (ثمّ ايّده) اي بعض محققي المتأخرين (بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان) حيث ان قام وذهب كلاهما عاملان في الظريفان لانهما عاملان في زيد وعمرو الموصوفين (و) من المعلوم ان (العامل في الصفة هو العامل في الموصوف) فعلم من هذا جواز توارد العاملين في معمول واحد (ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا) اي في المثال المذكور (يخالف ما نقل عنه ثمة من النّص) بيان لما نقل وحاصله تعارض النقلين عن سيبويه (و) كان الجواز المنقول عنه هو المتّجه لانه (نقل هذا الحكم) اي جواز التوارد (ايضاً نجم الأئمة عن الخليل وسيبويه و) يؤيد هذا انه (نقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه) اي ارتضى نجم الأئمة القول المنقول عن سيبويه (والجواب عن) الاستدلال (الخامس) وهو ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه وكذا في غيره دفعاً للاشتراك (انّ الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه) اي تعليق الاستثناء (بالامرین) اي بما يلي وبما تقدم (يقتضي الغائه) اي يقتضي لغوية الاستثناء (وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ) اي من الاستثناء والمستثنى منه (الاقرار بالشمائية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه) اي كون الدرهم المستثنى (مخرجاً من الدرهمين الذين وقع استثنائهما من العشرة) فلا محذور الى

هنا (فلو عاد الدرهم المستثنى) من الدرهمين (مع ذلك) اي مع كونه مستثنى من الدرهمين (الى العشرة) الذي هو المستثنى منه (لكان وجوده) اي وجود الدرهم المستثنى (كعدمه لاجراجه) اي الدرهم (منها) اي من العشرة (مثل ما ادخل) الى المستثنى الاول (ولم يفدنا) اي الاستثناء الاخير (غير ما استفدناه بقوله له علي عشرة الا درهمين وهو) اي ما استفدناه عبارة عن (الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها) اي على الثمانية (او نقصان) عنها هذا هو المحذور الذي اشرنا اليه قبيل هذا (بخلاف ما لو جعلناه) اي الاستثناء (راجعاً الى ما يليه فقط) دون ما تقدمه (فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر) واعترض على هذا الاستدلال صاحب القوانين قدس سره وقال ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام لان الكلام في الجمل المتعددة المتعاطفة وهذا ليس كذلك وفيه انه خلاف ما عنون به اصل المسألة حيث عمم المسألة على غير المتعاطفة فراجع (و) الجواب (عن السادس) وهو ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الخ (بال منع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها) اي من الجملة الاولى (وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه) اي من هذا الجواب (يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة) اي قول بلا دليل (اذا عرفت ذلك كله) الرجوع كله الى الاستثناء المنعقب للجمل (فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل واحد منه) اي من المتعدد مثل المقيد بالشرط والغاية وهكذا (حكم الاستثناء خلافاً) يعني ان اختلاف الاقوال في الاستثناء

يأتي في غير الاستثناء طابق النعل بالنعل (و) هكذا (ترجيحاً) لما هو المختار في الاستثناء (و) هكذا (حجة وجواباً) يعني ان الاستدلال، الاستدلال المذكور والجواب عن الاستدلال الغير المختار هو الجواب المزبور في الاستثناء (غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخرة حكم بعود الشرط) المتعقب للجمل مثلاً مثل اكرم العلماء واحسن الفقراء ان جائوك (الى الجميع لخيال فاسد) وهو ان الشرط متقدم معنى ولهذا يتعلق بالجميع ووجه فساد ان الشرط متقدم على ما يثبت تعلقه به فلو ثبت التعلق بتقدمه دار (والامر فيه هين) يعني ان المسئلة واضحة ولا يعتنى بما نشاء من خيال واه و فاسد (وانت) ايها الطالب (اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشته عليك طريق سوقها) اي اتيان الحجج والاستدلالات السابقة (الى هنا) اي الى غير الاستثناء (و) ايضاً لم يشته عليك (تميز المختار منها) اي من الحجج (عن المزيف) والمخدوش والمعيوب والتحقيق في المسئلة ما افاده سيدنا الخوئي مد ظله العالي وهو التفصيل وبيانه ان تعدد الجمل المتعقب بالاستثناء اما ان يكون بتعدد خصوص موضوعاتها او بتعدد خصوص محمولاتها او بتعدد كليهما وعلى الاولين فاما ان يتكرر ما بتعدد القضية في الكلام او لا يتكرر فيه ذلك فالاقسام خمسة اما القسم الاول اعني به ما تعددت فيه القضية بتعدد موضوعاتها ولم يتكرر فيه عقد الحمل والمراد من عقد الحمل هو الحكم في القضية وهو محمول على الموضوع في المعنى كما اذا قيل اكرم العلماء والاشراف والشيوخ الا الفساق منهم فالظاهر رجوع الاستثناء فيه الى الجميع لان القضية وان

كانت متعددة صورة الا انه في حكم القضية الواحدة قد حكم فيها
 بوجوب اكرام كل فرد من الطوائف الثلاث الا الفساق منهم اما القسم
 الثاني اعني به ما تعددت فيه القضية بتعدد موضوعاتها مع تكرر عقد
 الحمل وهو الحكم كما اذا قيل اكرم العلماء والاشراف واکرم الشيوخ
 الا الفساق منهم فالظاهر فيه رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة
 المتكرر فيها عقد الحمل وما بعدها لو كانت وهو في المثال عبارة عن
 اكرم الشيوخ لان تكرار عقد الحمل في الكلام قرينة على قطع الكلام
 عما قبله واما القسم الثالث والرابع اعني بهما ما تعددت فيه القضية
 بخصوص تعدد محمولاتها مع تكرر عقد الوضع في احدهما وعدم
 تكرره في الاخر مثال الاول كما اذا قيل اكرم العلماء واطعم العلماء
 واطعم العلماء الا فتاقهم والثاني كما اكرم العلماء واطعمهم واطعمهم الا
 فتاقهم فلا بد من الالتزام برجوعه الى الجميع لان المفروض ان عقد
 الوضع فيهما لم يذكر الا في صدر الكلام ومن المعلوم انه لا بد من
 رجوع الاستثناء الى عقد الوضع فلا بد من رجوعه الى الجميع واما
 كون العطف في قوة التكرار فهو وان كان صحيحاً الا انه لا يوجب
 وجود عقد وضع آخر في الكلام ليكون صالحاً لرجوع الاستثناء اليه
 واما القسم الخامس اعني به ما تعددت القضية فيه بكل من الموضوع
 والمحمول كما اذا قيل اكرم العلماء وجالس الاشراف الا الفساق منهم
 فالظاهر فيه رجوع الاستثناء الى خصوص الأخيرة وبما ذكرناه يمكن
 الجمع بين كلمات الاصحاب فمن ذهب الى رجوعه الى الجملة
 الأخيرة فقد نظر الى مثل قوله تعالى «والذين يرمون المحصنات ثم لم

يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا - إلى آخر الآية - التي كرر فيها عقد الوضع في الجملة الأخيرة وهو قوله أولئك ومن ذهب إلى رجوعه إلى الجميع - فقد نظر إلى الجمل التي لم يذكر عقد الوضع فيها إلا في صدر الكلام كما مثلناه فيكون النزاع في الحقيقة لفظياً.



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

(اصل) اذا كان في الكلام عام يكون موضوعاً لحكم وتعقبه ضمير يرجع اليه وكان محكوماً بحكم آخر وعلم من الخارج اختصاص الحكم الثاني ببعض افراد العام فهل يخصص العام بذلك او لافيه كلام بين الاعلام (ذهب جمع من الناس الى ان العام اذ تعقبه ضمير يرجع الى بعض مايتناوله) اي يشمل العام بأن يكون بعض مصاديقه (كان ذلك) اي ذلك الضمير (تخصيصاً) اي مخصصاً (له) اي للعام (اختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق «ره» عن الشيخ انكار ذلك) اي قال الشيخ «ره» انه لا يخصصه (وهو) اي عدم كونه مخصصاً (قول جماعة من العامة) ومنهم الحاجبي (واختاره هو) اي المحقق «ره» (التوقف) هذا هو القول الثالث في المسألة (ووافقه) اي وافق المحقق (العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى «ره» ايضاً) يعني ان التوقف مذهب المحقق والعلامة والمرتضى قدس الله اسرارهم (وله امثلة منها قوله تعالى « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » القراء بالفتح والضم الطهر والحيض فالأول يجمع على قروء واقراء كفلس وافلس وفلوس والثاني على اقراء كقفل واقفال كقوله عليه السلام لفاطمة بنت عيسى « دعي الصلاة ايام اقرائك » (ثم قال « وبعولتھن احق بردهن » والضمير في بردهن) وكذا في بعولتھن (للرجعيات) قطعاً بدليل من الخارج الرجعية هي المرأة التي يجوز

لزوجها الرجوع لها في العدة خلافاً للبائناات فليس فيها الرجوع (فعلى الاول) اي على القول بالتخصيص (يختص الحكم بالتربص) في قوله تعالى: المطلقات يتربصن (بهن) يعني يختص وجوب العدة في صورة الطلاق بالرجعيات من جهة اختصاص الرد واقتضاء التخصيص واما وجوب التربص في البائناات التي غير اليائناات والصغيرات ومن لم يدخل بهن فمن دليل خارج لا من هذه الآية على هذا القول (وعلى الثاني) اي على القول بعدم التخصيص (لا يختص) الحكم الاول وهو التربص للرجعيات كما في الصورة الاولى (بل يبقى على عمومته للرجعيات والبائناات) اللائي غير اليائناات والصغيرات ومن لم يدخل بهن ولكن يختص الرجوع والرد في العدة الى الرجعيات وهذا هو المراد بالاستخدام في المقام وان لم ينحصر في ذلك وهكذا (وعلى الثالث) اي على القول الثالث (يتوقف) في تخصيص المطلقات بالرجعيات وفي تعميمها لها وللبائناات (وهذا هو الاقرب) اي التوقف والدليل (لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاباً للمجاز اما الاول) اي التخصيص (فلأن اللفظ العام) كالمطلقات في المثال (حقيقة في العموم) كما مر في صيغ العموم (فاستعماله) اي اللفظ العام (في الخصوص) اي في بعض افراده كالرجعيات في المثال (مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني) اي عدم التخصيص للعام وبقاء العام على عمومته ولكن يراد من الضمير العائد اليه بعض افراد العام (فلأن تخصيص الضمير) لبعض افراد العام (مع بقاء المرجع) وهو المطلقات في الآية (على عمومته يجعله) اي يجعل الضمير (مجازاً اذ وضعه) اي

وضع الضمير (على المطابقة للمرجع) يعنى ان الضمير وضع للاشارة لما يراد من المرجع (فاذا خالفه) بان لم يكن مطابقاً له (لم يكن) الضمير (جارياً على مقتضى الوضع) ويكون مجازاً لعدم جريه على حقيقة وضعه (وكان مسلو كاً به) اي بالضمير (سبيل الاستخدام) يعنى يعامل معه معاملة الاستخدام (فان من انواعه) يعنى له اقسام متعددة ومن اقسامه (ان يراد بلفظه) اي بالمرجع وهو المطلقات فى الآيه (معناه الحقيقي وضميره معناه المجازي وما نحن فيه) وهو الآيه فى المثال (منه) اي من الاستخدام (اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو معنى الحقيقي له) الرجعيات والباينات (وارىد من ضميره المعنى المجازي اعنى الرجعيات واذا ظهر هذا) اي لزوم المجازية فى كلتا الصورتين (فلا بد فى الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجع والظاهر انتفائه) اي انتفاء المرجح (فيجب الوقف فان قلت) ترجيحاً للقول الثانى (تخصيص العام اعنى المظهر) اي المطلقات فى المثال وارادة الرجعيات منه فقط (وصيرورته) اي صيرورة العام (مجازاً يستلزم تخصيص المضمير) اي الضمير الذى يعود اليه (وصيرورته) اي المضمير (مثلاً) للعام فى كونه مجازاً لانه وضع للمطابقة لما كان المرجع ظاهراً فيه (ولا كذلك العكس) وهو الاكتفاء فى تخصيص بالمضمير والقول بالاستخدام (فان تخصيص المضمير) مع بقاء العام وهو المطلقات فى العموم وارادة خصوص الرجعيات من الضمير العائد اليه (لا يتعدى الى العام ولا يقتضى مجازيته) اي مجازية العام (فبان) اي ظهر (ان المجاز اللازم من عدم تخصيص ارجح مما يستلزمه

التخصيص لكون الاول) اي عدم التخصيص والقول بالاستخدام مجازاً (واحداً والثاني) اي تخصيص العام مجازاً (متعددأ قلت هذا) اي كون تخصيص العام مستلزماً لتخصيص الضمير وتجوّزه (مبني) على القول الاخر في وضع الضمير فان فيه قولين احدهما ان المضمير وضع لما كان المرجع ظاهراً فيه والقول الآخر انه وضع لأن يطابق لما يراد بالمرجع لا ما هو ظاهر فيه وهذا الاشكال صحيح بناءً (على) القول الاول وهو (ان وضع المضمير لما كان المرجع ظاهراً فيه وحقيقة له لا) على القول الثاني وهو انه وضع لان يطابق (لما يراد بالمرجع وان كان) ما يراد من المرجع (معنى مجازياً له) اي للمرجع ولكن الضمير يستعمل فيما وضع له كما هو المختار (فانه حينئذ) اي حين كون الضمير موضوعاً لان يطابق لما كان المرجع ظاهراً فيه (يتحقق المجاز في المضمير ايضاً على تقدير تخصيص العام لكونه) اي ما يراد بالمرجع (مراداً به) اي بالمضمير (بخلاف) اي دون (ظاهر المرجع وحقيقة) اي حقيقة المرجع فان حقيقة المرجع هو العموم وهو ليس بمراد (وذلك) اي كون المضمير موضوعاً لظاهر المرجع (خلاف التحقيق و الاظهر ان وضعه) اي وضع الضمير (لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام) وهو المطلقات في المثال (الخصوص) اي الرجعيات (لم يكن الضمير عاماً ليلزم تخصيصه) اي تخصيص عموم الضمير (و صيرورته) اي الضمير (فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين) اي على التخصيص وعدمه (وما قيل) القائل هو العلامة «ره» في النهاية ترجيحاً للقول الاول (من ان اللازم لعدم التخصيص) للعام (هو الاضمار) لا نألو

حملنا الظاهر في المطلقات على عمومه للرجعيات والباينات وجب
 اضممار لفظ البعض من جهة اختصاص الحكم بالرد والرجوع
 للرجعيات لدليل خارج (لان التقدير في الآية ح بعولة بعضهم وكذا في
 نظائرها) كما لو كان لزيد عبيد بعضهم اعراب وبعضهم اترك فقال
 لعمر وبعثك عبيد هذا فعلمهم لسان العربي (واما مع التخصيص) للعام
 فلا يلزم الاضممار بل (فهو) اي التخصيص (اللازم) فقط واذا دار الامر
 بين التخصيص للعام من دون اضممار وعدم التخصيص فيلزم الاضممار
 فلا بد من الرجوع الى ما هو المقرر (وقد تقرّر) في الاصول (ان
 التخصيص خير من الاضممار) فالمتمتعين هو القول الاول وهو التخصيص
 وعدم القول بالاستخدام (فضعفه ظاهر بعد ما قرّرناه) في الاحتجاج
 للتوقف (اذ لا حاجة) على القول بالاستخدام (الى اضممار البعض بل
 يتجاوز) ويرتكب بالمجاز (بالضمير عنه) اي عن البعض على سبيل
 الاستخدام ووجه المجازية في الضمير على مختاره لعدم كونه مطابقا
 لما يراد من المرجع لان المراد منه هو العموم ومن الضمير هو
 الخصوص على سبيل الاستخدام (فالتعارض انما هو بين التخصيص) في
 العام (والمجاز) في الضمير لا بين التخصيص والاضمار (والظاهر
 تساويهما) اي التخصيص الذي هو من المجاز ايضا والمجاز في
 الضمير ولا ترجيح بينهما (وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص)
 ولكن لا وجه له وعليه فالمختار هو التوقف لتعارض المجازين ولا
 ترجيح ويمكن القول بعدم التعارض وتقديم الاستخدام على التخصيص
 لان الشك في احد التصرفين اذا كان مستتباً عن الآخر وكان علاج ذلك

الشك باعمال اصل من الاصول فالعرف والاعتبار حاكمان بالتصرف في غير مورد العلاج فالشك في استخدام الضمير مستتب عن الشك في عموم العام اذ لو فرض فيه التخصيص علم بعدم الاستخدام او العموم علم بوجوده وبعد جريان اصالة العموم وعلاج الشك في العموم به تعين التصرف في الضمير بالاستخدام (احتج الاولون) اي القائلون بالتخصيص (بان تخصيص الضمير) وارادة الرجعية منه في المثال (مع بقاء عموم ما هو له) في المطلقات في الآية (يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه) اي مخالفة الضمير للمرجع (باطل وجوابه) اي جواب هذا الاحتجاج (منع بطلان المخالفة مطلقاً) ولو بنحو المجاز والاستخدام فان مخالفة الضمير للمرجع بان يراد من المرجع شيء ومن الضمير شيء آخر بنحو المجاز والاستخدام لا اشكال فيه (كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه) القائلون بعدم التخصيص في العام وبالاستخدام في الضمير (ان اللفظ) اي المطلقات في المثال (عام فيجب اجرائه على عمومه مالم يدل على تخصيصه دليل) وغاية ما في الباب اختصاص الضمير ببعض مصاديق العام (ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه) اي الى العام (لا يصلح لذلك) اي لكونه دليلاً على التخصيص (لان كلا منهما) اي من لفظ العام والضمير (لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره) وهو الضمير من جهة عدم مطابقته للمرجع (وصيرورته) اي صيرورة احدهما (مجازاً وخروج الآخر) اي العام عن ظاهره (وصيرورته كذلك) اي مجازاً (والجواب) عن الشيخ «ره» وتابعيه

المنع من عدم الصلاحية) للتخصيص وكيف يمكن منع صلاحيته
 للتخصيص (فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل) والقاعدة
 (اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع) ان قلت انه على
 القول بالاستخدام يلزم المجازية في الضمير فوجب التخلص عنه
 بتخصيص العام قلت (لكن لما كان ذلك) اي تخصيص المرجع (مقتضياً للتجاوز في لفظ العام) ومحدوراً آخر (فلا يجدي الفرار من
 مجازية الضمير) الكائنة هذه المجازية (بتقدير) اي على فرض (اختصاص التخصيص به) اي بالضمير (وبقاء المرجع على حاله في
 العموم) يعني ان التخلص من مجازية الضمير الناشئة من الاستخدام
 بتخصيص العام لا يجدي لانه مستلزم لمحدور آخر وهو المجازية في
 العام وهنا مجازان (ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على
 الآخر لاجرم وجب التوقف) والتحقيق ما اشرنا اليه في تضاعيف كلماتنا
 بانه لا تعارض بينهما لأنهما من قبيل السبب والمسبب وانه اذا جرى الاصل
 في السبب فلا يصل النوبة الى المسبب وهنا لما جرى اصابة العموم في
 ناحية العام لم يجر اصابة عدم الاستخدام ويتعين الاستخدام وهو من
 محسنات البديع وان كان مجازاً.

(اصل) اذا تعارض العموم والمفهوم ففي تقديم المفهوم عليه وعدمه خلاف وقبل الخوض في المسئلة لابد من مقدمة وهي ان المفهوم ينقسم الى المفهوم الموافق والمفهوم المخالف والمراد بالاول هو ما توافق المفهوم والمنطوق في الايجاب والسلب وهو تارة يكون بالاولوية واخرى بالمساواة ويعتبر عنه تارة بلحن الخطاب ايضاً. كما ان المراد بالثاني هو ما تخالف المفهوم والمنطوق في ذلك وسيجيء امثله، اذا عرفت ذلك فاعلم انه (لاريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة) مثل اضرب القوم ولا تقل لأبيك اف وكان الأب من جملة القوم وهذا هو المفهوم الموافق بالاولوية واما المفهوم بالمساواة فهو يتحقق غالباً فيما اذا كانت علة الحكم منصوصة وكان الحكم دائراً مدار العلة كما في قضية لا تشرب الخمر فانه مسكر فانها ظاهرة في ان موضوع الحرمة فيها هو المسكر وحرمة الخمر انما هي من جهة انطباق العنوان عليه فيجري الحكم حينئذ الى كل مسكر ثم ان وجه تقدم المفهوم على العام سواء كان النسبة بين العام والمفهوم عموماً من وجه كما في قولك لا تكرم الفساق واكرم خدام العلماء المتعارضين في العالم الفاسق او كان المفهوم اخص كما اذا قيل اكرم خدام العالم الفاسق واضح اما الاول فلان المفهوم هنا قضية لبية لا يمكن التصرف فيها بنفسها بالتخصيص بل يتبع المنطوق فلا بد اما

من تخصيص العام بغير العلماء واما من التصرف فى المنطوق بأن يقال ان اكرم خدام العلماء لا يراد منه وجوب اكرام الخدام باخراجه عن الظاهر بالمرّة اذ على تقديره لا معنى للمنع من ثبوت الحكم للمفهوم لاستقلال العقل بثبوت الحكم على وجه الاولوية نظير استقلال العقل بوجوب المقدمة بعد وجوب ذبيها ولا يعقل القول ببقاء الدليل على الوجوب مع المنع عن وجوب المقدمة لرجوع ذلك الى منع الملازمة بين الوجوبين والمفروض ثبوتها فتعين التخصيص وهذا هو الوجه فى اطباقهم على التخصيص هنا دون المفهوم المخالف لانه وان شاركه فيما ذكر من عدم تعقل التصرف فى المفهوم الا ان منع ظهور اللفظ فى العلة المنحصرة ليس بتلك المثابة من البعد وقد ظهر مما ذكرنا وجه الثاني ايضاً فتدبر.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

والحاصل ان تقديم المفهوم الموافق على العام بوجهين، اولهما دوران الامر بين التصرف فى العام او فى المنطوق والاول اولى، والثاني ان اللفظ فيه مسوق لبيان فظهوره فى المفهوم اقوى من ظهور العام فى العموم وبهذا الاخير يمتاز عن المفهوم المخالف بالوافق والخلاف. ثم لا يخفى ان دعوى عدم الريب كما عن المصنف قدس سره والاتفاق كما عن صاحب الكفاية «ره» لا وجه له فان هذه المسألة ايضاً خلافية كما هو المستفاد من عبارة العضدي ثم ان الاتفاق فى امثال هذه المسائل لا يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام فلاحجية فيه. (وفى جوازه) اي التخصيص بالعام (بما) اي بالمفهوم الذي (هو حجة) كمفهوم الشرط ومفهوم الغاية مثلاً، مثل اكرم القوم واكرمهم

ان كانوا عالمين (من مفهوم المخالفة خلاف والاكثر من على جوازه)
اي جواز التخصيص (وهو الاقوى لنا انه) اي المفهوم المخالف (دليل شرعي عارض مثله) يعني ان المنطوق والمفهوم دليلان تعارضان ولا بد من العمل بهما (وفي العمل به) اي بالتخصيص (جمع بين الدليلين فيجب) اي العمل ويتعين لكونه اولى من الطرح وفيه ان الجمع كما يمكن بالغاء العموم كذلك يمكن بالغاء المفهوم فيحتاج ترجيح الاول الى المرجح فدعوى انه طريق جمع لا يعتنه لان الثاني ايضاً طريق جمع (احتج المخالف) اي القائل بعدم التخصيص (بان الخاص انما يقدم على العام) والمراد من التقدم حمل العام عليه (لكون دلالة) اي دلالة الخاص (على ما تحتها اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص) اذ العام يحتمل عدم تناوله وشموله لذلك الخاص لإمكان تخصيصه بغيره بخلاف الخاص فانه لا احتمال فيه وارجحيته الاقوى ظاهرة) وواضحة (و) لكن من الأسف (ليس الأمر هنا) اي فما نحن فيه (كذلك) اي ليس الخاص هنا اقوى حتى يقدم بل الامر بالعكس (فان المنطوق) اي العام (اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً فلا يصلح) اي المفهوم (لمعارضته) اي لمعارضة العام (وح) اي حين اذ لم يكن الخاص اقوى (فلا يجب حمله) اي حمل العام (عليه) اي على الخاص (والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقاً) اي في جميع صور المفهوم لان المفهوم وان كان بمقتضى طبعه اضعف من المنطوق على المشهور خلافاً لو الذي قدس سره حيث لم يفرق بين

المنطوق والمفهوم بناء على حجيته في الدلالة الا انه مالم يعرضه جهة تجعله اقوى دلالة واشد ظهوراً وهي اخصية المدلول واطيقته بالنسبة الى مدلول العام والا فهو ادل واظهر (بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة) كمفهوم الشرط والغاية (او كلها) اي كل صور المفهوم (لا يقصر في القوة من دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العموميات) هذا لا يناسب بما اختاره من التخصيص لان غاية ما حققه دعوى المساواة ولا ترجيح ومقتضاه التوقف لا التخصيص فتدبر جيداً فالحق ما ذكرناه في وجه التخصيص والتحقيق ان المسألة من باب تعارض المطلق والمقيد وحكمه حمل المطلق على المقيد بعد احراز وحدة الحكم والعجب من صاحب الكفاية «ره» حيث فصل بين كون ماله المفهوم متصلاً بالكلام او كالم متصل وبين غيره ولكنه جعل حكم الشقين واحداً وعليهذا فيكون تفصيله وتشقيقه لغواً اذ التفصيل انما يحسن فيما اذا اختلف الشقان بحسب الحكم فراجع.

(اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب) بالكتاب و (بالخبر المتواتر) كالعكس (ووجهه ظاهر ايضاً) من دون ريب و خلاف (واما تخصيصه) اي تخصيص الكتاب (بالخبر الواحد على تقدير) الحجية (والعمل به) اي بالخبر ففيه اقوال : الجواز مطلقاً ، وعدمه كذلك ، والتفصيل بين ما خص اولاً الجواز والعدم في صورة العدم (فالأقرب) هو الاول اعني (جوازه) اي جواز التخصيص بالخبر الواحد (مطلقاً) اي سواء خص من قبل بدليل قطعي ام لا (وبه قال العلامة وجمع من العامة و حكى المحقق «ره» عن الشيخ وجماعة منهم) اي من العامة (انكاره مطلقاً وهو) اي الانكار على الاطلاق (مذهب السيد «ره») وهذا هو القول الثاني الذي ذكرناه وهذا مبني على القول والتسليم بحجية الخبر الواحد والافهو «ره» منكر لاصل الحجية ويستفاد ذلك من كلامه (فانه قال في اثناء كلامه على اننا لو سلمنا ان العمل) بخبر الواحد (قد ورد الشرع به) يعني لو جاز العمل بالخبر الواحد (لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به) اي بالخبر الواحد وبذلك يظهر فساد ما في تقارير الشيخ الانصاري قدس سره حيث قال ولعل منع السيد «ره» مبني على اصله من انكار حجية الخبر فراجع . (ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي) فيوجب ذلك و هن العام (متصلاً كان) المخصص (او منفصلاً) وهنا

قول رابع وتفصيل آخر (و) هو انه (قيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعياً أم ظنياً) وسيجيء الاستدلال بدينك التفصيليين (وتوقف بعض) وهذا قول خامس في المسألة (واليه) اي الى التوقف (يميل المحقق لكنه) اي المحقق (بناء) اي بنى التوقف (على منع كون الخبر الواحد دليلاً على الاطلاق) اي ليس الخبر الواحد حجة ودليلاً مطلقاً حتى فيما اذا يعارض بما هو اقوى كالعام القرآني وذلك (لان الدلالة) والدليل (على العمل به) اي بالخبر الواحد (الاجماع على استعماله) وحجته (فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية) على شيء (سقط وجوب العمل به) اي بالخبر الواحد وفيه ان المستفاد من بناء المحقق « ره » نفي التخصيص لا التوقف فافهم والمختار جواز التخصيص في الخبر الواحد والدليل (لنا انهما) اي العام والخاص (دليلان تعارضاً فأعمالهما ولو من وجه) من الوجوه (اولى) من طرحهما او من طرح احدهما (ولا ريب ان ذلك) اي الاعمال (لا يحصل الا مع العمل بالخاص) فقط على نحو الحقيقة فيه وارتكاب المجاز في العام بارادة بعض افراده وهذا وجه آخر في الجمع بين الدليلين بارتكاب المجاز في الخاص بارادة غير ما هو ظاهر فيه مع بقاء العام في عمومه وحقيقته وعلى هذا لا يصح قوله ان ذلك لا يحصل الا الخ (اذ لو عمل بالعام) من دون تخصيصه بالخبر الواحد (لبطل الخاص ولقي بالمرة) والعمدة الاستدلال عليه باستقرار سيرة الاصحاب من زمن النبي (ص) الى زماننا هذا على العمل بالخبر الواحد مع انك لاتجد خبراً الا ويوجد على خلافه عام كتابي ولم يرد عن صاحب الشرع ولا عن اهل البيت

عليهم السلام ردع عن هذه السيرة (احتجوا بالمنع) اي لمنع تخصيص الكتاب بالخبر الواحد (بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي) صدوراً (وخبر الواحد ظني) سنداً (والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته) اي الظن (له) اي للقطع (فيلغى) اي الظن والخبر الواحد (والثاني) من الوجهين (انه لو جاز التخصص به) اي بالخبر الواحد (لجاز النسخ) بالخبر الواحد (ايضاً والتالي) اي النسخ بالخبر الواحد (باطل اتفاقاً فالمقدم) اي التخصص بالخبر الواحد (مثله) اي مثل النسخ (بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصص) فان التخصص على قسمين فيكون تارة تخصيصاً في الازمان فقط واخرى تخصيصاً مطلقاً اعم من الازمان والافراد والنسخ يختص بالاول (فانه تخصيص في الازمان) فقط (ر) هذا بخلاف الثاني لان (التخصص المطلق اعم منه) اي من الاول كما ذكرناه وعلى هذا (فلو جاز التخصص بخبر الواحد لكانت العلة) في التخصص (اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو) اي العلة المذكورة وتذكير الضمير باعتبار الخبر (قائم في النسخ) وليس فليس (والجواب عن) الوجه (الاول) للمنع بعد النقض بجواز تخصيص الخبر المتواتر بخبر الواحد مع ان المتواتر قطعي كالكتاب وخبر الواحد ظني لا قطعي (ان التخصص وقع في الدلالة) اي في دلالة الكتاب لا في صدوره لان صدوره قطعي (لانه) اي التخصص (دفع للدلالة في بعض الموارد) اي في بعض افراد العام (وهي) اي الدلالة (ظنية وان كان المتن) والصدور (قطعياً فلم يلزم ترك القطعي بالظني) كما ادعاه الخصم حتى لا يجوز (بل هو) اي

التخصيص (ترك الظني) أي الدلالة الظنية (بالظني وبتقرير آخر وهو أن عام الكتاب وإن كان قطعي النقل) والصدور (لكنه ظني الدلالة) غالباً كما مر مراراً (وخاص الخبر) أي الخبر الخاص (وإن كان ظني النقل) غالباً (لكنه قطعي الدلالة) غالباً (فصار لكل قوة من وجه) و ضعف من وجه (فتساويا فتعارضاً فوجب الجمع بينهما) بتخصيص الكتاب بالخبر الواحد والتحقيق أن يقال إن الأمر يدور بين أصالة العموم في الكتاب وبين دليل سند الخبر والخبر بدلالته وسنده صالح للقريئة والتصرف في أصالة العموم في الكتاب أما بدلالته فلأنه أظهر وأقوى إذ المفروض أنه خاص وذلك عام وأما بسنده فلأنه حجة معتبرة بلا كلام إذ المفروض ثبوت اعتباره بدليل خاص قطعي بخلاف أصالة العموم في الكتاب فإنها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره (و) الجواب (عن) الوجه (الثاني أن الإجماع) والاتفاق (الذي ادعيتموه) في النسخ (هو الفارق بين) عدم جواز (النسخ) بالخبر الواحد (و) جواز (التخصيص) بالخبر الواحد أولاً وبأن التخصيص أغلب وأشيع وأرجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص ثانياً (على أن التخصيص أهون) وأسهل (من النسخ) ثالثاً لأنه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه (فلا يلزم من تأثير الشيء) أي الخبر الواحد (في الضعيف) أي في الرفع كما في التخصيص (تأثيره) أي الخبر الواحد (في القوي) أي في الدفع كما في النسخ (فليتأمل حجة المفصلين أن الخاص ظني) الصدور (والعام قطعي) الصدور (فلا تعارض إلا أن يضعف العام وذلك) التضعيف (

عند الفرقة الاولى) يكون هكذا (بأن يدل دليل قطعي على تخصيصه)
بأن يخصص اولاً بالدليل القطعي (فيصير) العام (مجازاً) في الباقي (و)
التضعيف (عند الفرقة الثانية) يكون بهذا النحو (بأن يخصص
بمنفصل لأن التخصيص بالمنفصل مجاز عندها) اي عند الفرقة الثانية
والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما يأتي في باب
التراجع (دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجاوز اذ
لا يبقى) العام (قطعياً) في الدلالة (لأن نسبته) اي نسبة العام (الى
جميع مراتب التجوز بالجواز سواء وان كان) العام (ظاهراً في الباقي)
بعد التخصيص ومع ذلك مراتب المجاز مختلفة وكل منها محتمل
المراد (فارتفع مانع القطع) من جهة التخصيص فلا مانع من
التخصيص ثانياً بالخبر الواحد (والجواب) اولاً ان بين صدر
الاستدلال وذيله تهافت فان صدره يعطي ان نظر المستدل من القطعية
والظنية الى الصدور لا بالدلالة و آخره يعطى الى الدلالة حيث قال
فيصير مجازاً وثانياً (بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي
ظنية فلا تنافيه) اي بالتخصيص (قطعية المتن) والصدور (واحتج
المتوقف بان كلاً منهما) اي من العام والخاص (قطعي من وجه) والعام
قطعي من جهة الصدور والخاص من جهة الدلالة (وظني من آخر)
والعام من جهة الدلالة والخاص من جهة الصدور (كما ذكرناه فوق
التعارض) ولا ترجيح بينهما (فوجب التوقف والجواب) بمنع
المرجح وقد (يرجح الخبر) والوجه في ذلك (بان في اعتباره) اي في
اعتبار الخبر (جمعاً بين الدليلين واعتبار الكتاب) دون الخبر (ابطال

للخبر بالكلية والجمع) بأعمال الخبر الواحد (أولى من الإبطال) بوسيلة أعمال الكتاب (هذا) أي خذ ذا (ودفع ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله انشاء الله تعالى خاتمة في بناء العام على الخاص إذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر) أي في الحكم بأن يشتمل أحدهما على حكم إيجابي والآخر على سلبى مثل أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم وأما المتوافقان في الحكم كقولك أكرم العلماء، أكرم العلماء النحويين فيجب العمل بهما إلا أن حكم البعض وقع مرتين أما لكثرة الاهتمام به أو لغرض آخر ولا خلاف في ذلك وعليه فالأقسام أربعة (فأما أن يعلم تاريخهما أو لا والأول أما مقترنان) في زمان الوجود كما إذا وردا من معصومين في زمان واحد (أولاً والثاني) أي عدم المقارنة مع معلومية التاريخ (أما أن يتقدم العام أو الخاص فهذه أقسام أربعة) ثلاثة منها المعلوم التاريخ وواحدة مجهولة (الأول أن يعلم الاقتران) العام والخاص زماناً كما ذكرنا (ويجب ح بناء العام على الخاص) والقول بأن المراد من العام غير الفساق في المثال المذكور (بلا خلاف يعبأ به) أي يعتمد عليه إلا عن بعض الحنفية (الثاني أن يتقدم العام) وهو على قسمين وقد يكون بعد حضور وقت العمل بالعام وقد يكون قبله (فإن كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان) الخاص (نسخاً له) أي للعام لأن التخصيص إنما هو دفع الحكم في بعض الأفراد وبيان لعدم ثبوته وإرادته حين الخطاب بالعام وورد الخاص بعد حضور وقت العمل يقتضي ثبوت العمل في جميع أفرادها وكونه مراداً بتمامه والخاص يرفعه وهذا معنى النسخ

وان كان ورود الخاص قبله) اي قبل حضور وقت العمل (بني على جواز تأخير بيان العام) من زمان خطاب العام (فمن جوزه) اي تأخيره بيان العام (جعله) اي جعل الخاص (تخصيصاً وبياناً له) اي للعام (كالاول) اي كما في صورة الاقتران (وهو) اي جواز التأخير وكونه مخصصاً (الحق وغير المجوز) بتأخير البيان على قولين (بين قائل بانه) اي الخاص (يكون ناسخاً وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل) يعني انه يقول ان النسخ يجوز مطلقاً (وبين رادّ له) اي للنسخ لانتفاء شرط التخصيص والنسخ عندهم اعني المقارنة ووقوع الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ومرجع هذا الى رد الخاص بالكلية (وهم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتي تحقيق ذلك. الثالث) من الصور الاربعة (ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه) اي على الخاص يعني ان الخاص يكون مخصصاً له (وفاقاً للمحقق والعلامة واكثر الجمهور) من العامة (وقال قوم انه) اي العام المتأخر (يكون ناسخاً للخاص ح) اي حين تقدم الخاص (وعزاه) اي نسب هذا القول (المحقق الى الشيخ «ره») وهو الظاهر من كلام علم الهدى «ره» وصريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما (اي الخاص المتقدم والعام المتأخر) دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص اذا كان وروده) اي العام (قبل حضور وقت العمل به) اي بالخاص (و) يقتضي (نسخه) اي نسخ الخاص (ان كان) ورود العام (بعده) اي بعد حضور وقت العمل (ولا كذلك العمل بالخاص) اي ليس العمل بالخاص مثل العمل بالعام (فانه) اي العمل بالخاص (يقتضي دفع

دلالة العام على بعض جزئياته) اي العام وهو غير مورد الخاص (وجعله)
اي جعل العام (مجازاً فيما عداه) اي فيما عدا البعض وهو مورد الخاص
(وهو) اي العمل بالخاص وجعل العام مجازاً (هين) وسهل (عند ذينك
المحذورين) وهو الغاء الخاص تارة وكون العام ناسخاً آخرى
(فكان) اي العمل بالخاص (اولى بالترجيح) عند التعارض وقد يقال
ان هنا تخصيصين تخصيص في الزمان وهو النسخ وتخصيص في
الافراد وهو التخصيص بالمعنى المعروف وليس احدهما اولى من الاخر
اذ كلاهما تخصيص وعلى هذا لا معنى لمرجوحية النسخ واليه
اشار بقوله (وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخير) اي تأخير
العام (عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه) اي نسخ الخاص
(والنسخ) ايضاً (تخصيص بالزمان فليس التخصيص في اعيان العام) اي
في افراد العام (باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه
ظاهر لأن مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف
لامساغ) ولا مورد (لانكارها) اي المرجوحية غاية ما في الباب
كلاهما مسمى بالتخصيص وهو قصر العام (ومجرد الاشتراك في
مسمى التخصيص نظراً الى المعنى) اي معنى التخصيص وهو قصر
العام (لا يقتضي المساواة كيف) اي كيف يكون كلاهما مساوياً (و)
الحال انه (قد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من
عام الا وقد خص كما مر) والحاصل ان المساواة ممنوع والتخصيص
اولى من النسخ من جهة كثرته وقلة النسخ (حجة القول بالنسخ) القائل
به الشيخ والسيدان «ره» (وجهان احدهما ان القائل اذا قال أقتل زيداً ثم

قال لا تقتل المشركين) والفرض ان زيدا من المشركين ايضاً (فهو بمثابة) ومنزلة (ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان يأتي على الافراد واحدا بعد واحد هذا) اي قوله لا تقتل المشركين (اختصار لذلك المطول) اي لذكر الافراد فردا بعد فرد (واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا) بعد قوله اقتل زيدا (لكان ناسخاً لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو) اي قوله لا تقتل المشركين (بمثابة) اي بمنزلة قوله اقتل زيدا وهكذا (و) الوجه (الثاني ان المخصص للعام بيان له) اي للعام (فكيف يكون) البيان (مقدماً) والفرض ان الخاص مقدم للعام مؤخر (والجواب عن الاول المنع من التساوي) بين قوله لا تقتل زيدا ولا تقتل المشركين (فان تعديد الجزئيات وذكرها) واحدا بعد واحد (بالنصوصية) والصراحة (يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة) فان بين قوله اقتل زيدا ولا تقتل زيدا تناقضاً (بخلاف ما اذا كانت) الافراد والجزئيات (مذكورة باللفظ العام) كما فيما نحن فيه (فان التخصيص حينئذ) بمثل قوله اقتل زيدا على قوله بصيغة العام لا تقتل المشركين (ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص) بالنسبة اليه لشيوعه و غلبته في الوقوع (ولأن النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون) واسهل (من الرفع) كما مر (و) الجواب (عن الثاني) بانه استبعاد محظ اذ لا يمتنع ان يرد كلام) مثل الخاص فيما نحن فيه (ليكون بيانا للمراد بكلام آخر) يرد بعده مثل العام فيما نحن فيه (وتحقيقه انه يتقدم ذاته) اي ذات الخاص (ويتأخر وصف كونه بياناً) يعني ان الخاص من حيث هو مقدم ولكن له

وصف البيانىة وهو متأخر وما قيل ان وصف البيانىة مقارن للعام فهو غلط لأن وصف البيانىة يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان (ولا ضمير فيه) اي في تقدم الذات وتأخر الوصف (اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ ها هنا عن الشيخ علله بأنه) اي الشيخ (لا يجوز تأخير البيان) اذ لو كان مخصصا يكون بياناً ومن المعلوم انه لا يجوز تأخير البيان ولما كان الخاص مقدما كما هو الفرض ولا معنى لدعوى التأخير كما يوهمه عبارة المحقق اراد المصنف قدس سره توجيهه بقوله (وكأنه) اي الشيخ (يريد به) اي بعدم جواز التأخير (عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص) يعني انه لو كان الخاص مخصصا وبياناً للعام لا بدح (من دليل عليه) اي على التخصيص (مقارن له) اي للعام (وان كان قد تقدم عليه) اي على العام (ما يصلح للبيان) وهذا لا يكفي بل لا بد من ان يكون مقارناً وعليه يثبت المطلوب وهو النسخ وهذا الذي ذكرنا هو مراد الشيخ «ره» من عدم جواز التأخير (والا فلا معنى لجعل لصورة التقديم من تأخير البيان والجواب عن هذا التعليل) العام على الخاص (والرجوع الى ما يدل عليه الدليل) يعني انه لا بد من الرجوع بدليل خارج حتى يدل الى ما هو المطلوب (من العمل باحدهما) اي من العام والخاص (انتهى كلامه) اي كلام السيد (وما ذهب اليه من التوقف هنا) اي في جهل التاريخ (مذهب من قال بالنسخ) كالشيخ «ره» (في القسم السابق) من هذا القسم الأخير وهو الثالث من الاقسام المذكورة وهو ان يتقدم الخاص على العام (ووجهه) اي وجه التوقف في جهل التاريخ (بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك) اي في

القسم الثالث وهو ان الخاص المتقدم منسوخ يعني ان من قال بالنسخ في القسم السابق من جهة ما ذكرناه من الدليل قال بالتوقف هنا اي في مجهول التاريخ لانه يحتمل في هذه الصورة تقدم الخاص ايضاً على العام مع احتمال تأخره المقتضي بكونه مخصصاً فلازمه التوقف فلذا قال «ره» ووجهه (ظاهر لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصاً) اذا قدر كونه من القسم الاول او الثاني (او منسوخاً) اذا قدر كونه من القسم الثالث (ولا ترجيح لاحدهما) من المخصص او المنسوخ (فيتوقف).

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الصحائف في شهر رجب المرجب سنة ١٣٧٦ بيد العبد المفتقر الى رحمة ربه الغني محسن بن محمود الدوزدوزاني التبريزي عاملهما الله بلطفه وفضله بحق محمد وآله الطاهرين عليهم السلام وسيأتي الجزء الثالث منه «انشاء الله تعالى» - من اول باب - المطلق والمقيد - ونسأله تعالى التوفيق لأتمامه وإكماله - والحمد لله رب العالمين.

«ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب».