

الطبعة الثالثة

موضح القوانين

تأليف

الاستاذ حجة الاسلام

جناب الشيخ مصطفى الاعتمادى التبريزى الخواجوى

حق الطبع محفوظ للمؤلف

هذه الطبعة الثالثة بمرحلة من الكمال لانى بذلت جهدى قدر طاقتى فى تجديد النظر
واصلاح المطالب والعبارات واضفت فيها شرح التواهى * وهو بحر من العلم *

كتاب

موضح القوانين

للاستاذ المعظم والفاضل المكرم ثقة الاسلام جناب الشيخ مصطفى الاعتمادى التبريزى

قيل فى مدح الكتاب

ليت ابن سينا درى از جاء مفتخرا باسم الرئيس لتصنيف لقانون
ان الاشارات والقانون قد جمعوا تحت كتيب مع الشفاء فى مضامين القوانين

قيل فى مدح الشرح

وحفت بشرح مشرق لظلالها
يداوى به الاخوان فى عضلاتها
تقبله الله الذى يرحم العباد
تعلمت به مثل السماء بنجومها
وتنجو به الافكار عن غامضاتها
بحل عقول النفس يعفو ذنوبها

تم اعلموا ايها الاخوان هذا الشرح قد تعهد بايضاح مطالب الكتاب و كشف مرادات صاحبه عليه
رحمة ربه وخالفه وغمض النظر عن صحتها وسقمها فلم يذكر فيه شئ
من الاشكالات والشبهات الواردة عليها لان ذكرها
يوجب اختلال ذهن الطالب وبعده عن اصل
المطالب فان طلب الكل
يوجب فقدان الكل

هو العلم الخبير المتعال

موضح القوانين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صوبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى الايمان باصول الدين و بين لنا الحقايق باكمل المنزليين وشرح لنا اصوله و فروعه باسرف المرسلين واوليائه المنتجبين و الصلوة والسلام على شمس الهداية نبينا محمد وعلى اعمار الائمة المعصومين اما بعد فقد وجدت اغلب مطالب القوانين بحيث يعسر فهمه لبعض الطالبين فكان يدور في قلبي من السالف ان اعلق له شرحا قدرها يوجب يسر الفهم ولكن كثرة الموانع كانت تمنعني عن ذلك فاذا رايت كثرة الراغبين و اصرار الطالبين فابتدعت به تقبله الله مني و جعله ذخرا لمعادى و اقتصرت على شرح اوائلها لكونها مورد الحاجة في اغلب فاقول متوكلا على الله و معتصما به ان مولانا المحقق ملك اقليم التحقيق و صاحب ازمة التدقيق الميرزا ابو القاسم القمي رتب كتابه على مقدمة و ابواب و خاتمة و قال (اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم) سمي بالرسم دون الحدلان المذكور في تعريفه هو خاصته و غايته دون ماهيته كما ياتي (و بيان موضوعه و) بيان (نبذ) اي مقدار (من القواعد المغوية) اي الرجعة الى اللغة كالحقيقة و المجاز و غيرها (واعلم ان قولنا اصول الفقه) مر كبا (علم لهذا العلم) المهم و در في الذهن كما ان عبد الله علم لشخص (و) كما ان عبد الله معنيين معناه الاضافي بالفارسيه بنده خدام معناه العلمى وهو الذات المشخص كذلك (له) ايضا (اعتباران) و معنيان احدهما (من جهة الاضافة) اي اضافة الاصول الى الفقه (و) ثانيهما (من جهة العلمية) فامارسمه باعتبار العلمية) اي بملاحظة انه علم لهذا العلم (فهو) اي اصول الفقه (العلم بالقواعد) الكلية من حجية خبر العادل و علاج المتعاضين (المهودة) بالفارسية ميا و آلة شده (لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية) قوله العلم يشمل جميع العلوم (فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات) كعلمنا قمام زيد و عدالة زرارة مثلا (و) خرج (بقولنا المهودة) لاستنباط الاحكام (المنطق

والعربية) أي النحو والصرف (وغيرهما) من علم البلاغة والتفسير واللغة وبيان ذلك أن هذه العلوم وإن كانت (مما يستنبط منه الأحكام) ولذلك عدوها من مقدمات الاجتهاد (ولكن لم يمهد لذلك) أي لم يجعل الاستنباط الأحكام فقط بل علوم بافعة في جميع الموارد التي نرى أنها تحتاج في جميع العلوم والكتب بقواعد النحو مثلا بخلاف اصول الفقه فإن قواعدها لا تستنبطها فقط (و) خرج (بالأحكام مما يستنبط منه الماهيات) أي ماهية العبادات كمباحث الحقيقة الشرعية ولو أحقها الممهدة لاستنباط ماهية العبادات (وغيرها) من الموضوعات كمباحث الكليات الخمس في المنطق فإنها مهمة لاستنباط المعجول بواسطة المعلوم كما كتساب الإنسان بواسطة الحيوان الناطق (و) خرج (بالشرعية) الأحكام (العقلية) كـ بعض العلوم الرياضية الممهدة لاستنباط أحكام الكواكب (و) خرج (بالفروع الاصولية) أي اصول الدين واصول الفقه مثلا اعطائه تع المعجزة في يد رجل كاذب قبيح فهذه قاعدة مهمة لاستنباط صدق الرسل الذي من اصول الدين ومقدمات انسداد باب العلم الممهدة لاستنباط حجية الظن التي من اصول الفقه (وامارسه باعتبار الاضافة فالاصول) وهو المضاف (جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء) بآية هرچيزي « وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها) الحقيقة نحو حقيقة الإنسان التراب ومنها السابق نحو هذا في الأصل بغدادى ومنها (الاربعة المتداولة) أي المعروفة (في السنة لاصوليين وهي الظاهر) كما يقال الأصل الحقيقة أي ظاهر اطلاق اللفظ ارادة الحقيقة (والدليل) كما يقال الأصل يدل على الوجوب أي الدليل يدل عليه وهو الكتاب والسنة والاجماع والعقل (والقاعدة) كما يقال الأصل يقتضى صحة صلوة زيد أي قاعدة حمل فعل المسلم على الصحيح يقتضيا (والاصحاب) مثلا اذا شك في موت زيد يقال الأصل حيوان (و) ذاضيف الاصول الى الفقه يحتمل ارادة الاربعة فمعنى اصول الفقه أي ادلة الفقه ولكن (الاولى هنا) أي اذاضيف الى الفقه وصار المركب علما لهذا العلم (ارادة معناه اللغوي) اذ معناه المر في أي الاربعة لايشمل جميع مطالب علم الاصول لان فيه مطالب آخر غير الاربعة كمباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما واما معناه اللغوي أي ما يبتنى عليه الفقه فيشمل على جميعها كما قال (ايشمل ادلة الفقه اجمالا) أي أي قدر كان (وغيرها من عوارضها) كمباحث التعارض العارض للدلة (ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما) كبيات اقسام الخبر وكذلك مما يبتنى عليه الفقه (والفقه) وهو المضاف اليه (في اللغة الفهم) في العرف هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن دلالتها التفصيلية) فالعلم يشمل جميع العلوم (والمراد بالأحكام هي النسب الجزئية) فاذا قال الشارع مثلا صل يكون الحكم هو نسبة الوجوب الى الصلوة فخرج غير الأحكام كمعرفة زيد وخطا طته (و) المراد (بالشرعية ما) الى الحكم الذي (من شأنه) أي ينبغي (ان يؤخذ من الشارع) كوجوب الصلوة وحرمة الظلم

(وان استقل باثبات) اي يكفي في اثبات (بعضها احكام العقل ايضا) كحرمة الظلم (فخرج بالشرعية العقلية المحضة) اي الخالصة وهي الاحكام (التي ليس من شأنها ذلك) اي لا ينبغي اخذها من الشارع (كيبان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان و) المراد (بالفرعية ما) اي الحكم الذي (تعلق بالعمل بلا واسطة) كما لوجوب المتعلق بالصلوة من دون واسطة بينهما والصلوة عمل المكلف (فخرج بها «فرعية» الاصولية) اي اصول الفقه (وهو ما لا يتعلق بالعمل) اصلا كمسائل علم الاصول فان التعارض مثلا متعلق بالادلة ولا ربط له بعمل المكلف وخرج ايضا اصول الدين وهو ما يتعلق بالعمل لا (بالواسطة) بل مع الواسطة كما قال (وان كان لها «اصولية» تعلق بعيد) اي مع الواسطة كما لوجوب المتعلق اولاً وبلا واسطة بمعرفة الله وهي امر قلبي وثانياً بالصلوة لان المعرفة شرط في صحة الصلوة فالوجوب المتعلق اولاً بالصلوة من الفرعية والوجوب المتعلق اولاً بالمعرفة وبلا واسطة بالصلوة من اصول الدين (وهي هنا) اي في تعريف الفقه (اشكال مشهور) قوله (بناء) حاصله ان الحكم يطلق على معان كثيرة منها النسب الجزئية كما تقدم ومنها خطاب الله كاقيموا الصلوة ومنها غير ذلك والاشكال مختص (على تعريف الحكم الشرعي) بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين (وحاصل الاشكال ان كل حكم يحتاج الى دليل من الكتاب والسنة وغيرهما) كما قال (مع كون الكتاب من ادلة الاحكام) وحيث فان كان الحكم عبارة عن خطاب الله كاقيموا الصلوة وكان دليله الكتاب (وهو ايضا) بتمامه (خطاب الله) كاقيموا الصلوة الخ (فيلزم اتحاد الدليل والمدلول) اذ المفروض ان المدلول اي الحكم هو اقيموا الصلوة ودليله الكتاب وهو ايضا اقيموا الصلوة (واستراح) اي اجاب (الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو) خطاب الله القائم بذاته (مع ويقال له) (الكلام النفسي) (بجعل) (الدليل هو) الخطاب المنزل الى الرسول ص ويقال له الكلام (اللفظي) (فقالوا) ابان الفقه هو العلم بخطاب الله النفسية بخطاب الله اللفظية (وفيه «جواب» مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله) لانا لا نتصور خطاباً قائماً بذاته مع حتى يكون كلاماً نفسياً نعم الارادة قائمة بذاته مع وهي لا تسمى كلاماً نفسياً بالاتفاق بل من مقدّمات الطلب (ان الكتاب) الذي هو كلام لفظي (مثلاً) اي اذا كان الحكم كلاماً نفسياً (كاشف عن المدعى) وهو الحكم الذي هو كلام نفسي (لانه) كتاب دليل مثبت للمدعى) الفرق بين الكاشف والدليل ان الكاشف هو في الانتقال الانى اي الانتقال من المعلول الى العلة كالانتقال من الحرارة الى النار والدليل في الانتقال التام اي الانتقال من العلة الى المعلول كالانتقال من النار الى الحرارة فعلى قول الاشاعرة يكون الكلام اللفظي كاشفاً عن النفس ككاشفة الحرارة عن النار (فلا يكون) الكتاب (دليلاً في الاصطلاح) اذ لا يكون علة لشيء اخر مع انه دليل بالاتفاق (والذي يخالفه) اي يقع في

قلبي (في حله «اشكال» بناء على كون الاحكام عبارة عن خطاب الله هو) ان خطابات الشارع التي وصلت الى العباد قد يلاحظ اجمالاً فكل متدين يعلم اجمالاً ان للشارع خطابات كثيرة احدها تعلق بالميتة و الاخر تعلق بالصلوة وهكذا فخطابات الشارع من حيث انها معلومة اجمالاً تسمى حكماً كما قال (جعل الاحكام عبارة عما) اي الخطابات التي (علم ثبوته من الدين بديهة) لكن (بالاجمال) ومن حيث انها معلومة تفصيلاً تسمى ادلة كما قال (والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فاننا) متدينين (نعلم اولاً) اجمالاً (بالديهة ان لا كل الميتة واكل الربوي وغيرهما) من الموضوعات (حكماً من الاحكام) اي خطاباً من الخطابات (ولكن لانعرفه بالتفصيل الا بالخطابات المفصلة من قوله تع حرمت عليكم الميتة وحرم الربوي ونحو ذلك وهيهنا اشكال اخر وهو ان) تعريف الفقه غير جامع لان (الاحكام) الواقعة في التعريف (كما ذكرت هي النسب الجزئية) فخرج بها جميع الموضوعات كما قال (فموضوعاتها احكام» خارجة) والموضوعات قد تكون عرفية كالخمر والماء وغيرهما (وقد تكون نفس العبادة) كالصلوة وغيرها (ولا يرب ان معرفة) موضوعاتها العرفية لا يربط لها بالفقه ولكن معرفة (ماهية العبادة وظيفة الفقه) اذ فيه تعرف الصلوة واجزائها مثلاً (فلا ينعكس) اي لا يكون (الحد) جامعاً لخروج العبادات (ويمكن دفعه بالتزام الخروج) اي نلتزم بخروج جميع الموضوعات حتى العبادات (لان تلك الموضوعات) العبادية ليست من الفقه بل (من جزئيات موضوع) هذا (العلم وتصور الموضوع) كافعال المكلفين (و) تصور (جزئياته) من الصلوة والصوم وغيرهما (من مبادئ العلم) اي مقدماته (والمبارى قد تبين في) نفس (ذلك العلم) فكما تبين موضوع النحو في النحو مثلاً فكذلك موضوع الفقه في الفقه (وقد تبين في غيره) كما تبين موضوع البلاغة وهو الكلام في النحو (وتصور الموضوع) كالكلام (واجزائه) كالكلمة (وجزئياته) كالاسم وسائر المبادئ (يحصل غالباً في اصل) اي في ضمن (العلم ولا منافاة بين خروجه «موضوع» عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله «علم» فالعبارات مع خروجها عن حد الفقه داخله في ضمن مسائله (وقولنا عن ادلتها) الجار (من متعلقات العلم لا الاحكام فالمعنى العلم الحاصل من الادلة (فخرج علم الله) لان علمه عين ذاته (وعلم الملائكة والانبياء) والائمة (ع) لان علمهم حصل عن الوحي والالهام لاعن الدليل المتعارف ولو جعلنا الجار متعلقاً بالاحكام فالمعنى الاحكام الحاصلة عن الادلة فلا يخرج علمهم لانهم ايضا عالمون بالاحكام الحاصلة عن الادلة غاية الامر ان قيد حاصلة عن الادلة انما هو بالنسبة الى غيرهم (ويمكن اخراج الضرورات ايضاً) كوجوب الصلوة مثلاً (عن ذلك) التعريف (فانها من جملة القضايا التي) لاحتاج الى قياس واستدلال كقولنا النار حارة بل (قياساتها) واستدلالها (معها) وهي كونها ضرورية (ولا يسمى

ذلك) اي العلم بشئ بالضرورة (في العرف استدلالا لاولا) تسمى (العلم الحاصل معها) اي على الضروريات
 (علماء محصلين من الدليل) فهي خارجة عن التعريف لعدم حاجتها الى علة (وان كان تلك الضرورة علة
 لتلك العلوم في نفس الامر) اي في الحقيقة فان علينا بوجوب الصلوة مثلا انما حصل من كون ضروريا
 (واما اخراج مطلق القطعيات) اي ضرورة كانت كوجوب الصلوة اولا كوجوب القصر في السفر مثلا
 (عن تعريف الفقه كما يظن من بعضهم فلا وجه له) حاصله ان البهائي ره حكم باخراج مطلق القطعيات
 لعدم حاجتها الى الاستدلال فرد المصنف بان القطعيات الغير الضرورية يعد من الفقه لحاجتها الى
 الاستدلال (اذا استدلال) قد يفيد الظن و (قد يفيد القطع) كالا استدلال بالمتواتر مثلا (و)
 الحال ان قبله «استدلال» لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه
 ناش) اي علمه حاصل (عن دليل اجمالي مطرد) اي شايع (في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به
 المفتى فهو حكم الله حتى هكذا قررته) اي خروج المقلد (القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل
 الاجمالي) كما انه موجود للمقلد كذلك (بعينه موجود للمجتهد) ايضا (وهو ان كلما ادى اي
 وصل) اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي) فلذلك من المقلد و المجتهد دليل اجمالي
 (فلان قلت نعم) للمجتهد دليل اجمالي (ولكن له اداة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة: اتوا الزكوة ونحو
 هما والمراد) بالتفصيلية (هنا) اي في التعريف (تلك) الادلة (وليس مثلها للمقلد) فهو خارج (قلت للمقلد
 ايضا ادلة تفصيلية) اذ كمان في الشرع مسائل لا تحصى كذلك للمفتي فتاوى لا تحصى فيحصل للمقلد
 ادلة تفصيلية (فان كل واحد) اي فرد فرد (من فتاوى المفتي في كل واقعة) من العبادات والمعاملات
 (دليل تفصيلي) للمقلد (لكل واحد) اي فرد فرد (من المسائل) والفرق بين دليلي المقلد اي الاجمالي
 والتفصيلي ان الاجمالي قضية واحدة كلية وهي ان كلما افتى به المفتي الخ والتفصيلي قضايا لا
 تحصى فهذه الفتوى دليل لهذه المسئلة وهذه لهذه وهكذا ومعلوم ان الفتوى الحاصلة في هذه المسئلة
 غير الفتوى الحاصلة في المسئلة الاخرى وح فلا يخرج المقلد (فالاولى في الاخراج التمسك) بقيد ادلتها
 اي (باضافة ادلة الي) الضمير التي يرجع الي (الاحكام و ارادة) اي يراو من ادلتها (الادلة) الاربعة
 (المعمودة) في الذهن من ا لكتاب وغيره (فان لاضافة) في ادلتها مفيدة (للمفتي) الذهني كقولنا قال
 ائمتنا كذا والعلم بالاحكام عن هذه الادلة مختص بالمجتهد (فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا) لادلتها
 قوله (ثم) حاصله ان العلماء اخرجوه بقيد التفصيلية وهو ره اخرجه بقيد ادلتها لايحصل بينه وبين العلماء
 مخالفات واضحة فقال (ان ما ذكرته) من اخرجاه بقيد ادلتها (بناء على عدم الاعراض) اي الاعراض (عن طريقة
 القوم) وهي ان المقلد ايضا عالم بالاحكام بالدليل الاجمالي (داسا) اي من اصله (والا) اي لو اعرضت عنه

طريقتهم راسا (فأقول ان) المقلد خارج عن قولنا العلم بالاحكام لانه لا يعام الحكم فلا حاجة الى قيد التفصيلية اذ (ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد) يتم على تقدير علمه بالحكم ان قلت هو عالم بالحكم بالدليل الاجمالي قلت هذا (انما يصح اذا كان ما ذكره من الدليل الاجمالي للمقلد) اي كان (دليلا لعلمه «مقلد» بالحكم وليس كذلك) اي دليلا لعلمه بالحكم اذ قوله كل ما فتى به المفتي الخ لا يدل على ان الصلوة كذا والصوم كذا (بل هو دليل لجواز العمل به) اي عمل المقلد بحكم المفتي (ووجوب امتثاله «حكم» وكونه «حكم» حجة عليه «مقلد» كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد) وهو ان كلما ادى اليه ظني الخ (هو ايضا دليل لجواز العمل به) اي عمل المجتهد (به) اي بحكمه ورايه (فلا يحصل بذلك) اي بقيد التفصيلية (احترازا عما ذكره) اذ هو خارج بقيد العلم بالاحكام (ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لا يخرج الادلة الاجمالية) حاصله ان هذا القيد ليس لاخراج المقلد بل اما توضيحي كما مر واما احتراز عن الادلة الاجمالية فان الادلة على وجهين احد هما الادلة الاجمالية التي بها نعلم اجمالا ان لكل موضوع حكما (كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام) للموضوعات (في الجملة من ضروريات الدين) وثانيهما الادلة التفصيلية كاقيموا الصلوة وغير ذلك (فما) اي الادلة الاجمالية التي (دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة) فاننا نعلم بالضرورة ثبوت الاحكام اجمالا (وغيرها مثل عموميات الايات) كقوله تع ليتفقهوا في الدين (والاخبار) كقوله ص ان لله تع في كل واقعة حكما الخ قوله (الدالة على ثبوت التكليف اجمالا) صفة للعمومات قوله (ادلة) خير لقوله ما دل وبالجمله هذه الادلة الاجمالية ادلة (لكن) ثبتت الاحكام (اجمالا لا تفصيلا وهذا) اي العلم بالاحكام اجمالا بهذه الادلة (لا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك) اي كون قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية (ولم يسبقني الى ما ذكرته احد فيما اعلم) اي لا اعلم سبقة احد (ثم انهم) اوردوا على الحد بامر بن الاول ان الفقه بعض مسائله معلوم بالتواتر وغيره (واكثره من باب الظن لا بتنايه) اي لتوقف الفقه (غالباً على ما) اي الكتاب الفني (هو ظني الدلالة او) الخبر الذي هو ظني (السند) فلا بد ان يقال بان الفقه هو الظن بالاحكام (فما معنى العلم) بالاحكام (واجيب عنه بوجوه) خمسة (اوجهها ان المراد) بالعلم معناه الحقيقي ووجه ذلك ان المجتهد يحصل له في بعض المسائل العلم وفي بعضها الظن فعند حصول العلم عالم بالحكم الواقعي وعند حصول الظن عالم بالحكم الظاهري لان ظنه حجة فله علم بالاحكام الشرعية الواقعية او الظاهرية فالمراد (بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية) اي الواقعية (فان ظن المجتهد) في المسائل التي لا

علم فيها اي (بعد انسداد باب العلم هو «ظن» حكم الله الظاهري) في زمن غيبة المعصوم ع (كالتقية) فانها ايضا حكم ظاهري (في زمان) حضور (المعصوم ع فاذا سمع) المكلف (حكما من لفظه ع في حال التقية يحصل العلم به) اي يقطع بانه وظيفته (مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكن هو حكم الله) الظاهري (بالنسبة اليه «سامع» لان قوله ع عليه حجة (والى ذلك) اي كون الاحكام اعم (ينظر قول من) اي العلامة حية (قال ان الظن في طريق الحكم لافيه نفسه) فنفس الحكم الظاهري قطعي لحجية ظنه ولكن الطريق من الكتاب وغيره ظني (وان ظنية الطريق) الى الواقع (لا ينافي قطعية الحكم) الظاهري (وذلك) اي قول مهرة (لا يستلزم التصويب) لان المصوبة قائلون بانه تع لم يجعل حكما للجاهل فاذا ظن المجتهد بحكم يهيره الله حكما في حقه وحق مقلده وليس ذلك مراد عه ره (كما توهمه بعض الاصحاب) اي صاحب لم ره بل مراده ان له تع احكاما واقعية يشترك فيها العالم والجاهل ولكن جعل ظن المجتهد حكما ظاهريا (و) الثاني (منها ان المراد بالعام هو الظن) فقط والثالث منها قوله (او) يراد بالعلم معناه عام وهو (الاعتقاد الراجح في شمل) العلم بهذا المعنى على العلم و (الظن وهو مجاز) لان العلم بمعنى الظن مجاز استعاري بعلاقة المشابهة في رجحان الحصول في الذهن وبمعنى الاعتقاد الراجح مجاز مرسل بعلاقة ذكر الخاص و ارادة العام (بعد استعماله «مجاز» في الحدود) اي في تعريف الفقه وغيره (و) الرابع (منها ان المراد به «علم» العلم بوجوب العمل به «علم» اي التعبير بالعلم من جهة العلم بوجوب العمل به وبعبارة اخرى العلم هنا استعارة عن الظن ووجه الشبه هو العلم بوجوب العمل بهما فيما لاحظته ان وجه الشبه هو العلم بوجوب العمل قال هو العلم بالاحكام ولم يقل هو الظن بالاحكام (و) الخامس (منها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل) اي التعبير بالعلم من جهة العلم بان الظن مدلول الدليل وعبارة اخرى العلم هنا استعارة عن الظن ووجه الشبه هو العلم بانهم مدلول الدليل فيما لاحظته ان وجه الشبه هو العلم بانهم مدلول الدليل قال هو العلم بالاحكام (و كلها) مجاز (بعيد) الا يراد (الثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ) فان الاحكام جمع مع اللام (فيخرج عنه) حد « اكثر الفقهاء اولم يخرج كلهم) اذ العلم بجميعها لا يمكن للفقهاء (و ان كان) المراد (البعض فيدخل فيه «حد» من) اي المقلد الذي (علم بعض المسائل بالدليل) التفصيلي (و) الجواب انا نختر اول ارادة الكل ولكن المراد بالعلم) بكل الاحكام (التهيؤ و الاقتدار والملكة التي بها «ملكة» يقدر) كل فقيه (على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك) اي حمل العلم على الملكة (مامر من الاجوبة) الخمسة (عن السؤال الاول) حاصل الاشكال انكم جعلتم العلم في الاجوبة المتقدمة بمعنى الادراك والادراك قد يكون يقينيا وقد يكون ظنيا ثم جعلتموه بمعنى الملكة

وهي كيفية في النفس لا تنصف باليقينية والظنية فيبين المعنيين منافاة (من جهة انها « اجوبة » مثبتية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما) اي في كل مورد (ذكر متعلقه « علم ») كقولك علمت بقيامه اي ادر كته فمعنى العلم بالاحكام اي ادراكها (سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا) و اما المعنى الثاني اي (الملكة) فهي (لا تنصف بالظنية و العلمية) فاجاب بقوله (لا نناقول) نجعل العلم اولا بمعنى الادراك كما في الاجوبة الخمسة وثانيا بمعنى الملكة والحاصل ان (الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك) بعلاقة السببية اذ هي سببه (فتصف) الملكة (بالظنية والعلمية باعتبار) كونها سبب (الادراك) فكما يتصف بهما المسبب اي الادراك فكذا يتصف بهما سببه (ايضا) اي الملكة (فنقول بناء على) الجواب الاول من الخمسة اي (جعل العلم بمعنى اليقين) اي الادراك اليقيني (ان المراد) هنا مجازا (الملكة التي يقتدر بها) اي هي سبب (على الادراكات اليقينية و بناء على) سائر الاجوبة اي (جعل العلم بمعنى الظن) او بمعنى الاعتقاد الراجح (ان المراد) هنا مجازا (الملكة التي يقتدر بها) اي هي سبب (على الادراكات الظنية) و على الاعتقاد الراجح قوله (غاية الامر) حاصله ان العلم ان جعل اولا بمعنى اليقين كما في الجواب الاول و ثانيا بمعنى الملكة يلزم سبب المجاز من الحقيقة اي ينتقل من الحقيقة وهي اليقين الى المجاز وهو الملكة و ان جعلناه اولا بمعنى الظن كما في الجواب الثاني والرابع والخامس او بمعنى الاعتقاد الراجح كما في الثالث وثانيا بمعنى الملكة يلزم سبب المجاز من المجاز اي ينتقل من اليقين الى المجاز الاول وهو الظن او الاعتقاد وينتقل منه الى المجاز الثاني هو الملكة كما قال (انه يلزم) بناء على الجواب الثاني اي (ارادة الظن من العلم سبب) بالفارسية ريختن (مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به « حكم » و بالجملة اريد من العلم الظن ومن الظن الملكة (و كذلك يلزم ذلك) اي سبب المجاز من المجاز (على الوجهين الاخيرين) اي الرابع والخامس (فالعلم على اول الوجهين استعارة للظن) اي استعمل مجازا في الظن (بمشابهة رجوب العمل) اي وجه الشبه بين العلم و الظن هو رجوب العمل كما تقدم (كما ان في الصورة السابقة اي في الجواب الثاني (كان استعارة) اي مجازا في الظن (بمشابهة) اي وجه الشبه بينهما (رجحان الحصول) قوله (او) اي بناء على جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح يكون (مجازا مرسلًا بذكر الخاص) وهو العلم (و ارادة العام) اي الاعتقاد الراجح و ذلك لان المجاز ان كان علاقته المشابهة فهو الاستعارة و ان كان غيرها فهو المرسل (ثم) اي اذا جعل العلم مجازا في الظن او الاعتقاد الراجح (يترتب على ذلك) مجاز اخر وهو (ارادة الملكة من ذلك) الظن

او الاعتقاد فالملكة ايضا مجاز مرسل (بملاقة السببية والمسببية) اذ الملكة سبب لتحصيل الظن
 او الاعتقاد (ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا) فالعلم مجاز في الظن بمشابهة ان
 كلا منهما مدلول دليل و الظن مجاز في الملكة (وهو «اخير» اردء) اى ادنى (الرجوء)
 الخمسة لان العلم والظن ليسا بمدلول دليل فاذا قال المتخير زيد قائم ليس مدلوله العلم او الظن
 بل مدلوله قيام زيد نعم يحصل به العلم او الظن على السامع (و اما على ما اخترناه من الوجه
 الاول) اى جعل العلم بمعنى اليقين ثم بمعنى الملكة (فلا يلزم ذلك) اى سبب مجاز من مجاز
 بل سبب مجاز و هو الملكة من حقيقة وهي اليقين (و) نختار (ثانيا ارادة البعض ونقول) هنا
 صور اربع ثلاث منها لا اشكال فيها و فى الرابعة اشكال لانه (اما ان يمكن تحقق التجزئ) وتحققه
 (بان يحصل للعالم) الفاضل (الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ) اى الادلة
 (كما هو حقه) اى كاملا (دون بعض او لا يمكن فعلى الثانى فلا) يوجد المتجزئ اصلا اذ لا ينفك
 الفرض وهو المجتهد فى البعض (عن المجتهد فى الكل) فمن كان مجتهدا فى البعض فلا بد ان يكون مجتهدا
 فى الكل اذ الفرض عدم امكان التجزئ (وعلى الاول) اى امكان التجزئ (كما هو الاظهر فاما ان نقول
 بحجيته) اى استنباط المتجزئ (وجواز العقل به كما هو «جواز» الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا
 لانه) اى المقلد المتجزئ اذا كان استنباطه حجة يكور (من افراد المحدود) اى الفقيه فلا مانع من
 دخوله فى التعريف (وعلى الثانى) وهو عدم حجية اجتهاده (فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه) اى سواء كان
 جازيا للعمل او لا (فيصح) دخول المتجزئ (ايضا) لانه فقيه وان لم يجز العمل باجتهاده (وان قلنا انه «تعريف»
 للفقه لصحيح) اى جازي العمل (فيقع الاشكال فى اخر اجتهاده «متجزئ» لانه داخل فى تعريف الفقه الصحيح
 مع ان فقهه ليس بصحيح (و) دفعه بوجهين احدهما قوله (استراح) اى كان راحة عن الاشكال (من جعل
 العلم) فى قولنا هو العلم النخ (عبارة عما يجب العمل به) كما مر فى الجواب الرابع فراجع فدفع الاشكال
 (بار ذلك) اى علم المتجزئ (خرج عن العلم فانه ليس بذلك) اى واجب العمل لفرض عدم حجيته (و) ثانيا ما
 قوله (ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا) وهو ان الاحكام اعم من الظاهرية والواقعية حاصله ان الشارع جعل
 معلومات المجتهد المطلق حجة وحكما شرعيا حيث قال عنهم حجتي عليكم وانا حجة الله وكون معلومات
 المتجزئ ايضا كذلك غير معلوم كما قال (بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا) اى واقعا (ولا
 ظاهر بالان الدليل لم يقم على ذلك «بحكم شرعى بودن» فيه «متجزئ» اذ المتيقن من قوله عنهم حجتي هو
 المجتهد المطلق (واما موضوعه «اصول» فهو ادلة الفقه) الاربعة (وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما
 الاستصحاب فان اخذ) حجيته (من الاخبار) كقوله «لان نقض اليقين بالشك النخ (فيدخل فى السنة) فالحكم

ستنبط بالاستصحاب مستنبط من قوله ع لاتنقض (والا) اي ان كان دليل حجيته العقل من جهة ان ما ثبت يدوم (فيدخل في العقل) ومثله التخيير والبر . الاحتياط والظاهر والشهرة على القول بحجيتها (واما لقياس فليس من مذهبنا) بل العامة يعمل به **قانون** الكلية والجزئية من صفات المعنى اما (اللفظ) الذي يتلفظ به الانسان فهو جزئي دائما لكنه (قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة) اي يتبع (المعنى كنفس المعنى) اي كما يتصف بهما المعنى (فما) اي كل لفظ (يمنع نفس تصويره) اي من دون انضمام دليل الخارجى (عن وقوع الشركة فجزئى) كزيد واما واجب الوجود فنفس تصويره لا يمنع عن الكن الدليل قام على انحصاره فيه تع (وما لا يمنع فكلى فان تساوى صدقه كلى) في جميع الافراد فتواطى اي متساو من حيث الصدق المتواطى المنطقى هو متساوى صدقه فى افراده بان لا يتفاوت افراده فى العلية والمعلولية والشدة والضعف وغير ذلك كالنقطة والانسان والمتواطى الاصولى هو متساوى ظهوره فى افراده بان لا ينصرف الى بعضها كالنقطة فكل متواطى اصولى متواطى منطقى لانه اذا تساوى ظهور اللفظ فى افراده يكون افراده ايضا متساوية فى العلية وغيرها كالنقطة وبعض متواطى منطقى ليس بمتواطى اصولى اذ ربما يتساوى افراده فى العلية وغيرها ولا يتساوى ظهور اللفظ فيه كالانسان فانه ينصرف الى الرجل والا تثنى دون الغشى مع ان الكل مساو فى الانسانية فهو متواطى منطقى دون الاصولى (والافمشكك) المشكك المنطقى ما تفاوت افراده بالعلية والمعلولية كالوجود فان فردا الواجب تع علة لسائر افراده والمشكك الاصولى ما تفاوت ظهوره اللفظى كما لو وجوده وكان الانسان فكل مشكك منطقى مشكك اصولى لان الافراد اذا تفاوتت فى العلية وغيرها فظهورها للفظ ايضا يتفاوت كالوجود وبعض مشكك اصولى ليس بمشكك منطقى كما لانسان وسمى مشككا لان تفاوت الافراد يوجب الشك فى ان الوجود متلاقدر مشترك كالانسان او لفظ مشترك كالعين (وهذا التقسيم) اي الكلية والجزئية (فى الاسم واضح) الا فى اسماء الاشارة ونحوها كما يأتى (واما لفعل والعرف) فمعنا هما النسب لجزئية ومع ذلك (فلا يتصفان بالكلية والجزئية فى الاصطلاح ولعل السرفيه) اي وجه عدم الاتصاف اصطلاحاً (ان نظرهم علماء فى) هذا (التقسيم الى المفاهيم المستقلة التى يمكن تصورها بنفسها) كمفهوم زيد والانسان وسائر الاسماء (و) مفهوم العرف والفعل ليس كذلك كما قال (المعنى الحرفى) كالاتدائية التى هى معنى من (غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي) اي نسبة بين السير والبصرة (رابطى) اي يرتبط بالبصرة بالسير (وآلة لملاحظة حال الغير) كابتداء السير مثلاً (فى الموارد المشخصة المعينة) من السير وغيره (ولا يتصور انفكاكها) اي المعانى الحرفية (ابدأ عن تلك الموارد) فلفظة من لا تستعمل الا لبيان ابتداء

شيء معين (فهى حروف) لا تتصف بهما اصطلاحاً لكن تتصف بهما تبعاً اى (تابعة لمواردها) فاذا قلت
 الرجل خير من المرثة تكون لفظة من كلية يتبع الطرفين و اذا قلت سرت من البصرة سيرك
 والبصرة جزئيان ومن يتبعهما جزئى (و كذلك الفعل بالنسبة الى) وضع الهيئة اى (الوضع النسبى
 فان) لفظة ضرب مثلاً (له) مادة وهى ض رب وهىة وهى ثلاثة حروف مفتوحة متواليه فتحتاج الى
 (وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم) فكما ان الانسان وضع للكلى كذلك مادة ضرب وضعت
 لكلى حدث الضرب (وبالنسبة الى نسبتة «حدث» الى فاعلها كالحرف) فكما ان لفظة من وضعت آلة
 لبيان النسبة الابتدائية بين السير والبصرة مثلاً كذلك هيئة ضرب وضعت آلة لبيان النسبة الفاعلية بين
 الضرب وزيد مثلاً فهىة الفعل لا تتصف بهما اصطلاحاً لانها آلة كالحرف نعم ان كان الفاعل كلياً
 نحو غلب الرجل على المرثة تتصف الفعل بالكلية بالتبع و ان كان جزئياً نحو غلب زيد
 تتصف بالجزئية كذلك (و اما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها) كادوات الاستثناء
 (فان قلنا يكون وضعها عاماً والموضوع له خاصاً فيشبه الحروف لمناسبتها «اسماء» اياها
 «حروف» فى الوضع) فكما ان الحروف وضعها عاماً والموضوع له خاصاً اى تصور الواضع كلى الابتداء
 ووضع لفظة من لجزئياته كابتداء السير وغيره فكذلك تصور كلى المفرد المذكر المتعين المشار اليه
 ووضع لفظة هذه لجزئياته كزيد المشار اليه مثلاً وتصور كلى المفرد المذكر المعين الغائب
 مثلاً او المخاطب او المتكلم ووضع الفاظ هو انا انت لجزئياته وتصور كل المفرد المذكر المشار
 اليه المتعين بالصلة ووضع لفظة الذى لجزئياته (فلا بد ان لا تتصف) فى الاصطلاح (بالكلية والجزئية)
 لانفعل اياها الا ان السبب فى عدم اتصاف هذه الاسماء بالكلية والجزئية ليس مجرد شباهاتها بالحروف فى وضع
 بل السبب شباهاتها اياها فى المعنى اذ كما ان معان الحروف وهيئات الافعال هى النسب الجزئية القائمة
 بالمتنسبين فى القضايا الخارجية كذلك هذه الاشياء بناء على الوضع العام والموضوع له الخاص موضوعه
 لمعان جزئية مركبة من امرين احدهما المفهوم المستقل المتعل بالذات كزيد مثلاً والاخر المفهوم القائم
 بالغير بحيث لا يمكن تعقلها بنفسها كالاشارة والخطاب والغيبة والتكلم والاستثناء ومن هنا عرف وجه كونها
 اسماء لا حروف و اعرفت معنى تضمنها معنى الحروف (وانما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة) فاذا قلت
 هذا مشير الى مورد كالا انسان يسمى هذا بتبعه كلياً ومشير الى مورد جزئى كزيد يسمى جزئياً كذلك (و ان
 قلت كثير من العلماء عند تقسيم الالفاظ والمعانى لم يتعرضوا الى اسماء الاشارة ونحوها قلت (لعل ذلك) اى كرو
 وضعها عاماً والموضوع له ايضاً عاماً (هو) السرفى عدم التفات كثير منهم فى تقسيماتهم للمعانى والالفاظ اليها
 اعاد الى القول بكون الموضوع له فيها عاماً كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو) اى هذه الاسماء

(داخل في الكلّي) فكما ان الانسان وضع لكلّي الحيوان الناطق كذلك لفظه هذا مثلا وضعت لكلّي المفرد المشار اليه، هذا مفهوم مستقل متصف بالكلية لكنها تستعمل دائما مجازا في جزئيات هذا المفهوم الكلّي (فتكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات) كزيد المشار اليه و لم تستعمل في الكلّي لتكون حقيقة (ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحد ايان يكون لفظ واحد) كزيد (له معنى واحد) كالشخص المعين (فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ اولا) يكونا متعددين (فان تكثر كل واحد منهما) اي كثر اللفظ والمعنى (فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني) كالانسان والحيوان فانهما لفظان متباينان معناهما يجتمعان (او تعاندا) كسواد وياض فاللفظان متباينان ومعناهما متضادان (و ان تكثر الالفاظ) كالانسان والبشر (و اتحد المعنى) كالحيوان الناطق (فترادفة وان تكثر المعنى) فهو مشترك او مرتجل او منقول او مجازيان ذلك (فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر) مع قطع النظر عن (مناسبته) «اخر» كلفظ العين الموضوع للفضة مع قطع النظر عن وضعه للذهب وقطع النظر عن مناسبة الفضة مع الذهب وعدمها و كما لو فرض وضع الشمس اول الجرم الخاص وثانيا للنهار مع قطع النظر عن وضعه للجرم وقطع النظر عن المناسبة (سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون) فاحدهم وضعه للاول و الاخر للاخر من دون اطلاقه عن وضعه للاول (او عدم التذكر) بان وضعه للاول ثم نسيه ووضع للاخر (او مع التذكر و لكن لم يلاحظ المناسبة) سواء لم يكن مناسبة اصلا كمثل الذهب و الفضة او كان و لم يلاحظ كما فرضنا في المثال الثاني فان قطع النظر عن مناسبة الجرم و النهار (فمشارك ويدخل فيه «مشارك» المرتجل) اذ المشترك قد يكون بين معنييه في الواقع مناسبة كالجرم و النهار وهذا ليس بمرتجل وقد لا يكون تناسب كالذهب والفضة ويقال له المرتجل ايضا (و ربما جعل المرتجل (قسما) اي ضدا) له «مشارك» نظرا الي ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر) سواء تناسب المعنيان ام لا كما تقدم (بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة) بان يوضع العين للذهب بملاحظة عدم مناسبتها للفضة (فيحصل فيه «مرتجل» نوع تبعية) بمعنى انه تابع لملاحظة عدم المناسبة و لكن المشترك ليس بتابع لملاحظة شئ (وفيه) اي في جملة قسيمة المشترك (تعصف) اي مشقة للزوم كثرة الاقسام والتقليل اولى (فعلى هذا) اي اذا كان المشترك محتاجا الي تعدد الوضع (يخرج المبهمات) اي الحروف واسما الاشارة ونحوها (من المشترك على القولين) اي القول يكون وضعها عاما والموضوع له خاصا والقول يكون الوضع والموضوع له عامين (لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات) مثلا لفظه هذا لم يوضع

مرة لزيد المشا راليه واخرى لعمره وهكذا (اما على قول قداما اهل العربية فظاهرا) لا نهم قائلون بان لفظه هذا مثلا وضعت بوضع واحد لكلي المفرد المذكر المشار اليه (واما على القول الاخر اى كون الموضوع له خاصا (فلان الملاحظ حين الوضع هو المعنى الكلي) فتصور كلى المفرد للمذكر المشار اليه (ولكن وضع) هذا (لكل واحد من الجزئيات) اى لجميع جزئيات المفرد المذكر المشار اليه على سبيل البدلية (بوضع واحد لا متعدد) ان قلت كيف تحكمون بخروج المهملات عن المشترك والحال ان لفظه من مثلامشتركة بين الابتداء والتبيين وغيرهما قلت (ولا ينافى ذلك) اى خروجها عن المشترك (ثبوت الاشتراك فى الحروف) كاشتراك من (بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبويض والتبيين) والحاصل انها وان كانت مشتركة بالنسبة الى هذه المفاهيم لكنها ليست بمشتركة بالنسبة الى افراد هذه المفاهيم كما قال (وان لم نقل باشتراكها فى خصوص الموارد الجزئية) (واما (ان اختص الوضع المستقل) اى الوضع الاصلى (بواحد) كاختصاص وضع الاسد بالمفترس (فهو الحقيقة والباقي) اما (مجازا ان كان الاستعمال فيها «باقى» بمجرد المناسبة والعلاقة) كاستعمال الاسد فى الشجاع بعلاقة المشابهة (مع القرينة) كيرمى (وان كانت) اى يكفى كون القرينة (مجرد الشهرة) وانما قال ذلك (ليدخل المجاز المشهور) كما استعمال الامر فى الندب مجازا بقرينة الشهرة فى الاستعمال (كما سيجئ) المجاز المشهور (او نقول ان ترك المعنى الحقيقي اولاً) هو اما تخصيصه ان (وضع) اى وضعه شخص معين (لمعنى آخر بمناسبة الاول) كما لو وضع الشارع لفظ الصلوة للاركان لمناسبتها بالدعاء (او) تخصيصه ان (استعمل فى المعنى المجازى وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة) كما لو استعمله الشارع فى الاركان مجازا ثم صار بسبب كثرة استعمال المتشعبة حقيقة فيها (فالمنقول قسمان تخصيصى وتخصصى والثانى) اى التخصصى هو الغالب فى المنقولات الشرعية وهو (يشمر) اى ينفع (بعد معرفة تاريخ التخصص) بان يعلم ان لفظ الصلوة تخصص فى الاركان فى سنة ٥/ بعد البعثة مثلا فاذا راينا ان الشارع قال صلوا فان علم صدور عنده بعد صيرورتها حقيقة فى الاركان فنحملها على الاركان وان شك فى صدورها قبل التخصص او بعده فنحملها على الدعاء (وهذا كله) اى الاشتراك والمجاز وغيرهما (فى الاسماء ظاهرا واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها) اى الافعال والحروف (وتبعيتها) متعلقات اعلم ان الحروف بنفسها تتصف بهذه الاوصاف اذ لا يعتبر فى هذه الاوصاف تعقل المعنى بنفسه فهى اما متحد اللفظ والمعنى كسوف بمعناه المعروف واما مترادف مثل على وفى بمعنى على واما متباين كمن والى واما مشترك كمن للابتداء والتبويض ولم اجد مثلا للتعقل نعم لما كان التجوز فيها فى متعلقاتها اعنى المعانى الاسمية الكلية كالظرفية والغائية والابتدائية

فمجازيتها بتبع متعلقاتها واما الافعال فمن حيث المادة يتبع في جميع الاوصاف للمتعلقات اعني المصادر لان معنى المصدر يوخذ في مشتقته واما من حيث الهيئة فياتي لتجوز في مادة الفعل (كما في نطقت الحال) فالنطق بمعنى التلفظ حقيقة فنطق بمعنى تلفظ ايضا حقيقة اما كنطق الانسان والنطق بمعنى الدلالة مجاز فنطق بمعنى دل ايضا مجاز كنطقت الحال (و) اما التجوز في متعلق الحرف كما في قوله تع في حكاية ولادة موسى ع حيث القي في البحر فاخذ آل فرعون (ليكون لهم عدوا) فالغاية التي قصد ترتيبها على الاخذ والالتقاط هي المعجزة والبنوة فترتب خلافها وهي العداوة فجعل تع غير الغاية غاية للشباهة في الترتيب فيكون لام الغاية ايضا مجازا يتبع مجازية الغاية (مذا بحسب المادة واما بحسب الهيئة فقد ينصف الفعل بالحقيقة والمجازو الا شراك والنقل كالمأخوذ) مثلا لفظ انكحمت وضع (للاخبار و) نقل الى (الانشاء والمضارع) مشترك وضع (للحال والا استقبال والامر) وضع (للوjub و) مجاز في (الندب ولا يذهب) اي لا يخفى عليك ان الهيئة معتبرة في هذه الاقسام) فكما ان الحرية والمالكية والعالمية حيثيات مختلفة قد تجتمع في شخص واحد كذلك هذه الاقسام حيثيات قد تجتمع في لفظ واحد (فقد يكون المشترك مابيننا او مرادفا) كما لو فرض ان الاسد وضع للمفترس والثعلب والغضنفر وضع للمفترس والارنب فمن حيث انهما وضع للمعنيين مشترك كان ومن حيث انهما وضع للمفترس مترادفان ومن حيث ان احدهما وضع للثعلب والاخر للارنب متباينان (والمرادف مابيننا) كما ذكر (الي غير ذلك) مثلا من حيث انهما استعمالان في الشجاع مجازان (فلا حظ ولا نفعل) قانون اللفظ ان استعمال فيما وضع له (من حيث هو كذلك) اي من حيث انه وضع له (فحقيقة) كما لو استعمال الشارع لفظ الصلوة في امر كان لكونها ما وضع له فخرج مالم استعماله الشارع في معناه اللغوي لان استعماله ليس من حيث انه موضوع له بل مجاز باستعمال الكل في الجزء اذ ادعا جزء الصلوة (وفي غيره لعلاقة) من الكلية والجزئية وغيرهما (فمجاز والحقيقة تنسب لي الواضع) فيقال الحقيقة اللغوية او الشرعية مثلا او العرفية قوله (وفي معنى الواضع) حاصله ان الواضع كما يكون تخصيصيا بان يكون الواضع شخصا معيننا كذلك يكون تخصيصيا وهو (استعمال اللفظ في شئ مع القرينة مكررا الى ان) اي يبلغ في كثرة الاستعمال الى حد (يستغنى عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين) في الواضع التخصيصي (والمستعملين) في الواضع التخصيصي اذا استعملوه (في غير ما وضع له الى حد الاستغناء) اي حتى استغنى عن القرينة تنقسم الى (سمة اقسام) (اللغوية) بقسميها اي التخصيصية او التخصيصية (والعرفية الخاصة) بقسميها والمراد بالعرفية الخاصة (مثل الشرعية) والنحوية (و) العرفية (العامة) بقسميها والحاصل ان الواضع كما يحصل هو شخص معين كذلك يحصل بكثرة استعمال اللفظ في الشاعرية او

العرفيين (و كذلك) ينقسم (المجاز بالمقايسة) اى كالحقيقة مثلا استعمال اللغوى لفظ الصلوة فى
المعنى الشرعى مجاز لغوى وعكسه مجاز شرعى واستعمال العرف الدابة فى معناها اللغوى مجاز
عرفى (واعلم ان المجاز المشهور المتداول فى الستهم «اصوليين» المعبر عنه بالمجاز الراجح)
ايضا (يعنون به «راجح» الراجح على الحقيقة) اى مقصود هم ان لهذا المجاز مزية على الحقيقة
(يريدون به) اى المراد بالمجاز المشهور (ما يتبادر من المعنى) كتب در النذب من الامر (بقريئة
الشهرة واما مع قطع النظر عن) قريئة (الشهرة فلا يترجح) المجاز (على الحقيقة) بل يتبادر الوجوب
(وان كان استعمال اللفظ فيه مجازا) اكثر وسيجئ تمام الكلام واما المجاز الذى صار) منقولا
كالصلوة فى الاركان فانه بلغ (فى الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة) وهى
الدعاء (ويتبادر) اى المعنى الثانى (ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا) ان كثرة الاستعمال
يوجب التخصص (قانون اعلم ان الجاهل بكل صطلوح ولغة) كالعجمى الجاهل باصطلاح العرب و
لغته (اذا اراد معرفة حقايق الفاظه «اصطلاح» ومجازاته) ليعلم ان الاسد مثلا فى اى معنى حقيقة وفى
ايه مجاز (فله «جاهل» طرق الاول تنصيبهم) بان يصرح العرب (بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى
وان استعماله فى الفلانى) اى فى الشجاع مثلا (خلاف موضوعه الثانى التبادر) اى تبادر المعنى الذى
استعمل فيه كما لو استعمل فى المفترس وتبادر (وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة لمجاز)
كما اذا رأينا ان الاسد استعمل فى الرجل لشجاع الا انه لا يتبادر منه عند الاطلاق بل يتبادر غيره وهو
المفترس فيعلم ان هذا المستعمل فيه مجاز وانما لم يقل عدم التبادر وقال تبادر الغير لان عدم تبادر
لا يكون علامة المجاز الا ترى ان المشترك لا يتبادر منه شئ من معانيه ومع ذلك ليس بمجازيها
فافهم (والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالهم) فوجدان موارد
استعمال الاسد هى المفترس (و) تتبع (محاوراتهم) فوجدانهم يريدون به فى مذاكراتهم المفترس (وعلم
من حالهم «طائفة» انهم يفهمون من لفظ معنى مخصوصا) كالمفترس (بلا معارضة) اى بلا توسط (قريئة
حالية او مقالية ولو كان شهرة فى الاستعمال) اى حتى قريئة الشهرة ايضا مفقودة وهى كثرة استعمال
اللفظ (فى المعنى الغير الموضوع له) بعبارة اخرى (عرف) الجاهل (ان هذا الفهم) اى فهم الطائفة
لهذا المعنى (من جهة نفس اللفظ فقط) لا با لقرائن فبعدهاتين المقدمتين اى تتبع الموارد وكون فهم
الطائفة من نفس اللفظ (يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم «طائفة» لذلك المعنى وينتقل) الجاهل
(اليه «وضع» انتقا لانيا) الان بمعنى التحقق فينتقل من المعلول وهو التبادر الى تحقق علته وهى الوضع
(فيكون لتبادر معلولا للوضع اما لعالمون بالا وضاع) اى اهل اللسان (فلا يفتنون الى اعمالها)

بالفارسية بكار بردن (هذه العلامة) أي التبادر (الامن جهة اعلام الجاهل) جواب اشكال وهو ان التبادر لو كان دليلا للعلم بالوضع لم يتمسك به العالمون بالا وضاع لانه تحصيل للحاصل والحال انهم يتمسكون به وجوابه انهم يتمسكون به لاجل افهام الجاهل ان قلت اذا كان التبادر علامة للحقيقة فكيف يختلف العلماء في معاني الالفاظ قلت (ولما كانت استناد الافهام اى مجرد اللفظ) اى ان فهم المعنى من نفس اللفظ (و) بعبارة اخرى (عدم مدخلة القرينة فيه امر انماضيا) اى دقيقا هذا خبر لكان (لتفاوت الافهام في التعلية وعدمه) فذهن العوام خال عن الادلة الخارجية بخلاف الفقيه كما سيأتي (و) تفاوت القرائن في الخفاء والظهور) فبعضها واضحة وبعضها خفية (فمن ذلك) التفاوت (يجئ) الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب (الجاهلین) (بالاصطلاح المذكور) فاحدهم يدعى تبادر الشجاع من الاسد مثلا و الاخر يدعى المفترس (فقد يكون الافهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرينة الخفية) فتدقيقهم العرب من لفظ الاسد الذي يسمعه من عرب اخر الرجل الشجاع بقرينة ضعيفة ويتخيل العجمي انه فهمه من نفس اللفظ كما قال (ويدعى) الجاهل (الغافل التبادر بزعم اتقاء القرينة ويدعى خصمه) اى العجمي (المنظن) اى العلتفت بهذه القرينة (التبادر في معنى اخر) كما لمفترس (وهكذا) اختلاف خال الذهن مع غيره كما ياتي (ولذلك) اى تفاوت الافهام والقرائن (اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال) ليعلم ان فهم المعنى من نفس اللفظ (ليزول هذا الاحتمال) اى خفاء القرينة وبالجملة (فلاشبهة والخلط اما لعدم استفراغ الوسع) اى لعدم السعي وعدم بذل الطاقة (في الاستقراء) فمن لم يستقر كما لا يخفى عليه القرينه الضعيفة قوله (واما لتلبس الوهم والخفاء القرينة على المدعى) حاصله ان الفقيه قد يلبسه و همه «خيال فریبش می دهد» و يخفى عليه لقرينة فيشبهه و يدعى التبادر كما ياتي مثاله (ولذلك) التلبس (قالوا الفقيه متهم في حدمه بالنسبة الى ساير اهل (العرف) فحدسياتهم من التبادر وغيره مقبولة بخلاف حدسيات الفقيه (وان كان هو من اهل العرف) اى وان كان الفقيه ايضا عربيا مثلا وسبب اتهامه (لكثرة وفور الاحتمالات) بمعنى ان في قلبه احتمالات وافرة اى كثيرة مثلا في صيغة الامر يحتمل الوجوب والندب وغيرهما) وغلبة مزاولة المتخالف من الاستعمالات) بمعنى انه كثيرا ما يزل اى يعاشر بالا استعمالات المختلفة فيجد ان الامر استعمال في الوجوب و في الندب وغيرهما (مع ما يسنحه) بالفارسية هي يسند (من المناقبات من جهة الادلة العقلية والثقلية) بمعنى ان الامر موضوع للوجوب ولكن قد يكون في قلب الفقيه ادلة خارجية عقلية او تقليدية والقلي كون الامر للندب ونافية كونه للوجوب فيسند الفقيه هذه الادلة فيزعم تبادر الندب (فلذلك قد يدعى احدهم ان الامر بالشئ لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات) الثلاث (كما هو

الحق ويدعى آخر دلالة اما التلبس عليه الامر (اي لاشتباهه في المطلب (من جهة الادلة العقلية)
بمعنى ان في قلبه ادلة عقلية هي الدالة على حرمة الضد وهي (التي قربت اليه) فقيه « مقصوده » اي حرمة
الضد فاشتبه وزعم ان نفس الامر دال على حرمة (وكذلك) اختلافهم (في) وجوب (مقدمة الواجب فلا بد)
للفقيه (ان يرجع في التبادر (الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين) قد دخلت اذهانهم عن الدليل الخارجي و
(لا يفهمون شيئاً) اي معناه (الامن جهة نفس وضع اللفظ) فاذا قالوا الامر للوجوب مثلاً يعلم انهم فهموه من نفس
الامر (فالفقيه ح) اي اذا كان متهما (كالجاهل بالاصطلاح و ان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح) اي
كان عربياً (وبالجملة لا بد من بذل الجهد) اي صرف الطاقة (في معرفة ان ان فهم المعنى) و تبادره
(انما هو من جهة) نفس (اللفظ لا غير و بما ذكرناه) من لزوم ان فهم المعنى من نفس اللفظ
(يندفع ما يتوهم) من (ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك) موجود (في
المجاز المشهور) كتب در النذب من الامر (فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازماً خاصاً لها) و لعل
فرقهما ان العلامة يمكن تحلفه عن ذي العلامة واللازم الخاص لا يمكن تحلفه عن الملزوم (بل
هو اعلم من الحقيقة) والمجاز المشهور (وتوضيح) دفع (ذلك) التوهم (ان المجاز المشهور هو ما يباغ
في الشهرة بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يقابله) على الحقيقة (ثم) اي بعد بلوغه بهذه المرتبة يكون
على قسمين فقد يصير منقولاً كما قال (ان ال امر فيه) اي يرجع امر هذا المجاز (الى حيث يفهم منه المعنى)
الثاني كالا ركان المخصوصة (بدون القرينة وتباً در ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضاً)
نظير تبادر لا ركان من لفظ الصلوة عند العوام من دون اطلاعهم عن هذه الشهرة (فلا ريب انه « مجاز » يصير بذلك
اي بكثرة الاستعمال (حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقاً وهذا) التخصيص الحاصل بكثرة الاستعمال (ايضاً
وضع فالتي تبادر كاشف عنه « وضع » وقد لا يصير منقولاً كما قال (وان لم يكن كذلك) اي لم يبلغ مرتبة التخصيص
(بل كان بحيث يتبادر المعنى) اعانة الشهرة وسببته) كما يتبادر النذب من لفظ افعال عند العلماء بسبب
الشهرة (وان لم يلاحظ تفصيلاً) بمعنى ان سبب التبادر هو الشهرة وهي ثابتة في الازهان اجمالاً
حتماً وان لم يتوجه الشخص اليها فعلاً (و هذا القسم من المجاز المشهور) هو الذي ذكره الأصوليون في
باب تعارض الاحوال) كما يأتى (واختلفو في ترجيحه على الحقيقة) امر جوه في الاستعمال (فقبل بتقديم
المعنى الحقيقي وقيل بتقديم المجاز المشهور (فالحق ان هذا) القسم الثاني من المشهور (مجاز والتبادر
العارض في ذلك ليس من علام الحقيقة) التبادر (الذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة) نفس
(اللفظ مع قطع النظر عن) جميع (القرائن و ان كانت القرينة هي الشهرة) اي قطع النظر عن البضاً
(و لتبادر) الموجود فيما نحن فيه (اي في القسم الثاني) انما هو من جهة القرينة (اي الشهرة) وبعد
ما بينناك سابقاً) من اعتبار التبادر من نفس اللفظ (لا مجال لتوهم ان يقال) حاصل التوهم ان الفقيه لا يجب عليه

العلم بالحقيقة بل يكفي الظن فبعد الاستقراء تارة يعلم بان التبادر من نفس اللفظ فيكون التبادر علامة الحقيقة وتارة يشك فيه ويحتمل وجود القرينة فيعمل بالظن اي يتمسك باصالة عدم القرينة ويحكم ظاهراً بأنه حقيقة فالتبادر لا يكون ح علامة أذربما يكون في الواقع مجازاً كما قال (أذراى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى) كالندب مثلا (ولا يظهر عليه) اي يشك في (ان ذلك) التبادر (من جهة نفس اللفظ) فيعمل بالظن وبعبارة اخرى (فينفى القرينة باصالة عدم ويحكم) ظاهراً (بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز) مشهور (فالتبادر لا يثبت الحقيقة قط) لما عرفت من ان الفقيه يحمل على الحقيقة بمجرد التبادر وربما يكون في الواقع مجازاً مشهوراً (و) بظلال (ذلك) التوهم انه بناء على كفاية الظن الحاصل من الاصل نسام انه لا يكون التبادر علامة الحقيقة فقط (ان اصل عدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة) وبعدم العلم بالقرينة لا يثبت الحقيقة لاحتمال وجود القرينة في الواقع (وما ذكرنا) من كون التبادر علامة (مبنى على) عدم كفاية الظن (لزوم العلم بعدم للقرينة) وتوضيحه انه اذا لم يكف الظن فلا بد من تحصيل التبادر الاجتهادي وهو التبادر المعامل استناده الى نفس اللفظ لا القرينة فح يكون علامة الحقيقة كما قال (حتى يختص بالحقيقة) وبعبارة اخرى (هذا) يكون علامة (اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في مسائل الاصول) مثلاً وفرضاً كون تبادر المعنى من نفس اللفظ علامة الحقيقة مسألة اصولية فبناء على لزوم العلم بذلك يكون علامة (و اعلم على القول بعدمه لزوم) فيكفي التبادر الفقاهتي وهو التبادر العقلوني استناده الى نفس اللفظ بانضمام اصالة عدم القرينة فلا يكون علامة لانه يعمل بظنه وربما يكون في الواقع مجازاً كما قال (فهذا الظن الحاصل من الاصل) المذكور (مع التبع التام) اي بعد الاستقراء (في محاورات اهل ذلك الاصطلاح) يجوز العمل به و (يقوم مقام العلم كما) يقوم مقامه (في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها) وبالجملة اذا كانت الظن حجة (فاعتقاد كونها «الفاظ» حقيقة) في الظاهر (مع كونها مجازاً في نفس الامر غير مضر) اي جاز (مع ان هذا) الظن (لا يتصور الا في فرض نادر) و مورد قليل (كما لا يخفى) اذ بعد الاستقراء الكامل يعلم غالباً بان التبادر من نفس اللفظ (فلا يوجب القدرح) اي لا يضر الفرض النادر (في القواعد المبتنية على الغالب) وبالجملة يعلم غالباً ان التبادر من نفس اللفظ فلذلك جعل علامة للحقيقة (وينبئ على ما ذكرناه) من كفاية الظن (البناء) اي بناء العقلاء (على) العمل بالظن الحاصل من (اصالة الحقيقة في علم يظهر قرينة المجاز) وبالجملة عند الشك يبنون على الحقيقة (وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر) والفرق بين اصالة عدم القرينة وبين اصالة الحقيقة انه اذا علم المستعمل فيه بان يعلم ان اسداً استعمل في الشجاع و شك في انه حقيقة او مجاز خفى قرينته فيقال الاصل

عدم القرينة فيحكم بكونه حقيقة فيه و اما اذا لم يعلم المستعمل فيه بان يعلم ان اسداً حقيقة في المفترس ومجاز في الشجاع ولم يعلم ايها اريد فيقال الاصل الحقيقة اي المفترس (فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق) حاصله انه قد تقدم منكم الفرق بين قسمي المجاز المشهور بانه ان تبادر مع قطع النظر عن الشهرة فحقيقة عرفية وان تبادر بملاحظتها فمجاز وهذا الفرق لفائدة فيه اذ المفروض في كلا القسمين تبادر المعنى الثاني فلا بد ان يحمل عليه (و) بعبارة اخرى (ما الفرق) المفيد (بين المجاز المشتهر الى ان) اي بلغ في الشهرة بحيث (يفهم منه المعنى) كما نفهم الاركان من الصلوة (مع قطع النظر عن الشهرة و) بين (ما) اي المجاز الذي (تبادر منه المعنى) كتب در النذب عن الامر (مع ملاحظة الشهرة بل هذا) اي الفرق المذكور من كون التبادر بملاحظتها او بدونها (مجرد اصطلاح) و تعبير (ولا يثمر ثمرة في الاحكام) الفقهية اذ لا بد من الحمل على المعنى الثاني

في كلا القسمين (قلت الفرق واضح فان الحقيقة) السابقة (في الاول) وهو ما يتبادر فيه المعنى الثاني مع قطع النظر عن الشهرة (مهجورة) فالصلوة مثلاً هجر معناها اللغوي و صارت حقيقة في الاركان فقول الشارع صل لا بدان يحمل على الاركان لعدم احتمال معنى آخر (وفي الثاني) وهو ما يتبادر فيه المعنى المجازي بملاحظة الشهرة (غير مهجورة) فلم يهجر الوجوب مثلاً بل الامر حقيقة فيه ومجاز في النذب المشهور فقول الشارع افعال لا يجب حمله على النذب لاحمال ارادة

المعنى الاول (فان قلت الحقيقة الاولى) اي الوجوب مثلاً (محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو) ايضاً (في معنى المهجور فيصير) الوجوب (معنا مجازياً كالصورة الاولى) اي كما ان الدعاء كان مجازاً فيحمل على المعنى الثاني (قلت ليس كذلك) قوله (اما اولاً) حاصله ان ارادة الدعاء في الصورة الاولى تحتاج الى قرينة المجازية لانه صار مجازاً و ارادة الوجوب في الصورة الثانية لا تحتاج اليها بل يحتاج الى القرينة المانعة عن النذب المشهور كما قال (فلان احتياج الحقيقة) اي الوجوب (ح) اي في الصورة الثانية (الى القرينة انما هو لعدم) اي ليمنع عن (ارادة المعنى المجازي) وهو النذب وتوضيحه (فان دلالة اللفظ) اي دلالة كل لفظ (على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز) وانتفائها (حقيقة او حكماً ولاشبهة في ذلك) التوقف (فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمى) و القرينة ان كانت مقالية كيرمي يمكن ازالتها حقيقة فيقال رابت اسداً وان كانت شهرة فلا يمكن ازالها لانها امر ذهني قهري بل حكماً كما قال (ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز) اي في النذب مثلاً (حقيقة فيكتفي بانتفائها حكماً) والانتفاء الحكمي يحصل (بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي) وتمنع عن

الندب وبالجملة هذه القرينة قرينة مانعة لا المجازية (كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرازي) قوله (وامانانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة) حاصله ان الامر مثلا كما كان قبل اشتهاره في الندب يستعمل في الوجود بلا قرينة فبعده ايضا يستعمل فيه من دون حاجة الى قرينة اصلا قوله (غاية الامر حصول الاحتمال فينوب ذلك مناب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة) حاصله ان ما نحن فيه شبيه الاشتراك فكما ان العين لو استعمل بلا قرينة يحتمل جميع معانيه كذلك الامر بعد اشتهاره في الندب لو استعمل بلا قرينة يحتمل ارادة الوجود و ارادة الندب ومع ذلك حقيقة في الوجود فقط ويجوز ارادته ولم يكن مشتركا بينهما كما قال (ولا يلزم الاشتراك المرجوح) اذ الفرض مجازية الندب (الانرى ان صاحب لم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة ع مجازا راجحا) بحيث كان (مساويا للحقيقة في التبادر وعدمه) بمعنى ان احتمال الوجود و احتمال الندب متساويان عند اطلاق الامر ومع ذلك (لم يقل بصيرورته مجازاً في الوجود) بل قال بانه حقيقة فيه ومجاز في الندب قوله (فان الذي يصح ان يحمل كلامه ره عليه) جواب عن اشكال وهو ان الاستشهاد بقول صاحب لم ره باطل لانه لم يجعل الامر مجازا مشهورا في الندب بل حكم بانه اشهر مجازاته و الفرق ان المجاز المشهور هو ما كثر استعماله في المعنى المجازي من دون قرينة متصلة بل علم ارادة المجاز من الخارج واما اشهر المجازات فهو ما كثر استعمال اللفظ فيه مع قرينة متصلة والثاني هو مراده ره ولذا جواز ارادة الوجود من دون نصب قرينة وجوابه ان الظاهر من كلامه كما باتى ان مقصوده ره (دعوى شيوخ) اى كثرة استعمال الامر في كلامهم ع في الندب) لكن (خاليا عن القرينة و) مقصوده ره (انفهام ارادة الندب من) دليل خارج اى (رواية اخرى او اجماع او غير ذلك) فيكون مجازا مشهورا والشاهد على ان مقصوده ره ذلك قوله (فان كثرة الاستعمال) لو كان (مع القرينة) المتصلة (لايستلزم ما ذكره) ره من تساوى احتمالي الوجود والندب (كما لا يخفى و) بالجملة (هو) ره مع قوله بكونه مشهورا في الندب (لا ينكر ان الامر في كلامهم ع ايضا يستعمل في الوجود) الذي هو الحقيقي (بلا قرينة وان علم ارادة الوجود من) الدليل (الخارج) قوله (ولا يتفاوت الامر) والمطلب (ح بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف) حاصله انه اذا ثبت ان المجاز المشهور لم يصر حقيقة فيجوز استعمال اللفظ في المعنى الاول بلا قرينة سواء تبادر المعنى الاول المجازي او حصل التردد (والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز ايضا) يقول بجواز الاستعمال في المعنى الاول بلا قرينة و (لا يقول بعدم جواز الاستعمال في) هذا اللفظ بلا قرينة) قوله (غاية الامر توقف الفهم على القرينة) حاصله انه لو اطلق اللفظ بلا قرينة لا يفهم ان المراد اى المعنيين ان قلت توقف الفهم على

القرينة يشهد بان المعنى الاول صار مجازا قلت (ومطلق ذلك التوقف) بالفارسية هر توقف (لايستلزم المعجاز ولذلك) اى لعدم كون المعنى الاول مجازا (اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم) هذا (اللفظ اذا) استعمل بالقرينة و (دار الامر بين الحقيقة والمعجاز الراجع قبل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع) المختص بالحقيقة الاولى (وقبل بتقديم المعجاز الراجع لترجح جانب الغلبة) الحاصلة في المعجاز الراجع قوله (فان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب) حاصله انه اذا كان الاستعمال في الاول اقل وفي الثاني اكثر فعند الشك يظن بارادة الغالب فيلحق مورد الشك بالافر او الغالبة وهي المعنى الثاني المشهور (ومثل هاذ كرنا) اى المعجاز الراجع (مثل المشترك اذا اشتر في احد معانيه مثل العين) فلو فرض ان العين اشهر (في الباصرة او هي مع) اى فيها وفي (النبوع) بالفارسية چشمه (او هي «باصرة» مع الذهب فانه «شان» لاريب انه «شان» عند اطلاقها «عين» ينصرف الذهن الى احد المذكورات) الثلاث (الا الى غيرها من المعاني) الحقيقية (ومع ذلك) الانصراف (فلا يجوز الاعتماد) والا طمينان (على هذا الا نصراف وبالجملة التبادر) اى تبادر المذكورات (مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها «مذكورات» حقيقة) نعم تعلم من الخارج ان العين وضع لها فتحكم بانها حقيقة وكذلك الامر فان تبادر اللفظ بملاحظة الشهرة لا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة (فامل وافهم واستقم و بالتامل فيما حققنا) من ان التبادر المستند الى نفس اللفظ علامة الحقيقة (تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز) فاذا رأيت ان التبادر من نفس الاسد ليس هو الشجاع الذى استعمل فيه بل غيره فيثبت كون الشجاع مجازا

الثالث صحة السلب يعرف بها المعجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها «صحة» و) كما ان المعبر في التبادر اصطلاح التخاطب فكذلك (المعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب) وتوضيحه قوله (فصحة السلب وعدمها) والتبادر وعدمه (في اصطلاح) شرعى او غيره (لا يدل الاعلى كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح) مثلا تبادر الاركان وعدم تبادر الدعاء في تخاطب المتشرعة علامتان بان الصلوة في اصطلاحهم حقيقة فيها ومجاز في الدعاء وكذلك عدم صحة سلب الصلوة عن الاركان وصحة سلبها عن الدعاء في تخاطبهم علامتان بانها عندهم حقيقة فيها ومجاز في الدعاء (كما عرفت في التبادر) حيث قال في ادائل القانون -

يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى (والمراد) من صحة السلب وعدمها (صحة سلب المعانى الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها) مثلا الحمار حقيقة في الناهق واستعمل في البليد بالفارسية كم ذهن فشك انه حقيقة او مجاز فاذا صح في نظر العرب سلب الحمار عن البليد بان يقال البليد ليس بحمار يعلم انه كان مجازا كما قال (مثل قولهم «عرب» البليد ليس بحمار) وايضا الرجل حقيقة في المعنى المتعارف واستعمل في البليد فشك انه حقيقة او مجاز فاذا لم يصح في نظرهم

السلب بان يقال البليد ليس برجل يعلم انه حقيقة كما قال (وعدم جواز ليس برجل) قوله (وزاد بعضهم) حاصله ان بعض العلماء توهم انه لو كان صحة السلب علامة المجاز يكون الانسان مجازا في البليد اذ العرف يسلبه ويقول البليد ليس بانسان فقال ليس صحة السلب علامة مط اي ظاهرة كانت او واقعية بل العلامة هي صحة السلب (في نفس الامر احتراز عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان) اذ هذا سلب ظاهري فالانسان حقيقة فيه (و) لكن (لا حاجة اليه «قيد» لان المراد الصحة حقيقة اي (صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة و الاصل في الاستعمال الحقيقية) فكما ان الاصل استعمال الاسد في الاسد الحقيقي كذلك الاصل استعمال الصحة في الصحة الحقيقية

الواقعية (فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه) ومعناه (صحيحا في نفس الامر) وتوضيحه انه اذا قلت الحيوان ماش متحرك فقيد الحركة وان كان حقا وصحيحا ولكنه زايد لان قيد المشي يغني عنه وكذلك قيد نفس الامر حق في نفس الامر لكنه زايد لان لفظ الصحة يغني عنه ويخرج المثال

المذكور لان صحة سلب الانسان عنه ليس بصحة حقيقية بل مجازية (وقد اورد علي ذلك) اي كون صحة السلب علامة المجاز (باستلزامه الدور المضمر بواسطتين) وهو يتحقق اذا كان بين ثلاث قضايا ثلاثة توقف بان يتوقف الاول على الثانية وهي على الثالثة وهي على الاولى كما فيما نحن فيه فالتوقف الاول قرأه (فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية) فكون العين مجازا في الريئة بالفارسية بالاسميان موقوف على سلب جميع معاني العين من الذهب وغيره عنه والتوقف الثاني قوله (ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها) فسلب جميع معاني العين موقوف على عدم كون الريئة منها اذ لو كان منها فكيف يسلب جميع المعاني منها فيلزم سلب الشئ عن نفسه قوله (لاحتمال الاشتراك) جواب اشكال حاصله ان التوقف الاول باطل لان المجازية لا تتوقف على سلب جميع الحقائق بل يكفي سلب بعضها فبمجرد سلب العين بمعنى الذهب عن الريئة يعلم انه مجاز و جوابه ان سلب البعض كالعين بمعنى الذهب

لا يثبت مجازية الريئة لاحتمال اشتراك العين بينهما (فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض) الا ترى ان العين مشترك بين الذهب و الفضة مع صحة سلب العين بمعنى الذهب عنها و بالعكس فالمجازية تتوقف على سلب الجميع التوقف الثالث قوله (وهو موقوف على) القضية الاولى وهي (معرفة كونه مجازا) فكون العين مجازا في الريئة موقوف على كونه مجازا في الريئة وهذا دور وبالجملة (فلوان ثبت كونه) اي المستعمل فيه (مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب) فهو مصرح بتحقيق بين قضيتين بينهما توقيف اما التوقف الاول (فان

عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي (فعدم صحة سلب المعنى الحقيقي للانسان عن الناطق موقوف على معرفة المعنى الحقيقي للانسان اذ لو لم يعرف معناه الحقيقي فمن اين يعلم عدم صحة سلبه عن الناطق واما التوقف الثانى فلان معرفة المعنى الحقيقي للانسان موقوف على عدم صحة السلب اذا افترض انه علامة الحقيقة وبالجملة (فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي) للانسان (على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي) للانسان (ازم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضرر) بثلاث قضايا بينها ثلاثة توقف الاول قوله (لان معرفة كون الانسان حقيقة فى البليد موقوف على عدم صحة سلب المعانى الحقيقية للانسان عنه « بليد » فلو فرض لعدسة معان ثم استعمل فى البليد فكونه حقيقة فيه موقوف على عدم سلب المعانى العشرة عنه اذ لو سلب جميعها او بعضها يكون البليد مجازا الثانى قوله (وعدم صحة سلب المعانى) العشرة (الحقيقية للانسان عنه « بليد » موقوف على) ان لا يكون الزكى من جملة المعانى العشرة كما قال (عدم معنى حقيقى للانسان يعجز سلبه عن البليد . كالكمال فى الانسانية) اى الزكى مثلا اذ لو فرض كونه من جملة العشرة فيصح سلب الانسان بهذا المعنى عن البليد فيكون الانسان مجازا فيه والثالث قوله (ومعرفة عدم هذا المعنى) اى العلم بان الانسان ليس من معانية الزكى (موقوف على معرفة) القضية الاولى اى (كون الانسان حقيقة فى البليد) فحصل الدور قوله (نعم) غرضه الجواب عن الدورين المضررين وهذا الجواب سيأتى تفصيله وذكوره هنا اجمالا وقال (لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة) ليس بسالبة كلية بل (سالبة جزئية كما هو الظاهر) وسيأتى وجهه (فلا يحتاج الى اضرار الدور) وحاصله ان علامة الحقيقة ليس عدم سلب جميع المعانى بل يكفى عدم سلب بعضها فاذا لم يسلب الانسان بمعنى الناطق عن البليد ثبت انه حقيقة فيه وان سلب سائر معانيه (لكنه لا يثبت الا الحقيقة فى الجملة و بالنسبة) فعدم سلب الانسان بمعنى الناطق يثبت اجمالا ان البليد حقيقة بالنسبة الى الناطق واما بالنسبة الى سائر معانى الانسان فلا (كما سند ذكره) مفصلا (وعلى هذا) اى كما يكفى فى اثبات الحقيقة السالبة الجزئية كذلك يكفى فى اثبات المجاز الموجبة الجزئية اى سلب بعض المعانى وح (فلم لم يكتفوا فى) اثبات (جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية) ولم لم (يقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز فى الجملة و بالنسبة) فبسلب العين بمعنى الذهب مثلا عن الربيئة يثبت ان الربيئة مجاز بالنسبة الى الذهب سواء كان بالنسبة الى سائر معانى العين ايضا مجازا اولاً (وقد اجاب عنه) اى عن دور صحة السلب (بعضهم بان المراد) من صحة السلب (اننا اذا علمنا الحقيقي للفظ ومعناه المجازى) اى علمنا مثلا ان البدر حقيقة فى القمر ومجاز فى حسن الوجه فقال

قائل طلع البدر (ولم نعلم ما اراد القائل منه) اي اراد القمر او حسن الوجه (فانا نعلم بصحة سلب
 المعنى الحقيقي) اي اذا صح بحسب القرائن الزمانية مثلا ان يقال ليس هذا الطالع البدر الحقيقي
 نعلم (ان المراد المعنى المجازي و ذلك ظاهر) من دون دور (ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه
 في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة) اي الدور المضرر و المصحح للالزامان في عدم
 صحة السلب لاجواب لهما اصلا (لعدم جريان هذا الجواب) الذي ذكر في صحة السلب (فيه) اي
 في جانب عدم السلب ووجه عدم الجريان (فانا اذ علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد) اي اذا علمنا
 ان الانسان مثلا حقيقة في الكلبي و مجاز في الفرد بقيد الخصوصية فقال قائل في الدار انسان ولم نعلم ان مراده
 المطلق او الفرد (فلا يمكن معرفة كونه «مورد» حقيقة لعدم صحة سلب المعنى الحقيقي) فلا شك في عدم
 صحة السلب اي لا يصح ان يقال من في الدار ليس بانسان سواء كان مراده الطبيعة او الفرد ولكن مع ذلك
 لا يثبت ان مراد المخبر الانسان المطلق الحقيقي بل يحتمل ارادة الفرد المجازي (فان العام المستعمل في
 فرد مجاز مع امتناع سلب معناه «عام» عن مورد استعماله) اي الفرد وبالجملة عدم صحة السلب لا يختص
 بالحقيقة بل يوجد في المجاز ايضا كافراد الكلبي فهذا ايضا شكل غير الدورين (وانت خير بما فيه) اي كلامه
 من اوله الى آخره فاسد (اما اول افلاته «جواب» خروج عن محل البحث فان الكلام) والبحث (فيما علم
 المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق من المجازات) بان يعلم مثلا ان مراد المخبر في طلع البدر القمر ولكن لم يعلم
 انه حقيقة فيه اولا (لا فيما علم الحقيقة و المجاز ولم يعلم المستعمل فيه) كما فرض المجيب بان يعلم
 انه حقيقة في القمر و مجاز في حسن الوجه ولم يعلم ايهما اراده المخبر (و لا ريب ان الاصل في
 الثاني) اي في فرض المجيب (هو العمل على الحقيقة) اذ بعد تعيين المعنيين فعند الشك الاصل
 ارادة الحقيقة ومع وجود القرينة يحمل على المجاز من دون حاجة الى اعمال صحة السلب (واما
 ثانيا) فلو فرض تعيين المعنيين فكما ان سلب القمر بواسطة القرائن يثبت ارادة حسن الوجه
 كذلك سلب حسن الوجه بواسطة القرائن يثبت ارادة القمر كما قال (فلان صحة سلب المعنى
 المجازي ح) اي في فرض تعيين المعنيين (ايضا يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص
 لهذه العلامة بالمجاز) لانه يثبت الحقيقة ايضا قوله (لا يقال) جواب اشكال حاصله ان المعنى
 الحقيقي ربما يكون واحدا ولكن (المجازات قد تتعدد) فالبدر مثلا معناه الحقيقي هو القمر و
 معناه المجازي متعدد كالوجه الحسن والكواكب وغيرها (ففى الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها)
 بمعنى ان سلب المعنى الحقيقي ثبت اجمالا ارادة احد المجازات اما الوجه الحسن او غيره و اما
 سلب المجاز فلا يثبت الحقيقة اذ سلب الوجه الحسن لا يثبت ارادة القمر بل يحتمل ارادة الكواكب فصحة

السلب علامة للمجاز فقط وجوابه ان المجيب فرض تعيين المعنيين كما قال (لان هذا القائل قد عين الحقيقة و (المجاز) وحسب كل منهما يثبت الاخر فتشترك العلامة (والمفروض ايضا ارادة شخص المجاز) اي فرض العلماء ان صحة سلب الحقيقة علامة لمجاز معين كحسن الوجه لا المررد بينه و بين الكواكب قوله (مع ان لنا ايضا ان نقول) حاصله انك لو فرضت ان المجازات قد تعددت فنحن ايضا نفرض تعدد الحقائق فنفرض ان البدر وضع للقمر والشمس والبحر فكما ان سلب جميع الحقائق يثبت احد المجازات كذلك (سلب مطلق المجازات علامة لمطلق الحقيقة) اي سلب جميع المجازات يثبت احد الحقائق وبالجملة على فرض المجيب من معرفة الحقائق والمجازات يلزم كون صحة السلب علامة للطرفين (فافهم) لعله اشارة الى ان المجازات لا حصر لها فكيف يمكن سلب جميعها (و اما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب) من انا اذا علمنا المعنيين الى قوله فان العام المستعمل الخ (فمع انه يرد عليه ما سبق) اي الايراد الاول (من كونه خروجاً عن المبحث) اذ الكلا في عالم يعرف الحقائق والمجازات لا فيما تعينا ومع ذلك (فيه) ايراد اخر وهو (ان اعام اذا استعمل في الخاص) فهو على قسمين لان الانسان قد يستعمل في زيد مع خصوصياته من بدنه و لباسه وح يكون مجازاً كما قال (فهو استعمال) انما يكون مجازاً اذا اريد منه «عام» الخصوصية وقد يستعمل فيه بما هو فرد بلا نظر الى الخصوصية فتح يكون حقيقة كما قال (لا مطلقاً) فتحكم المجيب بالمجازية مط غير صحيح وح ففى القسم الاول وهو المجاز يصح السلب كما قال (ومع ارادة الخصوصية فلا ريب فى صحة سلب معناه «عام» الحقيقى) لان زيدا الخاص ليس بانسان (بهذا الاعتبار) اي بخصوصياته فتحكم المجيب بامتناع السلب لا يصح هنا نعم فى القسم الثانى يدع السلب لانه حقيقة (و) بالجملة (انما يختلف ذلك باعتبار الحيات) فمن حيث الخصوصية مجاز يصح السلب وبدونها حقيقة يمتنع السلب (وقد اجب) عن الدورين المضمربين (ايضا بان المراد) ليس سلب الحقائق او عدم سلبها حتى يلزم الدور بل (سلب ما) اي المعنى الذى (يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة) و بعبارة اخرى سلب (ما) اي المعنى الذى (يفهم منه لفظ) كذلك اي بلا قرينة (عرفاً) وحاصله انا اذ رأينا ان العرب يستعمل الحمار فى الناهق بلا قرينة اي يفهم فى عرفهم هذا المعنى عنه بلا قرينة ثم وجدنا استعماله فى البليد وشكنا انه حقيقة لا فيسلب المعنى العرفى اي الناهق نعم انه مجاز (اذ لا شك فى انه يصح عرفاً) يقال للبليد ليس بحمار بمعنى الناهق فالحمار فيه مجاز (و) اكن (لا يصح ان يقال ليس) البليد (برجل ولا ببشر او بانسان) فهذه الالفاظ فيه حقيقة (وفيه جواب) ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال (اي الدور) فان

معرفة ما (اي المعنى الذي يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق) فمعرفة المعنى العرفي هو بعينه معرفة الحقيقي (سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معيننا) كالحمار فان معناه العرفي الحقيقي الناهق فعند الاطلاق يتعين الناهق (او تعدد بالاشتراك ففهم الكل اجمالا وبدون التعيين) كالعين فان لها معاني عرفية حقيقية متعددة فعند اطلاقها يفهم احد معانيه بلا تعيين قوله (وذلك يتوقف) اشارة الى بقاء الدور فان كون الحمار مجازا في البليد موقوف على سلب معانيه العرفية عنه وسلبها عنه موقوف (علي) ان لا يكون البليد فقط معنى عرفيا للحمار او من جملة معانيه كما قال (معرفة كون المستعمل فيه) اي البليد (ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين) اذ يحتمل ان يكون معناه العرفي الحقيقي البليد فقط وفهم معيننا عند الاطلاق (او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال) اذ يحتمل ان يكون له معان منها البليد وان لم يفهم معيننا عند الاطلاق وعدم كونه من المعاني موقوف على ان يكون مجازا (فيبقى الدور بحاله) وقيس عليه عدم صحة السلب قوله (ويمكن ان يق) جواب ثالث وهو انه (لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا) وبعبارة اخرى ليس المقصود ان صحة السلب علامة علمية للمجازية حتى يقال السلب الذي علامة علمية هو سلب الكل وهو دوري بل المقصود ان صحة السلب علامة ظنية لها والسلب الذي علامة ظنية هو سلب البعض ولادور فيه وهذا الظن يكفي للمجتهد كما قال (بل يكفي) للمجتهد (عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الاتهام العرفي) اي بسبب صحة السلب عرفا (فاذا سلب ما علم كونه حقيقة) كسلب الحمار بمعنى الناهق عن البليد (يحكم بكون المستعمل فيه) اي البليد (مجازا) فاذا علمنا ان الحمار حقيقة في الناهق لكنه يستعمل في البليد ايضا وشككنا في ان هذا المستعمل فيه ايضا حقيقة او مجاز فسبب صحة سلب الحمار بمعنى الناهق عنه يظن بانه مجاز (لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه اشتراك) و (ايضا) (المجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة) اي سلب ما علم انه حقيقة فيه (مع) انضمام (هذا الاصل) اي عدم الاشتراك (والقاعدة) اي خيرية المجاز (يثبت) للمجتهد في الظاهر (المجازية) وفس عليه الكلام في طرف عدم صحة السلب فاذا علمنا ان الانسان حقيقة في الناطق و استعمل في البليد ايضا وشككنا انه حقيقة او مجاز فسبب عدم صحة سلب الانسان بمعنى الناطق عن البليد يظن بانه حقيقة فيه وهذا المقدار لادور فيه و هو يكفي للمجتهد بانضمام اصالة عدم معنى آخر يصح سلبه عنه (وفيه انه) اي كون صحة السلب وعدمها بانضمام الاصول المذكور علامة للحقيقة والمجاز (ينافي لاطلاقهم) اي العلماء حيث حكموا (بان هذه) اي صحة السلب (علامة المجازية) من دون ضمها (او) اي عدم السلب (علامة الحقيقة) من دون حاجة الى ضم شيء كاصالة عدم معنى

آخر (فان ظاهره «اطلاق» كونه) اى صحة السلب وعدها (سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لاجزاء سبب) بمعنى ان العلامتين بانفرادهما سببان للحقيقة والمجاز لامع الضميمة (مع ان ذلك) الضميمة (انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك) حاصله ان بعض العلماء قائل بقاعدة المجاز خير وبعضهم لا يقول بها فلو كان صحة السلب مع انضمام هذه القاعدة علامة للمجاز فيختص كونها علامة عند من يقول بهذه القاعدة ولا تكون علامة عند غيره (وظاهرهم الاطلاق) اى ظاهر العلماء انها علامة مط سواء قيل بالقاعدة ام لا (والذي يختلج بالبال) اى يموج الى القلب (فى حل الاشكال) اى الدورين المضمرين (وجهان الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجازية) هو السالبة الجزئية بمعنى (ان صحة سلب كل واحد من المعانى الحقيقية) وبعبارة اخرى سلب الاسد بمعنى المفترس (عن المعنى المبحوث عنه) اى الشجاع (علامة لمجازيته) فالشجاع مجاز (بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب) اى بالنسبة الى المفترس قوله (فان كان المسلوب الحقيقى واحدا) حاصله ان اللفظ قد يكون معناه فى الواقع واحدا كالاسد لو فرض ان معناه ليس الا المفترس وح (فيكون ذلك المسلوب عنه) اى الشجاع (مجازا مطلقا) اى من دون قيد بالنسبة (وان تعدد) الحقيقى كالعين فح اذا سلب العين بمعنى الذهب عن الريئة (فيكون) اى الريئة (مجازا) لكن مجازيته مقيدة بقوله (بالنسبة الى ما علم سلبه عنه) اى بالنسبة الى الذهب (لامطلقا) اذ يحتمل كونه ايضا فى الواقع حقيقة (فاذا استعمل العين) التى (بمعنى النابعة) بالفارسية چشمه (فى الباصرة الباكية لعلاقة) المشابهة فى (جريان الماء) من المنبع كذلك من البصر (فيصح سلب) العين بمعنى (النابعة عنها) «باصرة» ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين) التى (بمعنى النابعة) ولكن لا يثبت مجازيتها مط كما قال (وان كانت) العين (حقيقة فى الباكية ايضا من جهة وضع آخر) فبملاحظة وضعها للنابعة تكون الباكية مجازا وبملاحظة انها ايضا موضوع لها يكون حقيقة (فان قلت ان سلب العين) التى (بمعنى الذهب عنها) اى عن العين التى (بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لعدم العلاقة) وبالجمله كيف تحكم بصحة السلب ان الميزان مجاز بالنسبة الى الذهب و الحال ان المجاز يحتاج الى العلاقة وهى مفقودة بينهما (قلت هذا) الاشكال يرد (لو اردنا كونه «ميزان» مجازا عنها «ذهب» بالفعل) وبعبارة اخرى ليس المراد ان العين بمعنى الذهب استعمل حتما فى الميزان فعلا و مجاز فيه فعلا حتى تقول اين العلاقة (واما اذا كان المراد كونه «ميزان» مجازا بالنسبة اليها «ذهب» لو استعمل فيه «ميزان» وبعبارة اخرى المراد ان العين بمعنى الذهب لو فرض وقدر استعماله فى الميزان يكون مجازا بالنسبة اليه (فلا يرد ذلك) الاشكال لان كلامه ره فرضي (وهو) اى المجازية

على فرض الاستعمال (كاف فيما اردنا) من ان صحة السلب تثبت المجازية بالنسبة (وما ذكر في المثال) من استعمال العين في البائية (انما هو من باب المثال) والا فلا ينحصر المثال فيه (فانهم) فانا نعلم ان استعمال اللفظ في خلاف موضوعه ان كان لعلاقة فمجازو بدونها غلط وما ذكرنا فرضي من باب المثال (وبالجملة) اذا علمنا ان الحمار حقيقة في الناهق ويستعمل في البليد ايضا ولكن يصح السلب وهو (قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به) اي اذا كان المراد من سلب الحمار (سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما) اي كونه حقيقة جزمي ولكن يحتمل ان يكون له معنى آخر ايضا (فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي) اي الناهق كما ان البائية مجاز بالنسبة الى النابعة (وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد) من افراده (وحقيقة بالنسبة اليه) وبالجملة (فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى) اي سلب الحمار بمعنى الناهق عن البليد لا يوجب كون البليد مجازا بالنسبة الى المعنى الاخر اعني قليل الادراك (لكونه «بليد» حقيقة بالنسبة اليه) اي قليل الادراك (ح) اي لو فرض كونه موضوعا له (وما ذكرنا) في صحة السلب (يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى) اثبات (المعنى الحقيقي فان المراد) منه السالبة الجزئية (اي عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة) لاجميع الحقائق (فيقال) اي اذا علمنا ان الانسان حقيقة في الناطق ويستعمل في البليد ايضا ولكن لا يسلب الانسان بمعنى الناطق عنه فح يقال (انه) اي عدم السلب (علامة لكون ما) اي كون البليد الذي (لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه) اي لا يصح سلب الناطق عنه (معنا حقيقيا) فالبليد حقيقة بالنسبة الى ذلك المعنى) اي الناطق (الذي لا يصح سلبه عنه) اي عن البليد (وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقي اخر) كالكمال في الانسانية الذي (يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون) البليد (مجازا بالنسبة اليه) اي الكامل وبالجملة (فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على) عدم سلب جميع الحقائق حتى يكون موقوفا على عدم معنى يصح سلبه عنه كالكمال في الانسانية حتى يكون موقوفا على (العلم بكونه) اي البليد (حقيقة حتى يلزم الدور) بل يكفي عدم سلب حقيقة واحدة كالناطق قوله (و كيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة) واحدة (لو فرض كون اللفظ مشتركا) حاصله انه لو وضع لفظ على حقائق وطبائع مختلفة كالعين للذهب والفضة والينبوع و مطلق مخرج الماء فرضاتهم استعمل في البائية فح كيف يمكن لعاقل ان يقول يعتبر في كون البائية معنى حقيقيا عدم سلب الجميع اي يعتبر صدق الجميع والحال انها طبائع مختلفة يستحيل صدقها على طبيعة واحدة اي البائية مثلا فلا يعتبر سلب الجميع (حتى يجعل ذلك منشأ الاشكال) اي موجبا للدور بل يكفي صدق البعض فاذا صدق العين

بمعنى مخرج الماء على الباكية تكون الباكية حقيقة بالنسبة اليه (كما توهم) اشكال الدور (في جانب المجاز اذ هذا التصور) اي تصور الدور في جانب الحقيقة (مبنى على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كلياً كما) اي كما ان تصور الدور (في المجاز) مبنى على جعل صحة السلب موجبة كلية (واما لو جعل) عدم صحة السلب (سلباً جزئياً فلا يرد ذلك) الدور اصلاً (ولا يحتاج الى اضمار الدور) (لكنه لا يناسب) اي عدم السلب اذا كان سلباً جزئياً لا يناسب (اثبات الحقيقة مطابلاً يناسب اثباتها في الجملة) فعدم سلب الناطق يثبت ان البليد حقيقة بالنسبة اليه وهذا القدر يكفيننا (فليعتبر وافى المجاز ايضاً كذلك) اي موجبة جزئية (ويضيفوا اليه «علاوه كئند بر اين اعتبار» ملاحظة النسبة) اي ملاحظة ان سلب النابعة يثبت مجازية الباكية بالنسبة اليها (حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه) اي الانسان مثلاً (حقيقة في هذا المعنى الخاص) كالبليد (موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة) كمعرفة الناطق (وذلك) التوقف (لا يستلزم دوراً الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي و عدمه ما) اي عن المعنى الذي (يحتمل فرديته له) اي للمعنى الحقيقي فصدق الانسان على الشخص الذي له رأسان يدل على انه فرد و عدم صدقه على الطير الذي يتكلم بكلمة او كلمتين يدل على عدم فرديته له كما قال (بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد) كلفظ الانسان المعلوم وضعه للناطق الذي له افراد (وشك في دخول المبحوث عنه) كالشخص والطير المذكورين (فيها) افراد «وعدمه» «دخون» وحاصله ان الشك في مسألة صحة السلب وعدمها (في كون ذلك) المستعمل فيه (مصدقاً ما) اي من افراد الناطق الذي (علم كونه موضوعاً له ام لا) اي ليس مصداقاً له فعدم كونه موضوعاً له جزمي و لكن يحتمل فرديته (مثل انا نعلم ان للماء معنا حقيقياً) ذو افراد (ونعلم ان الماء الصافي الخارج من ينبوع من افراده) فاستعماله فيه حقيقة (ونعلم ان الوحل دكل، خارج منها) افراد «ولكن نشك في ماء السيل الغليظ) المختلط بالتراب (هل خرج عن هذه الحقيقة) المائية حتى لا نكون ماء حقيقياً مطهراً عن الحدث والغيب (ام لا) بل من افراده (و كذا الجلاب) «عرب كلاب (المسلوب الطعام والرائحة) الطيبة فان الجلاب مادام جلاباً ليس من افراد الماء المطهر فبعد زوال جلابيته (هل دخل فيها) افراد» حتى يكون مطهراً (ام لا فيختبر) اي يمتحن ذلك (بصحة السلب وعدمه) هذا) الجواب (ايضاً لا يستلزم الدور فافهم ذلك) فانه متين (وهذان الوجهان «مالم يسبقني اليهما احد فيما اعلم) اي لا اعلم احداً تفلن من قبلي لهذين الجوابين (والحمد لله) و الرجاء اليه (الرابع الاطراء) اي الشبوع (وعدم الاطراء اول علامة للحقيقة والثاني للمجاز) فاذا رأينا ان لفظه عالم يطرد استعماله في كل شخص عنده العلم و لفظه جاهل و

وفاسق يطرد استعمالهما في كل شخص عنده الجهل او الفسق (فتقول) بسبب هذا الاطراد (هيئة) اسم (الفاعل) من اي مصدر اشتق (حقيقة لذات ثبت له المبدأ) اي المصدر (فالعا لم يصدق على كل ذات) وشخص (ثبت له العلم و كذلك الجاهل والفاسق) اي حقيقتان في كل شخص له الجهل والفسق (و كذلك) لفظة (اسئل) يطرد استعماله في طلب شئ عن كل ذي عقل فبالاطراد نعلم انه (موضوع لطلب شئ عن شانه ذلك) اي قابل للسؤال وهو ذوالعقل (فيقال اسئل زيدا واسئل عمروا اي غير ذلك) و اما استعماله في طلب شئ عن غير ذي العقل فمجاز لانه غير مطرد كما قال (بخلاف مثل اسئل الدار) واسئل القرية (فنسبة السؤال مجازا الى شئ) غير ذي عقل (و ارادة اهله) اي اهل الدار او القرية (غير مطرد) اي نادر وشاهد عدم الاطراد قوله (فلايق اسئل البساط واسئل الجدار) فعدم الاطراد شاهد على انه في المواضع التي استعمل في غير ذوى العقول كان مجازا (وبيان ذلك) اي الاطراد وعدمه (يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق) كالاسد في المقترس (وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي) على المشهور (والمراد بالا ول) اي الشخصي (ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين) كالانسان وزيد (بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى) المعين (عاما) كمعنى الانسان (او خاصا) كمعنى زيد (وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة) كالجوامد (او الهيئة) كالمشتقات (اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر) اي يكفى (فيه على السماع) فاذا سمعنا من الواضع انه وضع زيدا على رجل معين لا يجوز التعدي منه بان يقال انه وضع لكل رجل بل يقتصر على المسموع (بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه) اي يجوز التعدي (كأنواع المشتقات) فاذا سمعنا انه وضع هيئة الفاعل لذات ثبت له المصدر فيه نعلم ان الضارب وضع لمن له الضرب و كذلك العالم وغيرهما (الا ما خرج بالدليل كالرحمن) فانه لا يجوز استعماله في كل ذات له الرحم لاختصاصه بالواجب تع (والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها) فهذه الاسماء مختص بغيره تع ولا تشمل فيه مع ان عنده الفضل والسخاء وهو اوضح من تكلم بالمجاز و الحقيقة (للمنع الشرعي) اي الشرع منع استعمال الرحمن في غيره تع (وان اسماء الله تع توقيفية) اي موقوفة ببيان الشرع لان عقولنا قاصرة عن كنه معرفته فلا حق لنا في اطلاق هذه الاسماء عليه (والمراد بالثاني) اي الواضع النوعي (ان الواضع) لم يصرح بان اسدا مثلا يجوز استعماله في الشجاع بل (جوز استعمال اللفظ فيما) اي معنى (يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة) فكانه قال يجوز استعمال المشبه به في المشبه واستعمال الكل في الجزء وهكذا (فاللمجازات كلها قياسي لعدم دخلية خصوص المادة) اي لم يتصور مادة مخصوصة و لم يقل بان

مادة اسد مجاز في الشجاع (والهيئة) اذ لم يتصور هيئة مخصوصة ولم يقل بان هيئة الامر مجاز في النذب (بل
المعتبر فيها «مجازات» هو معرفة لعلاقة) من المشابهة وغيرها «بينها» «مجازات» وبين المعاني الحقيقية (و
بعبارة اخرى (لا يحتاج) المجاز (الى نقل) وسماع (خصوصياته من العرب) اى لا يلزم ان يقول الواضع
بان اللفظ الفلاني مجاز في المعنى الفلاني وهكذا (بل يكفي العام او الظن برخصة) اى يكفي ان نعلم او
نظن بان امر خصون ومجازون من قبل الواضع (ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها
«مجازات» ان قلت من اين نعلم او نظن بكفاية العلاقة قلت (من استقراء كلام العرب) فاذا رأينا في
مواضع ان العرب استعمل الكل في الجزء (فيقاس عليه) ويحكم بالجواز (كلما ورد من المجازات
العادية) كما استعمل الشارع لفظ الصلوة في الدعاء بعلاقة الجزئية (وغيرها) كساير المجازات
اللغوية والعرفية (ولا يتوقف) اى ليس مجازية الصلوة في الدعاء مثلا موقوفا (على النقل من
الواضع والدليل على عدم لزوم نقل الاحاد ثلاثة اولها قوله (والا) اى لو توقف على النقل (لتوقف
اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل) والحال ان انرى ان العرب يستعمل كل مجاز شاء من
دون توقف وانتظار على النقل ثانيهما قوله (ولما احتج المتجوز الى العلاقة بل كان يكفي
بالنقل) حاصله ان المتكلم في كل مجاز يلاحظ اولا وجود العلاقة فلو كان المجاز موقوفا على
النقل فكل مجاز نقل عنه يستعمله ~~وما لم ينقل~~ لما يستعمله من دون لحاظ العلاقة ثالثها قوله
(ولما ثبت التجوز في المعاني المحدثة) حاصله انا نرى ان الشارع استعمل في صدر الاسلام لفظ
الصلوة مثلا في الاركان مجازا ومن المسلم انه لم ينقل عن الواضع لانه ما كان يمر فيها كما
قال (مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني) فلو كان المجاز موقوفا على النقل لم يستعملها
الشارع مجازا (وبطلان اللوازم) اى القول بلزوم الانتظار وعدم ملاحظة العلاقة وعدم التجوز
في المعاني الشرعية باطل (بين) كما ذكرنا (وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها) اى كل فرد من
المجاز يحتاج الى النقل كالحقائق (لوجهين احدهما انه «مجاز» لو لم يكن كذلك) اى منقول لا عن
الواضع (للزوم كون القرآن) المشتمل بالمجازات (غير عربى وقد قال الله تع انا انزلناه قرآنا
عربيا توضيحه ان ما) اى كل لفظ (لم ينقل من) العرب (الواضع فهو ليس بعربى) قطعاً (والقرآن
مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم «عرب» يلزم ما ذكر) اى يلزم كون
المجازات غير عربى فيكون القرآن مشتملا على غير العربى وقد قال تع انزلناه الخ (وفيه اولا
النقض بالصلوة والصوم وغيرهما) كما لحج حاصله ان مجازية هذه الالفاظ الواضحة في
القرآن في هذه المعاني مما لا شك فيه وبديهي ان هذه المجازات لم ينقل عن الواضع ولكن

مجازيتها مبنى (على مذهب غير القاضى) واما هو فيقول بانها مستعملة في معانيها اللغوية وسيأتى بيانه
 ونانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولة عن العرب لاجميع المجازات (حاصله ان الدليل
 انحص من المدعى لان الاية تثبت ان المجازات الواقعة في القرآن عربية منقولة عن الواضع ولا
 تثبت منقولة غيرها (وثالث الانم انحصار العربى فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفى نقل النوع)
 حاصله ان الالفاظ كما لو نقلت بشخصها عن العرب تكون عربية كالحقائق كذلك لو نقلت بنوعها
 عنه تكون عربية ايضا كالمجازات فقولكم بان ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربى فاسد (ورابع الانم
 كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربى) اى اشتماله على غير العربى لا يوجب كونه (غير عربى)
 حاصله اننا نحكم بان المجازات لم تنقل عنه وملتزم بان جميع المجازات حتى الموجودة في القرآن
 ايضا غير عربية والاية لا تدل بان كلمات القرآن عربية بل تدل بان اسلوبه الاعرابية والبنائية
 وغيرهما كاسلوب العربى كما قال (لان المراد كونه عربى الاسلوب) قوله (مع انه منقوض) حاصله انه
 كيف يمكن ان يقال بان كلماته عربية ونحن نجزم (باشتماله على الرومى والهندي و المغرب
 كالتسطاس) في اللغة الرومية بمعنى الميزان (والمشكوة) هندي بالفارسية شمعدان (والسجيل)
 عرب سنك وكل (وخامسا) الضمير في انزلناه يحتمل رجوعه الى جميع القرآن ويحتمل رجوعه الى بعضه
 فعلى الثانى (لانم بطلان كونه غير عربى) اى لو قال احد بان القرآن ليس بجميعة عربيا لا يكون
 قوله باطلا اذ الفرض عدم دلالة الاية بعربية الجميع نعم على الاحتمال الاول يكون باطلا كما
 قال (فانه «بطلان» مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون) اى ما المانع من
 ان يكون (المراد البعض المعهود كالسورة التى هذه الاية فيها) وتذكير الضمير (بتاويل) اى
 باعتبار (المنزل او المذكور لان القرآن) كالماء (مشترك معنى بين الكل والبعض فيطلق على)
 المجموع وعلى (كل واحد من اجزائها «كل» وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا) ولم يحتج
 الى نقل الاحاد (لجواز استعمال النخلة) مجازا (في الحائط والجبل الطويلين) اذ العلاقة موجودة
 (للشبهة) في الطول (و) لجواز اطلاق (الشبكة) بالفارسية تله (للصيد) وبالعكس اذ العلاقة موجودة
 (للمجاورة) لجواز اطلاق (الاب للابن وبالعكس للسبية والمسبية وهكذا) اى لجواز اطلاق الاصبع
 مثلا على البدن للجزئية (والتالى) اى الاستعمالات المذكورة (باطل فالمقدم) اى كفاية العلاقة (مثله)
 اى باطل فلا بد من نقل الاحاد (وقد اجيب من ذلك) الدليل (بان ذلك) اى عدم جواز هذه الامثلة
 (من جهة المانع لاعدم المقتضى) وحاصله ان المجاز لا يحتاج الى النقل بل يكفيه العلاقة فالعلائق
 الموجودة في الامثلة المذكورة تقتضى جوازها ولكن منع عنها مانع (وان لم يعلم المانع بالخصوص)

اي لا يعلم انه اى شئ منع عنه (اقول الصواب في الجواب ان يقال) حاصله ان كفاية العلاقة وعدم الحاجة الى النقل مما لا شك فيه ولكن ليس مطلق العلاقة كفايا في المجاز بل لها حد محدود والعلائق الموجودة في الامثلة من العلائق الغير الكافية كما قال (ان المقضى غير معلوم فان الاصل) اي اذا شككنا في ان هذه العلائق تجوز الاستعمال ام لا فالاصل (عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية) اي استعمال كل لفظ في كل معنى موقوف على بيان الواضع (الاما) اي المجاز النسي (ثبت الرخصة فيه فنقول) في توضيح الرخصة (ان المجاز على ما حققوه) في علم البيان (هو ما) اي لفظ (ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم) كالاسد والنار فبمجرد سماعهما ينتقل الذهن الى الشجاعة والحرارة (فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال) كالعلاقة والارتباط بين الاسد والشجاعة (ولذلك) اي للزوم العلاقة الواضحة (اعتبروا في الاستعارة) وهي استعمال المشبه به في المشبه كالاسد في الرجل الشجاع (ان يكون وجه الشبه من اشهر خواص المشبه به) كشجاعة الاسد (حتى) اي يبلغ في الشجرة بحيث (اذا حصل القرينة على عدم ارتباطه "يشبه به" و قال رايت اسدا يرمي (انتقل الى لازمه) اي الشجاعة كما قال وجه الشبه (كالشجاعة في الاسد) فانها من اظهر خواصه واما جسمه ارشعره مثلا فليس من اشهرها و لذلك (فلا يجوز استعارة الاسد) واطلاقه (لرجل باعتبار) المشابهة في (الحركة ونحوها) وكذلك الحال في (جانب) (المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى) اي وجه الشبه (ايضا فيه ظاهرا) ومشهورا كشجاعة الرجل الشجاع (ولذلك) اي لكونه من اظهر خواص المشبه (ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة) اي الاسد في الرجل لشجاع حقيقة (وان التصرف في امر عقلي) توضيحه ان لفظ لاسد لم يتصرف فيه اصلا بل استعمل ابد في المفترس ولكن تصرف في الرجل الشجاع اي نزل منزلة المفترس وجعل من افراد عقلا كما قال (وهو "تصرف" ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل) عقلا (للاسد فردان حقيقي) وهو افراد المتعارفة (وادعائي) تنزيلي كالرجل الشجاع (فالاسد) في رايت اسدا يرمى (ح قد اطلق على معناه الحقيقي) اي المفترس (بعند ذلك التصرف) اي جعله من افراد (وهذا المعنى) اي كون وجه الشبه من خواص المشبه (مفقود بين النخلة والحائط و الجبل) لان الطول ليس من اظهر خواص الحائط و الجبل الطويلين ان قلت فكيف استعملت في الرجل الطويل قلت (فان المجوز) اي العلاقة المجوزة (لاستعارة النخلة في الرجل الطويل هو "مجاز" المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقارنهما في القطر) اي بينهما مشابهة في الطول وتناسب في القطر (وهو "مجاز" غير موجود في الجبل و الحائط وهكذا ملاحظة) علاقة (المجاورة) فان المجاورة الاتفاقية لا تكفي بل (لأبدان تكون بالنسبة الى المعنى) مشهورا و (ممهودا) ذهنا (ملحوظا)

في الانظار) خارجا (كالماء والنهر والميزاب) فيجوز استعمال بعض منها في الاخر للمجاورة التامة (لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية) تحصل احيانا (بل المستفاد من لفظ المجاورة الموانسة) بان كانا مونسين (و التنافر بين الشبكة والصيد واضح) والصيد عنها هائف (وكذلك علاقة لسبية) اى تعتبر كونها ملحوظا في الانظار كسبية الشمس للنهار و اما الاب والابن فعلاقة السبية و المسبية فيهما ايضا خفية عرفا (لان العرف بمجرد سماع لفظ الاب او الابن لا ينتقل اذ هانهم الى السبية بينهما نعم بعد تصور امور كمجامعة الاب مع الام و حركة النطفة و دخولها في الرحم ينتقل الذهن اليها (و ليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما معا السبية و المسبية) بخلاف ما اذا لوحظ الشمس مع النهار فينتقل الذهن بلا فصل على السبية بينهما وبالجملة لا يجوز استعمال الاب في الابن و بالعكس لخفض السبية (نعم التربية والرياسة والمرأوسية من الخواص الظاهرة فيهما) فاذا قال المخبر هذا اب وذلك ابنه ينتقل الذهن الى انه مرب له ورئيس عليه ولكنا لتربية و الرياسة ليسا من علائق المعجاز قوله (مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف) حاصله ان بين الاب والابن تقابل التضايف وهو ان يكون هناك شيان متباينان و تعقل كل منهما يتوقف على تصور الاخر اما تقابلهما فلان عنوان الابوة بماهولا يجتمع مع البنوة وبالعكس واما تضايفهما فان تعقل عنوان الابوة لاحد موقوف على تصور ابن له وبالعكس فكما ان تقابل الخصمين في ميدان الجدل يوجب غفلة الذهن عن رفاقتهما و قرايتهما و هكذا كذلك تقابل الاب والابن (يوجب قطع النظر عن ساير) اى عن جميع (المناسبات) فيغفل الذهن عن السبية بينهما بل عن التربية و الرياسة ايضا (وبالجملة لما كان الغرض من المعجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم) كالانتقال من الاسد و النهر و الشمس الى الشجاعة و الماء و النهر (فلم يظهر من العرب) الواضع (الانجوز العلاقة لظاهرة) كما في هذه الامثلة (الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ليس بمحض علاقة الجزئية و الكلية) اى لا يكفى مطلق الجزئية و الكلية (بل لوحظ) اى اعتبر (فيه كمالا مناسبة) بين الجزء و الكل فكانه هو (بان يكون) الكل (مما ينتفى بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان و العين للريثة) اذ بانتفاء العين ينتفى عنوان الانسانيه (وبالجملة الرخصة العاصلة فى النوع) اى قولنا بان العرب جوز استعمال نوع المشبه به فى المشبه مثلا ليس المراد انه جوز جميع افراده بل (يراد بها) الرخصة (الحاصلة فى جملة) اى ضمن (هذا النوع) اى جوز استعماله فيه مثلا اجمالا (وان كان) حصول الرخصة (فى صنف من اصنافها) علاقة ، مثلا استعمال الجزء فى الكل نوع علاقة له اصناف حصل الرخصة فى صنف واحد و

هو ما كان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل (او في افرادها الشائعة الظاهرة) مثلا السببية نوع
 علاقة حصل الرخصة في افرادها الواضحة (وهكذا) المجاورة وغيرها (فالاستقراء في كلام العرب لم
 يحصل منه استقراء الرخصة في مثل هذه الافراد من الشباهة) اي شباهة الحائط الجبل بالنخلة
 (و السببية) الموجودة بين الاب والابن (و المجاورة) الموجودة بين الصيد و الشبكة (و نحوها)
 وفي الامثلة المذكورة المقضى اي الرخصة مفقودة (لا) كما ذكره المجيب الاول من انه حصل
 الرخصة في نوعها «علاقة» بعمومه (اي بجنس افراده (و) لكن (خرج المذكورات بالدليل)
 اي حصل المانع (فلا حظ وتامل) فان المطلوب دقيق (اذا تقرر ذلك) المقدمة (فنقول قداورد
 على كون الاطراد دليل الحقيقة النقص) اي الايراد (بمثل اسد للشجاع) حاصله ان الاطراد لا يختص
 بالحقيقة اذرب لفظ بطرد استعماله في معنى مع انه مجاز كاستعمال الاسد في كل شجاع (فانه مطرد
 ومجاز فيتخلف الدليل عن المدعى) اي ينفك الاطراد عن الحقيقة ويوجد في المجاز (و) اورد
 (على كون عدم الاطراد دليل المجاز النقص بمثل الفاضل والسخي) حاصله ان عدم الاطراد يوجد
 في الحقائق ايضا اذرب لفظ حقيقة في معنى مع عدم اطراده كالفاضل والسخي (فانهما موضوعان
 لذات) اي لكل شخص (ثبت له الفضل والسخاء) مع ذلك لا اطراد فيهما اذ (لا يطلق عليه تع مع
 وجودهما) اي الفضل والسخاء (فيه) كذلك (القارورة) فانها موضوعة لما (اي لكل ظرف) يستقر
 فيه الشئ (و) مع ذلك لا اطراد فيها اذ (لا يطلق على) الظروف التي (غير الزجاج) بالفارسية
 شيشة وبالجملة لفظ الفاضل و السخي و القارورة حقيقة في الفضلاء و الاسخياء و الظروف كلها و
 لكنها غير مطرد (واجيب عن الثاني) وهو عدم اطراد هذه الامثلة (مضافا الي ما ذكرنا) من ان
 اسماء الله تع توقيفية والالكان بطرد (بان الفاضل) لم يوضع لكل من له الفضل حتى يطرد اليه
 تع بل (موضوع لمن من شأنه الجهل) وهو البشر لانه يقبل الجهل ذاتا (والسخاء) لم يوضع
 لكل سخي حتى يطرد اليه تع بل (موضوع لمن من شأنه البخل) وهو البشر الذي يقبل البخل ذاتا
 (فلا يشمل تع بالوضع) اي عدم اطرادهما اليه تع لخروجه عن الموضوع له (والقارورة) موضوعة (للزجاج)
 فقط (لا كل ما يستقر فيه الشئ) فعدم اطرادها لخروج سائر الظروف عن الموضوع له فكل حقيقة
 فيه اطراد (اقول والقارورة) كانت موضوعة لكل ظرف لكنها (منقولة) الي خصوص الزجاج (و ترك
 المعنى الاول والا) اي لو لم يترك (لاجاز الاطراد والتحقيق) في الايراد الاول الوارد على الاطراد (ان
 يقال) المجاز ايضا بالنسبة الي حدوده اي المقدار الذي حصل الرخصة فيه مطرد كالحقيقة نعم
 بالنسبة الي عالم يحصل الرخصة فيه غير مطرد كما قال (ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز)

اي قولكم بان المجاز لا يطردان كان المراد من عدم اطراده (انه) لا توسعة فيه بل (يقصر فيه) اي يكتفي في المجاز (بما) اي بالحد الذي (حصل فيه الرخصة) وهو عبارة (من نوع العلاقول) حصل (في صنف من اصنافه) نوع كما تقدم وبعبارة اخرى المراد من عدم اطراده عدم تجاوزه عن الحد الذي حدده الواضع (فلاريب ان المجازح) اي بناء على الاقتصار (ينحصر فيما) اي في حد (حصل فيه الرخصة وهو) اي المجاز في هذا الحد (مطرود) مثلا من جملة حدود المجاز المشابهة الواضحة والمجاورة الظاهرة فهو مطرود اذ كلما وجد هذه المشابهة والمجاورة يجوز المجاز (وان اريد انه مجاز) بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد) وبعبارة اخرى ان كان مرادكم من عدم اطراده ان العرب رخص في جميع افراد النوع حتى المشابهة والمجاورة الخفية مثلا ومع ذلك فهو غير مطرد (فقد عرفت انه ليس كذلك) اي لم يحصل الرخصة في جميع الاصناف والافراد حتى يطرود المجاز وبالجملة المجاز في حدوده مطرود في خارجها لم يرخص حتى يطرود (فقول) ح (ان عدم جواز اسئل الجدار) او البساط (مثلا انما هو) لخروجه عن حده اي (لعدم مناسبة الاهل للجدار) او البساط (المناسبة) والمجاورة (الظاهرة) المعتبرة في المحاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك) اي عدم جواز ما ذكر (لعدم انضمام الرخصة فيه) لان الرخصة حاصلة مطلقا خرج هذه الامثلة (لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم علماء) الا ترى انه يجوز المجاز اذا حصلت المجاورة الظاهرة مثل (ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة) لان بين الاهل وبينها مجاورة كاملة (و اسئل الرستاق) لان بين البدوي والخيمة مجاورة ظاهرة (واسئل المزرعة واسئل البستان) بالفارسية باغ وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان) كالبقر والفرس (وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما) اي المورد الذي (ثبت نوع العلاقة) المرخصة (فيه مطرد ولو كان) ثبوت الرخصة (في صنف من اصناف ذلك النوع) قانون اذا تميز بالعلام المذكورة في القانون السابق (المعنى الحقيقي من المجازي) اي علم ان الاسد مثلا حقيقة في المفترس ومجاز في الشجاع (فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعنى به) اي المقصود من الاصل (الظاهر) اي اذا قال رايت اسدا ظاهره المفترس (لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا) بمعنى ان التفهيم والتفهم وان كان قد يحصلان باللفظ المجازي كما قد يحصلان بغير اللفظ الا ان العدة الوضع اللفظي لولا لغير الناس فيبلغ مقاصد هم فاذا قال رايت اسدا بلا قرينة نعلم ان مقصوده هو التفهيم والتفهم من طريق الوضع والوضع للمفترس (ولا خلاف لهم علماء) في ذلك) اي في اصالة الحقيقة (واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له) بالعلام

السابقة لعدم المراجعة كما لو استعمل الاسد في المفترس اوفيه وفي الشجاع ولم يعلم انه وضع لهام لافهناك اربعة اقوال (فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان) المعنى المستعمل فيه (واحد دون المتعدد) بمعنى ان الاسد مثلا ان استعمل في الواحد فهو حقيقة والافلا (او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور) هو (الاخير) اي التوقف سواء كان المعنى متحدا او متعددا (وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال) اي ليس الاستعمال علامة (على الحقيقة والسيد المرتضى ره على الاول) اي كونه حقيقة متحدا كان او متعددا (لظهور الاستعمال فيه وهو «ظهور» ممنوع والثاني) اي كونه مجازا متحدا كان او متعددا (منقول عن ابن جنى وجنح) اي مال (اليه بعض المتأخرين لان اغلب لغة العرب مجازايت اي المجازات اغلب من الحقائق فعند الشك يحصل الظن بالمجازية (والظن يلحق الشيء) اي المورد المشكوك (بالاعم الاغلب وهو) اي غلبة المجاز (ايضاً ممنوع ولو سلم) تغلبته (فمقاومته) اي تعارض هذا الظن (للظن الحاصل عن) جانب (الوضع ممنوع) اي عند الشك كما يظن بالمجازية لتغلبتها كذلك يظن بالوضع لانه مبني التفهيم والتفهم والثاني اقوى من الاول (والثالث) وهو الفرق بين المتعد والمتعدد (مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة) حاصله ان المجاز هو الانتقال من الملزوم الى اللازم فلا بد من وجود الملزوم اي الحقيقة حتى ينتقل الى لازمه اي المجاز (فمع الاتحاد) اي اذا استعمل الاسد في الشجاع فقط (لا يمكن القول بمجازيته) لانه لو كان مجازا فاي الحقيقة (واما مع التعدد فلما كان المجاز خبرا من الاشتراك) فلا يحمل جميعها على الحقيقة بل على الحقيقة والمجاز (فيؤثر) على وزن يؤمر (فيه) اي يختار كونها حقيقة ومجازا (ويترتب على ذلك) اي اذا حكم بكونها حقيقة و مجازا فنتيجة ذلك (لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التمييز) اي لا بد من الرجوع الى التبادر وغيره حتى يعرف ايها حقيقة وايها مجاز (وحيث) اي لو (لم يتميز فالوقف) اي التوقف قوله (ورد) بيانه ان هذا الشخص في صورة التعدد حملها على الحقيقة والمجاز وهو قريب الى الصعوبة واما في صورة الاتحاد حكم بعدم إمكان المجاز لان المجاز يستلزم الحقيقة وهذا مردود (بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو «مجاز» مستلزم للوضع) الفرق بين الوضع والحقيقة هو ان الاسد مثلا بمجرد تعيينه للمفترس يحصل له الوضع ثم ان استعمل فيه يقال له الحقيقة ايضا والافلا والمجاز يستلزم الوضع لا الحقيقة بمعنى ان استعمال الاسد في الشجاع يحتاج الى وضعه للمفترس اولا ولكن لا يحتاج الى استعماله فيه ايضا (كالرحمن) فانه وضع لرقيق القلب ولم يستعمل فيه اصلا بل استعمل فيه تع في صورة اتحاد المستعمل فيه يحتمل ان يكون للفظ معنى آخر لم يستعمل فيه ويكون هذا مجازا عنه و قوله

(والحقيقة مستلزم للاستعمال) اشارة الى الفرق المذكور (و) ايضا يحتمل ان يكون هذا مجازا عن معنى آخر استعمال فيه ايضا ولكن لم نجده ومعلوم (ان عدم الوجود لا يدل على عدم الوجود ثم) اي اذا عرفت الاقوال الاربعة (اعلم ان) (مورد النزاع اي) (عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ) (كالمعين) (استعمل في معنى واحد) (كالذهب (او في معان) (كالذهب والينبوع والباكية) (ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى) (اي الذهب (او المعانى) (المذكورة مثلا (ام لا) (فذهب السيد الى الحقيقة وابن جنى الى المجاز وبعضهم الى التفصيل والشهور الى التوقف ووجه توقفهم قوله (فيحتمل عندنا) (اي عند المشهور) (ان يكون المستعمل فيه) (الواحد او المتعدد) (نفس الموضوع له) (لامجازاعته) (ويحتمل ان يكون له معنى اخر وضع له) (ولكن لم نجده) (ويكون هذا) (الواحد او المتعدد) (مجازا عنه) (ويحتمل ايضا عند التعدد ان يكون بعضها حقيقة وبعضها مجازا) (فلا يعرف فيه) (اي في هذا الوجه) (الموضوع له اصلا) (اي (لامعينا ولا) (اجمالا) (اي) (غير معين) (اذا فرض انا نحتمل ان لا يكون شئ منها موضوعا له بل يكون كلها مجازات (وعلى هذا) (الوجه الاول) (بترتيب القول) (اي قولنا) (بكون مبنى القول الثالث) (وهو الفرق بين المنعقد والمتعدد) (على كون المجاز مستلزم للحقيقة) (وبعبارة اخرى قولنا بان القول الثالث مبنى على كون المجاز مستلزم للحقيقة يترتب على الوجه الاول حاصله ان الاقوال الاربعة المتقدمة ثلاثة منها وهي قول السيد وابن جنى والمشهور تجري في جميع الصور الاربعة ولكن واحد منها وهو الفرق بين المتحدوا لمتعدد يجري في هذه الصورة فقط (لا على الوجه الاخرى) (اما جريانه هنالا نا فرضنا ان اللفظ استعمال في معنى او معان ولم يعلم الوضع فهذا الشخص يقول بان المستعمل فيه ان كان واحدا حقيقة لان مجازيته غير ممكن وان كان متعددا فحقيقة ومجاز واما وجه عدم جريانه في الوجه الاخرى فستعرفه (ولكن ذلك الفرض) (اي الجهل بالوضع) (مع) (فرض) (وحدة المستعمل فيه فرض نادر) (لانه اذا كان اللفظ مستعملا في معنى واحد يعلم عادة انه موضوع له) (بل لم نقف عليه اصلا) (اي لم نجد لفظا استعمال في الواحد وشك في وضعه) (والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو) (اي العلم به اجمالا) (يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا) (لكنه غير معين) (ونعلم انه استعمال في معنى خاص) (معين) (ايضا ولا نعلم انه) (اي هذا المعين) (هل هو) (اي عين المعنى الحقيقي) (او غيره) (وذلك الجهالة) (اي الجهل بانه هو او غيره) (انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له) (اي بسبب انه غير معين بشخصه) (لا بسبب جهالة الوضع) (اذنعلم انه وضع لمعنى لكنه غير معين) (امثل انا نعلم) (اجمالا) (ان ليلة القدر موضوعة

لليلة خاصة) من ليالى السنة (و) نعلم انها (استعمل فيه ايضا) اى فى الليلة التى لانعرفها بعينها (مثل قوله
 تع انا نزلناه فى ليلة القدر) فاننا نعلم ان المراد الليلة التى وضع لها (ولكن لا نعلمها بعينها فاذا
 اطلقها الشارع على) ليلة معينة اى (ليلة النصف من شعبان مثلا اوليلة الاحدى والعشرين من رمضان
 مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هى الموضوع له اللفظ) اى هذه الليلة المعينة هى الليلة
 التى وضع لها اللفظ (لوقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان) لا تكون هى الموضوع له بل
 (يكون اطلاقها عليها) اى على ليلة نصف شعبان او غيره (من باب الاستعارة) والمشابهة (ويكون
 نفس الموضوع له اللفظ شياً آخر) اى ليلة اخرى من ليالى السنة (هذا) اى الشك فى انها عين
 الموضوع له او غيره (اذا لم يكن) اطلاق الشارع (من باب التصيب) اذ لو صرح الشارع بان ليلة القدر موضوعة لهذه
 الليلة فلا يبقى شك (او) من باب (الحيل الظاهرة) بيان الموضوع له (اذا لم يربط الموضوع له بوقت بل زده هو هذا الحيل
 هذا كما زيد يدل على ان الموضوع له وكذا هنا) كما اننا انحصر الاستعمال) اى لو فرض ان الشارع لم يستعملها الا (فى واحد) كالاخرى و
 العشرين من رمضان مثلا (وقال بان ليلة القدر هى هذه) فحل هذه على ليلة القدر يدل على ان الموضوع له (و) اما (ذلك) اى اطلاقه بحيث
 لا يعلم بالموضوع له (مثل ان يقول اقرء ليلة القدر هذه الليلة فلان) اى السورة الهلالية مثلا فقول هذه الليلة صفة لليلة القدر لا



خبر لها حتى يدل على الوضع كقولك اعط الاسد هذا الرجل طعاما وبالجملة يحمله السيد على
 الحقيقة و ابن جنى على المجاز و المشهور التوقف و اما القول الثالث فلا يجرى هنا اذ لا يمكن
 له القول بان ليلة القدر حقيقة حتما فى هذه الليلة لان المجاز يستلزم الحقيقة اذ نقول فى جوابه
 انها يستعمل ان تكون موضوعة لليلة اخرى لانعرفها هذه الليلة مجاز عنها قوله (ولو تعدد المستعمل
 فيه ح) حاصله انه لو فرضنا فى هذا الوجه ان ليلة القدر استعمل فى ليلة نصف شعبان فقط فيمكن
 للسيد ان يقول بان الاستعمال يدل على الحقيقة ولو فرض انها استعملت فيها وفى ليلة الاحدى
 العشرين من رمضان مثلا فلا يمكن ان يقول بان الاستعمال علامة الحقيقة اذ الفرض ان ليلة القدر
 لم توضع الا لليلة واحدة فكيف تكون حقيقة فيهما بسبب الاستعمال كما قال (فيتضح عدم دلالة
 الاستعمال على شئى) لا على الحقيقة و لا المجاز (ويأزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد
 الموضوع له) حاصله ان اللازم على السيد ورفقائه ان يقولوا بان ليلة القدر وضعت لليلتين (لوعوموا
 المقال ح) اى لوجعلوا الاستعمال علامة للحقيقة هنا كما جعلوه علامة لها فى ساير الموارد (وهو
 «تعدد» كما ترى) اذ ليلة القدر لم توضع الا بواحدة و التاء تاء الوحدة (و الثانى انا نعلم ان
 اللفظ مستعمل فى معنى) كاستعمال الصاوة فى صلوة الميت (او معان) كاستعمال الغمر فى المسكر
 القمرى والشعيرى و الذيبى (و نعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا فى نفس الامر ايضا) اى غير

المعنى المذكور فنعلم ان للصلوة معنى آخر غير صلوة الميت و للخمر معنى غير الثلاثة فرضا (ولكن نشك في ان المستعمل فيه) كالمعاني المذكورة (ايضا حقيقة ام لا وذلك) اي الشك في كونها حقيقة ام لا (يتصور على وجهين احدهما ان الشك في انه هل هو من افراد المعنى الحقيقي) اي نشك في ان صلوة الميت من افراد معنى الصلوة و المسكر التمري و الذيبى و الشعيرى من افراد معنى الخمر (او مجاز بالنسبة اليه) اي الى المعنى الواقعى (و ثانيهما ان) نعلم فرضا ان صلوة الميت ليست من افراد الصلوة الواقعية و المسكر التمري و الذيبى و الشعيرى ليس من افراد الخمر الواقعى و لكن (نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع عليه فيكون) اي حتى يكون (مشتركا) بين صلوة الميت و الصلوة الواقعى المفروض او بين المسكر التمري و اخويه و الخمر الواقعى المفروض (ام لا) حتى يكون مجازا (مثل انا نعلم) حتما ان للصلوة معنى حقيقيا فى الشرع قد استعمل فيه لفظها « صلوة » كاقيموا الصلوة (و هو) اي المعنى الحقيقى اما عمل مشروط بستة اشياء مثلا اي التكبير و القيام و القبلة و الطهارة و الركوع و السجود و اما العمل (المشروط) بثلاثة اشياء اي (بالتكبير و القيام و القبلة) و حينئذ (فاذا استعملت فى الافراد) المتعارفة (المشروطة بالطهارة و الركوع و السجود منها « صلوة » اي اذا استعملت فى افراد من الصلوة مشروطة بالثلاثة الاول و مشروطة بهذه الثلاثة (ايضا نعلم جزئيا انها) اي الافراد المشروطة بالسته (من معانيها الحقيقية و) اما (اذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة) حاصله ان اطلاقها عليها اما حقيقة بالفردية و اما حقيقة بالوضع الاخر و اما مجاز اما كونه حقيقة بالفردية بان يقال معنى الصلوة فى الواقع هو العمل المشروط بالثلاثة اي التكبير و القيام و القبلة و اما الثلاثة الاخر فخرج عن معنى الصلوة فتكون صلوة الميت كسائر الصلوات من افرادها لانها ايضا مشروطة بهذه الثلاثة كما قال (بمعنى ان المعنى الحقيقى للصلوة هو المعنى الاول) اي المشروط بالثلاثة المذكورة (العام) لصلوة الميت ايضا (لا المشروط) بها و (بالطهارة و الركوع و السجود ايضا) بل هذه الثلاثة خارجة و اما احتمال الوضع الاخر اشارة اليه بقوله (او) بمعنى (انها « صلوة » كما وضعت للمشروط بالسته كذلك (موضوعة بوضع عليه لصلوة الميت ايضا) و اما احتمال المجازية كما قال (او الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز فا لمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة) و ابن جنى على المجاز (و السيد يحملها على الحقيقة) اما بعنوان الفردية و اما بوضع عليه كما قال (فان ظهر عنده « سيد » من القران الخارجية) (انها من افراد الحقيقة المعلومة) اجمالا (فيلحقها بها) اي يحكم بان صلوة الميت من افراد ماهية الصلوة

(و الا فيحكم) اي السيد (بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك) اي نظير صاوة الميت (اذ رأينا اطلاق الخمر على الفقاع) حاصله انا نعلم ان للخمر معنى في الواقع ثم اطلق على الفقاع ايضا حيث قال ع الفقاع خمر فيحتمل ان يكون معنى الخمر في الواقع مطلق المسكر فيكون الفقاع اي المسكر الشعيري من افراده ويحتمل ان يكون معناه الواقعي المسكر العنبي فقط ولكن الفقاع ايضا موضوع له بوضع عليه مدة ويحتمل ان يكون مجازا فالسيد على الحقيقة وابن جنى على المجازو المشهور التوقف و اشار الى نمرة نزاعهم بقوله (ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور) اي بناء على التوقف لا يثبت حكم الخمر على الفقاع مثلا اذا وقع الخمر في البئر يجب نزع تمام مائه واما لو وقع الفقاع فتوقف فيه المشهور (واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول) اي ان كان الفقاع من افراد الخمر فالحكم المتعلق بالكلية يجري في افراده فيجب فيه ايضا نزع الجميع وكذلك ساير المسكرات (والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها حقيقة بالقرائن على) الاحتمال (الثاني) اي ان كان الخمر لفظا مشتركا موضوعا تارة للمسكر العنبي واخرى للفقاع فيكون حكم الشارع بنزع الجميع مجملا اذ لا يعلم انه حكم على النزع في جميع معاني الخمر او في المسكر العنبي فقط فلا بد من التوقف حتى يظهر مراده من القرائن الخارجية واما على مذهب ابن جنى اي المجازية فلا يجري حكم المعنى الحقيقي على المجازي وتوضيح كل ذلك (مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزع تمام ماء البئر بالخمر الخالية عن قرينة المراد) اي لم ينصب قرينة على ان مراده مطلق المسكر او العنبي فقط (مع علمنا) حتملا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة) ويجب فيه نزع التمام ثم حكم بان الفقاع خمر فيحتمل الفردية والاشترار والمجازية بمعنى ان ا لفقاع مثل الخمر في الحرمة كقولك هذا اسد اي مثله في الشجاعة وبالجملة (فيتردد الامر بين) اي يحتمل (ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة) فقط (فيكون مجازا) وتشبيها (فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه) اذ لا يثبت جميع احكام المشبه به على المشبه (ليفرع عليه) اي حتى يثبت (نزع جميع ماء البئر وبين) اي يحتمل (ان يكون المراد) من قوله الفقاع خمر (الخمر الواقعي اما فردا) بمعنى ان الخمر اسم للمقدر المشترك بينهما) اي لمطلق المسكر (فيدخل الفقاع في) افراد (الخمر المطاق المحكوم عليها) اي الخمر التي حكم فيها (بوجوب نزع الجميع او بوضع عليه مدة) بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا (اي بناء على كونه مشتركا) (فيتوقف) اي لا يحكم بوجوب نزع التمام ولا بعده (حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين) اي العنبي فقط وهو مع الفقاع (هو المراد في الخمر المطلق المحكوم) اي الخمر الذي حكم (عليها بوجوب

نزع الجميع) وقد تلخص من هذه التفصيلات ان الاقوال اربعة اى قول السيد وغيره وهو النزاع ايضاً
 يتصور على اربعة اوجه احدها استعماله فى معنى او معان ولم يعلم الموضوع له اصلاً ثانيها ان يعام
 اجمالاً ويشك فى ان المستعمل فيه عينه او غيره كمثل ليلة القدر ثالثها الشك فى الفردية ورابعها الشك
 فى وضع عليه ومثالها صلوة الميت (فظهر بما ذكرنا) فى هذه الوجوه الاربعة (ان المراد بالمعنى فى قولنا)
فى اول القانون (واما اذا استعمل لفظ فى معنى او معان) اى المراد بالمعنى (ما اذا وان المراد بالمعنى ما اذا)
 اذ علمنا ان المراد بالمعنى والمعانى هو ما ذكر فى هذه الوجوه الاربعة (و) علمت (ان الاول) اى المعنى
 الواحد (انما يتم بالنظر الى الوجه الاول) اذ فرضنا فيها للفظ معنى واقعيّاً نعلمه اجمالاً وله مستعمل فيه
 معيناً ان قلت استعمال الرحمن فيه مع داخل فى احد الوجوه الاربعة ام لا قلت (واما مثل كلمة الرحمن
 فهو خارج عن المتنازع فيه فان المجازية فيه مسلمة) اذ لا شك فى انه وضع لرقيق القلب ولم يستعمل الا فيه
 مع فقط مجازاً (انما النزاع فى ان له حقيقة) اى استعمال فى رقيق القلب ايضاً (ام لا) ان قلت المشهور ان علم له
 مع فكيف يكون مجازاً قلت (ولا ينافى ذلك) المجازية (القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه مع) اذ رب لفظ
 استعمال اولاً مجازاً ثم صار حقيقة قوله (ومما حقه تناظر لك) جواب اشكال حاصله ان المشهور فى صورة
 وحدة المستعمل فيه حكموا بالتوقف فقط وهو حسن ولكن فى صورة تعدده حكموا باقاعدين متناقضتين
 احديهما التوقف والاخر كون المجاز خيراً من الاشتراك ووجه تناقضهما اذ لما كان المجاز خيراً افلا معنى
 للتوقف وجوابه (انه لا منافاة) اصلاً (بين قول مشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة) فيجب
 التوقف فى صورة تعدد المستعمل (فيه و) بين (قولهم) فى صورة التعدد ايضاً (بان المجاز خيراً من الاشتراك)
 ووجه عدم منافاةهما (انما فى صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازاً او فرداً من افرادها اى
الكلى الذى (هو القدر المشترك بينها) كما فرضنا ان صلوة الميت مرددة بين الفردية و المجازية
(ظاهر) لانهم لم يحكموا هنا الا بالتوقف فقط ولم يحكموا بان المجاز خيراً من الاشتراك
(لعدم) احتمال (اشتراك لفظى هناك) حتى (يرجح المجاز عليه) اذ الفرض ان الامر مردين
الفردية والمجازية فلا يحكم ح بالقاعدة الثانية (وهو اغلب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة)
بمعنى ان حكمهم بوجوب التوقف اغلب موارد من باب التردد بين الفردية و المجازية (يعنون بذلك)
اى مقصودهم من التوقف (انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلى حقيقة لهذا) الفرد (المشكوك فيه) اى
لا يثبت حكم المسكر العنبى على الفقاع (بمجرد اطلاق الاسم عليه) مشكوك (اذ يستعمل كون الاطلاق
مجازياً) (واما فى صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة) بوضع عليه (او مجازاً كما لو سلم كون
صيغة الفعل حقيقة فى الوجوب وشك فى كونه حقيقة) بوضع اخر (فى الندب ايضاً لاجل الاستعمال)

كما فرضنا مثله في صلوة الميت فتح حكموا بكل القاعدتين ولا تناقض اصلا (فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم) فيجب التوقف اى هذا (لرد على السيد ومن قال بمقالته) فهم يقولون بان الاستعمال بما هو ودليل الحقيقة والمشهور يقول (فلو قطعنا النظر عن غير الاستعمال) اى لو قطع النظر عن المرجح الخارجى (فلا يوجب الاستعمال) بما هو هو (الا التوقف) واما قولهم بان المجاز خير فهو لم يرجح خارجى كما قال (لا) اى ليس مرادهم مزوجوب التوقف (انه شان) لا يمكن ترجيح المجاز بدليل آخر) كما ياتى وجه ترجيحه والحاصل انهم نظر الى الاستعمال حكموا بالتوقف ونظر الى المرجح حكموا بترجيح المجاز (فلذلك) الترجيح (يقولون بان الصيغة في النذب مجاز ولا يتوقفون في ذلك) فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما (اى الغفلة التى) وقع عن صاحب المدارك) حاصله انك قد عرفت ان فى صورة احتمال الفردية والمجازية حكم المشهور بوجوب التوقف فقط ولم يحكموا بان المجاز خير من الاشتراك لعدم احتمال الاشتراك لكنه ره جمعها غفلة (قال فى) مسألة (منزوحات البشر واعلم ان النصوص انما تضمنت) اى الشارع حكم ووجب (نزع الجميع فى الخمر) اى فى المسكر العنى (الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه «خمر» وبين ساير المسكرات فى هذا الحكم) اى نزع الجميع (واحتجوا عليه) اى تمسكوا فى عدم الفرق (باطلاق الخمر فى كثير من الاخبار على كل مسكر) مثل قوله ع الفقاع خمر وهكذا فى كون الفقاع وغيره من افراد الخمر (فيثبت له حكمه «خمر» ثم اورد عليهم بالقاعدتين غفلة وقال (وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة) اى اطلاق الخمر عليه لا يدل على فرديته بل يتوقف قوله (والمجاز خير من الاشتراك) هذا هو الغفلة (انتهى ونظير ذلك قال) اى جمع بينهما غفلة (فى رد مزاج نزع الجميع للفقاع مستدلا) اى استدلى بوجوب نزع الجميع (باطلاق الخمر عليه فى الاخبار) ووجه الغفلة انه ره جمع بين القاعدتين (وانت خير بعدم صحة الجمع) بينهما اى (بين قوله فان الاطلاق اعم) فيجب التوقف (وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه) اى وجه عدم جواز الجمع (بالتامل فيما حققناه) من ان الفقاع مثلا اذا كان مردد ابين الفردية والمجازية فيحكم بالتوقف فقط فلا معنى لقوله المجاز خير من الاشتراك لعدم احتمال الاشتراك ان قلت كيف حكم اكثر الاصحاب بنزع الجميع فيه مع ان فرديته غير معلومة قلت (واما نظر جمهور علمائنا رحمهم الله فى الاستدلال بتلك الاخبار) التى اطلق فيها الخمر على الفقاع وغيره (فليس الى كون المسكرات خمر حقيقة او الفقاع خمر كذلك) اى ليس نظرهم الى ان هذه المسكرات من افراد الخمر بل نظرهم الى ان الشارع استعمله مجازا وتشبيها فى هذه المسكرات والظاهر مشابهتها للخمر فى جميع الاحكام حتى

في نزح الجميع كما قال (بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق) أي تشبيه هذه المسكرات بالخمر من دون بيان وجه الشبه (بقتضى اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه «تشبيه» في كلام الحكيم) فاذا قال الشارع الفقاع خمر ولم يبين وجه الشبه فظاهره اما المشابهة في جميع الاحكام (أو في الاحكام المهمة (الظاهرة الشائعة ومنها) أي من جملة الاحكام الشائعة (حكم النجاسة و مقدار النزح) وهو نزح الجميع فهذه الاحكام تثبت للمشبهه ايضا (فقد ذكر وافي مثل ذلك) أي اذا وقع التشبيه المطلق في كلام الحكيم فذكروا فيه (وجوها ثلاثة احدها الاجمال) والتوقف لعدم تعيين وجه الشبه (أي لم يعين ان وجه الشبه هو جميع الاحكام أو بعضها) (والثاني العموم) أي جميع الاحكام (لوقوعه في كلام الحكيم) فاذا لم يعين وجه الشبه يعلم ان مقصوده العموم (و الثالث التشريك في الاحكام الشائعة) كوجوب نزح الجميع في المثال (وهو «نالك» اظهر الاحتمالات) لان المشابهة في الاحكام الشائعة متيقنة (ومن هذا القبيل) أي نظير الفقاع خمر مثلا (قولهم ع الطواف في البيت صلوة) فيعتبر فيه الطهارة كالصلوة (قانون قد ذكرنا) في صدر القانون السابق (ان الاصل) أي الظاهر (في التفهيم والتفهم هو الوضع) فاذا قال رايت اسدا وشك في ان التفهيم والتفهم قصد ابملاحظة وضع الواضع الذي حصل للمفترس أو بملاحظة القرينة الدالة على الشجاع فيقال الاصل الاول (ر أيضا الاصل) أي اصالة العدم (والظاهر) أي ظاهر اللفظ (يقضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد) فاستعمال اللفظ في الاكثر خلاف الاصل (و) يقضيان (عدم وضع اللفظ لاكثر من معنى) واحد (حتى يكون مشتركا) اذا لم يترك المعنى الاول (او منقولاً) اذا تراك (ر) يقضيان (عدم ارادة معنى اخر من اللذان غير المعنى الاول بسبب علاقة) وقرينة (حتى يكون مجازاً) فالاشتراك والمجاز خلاف الاصل (فحينئذ علم وجود هذه المخالفات و) علم (ارادة هذه الامور من اللفظ) أي علم معيناً وتفصيلاً (بقرينة حالية او مقالية) ان مراد المتكلم هو الاكثر أو الاشتراك أو النقل أو المجاز (فرو) أي نحمل عليه (وان احتمال ارادة المعنى الاول واحتمل (ارادة هذه الامور) المخالفة للاصل (ولم يكن قرينة عليها «امور» فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم) في صدر القانون السابق (واما لو) لم يكن المراد هو الموضوع له الاولى بل علم اجمالاً ان المراد احده هذه الامور ولكن لم يعلم تفصيلاً ايها المراد أي (كان الاحتمال و التردد) والشك (بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له) الاولى أي شك في ان المراد هو الاشتراك أو النقل أو المجاز (المتجددة) أي هذه الامور حدثت بعد الموضوع له الاولى (الطارئة له) أي عارضة على المعنى الاولى (الحاصلة بسبب دواع خارجية) بمعنى ان الوضع الاول حصل له مصلحة في نفس الوضع وهي انه اولاه لاختلاف التفهيم والتفهم و اما هذه الامور فحصلت لمصالح اخرى فمصلحة الاشتراك

هي ان الالفاظ قليلة بالنسبة الى المعاني فلولا الاشتراك لبقى بعض المعاني بالالفاظ ومصالحة المجاز
 الوسعة في التعبير كما سنيته ومصالحة النقل هي الوسعة في الوضع اي يجوز في كل زمان نقل اللفظ
 عن معنى الى معنى (فيتصور هناك) اي عند الشك في هذه الامور (صور عديدة يعبر عنها الاصوليون
 بتعارض الاحوال) اي احوال اللفظ و (يحصل) ذلك التعارض (من دوران اللفظ بين بعض من
 الاشتراك النقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض آخر) اي يتعارض هذه الخمسة بعضها مع
 بعض فتحصل عشر صور بعد اسقاط المكررات فيتعارض الاشتراك مع الاربعة الاخيرة و النقل مع
 الثلاثة الاخيرة والتخصيص مع الاخيرين و الاضمار مع الاخير وليس المراد تعارض هذه الاحوال
 في كلمة واحدة بل فيها اذ في كلمتين من كلام واحد بان يدور الامر بين كون كلمة مجازا و
 بين كون كلمة اخرى مشتركة كما تعرفه في الامثلة (و التخصيص و الاضمار و ان كانا قاسمين
 من المجاز لكنه «شان» لما كان لهما مزيد اختصاص و امتياز) اي خصوصيات و امتيازات مذكورة
 في محالها (افردوها من) سائر (اقسام المجاز و جعلوها قسيما) اي مقابلا (له «مجاز» كافراد
 القمر عن سائر افراد النجم لامتيازاته (و ذكر الكل و احدهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز
 ارجح من الاشتراك) مثال تعارضهما و لا تنكحوا ما تنكح اباؤكم فان لفظ النكاح يستعمل بمعنى
 العقد و الوطى فهو اما لفظ مشترك و اما مجاز فعلى الاول يتوقف في حكم الآية اذ لا يعلم ان المراد
 لا تنكحوا ما عقد اباؤكم و لا تنكحوا ما وطئ اباؤكم حتى تدل على جواز نكاح معقودة الاب و
 على الثاني فتحمل الآية على الحقيقي اي الوطى و يحكم بجواز النكاح ووجه وجهيته (لكثرته) و غلبته و
 اوسعيته في العبارة) لان استعمال لفظ واحد بعنوان المجازية يصح في موارد كثيرة واسعة كاستعمال
 الشمس في ضوء النهار و حرارته و الوجه الحسن و استعماله بعنوان الاشتراك لا يصح الا في المورد الذي
 وضع له (و كونه «مجاز» افيد) و انفع (لانه لا يتوقف فيه ابدا) اذ مع القرينة يحمل على المجاز
 و بدونها على الحقيقة (بخلاف المشترك) اذ عند عدم القرينة المعينة لا بد من التوقف (و الاشتراك
 ارجح من المجاز) عند بعض (من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف احتياطا
 فلا يحصل الخطاء (بخلاف المجاز) اذ لو لم يوجد له قرينة (فيحمل على الحقيقة) بلا احتياط (وقد
 يكون) اي الحقيقي (غير مراد في نفس الامر) فيحصل الخطاء (و ان المجاز يصح) و يسبك (من
 كل من المعنيين) فالعين مثلا اذا كان حقيقة في معان متعددة فمن كل واحد منها يسبك المجازات
 (فيكثر الفائدة بخلاف المجاز) فانه لا يسبك منه مجازات اخر حتى تكثر الفائدة (و الاشتراك
 ارجح من النقل) و مثال تعارضهما الطواف في البيت صلوة فان كانت الصلوة مشتركة بين الدعاو

الاركان فلا يعلم ان المراد ان الطواف مثل الدعاء او مثل الاركان حتى يشترط بالطهارة و ان كانت منقولة فيترتب على الطواف احكام الاركان من الطهارة وغيرها (لان النقل يقتضى الوضع فى المعنيين على التعاقب) بان يوضع اول للعقد ثم للوطى (ونسخ الوضع الاول) اى وضعه للعقد (بخلاف الاشتراك) اذ لا نسخ فيه (و النسخ يقتضى بطلان المنسوخ) وهو وضعه للعقد (والاشترك) لا يقتضى بطلان الاول بل (يقتضى التوقف) عند عدم القرينة (فيكون اولى و ان الاشتراك اكثر واغلب) من النقل (و الاضمار ارجح من الاشتراك) مثال تعارضهما قوله تع واسئل القرية اذ السؤل عن القرية محل فلا بد اما من اضمار الاهل و اما من جعل القرية مشتركة بين المحل و الاهل و يراد هنا الاهل و وجه ارجحية الاضمار (لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور) بمعنى ان الاضمار لا يوجب الاجمال الا فى بعض الصور فاذا قال اسئل القرية نعلم ان المضر هو الاهل فلا اجمال فيه (و ذلك) اى بعض الصور (حيث) اى المورد الذى (لا يتعين المضر) نحو لاصلوة الا بظهور اذ لانعلم ان تقديره لاصلوة صحيحة او لاصلوة كاملة او غير ذلك (و تعميمه « اجمال » فى المشترك) اذ كل مشترك مجمل عند عدم القرينة (و ان الاضمار) و الحذف (او جز) اى يوجب الاقتصار (وهو من محسنات الكلام و التخصيص ارجح من الاشتراك) مثال تعارضهما اكرم العلماء الازيدا فان قلنا بان الجمع المحلى باللام حقيقة فى العموم فقط يكون قوله الازيدا قرينة صارفة دالة على مجازية العام و تخصيصه و ان قلنا بانه مشترك بين الكل و البعض فيكون قوله الازيدا قرينة معينة لارادة البعض (لانه « تخصيص » خير من المجاز) لما سياتى (و هو « جز » خير من الاشتراك) لما تقدم فيكون التخصيص خيرا من الاشتراك (و المجاز ارجح من النقل) مثاله نحو صلوا فانها استعملت فى الاركان اما مجازا و اما منقولا (لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع) بان يتفق المشترعة مثلا على نقل الصلوة الى الاركان (و المجاز) لا يفتقر الى ذلك بل (يفتقر الى قرينة صارفة وهى « قرينة » متيسرة) اى سهلة (و الاول) اى اتفاق اهل اللسان (متعسر و المجاز فوايدة اكثر من النقل) اذ فى المجاز توسعة العبارة بخلاف النقل و فى المجاز يبقى المعنى الاول على حقيقته بخلاف النقل (و يظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه « نقل » مثاله قوله تع و حرم الربوا فهذا اما باضمار الاخذائى حرم اخذ الربوى و اما بجعل الربوا منقولا عن معناه الاول الى العقد المشتمل بالربوا اى حرم هذا العقد و وجه ارجحية الاضمار لان النقل يحتاج الى اتفاق اهل اللسان دون الاضمار مع انه او جز فيكون نفس العقد ايضا حراما (و التخصيص ارجح من النقل) مثال تعارضهما قوله تع كتب عليكم الصيام اذ لاشك

في ان الواجب هو الامسك الخاص فلفظ الصوم اما نقل اليه ابقى على معناه الاول و هو مطلق
الامسك لكن وقع التخصيص اى كتب الامسك الخاص (لانه «تخصيص» ارجح من المجاز) كما
سند كره (وهو ارجح من النقل) كما تقدم فالتخصيص ارجح من النقل (والتخصيص ارجح من
المجاز) مثال تعارضهما قوله واقتلو المشركين فلا بدما من القول بان المشركين عام استثنى منه
الذمي اوان المشركين استعمل مجازا في البعض وهو من عدالذمي ووجه ارجحية التخصيص (لحصول
المراد وغيره مع عدم الوقوف) اى عند عدم الاطلاع (على قرينة التخصيص) افا ذا سمعنا قوله اكرم
العلماء ولم نسمع قيد العدول فنكرم بجمعهم فيحصل مراد المولى وهو اكرام العدول مع زيادة
وهو اكرام غيرهم فعدم سماع المخصص لا يفوت الغرض (والمجاز اذا لم تعرف قرينته) اى لولم يسمع
يرمى مثلا (يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة) فعدم العلم بالمجاز يفوت الغرض (والتخصيص ارجح
من الاضمار) مثال تعارضهما قوله ص لا صيام لمن لم يبيت صيامه من الليل فظاهره بطلان الصوم
ا لواقع نيته في النهار دون الليل فلا بد اما من التخصيص لجواز تأخير نية الصوم المندوب الى
الزوال او اضمار قيد الكمال اى لا صوم كاملا ووجه ارجحية التخصيص (لكونه «تخصيص» ارجح
من المجاز) كما تقدم (المساوى) اى والمجاز مساو (للاضمار) اذ لم يثبت لاحدها مرجح على الاخر
والعاصل ان المجاز و الاضمار متساويان فالتخصيص الراجح على المجاز راجح على الاضمار
ايضا مثال تعارض المجاز و الاضمار نحو اسئل القرية فهو اما باضمار الاهل او جعل القرية مجازا
بمعنى اهلها (الى غير ذلك من الوجوه) المرجحة (التي ذكروها وفي كثير منها «وجوه» نظر اذ
اكثرها معارض بمثلها) اذ الخصم اذا انى مرجحا لمدعاه فا الخصم الاخر ايضا ياتى مرجحا بمثله
لمدعى نفسه (والبسط في تحقيقها «وجوه» وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر) ان قلت ما الفائدة في
الاستدلال بهذه الوجوه المرجحة قلت (وحاصل غرض المستدل في الاستدلال و) الترجيح بهذه
الوجوه ابداء) اى اظهار (كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم) فاذا كان المجاز
مثلا اكمل من الاشتراك فهو اولى بان يريد المتكلم (فلا بد) عند الشك (من حمل كلامه «متكلم»
على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة) كالمجاز مثلا (فلا يختار المتكلم) العاقل (ما هو اخص
وانقص فائدة) كالتخصيص مثلا (الافى حال الضرورة) اى اذالم يمكن اختيار المجاز مثلا ان
قلت لعل مورد الشك من موارد الضرورة قلت (وحال الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها) اى غير حال
الضرورة وهو حال الاختيار فهو اغلب (والظن يلحق الشئ) وهو المورد المشكوك (بالاعم الاغلب)
فبعد الشك نحمل الكلام على حال الاختيار و ارادة الاكمل (وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين

في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك) اي الاكمل والاثم بل يذكر ان الكلام من دون ملاحظة
 اكملية المجاز او التخصيص مثلا (فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك) اي المشكلم الحكيم
 يلاحظ الارجح (وما يجدي) اي الشئ الذي ينفع (للاصولي) والفقيه (هو ملاحظة كلام الشارع
 وهو حكيم) فهو يلاحظ الارجح (فيقال) في جوابه (ان الحكمة) اي كون الشارع حكيما (لا يقتضى
 ذكر الاثم والاحسن غالبا بل ربما يقتضى ذكر الانقص) كالتخصيص مثلا (نعم اذا كان المراد) اي
 مراد الحكيم (الظاهر) الفصاحة و (البلاغة) للاعجاز ونحوه (كجلب القلوب) (فيعتبر ما) اي يلاحظ
 الارجح الذي (له مزيد دخل) اي مدخلية كاملة (بموافقة) الكلام على (مقتضى المقام) والحال
 (و) يلاحظ ماله دخل في (الخلوص) اي خلوص الكلام (عن التعقيد اللفظي والمعنوي) على نحو
 ذكر في علم البلاغة (و) يلاحظ (ما يرتبط) و يرجع (با لمحسنات اللفظية والمعنوية) على تفصيل
 ذكر في علم البديع (ولكن مقتضى المقامات مختلفة) فمقام الاعجاز يقتضى ذكر الارجح ومقام
 بيان الاحكام لا يقتضيه (وما هذا شأنه) اي الكلام الصادر للاعجاز (من كلامهم) ع راجع بالوعظ
 والنصيحة وامثالهما كخطب علي ع (ليس له مزيد دخل) اي لا يدخل له (في بيان الاحكام الشرعية) قوله
 (الذي) صفة للبيان (هو محط) اي مورد (نظر الاصولي) والفقيه (ومع تسليم ذلك) اي سلمنا ان
 الحكيم يلاحظ الارجح (فمنع حجية مثل هذا الظن) اي الظن بان المراد مثلا هو المجاز لانه
 راجح عن الاشتراك والغالب ارادة الارجح ليس بنتيجة ووجه عدم حجيته لان هذا الظن مستند بالترجيحات
 العقلية التي ذكرت انفا وهي لا تنفع لان اثبات اللغة بالترجيح غير جائز (والتحقيق ان المجاز) راجح على
 غير محتمل لما تقدم من وجوه الترجيح بل لانه (في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات) اي الاشتراك
 والنقل وغيرهما (في اكثر كلام المتكلمين) حكيما كان او غيره (ولا يمكن انكار هذه الغلبة) المعلومة
 بالاستقراء (كذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لامط) بمعنى ان التخصيص في باب العمومات
 اكثر من ساير الهجازات حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولكن بالنسبة الى الهجازات الواقعة في
 غير باب العمومات فليل جزما (واما حصول الغلبة في غيرهما) من الاحوال (فغير معلوم بل وندرتها
 معلومة وعلى هذا) اي اذا كان المجاز او التخصيص في العام اغلب من غيره (يقدم المجاز على الاشتراك
 والنقل) عند التعارض (بل ولا يبعد ترجيح على الاضمار ايضا ويقدم التخصيص) في العام (على غيره
 من) ساير (اقسام المجاز وغيرها) من الاشتراك والنقل والاضمار (لان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب)
 بمعنى انه اذا علمنا بالاستقراء ان المجاز او التخصيص في العام اغلب من غيره ففي مورد الشك يحصل
 الظن الغالب فهذا الظن يحكم بان هذا المورد داخل في الاغلب اي المجاز او التخصيص ان قلت

ما الدليل على حجية الظن الحاصل من الغلبة قلت (واما حجية مثل هذا الظن فيدل عليه ما دل على حجية اصالة الحقيقة مع) اي في صورة (احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة) فكما ان عمل العرف والعقل دليل على حجية اصالة الحقيقة عند احتمال المجاز كذلك دليل على حجية الظن الحاصل من الغلبة اذا علمت ذلك فنقول (فكما ان الوضع) اي وضع اللفظ للمعنى الاول صدر (من الواضع فهذه الامور) اي المجاز وغيره (المخالفة له) اي للوضع الاول (الطارئة) اي العارضة (عليه) وضع، ايضا (من جانب الواضع) اي صدرت منه (ولذلك يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي) اي في معرفة ان ذلك مجاز لاحقيقة (بالقرائن المعهودة) الاحالية او المقالية التي يعتمد بها العقلاء كيرمي وغيره (فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك و لا منقول بقرينة الغلبة) التي يعتمد بها العقلاء (سيما) اي يؤيد المجازية قوله (والاصل عدم الوضع الجديد) فلا يكون منقولا (وعدم تعدده) وضع، فلا يكون مشتركا (وعدم الاضمار وغير ذلك) كعدم التقييد وعدم النسخ (ولم تقف على مز منع اعتبار مثل هذا الظن) الحاصل من الاستقراء (من الفقهاء وبالجملة) اذا انسد باب العلم (فلا مناص) اي لا مفر (عن العمل بالظن) سواء حصل من اصالة الحقيقة او من اصالة عدم القرينة او من الغلبة او غيرها فالظن حجة (في) باب (ادلالة الالفاظ) قوله (خصوصاً على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن) حاصله ان بعض الاصوليين حكموا بان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام به الدليل فبناء عليه يحتاج العمل بالظن المذكور على الدليل وقلنا ان الدليل بناء العرف والعقلاء ومنهم من حكم بان الاصل جواز العمل بالظن (الاما خرج بالدليل) كالتقياس فانه ليس من مذهبنا فبناء عليه لا يحتاج العمل بهذا الظن على دليل اصلا ولم يمنع عنه الشارع (مع انه يظهر من تتبع تضاعيف) بالفارسية ميانها (الاحكام الشرعية) اي الصادرة من الشارع (و) من تتبع (الاحاديث اعتبار) اي حجية (هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت فارشدك) بالفارسية رهنمايت ميكنم (الي موضع واحد منها) احاديث (وهوما) اي الخبر الذي (دل على حلية ما) اي كلشئي (يباع في اسواق المسلمين وان اخذ) اي اشترى (من يدوجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في) الخبر (الموثق عن العبد الصالح) موسى بن جعفر (عليه السلام) انه قال لا باس بالصلوة في فرويمانى (بالفارسية پوستين يمن (وفيما) اي كل جلد (صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها ارض) اهل الاسلام (وغير اهل الاسلام) اي اهل تصح الصلوة فيه ح (قال ع اذا كان الغالب عليها) ارض) المسلمون (فلا باس) فهذا دليل على اعتبار الغلبة (ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ) دقيقا (قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع) يتصور فيه ثلاث صور احدها ان يعلم مراد الشارع منه جزءا (فلا بد) ح (ان يحمل على ما) اي معني

(علم ارادته «ما» منه لفظاً فاذا قال صل وعلمنا ان مراده الاركان فيحمل عليها (ولو كان) ذلك المعلوم (معنى مجازياً) ثانيها قوله (وان لم يعلم المراد منه) بان قال صل ولم نعلم ان مراده الدعاء او الاركان او قال تصدق بدنيار ولم نعلم ان مراده المثقال او غيره (فلا بد) ح (ان يحتمل على حقيقة اصطلاحه) فتحمل الصلوة بالاركان والدينار بالمثقال سواء ثبت له «شارع» اصطلاح خاص فيه «لفظ» كالصلوة بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية (اولم تثبت) له اصطلاح خاص فيه (بل كان هو اصطلاح) جميع (اهل زمانه) كالدينار في المثقال ثالثها قوله (وان لم يعلم ذلك ايضاً) بان قال صل ولم نعلم ان اصطلاحه الاركان او غيرها او قال تصدق بدنيار ولم نعلم مراده ولا اصطلاحه (فيحمل على اللغوي) كالدعاء (او العرفي) كالمثقال مثلاً (ان وجد احدهما) اي اللغوي فقط او العرفي فقط (بضميمة اصالة عدم النقل) الى الاحتل عدم النقل الى معنى اخر وتفصيل الكلام ان في الصورة الثالثة وهي عدم العلم بالمراد اصطلاح بتصور وجود خمسة؛ لها وثانيها قوله (فاذا وجدوا احدهما) اي لغوي فقط او عرفي فقط (واحد) اي كان اللغوي واحداً كالدعاء او العرفي واحداً كالمثقال (فهو) اي يحتمل عليه وثالثها ورابعها قوله (وان تعدد) اي كان اللغوي متعدداً كمعاني العين او العرفي متعدداً كما لو فرض ان الدابة تستعمل عرفاً في ذوى الاربع و الفرس (فينحري) اي يجتهد (في تحصيل الحقيقة باستعمال اما راتها) اي لا بد من الرجوع بعلائم الحقيقة والمجاز حتى تتميز الحقيقة فيحمل اللفظ عليها (او) اي لو فرض كون جميعها حقائق فيجتهد في تحصيل (القرينة المعينة للمراد) اي بعد تحصيل الحقيقة او القرينة (يعمل على مقتضاه «تحصيل» من الترجيح) او رجح بعض المعاني (او التوقف) اولم يحصل الترجيح وخامسها قوله (وان وجد كلاهما) اي معنى لغوي وعرفي معاً (فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشركة) كالصلوة فانها لغة للدعاء وعند المتشركة للاركان (فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية) فان قلنا بثبوتها تحتمل عليها و الافعلى الدعاء (والا) اي وان لم يكن العرف متشريعاً كحاتم فانه لغة للسخرى وفي العرف العام للشخص المعين (فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك) اي استقراء كلام الشارع يفيد ان اغلب كلماته ورد على طبق العرف العام (وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل) اي عدم نقله من معناه اللغوي الى العرفي في زمن للشارع (والاول) اي الحمل على العرفي (اظهر و اما ثبوت الحقيقة الشرعية فيه خلاف و) الاقوال هنا خمسة فذهب بعضهم الى الثبوت مط وبعضهم الى النفي مط والمصره الي التفصيل اي قال بالثبوت في بعض الالفاظ دون بعض وذهب بعضهم الى انها كانت حقائق في هذه المعاني قبل شرعنا ايضاً و ذهب الي اقلنا الى انها باقية في المعاني اللغوية وليس لها معاني شرعية اصلاً (المشهور بينهم «علماء» ان النزاع في

الثبوت مطلقا و النفي مطلقا) بمعنى ان المشبتين يقولون بثبوتها من اول الاسلام في جميع الالفاظ التي استعمالها الشارع في المعنى المحدث و النافين يقولون بعدمه في جميعها (و لكن الحق كما يظهر عن بعض المتأخرين التفصيل) بان يقال بعض هذه الالفاظ صار حقيقة في صدر الاسلام وبعضها في اواخره من النبي ص او في زمن الائمة ع وبعضها لم يصح حقيقة اصلا (وتحرير محل النزاع هو ان بعض هذه الالفاظ لم يصح منقولا ولكن كثير من الالفاظ المتداولة على لسان المشرعة اعني بهم «مشرعة» من يتشرع بشرعنا فقيها كان او عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها اي اخترعها (الشارع و لم يكن يعرفها اهل اللغة) اصلا (مثل الصلوة في الاركان المخصوصة و الصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك) فصور ورتها حقيقة فيها جزمي (فهل ذلك) الصيرورة (بوضع الشارع اياها في ازل هذه المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية و وضعها) بالوضع التخصيصي (لهذه المعاني الجديدة) حتى تصير حقايق شرعية (او) لم يحصل التخصيص ولكن حصل التخصيص بمعنى انه (استعمالها مجازا في هذه المعاني مع القرينة و كثير) في كلام نفس الشارع (استعمالها فيها الى ان) حصل التخصيص و (استغنى عن القرينة فصارت حقايق) شرعية ايضا (اولم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد الوجهين) لا بالتخصيص و لا بالتخصيص (و كان استعماله «شارع» فيها بالقرينة) دائما فلا تكون حقايق شرعية بل مشرعية ان قلت فكيف كان صارت حقايق فيها فما ثمرة النزاع قلت (و يظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلام الشارع بلاقرينة) كاقية و الصلوة مثلا (فلن قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا بد من حملها على هذه المعاني و الافعال المغوي) واما في كلام المشرعة فتحمل على تلك المعاني جزما (و قد طال التشاجر) اي النزاع (بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية) اي ضعيفة (و اقوى ادلة النافين) اي مهمها (اصالة عدم النقل) بمعنى ان الاصل عدم نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني في زمن الشارع (و اقوى ادلة المشبتين الاستقراء) بمعنى انا استقرنا موارد استعمال لفظ الصلوة في كلام الشارع و وجدنا انه اراد منه الاركان و كذلك الصوم وهكذا (فيدور الحكم) بالحقيقة الشرعية (مدار الاستقراء) اي كل لفظ حصل فيه الاستقراء و وجد كما ذكر يحكم فيه بالحقيقة الشرعية و ما لم يحصل ذلك فيه فلا يحكم بها (و قد يستدل على الثبوت) بالتبادر (و توضيحه) باننا (اهل الشرع) اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني و هو «تبادر» علامة الحقيقة و هذا الاستدلال من الغرابة اي في البعد (بحيث لا يحتاج الى البيان) اي بعده بديهي (اذ من الظاهر ان المعبر من التبادر) كما تقدم في محله (هو تبادر المعنى من اللفظ) بشرط ان يحصل هذا التبادر (عند المتحاورين)

بذلك اللفظ) أي عند الشخصين الذين يتحاوران أي يتكلمان بهذا اللفظ بحيث يتحد اصطلاحهما كما إذا سمع النحوي من النحوي لفظ الفعل و تبادر عنده ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الأزمنة فهذا التبادر علامة الحقيقة إذا لفرض أن المتحاورين من أهل اصطلاح واحد (فإذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر على ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الأزمنة الثلاثة لا يلزم منه «تبادر» كونه «فعل» حقيقة فيه «معنى» عند اللغوي أيضا) لتغاير اصطلاحهما (وربما زاد) بالفارسية علاوة كرده (بعضهم «مشتبين» «صادرة») أي كلاما هو أول النزاع (و قال الظاهر أن ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع) فتكون حقيقة شرعية (لأجل الفالمتشرعة) أي لا من جهة أنهم مونتسون (بهذا المعنى) حتى تكون حقيقة «متشرعية» ووجه أنه «صادرة» إذ كون التبادر من جهة استعماله لا من جهة انهم أول النزاع (ثم اغرب) أي أتى بأمر آخر أبعد (وقال أن التبادر معلوم و كونه «تبادر» لأجل امر) آخر (غير الوضع) أي كون من جهة انهم (غير معلوم) فهو لأجل وضعه لا انهم (يعنى) أي يقصد من الوضع (وضع الشارع وهو «قول» مقلوب عليه) بالفارسية برمي كرد بخودش (بان التبادر معلوم و كونه من أجل وضع الشارع غير معلوم) إذ لعله من أجل انهم لا وضعه (و اللازم على المستدل اثبات) أي اثبات أن التبادر من جهة وضعه (ولا يكفي الاحتمال) إذ يحتمل أن يكون من جهة انهم (و كيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة) أي في بعض الالفاظ الأزمان (وأما في جميع الالفاظ الأزمان فلا والذي يظهر من استقرار كلمات الشارع أن مثل الصاوة والصوم والزكوة والحج والر كوع) الموضوع لغة لمطلق الانهائء والمستعمل شرعا في الانهائء الخاص (والسجود) الموضوع لغة لمطلق خفض الرأس والخضوع والمستعمل شرعا في الكيفية الخاصة (ونحو ذلك) كالغسل والوضوء (قد صارت حقايق) شرعية (في صدر الاسلام بل ربما يقال) هنا قول رابع وهو (أنها كانت حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا أيضا) أي في زمن ساير الانبياء كما حكى في القرآن عن عيسى ع و اوصاني بالصلوة والزكوة وقوله تع لا ابراهيم ع و اذن في الناس بالحج وغير ذلك فهذه الماهيات كانت قبل شرعنا أيضا فيطلق عليها هذه الالفاظ من أول اختراع لغة العرب (لكن حصل اختلاف) يسير (في الكيفية) أي الصلوة الموجودة في شرعنا بخلاف كيفيتها مع الصلوة الموجودة في الشرايع السابقة وكذلك الصوم وغيره (وحصولها «حقيقة» فيها) أي في الالفاظ المذكورة (وفي غيرها) كما ذكرنا من الغسل وغيره (من الالفاظ الكثيرة الدوران) أي حصولها (في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما) من الأئمة ع (مما لا ينبغي التأمل فيه كما صرح به جماعة من المحققين وأما مثل الوجوب) الذي وضع لغة بمعنى الثبوت و استعمال

شرعا في الحكم الخاص (والسنة) التي وضعت لغة للطريق المطلق واستعمل شرعا في طريق النبي ص (والكراهة) التي وضعت لغة بمعنى عدم الميل واستعمل شرعا في الحكم الخاص (ونحو ذلك) كالحرمة والندب (فثبوت الحقيقة فيها الفاعل في كلامهما ومن بعدهما أيضا محل تأمل) فكيف في صدر الاسلام (فلا بد للقيه من التبع والتحرى) أي الاجتهاد (ولا يقتصر) أي لا يكون فيه قصور (ولا يقلد ثم ان ما ذكرناه من الوجهين) أي الوضع التخصصي والتخصيصي أي ما ذكرنا (في كيفية صيورتها «الفاظ» حقيقة) شرعية (فالاول منهما) أي التخصصي (في غاية البعد) اذ لم ينقل عن احدان النبي ص جمع اصحابه في بعض الايام ونادي بانى وضعت لفظ الصلوة مثلا للاركان وهكذا (بل الظاهر هو الوجه الاخير) أي لتخصيص الحاصل من كثرة الاستعمال (وعليه) أي بناء على التخصص (فلا تحصل الثمرة) أي لا يحمل كلام الشارع علي معناه الشرعي (الا فيما) أي في مورد (علم انه «كلام» صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني) الشرعية (إلى ان) أي كان في الشهرة بحيث (استغنى عن القرينة) حاصله انه اذا قلنا بان الشارع لم يضع من الاول لفظ الصلوة مثلا للاركان بل استعملها فيها مجازا فبعد زمان صار حقيقة بكثرة الاستعمال فاذا سئمتنا في كلامه لفظ الصلوة بلا قرينة (فان علم انه «صدر» كان بعده «اشتهار» فيحمل على الحقيقة) الشرعية وان علم انه كان قبله فيحمل على اللغوي (والا) أي وان لم يعلم انه صدر بعده او قبله (فيمكن) أي يحتمل (صدوره قبله «الاشتهار» كما يحتمل صدوره بعده) (وح) أي اذا بيننا على صدوره قبل الاشتهار والنقل لان الاصل عدم النقل عند الصدور (فيمكن) أي يحتمل (ارادة المعاني الجديدة) مجازا (واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها «قرينة» فيحمل على اللغوي وهذا) أي حملة على الشرعي اذا علم صدوره بعد الاشتهار وحملة على اللغوي اذا علم صدوره قبله واذا شك فيه (اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا) من ان بعض الالفاظ كالصلوة وشبهها صار حقيقة في صدر الاسلام وبعضها كالوجوب وامثاله لم يصر حقيقة اصلا في زمن المعصومين ع (وليتأمل وليتبع لئلا يختلط الامر) أي لا يشبه الالفاظ التي صارت حقائق بغيرها (والله المأدى ثم اعلم) ان هنا قول خامس وهو انه نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية (وهو القاضي الباقلاني) (بان الشارع) لم يخترع معني جديد او (لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخرعة بل يقول انه «شارع» استعمالها في المعاني اللغوية) كالدعاء (والزوايد) كلها (شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه «دعاء» مقترنا بالركعات) والكيفيات المعينة (لشروط لصحة الدعاء والشروط خارج عن المشروط) فليس معنى الصلوة الا الدعاء فقط (وكذلك الغسل) بضم الغين (هو غسل) بفتحها (مشروط بزوايد) من النية وغيرها (وهكذا) الصوم وغيره (فلا تقل عنده «بعض»

والحقيقة جديدة) مخترعة (ورد) بان لفظ الصلوة يطلق لغة على معنيين احدهما الدعاء والاخر المتابعة
 فبناء على قول القاضي من ارادة المعنى اللغوي يلزم ان لا يصدق المصلي على الاخرس اذ لا يمكن منه
 الدعاء كما قال (بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذالم يكن داعيا فيها «صلوة» كالاخرس) ويلزم
 ايضا ان لا يصدق على من صلى فرادى لا بالجماعة اذ لم يحصل منه المتابعة لامام كما قال (اولم يكن
 متبعا) لامام (كالمفرد وهو) اي عدم صدق المصلي عليهما (باطل) فلا بد من القول بان الصلوة
 شرعا هي الاركان سواء حصل معها الدعاء لم لا وحصل المتابعة لامام ام لا (ويلزم هذا القائل) اي غرض
 القاضي (نفى التركيب والماهيات المخترعة) اي ليست الصلوة مثلا ماهية مركبة مخترعة (عند الشارع
 ويظهر الثمرة) بين قول القاضي وهو عدم حدوث معنى جديد وبين قول المشهور وهو حدوثه (في امكان
 جريان اصل العدم في اثبات مقدار الاجزاء والشرايط وعدمه «امكان» وبيان ذلك) الثمرة وتوضيحها
 (انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية) من وجوب الصلوة وحرمة الخمر وغيرهما (توقيفية) اي (لا
 بدان يتلقى) ويؤخذ (من الشاع) والا فكيف نعلم وجوب الواجبات وحرمة المحرمات وغير ذلك (و
 امام موضوعات الاحكام) كالبيع والخمر والغسل والصلوة وسائر الاشياء (فان كان من قبيل المعاملات
 فيرجع فيها «معاملات» الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع) فان مفهومه يؤخذ من العرف والخبرة واللغة
 (والارش) وهو المب والنقصان الحادث في المبيع او الثمن من فارش لا مبيع مثلا يعرف بالرجوع الى اهل الخبرة
 ولا يبطله بالشارع (ونحوهما) كالاجارة وغيرها (وكذلك) اي يرجع الى العرف واللغة (كل لفظ
 يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم) كالفعل فلا بد من الرجوع الى العرف واللغة حتى يعلم انه
 للوجوب او الندب (او لافادة بيان ماهية العبادة) كقوله ع الوضوء غسلتان ومسحتان فغرضه ع بيان ماهية
 الوضوء بهذه الالفاظ ومعرفة معاني هذه الفاظ يتوقف على الرجوع الى العرف واللغة والى ذلك كله اشار بقوله
 (كالفعل بفتح الغين والمسح ونحوهما) كقوله ع في بيان ماهية التيمم ما هذا مضهونه ان تضرب كفيك
 على الصعيد فان معرفة الصعيد يتوقف على الرجوع الى اللغة (و) اما (ان كان من قبيل العبادات كالصلوة
 والغسل ونحوهما) من الصوم وغيره (فهو ايضا كنفس الاحكام) فكما ان وجوب الصلوة والصوم مثلا
 لا بدان يؤخذ من الشارع فكذلك ماهية الصلوة والصوم لا بد من اخذها منه (فانها «عبادات» عند غير
 القاضي (حقائق) اي ماهيات (محدثة من الشارع لا يعلمها «حقائق» الا هو واما هذا القائل) اي القاضي
 (فيرجع فيها «عبادات» ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات) فكما يؤخذ معنى البيع مثلا من اللغة
 كذلك يؤخذ معنى الصلوة ايضا من اللغة لا من الشرع (لانه «قائل» لم يقل بكونها «الفاظ» منقولات)
 بل يحملها على معانيها اللغوية ان قلت فاقضى اذا اراد ايجاد الصلوة مثلا هل يأتي بفعل اخر مع

الدعاء اى يجعلها مقارنا للركعات والمكيفيات ام لا قلت (غاية الامر ان يقارنها «عبادات» بما يشبه عنده من الشرائط) اى يجعل الدعاء مثلا مقارنا للركوع وغيره من الامور المعلومة عنده قوله (فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من الشارع واحدا منها) اشارة الى ثمرة النزاع بين قول القاضى وغيره وحاصل المآل ان قلنا بان الشارع احدث واخترع ماهيات جديدة كما عليه المشهور (فيصير العبادات من باب المركب ذى اجزاء) فكما ان بدن الانسان مركب من اجزاء (بنتفى بانتفاء احد اجزائه) كذلك الصلوة بلا فرق اصلاح فاذا قال الشارع صلوا لو ارد المكلف امتثال امره (فلا بدفى حصول الامتثال به «مركب» من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه) اذ لو نقص جزء او شرط منه لا يحصل الامتثال (فاذا شك فى كون شئ جزءا لها) كالشك فى جزئية السورة (او شرطها) كالشك فى اشتراط ضم الوضوء على غسل الميت مثلا (فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية) اى عدم جزئية السورة او شرطية ضم الوضوء بل لا بد من اتيانها (للزوم العلم) بالامتثال والعلم (بالاينان بالماهية المعينة) بجميع اجزائها فلو تركهما وكانا فى الواقع جزءا او شرطا فلا يحصل الامتثال ولا تحصل الماهية المعينة عند الشارع (ولا يكفى فى ذلك) اى فى الامتثال (عدم العلم بعدم الاينان) لان معنى عدم العلم بعدم الاينان هو الشك فى الاينان وعدمه والاحتمال والشك غير كاف فى الامتثال فلا بد من اتيان المشكوك (واما على) قول القاضى اى (القول بعدم تركيب جديد) وعدم ماهية مخترة (فالمكلف به) اى المأمور به (هو المعنى اللغوى فقط) كالدعاء مثلا (ولا تأمل فيه) اى المعنى اللغوى امر واضح (والباقي) من الركوع وغيره مثلا (امور خارجة عنه) اى عن المكلف به فبناء على قول القاضى (يمكن) اتيان الدعاء فقط مع ضميمة الشرائط التى هى متيقنة من الركوع وغيره (ونفى ما شك فى ثبوته من الشرائط الخارجة) كالسورة وغيرها اى يمكن نفيها (باصل عدم كالمعاملات) فكما اذا شك فى ان العربية مثلا شرط فى عقد البيع ام لا يقال الاصل عدم الشرطية كذلك عند الشك فى شرطية السورة للصلوة اذا فرض ان العبادات كالمعاملات امر لغوى عرفى عند القاضى فاذا صدق الصلوة او البيع عرفا ولغة فينفى الشرط المشكوك بالاصل وبالجملة بناء على قول القاضى يجوز اجراء اصل عدم فى الاجزاء والشرائط المشكوك بها وبناء على المشهور لا يجوز قوله (واما بناء دفع كلام هذا القائل) حاصله ان العلامة البهبهاني ره دفع كلام القاضى ولكن جعل دفعه مبتنيا على مسألة اخرى وهى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه كما قال (بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه «ثبوت» وتوضيحه (بان يقال بطلان قوله) اى القاضى (على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح) اذ بناء عليه جعل الشارع لفظ الصلوة مثلا حقيقة فى الماهية المركبة كما قال

(فان الصلوة اسم لهذا المركب و كذا الغسل والوضوء فكيف) يقول القاضي بانها باقية على معانيها اللغوية و (يحملها) اي يحمل الصلوة (على الدعاء و) الغسل على (الغسل بفتح الغين و) اما بناء (على القول بعدمها) اي عدم الحقيقة الشرعية فنعلم جزما بواسطة القرائن ان الشارع استعمالها مجازا في هذه المعاني الشرعية كما قال (فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي) لا يجوز للقاضي ايضا حملها على اللغوي بل (لابدان يحتمل على الشرعي) لاعلى معنى اخر (لكونه «شرعي» اشرى مجازاته «لفظ» واشيعها) وبالجملة لوجه لحمله على اللغوي بل يحتمل على الشرعي اما حقيقة ان ثبت الحقيقة واما مجازا ان لم تثبت جواب قوله اما قوله (فهو) اي جعل البهيماني ره دفع كلام القاضي مبتنيا على مسألة الحقيقة الشرعية (غريب لما عرفت من انه «قائل» منكر للحقيقة الشرعية) فلذا يحملها على اللغوي (بل منكر للماهيات المحدثة) فهو لا بدان يحمله على اللغوي و بالجملة ثبوت الحقيقة لشرعية و عدمه حكمان عارضان على الماهيات المحدثة وهو ينكرها من اصلها فاذا انكر المعروض لا يبقى محل للمعروض اصلا (ثم بعد القول بعلان مذهب هذا الناقى) ي القاضي (والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات) مركبة (محدثة) وبعبارة اخرى بناء على قول القاضي لاشبهة في جواز اجراء اصل عدم عند الشك واما بناء على قول المشهور من اختراع الماهيات الشرعية قدم اجمالا عدم جواز اجراء الاصل و لكن لا بد هنا من التعميق (فهل يجوز) ايضا (اجراء اصل عدم فيها «عبادات» بمعنى انا اذا شككتنا في كون شئ جزءا لها) كالسورة (او شرط الصحتها) كضم الوضوء لغسل غير الجنابة (فهل يمكن نفيه «شئ» باصالة عدم او لا بد من) الاحتياط اي (الاتيان بما) اي بكل شئ، (ايوجب اليقين بحصول الماهية) الشرعية (في الخارج فيه «جواز» خلاف ولا بد في تحقيق ذلك) اي جواز اجراء اصل عدم وعدمه (من تمهيد مقدمة) معروفة بنزاع الصحيحى و الاعمى (وهى اسم) اي القائلين بحدوث ماهيات جديدة (اختلفوا في كون العبادات) من الصلوة وغيرها (اسامى للصحيحة او اعم منها) ومن الفاسدة (وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها «عبادات» اي كما ان اختلاف القاضي والمشهور لم يكن مربوطا و موقوفا بثبوت الحقيقة الشرعية بل كان نزاعهم في اصل اختراع الماهيات و عدمه كذلك اختلاف الصحيحى و الاعمى لا يتوقف عليه اذ بمجرد القول باختراع الماهيات الشرعية يجرى نزاع الصحيحى و الاعمى سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية لو المتشعبة كما قال (بل يكفي فيه «خلاف» بثبوت الحقيقة المتشعبة) و (بعبارة اخرى يكفي فيه على (مطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها «عبادات» سواء كان بطريق الحقيقة الشرعية او مجازا) فالنزاع في الحقيقة) اي في الواقع (في انه «شان» متى اطلق لفظ)

كلفظ الصلوة وغيره (دال) اما حقيقة واما مجازا (على تلك الماهية فهل يراد الصحيحة) التامة
الاجزاء والشرائط (منها ماهية) او يراد (الاعم) من التامة والناقصة (والثمرة في هذا النزاع)
اي في كونها اسامى للصحيحة او الاعم (تظهر فيما لم يعلم فسادها) بمعنى ان الصلوة مثلا اذا
علم فسادها كما لو ترك ركوعها او غيره من الامور المتيقنة فهذا النزاع لا يشرح اذ لا يحصل
بها الامثال لعند الصحيحى ولا الاعمى كما يأتى مفصلا واما اذا لم يعلم فسادها كما لو ترك
السورة او غيرها من المشكوكات فهذا النزاع ح ممراد يقال (فهل يحصل الامثال) عند ترك
السورة مثلا (بمجرد) احتمال الصحة اي (عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها «عبارة» اولابد
من العلم بالصحة) الواقعية واثبات جميع الامور المتيقنة والمشكوكة وبيان الثمرة (فمع الشك
في مدخلية شئ في تلك الماهية جزا كان) كالسورة (او شرطا) كضم الوضوء (فلا يحكم بمجرد فقدان
ذلك) اي بترك السورة المشكوكة مثلا (بالبطلان على الثانى) وعبارة اخرى بناء على قول الاعمى
اذ اتى المكلف بالاجزاء والشرايط المتيقنة يصدق عليها الصلوة مثلا لانها عند هم موضوعة للاركان
ويصح عمله لانه انى بما ثبت له من القيود ويجرى في الامور المشكوكة اصالة العدم (بخلاف
الاول) اي بناء على قول الصحيحى يجب الاثبات بالامور المتيقنة والمشكوكة لانها عندهم موضوعة
للمركب التام الاجزاء والشرايط فلا يصدق الصلوة بمجرد نقص فيها فلا يجوز اجراء اصل العدم
(للك في الصحة) الموجب للشك في صدق الصلوة قوله (وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة)
اي الفرق (بين الشك في الجزء) كالسورة (والشرط) كضم الوضوء حاصله ان الوحيد البهبهانى
ره فرق بين الجزء والشرط بان الشرط يجرى فيه اصالة العدم عند الاعمى دون الصحيحى واما
الجزء فلا يمكن اجرائها فيه لا عند الصحيحى ولا الاعمى كما قال (وان الاول) اي الشك في
الجزء (مضر) اي لا يجرى فيه الاصل (على القول الثانى) اي قول الاعمى (ايضا) اي كالصحيحى وجواب
قوله وما قوله (فلعله) اي ما يظهر من التفرقة (مبنى على ان المركب لا يتم الابتسام الاجزاء) توضيح
الفرق ان الشرط خارج عن الماهية فانتفاءه لا يوجب انتفاء الماهية فيجوز اجراء الاصل فيه على
الاعمى واما الجزء فهو داخل في الماهية فتنفى بانتفاءه فلا يجوز اجرائه فيه لا على الصحيحى ولا على الاعمى
(فيكف يقال بصدق الاسم على الثانى) اي بناء على قول الاعمى ايضا كيف يصدق الصلوة (مع الشك في جزئية
شئ اخر) كالسورة (له مركب) وبالجملة ثمرة نزاع الصحيحى والاعمى تظهر في الشرائط لافى الاجزاء (و
فيه) اي فيما يظهر من البهبهانى ره (ان مبنى كلام القوم) اي القائلين بالاعم حيث لم يفرقوا بين الجزء
والشرط في جواز اجراء الاصل (على المعروف) ذلك اذ كما ان انتفاء الشرط

لا يوجب انتفاء المشروط كذلك (انتفاء كل جزء) اي انتفاء السورة مثلا (لا يوجب انتفاء المركب عرفا و لا يوجب عدم صدق الاسم في التعارف) بل يصدق عليه اسم الصلوة (الا ترى ان الانسان لا ينتفى بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل داسه ورقبته) و بالجملة فالاعمى يعمل بالاصل في الجزء و الشرط و الصحيحى لا يعمل به اصلا (و العاصل) اي حاصل نزاعهما (انه لا ريب في ان الماهيات الممدنة امور مخترة من الشارع) و اما كلام الباقلاني فقد بينا فساده (ولا شك في ان ما احده الشارع) من الصلوة وغيرها (متصف بالصحة) لانه تام الاجزاء (لا غير) ثم بين معنى الصحة بقوله (بمعنى انه) اي ما احده الشارع (بحيث لو اتى به) المكلف (على ما) اي على النحو الذى (اخترعه الشارع يكون موجبا لامتنال بالامر الماهية) وبالجملة قد اخترع الصلوة تامة الاجزاء بحيث لو اتاها المكلف بهذه الاجزاء يحصل امتثال الامر وهو اقيموا الصلوة قوله (من حيث هو امر) امر بالماهية) هذا قيد لامتنال و الغرض ان امر الشارع له حيثتان حيثية تعلقه بالماهية و حيثية تعلقه بالشرائط فاتيان الصلوة تامة الاجزاء يوجب امتثال الامر بالنسبة الى الماهية اي من حيث تعلقه بالماهية لامن حيث تعلقه بالشرائط فمن صلى بلا طهارة صلوة تامة الاجزاء فامتثل من حيث الماهية و ان لم يمتثل من حيث شرائط الصحة و بالجملة فالعلماء قد اتفقوا في مقام الاختراع بان الشارع اخترع ماهية صحيحة (لكنهم اختلفوا) في مقام التسمية « انام كذارى » (هذا الاختلاف) اي اختلاف الصحيحى و الاعمى (بوجهين احدهما) اختلافهم في الشرائط و هو (ان نقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات) اي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية (او استعمالها فيها) جازا (لمناسبة) بناء على عدمه (فهو يريد) اي يقصد من لفظ الصلوة مثلا (تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور) اي بحيث لو اتى به المكلف على ما اخترعه الشارع يكون موجبا لامتنال (من حيثية المذكورة) اي يحصل امتثال الامر من حيث تعلقه بالماهية (وهذا القدر) اي الماهية على الوجه الصحيح (متيقن الارادة) بناء على الصحيحى (ولكنه « شان » لما كان الماهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها) بمعنى ان الصلوة عبارة عن مجموع هذه الاجزاء من دون مدخلة الشرائط (والشرائط) من الطهارة وغيرها (خارجة عنها « ماهية ») و وضع اللفظ على ماهية ذات شرايط يتصور على وجهين كما قال (لا مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية) المطلقة اي (مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط و لا) مانع ايضا (من وضعه بازاء الماهية مع ملاحظة) اي بقيد (اجتماعها لشرائط الصحة) من الطهارة وغيرها جواب لما قوله (فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للماهية مع) قيد (اجتماع الشرائط او) موضوعة على (الماهية المطلقة) اي بلا قيد (فمراد من

يقول انها « الفاظ » اسام للصحيحة منها « ماهية » انها اسام للماهية مجتمعة لشرائط الصحة (بمعنى ان الشارع تصور ماهية الصلوة وتصور كونها جامعة للطهارة وغيرها فجعل لفظ الصلوة اسما لها قوله (الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي) مراده ان الصحة الحاصلة من جهة الشرائط صحة زائدة غير الصحة الحاصلة من جهة الماهية فمن صلى تامة الاجزاء مع ترك الطهارة مثلا فقد حصل الصحة من جهة الماهية فقط ومن صلى تامة الاجزاء والشرائط فقد حصل الصحتان (ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة) بمعنى ان الشارع تصور الصلوة التى هي صحيحة (من حيث هي) اى تامة الاجزاء و جعل لفظ الصلوة اسما لها مع قطع النظر عن الشرائط قوله (القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها «صحة» مراده ان الموضوع له هو الصلوة المتصفة بالصحة من حيث الذات وقابلة بان تنصف بالصحة من جهة الشرائط ايضا ان اجتمعت الشرائط وان لا تنصف بها ان لم تجتمع (والحاصل ان الاول) اى الصحيحى (يقول بان الصلوة مثلا اسم للار كان للمخصوصة) مقيدة اى (حال كونها «ار كان» جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث و الخبث و القبلة ونحو ذلك لا انها اسم للار كلن المخصوصة و الشرائط معا) اى ليس مراد الصحيحى ان الشرائط داخله فى الموضوع له بل مراده ان اجتماعها قيد له و القيد شئى خارج (والثانى) اى الاعمى (يقول بانها «صلوة» اسم للصلوة) المطلقة (بدون اجتماعها للشرائط) اى ليس اجتماعها مقيد لها (ولامع الشرائط) اى ليست الشرائط داخله فى الموضوع له (فح تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك فى شرطية شئى لصحة المأمور به) كالشك فى وجوب ضم الوضوء فرضا (فعلى القول بكونها اسامى للصحيحة) التامة الاجزاء و (الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له فى امثال الامر المتعلق بها « ماهية » بمعنى ان الامتثال باقمو الصلوة يتوقف على اليقين بحصول الصلوة الجامعة للشرائط) ولا يحصل العلم بحصول الموضوع له (الاعم العلم باجتماعه لشرائط الصحة) فلا يجوز اجراء اصل العدم فى الشرائط المشكوكة (و اما على القول الاخر اعنى وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة) المركبة (مع قطع النظر عن الشرائط) فلا يتوقف الامتثال على العلم باجتماع الشرائط كما قال (فيحصل امثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها و بما) اى مع ضم ما (علم من شرائطها) فيجرى اصالة العدم فى الشرائط المشكوكة قوله (وما يقال) غرضه رد الجواب عن اشكال وهو قوله (ان الشك فى الشرط بوجوب الشك فى الشرط) اى الشك فى وجوب ضم الوضوء مثلا بوجوب الشك فى تحقق الصلوة بدونه فكيف يجرى فيه اصالة العدم وجوابه ان (معناه) اى المقصود من هذا الكلام هو (الشك فى تحقق الشرط المعلوم الشرطية) مثل الطهارة

فانها معلومة الشرطية فاذا شك المكلف في انه متطهر ام محدث يجب عليه الطهارة (لا) اي ليس معناه (الشك في ان لهذا الشئ شرط) آخر (يتوقف صحته عليه ام لا) كالشك في وجوب ضم الوضوء و بالجمله هذا الكلام في الشرائط المتيقنة لا المشكوكه فيجرى فيها الاصل (والوجه الثانى) هو نزاعهما في الاجزاء وذلك (ان مع قطع النظر عن الشرائط قد يحصل الاشكال) والنزاع (بالنظر الى ملاحظة الاجزاء) وتوضيحه ان المركبات العرفية قابلة للنقصان اى لا تتفى عرفا بانتفاء بعض اجزائه كما قال (فان النقص في اجزاء المر كب قد لا يوجب سلب اسم المر كب عنه «مر كب» عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع) فهل المركبات الشرعية ايضا كذلك ام لا (فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء) فان لم تقبل النقصان بان كانت جميع الاجزاء اذ كانا للصلوة من دون فرق بين الركوع والسورة مثلا في الركنية فيتم قول الصحيحى وان قبل النقصان بان كانت الاجزاء بعضها ركنيا وبعضها قيد ازيدا فيتم قول الاعمى لانه يقول «معنى الصلوة هو الاركان المنصوصة الخمسة او الاربعة والزائد قيد لها كما قال (ولكن لم يصح سلبها «صلوة» عنه «مر كب» بمجرد النقص في بعض الاجزاء) كالسورة (فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة) و بالجمله بناء على الصحيحى اذا فقد منها جزء فلا يصدق عليه الصلوة لانتهاء الركن وبناء على الاعمى اذا فقد منها جزء غير ركن تصدق عليها الصلوة وان كانت فاسدة (فيرجع الكلام) اي كلام الاعمى (الى وضعها «صلوة» لما) اي لمر كب (يقبل هذا النقص) القليل (الذى لا يوجب خروجها «ماهية» من الحقيقة) الصلوتية (عرفا) ويرجع كلام الصحيحى الى وضعها لما لا يقبل النقص اصلا قوله (وذلك) اشارة الى جواب اشكال وهو انه يجوز على الاعمى ح ان ياتى بصلوة ناقصة لصدق الصلوة عايبها وجوابه ان مقام الطلب غير مقام التسمية فكلا الفريقين متفقان في ان المطلوب هو الصلوة التامة وانما اختلفوا في التسمية فعند الاعمى وان صدقت الصلوة على الناقصة ولكن ذلك (لا يستلزم كون الناقصة مأمورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها «ناقصة» مطلوبة له «شارع» ان قلت اذا لم تكن الناقصة مأمورا بها فما فائدة صدق الاسم قلت (ويظهر الثمرة ح) اي يظهر ثمرة صدق الاسم على الناقصة (فيما لو نذر احدان يعطى شيا) اي درهما مثلا (بمن رآه يصلي فراى من) اي راى شخصا (صلي ونقص الطمأنينة في احدى السجدين مثلا او لم يقرء السورة في احدى الركعتين) فبناء على الصحيحى لا يجوز اعطاء الدرهم بهذا الشخص اذ لا تصدق الصلوة على عمله و بناء على الاعمى تجوز ذلك لصدقها عليه هذا ولكنه لا يحصل بهذه الصلوة الناقصة امتثال امر الشارع لاعلى الصحيحى ولا الاعمى كما قال (فبر النذر «قبول شدن نذر» بذلك) اي بالاعطاء بهذا الشخص (لا

يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشارع وما موراً بها) وبالجملة (فكونها «ناقصة» مصداق الاسم معنى) اى امر عليه (و كونها «ناقصة» ما موراً ومطلوباً للشارع) بحيث (يحصل به الامتثال معنى آخر) و مطلب عليه (وبالجملة فلا يحصل الامتثال بتلك الصلوة) اذ لا بد فى الامتثال مضافاً الى صدق الاسم كونها «صلوة» صحيحة ايضاً) بمعنى ان حصول الامتثال يحتاج الى امرين صدق الاسم والصحة (ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين) فبعض الاحكام يترتب على مجرد صدق الاسم كما ذكرنا مزجوازا اعطاء الدرهم بهذا الشخص لصدق اسم الصلوة بناء على الاعمى وبعضها يترتب على حصول الامتثال كالتقرب الى الله (ويظهر الثمرة) اى ثمرة نزاع الصحيحى والاعمى فى الاجزاء والفرق بين هذه الثمرة و الثمرة السابقة هو ان الثمرة الاولى انما هى فى صورة العلم بالفساد كبر النذر باعطاء الدرهم لمن يترك السورة بناء على الاعمى وعدم البر بناء على الصحيحى والثانية انما هى عند الشك فيه كترك الاستعاذة (فيما لو اريد اثبات المطلوبة والصحة) اى اثبات ان الصلوة بلا استعاذة مثلاً صحيحة ام لا (ح) اى اذا كان المطلوب هو الصلوة الصحيحة با اتفاق العلماء اى المقصود اثبات الصحة (بمجرد صدق الاسم فيما لو شك فى جزئية شئى للصلوة) كالاتعاذة (ولم يعلم فسادها بدون «شئى» وبعبارة اخرى يظهر الثمرة فيما اذا اتى المكلف بجميع الاجزاء المتيقنة وصدق عليها اسم الصلوة عرفاً وشك فى جزئية الاستعاذة فهل هذه الصلوة صحيحة ومطلوبة ام لا بد من اثبات الاجزاء المشكوكه (فعلى القول بكونها اسماً للماعم يتم المقصود) اذ الفرض ان المركبات الشرعية كالمركبات العرفية اى قابلة للنقصان لو وضعها للاركان المخصوصة والزوايد قيود فيكفى صدق الصلوة واثبات القيود الثابتة والاصل عدم جزئية الاستعاذة (وعلى القول بكونها اسماً للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط) بحيث لا يقبل النقصان الا (فلا) يتم المقصود اذ الامتثال يحتاج الى الاثبات بجميع الاجزاء والشرائط وهو غير معلوم كما قال (لعدم معلومية تمامية الاجزاء) اى حين الشك فى الجزء (و) لعدم معلومية (جامعيته لشرائط الصحة) عند الشك فى الشرط وبالجملة على قول الصحيحى لا بد من العلم بالصحتين احدهما (من الحيثية التى قدمنا ذكرها) وهى الصحة مز حيث الماهية وثانيهما الصحة من حيث الشرائط كما قال (وغيرها «حيثية» من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسماً للاعمى بالمعنيين) احد هما عدم ملاحظة الشرائط حين الوضع و ثانيهما انها قابلة للنقصان وله ره وجوه تسعة اولها قوله (كما يظهر من تتبع الاخبار) ففي بعضها استعمل هذه الالفاظ فى الاعمى كما ياتى و ثانيها قوله (ويدل عليه عدم صحة السلب عمالم يعلم فساد وصحته) كالصلوة بلا استعاذة فانها مشكوكه الصحة والفساد ولا يصح ان يقال ليست بصلوة ونالها قوله (وتبادر قدر المشترك) بين الصحيحى والفاسد (منها «الفاظ» و رابعها قوله (ويلزم على القول

بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بالف ماهية اصلوة الظهر) وحاصله ان صلوة الظهر (مثلا) ماهية واحدة
باتفاق العلماء ولكن يلزم على قول الصحيح كونها ماهيات متعددة اذ كما ان الحيوان جنس واحد ينقسم الى
ماهيات متعددة بتعدد القيود والفصول كذلك صلوة الظهر جنس واحد مقيدة عند الصحيح بقيود متعددة و
السران الصحيح يقول بان الصلوة مثلا موضوعة لمعنى لا يقبل النقصان فلا بد له ان يقول بان الصلوة الصحيحة
في حق المسافر مقيدة بالر كعتين وفي الحاضر بالاربع وفي الصحيح بالقيام وفي المريض بالجلوس

وهكذا فتكون ماهيات مختلفة بتعدد القيود كما قال (فصلوة الظهر) مثلا (للمسافر شئ) عليه
(وللحاضر شئ اخر وللحافظ) الذي لم ينس شيئا من اجزاء الصلوة (شئ) اي عشرة جزء مثلا (وللناسي
شئ اخر) اي تسعة جزء مثلا (وكذلك للشاك) اي يجب عليه البناء علي الاكثر مثلا (وللمتوهم) اي
يجب على الظان البناء علي ظنه مثلا (والصحيح والمريض والمحبوس) اي يجوز له الصلوة في المكان
المغضوب مثلا (والمضطر) اي يجوز له الصلوة ماشيا مثلا (والغريق) فان مجرد التكبير صلوة حين
الغرق في الماء (الى غير ذلك من اقسام الناس) اذ له اقسام كثيرة (في جزئيات مسائل النسيان و
الشاك) اذ له ايضا اقسام كثيرة (في جزئيات مسائله «شك» وهكذا) اقسام الظان والمريض (الى

غير ذلك) وبالجملة لفظ الصلوة عند الصحيح موضوع للماهية مقيدة بهذه الفصول الكثيرة (واما
على القول بكونها اسامي للاعم فلا يلزم شئ من ذلك) لان الصلوة عنده موضوعة للماهية المطلقة
المشتركة بين الجميع وهي الاركان المخصوصة الخمسة او الاربعة والبواقي قيود تنفلات في الموارد
واما صلوة الغرقى و المجاهد فتعبدى (وهذه احكام) شرعية خارجية (مختلفة ترد) وتعرض (على
ماهية واحدة) خامسها قوله (مع ان الصلوة شئ) اي امر عليه عرفا (والوضوء و الغسل والوقت
و السائر و القبلة وغيرها) من الشرائط (اشياء اخر) خارجة عن ماهية الصلوة ان قلت نفس هذه
الاشياء و ان لم تكن داخلية في الماهية لكن تقييد الصلوة بها داخلية في الماهية وملحوظة عند
لوضع قلت (و كذلك اتصاف الصلوة بالتلبس) و التقييد (بها) بمعنى ان كون الصلوة جامعة لهذه
الشرائط لم يلاحظ حين الوضع بشهادة العرف (والظاهر ان لكل شئ منها «اشياء» اسماء اخر) فاسم

الوضوء مثلا هو الوضوء من دون ربط باسم الصلوة قوله (ولادخل في اشتراط شئ بشئ لاعتباره)
غرضه ان اشتراط الصلوة بهذه الشرائط لا يحتاج الى ملاحظة الشرائط (في تسميته «شئ» به) اي
عند تسمية الصلوة باصلوة وبعبارة اخرى شرطية هذه الشرائط للصلوة لا يتوقف على ملاحظتها حين
تسمية الصلوة و سادسها قوله (وهما يؤيد كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء علي ان اركان الصلوة هي
ما) اي الخمسة التي (تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا وسهوا) فحكوا بان الركوع مثلا اذا

زاد او نقص عمدا او سهوا يبطل الصلوة و محل الشاهد هو لفظ الركوع فانه من جملة الفاظ العبادات وقد اطلق على الفاسد وتوضيح ذلك (اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا لا عصيانا ولا ريب في كونه «ركوع» منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا) والحاصل ان الركوع الذي زلوا عمدا منهى عنه لكونه مبطلا للصلوة واذا كان منهيا عنه فيكون فاسدا ومع فساد سماء الفقهاء باسم الركوع فثبت ان الركوع وغيره من الالفاظ الشرعية موضوع للاعم قوله (لايق) حاصل الاشكال ان الركوع اسم للصحيح واما الفاسد فهو صورة الركوع وشبيهه فاستعماله فيه مجاز كما قال (ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي) اى ليس مرادهم ان هذا ركوع حقيقة (وان لم يكن صحيحا) واجاب بقوله (فان من انهى) با لفارسية خم شد (فى) اثناء (الصلوة بمقدار الركوع) لكن لا يقصده بل (لاجل اخذ شىء) «برأى برداشتر چیزى» من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث اى انهى بنحو (بحسب) اى بتخييل (الناظر) من البعيد (انهر كع) اجواب من قوله (فلا يوجب بطلان الصلوة) حاصله انه لو كان صورة الركوع ركنا مبطلا يلزم بطلان صلوة الشخص الذى زاد فى صلوته صورة الركوع بلا قصد الركوع والحال انهم لم يحكموا بحكمواح يبطلان صلوته (من اجل زيادة الركوع) نعم يحتمل البطلان من اجل الفعل الكثير فثبت ان مرادهم من زيادة الركوع هو زيادة الركوع الحقيقي كما قال (فالمراد اطلاق الاسم فى عرف المتشعبة حقيقة) فالركوع الزائد المبطل الفاسد ركوع حقيقة لا انه صورة الركوع مجازا (وهو) اى الاطلاق الحقيقى (لا يتحقق) ولا يجوز (الاعم) كون الركوع للاعم من الصحيحة (و احتجوا) على الصحيحى بوجوه ثلاثة او اهما قوله (بالتبادر) ثانيا قوله (و صحة السلب عن العارى عن الشرائط) اى الصلوة بلا طهارة مثلا ليست بصلوة ثالثا قوله (و كون الاصل فى مثل لصلوة الا بظهور) اى الاصل (الاستعمال فى نفي الحقيقة) و توضيحه ان كلمة لا حقيقة فى نفي الذات نحو لارجل فى الدار ومجاز فى نفي الصفات نحو لاعمل الا بالنية اى لاعمل كاملا الا بها فالصحيحى يعمل قوله لصلوة الا بظهور على نفي الذات (لانه المعنى الحقيقى) فيكون معنى الحديث انه لا تتحقق طبيعة الصلوة الا بالطهارة فيدل على ان الصلوة وضعت على الماهية

اجماعا للشرائط و هو قول الصحيحى (وفى الاولين) وهما التبادر وصحة السلب (منع) لان التبادر هو الاعم للصحيح وايضا لا يصح سلب الصلوة بمجرد فقدان الشرط بل يصدق الصلوة الفاسدة (واعل المدعى لذاتك) اى من يدعى تبادر الصحيح (انما غفل من جهة الامر) بمعنى ان هذه الالفاظ قد تستعمل فى الطلب نحو صل وقد تستعمل فى غيره نحو زيد صلى فعند الطلب يتبادر الصحيح (عن الامر لا يتعلق بالفاسد) اجماعا وفى غيره يتبادر الاعم فهذا الشخص غفل وزعم ان التبادر هو

الصحيح مطلقا (وهذا) اى ملاحظة الاوامر (فاسد لعدم انحصار محل النزاع فى الاوامر) بل النزاع فى مطلق الاستعمال واما تبادر الصحيح فى الاوامر فهو المقرينة كما قال (فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك) اى التبادر بالقرينة (لا يستلزم وضعها لها «صحيحة» واما قوله ع لاصلوة الابظهور فيتوجه المنع فيما ادعوه) من ان الاصل استعمال لافى نفى الذات و توضيح الكلام ان قولنا الاصل ارادة المعنى الحقيقي لا المجازى قاعدة جارية فى جميع الموارد و لكنها متنوعة (فى خصوص هذا التركيب) اى فى الجملات التى فيها لاء النافية نحو لاصلوة الابظهور و نحوها فهذه الجملات لا تحمل على نفى الذات بل على نفى الصفة مجازا بحكم الاستقراء (كما لا يخفى على من لاحظ) اى استقره (النظائر كقوله لاعمل الابالية و لانكاح الابولى و لاصلوة لجار المسجد لافى المسجد وغير ذلك) فالجملة المنفية قليلا ما تستعمل فى معناها الحقيقي كما قال (فان القدر المسلم فى اصالة الحقيقة) اى نفى الذات (انما هو فى مثل لارجل فى الدار) اى ذات الرجل منفية (و اما مثل هذه الهيئات التركيبية التى نفس الذات موجودة فيها «هيئات» اذ من عمل عملا بلاية فنفس العمل موجود فى الخارج و كذلك النكاح بلا اذن ولى و غير ذلك قوله (فى الجملة جزما) معناه ان نفس الذات موجودة فيها حتما و ان كانت فاسدة (و ليس المراد فيها «هيئات» لانفى صفة من صفاتها «ذات» اى لاعمل مقبولا و لا نكاح صحيحا و لاصلوة فاضلة جواب اما قوله (فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها) بل تعمل مجازا على نفى الصفة (و) كذلك لا تجرى اصالة الحقيقة (فيما) اى فى الجملات التى (يشك كونه من هذه الجملة) اى من قبيل هذه الجملات بمعنى ان الجملات التى شك فى كونها لنفى الذات او الصفة تحمل على نفى الصفة (مثل ما قدم فيه) اى مثل الجملات التى وقع فيه (خصوص) لفظ (الصلوة) نحو لاصلوة الابظهور (والصوم) نحو لاصيام لمن لم يبيت صياحه من الليل (ونحوهما) من الزكوة وغيرها (مما) اى من الالفاظ الشرعية التى (يحتمل فيه هذا الاحتمال الضعيف و هو) اى الاحتمال الضعيف (كونها «الفاظ» اسامى للصحيحة) قوله (بحيث يمكن عرفان نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها) حاصله انه بناء على هذا الاحتمال الضعيف اى كونها موضوع الماهية الجامعة للشرائط فتكون هذه الماهيات بنحو لو قدمتها شرط واحد تنفى ذاتها (بل و) تنفى ذاتها (مع الشك فى حصول شرط من شروطها) كالشك فى حصول الطهارة (فهو) اى الاحتمال الضعيف (لا يخرج هذه الهيئة) اى الجملة المنفية (عما) اى عن المعنى الذى (هى «هيئة» ظاهرة فيه فى العرف) بمعنى انه اذا كانت الجملة المنفية ظاهرة فى نفى الصفة فلا تحمل على نفى الذات ولا يعنى بهذا الاحتمال الضعيف (و لذلك) اى لكون هذه الهيات ظاهرة فى نفى الصفة (تداولها «معامله» كرده اند

باين الفاظ العلماء هذا التداول) اي حملوها على نفي الصفة (في مبحث المجهول والمبين ولم
 يحتملوا) قط (ارادة نفي الحقيقة و الذات الا) اي احتملوا نفي الذات (على تقدير هذا القول
 الضعيف) اي كونها اسامي للصحيحة قوله (وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة) دفع
 شبهة و هي ان العلماء اذا حكموا بان الجملات المنفية لا تجرى فيها اصالة الحقيقة فكيف
 احتملوا حملها على نفي الذات بناء على القول الضعيف فدفعها بان ذلك الاحتمال ليس لاجل اصالة
 الحقيقة (بل الاصل هنا خلافه) وهو نفي الصفة لكنهم على فرض كونها اسامي للصحيحة احتملوا
 نفي الذات لاجل القرينة كما قال (بل لان دعوى) اي فرض (كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة
 صارت قرينة لحمل هذه العبارات) المنفية (على مقتضى الحقيقة القديمة) اي نفي الذات (التي هي
 الموضوع له الكلمة لا فقالوا) اي العلماء (بان حملها على نفي الذات ح) اي على فرض الصحيحى
 (ممكناً) قوله (فح نقول) غرضه ره ان تمسك الصحيحى بقوله ع لاصولة الابطهور يوجب الدور
 اذ (حمل) الصحيحى (هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها ذات
 معنا يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة و الا) اي لو لم يشبه ذلك (فهي عبارة منساقه)
 اي جارية (بسياق نظائرها سيما مثل) اي هذه العبارة شبيهة حتما على (قوله ع لاصولة لجار
 المسجد الا في المسجد) و بعبارة اخرى حمل الحديث على نفي الذات موقوف على كون الصلوة
 اسما للصحيحة اذ لولا ذلك فيكون الحديث مثل النظائر محمولاً على نفي الصفة و كون الصلوة اسما لها
 موقوف على حمل الحديث على نفي الذات اذ الفرض ان الحديث دليل على الصحيحى كما قلنا (فاذا اردنا)
 اي اراد الصحيحى (اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب) حمل الحديث على (مقتضى الحقيقة
 القديمة) اي نفي الذات (فذلك يوجب الدور) والحاصل ان حمل الحديث على نفي الذات
 موقوف على كونها اسما للصحيحة و كونها اسما للصحيحة موقوف على حملها على نفي الذات وذلك دور
 قوله (الا ان يكون مراد المستدل) دفع للدور و حاصله ان حمل الحديث على نفي
 الذات لا يتوقف على كونها اسما للصحيحة بل الحق (ان اصالة الحقيقة يقتضى ذلك) اي حمل
 جميع الجملات المنفية على نفي الذات (خرجنا عن مقتضاه اصل) في غيرها «هيئات» بدليل
 اي حملنا ساير الجملات على خلاف الاصل وهو نفي الصفة بسبب الاستقراء (وبقى الباقي) اي حملنا
 الجملات التي فيها الفاظ العبادات على طبق الاصل وهو نفي الذات (في هذا) اي بسبب اقتضاء الاصل نفي
 الذات (نقول مثل قوله ع لاصولة الابطهور) والمراد من مثله (مما) اي المواد التي (كان
 الفعل المنفى عبادة خارج عن سياق النظائر) اي لا يحمل على نفي الصفة (وبان على مقتضى الاصل)

او نفى الذات قوله (فلاريب ان ذلك خلاف الانصاف) غرضه ره ابطال هذا الكلام وحاصله ان اجراء اصالة الحقيقة في هذه الجملات العبادية خلاف لانصاف (فان هذه الجملات (في جنب الباقي) اي بالنسبة الى غيرها (ليست الا) في غاية الندرة (كشجرة واحدة) سوداء في) بدن (بقرة بيضاء) فاذا حملت الجملات الكثيرة التي لا تعدو ولا تحصى على نفي الصفقة هذه الجملات القليلة العبادية ايضا تحمل عليه (ولذلك) اي لاجل عدم جريان اصالة الحقيقة (لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث) اي مبحث المجمع والمبين (لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة) حاصله ان العلماء جزموا في ذلك المبحث بان هذه الجملات لا اجمال فيها ولكن لم يتمسكوا في عدم الاجمال باصالة الحقيقة و لم يحملوها على نفي الذات بل نفي الصفات بسبب الاستقراء ثم قالوا بانه بناء على الصحيحى تحمل على نفي الذات كما قال (وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات و) بالجملة (الانصاف ان) هذه الجملات مثل ساير الجملات دالة على نفي الصفة وسعلوم ان (كون هذه منساقه بسياق النظائر) اي دلالة على نفي الصفات (من الادلة) اي وجه ثامن (على كون العبادات اسامى للاعم) لان معنى قوله ع لاصولة الا بظهور اي لاصولة صحيحة و مفهومة ان الصلوة تتحقق بدون الطهارة لكن فاسدة وهو قول الاعمى (فهو على ذلك اول مما اراده المستدل) وبعبارة اخرى قوله ع لاصولة الا بظهور دلالة على قول الاعمى اكمل من دلالة على قول الصحيحى اذ المراد منه نفي الصفة بحكم الاستقراء فثبت قول الاعمى (وايضا نقول بعد التسليم) اي لو سلمنا ان قوله ع لاصولة الا بظهور او لاصولة الابفاحة الكنا تدل على نفي الذات (ان هذا) اي قوله ع في الحديثين (انما يدل على ان الصلوة التي لا ظهور لها ولا فاحة فيها ست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة) التامة الاجزاء والجامعة للشرائط وبالجملة لعديتان المذكوران يدلان بانتفائهما بانتفائهما ولا يدلان بان الصلوة تنتفى بانتفاء كل جزء او شرط (كما لا يخفى اذ لو حصل الفاحة والظهور للصلوة و) تركت السورة عمدا او (شككنا ان السورة ايضا واجبة ام لا فهذا الحديث) لا يدل بان ذات الصلوة تنتفى بانتفاء السورة و (لا ينفى كون الصلوة الخالية عنها «سورة» اي لا ينفى كونها (صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط) و الاجزاء (ثم اعلم ان الشهيد) الاول (ره قال في القواعد الماهيات الجمالية كالصلوة والصوم وسائر) اي جميع (العقود) من البيع وغيره (لا يطلق على الفاسد الا الحج) فانه يطلق على الفاسد (لوجوب المضى فيه) بمعنى ان الحاج لو افسد حجه بمفسد يجب عليه اتمامه و اذا لم يطلق هذه الالفاظ على الفاسدة (فلو حلف) احد (على ترك الصلوة) في الحمام (او) ترك (الصوم) المستحب في السفر مثلا فان صلى فيه او صام فيه يحصل الحنث اي خلف القسم فيجب الكفارة و اما لو شرع

فيهما ثم افسد هما كما لو صلى نصف صلوته الى القبلة ونصفها الاخر الى غيرها او شرع في الصوم ثم ادخل راسه في الماء فهل يحنث القسم ام لا قوله لان احدهما الحنث كما قال (اكتفى بمسمى الصحة وهو «مسمى» الدخول فيها) اي مجرد الدخول في الصلوة صحيحا يكفي في الحنث (فلو افسدها بعد ذلك) الدخول اي صلى الى غير القبلة مثلا (لم يزل الحنث) بل يبقى الحنث بحاله فيجب الكفارة وكذلك الصوم والاخر عدم الحنث كما قال (ويحتمل عدمه «حنث» لانه «عمل» لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد) بمعنى انه اذا افسد صلوته فكانه لم يصل في الحمام فلا حنث ولا كفارة وقس عليه الصوم هذا كله اذا شرع فيهما صحيحا ثم افسدهما (اما لو تحرم) اي دخل (في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول) اي شرع فيهما فاسدا كالصلوة في الحمام المغصوب والصوم في حال الحيض (فلم يحنث قطعا) لانهما كانا فاسدين من الاول فكانه لم يشرع بصلوة او صوم فلا حنث ولا كفارة (والظاهر ان مراده) من قوله اكتفى الخ (اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني) اي مقصود الشهيد به انه (لو حلف) احد (على ترك الصلوة مثلا في مكان مكرره) كالحمام (يحصل الحنث بمجرد الدخول) والشروع (و اقول) بعض موارد كلام الشهيد يوم كونه الالفاظ اسامي للصحيحة كقوله الماهيات الجمالية الى قوله لا يطلق على الفاسد وقوله لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولكن (يظهر من قوله لا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم «فقهاء» في الاوامر والمطلوبات الشرعية و) توضيحه انا قد ذكرنا مكررا ان باب الطلب غير باب التسمية ونزاع الصحيحى والا عمى انما هو في باب التسمية واما في باب الطلب فكلهم مجمعون بانها مستعملة في الصحيحة فقط وجميع كلام الشهيد ره راجع الى باب الطلب اذ قوله لا تطلق على الفاسد الا الحج معناه ان ساير الشرعيات فاسدها غير مطلوب واما الحج ففاسده ايضا مطلوب كما قال (وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له «شارع» الا الحج فانه يجب المضي) اي الانمام (في فاسده لا) اي ليس كلامهم (في مطلق التسمية والاصطلاح) وحيث يحتمل ان يكون الشهيد ره في باب التسمية اعنيا قوله (ولو لاغراض اخر) حاصله ان الشارع قد يستعمل هذه الالفاظ في مقام الطلب نحو صلوا وهو مراد الشهيد ره لكن قد يستعملها لمقاصد اخر (مثل كونها علامة الاسلام) فقوله الصلوة علامة الاسلام ليس في مقام الطلب (وموجبا لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك) اي بمجرد الصلوة فحكم الشارع بان القصاب المجهول الحال اذا وجد منه الصلوة يجوز اكل ما يذبحه ليس في مقام الطلب قوله (حيث قلنا بذلك) اشارة الى ان الصلوة علامة لما ذكر في حق مجهول الحال الذي لا يعلم انه مسلم او كافر لافي حق من علم كفره (ونحو ذلك) كقوله ع الصلوة عمود الدين (وذلك) اي الشاهد على اثبات ان كلامه ره في الاوامر لا التسمية (لانه ره) حاصل الكلام

ان قوله لا تطلق على الفاسد الا الحج فمراده اما عدم الاطلاق لا حقيقة ولا مجازا او عدم الاطلاق حقيقة او عدم الاطلاق في باب الطلب والامر فالاول باطل كما قال (ان كان اراد من عدم (الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي) اي لا يطلق حقيقة ولا مجازا (فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها «فاسده» اما حقيقة واما مجازا (في كلام الشارع والتشريع فوق حد الاحصاء) والثاني ايضا باطل كما قال (وان اراد منه الاطلاق الحقيقي) اي لا يطلق على الفاسد حقيقة (فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج) اذ لو فرض ان استعمالها في الفاسد مجاز لا حقيقة فاستعمال الحج ايضا مجاز فلا معنى لقوله الا الحج (و) لا معنى على (التفصيل) بين الحج وغيره ان قلت الفرق ان الحج يجب اتمام فاسده دون غيره قلت (اذ يحض الامر بالمضي) والاطلاق لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه «فاسد» وبالجملة لو كان مراده باب التسمية لم يستثن الحج (فظهر ان مراده الاطلاق) اي لا يطلق على الفاسد (على سبيل الطلب والمطلوبية) فليس كلامه في باب التسمية (فان التسمية) اي تسمية الفاسد بهذه الالفاظ اما حقيقة كما عند الاعمى واما مجازا كما عند الصحيح (في كلام الشارع مع الايقابل بالانكار) اي لا يتوجه اليه الانكار (ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك) اي استعمالها في الاعمى في كلام الشارع (وهو «بعض» ما رواه الكليني في الخبر (الموتق كالصحيح) قوله (ابان بن عثمان) علة لكون الخبر موثقا كالصحيح اما موثقتين فلان ابان ثقة فاسد المذهب واما كونه كالصحيح لان اخباره نزل بمنزلة الصحيح اشدته وثاقته وصدقه فروى ابان (عن الفضل بن يسار عن ابي جعفر (عليه الصلوة والسلام قال بنى الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية) ومحل الشاهد هو هذه الالفاظ (ولم يناد احد بشئ كما نوري بالولاية) اي التكليف بالولاية اشدواهم من ساير التكليف (فاخذ الناس) اي العامة (باربع) اي الصلوة وشبهها (وتركوا هذه يعني) ع (الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالا رباع هو الاربع من الخمس) المذكور في صدر الحديث (والتحقيق ان عبادة هؤلاء) اي العامة (فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب) وحاصل الكلام انه ع لو اراد من الصلوة والزكوة والحج والصوم خصوص الصحيحة لما يصح له ان يقول فاخذوا بالاربع لانهم لم ياخذوا بالاربع الصحيحة بل بالاربع الفاسدة فعلمه ع بانهم اخذوا بالاربع الذي ذكر في الرواية يشهد بانه ع اراد من المذكورات اعم من الصحيحة و الفاسدة كما قال (فاخذ بالاربع على هذا الوجه) اي بناء على فساد عبادتهم او على الوجه الحقيقي لا المجازي (لا يمكن اجمع جعلها اسامي للاعم و ذلك) اي اطلاقها على الاعم في كلام الشارع (لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر) والواقع (هو الصحيح والا كتفاء في التسمية بالاعم) لما

ذكرنا مكرراً ان باب الطلب غير باب التسمية فاذا قال صل مثلاً فيريد الصحيحة واذا قال بني الاسلام على الصلوة مثلاً فيريد الاعم (كما نشير اليه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعياً) بمعنى ان المسمى ماهية صحيحة مخترعة من الشارع لكن تسميته كتسمية العرف فكما انهم يطلقون الانسان على الناقص كذلك الشارع يطلقها على الناقصة الفاسدة) ومن جملة ما ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم (دعى الصلوة ايام اقرائك) اي اتركها ايام حيضك قوله (فان صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في حال الحيض) حاصله ان من جملة شرائط صحتها عدم وقوعها في ايام الحيض والافتبطل قوله (والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي) حاصله ان الشارع تصور اولاً ماهية مطلقة اي مع قطع النظر عن وقوعها في ايام الحيض او غيرها وسماها بالصلوة بالمعنى الاعم ثم نهى عنها و قال دعى الصلوة ايام اقرائك فاستفيد ان عدم الحيض شرط الصحة ان قلت قد تصور ماهية خاصة صحيحة وهي التي لا تقع في ايام الحيض وسماها بالصلوة ثم نهى عنها في هذه الايام قلت (وليس المعنى ان الصلوة الصحيحة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض) لان الموضوع لا يقيد بما يستفاد من المحمول فعدم الوقوع في ايام الحيض يستفاد من المحمول فلا يقيد به الصلوة فان قولنا زيد قائم ليس معناه زيد القائم قائم بل معناه ان زيدا المتصور لا بشرط قائم كما قال (بل المعنى اترك الصلوة المطلقة في ايام الحيض) فجعل الصلوة اسماً للماهية المطلقة ثم نهى عنها (وادعاء ان التسمية وانبات الشرط هنا) اي في هذا الحديث (قد حصلنا بجعل واحد) اي بانشاء واحد بمعنى ان الشارع تصور ماهية مطلقة ثم ضم بها جميع الشرائط حتى عدم الحيض ثم سماها باسم الصلوة فنهى عنها فاسم الصلوة لم يقع على المطلقة بل على الجامعة للشرائط اي هذا الادعاء (يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا) اي زمانا بمعنى ان المتكلم يتصور او لاشخصاً معيناً مثلاً مع قطع النظر عن قيامه ويسميه بزيد ثم يحمل عليه القيام ويقول زيد قائم (وطبعاً) بمعنى ان المحمول كالقيام مثلاً عارض على الموضوع كزيد والمعرض مقدم ذاتاً على العارض فتصور الماهية المطلقة مع قطع النظر عن عارضه ثم سماها بالصلوة ثم نهى عنها في ايام الحيض (وما ذكر) من ان التسمية حصلت مقارنة لحصول الشرط (انما يصح) اي يتصور (اذا قيل معناه حديث) ان الأركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط (جامعة) لكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها اسماً للصحيحة لا لتفعلها في هذه الايام (و) بالجملة قبل التسمية وقبل النهي تصور عدم كونها في ايام الحيض و ذلك مجال اذ (المفروض ان) هذا الشرط اي (كونها في غير هذه الايام انما استفيد من) المحمول اي من (قوله لا تفعلها في هذه الايام) وبالجملة

الحكم الذي يستفاد من المحمول لا يؤخذ في الموضوع (واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شي من ذلك) اي لا يلزم تصور الصلوة مقيدة بغير ايام الحيض و لا يلزم تقدم شرطية عدم الحيض على النهي عن ايام الحيض (اذ يصح المنع عن الصلوة) المطلقة اي يمكن تصور الماهية (مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام) وتسميتها باسم الصلوة ثم النهي عنها في هذه الايام (وهما ذكرنا يظهر ما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد) اذ ذكرنا ان الشارع اطلق هذه الالفاظ على الفاسد في اكثر الموارد فلا وجه لقول الشهيد ره لا يسمى صلوة شرعا الخ (ولعل نظره «شهيد» و نظر من واقفه) من الفقهاء (الى ان) هذه الالفاظ و ان وضعت على اعم واستعملت فيه كثيرا لكن نذر المسلم وحلفه يحمل على ارادة الصحيحة كما قال ان (الظاهر من حال المسلم) والمؤمن (في نذر فعل) اي اذا نظر الصلوة في المسجد مثلا (او الحلف عليه) اي اذا حلف على ترك الصلوة في الحمام مثلا (هو التقصد الى الفعل الصحيح فالحنث) وعدم الحنث (فما هو لاجل الصحة عدم الصحة) فان صلى في الحمام صحيحة فيحنث القسم ويجب الكفارة و الا فلا يحنث بملاحظة حمل حلفه على الصحيح (لان لا ليس بصلوة) اي ليس عدم الحنث لاجل عدم تحقق الصلوة اذا الصلوة التي وقعت نصفها الى غير القبلة مثلا صلوة حقيقة لكنها لا يوجب الحنث لفسادها وهذا مراد الشهيد و موافقيه (فتعدوا) اي تجاوزوا (من عدم الصحة الى نفى الذات) غرضه ان الشهيد و موافقيه قد تسامحوا في التعبير اذ كان حقه ان يقولوا لا تسمى صلوة صحيحة الخ ليدل على نفى الصفة فتسامحوا و قالوا لا تسمى صلوة الخ فدل على نفى الذات و بالجملة هذه العبارة المسامحية لاتدل بانهم صحيحيون قوله (فلونذر احد) حاصل غرضه ان هذه الالفاظ كما انها لو وقعت في الطلب تحمل على الصحيحة باجماع اعمى والصحيح كذلك اذ وقعت في النذر والحلف تحمل على الصحيحة باجماع فلونذر احد (ان يصلي ركعتين في وقت خاص) كنصف الليل مثلا (فالقائلون بكونها «صلوة» اسما للاعم ايضا يقولون بان) المراد الصحيحة و ان (الفاسدة لا تكفي) فلو صلي الركعتين بلا طهارة مثلا فلا تكفي (و كذا لو نذر ان يعطي مصليا شيئا) اي درهما (فلا يبر) اي لا يقبل (نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته) اي اوراي ان رجلا يصلي ويترك التشهد عمدا فلا يجوز اعطائه حتى عند اعمى نعم على فرض قطع النظر عن حمل نذره على الصحيحة يبر النذر عند اعمى كما تقدم سابقا قوله (ويظهر الثمرة) دفع و هم وهو انكم قد ذكرتم ان هذه الالفاظ اذا وقعت في النذر و الحلف فتحمل على الصحيحة فما ثمرة نزاع الصحيح والاعمى في امثال هذه المواضع وجوابه ان ثمرة نزاعهما تظهر (فيما الوجهل حاله «ما»

بالخصوص) اى شك فى ان صلوة هذا الشخص صحيحة او فاسدة قوله (من جهة نفس الامر) حاصله ان هذا الشك يتصور على وجهين احدهما ان يشك فى ان المصلى متطهر مثلا حتى يصح صلوته فى نفس الامر او يحدث حتى لا تصح كما قال (لعدم معرفة حال المصلى) فبناء على الاعمى يجوز للناذر اعطائه له لان صدق الصلوة مسلم وانما الشك فى الصحة فيحمل فعل المسلم على الصحيح واما بناء على الصحيح فلا يجوز ذلك للشك فى اصل تحقق الصلوة كما سنفصله وثنائهما ان تكون السورة مثلا جزء فى نظر الناذر ولكن شك فى انها فى نظر المصلى ايضا جزء ام لا كما قال (او) جهل (من جهة نفس الحكم) اى الجزئية وعدمها (للاختلاف العاصل من جهة الادلة) بمعنى ان تعارض الادلة كان سببا لاختلاف العلماء (فى حقيقة العبادة) فبعضهم يقول بجزئتها مثلا وبعضهم بعدمها قوله (ولا مرجح عنده «ناذر» لاعتبار الصحة عنده او عند المصلى الذى يريد ان يعطيه مثلا) حاصله ان الناظر ان عين ورجح حين النذر الصحة عنده اى قال نذرت درهم لمن صلى صحيحة فى نظري فح لا يجوز له اعطائه لهذا المصلى بالاجمال اذ لم يعلم انه قرء السورة حتى تصح الصلوة فى نظر هذا الناذر ام لم يقرئها وان عين ورجح الصحة عند المصلى اى نذر الدرهم بمن صلى فى نظر نفسه صحيحة فح يجوز اعطائه بهذا المصلى بالاجماع لحمل فعل المسلم على الصحيح عنده واما لو لم يقرن ولم يرجح احدى الصحتين فبناء على الاعمى يجوز ذلك لحمل فعل المسلم على الصحيح عنده وهذا القدر يكفي واما بناء على الصحيح لا يجوز للشك فى اصل تحقق الصلوة اذ يحتمل ان لا يقرء السورة فلا تحقق الصلوة ولا معنى ح لحمل فعل المسلم على الصحيح لان اصل الصلوة مشكوكه فلا معنى لصحتها (وعلى هذا) اى بملاحظة ان حلف المسلم يحتمل على الصحيحة (فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنت) الحلف (ببيعها «خمر» وان كان يبيعها فاسدا كما ذهب اليه «فساد» الأكثر) حاصله ان حلف المسلم يحتمل على الصحيح فى الموارد التى قابلية للصحة والفساد كالصلوة وبيع الفرس مثلا واما المورد الذى لا يقبل الصحة اصلا كبيع الخمر فلا يحتمل على الصحيح فبمجرد بيعها يحصل الحنت (لاجل تحقق البيع) حقيقة عند الاعمى ومجازا عند الصحيحى قوله (ولا ينافى ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه «حمل» فى المثال المتقدم) جواب اشكال حاصله ان بيع الخمر مع فساده لو كان موجبا للحنث فالصلوة الفاسدة فى الحمام ايضا يوجب الحنت فاجاب بالفرق وهو ان حصول الحنت بهذا البيع لا ينافى بقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة لان هذه القاعدة لا تجرى هنا اصلا واما حصول الحنت بالصلوة المذكورة فهو ينافى بهذه القاعدة لانها تجرى هناك (والظاهر) عند الاعمى (ان ذلك) اى حصول الحنت بالبيع المذكور (ايضا لكون البيع اصما للاعم) كالعبادات واما عند الصحيحى فالبيع مجاز فى الفاسد وحصول الحنت هنا لاجل القرينة

المذكورة (وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا وما يؤيد) اي الوجه الثامن على (كونها
 «الفاظ» اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مباح او مكروه
 مثلا) لا اشكال عندهم في (حصول الحنث بفعلها) بمعنى ان العلماء متفقون في جواز الحلف على
 ترك الصلوة في الحمام ومتفقون على انه لو صلى في الحمام صحيحة يحصل الحنث (ويلزمهم «صحيحى»
 على ذلك) اي بناء على صحة اليمين وحصول الحنث (المحال لانه «شان» يلزم ح) اي على قول
 الصحيحى (من ثبوت اليمين فيها «يمين» اي يلزم من وجودها عدمها وهو محال و توضيحه ان
 الصحيحى يتصور الصلوة الصحيحة وينذر تركها في الحمام فبعد
 تعلق النذر تصير فاسدة بالنهي واذا فسدت تخرج عن عنوان متعلق اليمين وهي الصحيحة واذا خرجت
 عن متعلقه لا يحصل بها الحنث كما قال (فان ثبوتها) اي الحلف على ترك الصلوة في الحمام (يقضى كون
 الصلوة منها عنها) فالصلوة في الحمام بسبب الحلف صارت محرمة (والنهي في العبادات مستلزم للفساد)
 فهذه الصلوة تكون فاسدة (وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها «صلوة» اذ هي «يمين» انما
 تتعلق بالصحيحة على مفروضهم «صحيحين» وبالجملة وجود اليمين يوجب حرمتها وحرمتها يوجب فسادها
 فسادها يوجب عدم تعلق اليمين بها لانها لا تتعلق بالفساد فينتج ان وجود اليمين يوجب عدم اليمين وهو
 محال ثم اذا لم تتعلق بها اليمين (فيحكم بصحتها) واذا صححت تتعلق بها اليمين فتعود الجملة
 المذكورة (و) بالجملة (بعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث) اي لا يعقل وجود صلوة صحيحة في
 الحمام حتى يحصل بها الحنث كما قال (لعدم تحقق الصلوة الصحيحة) في الحمام (والقول بان المراد
 الصلوة الصحيحة لولا اليمين) حاصل هذا القول ان هذه الصلوة مع قطع النظر عن اليمين صحيحة ذاتا
 فتوجب الحنث عند الصحيحى ايضا قوله (لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل)
 حاصله ان مراد الصحيحى هو ان الصلوة اسم للصحيحة الواقعية لا الافتراضية التي ذكرتها ومعلوم ان
 بعد اليمين لا يعقل الصلوة الصحيحة الواقعية حتى يوجب الحنث (ويجرب هذا الكلام في المعاملات
 ايضا ان قلنا بدلالة النهى على الفساد فيها ايضا) كالعبادات فوجود اليمين يوجب حرمة بيع الفرس
 مثلا وحرمة يوجب فساده وفساده يوجب عدم تعلق اليمين به فلا يوجب بيعه الحنث بتقريب ما تقدم
 واما عند الاعمى فلان من تعلقها بالفساد فيوجب الحنث (وما يؤيده ايضا) اي الوجه التاسع على
 انها وضعت للاعم ان ناذر الدرهم مثلا اذا رأى رجلا يصلى وشك في انه يصلى صحيحة او فاسدة
 فسيره العلماء في جميع الاعصار والامصار جرت على جواز اعطائه له من دون تفتيش من الصحة والفساد
 فلو كانت هذه الالفاظ اسامي للصحيحة ليجب عليهم التفتيش كما قال (انه يلزم على القول

بكونها اسامى للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلى) حتى يعلم صحة صلوته (اذ اراد) الناذر (ان يعطيه شيئا لاجل النذر) اى يجب التفتيش (اذا لم يعلم مذهبه) هل السورة مثلا واجبة عنده ام لا (و) لم يعلم (صحة صلوته فى نفس الامر) اى هل يصلى متطهرا او محدثا و قد ذكرنا هذين المثالين فيما سبق فلا تغفل ان قلت لا يجب التفتيش على الصحيح ايضا لحمل فعل المسلم على الصحيح قلت (فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده) فهذه القاعدة لا تثبت الصلوتية والصحة عند الصحيح الناذر (والصحة قد تختلف باختلاف الاراء) فيمكن ان تكون الصلوة بلا سورة صحيحة فى نظر المصلى و هى فاسدة فى نظر الناذر قوله (فاذا راي من نذر) هذا المثال نظير ما تقدم من ان السورة جزء فى نظره ام لا والحاصل ان الشخص الذى نذر ان يعطى (شيئا للمصلى) اذ راي (رجلا) عادلا (صالحا) يصلى بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يبدى انه « رجل » هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء او مع وضوء (اذ بعض الفقهاء قالوا باشتراط الوضوء مع الاغسال الا الجنابة وبعضهم بعده) (وهو يرى بطلان الصلوة بها) بلا ضم وضوء (وذلك الصالح قد يكون) اى يحتمل ان يكون (رايه) او راي مجتهد الصحة والمفروض ان المعتبر فى وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحة عنده « ناذر » و بعبارة اخرى بناء على الصحيح يعتبر فى بر النذر كون الصلوة صحيحة فى نظر الناذر اذهى (المطابق لنفس الامر) اى للواقع (بظنه « ناذر » وبالجملة لو كانت هذه الالفاظ موضوعة للصحيحة ليجب التفتيش عن حصول الوضوء و عدمه (وكذلك) يجب تفتيش و (ملاحظة غيره) اى غير ما ذكر (من) الاختلافات فى (الاجزاء والشرايط) قوله فاذا راي جوابه محذوف اى يجب على الناذر بناء على الصحيح ان يفتش و يعلم ان هذه الصلوة صحيحة عنده من جميع الجهات (ولا ريب ان الصحيح من العبادات ليس شيئا واحدا حتى يبني) الناذر (عليه « واحد » فى المجهول الحال) حاصله ان الصلوة الصحيحة مثلا لو كانت قسما واحدا عند جمع المسلمين ليجاز للناذر الاكتفاء على حمل فعل المسلم على الصحة ولكنها لما كانت مختلفة عند هم فيجب على الصحيح ان يفتش و يعلم الصحة عنده و بالجملة لو كانت هذه الالفاظ اسامى للصحيحة ليجب التفتيش (و) الحال انا (لم نفع على من) اى قبه (التزم هذه التفحصات والتدقيقات و يعطون على من) صلى واعطاء على هذا المصلى (ظاهره « اعطاء الوفاء » بالنذر) وليس ذلك الا لاجل كونها اسامى للاعم ولعله لاجل ذلك (اى لكونها للاعم) لا يتفحص (اى لا يفتش) المومنون فى الاعصار والامصار عن مذهب الامام (للجماعة اى لا يفتشون عن مذهب) فى جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او يعتقد (ندبها وياتمون) اى يقتدون (به بعد نبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة

فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا) مثل ما لو ترك الامام السورة وهي واجبة عند المأموم بحيث تبطل الصلوة بدونها في نظره (او نحو ذلك) من الاختلافات (فما دام) لم يعلم بطلانه «عمل» يجوز الاقتداء به و تصح صلوته لانه اتم) واقتدى (بمن يحكم بصحة صلوته شرعا) بحمل فعل المسلم على الصحة) والقدر الثابت من المنع في الاقتداء (هو ما علم بطلانه) عند المأموم (وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا) اي الاقتداء بالفحص (الامن جهة كفاية مسمى الصلوة) فالمسمى كافية (ما لم يعلم المأموم بطلانها) «مسمى» على مذهبه «مأموم» فلا يجب له الفحص والعلم بالصحة كما قال (لانه لا يصح الاقتداء حتى يتفحص) ويعلم انه صحيح على مذهبه بقى الكلام في بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه (اي مما ذكره الشهيد ره) ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات ايضا) فكما ان الشارع اخترع ماهية العبادات وجعل هذه الالفاظ اسامى لها كذلك اخترع ماهية بعض المعاملات من قبيل النكاح والخلع وغيرهما وجعل هذه الالفاظ اسامى لها (وهو كذلك) اي ماهية المعاملات ايضا مخترة (وقد يظهر من بعضهم «علماء» اختصاص ذلك) اي الحقايق الشرعية (بالعبادات) فقط (وهو ضعيف) قوله (وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وسائر العقود على تاليه) اي سابقه حاصله انه بناء على ثبوت الحقايق الشرعية في المعاملات يمكن ان يقرء قوله و سائر العقود بالجر عطفًا على الصلوة والصوم (لا على) (الماهيات الجعلية) فتدل العبارة على كون العقود من الماهيات الجعلية الشرعية لان حكم المعطوف عليه يثبت على المعطوف وبمقتضى هذا المطف قال المسره يستفاد الخ ولا يخفى ان في هذا الكلام دورا (ايضا) اي كما يمكن قرائته بالرفع عطفًا على الماهيات الجعلية وح فلا تكون العقود من هذه الماهيات بل تكون مقابلا لها كذلك يمكن قرائته بالجر عطفًا على سابقه فتكون من الماهيات الجعلية (الثاني) انه يستفاد من قوله ره لا تطلق على الفاسد (ان الخلاف في كون الالفاظ اسامى للصحيحة او الاعمال يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجري في سائر) اي جميع (العقود ايضا وهو ايضا كذلك) اي كما ان المستفاد الاول حق فالثاني ايضا حق (قال المحقق في الشرايع في كتاب الايمان) جمع اليمين (اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد) وسياتى ان مراده ره ليس هو الوضع للصحيح بل ينصرف اليه عند اطلاق المسلم (ولا يبر) الحلف (بالبيع الفاسد لو حلف لبييعن) بمعنى انه لو حلف احدان ببيع داره مثلا ثم باع فاسدا فلم يعمل بحلفه لانصرافه الى الصحيح ولكن (قال الشهيد الثاني ره في شرحه) اي في شرح هذا الكتاب (عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح) فقط (ومجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما) بمعنى ان علامت الحقيقة موجودة في الصحيح وعلامت المجاز في الفاسد (كمبادرة المعنى)

الصحيح (الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره) كايبيع داري (ومن ثم) اي لكونه موضوعا للصحيح لو اقر احد بانه باع داره مثلا (حمل الاقرار به «بيع» عليه «صحيح» حتى لو ادعى بعد الاقرار (ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا و عدم صحة السلب) اي لا يمكن سلب البيع عن البيع الصحيح (وغير ذلك من خواصه «وضع» كالاطراد (ولو كان) البيع (مشتريا) معنويا (بين الصحيح والفاسد لقبيل تفسيره «مقر» باحدهما) اي الصحيح او الفاسد (كغيره من الالفاظ المشتركة) فاذا قال رايت انسانا ثم فسره بزيد فيقبل منه وان فسره بشخص آخر فيقبل ايضا واما اذا قال بعث داري ثم فسره بالفاسد فلا يقبل ذلك فهو ليس قدرا مشتركا ثم اورد على الشهيد المذكور بان البيع ينقسم عرفا الى الصحيح و الفاسد فهو قدر مشترك فاجاب بقوله (وانقسامه الى الصحيح و الفاسد اعم من الحقيقة والمجاز) وسياتي توضيحه ورده (اقول و يمكن حمل كلام المحقق) حيث قال ينصرف الى العقد الصحيح (على ما ذكرنا من ان) الالفاظ حقيقة في الاعم لكن (الظاهر و الغالب في المسلمين ارادة الصحيح فيصرف اليه «صحيح» لاجل هذه الغلبة (لان) اي ليس الانصراف لاجل ان (اللفظ حقيقة فيه «صحيح» فقط) ولذلك (فلا ينصرف الي غيره) وهو الفاسد (لكونه مجازا) و بالجملة هو حقيقة في الاعم (واما ما ذكره الشارح) الشهيد (من دعوى التبادر فان اراد به «تبادر» ما ذكرنا) فمن ان الغالب بين المسلمين ارادة الصحيح (فلا ينفعه «شارح» اذ لا يثبت بذلك انه وضع له وان اراد كونه «صحيح المعنى الحقيقي») اي يتبادر الصحيح من دون ملاحظة حال المسلمين (ففيه المنع المتقدم) في جواب استدلال الصحيح من ان التبادر ممنوع (و) قوله لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا اقول (عدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار) اي اذا اقر اولئك ادعى الفساد (لما ذكرنا) من ان الغالب بين المسلمين ارادة الصحيح (كنظائره) فمن اقر بالاجارة مثلا ثم ادعى ارادة الفاسد فلا يقبل منه (واما تمسكه «شارح» بعدم صحة السلب فلم اتحقق معناه) اي لا معنى له (لانا لا ننكر كونه «عقد» حقيقة) في الصحيح (انما الكلام في الاختصاص) اي حقيقة في الصحيح فقط او فيه وفي الاعم فعدم السلب عن الصحيح مسلم عند الكل (و) لكن (هو لا يثبت «اختصاص» واما قوله ره و انقسامه الى الصحيح و الفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم) حاصله ان تقسيم شئ واحد الى شيئين يكون بوجهين احدهما تقسيم المعنى فقولنا الانسان ينقسم الى العالم و الجاهل اي معناه وهو الحيوان الناطق ينقسم اليهما و ثانيهما تقسيم اللفظ فقولنا الاسد اما مفترس و اما رجل شجاع اي لفظ الاسد ينقسم اليهما باعتبار الاستعمال و ح فان كان مراد الشارح ان كلمة التقسيم (ليس بحقيقة في تقسيم المعنى

فقط) أى تقسيم معنى الانسان مثلا (فيما) أى فى العالم والجاهل الذين (اطلق) عليهما (المقسم
 أى الانسان وبعبارة اخرى لم يوضع كلمة التقسيم لتقسيم معنى الانسان مثلا اليهما (بل) التقسيم
 (اعم من تقسيم اللفظ) كمثال الاسد (و المعنى) كمثال الانسان و بالجملة تقسيم البيع لعله
 مثل تقسيم الاسد فيكون حقيقة فى الصحيح ومجازا فى الفاسد (فيه ان المتبادر من) كلمة
 (التقسيم هو تقسيم المفهوم و المعنى) كمثال الانسان (لما) أى لا يتبادر تقسيم المعنى الذى
 (يطلق عليه اللفظ ولو كان) اطلاقه عليه (مجازا) كتقسيم معنى الاسد وبالجملة المتبادر من
 كلمة التقسيم هو تقسيم المعنى دون اللفظ فقولنا ينقسم البيع أى ينقسم معناه الحقيقي (و ان اراد)
 أى الشارح (ان الدليل) أى دليل الصحيح (لما دل على كون الفاسد معنى مجاز يا فلا بد)
 عند تقسيم البيع الى الصحيح الذى حقيقة و الفاسد الذى مجاز (ان يراد من المقسم) أى من
 البيع (معنى مجازيا عاما) أى يجعل البيع بمعنى مطلق المبادلة مثلا (ليشملهما) أى الصحيح و الفاسد
 فقول الشهيد ره التقسيم اعم من الحقيقة ان كان مراده ره ان المقسم الذى هو البيع اريد منه
 مطلق المبادلة وهى معنى عام يشمل على الحقيقة و هو البيع الصحيح و المجاز و هو الفاسد
 (فهو) أى هذا الذى ذكر (مع انه لا يساعده) «نمير ساند او را» ظاهر كلامه (لان هذه
 المذكورات لا وجود لها فى كلامه ره اصلا) مع ذلك فهو (اول الكلام) اذ ليس للصحيح دليل متين
 على مجازية الفاسد (الثالث) انه يستفاد من قوله «لاكتفى بمسمى الصحة الخ (ان الدخول فى
 العمل على وجه الصحة) بان يصلى نصف الصلوة مثلا الى القبلة (يكفى فى كونه «عمل» صحيحا)
 أى يصدق على هذا النصف انه صلوة صحيحة (اقول و الاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحة
 غير الاتيان بالفعل الصحيح) وبعبارة اخرى اتيان نصف الصلوة صحيحا غير اتيان الصلوة الصحيحة
 (والمفروض ان الحلف انما وقع على الثانى) أى حلف على ترك الصلوة الصحيحة لا النصف فبمجرد هذا النصف
 لا يحصل الحنث (فان الصلوة و الصيام ليسا من قبيل القرآن المحتمل وضعه للمجموع) حاصله
 ان القرآن يحتمل ان يكون موضوعا لمجموع هذا المجلد فح لا يصدق القرآن على السورة والآية
 كما لا يصدق زيد على يده (و) يحتمل ان يكون موضوعا للكلى أى (للكلام المنزل) على
 الرسول ص (على سبيل الاعجاز) قوله (المتحقق) أى كما ان الحيوان الناطق و هو معنى الانسان
 متحقق فى ضمن جميع الافراد كذلك هذا الكلى الذى هو معنى القرآن متحقق (فى ضمن كل
 من ابعاضه «قرآن» و يصدق القرآن على كل سورة و آية منزلة بخلاف الصلوة و الصوم كما
 قال (بل هما اسمان للمجموع) فلا يصدقان على النصف مثلا (وعلى ما ذكره) الشهيد ره من اكتفاء

مجرد الدخول (يلزم الحنث و ان لم يتمها فاسدا) قوله (ايضا) اي كما يلزم الحنث لو اتمها فاسدا بان يصلي نصفها الى غير القبلة كذلك يلزم الحنث لو لم يتمها بل تر كها في النصف اذ فرض الشهيد كفاية الدخول و هو بعيد اذ حصول الحنث بمجرد الدخول وان لم يتمها بعيد عن الحق قوله (بل هذا لا يصح على المختار ايضا) اي كما انه بناء على الصحيح لا يحصل الحنث بمجرد الدخول كذلك لا يحصل بناء على الاعمى ايضا لان نصف الصلوة ليس بصلوة بالاتفاق (بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا) اي كما انه لو لم يتمها فاسدا لا يلزم الحنث حتى عند الاعمى كذلك لو اتمها فاسدا (عالما بالفساد) اي عالما بان الصلوة الى غير القبلة فاسدة لا يلزم الحنث ايضا حتى عندنا الاعميين (لما ذكرناه «ما» في توجيه كلامه «شديد» به ومن وافقه) من الفقهاء (من ان هذه الالفاظ اذا وقعت في النذر والحلف يحمل على الصحيحة كما قال من ارادة الصحيحة في امثال ذلك) اي في الحلف وامثاله (وان بنى على المختار) اي حتى عند الاعمى (اذا عرفت هذا) اي اختلاف الصحيح والاعمى (فاعلم ان) استاذ المصنف وهو الفاضل المدقق مولانا محمد باقر البهبهاني ره قال بان اسامي العبادات موضوعة للصحيحة فعند الشك في جزئية شئ او شرطية لا يجوز اجراء اصل العدم وجوابه ان (الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام و المعاملات) اي كما انه لو شك في حرمة التتن مثلا او في لزوم العربية في عقد البيع مثلا يجري اصل العدم فكذلك يجري عند الشك في ماهية العبادات (بل الظاهر انه لا خلاف فيه «اجراء» كما يظهر من كلمات الاوائل) المتقدمين (و الا و اخر) المتأخرين (و لم نقف على تصريح بخلافه «اجراء» حاصله ان الثمرة التي ذكرت للصحيح والاعم من اجراء اصالة العدم عند الشك في الاجزاء والشرايط على الثاني دون الاول غير صحيح اذ المشهور مع ذهابهم الى الوضع للصحيح قالوا ابا البرائة وبعض القائلين بالاعم ذهبوا الى وجوب الاحتياط والتفصيل في باب البرائة والاشتغال ان قلت كثيرا ما يتمسكون بالاحتياط ولا يجرون فيها اصل العدم قلت (و اما انراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب) اي ابقاء (شغل الذمة) عند الشك في جزء او شرط (فهو اما مبني على مسألة الاحتياط) حاصله ان المتمسكين بالاحتياط على قسمين فمنهم من يقول بوجوب الاحتياط في جميع الموارد حتى في نفس الاحكام كحرمة التتن مثلا كما قال (و) مبني على (القول بوجوبه) في جميع الموارد المشكوك (و) لكن (ستعرف ضعفه) اي وجوب الاحتياط ضعيف وح فيجري الاصل ومنهم من لا يقول بوجوبه لكنه وجد في مورد الشك دليلا ثم ايد به بالاحتياط كما قال (او تايد الدليل به) فوجد على جزئية السورة مثلا دليلا

من الاخبار وغيرها ثم ايده به (فلاحظ الانتصار) ار هو من كتب السيده فهو ره لم يقل بوجوب الاحتياط لكنه اذا وجد دليلا ايده به كما نذكره (وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط) اي يكون الاحتياط مؤيدا للاجماع (في اثبات اصل الحكم كما تمسك) السيده (به «احتياط» في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي) حاصله ان الشافعي قال باستحباب صلوة العيدين والسيد ره قال بوجوبها عند اجتماع الشرائط واستدل عليه بالاجماع وايده بالاحتياط (و) تمسك به ايضا

(في مسألة المنع عن صلوة الضحى) حاصله ان عمرا لع حكم باستحباب الصلوة وقت قرب الزوال و سمي بصلوة الضحى فالشافعي قال باستحبابها و السيد بحر منها بقصد صلوة الضحى التي هي بدعة من عمر لع واستدل عليها بالاجماع وايده بالاحتياط (و غير ذلك) من الموارد و بالجملة لو لم يقيم دليل لجري اصل العدم كما قال (واما استدلالهم فعلماء بالاصل) اي اصل العدم (في ماهية العبادات) عند عدم الدليل (فهو فوق حد الاحصاء و كيف كان فالمتبع هو الدليل) اي نحن تابع بدليل حجية اصل العدم (ولا ينبغي التوحيش مع الانفراد) اي لو فرضنا ان ساير العلماء لم يتمسكوا بالاصل فنحن نتمسك به منفردا من دون وحشة (اذا واقفنا الدليل) الدال على حجية اصل العدم وهو انسداد باب العلم بالاحكام الموجب لهجية مط الظن كما ياتي (فكيف) نكون منفردا (و) جل الاصحاب ان لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق بين الاحكام وبين العبادات كما قال (فمن) اي كل عالم (يعمل بالاصل) يعمل به في جميع الموارد اي (لا يفرق بين العبادات وغيرها) من

الاحكام والمعاملات ان قلت ما الدليل على حجية هذا الاصل (فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون) وموظفون (بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام) كالوجوب وغيره (و الشرايع) اي الطرق الشرعية (والعبادات و كما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت) اي بالكيفية التي وردت (منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات) وبعبارة اخرى في زمان غيبة الامام ع كما لا يمكن معرفة الاحكام بتمامها و كمالها كذلك لا يمكن معرفة ماهية العبادات بكمالها قوله (و كما يمكن ان يق) اي كما ان امثال حكم الشارع الذي تعلق بالعبادات موقوف با نياتها بكمالها كذلك امثال ساير احكامه المتعلقة بالخمر والماء والتزويج وهكذا موقوف با نياتها بكمالها كما قال (التكليف بالعبادات امر بشي) اي بماهية (غير معلوم لنا) في زمان الغيبة (ولا يحصل الامتثال بها «عبادات» الاباتيانها بما هياتها كما وردت) اي بتمامها و كمالها (فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الاباتيانها كما وردت) اي بتمامها قوله (و كما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف مالا يطابق) حاصله ان جواز العمل بالظن

يحتاج الى مقدمات وهي انسداد باب العلم وبقاء التكليف وقبح تكليفه الا يطاق وازوم الخروج من الدين
 لو اجرى البرائة في كل مورد وكلها حاصلة اما الانسداد فلفقد المتواتر والمحفوف واما بقاء التكليف لان
 تكاليف الشارع باق بالضرورة الى يوم القيمة واما قبح التكليف اذ بعد انسداد باب العلم يقبح على الحكيم
 عقلا ان يكلفنا بتحصيل العلم فهذه المقدمات (يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام) لكن (بعد التفحص
 والتجسس عن الادلة و) بعد (حصول الظن) بمعنى اننا نتفحص او لاجميع الادلة فاذا لم يحصل منها علم يوجب
 غسل الجمعة مثلا بل حصل الظن باستحبابه فبحر عمل به قوله (بسبب رجحان الدليل على المعارضات او بسبب
 اصالة عدم المعارض) حاصله ان سبب حصول الظن يتصور على نحوين احدهما ان يدل دليل ظني على
 استحباب هذا الغسل مثلا و يدل معارض آخر على وجوبه لكن رجح الاول عليه فيحصل الظن
 بالاستحباب وثانيهما ان يدل دليل ظني على استحبابه ولم يوجد له معارض فيقال الاصل عدم المعارض فيحصل
 الظن به ايضا وبا لجملته فكما يعمل بالظن في الاحكام (فكذلك في ماهية العبادات) فاذا لم يحصل
 العلم بعد الفحص على وجوب السورة ولكن دل دليل ظني باستحبابها فنعمل به قوله (و كما لا يمكن
 في ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك
 في نفس الاحكام) حاصله ان اذا شككنا في وجوب السورة مثلا فيجب علينا اولافحص الادلة فاذا لم
 نعلم منها وجوبها بل ظننا باستحبابها فنقول ح الاصل عدم الوجوب فكذلك في الاحكام اي يجب
 اولافحص الادلة فاذا لم نعلم منها وجوب الغسل بل ظننا باستحبابه فنقول ح الاصل عدم الوجوب
 (وسيجئ الكلام في ذلك) اي في لزوم الفحص (مستقصى) اي مفصلا (في مباحث التخصيص ومباحث
 الاجتهاد والتقليد فنقول) مكررا (انه لا مانع من اجراء اصالة عدم في اثبات ماهية العبادات) بان
 يقال الصلوة مركبة من تسعة جزء مثلا لان الاصل عدم وجوب السورة (كنفس الاحكام) اي كما
 يقال الاصل عدم وجوب غسل الجمعة مثلا (اذ لوقيل) اي لو قال مولينا البهيماني ره (ان المانع) من
 اجراء الاصل (هو ان) ذمتنا مشغولة في الاسلام على الصلوة اجمالا و معلوم ان (اشتغالة الذمة
 بالعبادة في الجملة قاطع) اي مبطل (لاصالة عدم السابق) اذ بعد وجوب الصلوة اجمالا لا وجه
 لاصالة عدم وجوب السورة لان عدم وجوبها كان قبل الاسلام لابعده فعند الشك في وجوبها يجب
 الاحتياط كما قال (فيصير الاصل) استصحاب (بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرع) اي ياتي بجميع
 الاجزاء والشرائط ليثبت برائة الذمة قلنا (فمثله «مانع» موجود في الاحكام ايضا فان) ذمتنا
 مشغولة في الاسلام على تحصيل واجبات ومعمرات نعليها اجمالا ومعلوم ان (اشتغال الذمة بتحصيل
 اي امثال (حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من دين محمد وآله وسلم)

اى اشتغال الذمة بها (قاطع) اى يبطل لاصالة العدم السابق فليس بين العبادات والاحكام فرق فى ذلك
 (ولذلك) اى لاجل ان ذهنا مشغولة بالاحكام اجمالا (اشترطوا فى اعمال اصل البرائة) اى اصالة
 برائة الذمة من التكليف (واصل العدم) اى عدم التكليف و بعبارة اخرى اجراء هذين الاصلين (فى
 الاحكام الشرعية) مشروط بقوله (الفحص عن الادلة اولا) ولتوضيح ذلك قال (فنحن نعلم) اجمالا
 (جزمان لفصل الجمعة مثلا حكما من الشارع و لا نعلمه) معينا (فبعد الفحص عن الادلة) و بعد
 (عدم ترجيح دليل الوجوب) اى اذا وجدنا بعد الفحص دليلا ظنيا على الاستحباب و دليلا اخر على
 الوجوب ولكن رجح دليل الاستحباب فح (نقول الاصل عدم الوجوب) ان قلت يستعمل ان يكون
 للوجوب دليل اخر ما وجدناه و كان هو الراجح قلت (والاصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر
 علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك) اى اجراء هذين الاصلين (قبله «فحص» ان قلت الفصل
 شىء واحد فبعد الفحص يجرى الاصل واما العبادة فمر كبة من الاجزاء فيحتاج فيها لتعميل الماهية
 قلت (ولا يوجب امتزاج) اى تركيب (امور متعددة وثبوت حكم فيها) اى ثبوت الوجوب على الصلوة
 المر كبة مثلا لا يوجب (الفرق فى ذلك) بان يجرى الاصل فى الاحكام لالعبادات (فكما تفحص)
 اولا (من حكم المفرد) اى الفصل مثلا (وبعد استقراغ الوسع) و بعد عدم حصول العلم بالوجوب
 (نستريح) بالفارسية خودر اراحت مى كنيم بالرجوع (الى اصل البرائة و صل العدم) اى متمسك بهما
 (فى عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة) و بعبارة اخرى الاصل عدم دليل آخر
 يدل على الوجوب الذى هو خلاف الاستحباب الذى فهم من الادلة (فكذلك فى ماهية العبادات
 المر كبة) و توضيح ذلك (فإذا حصل لنا من جهة الاخبار) المتفرقة (والاجتماعات المنقولة
 بانضمام ما) اى بضميمة الكيفية التى (وصل اليها من سلفنا الصالحين) اى وصل (يدايد) اى
 حصل لنا من جميع ذلك (ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والر كوع والسجود
 و غير ذلك من الاجزاء المعلومة و شككنا فى ان) الدورة ايضا واجبة اوان (الاستعاذة قبل
 القراءة فى الر كعة الاولى مثلا هل هى ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض العلماء ام لا)
 تفحصنا الادلة و وجدنا دليلا على استحبابها و دليلا آخر على وجوبها كما قال (راينا ان دليله على
 الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما و تساقطهما) اى اذا لم يكن لاحدهما
 ترجيح على الاخر تساقطان (فيبقى احتمال الوجوب) وسبب احتمال قوله (لامكان ثبوت دليل
 اخر يدل عليه «وجوب» فح) اى عند احتمال ذلك (يجوز لنا نفيه «دليل» باصالة العدم) اى
 الاصل عدم الدليل على الوجوب (واصالة عدم الوجوب فانه «اصل» يفيد الظن بالعدم ويحصل

من مجموع الأمرين (ائدهما ما تقدم من الاخبار والجماعات وطريقة السالفين والآخر الاصلان المذكوران) (الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر) من النية وغيرها (لا غير وان قلت بلزوم) الاحتياط و (تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الاحكام) اي يلزم تحصيل اليقين في الاحكام ايضا قوله (مع اننا نقول) جواب عما تقدم من المولى البهبهاني ره حيث قال اشتغال الذمة قاطع لاصالة العدم حاصله ان اصالة العدم السابق انقطع في الاسلام بالنسبة الى الاجزاء المعلومة لا المشكوكة كما قال (لم يثبت انقطاع اصل البرائة السابقة و) بعبارة اخرى لم يثبت انقطاع (عدم اشغال الذمة السابقة الا) اي انقح (بهذا القدر) الثابت (فكيف يحكم بانقطاعه « اصل » راسا) اي بالكلية والحاصل ان الاصل لم يبطل بالكلية (حتى يقال لا يمكن) في العبادات (التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل) اي دل الدليل على وجوب العبادة في الاسلام فبطل الاصل السابق على الاسلام (مع ان ذلك) اي بطلان الاصل بالدليل (يجري في الحكم الشرعي ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم السابق) (في الاحكام الشرعية ايضا انقح بثبوت) اي بسبب ثبوت (حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات) كما قال ص ان الله تع في كل واقعة حكما النخ ومع ذلك (فكيف) يجري فيها الاصل و (يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم) اي عدم وجوب غسل الجمعة مثلا (وثبوت حكم اخر) كاستحبابه (والحاصل ان اذا بيننا على كفاية الظن) اي جواز العمل به (عندنا عند ادب العلم فلا فرق) في اجراء الاصل (بين الحكم وماهية العبادات) فحكم المولى البهبهاني ره باجراءه فيهادو نه لا وجه له قوله (هذا مع ان لنا ان نقول) جواب اشكال وهو ان الحكم كوجوب الغسل مثلا امر واحد يحتاج الى دليل واحد فان وجد في حكمه به والافيجرى الاصل واما العبادة فهي مركبة من اجزاء كل منها يحتاج الى دليل فاذا دل خبر بوجوب الركوع مثلا لا يمكن الحكم بانه ماهية الصلوة والاصل عدم شيء اخر فاجاب بان الاخبار الراجعة الى الصلوة على قسمين قسم منها متفرقة كما مر اليه الاشارة فيدل احدها على جزئية السجود وهكذا قسم منها يبين ماهية الصلوة المركبة كما قال (في الاخبار ايضا ما يدل على بيان ماهية و) بيان (ان العبادة هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان) تمام (اداب الصلوة ونحوها « صحيحة » فح) اي اذا دل الخبر على بيان ماهية (يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم) اذ كما ان اصل العدم يجري في الحكم الذي لم يتم عليه دليل كذلك يجري فيما لم يدل الدليل على دخوله في ماهية (وقد ظهر مما ذكرنا) في موضعين حيث قال من جهة الاخبار والجماعات المنقولة النخ وحيث قال في الاخبار ايضا النخ (امكان اثبات ماهية العبادات) من الاخبار (بضميمة اصل العدم مط) اي (سواء حصل لنا الظن من جهة خبر واحد) كخبر

حماد (ان هذا هو الماهية) والاصل عدم شيء آخر (او حصل الظن من جهة) اخبار متفرقة اى من (مجموع ماورد من الادلة فى خصوص جزء جزء) اى احد هاورد للر كوع والاخر للسجود وهكذا (و) اى مع ضميمه (اصالة عدم شيء آخر) قوله (واما ما يقال ان السبيل منحصر فى الاجماع) اشارة الى ما قيل من ان ماهية العبادة لا يمكن اثباتها بالاخبار والاصل بل لا بد من اثباتها بالاجماع فاجاب بان هذا الكلام مجمل (لانهم معناه) ومراده (فان اراد انه « شان » لا بد ان يعتقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير) اى يتفق العلماء بان الصلوة مركبة من هذه التسعة مثلا (فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه « اجماع » احد من العلماء) اى لم يشبه فى بيان الماهية اجماع محصل ولا منقول وما تقدم فى قوله من جهة الاخبار والاجماع مراده الاجماع العالة على جزء جزء لا على تمام الماهية (وان ادعاء احد) اى وان فرضنا وجود الاجماع المنقول فى الماهية (فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية) الحمادية (او) الحاصل (من الاصل) لان الاجماع المنقول ايضا لا يفيد الا الظن (ولا يتم) المقصود (الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر له « مركب » او شرط آخر له) اى لو فرضنا ان الاجماع المنقول يدل بان الصلوة مركبة من تسعة اجزاء فحتمل ان يكون دليل آخر على جزئية شيء آخر فبالاخرة نحتاج الى اجراء اصالة عدم المعارض فبدون الاصل لا يتم المطلوب (وان ارد ان ما حصل الاجماع على صحته « ما » فالماهية موجودة فيه جزما) اى لو صلى الشخص بصلوة مشتملة على جميع الاجزاء والشرايط المتيقنة والمشكوكه حتى الاستعاذة بحيث تعد صحيحة بالاجماع فماهية الصلوة يتحقق فيها جزما (فبها ان) النزاع فى تعيين الماهية بلا زيادة ونقصان و (هذا ليس اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما) اى لعمل كامل (اندرج فيه الماهية جزما) مثلا اذا قيل الانسان ماهو قيل هو الشيء الجامع للحيوانية والنطق والحرية والعلم فلا يعين بذلك ماهية الانسان نعم الماهية متحققة فى ضمنه جزما ووجه عدم التعيين قوله (لاحتمال اشتمالها) اى الصلوة المذكورة (على المستحبات التى ليست داخلية فى ماهية العبادة) اذ يحتمل كون الاستعاذة ونحوها من قبيل المستحبات لا الماهية فلا يتعين الماهية (مع ان ذلك) اى اتيان صلوة صحيحة بالاجماع (مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمه فى شئ من الاجزاء مثل الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة الا خفائية) قيل بوجوب الجهر وقيل بحرمته فلا يمكن للمصلى اتيان البسملة بحيث يوافق على كلا القولين (و) كدوران الامر بين (بطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعدا كمال السجدة) وبين صحتها كما قال (مع ملاحظة القول بلزوم حذفها وتدارك الركوع فيما بعده « حذف » و حاصله ان

المصلى لونسى الركوع واتى بالسجدتين ثم تذكر به فقبل ببطلان الصلوة فيجب الاستيناف وقيل يعود الى الركوع ثم يسجد من دون حاجة الى الاستيناف فلا يمكن للمصلى ان يعمل بكلا القولين حتى تصح هذه الصلوة بالاجماع قوله لا يمكن غالباً اشارة الى امكانه فى بعض الصور كما لو صلى المغرب مثلاً بجميع المحتملات وجهر بالبسملة واتى بالركوع فى محله (وربما يتكلف فى رفع هذا الاشكال) اى عدم امكان صلوة تكوّن صحيحة بالاجماع غالباً (بان) حاصله ان زيداً مثلاً يقول بحرمة الجهر للدليل الذى عنده وعمر و مثلاً يقول بوجوبه للدليل الذى عنده ولكن زيداً مع قوله بالحرمة يسلم ويقبل انه على فرض بطلان دليله يكون الحق مع دليل عمرو اى يكون الحق هو الوجوب كما قال ان (المخالف فى المسئلة) اى زيداً (اذا سلم انه «شان» لو كان دليله) على الحرمة (باطلاً لكان الماهية على وفق ما) اى الوجوب الذى (اقتضاه دليل خصمه) وهو عمرو قوله (سواء صرح بذلك التسليم ام لا) حاصله انه لا فرق بين ان يصرح زيداً بلسانه بان دليلى لو كان باطلاً فالحق مع دليل خصمى او ابقاه فى قلبه (فهذا) التسليم (يكفى فى كون الماهية اجماعية عند الخصم) فيجوز لعمرو ان يدعى الاجماع بان البسملة المجهورة من ماهية الصلوة ويقال له الاجماع التقديرى (اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته «مخالف» عن الحق) اى يجوز لعمرو دعوى الاجماع على الوجوب اذا ظهر له بطلان دليل زيد على الحرمة (وفيه) اربع اشكالات اولها قوله (مع ان هذا) اى الاجماع التقديرى (انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة) وهى ان يطلع عمرو على قول زيد معيناً اى يعلم انه قائل بالحرمة مثلاً و يطلع على دليله و يظهر له بطلانه فح يمكن له دعوى الاجماع التقديرى على وجوب الجهر (دون ساير المخالفات) وهى ان لا يعلم معيناً انه قائل بالحرمة او الكراهة مثلاً او لا يطلع على دليله حتى يظهر له بطلانه فح لا يمكن له دعوى الاجماع (وذلك) اى امكان دعوى الاجماع فى بعض الصور دون بعض (لا يثبت الماهية مط) اى فى جميع الصور ثانياً قوله (ان ظهور بطلان دليل المخالف) وهو زيد (غالباً انما هو «ظهور» بحسب اجتهاد الخصم) وهو عمرو (وقد يكون الغفلة فى نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف) حاصله ان عمرو قد يعلم بالدليل الشرعى القطعى بطلان دليل زيد فح يمكن دعوى الاجماع ولكنه يتخيل غالباً باجتهاده ان دليل زيد باطل و الحال ان الاعرفى الواقع بالعكس وح فكيف يدعى الاجماع ثالثاً قوله (مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم) حاصله انه كما ان عمرو يظهر عنده بطلان دليل زيد فيدعى الاجماع على وجوب الجهر كذلك ربما يظهر لزيد ايضا بطلان

دليل عمرو فيدعى الاجماع التقديرى على حرمة (فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد) اى كل مجتهد يدعى الاجماع على وفق اجتهاده (وهو كماترى) لان حجية الاجماع انما هي لكشفه عن قول المعصوم ولا يمكن ان يكون قوله مطابقا لجميع الاقوال رابعها قوله (وزيد شناعة) اى قبح (ذلك) اى تاسيس الاجماع التقديرى (لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما فى الجهر بيسم الله) فى الصلوة الاخفائية (فان الاقوال فيه ثلاثة الحرمة والوجوب والاستحباب) ووجه زيادة الشناعة ان عمرو اذا ظهر عنده بطلان دليل زيد على الحرمة فلا يجوز له دعوى الاجماع على الوجوب اذ الفرض ان هناك قول ثالث بالاستحباب فيحتاج الى ابطال دليله مانم دعوى الاجماع وهو اصعب (ان قلت الاجماع يحصل بتكرار الصلوة) اى اذا دار الامر بين وجوب الجهر وحرمة مثلا فيصلى مرة بيسملة مجهورة واخرى مخفية فتتحقق صلوة صحيحة بالاجماع قلت (فيصير الامر اشنع) ووجه الاشنع قوله (ومال بر كشت) هذا القول الى وجوب الاحتياط) بالتكرار (وهو احتياط) مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل) اى مع ذلك يستلزم احد امرين لان تكرار العبادات بحيث تطابق جميع الاقوال (بوجوب العسر والعرج) ولا عسر ولا عرج فى بلد بين (د) اتيانها بحيث تطابق بعض الاقوال دون بعض يوجب (الترجيح بالمرجع) اذ لا مرجح للوجوب على الحرمة مثلا او بالعكس فالحق اثبات ماهية العبادات بالظن والاصل قوله (واما ما اورد على اعمال الاصل فى ذلك) حاصله ان اجراء اصالة العدم فى ماهية العبادات اورد عليه ثلاث اشكالات فاولا (بانه «اعمال» انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى فى نفس الحكم الشرعى) اى فى العبادات ولاحكام حاصله ان اصالة العدم عبارة عن استصحاب عدم الوجوب والاستصحاب حجة فى الموضوعات العرفية فقط كاستصحاب حيوة زيد واما فى الاحكام والعبادات فلانها قوله (مع انه «اصل» معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة) حاصله ان هذا الاصل غير نافع لانه معارض باصل اخر اذ كما نشك فى وجوب الاستعاذة فنقول الاصل عدم وجوبها كذلك نشك فى ان الصلوة بدون الاستعاذة مطلوبة للشارع ام لا فنقول الاصل عدم كونها

مطلوبة فتجب الاستعاذة ثالثا قوله (وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه) وهو برائة الذمة وحاصله ان استصحاب عدم وجوب الاستعاذة معارض ايضا باستصحاب اخر لان ذمتنا كانت مشغولة بالصلوة قطعاً فمع ترك الاستعاذة نشك فى ان ذمتنا برئت عن الصلوة ام لا فيستصحب استغفال الذمة حتى نأتى بجميع الاحتمالات ونقطع ببرائة الذمة قوله (ففيه) هذا شروع فى جواب الاشكالات الثلاث اما الاشكال الاول فله جوابان احدهما قوله (مع ان المحقق فى محله كما سيجئى انشا الله

تعد حجية الاستصحاب معاً) أي في الموضوعات والأحكام والعبادات فإنهما قوله (أن مرادهم من عدم حجبيته في إثبات نفس الحكم الشرعي) أي مرادهم (أن يكون الاستصحاب) منفرداً (مثبتاً لنفس الحكم) وبعبارة أخرى مراد القائلين بعدم الحجية هو أن الاستصحاب بانفراده أي بلا مؤيد لا يثبت الحكم (مثل أن يقال إن المذني) وهو الماء الخارج عند الملاعبة كتقبيل المرأة مثلاً (غير ناقض للموضوع مثلاً الاستصحاب) بقاء (الطهارة السابقة) على خروج المذني (فاستصحاب الطهارة) بمجرد (هو المثبت لعدم كون المذني ناقضاً) فمراد القائلين بعدم الحجية هو أنه لا يجوز إثبات عدم ناقضية المذني باستصحاب الطهارة مجرداً بل يحتاج إلى ضم دليل آخر (و) نحن لا نتمسك به منفرداً كما قال و (أصل عدم منفرداً لا يثبت به الماهية) أي ماهية العبادات (بل هي) أي أصالة عدم (بضميمة ساير الأدلة) من الأخبار والاجتماعات المنقولة (المثبتة لها «ماهية» كما لا يخفى) قوله (مع أنه مقلوب على المعارض) حاصله أنكم تتمسكون في إثبات استحباب غسل الجمعة بأصالة عدم الوجوب منفردة فلولم تكن حجة فكيف تتمسكون بها كما قال (بأنه كيف يجوز) لكم (التمسك في إثبات استحباب غسل الجمعة مثلاً بعد تعارض الأدلة) أي إذا تعارضت الأدلة الدالة على الوجوب والاستحباب وتساقت فكيف تتمسكون (بأصالة عدم شئ آخر يدل على الوجوب فيحكم) أي تحكمون (بالاستحباب) أن قلت استحبابه مستفاد من الأدلة دون الأصل قلت (فإن الذي يثبت من نفس أدلة الطرفين إنما هو «الذي» القدر المرجح) أي يستفاد من الأدلة أن غسل الجمعة فعل حسن (لاشترأكهما «طرفين» في الرجحان) أي الأخبار الدالة على الوجوب دالة على حسنه وكذلك أخبار الاستحباب أيضاً دالة عليه فالمستفاد من الأدلة هو الحسن الذي هو قدر مشترك بين الوجوب والندب (فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفاداً من نفس الاستصحاب) أي استحباب عدم الوجوب (وأصالة عدم) أي عدم دليل آخر على الوجوب (أذ ليس مطلق الرجحان) المستفاد من مجموع الأخبار (معنى الاستحباب) إذ علمت أن الرجحان قدر مشترك فتعيين خصوص الندب بعهدة الأصل (وأما) الأشكال الثاني وهو (المعارض) أي تعارض أصالة عدم وجوب الاستعانة (بأصالة عدم كونها العبادة المطلوبة فيه أن الموجود الخارجي) أي الصلوة المتحققة في الخارج بدون الاستعانة (كما يحتمل كونه «موجود» غير العبادة المطلوبة) بأن كانت الاستعانة واجبة (كذلك يحتمل كونه هي «عبادة» بأن لا تجب الاستعانة) فجعل أحدهما «احتمالين» هو الأصل دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح) بمعنى أن الاحتمالين متساويان وليس لأحدهما حالة سابقة إذ لم يكن هذا الموجود موجوداً في السابق ومعكوماً بحكم حتى يستصحب فالقول بأن الأصل عدم المطلوبة لا المطلوبة ترجيحاً بلا جهة وبالجمله لا وجه لاجراء

اصالة عدم المطلوبة وحق فتجرى اصالة عدم وجوب الاستعاذة بلا معارض (نعم يمكن) هناك تعبير آخر وهو (ان يق) كانت ذمتنا مشغولة بعبادة فنشك في انها تحققت بهذه الصلوة ام لا فيستصحب عدم التحقق كما قال (الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاثيان بالعبادة المطلوبة ولا محصل لهذا الاستصحاب) اي لانمرة له (الابقاء المكلف به) وبالجملة استصحب عدم تحقق المطلوب يستلزم بقاء المأمور به (في الذمة وهو «بقاء» يرجع الي) الاشكال الثالث الذي تقدم اي (استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه «استصحاب» ان اشتغال الذمة اليقيني مقتضى لليقين بابراء الذمة اذا امكن) حاصله ان ذمتنا مشغولة بالعبادة قطعاً (و) لكن تحصيل العلم ببرائة الذمة يجب اذا كان باب العلم منفتحاً وهو منسد قطعاً كما تقدم فح (الظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضيمه ساير الادلة) من الاخبار وغيرها (قائم مقام اليقين كما هو «قيام» متفق عليه عندهم) قوله (مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة) حاصله ان الواجب علينا هو ابراء الذمة عن المقدار الذي ثبت الاشتغال به والقدر الثابت ليس الاتسعة اجزاء مثلاً فيجب الابراء عنها قطعاً (واصل البرائة السابقة لم ينقطع) اي لم يبطل (الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به) وهو تسعة اجزاء مثلاً ففي الزايد تجري اصالة البرائة قوله (وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه) حاصله انه ثبت من الادلة الشرعية ان المجتهد موظف بالعمل بالظن عند انسداد باب العلم وهو مسلم عند الكل وبعبارة اخرى الثابت من الادلة (هو اشتغال ذمتنا بما) اي بكل حكم وعبادة (يظهر علينا من الظنون الاجتهادية) اي يظهر (نبوته «معاً» وقد يتمسك) اي يتمسك البهيهاني ره (في اثبات ماهية العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المشرعة) اذ لا شك في ان الشارع استعمل لفظ الصلوة مثلاً في المعنى المتعارف بين المشرعة فاذا شك في ان الصلوة مركبة من تسعة اجزاء او عشرة مثلاً فيرجع الى عرف المشرعة فيتمسك بالقياس المنطقي (وبق المتبادر في عرفهم هو هذا) اي تسعة اجزاء مثلاً وكل متبادر في عرفهم (فهو مطلوب الشارع) فينتج ان هذه التسعة مطلوب الشارع ان قلت الكبرى مردودة اذ يمكن ان لا يكون مطلوبه هو المتبادر عندهم قلت (اما بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر) للاتفاق و للاجماع على ان الشارع لم يضعها على معنى آخر غير المعنى المتعارف عند المشرعة (و اما على القول بعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوى يحمل عليه) اي اذا سمعنا في كلام الشارع لفظ الصلوة و علمنا باقرينة ان مراده ليس هو الدعاء فنحمله على المتبادر عندهم (لكونه اقرب مجازاته) اي المعنى المتعارف اقرب الي الدعاء من ساير المعاني المجازية (و اشيعها) اي اشهر المجازات ثم ان البهيهاني ره لورد على نفسه اشكالا وقال (لكن يشكل ذلك) اي الرجوع الي عرفهم (على القول بكون الفاظ

العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة) اى بناء على الصحيح لا يجوز الرجوع اليهم
 مط اى لا فى الاجزاء ولا فى الشرائط لان لفظ الصلوة عند الصحيحى يجعل لا يتبادر منه شىء
 وما يتبادر عند المتشعبة فهو توهم وخيال (و على القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة) يشكل
 الرجوع اليهم ايضا (لو كان الاشكال والتشكيك فى الاجزاء) كاستعاذة (و اما لو كان الاشكال
 فى ثبوت شرطها) كاعتبار الموضوع مع الاعسال (فيصير) العبادات (مثل المعاملات فى جواز الاكتفاء
 بما) اى بالمعنى الذى (يفهم منه عرفا وينفى الشرط المحتمل) اى المشكوك (بالاصل) اى باصالة عدم
 الوجوب والحاصل ان الرجوع الى العرف مشكل البناء على الاعمى عند الشك فى الشرط فقط نتم قال (و انما
 قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال فى الاجزاء فلا يتم هذا الطريق) اى لا يجوز الرجوع اليهم فى وجوب
 الجزء حتى (على القول بكونها اسما للاعم فلان) المعنى المتبادر عندهم شئ ناقص كما قال
 (غاية ما يبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع و السجود فيخرج صلوة الميت و كذلك يمكن
 عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير بمحوصورة الصلوة) وحاصله ان الرجوع اليهم يفيد
 لنا معرفة الصلوة اجمالا بحيث نعلم ان صلوة الميت ليست بصلوة و الصلوة التى وقع فى اثنائها فعل كثير كالا
 كلو الشرب المتعارف ليست بصلوة ولكن لا يفيد لنا معرفتها مفصلا كما قال (ولا يثبت بهما) اى تبادر ذات
 الركوع والسجود وسلب الصلوية عند وقوع لفعل الكثير (ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى و
 فيه) اى فى كلام البهبهانى ره من اوله الى اخره (نظر من وجوه) اربعة (اما اول فلان دعوى الحقيقة
 الشرعية وثبوت الحقيقة المتشعبة) فليس هذا النزاع راجعا الى المعنى الصحيح و (انما هو) راجع (فى
 المعنى المحدث الذى ابدعه الشارع فى مقابل المعنى اللغوى) و بعبارة اخرى ليس مراد القائلين
 بثبوت الحقيقة الشرعية او المتشعبة ان الشارع اراد من هذه الالفاظ بالوضع او بالقرينة معانى
 محدثة صحيحة وهى هذه المعانى المتبادرة فى عرف المتشعبة تفصيلا بل مرادهم انا نعلم اجمالا
 انه اراد منها بالوضع او بالقرينة معانى اخرى غير اللغوية وهى المعانى المتبادرة عرفا اجمالا (ويكفى فى
 تصور ارادة ذلك المعنى) المحدث (دون المعنى اللغوى او معنى اخر التصور فى الجملة) و بعبارة
 اخرى حكمهم بثبوت الحقيقة الشرعية او المتشعبة اى حكمهم بان الشارع اراد من هذه الالفاظ
 معانى محدثة لا يحتاج الى تصور هذه المعانى المحدثة تفصيلا بالرجوع الى عرف المتشعبة بل يكفى
 فيه تصورها اجمالا بالرجوع اليهم وبالجملة الرجوع الى عرف المتشعبة لا ينفع فى مقام تعيين
 المهية تفصيلا وانما ينفع لاثبات اختراع المعانى غير المعانى اللغوية وفعالبا قلانى المدعى لبقائها
 فى المعانى اللغوية (فالنصيب المذكور) حيث قال على القول بثبوت الخ (لا يدخل له فى اثبات ما

هو بصدده) اى لا يثبت جواز الرجوع اليهم في معرفة الماهية الصحيحة بل يثبت جواز الرجوع في معرفتها اجمالا رد اللبا قلانى (و اما ثانيا فنقول اذا سلمنا انه يثبت بعرف المتشعبة ازيد مما ذكرنا من تصور المعنى المحدث اجمالا رد اللبا قلانى و) بنينا بيان اى معرفة (الماهية) المحدثه (بالرجوع الى مصطلح المتشعبة او الشارع فنقول ههنا) اى في معرفة الماهية المحدثه (مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية وتميزها من بين ما) اى ساير الماهيات التى (هى من صنفه «ما» قوله (من المخترعات) بيان لما و ذلك كتميز ماهية الصلوة عن صلوة الميت و كلاهما من اصناف مخترع الشرع (مثل ان يبق المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو ذات الركوع والسجود) فتخرج صلوة الميت (او المشروط بالقبلة والقيام) فلا تخرج (فتخرج الى عرف المتشعبة و ثبت به مراد الشارع والثاني ان بديان ان المراد ايها) اى هو ذات الركوع والسجود او ذات القيام والقبلة (قد يقع الاشكال في كون بعض ما) كالصلوة بلا سورة (يحتمل كونه فردا للموضوع له) اى يقع الاشكال في كونه (فردا له مثل اننا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة) لا المشروط بالقبلة و القيام (لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا) كانت بلا سورة او بلا استعاذة او (كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقى لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسألة عدم صحة السلب) من ان السيل الغليظ و الجلاب المسلوب الطعم من افراد الماء حقيقة ام لا (و الذى يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني) اى تعيين الفرد و الماهية (لا المقام الاول) اى تمييز صنف المخترع عن صنفه الاخر (فذكر) اى ذكر البهياتى ره (تبادر ذات الركوع والسجود و صلوة الميت لا يناسب المقام) فتلخص من مجموع الاشكالين ان الرجوع الى عرف المتشعبة و الشارع ينفع في مقامين احدهما تمييز المعنى المحدث عن اللغوى اجمالا رد اللبا قلانى و ثانيهما تمييز الصنف عن الصنف و هذان المقامان خارجان عن محل الكلام و هو تعيين الفرد و الماهية و ان مسألة تبادر ذات الركوع والسجود مربوطة بباب تمييز الصنف (و اما ثالثا فنقول) قول البهياتى ره لكن يشكل الرجوع الى عرفهم على القول بكون الالفاظ اسامى للصحيحة النخ لوجه له اذ (لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات) حاصله انا لو قطعنا النظر عن الاشكال الاول والثاني و قلنا بما كان تعيين المهية بالرجوع الى عرف المتشعبة فلا اشكال من حيث الصحيحة و الاعمية في جواز الرجوع الى عرفهم في تعيين الماهية ولو من باب تأييد الاخبار و الاجماع كما مر في قوله بانضمام ما وصل الينا يدايد النخ (اذ حقيقة المتشعبة تابعة لما) اى للحقيقة التى (هى «الفاظ» عليها عند الشارع فان كانت) الحقيقية (عند الشارع هى الصحيحة فكذلك عند المتشعبة) و بعبارة اخرى ان كان الشارع وضعها او استعمالها في الصحيحة

فالمشترعة ايضا كذلك وان كان وضعها او استعمالها في الاعم فالمشترعة ايضا كذلك فلو جاز الرجوع اليهم في تعيين الماهية فلا وجه للفرق بين الصحيح والاعمى ان قلت نظر اهل العرف يختلف في المركبات فقد يطلقون الصلوة على ذات الاستعاذة وقد يطلقونها على فاقد الاستعاذة مثلا قلت (واختلاف عرف المشترعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتناء و) الاعتناء بها «مشترعة» وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير) كفقدان الاذن والاصبع (غير مضر في الحقيقة) المركبة (عرفا وان اضر بها) اي انقصها (عقلا والمعيار هو العرف) فاذا اطلقوا الصلوة على فاقد الاستعاذة نعلم انها مغتفرة في نظر الشارع سواء قلنا بالصحيح او الاعمى (خرج ما ثبت فساد به بالدليل) مثلا لو فرضنا ان العرف سامحون في التشهد والدليل دل على فساد الصلوة بدونها فلا نرجع فيه الى العرف (و يبقى ماشك في فسادها تحت الحقيقة العرفية) اي في الموارد المشكوكة يرجع الى العرف قوله (لا يبق ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية) حاصله ان تسمية الانسان مثلا بالانسان من الامور العرفية فيرجع في معرفة معنى الانسان الى العرف بخلاف تسمية الصلوة بالصلوة فانها شرعية لا ربط لها بالعرف فلا يجوز للصحيح ان يرجع الى العرف (لانا نقول المسمى شرعية) اي نفس الماهية المخترعة امر شرعي (و اما التسمية) فهي ليست بشرعية فالتسمية مبتنية على طريق العرف والعادة) فكما ان العرف يجعلون الانسان اسما للمركب قابلا للزيادة والنقصان اليسير كذلك الشارع بالنسبة الى الصلوة (فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى) اي الماهية (وان كان من الامور التوقيفية) اي الموقوفة ببيان الشرع (المحدثة من الشارع لكن طريقة التسمية) بالفارسية نحوه اسم كذارى (هو الطريق العرفي فافهم) لعله اشارة الى ان ما ذكرنا من انه صحيح الرجوع الى عرف المشترعة في تعيين الماهية انما هو اذا كان بعنوان التأييد لا الاستقلال من دون فرق بين الصحيح والاعمى (وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك) اي في جواز الرجوع الى العرف في تعيين الماهية (الان ترى انهم «فقهاء» راجعوا في معنى الغسل الى العرف و) استشكلوا في المعنى العرفي للغسل) بفتح الغين (ف قيل يدخل فيه «غسل» عرفا) (العصر) بالفارسية فشاردان (في) غسل (الثوب) قيل يدخل في ماهيته «غسل» اخراج الماء منه «ثوب» اي المعتبر خروج الماء ولو بغير العصر (و قيل يحصل) الغسل عرفا (بالماء المضاف وقيل يشترط) الماء (المطلق و هكذا) من الاقوال الكثيرة كالتقول بكفاية غير الماء من المايعات كالخل (وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل) بان الصب يكفي فيه مجرد ايصال الماء وان لم يجر ولم يتقاطر بخلاف الغسل وقيل هما مترادفان (ونحو ذلك) من الاختلافات في

المعاني العرفية للالفاظ (فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات ما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم) متشعرا كان ام لا (فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشعرة سواء قلنا بانها اسم للصحيحة او الاعم فتقول مثلا المتبادر عند المتشعرة لو كان) اى لو فرضا ان المتبادر عندهم هو (الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها صلوة مصاحبة للطهارة من الحدث والنخب وحصل الشك) للصحيحى (في ان الماهية هل تتم بهذا المجموع) من الاجزاء والشرايط (ام يجب فيه مجموع شئى اخر وهو) كون المصلى فى مكان مباح ايضا فيمكن) للصحيحى (اجراء اصل العدم فيه) هذا المثال انما هو بملاحظة الصحيحى لانه يقول بان الصلوة وضعت للماهية جامعة للشرايط فهو اذا راى تبادر هذه الاجزاء الستة مثلا مع ضمنية الشرطين يجوز له اجراء الاصل فى الزايد (نظير) الشك فى (اشترائط الدلك) بالفارسية تكنان دادن (فى غسل غير الثوب) كالاخشاب والظروف (و) اشترائط (العصر فيها « ثياب » اى كما يجرى الاصل فى هذا الشرط) و كذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفتحة والركوع والسجود فشككنا) اى شك الاعمى (فى كون التشهد والسلام ايضا جزء لها ام لا وفى كون السورة ايضا جزء لها ام لا او هل هو مشروط بشرط اخر) غير الطهارة عن الحدث والنخب (ام لا) فيجوز اجراء الاصل وهذا المثال انما هو بملاحظة الاعمى لانه يقول بانها وضعت للماهية من دون اشترائط اجتماع الشرايط فلذا لم يذكر فى المثال شيا من الشرايط (نعم اذا علمنا مدخلية شئى آخر فيه « مركب » ولم نعلمه بعينه) كما لو علمنا ان السلام واجب فى آخر الصلوة ولكن لانعلم ان صيغته هى السلام علينا الخ و السلام عليكم الخ (فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالانبان بالمحتملات) فيأتى بكلا السلامين (وهذا) الشك (غير مانحن فيه) لان مانحن فيه هو الشك فى اصل جزئية شئى لافى تعيينه قوله (ثم ان الفرق) اشارة الى ايراد رابع على البهيهانى فانه روى قال فى عبارته السابقة وعلى القول بكونها اسما للاعم الخ ومضمونه انه بناء على الاعم ان كان الشك فى الجزء فلا يرجع الى العرف وان كان فى الشرط فيرجع اليه فاورد عليه بان الفرق (بين الشك فى الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهناك عليه « ما هنا ») حيث قال فى ذيل الاشكال الثالث ان الاختلاف اليسير غير مضر فى الحقيقة عرفا (واشرنا اليه « ما » فى المقدمة) حيث قال ان انتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا وبالجملة كما ان انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء الماهية كذلك انتفاء الجزء اليسير فكما يرجع الى عرفهم فى الشرايط ويجرى الاصل فى المشكوك فكذلك فى الاجزاء (مع ان تحديد الشرط

والجزء) اي اى شئ شرط واى شئ جزء (فى غاية الاشكال) اذ رب شرط يمكن عده جزء كما ياتى (ولعل
نظر من فرق بينهما) اي نظر البههاني ره (الى ان الشرط خارج عن الماهية) فباتتفائه لا تنتفى الماهية
(والجزء داخل فيها) فباتتفائه تنتفى الماهية (وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا) عقلا (فى
جنس) الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار المذكور شرط فى صحة الركوع فى قوة قولنا يجب الكون
الطويل بالمقدار المعلوم فى حال الركوع) فالطمأنينة داخلة فى الكون وهو من مقولة الفعل الذى
هو جنس الصلوة (و كما يمكن ان يقى يجب الطمأنينة فى القيام بعد الركوع) اي الطمأنينة شرط فى
هذا القيام كذلك (يمكن ان يقى يجب) الكون الطويل اي (المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام) اي
مسمى القيام والحاصل انه لو جاز الرجوع الى عرف المتشرعة فى تعيين الماهية لا وجه للفرق بين الصحيحين
والاعمى والاجزاء والشرائط (تنبيه يمكن ان يستفاد مما ذكرنا فى هذا المقام) اي فى مقام النزاع
مع البههاني ره فى جواز الرجوع الى عرف المتشرعة فى تعيين ماهية العبادات والمراد مما ذكره
هو قوله أنفا كما يؤخذ فى الفاظ المعاملات ما هو المتداول عند المتشرعة لقوله (من باب التأييد)
متعلق يستفاد غرضه ان العمدة فى استفاضة ماهية الصلوة هى الاخبار والاجتماعات المنقولة بضميمة
اصالة العدم فالرجوع الى عرفهم انما هو من باب التأييد لذلك قوله (والاشارة والاشعار) حاصله
ان ما ذكرته أنفا من انه يؤخذ فى الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة قاعدة كلية فى جميع
العبادات لكن يستفاد منه بنحو الاشارة والاشعار اي يستفاد منه ضمنا ان ماهية الصلوة ترجع فيها
الى عرفهم لانها ايضا من العبادات وبالجملة يستفاد من عرف المتشرعة (كون مهية الصلوة مثلا هو
التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفى فى تحقق كل ذلك مجرد حصول المهية) اي المسمى (واما
الزايد على الماهية) كذكر الركوع والطمأنينة فيه (وغيرها «اربعة» من القراءة والتشهد وغيرهما
(من الواجبات فشروط وزوايد ولعله «شان» الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء فى الاركان) اي تسمية
هذه الاربعة باسم الاركان فى اصطلاحهم ناظر الى انها ماهية الصلوة وقوامها (و) الى ذلك ينظر
(جعل الركن فى كل من المذكورات المسمى) اي جعل العلماء مسمى هذه الاربعة ركناناظر الى ان
الزايد عليها لا تدخل فى الماهية بل واجب زايد (و) ايضا حكم العلماء على (ان بانتفاء كل منها عمداً
كان اوسهوا) (ينتفى المركب وجعل لباقي الواجبات احكام اخر فليتأمل) حتى لا يختلط الاركان
فيها (تذنيبان) الذنب بفتح النون بالفارسية دم (الاول قلده ذكرنا) فى اول القانون (تقديم عرف
لشارع على غيره) اي اذا قال صل مثلا فيحمل على الاركان على تقدير ثبوت الحقيقة الشرعية (وهو
تقديم فيما) اي فى لفظ (خص به «شارع» مما) اي كان اللفظ مما (حصل فيه الحقيقة الشرعية) كالصلوة

خبره وقوله (واضح لان تعيينه «لفظ» ووضع «لفظ» لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به) اي قال مثلا صل (فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى) المحدث (واما فيما) اي في اللفظ الذي (لم يخص به بل كان عرفا لاهل زمانه «شارع» فكذلك ايضا) اي يحمل بهذا العرف العام (كالدينار) فان معناه عند الكل واحد (وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص) ليس المراد من عرفه الخاص ان يختص به منفردا بل المراد ان يختص به مع جمع آخر كما قال (الذي لا يختص به بل يوافق طائفة من قومه) اي اختلف عرفهم (مع عرف طائفة اخرى منه «قوم» كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق) فمقداره عند المدني مائة وخمسة وتسعون درهما وعند العراقي مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم (فاذا خاطب الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة) اي خاطب (مع من كان من اهل العراق) فقال مثلا الكركذار طالا (فهل يقدم عرف الراوي) العراقي (او المروي عنه) المدني (فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية) اي الخارجية عن اللفظ (ومع عدمها «قرائن» التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شئ مجازا) بعلاقة المشابهة (مثل قوله صل الطواف في البيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذلك تارك الحج ونحو ذلك) نحو الفقاع خمر قوله (فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي) حاصله انه يحتمل ضعيفا ان يكون مراده بيان الاشتراك بمعنى ان لفظ الصلوة مثلا وضع في الشرع لمعنيين احدهما الاركان والاخر الطواف فح يكون لفظ الصلوة حقيقة في الطواف ولكن الظاهر التشبيه في الحكم الشرعي اي الطواف شبيه الصلوة في الحكم كوجوب الطهارة عن الحدث والغيب وغير ذلك فح يكون مجازا (و فيه «اطلاق» وجوه القول بالاجمال) بمعنى اننا لانعلم ان المراد المشابهة في بعض الاحكام او كلها (والقول بالعموم للظهور) اي التشبيه اذا لم يذكر فيه وجه الشبه فظاهره المشابهة في جميع الاحكام (و لثلا يلغو كلام الحكيم) اذ لو لم نحمله على العموم وحملناه على الاجمال فكلام الحكيم يخلو عن الفائدة (والقول بتساويهما في الاحكام الشائعة) كتساوي الفقاع مع الخمر في النجاسة (لو كان للمشبه به حكم شايع) كنجاسة الخمر (والا) اي وان لم يكن له حكم شايع (فالعموم) فيحكم بان الطواف مثل الصلوة في جميع الاحكام لان احكام الصلوة ليس بعضها اشيع من بعض فرضا (والاوجه الوجه الاخير) اي المشاركة في الحكم الشايع ان كان والا فالعموم (والظاهر انه اذا قل فلان بمنزلة فلان) اي الفقاع بمنزلة الخمر مثلا (ايضا كذلك) اي محمول على المشاركة في الحكم الشايع (بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مط) اي كان هناك حكم شايع ام لا فيصح ان يقال الفقاع بمنزلة الخمر الا في حرمة البيع مثلا او بيق الطواف بمنزلة الصلوة الا في الطهارة عن الغيب مثلا ثم انك

قد رايت ان المصنف ره اتى بتنييه و تذييين والفرق بينهما هو ان المطلوب الذي قصد ذكره ان كان بحيث يظهر على المتامل من المبحث السابق فيطلق عليه التنييه والا فالتذويب قانون اختلافوا في جواز ارادة اكثر من معنى واحد (من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت) في اول الكتاب (ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له) وعرفت ايضا ان البوضع هو تعيين اللفظ للمعنى ليدل عليه بنفسه واليه اشار بقوله (اي فيما عين الواضع اللفظ للدلالة عليه «ما» بنفسه) اي بلاقرينة قوله (في اصطلاح به التغاطب) هذا القيد تنمة تعريف الحقيقة فتعريف الحقيقة له ثلاثة قيود احدها قوله المستعملة ثانيها قوله فيما وضعت له و ثالثها قوله في اصطلاح به التغاطب (و قيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال في الحقيقة) بمعنى ان اللفظ بمجرد وضعه للمعنى لا يسمى حقيقة بل بعد استعماله فيه تكون حقيقة (والقيد الثاني) وهو قيد بنفسه المأخوذ في تعريف الوضع (لاخراج المجاز فان دلالة «مجاز» على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة) ان قلت فالمشترك ايضا مجاز لانه لا يدل بنفسه بل بالقرينة قلت (واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع) اي كلما وضع لمعنى قد عين (للدلالة على المعنى بنفسه) فالعين عين للدلالة على الذهب بنفسه والفضة بنفسه وهكذا (لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ) اي حصل (من جهة تعدد الوضع) فلولم يكن وضعه متعدداً لدل عليه بنفسه (فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه «احد» اجمالا) والحاصل ان لفظة عين مثلا اذا استعملت بلاقرينة يفهم منها ان المراد احد المعاني المحدودة المعهودة فالقرينة انما هي للتعيين (لانفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق) اي بلاقرينة (حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة بخلاف المجاز فاننا اذا علمنا) اجمالا (من قرينة) واحدة صارفة (ان المعنى الحقيقي غير مراد) بل المراد هو شئ من المجازات (فتتوقف في) تعيين (المعنى المراد حتى يعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه «مجاز» شئ) توضيح الكلام ان المجاز لولم ينصب له قرينة اصلا نهجوا رأيت اسداً فلا يدل على المعنى المجازي اصلا اي (لا اجمالا ولا تفصيلا) بل ينصرف الى الحقيقي وان نصب له قرينة واحدة صارفة فيدل عليه اجمالا نهجوا رأيت اسدا طيب النكهة بالفارسية دهنش محوش بوقن علم اجمالا ان المراد حيوان غير المفترس وان نصب له قرينة اخرى فيدل عليه معينا نهجوا رأيت اسدا طيب النكهة ناوشنى اي قائلنى فنعلم معينا ان المراد هو الرجل الشجاع (وهذا معنى مايق ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك) فانه ان لم ينصب له قرينة فيدل على احد المعاني

اجمالا وفي تعيينه يحتاج الى قرينة واحدة معينة (وقديكتفى) في المجاز (بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه «واحدة» الحثيتان) اي كانت صارفة ومعينة نحو يرمى فانه يدل على عدم ارادة المفترس وبعين الرجل الشجاع (لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي) اذ يتوهم منه ان لفظ العين مثلا كما وضع للذهب و وضع للفضة كذلك وضع لاحدهما المبهم فعند الاطلاق يدل على المعنى الثالث فرده المصنفه وقال (بل مدلوله) عند الاطلاق (واحد معين عند المتكلم) لكنه (غير معين عند المخاطب لطريان) اي لعروض (الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير) وهو قوله في اصطلاح به التخاطب (فهو اخراج الاستعمال فيما وضعت له) لكن لم يحصل الوضع في هذا الاصطلاح بل (في اصطلاح اخر) كما قال (فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس بحقيقة) بل مجاز (وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة) اي في اصطلاح اخر وبالجملة استعماله فيه وان صدق عليه انه استعمال اللفظ فيما وضع له ولكنه وضع له في اصطلاح اللغوي لا النحوي (وقد يستغنى عنه «قيد» باعتبار الحثية) حاصله ان في تعريف الحقيقة وقع تعبيران احدهما انها هي الكلمة المستعملة في ما وضعت له في اصطلاح التخاطب والاخر انها هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث هي كذلك اي من حيث انها وضعت له (كما اشرنا اليه في اول الكتاب) فقولنا من حيث هي كذلك يستغنى عن قولنا في اصطلاح التخاطب لان ثمرتهما واحدة وهي اخراج استعمال النحوي لفظ الفعل مثلا في مطلق الحدث فانه مجاز (الثانية ان اللفظ المفرد اعنى ما ليس بثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي) كالانسان (او جزئي حقيقي) كزيد (فمقتضى الحكمة اي المصلحة (في الوضع) وهي الدلالة على المعنى بنفسه (ان يكون) هذا (المعنى مرادا) للواضع (في الدلالة عليه «معنى» بذلك اللفظ) اي يكون المعنى مراداه (منفردا) وبعبارة اخرى اذا وضع الشخص الحكيم لفظ الانسان اوزيد مثلا على هذا الكلي او الجزئي ولم يضم اليه شيئا اخر فيعلم ان مراده من هذا اللفظ هو هذا المعنى منفردا اي بلا ضمنية (وتوضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه) اي بلا حاجة الى قرينة (فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلة لشيء آخر) بان يكون الانسان اوزيد موضوعا لهذا الكلي او الجزئي مقيدا بقيد اللباس مثلا بحيث لو لم يقيد به لا يدل عليه اللفظ (او كان للمعنى شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد) الواضع (دلالة اللفظ عليه ايضا) بان يكون الانسان اوزيد موضوعا لهذا الكلي او الجزئي مع لباسه بحيث يكون اللباس جزء الموضوع له وبالجملة لو كان اللباس قيدا للمعنى او جزء له لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له) اي لا يكون نفس الكلي او الجزئي تمام الموضوع له لاحتياجه الى القيد والجزء (ولا بد

من التبيه عليه) أي يجب على الواضع الحكيم أن يتبه بهذا القيد أو الجزء وحيث لم يتبه بذلك فيعلم أن الموضوع له هو نفس الكلي أو الجزئي منفردا أي بلا قيد وجزء قوله (لا أقول) توضيحا أن وضع العين للذهب مثلا يتصور علي أربعة أوجه الأول هو الوضع بشرط لابان يقول الواضع باني وضعت العين للذهب بشرط أن لا يكون معه الفضة الثاني هو الوضع بشرط شتى بان يقول وضعتها للذهب بشرط الوحدة أو بشرط الفضة الثالث هو الوضع بلا شرط بان يكون نفس اللا بشرطية شرطا كان يقول وضعتها للذهب ولا اشترط انفرادها ولا كونه مع الفضة الرابع هو الوضع لا بشرط وهو أن لا يكون نفس اللا بشرطية أيضا شرطا ومختار المصنف هو الأخير كما قال لا أقول (ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط) لا أي بشرط (ان لا يكون مع شيء) من الفضة وغيرها (و لا أقول بانه يصرح باني اضعه له (بشرط) شئ أي بشرط (الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع) قوله (أيضا) أي كما لا يصرح بذلك كذلك لا يجب نيته (بل أقول صدر الوضع من الواضع) بنحو اللا بشرط الحقيقي أي (مع الانفراد وفي حال الانفراد) أي تصور الذهب المنفرد ووضع العين له من دون جعل الانفراد قيده كما قال (لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم) وهو صائب لمره (فيكون المعنى في حال الانفراد) أي الذهب المجرد (لا المعنى والوحدة) أي مع قيد الوحدة (فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين أيضا) وهو سلطان العلماء ره (من ان الموضوع له) انما هو بنحو الوجه الثالث أي (هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها) أي قال الواضع وضعتها للذهب ولا اشترط الوحدة وعدم الوحدة أي جعل اللا بشرطية شرطا وح (فقد يستعمل في الواحد) أي في الذهب مثلا (وقد يستعمل في الأكثر) أي هو مع الفضة (والموضوع له هو ذات المعنى) أي نفس الذهب (في صورتين) أي واحدا كان أو مع الفضة ووجه عدم تمامية كلام السلطان ره قوله (فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كلياً بالنسبة الى افراده) وحاصله ان الذهب مثلا بالنسبة الى افراده كلي لكنه بما هو هو جزئي حقيقي بمعنى انه مجرد عن جميع القيود قوله (واعتماد الكلية والجزئية الجعليتين) حاصله ان الكلية و الجزئية قد يكونان ذاتيتين ككلية الذهب بالنسبة الى افراده و جزئية زيد وقد تكونان جعليتين فالذهب مثلا ان لوحظ مع الفضة اولو حظ بل شرط كما هو مذهب السلطان يق له الكلي الجعلي وان لوحظ بقيد الوحدة كما هو مذهب صاحب لمره يق له الجزئي الجعلي كما قال (الحاصلين من ملاحظة انضمامه «موجود» مع الغير) كانضمام الذهب مع الفضة (وعدمه) بان يلاحظ وحده (انما هو) أي اعتبار الكلية والجزئية الجعليتين (باعتبار المعبر) أي محتاج الى ملاحظة الملاحظ فان لاحظته مع الضميمة

يكون كلياً جملياً وان لوحظ وحده يكون جزئياً جملياً (ومع عدم الاعتبار) أي إذا لم يلاحظ مع الضميمة ولا بقيد الوحدة (فالمتبوع هو ما حصل العلم بكونه موضوعاً وهو «ما» ليس إلا المعنى في حال الانفراد) أي الذهب المنفرد (لابشرط الانفراد) أي لم يجعل الانفراد قيدا كما قال صاحب المعالم (وله) (وللا بشرط الانفراد) أي لم يلاحظ عدم اشتراط الانفراد أيضا قيدا كما قال سلطان العلماء (وان شئت توضيح ذلك) أي عدم اشتراط الشيء (فاختبر) أي امتحن (نفسك في تسميتك ولدك هل) تسميه بشرط الوحدة وهل (تجد من نفسك الرخصة) أي يجوز نفسك (بان تقول وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة) كما قال صاحب لم (أو) هل تجد الرخصة بان تقول وضعت له (لا بشرط الوحدة ولا) بشرط (عدمها) كما قال السلطان وهو بالجملة الوالد يلاحظ ولده بلاشرط ثم يسميه باسم (فهذا الاطلاق) الذي ذكره السلطان (والتقييد) الذي ذكره صاحب لم (انما هو باعتبار الوضع) أي محتاج بملاحظة الواضع (لا الموضوع له) إذ عرفت ان الموضوع له الموجود في الخارج هو بحال اللا بشرطية (والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار) أي ملاحظة الاطلاق أو التقييد (من الواضع والاصل عدمه اعتباراً) والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي) أي موقوف ببيان الواضع (لا يجوز التعدي فيه معنى) عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه) وهو اللفظ المفرد كالعين (لانعلم كون غير المعنى الواحد) كالذهب المجرد (موضوعاً له اللفظ) فالقدر المعلوم هو كون العين مثلاً موضوعاً للذهب المجرد (فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقي الا في المعنى حال الوحدة) أي في الذهب بنحو اللا بشرط (لابشرط الوحدة) كما ذكر صاحب لم (الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه) فكما ان في الحقائق اذا وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد لا يجوز التعدي عنه أي لا يجوز استعماله في الاكثر كذلك في المجازات فاذا رخص في استعمال اللفظ في المعنى المجازي في حال الانفراد لا يجوز استعماله في المجازين معاً) فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز) أيضاً (موضوع بوضع نوعي) وبالجملة الحقيقة والمجاز كلاهما توقيفيان أي يتوقفان بوضع الواضع (ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي أيضاً) أي كما يجب ملاحظة كيفية الوضع الشخصي فكذا يجب ملاحظة كيفية الوضع النوعي (و) بعبارة اخرى لا بد من ملاحظة (ان الرخصة في أي نوع حصل) كما سيذكر شرحه (والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب) أي لا يجب تعريجه (في كل واحد من الاستعمالات الجزئية) (المجازية) (اذا حصل الرخصة في كليها) فاذا رخص في الكل بان قال رخصت استعمال الكل في الجزء مثلاً فلا يحتاج الى الرخصة في الجزئيات بان يقول رخصت استعمال

اليد في الأصبع أو العنق في العرفق وهكذا (وهذه الرخصة ليس بنص من العرب وتصريح منه) أي ليس المقصود أن العرب يصرح بانني رخصت استعمال الكل في الجزء مثلا (بل يحصل لنا من استقراء استعماله الجزئية العلم بتجويزه) أي إذا وجدنا في بعض كلمات الواضح أنه استعمال الكل في الجزء مثلا فنعلم أنه يجوز (لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن أي فرد من أفراد ذلك النوع) أي يجوز استعمال هذا الكل وذلك الكل وهكذا (وقد ذهب المحققون من علماء الأدب إلى عدم وجوب الرخصة) أي لا يجب عليه التصريح (في) جميع (الجزئيات إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد يوجد تلك الاستعمالات) المجازية (في جزئيات) أي أفراد (صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتمدة في المجاز) المراد من انواع العلاقات هو الكلية والجزئية والمشابهة و المجاورة وغير ذلك و هي خمسة وعشرون قسما فراجع كتابنا المسمى بشتات الفوائد واما الاصناف فبيانها ان استعمال الجزء في الكل مثلا نوع له اصناف اربعة استعمال الجزء المهم في الكل الخارجي استعمال الحقيق فيه استعمال الجزء المهم في الكل الاعتباري استعمال الجزء الحقيق فيه والجائز هو الصنف الاول فقط كما يأتي واليه أشار بقوله صنف من اصناف الخ (اونوع من انواع جنس منها علاقات) بيانه ان العلاقة جنس كالحيوان ولها انواع كما اشرنا اليها فبعضها جائز و بعضها غير جائز مثلا استعمال الكل الخارجي في الجزء من الانواع الجائزة واستعمال الكل الاعتباري في الجزء من الانواع الغير الجائزة كما يأتي (ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع) كما فرضنا ان استعمال الجزء في الكل نوع وجد الاستعمال في بعض اصنافه ولم يوجد في اصنافه الاخر كما ياتي مثال (ولانواع آخر من ذلك الجنس) كما فرضنا ان استعمال الكل الاعتباري في الجزء لم يوجد في كلام العرب وهو نوع من جنس العلاقة كما ياتي (فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز) أي لا اذن ولا رخصة من قبل انفسنا الاعلى تجويز الاستعمال (فيما) أي في الموارد التي (لم نطلع عليه) في كلام العرب (من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها) مثلا استعمال الجزء المهم في الكل الخارجي صنف له افراد كثيرة فاذا وجدنا بعضها في كلام العرب فتحكم بالجواز في سائر الموارد التي لم نجدها فيه وهذا الحكم (بسبب استقراء ما) أي بعض الموارد الذي (وجد فيه الاستعمال) في كلامهم (لا في جزئيات الصنف الاخر) فلا يجوز استعمال الجزء الحقيق فيه اذ لم يوجد فرد منه في كلامهم اصلا (وهكذا الكلام في النوع من الجنس) مثلا استعمال الكل الخارجي في الجزء نوع له افراد وجد بعضها في كلامهم فتحكم بجواز سائر الافراد الذي لم نجده فيه كما ياتي واما استعمال الكل الاعتباري فيه فهو نوع لم يوجد فرد منه في كلامهم فلا يحكم

فيه بالجواز اصلا مثال الصنف قوله (مثلا اذا رأينا) في بعض الموارد ان (العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكننا وجدنا ذلك) في الصنف الذي اجتمع فيه شرطان احدهما قوله (فيما كان للكل تركيب حقيقي) خارجي كبدن الانسان وثانيتها قوله (وكان الجزء معاله قوام) بالفارسية ستون (في تحقق الكل) بحيث اذا انتفى الكل (كالرغبة في الانسان والعين في الربيثة) فنحن نجوز جميع افراد ذلك الصنف (فلا يجوز القياس) اي لا يجوز ان يقاس بهذا الصنف الصنف الذي فقد فيه الشرط الاول كما قال (باستعمال ساير الاجزاء) الحقيرة من الاصبع وغيره (في المركبات الحقيقية) ولا يقاس ايضا الصنف الذي فقد فيه الشرط الثاني او الشرطان كما قال (وجميع الاجزاء) حقيرا كان او مهما (في المركبات الاعتبارية) كما فرض ان لفظة عين وضعت للذهب مركبا مع الفضة فيكون الموضوع له مركبا اعتباريا لان تركيب الذهب والفضة امر اعتباري لا وجود له في الخارج فح لا يجوز استعمال الذهب او الفضة مثلا في هذا المركب لان مثل ذلك لم يوجد من العرب (وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء) في نوع واحد (اذا كان المركب) وهو الكل (مركبا حقيقيا كاصابع في الانامل) بالفارسية بند هاي انگشتها (في قوله تع يجعلون اصابعهم في اذانهم) فالمراد بعض اجزاء الاصابع لان جميعها لا يدخل في الاذن (و) كاستعمال (اليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة) فالمراد في قوله تع فاقطعوا ايديهما هونصف الكف (و) استعمال في الاصابع (الي المرفق في آية الوضوء) حيث قال فاعسلوا وجوهكم وايديكم (و) استعمال (الي الزند) بالفارسية بند دست (في آية التيمم) حيث قال وامسحوا بوجوهكم وايديكم واذا جاز هذا النوع (فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية) اي لا يجوز استعمال المركب الاعتباري الذي هو نوع آخر في الجزء فلا يجوز استعمال العين في الفضة المعتبرة جزءا للموضوع له بالفرض (وايضا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعه للمعاني الحقيقية) من الاسد وغيره (في المعاني المجازية مع القرينة العارفة) اي يستعملونها فيها (منفردا منفردا اعنى) من الانفراد (لا يريد في الاستعمال الواحد الامعنى مجازيا واحدا) مثلا يستعملون الامر في الندب مجردا لا بانضمام الاباحة (و بالجمله المجازات المستعملة) في كلام العرب (وحداني) اي منفرد (غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم «عرب» في استعمال اللفظ في مجازين و عدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال في المجازين (مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة) من الواضع (لان المجاز ايضا مثل الحقيقية) اي موقوف ببيان الواضع (الرابعة) هل يعتبر في التثنية والجمع الاشتراك في الماهية او يكفي الاشتراك في اللفظ (المتبادر من

التثنية والجمع هو الفردان أو الأفراد من ماهية واحدة) فيعتبر الاشتراك في الماهية فقولنا رجلا ن أي فردان من ماهية الرجل (لا الشيطان أو الأشياء المتفقات في الاسم) فليس معنى قولنا رجلا ن الشخصان الذان اسمهما رجل (فيكون حقيقة في ذلك) أي في فرد أو أفراد من ماهية واحدة (فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير من علائم المجاز) كما مر في محله (فان شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين أو مسلمين فانه يتبادر منه رجلا ن مسلمان أو رجال مسلمون) أي فردين أو أفراد من مفهوم المسلم وهو من قام به الاسلام (لا الرجلان المسميان بمسلم أو الرجال المسمون بمسلم) أي لا يتبادر الشخصان أو الأشخاص الذين اسمهم مسلم كمسلم ابن عقيل و مسلم ابن عوسجة وغيرهما ان قلت علم الشخص كزيد و مسلم ابن عقيل ليس بكلي ذوا فرد بل وضع لشخص معين فكيف يشئ ويجمع ويقوزيدان و مسلمون قلت (فيعتبر في الاعلام) الشخصية (المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردهما مجازا) بمعنى ان زيد او ان كان حقيقة في الشخص الخاص لكن يجعل مجازا في المفهوم الكلي (مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد) فانه مفهوم كلي ذوا فرد (ثم يشئ ويجمع) فقولنا زيدان او مسلمان أي فردان من مفهوم المسمى بزيد احدهما زيد بن بكر والاخر زيد بن عمرو ومثلا او فردان من مفهوم المسمى بمسلم احدهما مسلم بن عقيل والاخر مسلم بن عوسجة مثلا (ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع) أي من دون حاجة الى اتفاق المعنى (للزوم الاشتراك) (في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في) الماهيتين أي (الشمس والميزان أو البصر والينبوع) كما جوزنا استعماله حقيقة في فردين من ماهية الذهب مثلا والحاصل انه لو قلنا بكفاية اتحاد اللفظ فيجتمع في مثل عينين اشتركان احدهما من جهة المادة والاخر من جهة الهيئة اما الاول فلان مادته وهي العين مشتركة بين سبعين معنى مثلا و اما الثاني فلان هيئته وهي التثنية ايضا يكون مشتركة اذ قد يستعمل في الماهيتين المتفقتين في الاسم كالذهب والفضة فان اسمهما عين وقد تستعمل في فردين من ماهية وح (فلا بد) عند الاطلاق (من التوقف) اذ لا يعلم ان المراد هو الشيطان او الفردان (فيلزم هنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع) فيحتاج او لا الى قرينة لتعيين انها استعملت في الشئيين او الفردين ثم ان يعلم بالقرينة ان المراد فردان من ماهية فيلزم قرينة اخرى لتعيينها هي الذهب او غيره وان علم ان المراد النوعان فتلزم قرينتان لتعيينهما (والمجاز خير من الاشتراك) بمعنى ان كون التثنية حقيقة في الفردين ومجازا في النوعين اولى من كونها حقيقة في الفردين والنوعين لمامر (فيتكثر الاحتياج الى القرائن) الظاهر ان وقوع هذه العبارة هنا شتبا لانه ملحقة بقوله فيلزم هنا قرينة اخرى لتعيين الخ وبالجمله بناء على اشتراك التثنية بين الفردين والماهيتين لا بد ابا من قرينتين معينين ان اريد

الفردان ومن ثلاث قرائن معينة ان اريد المهيئتان واما بناء على كونها حقيقة في الفردين فقط فلا يحتاج الا الى قرينة واحدة فتعينة من جهة اشتراك المادة نعم لو استعمل في الماهيتين لا بد من صارفة ومعينتين (الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم) نحو لاعين في الدار (هونفي افراد ماهية واحدة) فالمعنى انه ليس في الدار فرد من افراد الذهب مثلا (و ايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء) فلفظة رجل بالسكون تدل على طبيعة الرجل مثلا (واذا لحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معين) فرجل بالتنوين اي فرد غير معين من طبيعة الرجل (واذا لحقه الالف والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك المهية غير معين) فرجلان ورجال اي فردان او افراد غير معين من كلي الرجل (واذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار بهما «الفلام» الى الفرد اولا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه) فلفظة الرجل اي طبيعته الحاضرة في الذهن (والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة) بان يراد من الرجل فرد غير معين موجود في الذهن والفرق ان النكرة فرد لم يلاحظ في الذهن وذلك فرد لو حظ فيه (او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي) بان يراد منه الرجل القلاني الذي ضرب ابوه مثلا (او الى جميع الافراد فهو الاستغراق) فمعنى الرجل جميع الرجال (اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لاتفيد الانفي افراد تلك الماهية) فمعنى لا رجل في الدار اي لا شيء من افراد الرجل فيها (واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا) فمعنى قولنا عين هو الذهب المنفرد والفضة المنفردة وهكذا (فلا شيء يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما) اي اذا دخله حرف النفي) فكلمة لافي قولنا عين في الدار لا تدل على نفي الذهب مع الفضة بل على نفي افراد الذهب مثلا (اذا تمهده هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على) ثلاثة (وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع) اي مركبا (ومنها استعماله في كل واحد منها على البديل) اي منفردا منفردا لا مركبا (بان يكون كل واحد منها «معاني» مناطا) وسببا (للحكم والفرق بينهما) هو (الفرق بين الكل المجموعي و) الكل (الافرادى) توضيحه ان الحكم في الكل المجموعي يتعلق بالمجموع المركب فقولنا كل العشرة يرفع هذا الحجر الثقيل فرغ الحجر حكم مجموع العشرة اذ لا يمكن لكل واحد رفعه وفي الكل الافرادى يتعلق بفرد فرد فقولنا كل القوم دخل فحكم الدخول تعلق بزيد منفردا وبعمرو ومنفردا الخ ففى المشترك ايضا اذا قيل جئنى بعين و اريد جميع معانيه يتصور ان يتعلق حكم وجوب الاتيان بالمجموع المركب بان لا يكون

كل واحد منها مطلوباً منفرداً ويحتمل تعلقه بفرد فرد فإن اتى بالذهب فقط فبناء على الأول لم يمتثل
 أصلاً وعلى الثاني حصل بعض الامتثال (ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني) بان
 يريد من العين النقد مثلاً مجازاً وهو يشمل على الذهب والفضة (وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك) لأشتراك
 التقديبينهما (والظاهر أنه لا أشكال كما أنه لا خلاف في جواز الأخير) إذ الفرض أن العين لم يستعمل
 الألفي الواحد المجازي وهو النقد (وأما الأول) أي استعماله في المجموع المركب (فالظاهر أنه
 لا أشكال في عدم الجواز) لأحقيقة ولا مجازاً (أما حقيقة فظاهر) لأن العين وضع لكل منها منفرداً فاستعماله
 في المجموع لا يكون حقيقة (وأما مجازاً) فلأن استعمال العين في مجموع المعاني من باب استعمال الجزء
 في الكل وله شرطان وكلاهما مفقودان فيه كما قال (فلا اشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل)
 أي ذلك مشروط (بكون الجزء مما ينتفى الكل بانتفائه) كرقبة الإنسان ومعلوم أن بانتفاء الذهب
 مثلاً ينتفى سائر المعاني (مع اشتراط كون الكل معاً تركب حقيقياً) كبدن الإنسان (كما مر إليه
 الأشارته وهو «اشتراط» منتف فيما نحن فيه) لأن تركب المعاني ليس كتركب الإنسان بل هو امر تصوري.
 (وأما المعنى الثاني) وهو استعماله في المعاني منفرداً منفرداً (فهو محل النزاع فقيل فيه أقوال)
 الجواز مط وعدمه مط (ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون
 الإثبات) وسيجيئ حججهم (ثم اختلف المجوزون على أقوال) أحدها أنه حقيقة ثانيها أنه مجاز
 (ثالثها كونه مجازاً في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والأظهر عندي عدم الجواز مط) أي لافي
 المفرد ولا في غيره مثبتاً كان أو منفيًا لأحقيقة ولا مجازاً (أما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما
 عرفت في المقدمة الثانية من أن اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد) فوضع العين للذهب
 المفرد (والعدول عنه «انفراد» في استعماله «لفظ» فيه «معنى» في غير حال الانفراد) أي
 استعمال العين في الذهب بانضمام الفضة (ليس استعمالاً فيما وضع له حقيقة) إذ الذهب منضم إلى
 الفضة ليس موضوعاً له فلا يكون استعماله فيهما معاً حقيقة (وأما عدم الجواز مجازاً فلما عرفت في
 المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال) إذ العرب جوز استعمال اللفظ في
 المعنى المجازي الواحد لا المتعدد قوله (فلو ثبت إرادة أكثر من معنى) إشارة إلى أشكال وهو أن
 المشترك قد يراد منه أكثر من معنى كما في قوله تع يسجد له من في السموات والأرض الخ فان سجود
 الأدمي غير سجود سائر الموجودات فاجاب بقوله (فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع
 المعاني) فيحمل السجود على معنى غاية الخضوع وهو معنى واحد مجازي شامل لجميع السجودات
 (وأما ما ذكره بعضهم من أن العلاقة فيه) أي في استعمال المشترك في الأكثر (هو أن اللفظ الموضوع

للكل وهو « كل » كل واحد من المعاني مع (قيد (الوحدة المعتبرة في الموضوع له) اي اللفظ الموضوع لهذا الكل) قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو « قيد » جزء الموضوع له (حاصله ان صاحب لم يره قال بان العين مثلا وضع للذهب مع الوحدة وللفضة كذلك الخ فيجوز استعماله فيهما معا باسقاط الوحدة من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل وهو الذهب مع الوحدة والفضة كذلك في الجزئ هو الذهب والفضة بلا قيد الوحدة (فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات) من ان اللفظ وضع للمعنى بدون الوحدة فليس هناك علاقة الكل والجزء فهذا المجاز لم يرخص فيه (مع ان ذلك) اي جواز الاستعمال في الاكثر مجازا (يستلزم وجود سبعين مجاز في استعمال واحد مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة) اذ العين حقيقة في سبعين معنى منفردا فاذا استعمل في الجميع يجتمع سبعين مجازا في استعمال واحد (وهو اجنبي) اي بعيد (بالنسبة الى موارد استعمال العرب) اي لم يوجد مثله في كلامهم (اما عدم الجواز في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية) واحدة (لافي الشئين المتفقين في اللفظ والاشياء كذلك) اي المتفق في اللفظ حاصله ان المتبادر من العينين مثلا هو الفردان من الذهب مثلا لا الذهب مع الفضة الذان اسمهما العين (وللزوم الاشتراك) اي اشتراك العينين بين الفردين والماهيتين (و) لزوم (تكثير الاحتياج الى القرائن) الثلاث التي ذكرناها آنفا (لو كان كذلك) اي لو كان مشتركا (والمجاز) اي كون العينين مثلا مجازا في الشئين (خير من الاشتراك واما) عدم الجواز (مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز) اي لم يرخص العرب استعمال العينين في مجازين قوله (فان الظاهر) حاصله ان في التثنية والجمع قولان احدهما (ان المجاز في التثنية والجمع انما) يتبع و (يرجع الى ما) اي العين الذي (لحقه غلامتهما لالي العلامة والملحق بهما) المراد من العلامة والملحق به مجموع لفظ عينان مثلا والحاصل ان هيئة التثنية والجمع لا يتمفان بالحقيقة والمجاز بل يتمف بهما المفرداي العين مثلا (فان الالف والنون ونحوهما) من العلامات (لا يتفاوت فيهما الحال) اي يدلان على مطلق الاثنيين والتعدد قوله (في حال من الاجوال) اي سواء استعمل العين في معنى حقيقي او مجازي (فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد به) الاثنان اي (الشئان سواء اردت منهما شئان الفردين من عين) اي من الذهب مثلا (او) فردين من المسمى بالعين اي (شئين مسميين بالعين) فالتثنية والجمع لا يتمفان بالحقيقة والمجاز بل يدلان على التعدد (انما التفاوت) حيث يراد تارة الفردان ويراد تارة الماهيتان (في) المفرداي (لفظ العين) فله استعمالان حقيقي كما في الذهب مثلا ومجازي كما في المسمى بالعين اشار الى الاول بقوله (فيراد في احد الاستعمالين منها « تثنية جمع » اعنى الاستعمال الحقيقي) اي يراد من

العين (الماهية المعينة) الواحدة كالذهب (ويشار بالالف والنون ونحوهما إلى الفردين منها) كفردى الذهب (أو أكثر) كما في الجمع وأشار إلى الثاني بقوله (وفي الاستعمال الآخر) المجازي (لا يمكن) قول صاحب لم ره وهو (أرادة كل واحد) من الذهب والفضة (بان يكون) العين فيهما (مجازا مرسل) من باب استعمال اللفظ الموضوع للكلمة في الجزء) أي إذا لم يجز استعماله فيهما مجازا لما تقدم (فلا بد أن) يكون مجازا مرسلًا بذكر الخاص وأرادة العام بان (يراد منها «عين» المسمى بالعين) مجازا (ليكون كلياً) أفراد فيشار بالالف والنون ح إلى الفردين من المسمى أو أكثر) وبالجملة لفظ العين قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً وأما العلامات اللاحقة به فلا تنصف بهما بل تدل على التعدد (وهذا) المجاز (أوضح مما ذكرنا) من المجاز المرسل الذي قال به صاحب لم ره (وهذا المجاز خارج عن المتنازع) إذ لا نزاع في استعمال العين بمعنى المسمى بالعين (و يكون من قبيل عموم الاشتراك) كالسجود بمعنى غاية الخضوع وأما القول الثاني في التثنية والجمع فأشار إليه بقوله (اللهم إلا ان يقان) التثنية والجمع أيضاً يتصفان بالحقيقة والمجازان (مدلول العلامات ليس مجرد الإشارة إلى) مطلق (الاثنيثية أو التعدد بل الاثنيثية الخاصة والتعدد الخاص أعني) من الخاص (ما يراد بها «علامات» اثنان من ماهية أو أفراد منها) فهية التثنية والجمع حقيقة في فردين أو أفراد من ماهية معنية كالذهب فتكون مجازاً في الشئيين والأشياء المسميات بالعين (فيكون التثنية والجمع مستبداً) أي مستقلاً (بوضع عليه) فيمكن ح القول بالتجاوز في هذا اللفظ) أي العلامة والملحق به (باجمعها فيستعمل اللفظ الموضوع لإفادة الفردين من ماهية) أي يستعمل مجازاً استعارياً (في شئيين متفقين في الاسم) وبالجملة المجازية في ما نحن فيه يتمور على نحوين أحدهما مختار المص ره وهو المجاز المرسل في المفرد بذكر اللفظ الموضوع للخاص وأرادة العام بان يراد بالعين المسمى بالعين فالعينتان أي فردى المسمى بالعين وثنان فيهما المجاز الاستعاري في نفس التثنية والجمع بذكر اللفظ الموضوع للفردين في الماهيتين للشبابة في الاسم فلفظ العين لا يراد منه مفهوم المسمى مجازاً بل العينتان يستعمل مجازاً في الذهب والفضة كما قال (لا) أي بناء على الثاني ليس استعماله فيهما (لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم) كما اختاره المص ره (بل لكونهما «شئيين» مشابهيين لفردين من ماهية معينة) إذ كما ان الذهبين اسمهما العين فالذهب والفضة أيضاً كذلك كما قال (وعلاقة المشابهة اشتراكهما) أي الفردين والشئيين (في الاسم وصدق الاسم عليهما «شئيين» لفظاً وان لم يرتبطا معنى) إذ الذهب والفضة ليسا من ماهية واحدة (والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي) إذ الذهب والفضة مشتركان في لفظ العين والفردين مشتركان في الماهية وكلها عين (فيكون) هذا المجاز (استعارة إلا ان ذلك)

المجازى الاستعارة (لا يثمر فائدة بعد تجويز) المجاز الذي اختاره المصنوع أي (إرادة الفردين من المسمى بالعين مجازاً وذلك لأن ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازاً يحصل بذلك المجاز) الذي اختاره ربه لأن ثمرة المجازية هي أن اللفظ أن يستعمل بلا قرينة فيحمل على الحقيقي ومعها فعلى المجازى فالتثنية أن استعملت بلا قرينة فتحمل على الفردين ومعها فتحمل على الشئيين مجازاً سواء قلنا بالمجاز الاستعاري في هيئتهما أو بالمجاز المرسل في المفرد كما هو مختاره كما قال (فأذا علم بالقرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي) أي الفردين (فيصح الحمل على هذا المجاز أعني عموم الاشتراك) وهو المسمى بالعين (ثبوت المجاز الآخر) وهو الاستعارة المذكورة (الذي هو داخل في محل النزاع) وهو استعمال التثنية في الشئيين جازماً لا أي ثبوته (غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم) أي إذا لم يثبت هذا المجاز فتحكم بأنه معدوم (غاية الأمر جوازاً) أي يمكن هذا المجاز كما يمكن المجاز الذي اختاره ربه (وهو «جواز» لا يقيد) ولا يثبت (وقوعه «مجاز» فتأمل) لعله إشارة إلى أن مقصود الخصم أيضاً هو إمكان الاستعارة المذكور لاقوعها (مع أن المجاز الأول) أي كون العين مجازاً في المسمى بالعين (أقرب) إلى الحقيقة وهي الذهب مثلاً إذا العام أقرب إلى الخاص (واشيع) لأن عموم الاشتراك مما لا خلاف في جواز (لا يقيد) القول بوجود ثمرة ضعيفة (حاصله أن بين هذا المجاز أي الاستعارة في الهيئة وبين ما اختاره المصنوع وهو إرادة المسمى بالعين من المفرد ثمرة ضعيفة (نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والأشاعرة في الواجب التخييري) توضيحه أنهم اختلفوا في الواجب التخييري فقال المعتزلة بأنه إذا قال المولى اعتق رقبة أو اطعم مسكيناً فالواجب العتق والاطعام وبفعل أحدهما يسقط الآخر وقال الأشاعرة ليس الواجب أمرين بل أمر واحد وهو مفهوم أحدهما فإذا نذر زيد أتيان واجبين فاعتق واطعم فعند المعتزلة عمل بنذره أي أتى بواجبين وعند الأشاعرة أتى بواجب واحد فلا بد له من أتيان واجب آخر أيضاً كذلك إذا قال المولى تصدق بعينين وأراد الذهب والفضة فبناءً على مختاره الواجب أمر واحد وهو المسمى بالعين وعليه الاستعارة فالواجب شيان اسمهما عين فإذا نذر زيد أتيان واجبين فاعطى للفقير ذهباً وفضة فعلى الاستعارة عمل بنذره وعليه مختاره لم يعمل به فاجاب بقوله (لأن موارد الحكم هنا) أي في التثنية (الفردان على التقديرين لا الطبيعة) حاصله أنه إذا قال المولى تصدق بعينين فالتثنية تدل على وجوب أمرين سواء قلنا بالاستعارة أو بمختاره ربه فعلى الأول فالواجب شيان اسمهما عين وعليه مختاره فردان من المسمى بالعين فليس الواجب أمر واحد بالاتفاق (كما لا يخفى على المتأمل فتأمل) بالدقة) ولم اقف على من ذهب إلى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونهما من باب

الاستعارة واما) عدم الجواز (في النفي) حقيقة (فيظهر الكلام فيه ممامر) في المقدمة الخامسة (و) هو (انه حقيقة في نفي جميع افراد مهية واحدة) فاستعماله في نفي الماهيات لا يكون حقيقة (و) اما عدم الجواز مجازا لثبوت (ان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا) حاصله ان هيئة النكرة المنفية لا تتصف بالحقيقة والمجاز بل تتصف بهما العين فان اريد منه الحقيقي اى الذهب مثلا فمعنى لا عين في الدار اى ليس فيها فرد من الذهب وان اريد المجازى اى المسمى بالعين فالمعنى ليس فيها فرد من المسمى بالعين (فيكون خارجا عن المتنازع) لان استعمال اللفظ في مجازى عام كالمسمى بالعين جازى بالاتفاق (ويجوز) هنا (التكلف) والمشقة (الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة بان يق هيئة النكرة المنفية تتصف بالحقيقة والمجاز فهي حقيقة في نفي الافراد ومجاز في نفي الماهيات بعلاقة المشابهة في الاسم (ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال) وبعبارة اخرى جوز اول استعماله في الاكثر ثم تجاوز عن الجواز وقال (انه مشترك) ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة) اى يحمله على الجميع بلا توقف وشك (واستدل على ذلك) اى على ظهوره في الجميع (بقوله تع ان الله ملكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والحيوان والشجر والدواب وكثير من الناس فان الملوة من الله) اريد منها (الرحمة ومن الملائكة) اريد منها (الاستغفار) فاستعملت في المعنيين (والسجود من الناس) اريد منه (وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم) اريد منه السجود (على نهج اخر) فان ارتفاع الشجر وانخفاض المطر مثلا ايضا سجود (واجيب عن ذلك بوجوه الادل منع ثبوت الحقيقة الشرعية) بمعنى ان السجود لم يرد حقيقة في وضع الجبهة على الارض بل بقي على معناه اللغوي وهو غاية الخضوع فهو المراد من السجود لا غير. (او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لوسلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع) بمعنى اناسلما انه صار حقيقة شرعية في وضع الجبهة لكنه في الآية استعمل مجازا في مناء اللغوي اى غاية الخضوع الشاملة لجميع السجودات (و) كذلك اريد (من الصلوة) معنى مجازى وهو (الاعتناء باظهار الشرف للنبي ص ع وهو عام يشمل على الرحمة والاستغفار قوله) (والمراد من غاية الخضوع) اشارة الى اشكال وهو انه لو كان المراد غاية الخضوع لكان اللازم له تع ان يقول وجميع الناس لان غاية الخضوع تتحقق حتى عن الكفار لان بلوغه من الصفر الى الكبر مثلا خضوع فقوله تع و كثير من الناس يشهد بان المراد وضع الجبهة على الارض المختص بالمسلمين وجوابه ان غاية الخضوع هي (ما يعم الخضوع التكليفي) المختص بالمسلمين (و) الخضوع (التكويني) الحاصل في جميع الموجودات (ولهذا) اى بلحاظ الخضوع التكليفي (لم

يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل) أي لو كان المراد الخضوع التكويني فقط لقال جميع الناس (الثاني أن ذلك) أي الاستعمال في الأكثر (مجاز لاحققة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه) لأننا لا نجوز الاستعمال في الأكثر لاحققة ولا مجازا (الثالث أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة أيضا لا يتم الاستدلال بهما) أي سلمنا أن الصلوة والسجود استعمالا في الأكثر حقيقة لكن ذلك بواسطة القرينة فلا يثبت بهما المدعى وهو كون المشترك ظاهرا في الجميع عند عدم القرينة فلا دليل (على ظهورهما) أي الصلوة والسجود (في إرادة الجميع عند التجرد عن القرائن إذا القرينة على إرادة الجميع هي هنا) أي في اليتين (موجوده) وهي أسناد الصلوة والسجود إلى المسند إليه المختلف (وأما) الحجج الأنية أي (حجج ساير المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا) فنقول (واحتج من جواز الاستعمال حقيقة مط) أي في المفرد وغيره (بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا) بشرط (عدمها وهو موضوع له) متحقق في حال إرادة الواحد والأكثر) بمعنى أن العين وضع للذهب والفضة بلا قيد فهو حقيقة في الذهب منفردا كان أو مع الفضة (والجواب عنه أن الموضوع له هو كل واحد من المعاني) بنحو اللابشرطية أي (في حال الأفراد كما مر في المقدمات) فاستعماله فيها معالما يكون حقيقة و(احتج) صاحب لم ره وهو (من جوز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة) فاحتجاجة (أما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف) أي لا مانع من استعمال المشترك في الأكثر (لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء) ضعف دليل المانعين (وأما على كونه «مفرد» مجازا فبتبادر الوحدة منه عند الإطلاق) أي يتبادر من العين الذهب وحده (فيكون الوحدة جزء للموضوع له فإذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة) أي استعمل في الذهب مع الفضة (فيكون مجازيا لأنه استعمال اللفظ الموضوع للكل) وهو الذهب وحده (في الجزء) أي الذهب بلا وحدة (وأما على كونه «استعمال» حقيقة في التثنية والجمع فبانها في قوة تكرار المفرد) فالعينان في قوة عين وعين (ولا يشترط فيهما) أي في التثنية والجمع (الاتفاق في المعنى) أي لا يتبادر منهما فردين أو أفراد من ماهية (بل يكفي الاتفاق في اللفظ) فعينان أي عين الذهب وعين الفضة (كما يق زيدان وزيدون) أي شخصان مسميان بزيدا وشخصا كذلك (وفيها مانع ليس منحصرًا فيما تمسك به المانع) حاصله أن المانع من استعمال المشترك في الأكثر أمران أحدهما دليل المانعين لكنه ضعيف كما سيأتي والآخر ما ذكره المصنف بقوله (بل المانع هو أن اللغات توقيفية) أي موقوفة ببيان الواضع (والوضع لم يثبت في المفرد إلا في حال انفرد المعنى في الإرادة) فتصور الذهب منفردا ووضع العين له لآلهم مع الفضة (كما حققناه سابقا) أما مجازيته فيتوقف

على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز (بمعنى ان الواضع لم يجوز استعمال اللفظ في مجازين معا (كما اشرنا) في آخر المقدمة الثالثة (وان كان ولا بد) اي او وقع في مورد حتما ارادة المعنيين كما في السجود (فالاولى ان يبق) اريد من السجود مجازا معنى عام وهو غاية الخضوع و(العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص) وهو كل واحد من المعاني منفردا (في العام) وهو غاية الخضوع (كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى) اي فردان او افراد من ماهية (كما بينا سابقا و حجة من خص المنع بالمفرد دون) اي وجوز في (التثنية و الجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير) فالعينان في قوة عين و عين (فيجوز تعدد مدلوليهما بان يراد عين الذهب وعين الفضة مثلا) بخلاف المفرد) فلا تعدد في لفظه ولا في معناه (والمدعى) اي عدم الجواز (في المفرد حق) ومطابق للمختار (والجواب عن) الجواز في (التثنية والجمع يظهر مما مر) من ان المتبادر هو الفرد ان او الافراد من ماهية (الا ان يراد ما ذكرنا من الاستعارة) من انها حقيقتان في الفردين والافراد ومجازان في الشئيين والاشياء للمشابهة في الاسم (وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد المدلول) اي يدل على نفي الماهيات (بخلاف الاثبات) فانه ليس للعموم (ومدعاء) اي عدم الجواز (في المثبت حق) مطابق للمختار (وجوابه عن التجويز في النفي انه نفي) انما يفيد عموم النفي في المهية المثبتة) فاذا دل في الاثبات نحو في الدار عين على الذهب مثلا فيدل في النفي نحو لا عين في الدار على نفي افراد الذهب و(لا) يدل على النفي (في المشتركات في الاسم) من الذهب والفضة (كما حققناه) في المقدمة الخامسة (الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا) من ان كلمة لاحقيقة في نفي الافراد وتستعمل مجازا في نفي الاشياء للمشابهة في الاسم (واحتج المانع مطبانه لوجاز استعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة) وبعبارة اخرى نزعنا في جواز استعمال المشترك في معنييه وذلك لا يصدق الا اذا استعمل في معنيين حقيقيين (اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي) بان يزداد من العين الذهب وحده والفضة وحدها (فيلزم التناقض اذ يكون حله «مشترك» ثلاث معان هذا) اي الذهب (وحده وهذا) اي الفضة (وحده وهما) اي الذهب والفضة (معا) اما الاولان لانهما المعنيان الحقيقيان واما الثالث اذ الفرض انه استعمل فيهما معا (و) بين الاولين والثالث تناقض اذ (ارادتهما معاً مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده) لان مقتضى طلب الشئيين عدم طلب هذا وحده وهذا وحده (وبالعكس) اي مقتضى طلب هذا وحده وهذا وحده عدم طلب الشئيين وبالجمله مقتضى الاستعمال في الموضوع له هو اعتبار قيد الوحدة ومقتضى الاستعمال في المعنيين اعتبار لاوحدة وهما متناقضان (والمفروض استعماله في) هذه (المعاني الثلاثة

واجيب عنه بان المراد اي مراد المجوزين (ليس ارادة المعاني مع بقائه معني) على حال الوحدة فلم يطلق العين للمعنيين الاولين اي (لكل واحد منهما متفردا بل) المراد (نفس المدلوليين) اي اي الذهب مع الفضة (مع قطع النظر عن الانفراد) قوله (فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية) حاصله ان استعمال العين فيهما مع الوحدة غير جائز بالاتفاق وبدونها جائز بالاتفاق لكنهم اختلفوا في اللفظ فالمجوزون سموه باستعمال اللفظ في المعنيين والمانعون لم يسموه به (والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرناه) من ان الوضع لم يثبت الا في حال الوحدة **قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي (كاستعمال الاسد في المفترس مع الرجل الشجاع (على نهج) الجار متعلق بالاستعمال والمعنى استعماله فيهما على نهج) استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم وموردا للنفي والاثبات) اي على نهج الكل الافرادي بان يقول رأيت اسدا واراد تعلق الرؤية على كل من المفترس والرجل او يقول ما رأيت اسدا واراد نفي الرؤية عن كل منهما لاعلى نهج الكل المجموعي او عموم المجاز كما مر (فمنهم من منع مط ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة و مجازا بالنسبة الى المعنيين) اي حقيقة باعتبار المفترس ومجازا باعتبار الرجل (والاقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية) اي وضع للمفترس منفردا ورخص استعماله في الرجل منفردا فلاوجه لاجتماعهما (نظرا الى التوظيف) اي التعيين (والتوقيف) بمعنى ان الحقيقة والمجاز موقوفان على تعيين الواضع (فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له) كيرمي (و) هي دالة (على ارادة معنى مجازي) اي ح (لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا) من عدم جواز اجتماع المعنيين (بل ولا) يجوز ارادة (غيره «مجازي» من المعاني المجازية) قرينة يرمي كما يمنع عن المفترس كذلك يمنع عن الفرس الشجاع مثلا (ويتم بذلك) اي يثبت بالتحقيق الذي ذكر من ان الحقايق والمجازات وحدانية (عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ) اي لا يجوز استعماله في حقيقيين ولا في مجازيين ولا في حقيقي مع مجازي (وقد يستدل على ذلك) اي عدم الجواز (بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي) فان يرمي معانده مضادا للمفترس (وملزوم معانده الشيء) المراد من الملزوم الرجل ومن معانده الشيء القرينة المعاندة للمفترس وبالجملة كما ان يرمي معانده فالملزوم اي الرجل ايضا (معانده و مناط) اي ميزان (هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين) اي لا يمكن (عقلا) اجتماع ارادة المفترس مع ارادة الرجل لا نهما متعاندان (كما ان مناط ما ذكرنا) من وحدانية الحقايق والمجازات

(عدم الرخصة من الواضع و قد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة) هي (مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا) فقرينة ير هي يمنع عن ارادة المفترس مجردا (و اما عن ارادة المعنى الحقيقي مط) اي مجردا و منضمما الي الرجل (فلا) يمنع اصلا كما قال (يعني ان ير في قولنا رايت اسدا ير في يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط و اما هو مع الرجل الشجاع فلا) و بالجملة القرينة تمنع عن الحقيقة منفردة لامنضمما (و ايضا قد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل كالرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي) اي اذا قلت رقبته وارادت الانسان فقد اردت في ضمنه العنق ايضا لان الكل يتضمن الجزء فاستعمل الرقبة في المجازي وهو الانسان و الحقيقي و هو العنق (و كما يمكن دفع ذلك) اي يمكن تصحيحه (بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة الحقيقي) كالعنق (هي المانعة عن ارادته بالذات) اي مستقلا (لامط) حاصله ان القرينة تمنع عن ارادة العنق مستقلا و منفردا و لكن لا تمنع عن ارادته في ضمن الكل (فكذا يمكن ان يبق) في استعمال الاسد فيهما (بان مرادنا منها) هي القرينة (المانعة عن ارادته منفردا) فهي تمنع عن المفترس منفردة لامنضمما الي الرجل الشجاع (فمن اين يحكم بان المراد هو الاول) اي القرينة المانعة عن الاستقلال دون التضمن كما في الرقبة (لا الثاني) اي القرينة المانعة عن الانفراد لا الانضمام كما في الاسد فكلاهما مرادان اي المراد القرينة المانعة عن الاستقلال لا التضمن و المانعة عن الانفراد لا الانضمام و صح مثال الرقبة و الاسد كما قال (فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي) فيصح ارادة العنق في ضمن الانسان (كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي) فيصح ارادة المفترس بانضمام الرجل الشجاع (بحيث يكون كل منهما موردا للنفى و الاثبات اقولو يمكن الجواب عن الاول بان ذلك) اي استعمال الاسد في الحقيقي و المجازي (مبني علي) ما ذكره السلطان ره من (كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا) بشرط عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي و المجازي (اي لو قلنا بقول السلطان ره فصح يصدق ان الاسد استعمل في الحقيقي و المجازي اذ المفترس حقيقي عنده سواء اراد وحده او مع الرجل) و قد عرفت في الاصل السابق بطلانه (اي بطلان قول السلطان فالمفترس حقيقي حال انفراده فاذا استعمل فيهما معا لا يصدق انه استعمل في الحقيقي و المجازي بل استعمل في مجازين) لكن يدفعه « جواب » ان ذلك مناقشة (و منازعة) لفظية . لان هذا الجواب لا يفيد عدم جواز الاستعمال بل جوازه لكن لا يصدق الحقيقي و المجازي بل يصدق المجازان كما قال (فان ماله)

اي حاصل الجواب (يرجع الي عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي و المجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته) اذ المفترس ايضا يصير مجازيا (والا) اي ان لم يكن هناك نزاع لفظي (فلاريب انه يصدق عليه « لفظ » انه استعمل في المفهومين) وبالجملة هذا الجواب يفيد جواز الاستعمال عند الكل الا انه عند المجوزين يصدق الحقيقي والمجازي وعند المانعين يصدق المجازان (كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع في المبحث السابق) حيث كان نزاع المانعين والمجوزين لفظيا (فالاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا) من ان وضع الحقايق و المجازات واحداً (واما الجواب عن الثاني) اي استعمال الرقبة في الانسان و العنق معا (فبان ارادة الجزء في) ضمن (المركب ك ارادة الرقبة) اي العنق الذي جزء (من الانسان) و بعبارة اخرى (اذا استعملت) الرقبة (واريد منها الانسان) فح ارادة العنق (غير معلوم لامجتمعاً مع الكل ولا بالذات) اي لا في ضمن الكل ولا منفرداً (بل عدمه معلوم) بمعنى ان المتكلم لم يقصد ولم يستعمل لفظ الرقبة الا في الكل (غاية الامر انها معها بالتبع) والدلالة الالتزامية على اقسام ثلاثة الاول دلالة الالتزام والاقضاء وهي ما يتعلق بها قصد المتكلم اي لو لم يقصد هالكذب كلامه نحو سئلت عن القرية فهذا الكلام يدل على ان مقصود المتكلم هو السؤال عن اهل القرية والا لكذب الكلام اذ لا يسأل عن القرية لكن دلالة الرقبة على العنق ليس من هذا القبيل كما قال (لا بمعنى القصد اليها « رقبة » بدلالة الالتزام) الثاني دلالة التنبيه وهي دلالة لو لم يقصدها المتكلم لبعده كلامه مثلاً لو قال السائل جامع زوجتي يوم رمضان فقال ع كفر فوقوع ذلك عقيب هذا السؤال يدل عر فاعلى ان مقصوده هو الكفارة عن الجماع والالبعده تعقيبه اياه ودلالة الرقبة على العنق ليس من هذا القبيل ايضا كما قال (او) اي لا بمعنى (انها معها من اللفظ عرفاً كما في دلالة التنبيه) ثالثها دلالة الاشارة وهي دلالة لا يقصدها المتكلم لكنها من لوازم مراد المتكلم ودلالة الرقبة من هذا القبيل كما قال (بل بمعنى كونها « رقبة » لازم المراد) اذ العنق من لوازم الانسان (فيكون من باب دلالة الاشارة) و هي الدلالة (الغير المقصودة من اللفظ ك دلالة الايتين على اقل الحمل) احديهما قوله تع و حملة و فضاله ثلثون شهراً و الاخرى قوله تع والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالمقصود في الاولى بيان ان الامهات تتحمل المشقة و في الثانية بيان حد الرضاعة لكن العقل يدرك منهما ان اقل الحمل ستة اشهر لان الثلاثين اذا اختص حولان منها للفصال فيبقى ستة اشهر للحمل (وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن) اي لا تعد دلالة لفظية فدلالة الرقبة على العنق لا تعد دلالة لفظية هذا اولاً (و ايضا) اي ثانياً (المراد من الاستعمال في

الشيئي هو الاستعمال قصداً) بان يقصد المفترس والرجل (لا الاستعمال فيما يستتبعه) كاستعمال الرقبة في الانسان الذي يستتبع العنق (و يستلزمه تبعاً) فاستعمال الرقبة بالنسبة الى العنق لا يعد استعمالاً (كما لا يخفى وقد يعترض بان) استعمال اللفظ في غير ما وضع له على نحوين فمع القرينة يكون مجازاً و بدونها يكون كناية و ح لا فائدة في النزاع في انه هل يجوز استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي ام لا لكن (النزاع المفيد في هذا المقام) والقانون (هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا) لان ذلك يشمل على المجازي والكنايى قوله (وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له) حاصله ان اللفظ اذا استعمل في غير الموضوع له فان كان مجازاً فيلزم القرينة المانعة فلا يجتمع مع الحقيقي وان كان كناية فلا يلزم القرينة المانعة فيجتمع مع الحقيقي (غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنايى لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضاً استعمال اللفظ في غير الموضوع له) مثل المجاز لكن (مع جواز ارادة ما وضع له) فهو زيد طويل النجاد فالمراد منه طول القامة كناية وطول حمايل السيف حقيقة (فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المانعة للحقيقة) بل ثبت جواز الاستعمال في الحقيقي والكنايى من دون التزام القرينة (لعدم ضرورة الالتزام) اى لا يجب ارادة المجاز حتى تكون القرينة ضرورية (والجواب عن ذلك اما اولاً بما قيل انه « اعترض » انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له) حاصله ان في الكناية قولين قيل هي ارادة الموضوع له وغير الموضوع له معاً فهم (فيتم ح) كلام المعترض وهو (جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا حاجة الى القرينة المانعة) كما ذكرنا في طول النجاد والقول الثاني قوله (واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي) بمعنى ان طول النجاد استعمل في الموضوع له فقط و هو طول الحمايل لكن غرض المتكلم هو انتقال ذهن السامع من طول الحمايل الى طول القامة و ح (فلا) يتم قول المعترض (اذ) الاستعمال في غير الموضوع له لا يتحقق في الكناية بل ينحصر بالمجاز المحتاج الى القرينة كما قال (لا ينفك استعمال اللفظ في غير ما وضع له) اى لا ينفك (عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح) اى في باب الكناية (في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معاً) و صرح بان لهم « بيانين » في تعريف الكناية (طريقين) فاعل صرح قوله (المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانياً نجعل البحث) والنزاع (فيما يتناقضان) حاصله انا سلمنا ان الكناية هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له لكنهما قد يكونان متناقضين كما في لفظ الميت فمعناه

الكِنَائِي الحى الجاهل ومعناه الحقيقي من خرج روحه و كلاً يجاب و التهديد فى الامر و هذان المعنيان متناقضان (فلا يمكن) ح (جعله من باب الكناية) اى اذا قلت هذا الشخص ميت فلا يمكن ارادة المعنيين و كذا اضرب (ويدفعه انه) قد يكون التناقض ذاتياً كتناقض معنى الميت وقد يكون اعتبارياً كتناقض طول الحمايل بقيد الوحدة وطول الحمايل مع طول القامة اذ كما ان معنى الامر و الميت لا اجتماعان فطول الحمايل وحده الذى هو الموضوع له ايضاً لا يجتمع مع اعتبار لاوحده فاقول (ان اراد بقيام القرينة المانعة قيامها) اى قرينة (يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً ومجتمعاً مع المعنى المجازي) كالتناقض الذاتى بين معنى الميت فانه قرينة تمنع عن اردتهما معاً اى لا يمكن اردتهما لا باعتبار الوحدة ولا باعتبار لاوحده (فهو) اى التناقض الذاتى (خارج عن محل النزاع فان النزاع فى هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات) كالذهب والفضة او المفترس والرجل (لا فيما لا يمكن) ارادتهما (اصلاً) كاستعمال القرء فى معنييه وهما الحيض والطهر او استعمال الميت فى هذين المعنيين فهما خارجان عن المسئلتين (و ان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفرداً) كما فى التناقض الاعتبارى فانا اذا علمنا بالقرينة ان المراد من طول النجاد هو طول القامة فح لا يمكن للمتكلم ارادة المعنى الحقيقي منفرداً لكن يمكن ارادته مع الكناية اى باعتبار لاواحدة كما قال (فهو «كون» لا ينافى كونه من باب الكناية فتأمل) لعله اشارة الى ان استعمال طول النجاد فيهما انما هو من باب الاستعمال فى المجازي والكِنَائِي لان طول الحمايل اذا زال عنه قيد الوحدة يسير مجازياً (و قد يعترض ايضاً بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة) وهى القرينة اللازمة (فى المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة) الواحدة (بدلاً عن المعنى المجازي) «هردورا اراده كند تك تك بايك اراده» قرينة يرمى تمنع عن تعلق ارادة واحدة على معنيين الحقيقي والمجازي على سبيل البدلية بان يريد كل واحد منهما (واما بالنظر الى ارادة اخرى) اى لو كان هناك ارادتان تعلق احديهما بالمفترس (منضمة اليها) اى منضمة الى ارادة اخرى تعلقت بالرجل (فلا) تمنع القرينة عن ذلك (اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معاً) اى المراد (هو كون كل واحد منهما مراداً بارادة عليه باعتبارين) اى ارادة باعتبار الحقيقي و الاخرى باعتبار المجازي (وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان) استعمال اللفظي المعنيين ليس فيهما ارادتان بل واحدة اذ (دخول المجاز فى الارادة ح) اى بناء على الجواز (انما هو «دخول» من باب دخول الخاص فى العام الاصولي) والفرق بين العام الاصولي والعام المنطقي هو ان العام الاصولي هو ما دل على استغراق الافراد واحاطته فى عرض واحد

العام المنطقي هو ما دل على الطبيعة المطلقة التي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كالحيوان والانسان (على ما صرح به هو سلطان، ره ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا) اذا استعمل في معنييه (ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام) الاصولي (ليس بارادة) عليه (ممتازة عن غيره بل) الارادة واحدة نعم (المراد) متعدد وهو (كل واحد منها) افراد» بعنوان الكل (الافرادى) بالفارسية يكى يكى (وليس هنا) اى في الاستعمال في المعنيين (ارادتان متضامتان) اى مجتمعتان بل ارادة واحدة وبالجملة الارادة واحدة وان كان المراد الفامثلا (فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين) اذ الفرض ان المجاز مناف للحقيقة من جهة القرينة (نعم له) اى لكلام السلطان ره (وجه ان اريد من البديلية) في قوله يجوز استعمال اللفظ فيهما على سبيل البديلية اى كان المراد (ارادة هذا) ارادة (هذا) اى يكون الارادة متعددة كما في العام البدلي (لا) ان يكون الارادة واحدة و المراد (كل واحد كما هو) اى كون المراد تعدد الارادة (التحقيق) وبالجملة اذا كان ذلك من قبيل العام الاصولي فلا تعدد الارادة هذا ولا (مع) اى ثانيا (ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه) اذ الفرض استعمال الاسديهما مرة واحدة (وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي) فيرمى بمنع الاستعمال في المفترس (فلاستعمال واحد) حتما (و) ليس هذا الاستعمال لغوا بل (انما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له) فاذا كان الاستعمال واحدا فالارادة ايضا واحدة (واحتج من قال بالجواز بعدم تنافى) اى لا منافات عقلا ولا ذاتا بين (ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك) اى لا عقلا ولا ذاتا) منافات فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند (التلفظ في قلب) المتكلم ويظهر جوابه مما تقدم) من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية (ولعله) اى القائل بالجواز (نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه «تعدد» لان الاستعمال واحد فالارادة ايضا واحدة) (وزاد) اى اتى بحجة اخرى حاصل الكلام ان القائلين بالجواز افرقوا فرقتين فمنهم من قال بالمجازية كما ياتى ومنهم (من قال) بالجواز وقال (مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا) واحتج عليه (بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه) اى استعماله في المفترس حقيقة وفي الرجل مجاز (وفيه مع ما عرفت) من ان الحقايق والمجازات وحدانية (ان الاستعمال لا تعدد فيه) فقوله لكل واحد من الاستعمالين حكمه باطل لان الاستعمال واحد (مع انه) اى الاستعمال في الحقيقي والمجازي (لوصح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها) (وقد عرفت بطلانه «قول» اذ اثبتنا ان المفترس مثلا حقيقى لو اريد منفردا فاذا انضم الى الرجل يصير مجازيا وبالجملة استعماله فيهما على تقدير الجواز انما هو من باب الاستعمال

في المجازين لالحقيقي والمجازي (واحتج من قال بكونه) جازيا لكن (مجازا بان ذلك) اي الاستعمال فيهما (يستلزم سقوط قيد الوحدة المعبرة في الموضوع له فيكون) الموضوع له ايضا (مجازا يعني ان الموضوع له هو المعنى الحقيقي) اي المفترس بقيد (وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادى) بان يكون كل منهما متعلقا للحكم (كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون) المفترس ايضا (مجازا لانه يراد به) اي ليس مراد القائل بالمجازية انه يراد من اللفظ (معنى ثالث) اي معنى مجازي واحد عام (يشمل المعنيين) نحو لاضرع قدمي وارفلان بان يراد من وضع القدم الدخول مجازا وهو يشمل على الدخول حافيا بالفارسية با برهنه هو المعنى الحقيقي لوضع القدم على الدخول ناعلا وراكبا وهو المجازي (حتى يكون) اي اذا اريد ذلك فيكون (من باب عموم المجاز الذي لا نزع فيه والجواب عن ذلك) اي عن كونه مجازا (بمد بطلان اصل الجواز واضح) اي اذا بطلنا جواز الاستعمال في المعنيين فلان معنى لبحث انه حقيقة او مجاز (واما ما فصل) حاصله ان صاحب لهره فصل (بان المراد في محل النزاع) ان كان هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فلا يجوز اجتماعه مع المجازي كما قال المراد (من المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر) بالفارسية ازما نعين پشتيباني ميشود (لان المجاز معاند للحقيقة) اي حين كونها مع الوحدة (من وجهين من جهة القرينة المانعة) فان يرمى يمنع عن المفترس (ومن جهة اعتبار الوحدة) اذ المفترس مع الوحدة لا يجمع مع الرجل (وان) كان هو الحقيقي بلا قيد الوحدة فيجتمع مع المجازي كما قال ان ارادوا مطلق المدلول) اي المفترس (من دون اعتبار الانفراد توجه الجواز) اي جواز الاجتماع (لان المعنى الحقيقي) اي اذالم يقيد بالوحدة (يعير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعاند فيه مع ان ذلك) اي كون المفترس مجازا بمجرد سقوط الوحدة (يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز) اذ الفرق بينهما هو ان المجاز يحتاج الى القرينة والكناية لا يحتاج اليها فاذا صار المفترس مجازا من دون حاجة الى القرينة فلا يبقى فرق بينهما (لان المفروض) عند صاحب لهره (ان المجازية) للمفترس (انما حصلت باسقاط قيد الوحدة) من دون حاجة الى القرينة (ومع) اي بسبب (اسقاط صحت ارادته) اي اجتمع الحقيقي (مع المجازي) والفرض ان المفترس بعد سقوط وحدته يسمى كناية لامجازا قوله (ان القرينة) حاصله ان يرمى يمنع عن المفترس سواء اريد منفردا ولاذ (كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي) اي المفترس مع الوحدة (لابدان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا) وهو المفترس بلاوحدة او الفرس الشجاع

او غير ذلك (والا) اى لو لم يمنع عن ساير المجازات (لم يتعين المراد) اى الرجل الشجاع (الان ايق
ان القرينة) حاصله ان صاحب لمره اياي سلم ان القرينة (مانعة عن المجازات الاخر) حتى عن
المفترس (الان يقوم قرينة) اخرى (على ارادة بعضها «مجازات» كما في مانحن فيه فان المفروض)
في هذا الباب (وجوب اقامة قرينة) اخرى (على ارادة المعنيين) اى المفترس والرجل (معا كما) يجب
القرينة (في المشترك ايضا والافكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ) لكن (مع ما عرفت من كون اوضاع
الحقايق والمجازات وحدانية فالامر اوضح) اذ لا يمكن ح استعماله في المعنيين حتى يحتاج الي قرينة اخرى
في نحو المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة (عند المحققين (فيما تلبس بالمبدء)
حين النسبة (دون ما وجد المبدء فيه) اى دون المتلبس بالمبدء (في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم)
اعلم ان هنا ثلاثة ازمنة زمان التلبس زمان النسبة زمان التكلم فقد يتصادق الجميع وقد يتصادق
اثنان منها وقد لا يكون تصادق اصلا فذهب المحققون الي ان المشتق حقيقة فيما اذا تصادق زمان
التلبس زمان النسبة سواء تقدم على زمن التكلم كما اذا فرضنا تلبسه بالقيام في الامس فقال زيد كان
قائما امس فالتلبس مع النسبة في الامس والتكلم في اليوم او تقارنا مع زمان التكلم كما لو فرضنا
تلبسه به في الان فقال زيد قائم الان فتصادق الازمنة الثلاثة او تاخر عن زمن التكلم كما لو فرضنا
تلبسه به في الغد فقال زيد قائم غدا فالتلبس مع النسبة في الغد والتكلم في اليوم فهذه الامثلة حقيقة
لتصادق النسبة والتلبس وتوهم البعض انه حقيقة فيما اذا تصادق زمانى التلبس والتكلم فعنده
يكون المثال المتوسط حقيقة و الاخران مجازين كما قال (حتى يكون قولنا زيد كان قائما
فقد او سيصير قائما مجازا) لعدم تصادق زمانى التلبس والتكلم (والظاهر ان هذا) اى كون المشتق
حقيقة في المتلبس حين النسبة مطلقا (و فاقى) ولا يعنى بتوهم البعض (و مجاز فيما لم يتلبس
بعد «هنوز» اى مجازا اذا كان زمان التلبس متأخر عن زمان النسبة سواء تقدم على زمان التكلم كما
اذا فرضنا قيامه في الامس فقال زيد كان قائما امس فالنسبة في امس الامس والتلبس في الامس
والنطق في اليوم او تقدم النسبة فقط كما اذا فرضنا قيامه في اليوم فقال زيد قائم امس فالنسبة في الامس
والتلبس مع التكلم في اليوم او تاخر التلبس فقط كما اذا قال زيد قائم الان والحال انه يقوم غدا
فالتكلم والنسبة في اليوم والتلبس في الغد او تاخر عنه كما اذا قال زيد قائم غدا والحال انه يقوم
في غد الغد فهو زمان التلبس والغد زمان النسبة و اليوم زمان التكلم ولا يخفى ان المثال الثاني
حقيقة عند المتوهم السابق الذكر كما ياتي فلا تغفل (سواء اريد بذلك) المجازية (اطلاقه
«مشتق» على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ما خوذ في مفهومه «مشتق»

هذه علاقة المشاركة وتوضيحتها ان يلاحظ المناسبة بين الزمان الذى يحصل فيه المبدء اعنى الاستقبال والزمان الذى لم يحصل فيه المبدء اعنى حال النسبة فان بينهما مناسبة للقرب والاشراف فيطلق اللفظ الذى حقه ان يستعمل في هذا الذات في زمان حصول المبدء اعنى الاستقبال و يراد منه هذا الذات في زمن عدم حصوله اعنى حال النسبة مثلا اذا فرضنا ان زيدا يتلبس بالقيام غدا فلفظة قائم حقها ان تستعمل في زيد في الغد لكنه يستعمل فيه اليوم للعلاقة المذكورة فيكون قائم بمعنى يقوم مجازا (او) اريد (اطلاقه عليه) اى اطلاق المشتق على من يتلبس في المستقبل (بعلاقة اوله «مشتق» اليه «تلبس» توضيح علاقة الاول وعلاقة ما كان هو انه اذا كان لشيء واحد حالات متبادلة فعند حضور احدها في الذهن تحضر الاخرى ايضا فيطلق عليه اسم هذه الحالة مجازا مثلا اذا كان لزيد حالتان اوليهما الضرب اخريهما عدم الضرب فعند حضور حالة عدم الضرب في الذهن تحضر فيه حالة عدم الضرب و بالعكس وح فان كانت الحالة الموجودة حالة عدم الضرب فحضرت حالة الضرب يطلق الضارب مجازا بعلاقة الاول كما فيمان نحن فيه ومن هذا الباب اطلاق الخمر على العصير وان كانت الحالة الموجودة حالة الضرب فحضرت حالة عدم الضرب يطلق غير الضارب مجازا بعلاقة ما كان كما ياتي ومن هذا الباب اطلاق اليتيم على البالغ (والظاهر ان ذلك) اى مجازية المشتق اذا كان التلبس متأخرا عن النسبة كما مر في الامثلة الاربعة (ايضا اتفاقى) وتوهم البعض كما ياتي لا يعنى به (وقدي توهم ان اطلاق النحاة

اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافى دعوى الاجماع) حاصله انكم حكتم بان المشتق مجاز فيمن يتلبس في المستقبل و الحال ان النحاة يطلقون لفظ الفاعل الذى هو من جملة المشتقات على الشخص الذى يتلبس بالمبدء في المستقبل لانهم يقولون بان لفظ الضارب في زيد ضارب غدا اسم الفاعل و الحال انه ليس باسم الفاعل فان لفظ الاسم ينطبق على لفظة الضارب و اما لفظ الفاعل فهو ينطبق على زيد الذى يفعل غدا فاستعمل المشتق اعنى لفظ الفاعل فيمن يتلبس في المستقبل وهو زيد الذى يضرب غدا فلا تغفل ايها الاخ ليس محل الشاهد هو لفظ الضارب لانه في المثال قد استعمل في المتلبس بالمبدء حين النسبة بل الشاهد في كلمة الفاعل حيث اريد منه من يفعل (وهو توهم) باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اهم من الحقيقة (فاطلاق لفظ الفاعل على الشخص الذى يفعل غدا مجاز (وفيما اتقضى عنه المبدء اعنى اطلاق اللفظ المشتق و اراد ما حصله المبدء في الماضى من الازمنة بالنسبة) هذا الجار متعلق بالماضى اى حصول المبدء ماضى بالنسبة (الى زمان حصول النسبة في المشتق) اى نسبة المشتق (الى من قام به فقيه خلاف) وبالجملة

استعمال المشتق اذا كان التلبس مقدا على النسبة محل الخلاف سواء تقدم زمانى التلبس والنسبة على زمان التكلم كما فرضنا القيام فى امس الامس فقال زيد كان قائما امس فامس الامس زمان التلبس والامس زمان النسبة واليوم زمان النطق او تقدم التلبس فقط كما لو فرضنا القيام فى الامس فقال زيد قائم الان فالامس زمان التلبس واليوم زمان النسبة والتكلم او تأخير النسبة فقط كما لو فرضنا القيام فى اليوم وقال زيد قائم غدا فاليوم يوم التلبس والتكلم والغد يوم النسبة او تأخرا عنه كما لو فرضنا القيام فى الغد وقال زيد قائم فى غدا الغد فهو يوم النسبة والغد يوم التلبس واليوم يوم التكلم (وقد يعبر بارادة) اى وقد توهم بعضهم ان محل الخلاف هو ما اطلق المشتق واريد منه (ما حصله المبدء واتقضى قبل زمان النطق) اى كان التلبس قبل النطق (فيعتبر المضى) والانتضاء (بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن) وهو ان محل الخلاف هو صور تقدم التلبس على النسبة (ويظهر الثمرة) بين تعبيرنا وتعبير هذا المتوهم (فى مثل قولنا كان زيد قائما فقدم فعلى ما ذكرنا حقيقة) اذ التلبس حصل فى زمن النسبة وهو الماضى (وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف) لتقدم التلبس على النطق (نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه قائما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا) لتقدم التلبس على النسبة والنطق وبالتامل فى الامثلة تعرف ثمرات التعبيرين (ومن هنا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء) اى كما ان فى صورة الحكم بالحقيقة تعبيرين احدهما ان المشتق حقيقة فى المتلبس حين النسبة والاخر انه حقيقة فى المتلبس حين التكلم وعرفت ثمرة التعبيرين وفى محل الخلاف ايضا تعبير ان احدهما استعمال المشتق فى المنقضى حين النسبة والاخر استعماله فى المنقضى حين التكلم وعرفت ثمتهما كذلك فى صورة الحكم بالمجازية (ايضا) تعبيران احدهما ما مر من استعمال المشتق فيمن لم يتلبس بعد حين النسبة ثانيهما استعماله فيمن لم يتلبس بعد حين التكلم (فتامل) اشارة الى ثمرة التعبيرين فى صورة المجازية وقد ذكرنا عند ذكر امثلة المجازية فراجع «تنبلى نكن» (وهناك تعبيران آخران) فى محل الخلاف خمس عبارات احدها استعمال المشتق فى المنقضى حين النسبة بان يكون قائم بمعنى قام ثانيها استعماله فى المنقضى حين التكلم بان يكون ايضا قائم بمعنى قام ثالثها واربعا قوله (احدهما استعمال المشتق فى المنقضى عنه المبدء) حين النسبة او حين التكلم (بعلاقة ما كان) وهى عكس علاقة الاول وقد مر شرحها فراجع خامسها قوله (وثانيهما استعماله) فى القدر المشترك كى (فيما حصله المبدء فى الجملة اى ما خرج من العدم الى الوجود) كاستعمال القائم فيمن وجد منه القيام اعم من ان بقى القيام واتقضى كما قال (من دون اعتبار القدم) كما وصفه تع (والحدوث) كما وصفنا (والبقاء والزوال والظاهر ان

المعنى الثاني) اى الاستعمال في الاعم (ايضا ما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك اما المعنى الاول)
 اى الاستعمال بعلاقة ما كان (فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا) والاقوال كثيرة (والمشهور بينهم في
 محل الخلاف) وهو الاستعمال في المنقضى او الاعم (قولان المجاز مطو هو مذهب اكثر الاشارة والحقيقة
 مطو هو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال اخر منتشرة) اى شتى (والظاهر انها محدثة من
 الجاء) بالفارسية بناء بردن (كل واحد من الطرفين في مقام المعجز عن رد شبهة خصمه) مثلا اورده
 المعتزلة تقض على الاشارة فعجزت عن رده ففصل في المسئلة وهكذا (فصل جماعة و فرقا بين
 ما كان المبدء من المصادر السيالة) التي توجد متدرجا (كالتكم والخبارو) بين (غيره) كالقاتل مثلا
 (فاشترطوا البقاء) اى التلبس (في الثاني دون غيره) جماعة (اخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدء
 حدوثيا) كالقيام (او ثبوتيا) كالايمان (فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني) جماعة (اخرى ففرقوا بين
 ما طرء) اى عرض (الضد الوجودى على المحل سواء ناقض الاول كالحركة والسكون) فهما ضدان
 وجوديان مثل النقيضان اى لا يجتمعان ولا يرتفعان بل اذا زال احدهما طرء الاخر في محله (اوضاه)
 كالقيام والقعود فهما ضدان فدير تفعان وقد يزول احدهما و يطرء الاخر محله (و) بين (غيره) كالقاتل
 مثلا (فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني) فصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه (نحو
 الزانى زيد (او) محكوما به) نحو زيد زان (فاشترطوا في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا
 في المنقضى وفي الاعم (مطلقا لنا و جوه الاول تبادر الغير منه «مشتق» وهو «غيره» المتلبس بالمبدء
 وهو) اى تبادر الغير (علامة المجاز) اى علامة لمجازية المنقضى (والثاني انه لا يرب في كونه حقيقة
 في حال التلبس فلو كان حقيقه فيما انقضى عنه) المبدء (ايضا للزم الاشتراك والمجاز) اى مجازية
 المنقضى (خير منه «اشتراك» كما مرر ار او ما يق من ان المشتق) لم يوضع للمتلبس ولا المنقضى
 بل (انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلاثة المتقدمة) وهو من وجد فيه المبدء اعم من المنقضى
 والمتلبس كما قال (وهو اعم من الماضى والحال) فالمشتق وضع للعام (واستعمال العام في الخاص
 حقيقة اذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية) فاستعماله في المتلبس والمنقضى حقيقة
 (فلا مجاز ولا اشتراك) بل وضع للعام (ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم) فانها تدل على وضعه للمتلبس
 لا الاعم (وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه حقيقة في) خصوص (الحال) التلبسى (ولو كان
 حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا) اى كما انه لو وضع للمتلبس والمنقضى
 يلزم الاشتراك فكذا لو وضع للمتلبس والاعم (ومما ينادى ببطلان ذلك) اى وضعه للعام (ان
 المستدلين) اى القائلين (بكونه حقيقة) في المتلبس و (فيما انقضى عنه المبدء) يستدلون

باستعمال النحاة) ان قلت كيف يكون استعمالهم دليلا لبطلان الاعم قلت (فانهم يستعملونه في)
 خصوص (الماضي والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم
 ابيض ثم صار سودا فينعدم عنه مفهوم الابيض جزما و الا) اي لو لم ينعدم (للزم اجتماع المتضادين)
 اي السواد والبياض (فاطلاق لفظ الابيض) حين وجود البياض حقيقة و (حين انعدام مفهومه
 اطلاق على غير ما وضع له) فيكون مجازا (ويرد عليه انه انما يسلم لو) كان مرادهم خصوص
 المنقضى اي (لم يكن مرادهم من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام) حاصله ان القائلين بكونه
 حقيقة في المنقضى ان ارادوا انه حقيقة في خصوص المنقضى فليزعمهم الاشكال ان بعد انعدام
 البياض كيف يكون الابيض حقيقة في الاسود (و الا) اي و ان ارادوا انه حقيقة في العام
 (فلانافات و لا يلزم اجتماع المتضادين) اذ الابيض ح وضع لمن وجد فيه البياض فاستعماله في
 الاسود يكون باعتبار البياض السابق فلا يكون السواد منافيا لصدق الابيض ولا يجتمع السواد مع البياض
 (الرابع ان الاتفهم من لفظ المشتق) بمجرده (الا) ثلاثة امور (الذات المبهمة والحدث والنسبة)
 الناقعة بينهما فالتائم اي شئ له القيام فلا يدل على الزمان (ولكن يتبادر منه « مشتق » عرفا) اي
 عنوان الحقيقة العرفية لا اللغوية (حصول المبدء في زمان صدق النسبة الحكمية) اي يتبادر تطابق
 زمان التلبس مع زمان النسبة في القضية (ولا يذهب عليك ان هذا الزمان) اي زمان النسبة الحكمية
 (ليس باحد من الازمنة) الثلاثة (المعهودة بل هو اعم من الجميع) اي يتحقق في الماضي والحال والاستقبال
 وذكرنا مثال الكل في صدر القانون (فلست اذعي دلالة على زمان) من الازمنة الثلاثة (كيف) ندعي
 ذلك (وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انها هو الفعل) لا غير (الا ترى انهم يقيدون
 حد الفعل بانه « فعل » ما يقترن باحد الازمنة الثلاثة) وهذا القيد (ليخرج اسم الفاعل وما في معناه)
 من المشتقات فهي لا تدل على الزمان (ولا منافات بين ذلك) اي اختصاص الزمان بالفعل (و بين ما
 يقولون ان اسم الفاعل) اذا كان (بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل)
 فاختصاص الفعل بالزمان مع دلالة اسم الفاعل ايضا عليه بينهما منافات فاجاب بانه لامنافات بينهما
 (فان مرادهم « نحاة » بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم) بالاقتران
 (في اسم الفاعل انما هو بالقرينة) والحاصل ان الفعل حقيقة في احد الازمنة واسم الفاعل يستعمل فيه
 مجازا (وفديوجه) حاصل التوجيه ان اقتران اسم الفاعل باحد الازمنة لم يحصل بوضع الواضع بل نقل
 اليه بكثرة الاستعمال كما قال (بان هذا) الاقتران (هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة
 الاستعمال واما) الاقتران (في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو « توجيه » بعيد فان غاية ما يمكن ان

يدعي فيه الوضع الثانوي (ويمكن دعوى) (التبادر من جهته « وضع » انما هو الحال) اي لانم اولاد لاته على الزمان لا بالوضع الاولي ولا الثانوي ومع التنزل فنسلم انه نقل الى الحال دون الماضي والمستقبل (فتامل فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود) اي هذا الحال الذي سلمناه ليس هو حال النطق (بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق) اي يشرط في المشتق حصول التلبس (حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يوق للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقته) فكما ان اطلاق الماء عليه بعد كونه هو مجاز فكذلك اطلاق القائم بعد انقضاء القيام (و مرادنا من هذه النسبة اعم من النسبة الخبرية الصريحة) والنسبة الخبرية (اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا) فيه ثلاث نسب احدها النسبة الخبرية الصريحة الحاصلة بين الفعل والمفعول وهي رؤية الماء ثانيها النسبة التقييدية وهي النسبة بين الصفة والموصوف ثالثها النسبة الخبرية اللازمة للنسبة التقييدية المذكورة كما قال (يتضمن النسبة الخبرية) بعبارة اخرى (يستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء) اي اذا قال رايت ماء صافيا يحصل هناك خبر ان كانه قال رايت ماء ثم قال كان الماء صافيا فهذه النسبة الاخيرة حصلت من القيد في رايت ماء صافيا (فيلاحظ حال هذه النسبة) اي كما يشترط في النسبة الصريحة حصول التلبس في زمان النسبة فكذا في النسبة اللازمة كما قال (ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة) اللازمة (وذلك فيما نحن فيه) اي نسبة صافيا الى الماء حصلت (في الزمان الماضي) لان رايت للماضي (فهو حقيقة) لان التلبس حصل في زمن النسبة (وان صار في زمان التكلم كدرا) بالفارسية كل الودع (وقديكون كذلك) اي حقيقة (في الحال) وقد يكون في الاستقبال كقولك هذا الماء صاف فالتلبس والنسبة حصل في الحال (واسئري ماء صافيا) فالتلبس والنسبة حصل في المستقبل (وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا) فالعبدية او الخمرية حصلتا في زمان النسبة وهو الماضي وان صار بعده حر او خلا (او اشترى خمر افانه) ايضا (حقيقة) لان الخمرية تتحقق في زمان النسبة وهو المستقبل (وان كان ما سئريه لم يصح حين التكلم خمرا) بل كان عنبا (حجة القائلين بكونه «مشتق» حقيقة) في المنقضى (ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقية) لكن (خرج الاستقبال) عن الاصل (بالاتفاق) اي قام الاجماع على انه مجاز في المستقبل (وبقى الباقي) اي بقي المنقضى والمتلبس تحت اصالة الحقيقة (و فيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا) فاستعماله في المنقضى مجاز (وقد استدل بعضهم «قائلين» بعد الاستدلال) اي استدلوا (بذلك) وثانيا (بان معنى المشتق) هو المعنى العام اي (من حصل له) المبدء ويوقله المصدر وكذا يوقله (المشتق منه) فمعنى القائم من حصل له القيام (اي خرج من القوة الى

الفعل فيشمل هذا المعنى العام (الماضي) والحال (حقيقة وفيه مع انه يتنافى الاستدلال الاول لان مقاده «اول» ارادة الخصوصية لا المعنى العام) اي الدليل الاول يفيد وضعه لخصوص الماضي والحال وهذا الدليل يفيد وضعه للعام ومع ذلك (منع قد عرفته) من انه حقيقة في خصوص المتلبس فلو كان حقيقة في العام ايضا للزم الاشتراك (حجة مشترطى بقاء المبدء فيما) كان من قبيل القيام اي (لم يكن المبدء من المصادر السببية) ان القيام مثلا يتصور فيه التلبس والبقاء فمادام باقيا يصدق القائم وبعد انقضاءه لا يصدق واما التكلم مثلا فهو مجرد صوت يوجد جزء فجزء وينعدم فلا يتصور فيه التلبس والبقاء فاذا شرع بالكلام يصدق المتكلم وان عدم الكلام (والحق اعتبار العرف في ذلك) فالتكلم في نظر العرف مثل القيام يتصور فيه البقاء (ولاريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به) اي مادام مشتغلا (ولو) شرع (بحرف منه) اي يحكم العرف ح (انه متكلم ولا يضره «حكم» السكوت) القليل بين الكلمات (بمقدار التنفس او يزيد بل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان) فان الخطيب مثلا اذا شرب ماء في اثناء كلامه يصدق ح انه متلبس بالكلام فاذا انقضى التلبس عرفه فلا يصدق المتكلم كالقائم (وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتى) بمعنى ان القائم يصدق مادام القيام باقيا لامع الانقضاء واما المؤمن فيصدق مع زوال الايمان ايضا (انه «بقاء» لو كان شرطا مط) اي حتى في المؤمن مثلا (للمؤمن ان يكون اطلاق المؤمن على النائى مجازا لا تصديق) اي زال الايمان (في حال النوم) ومجازيته بعيدة (واجيب عن ذلك بان) التلبس شرط في المؤمن ايضا واما صدقه على النائى فان ايمانه باق راسخ في القلب اذ (ما حصل من التصديق) و الايمان (هو حاصل في الخزانة) والقلب حال النوم (وان لم يكن حاصل في) القوة العقلية (المدر كة ح) اي حين النوم (وحجة من) لم يشترط التلبس في مثل القاتل بل (خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودى انه لو لم يكن كذلك) اي لو لم يشترط التلبس فيما طرء الضد) يلزم كون اطلاق النائى على اليقظان والحامض على الحلو) والابيض على الاسود والكافر على المؤمن (باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة) والبياض والكفر السابقين (حقيقة وهو) اي كونها حقيقة (خلاف الاجماع) وبالجملة لفظ القاتل وامثاله يصدق حين التلبس وبعده واما هذه المشتقات فلا تصدق بعد الانقضاء (وايضا) لو صدق الكافر بعد الايمان (يلزم ان يكون اكابر الصحابة) من السلطان وغيره رضى الله عنهم (كفار احقيقة) للكفر السابق (وقد اجيب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع) اي لا يجوز اطلاق الكافر عليهم للنهي شرعا (و الحق المنع في الجميع) اي لا يطلق شيء من المشتقات بعد انقضاء المبدء (لغة وعرفا) وايضا حجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه) اي اذا قلت زيد زان مثلا يشترط التلبس واذا قلت الزانى زيد لا يشترط التلبس

(هو انه «تلبس» لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تع الزانية و الزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا وبنحو ذلك) حاصله ان هذه الايات يستدل بها على كل زان و سارق سواء كان التلبس بهما قبل نزول الايات او حين نزولها او بعده الي يوم القيمة فلو كان التلبس شرطا لم يجز الاستدلال بها (بالنسبة الي من) انقضى عنه المبدء قبل نزول الايات او (لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق) والنزول فليس التلبس معتبرا (بل المعتبر اتمافه في احد الازمنة الثلاثة ووجه هذا الاستدلال) اى كون الايات دليلا على عدم اعتبار التلبس (انهم «فقهاء» يستدلون بهذه الايات) على كل زان و سارق الي يوم القيمة (وظاهرهم ارادة الحقيقة) لا المجاز (فيكون المشتق ح) اى اذا كان محكوما عليه (حقيقة فى كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك) اى من كون المحكوم عليه حقيقة فى جميع الازمنة (ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة) حتى (فى المستقبل ايضا) وهو مجاز بالاجماع (وقديوجه بان مراده) حاصل التوجيه ان هذا القائل لا يريد ان المشتق (ح) اى حين كونه محكوما عليه حقيقة فى خصوص الماضى والحال والاستقبال بل مراده (ان المحكوم عليه حقيقة) فى العام اى (فيما تلبس بالمبدء فى الجملة يعنى المعنى العام السابق او ما هو اعم منه) المراد بالعام السابق من حصل له المبدء وهو يشمل الماضى والحال والاعم منه من حصل له المبدء فى عمره (ليشمل) الماضى والحال (والاستقبال و كيف كان) اى اراد خصوص الازمنة او المعنى العام (فهو باطل اما اولاً فلان هذا الكلام) والاستدلال (مبنى على ان المراد بالحال واخويه فى محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه) حاصله ان محل النزاع هو حال التلبس وقبله وبعده وهذا الدليل لا يدل على ذلك بل يدل على كونه حقيقة فى الازمنة المعهودة وهى حال النطق والنزول وقبله وبعده وهى خارجة عن محل النزاع (واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة فى الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان) اى سواء كان محكوما به او (محكوما عليه) فلو جعلناه حقيقة فى القدر المشترك ايضا) وهو المعنى العام (للمزم الاشتراك والمجاز اولى منه فالاولى جعل الزانى مثلامجازاً فى المعنى العام ان قلت اين القرينة قلت) و كونه محكوماً عليه قرينة للمجاز هذا مع ان) هذه الايات لاتشمل الاعلى خصوص من تلبس بالمبدء حين نزولها و (الاستدلال بها على من) انقضى عنه المبدء او (لم يتلبس بعد حين الاطلاق اولم يوجد ايضا) اى لم يكن موجودا فى العالم حين نزولها اى الاستدلال بها (من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية) نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا (فان تلك الخطابات) لاتشمل بنفسها على المعدومين بل هى (لاتثبت الاصل التكليف) من وجوب الصلوة والصوم وغيره (واما خصوص تكليفنا) اى المعدومين فهو

لا يثبت بها (فانما تثبت بدليل خارج كاجماع وغيره) فان الاجماع والضرورة حاكمان باشتراك الكل في التكليف فشمول هذه الايات للسابقين واللاحقين انما هو من هذا القبيل قوله (واما) عطف على قوله اما اولافلان هذا الكلام مبنى على ان المراد بالحال الخ و بالجملة بناء (علي ما حققناه موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا) اي لا يدخل في مفهومه الماضي ولا الاستقبال (وعدم مدخلية حال النطق) بل هو حقيقة في المتلبس حين النسبة (فلا اشكال ان المراد) في الآية (ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا) فالمشتق لم يستعمل الا في المتلبس (سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده) ان قلت اجراء الحد على الزاني والسارق ربما يقع بعد انقضاء الزنا والسرقة لاقى حال التلبس قلت نعم (و) لكن (لا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدّة لان اجراء الحكم ح) اي بعد الانقضاء انما هو (بالاستصحاب وغيره من الادلة الخارجية تتميم) اذا علمت ان المشتق حقيقة في المتلبس فح (ينبغي ان يعلم ان مبادئ المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالاً) اي فعلاً (كالضارب والمضروب) فان الضرب من الافعال (وقد تكون ملكة) و الملكة قد لا يعتبر كونه صنعة كالاتجاه (وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة) الحرفة هي الكسب الذي لا يحتاج الى التعلم كالبيع والاصنعة تحتاج اليه (مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها) وقد يكون لفظه يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري (فقولنا زيد قاري يحتمل ان يكون من قبيل زيد ضارب اي وجد منه قراءة القران ويحتمل ان يكون من قبيل زيد مجتهد اي له ملكة قراءة القران واستعدادها ويحتمل ان يكون المراد ان كسبه قراءة القران كالخياط (و) كذلك (الكاتب والمعلم والتلبس) بالمبدء (وعدم التلبس يتفاوت في كل منها) بمعنى ان التلبس في الحالات غير التلبس في الملكات و التلبس فيها غير التلبس في الصناعات (فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها) بمعنى ان ملكة الاجتهاد مادامت لم تنزل فالتلبس باق والمجتهد صادق فاذا زالت (بسبب حصول النسيان) فح انقضى التلبس ولا يصدق المجتهد (و) الذي يضر (في الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع) بمعنى ان الخياط مادام لم يعرض عن الخياطة فهو متلبس وان اشتغل بالاكل ونحوه فاذا عرض مدة مديدة ولم يقصد الرجوع اليها فح يزول التلبس ولا يصدق الخياط (واما الاعراض مع قصد الرجوع) كالأعراض الى الاكل وسائر الحوائج (ولو كان) اعراضه (يوما او يومين بل شهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود فغير مضر) فالخياط الذي سافر سفرا طويلا فصنعت الخياطة ويصدق له الخياط (ويصدق على من لم ينس ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما) اي مادام لم يحصل نسيان للمجتهد ولم يعرض الخياط عن الخياطة بالمرة يصدق عرفانه

متلبس بالاجتهاد او الخياطة (وان طرء الضد الوجودى لاصل ذلك الفعل ايضا) كالاكل فانه ضد وجودى للخياطة (و اما فى الاحوال) و الافعال (فالتلبس فيها ايضا يختلف فى العرف فاما فى المصادر السببية فيكفى الاشتغال بجزء من اجزائه) فبمجرد الشروع فى الكلام يصدق انه متكلم (واما فى غيرها من الصفات الظاهرة) كالحسن وغيره (و الصفات الباطنة) كالعقل وغيره (فالمعتبر بقاء نفس الصفات) فمادام البياض او العقل باقيا يصدق الابيض او العاقل (و قد اختلف على بعض المتأخرين) وهو الفاضل التونىره (واشتبه اليه الامر) اى غفل عن اختلاف المبادئ و تفاوت التلبسات وزعم ان الخياط مثلا اذا اشتغل بالاكل ونحوه فينتفى عنه التلبس (و احدث مذهبا) خامسا (فى التفصيل) اى فصل فى المسئلة (فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضى) اى استعماله فى المنقضى (حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثرىا بحيث يكون عدم) التلبس اى عدم (الاتصاف بالمبدء مضمحلا) و معدوما (فى جنب الاتصاف) كالخياط فانه يتصف تسع ساعات مثلا بالخياطة وساعة يشتغل بالاكل ونحوه والساعة مضمحل فى جنب التسع (و) بالجملة الخياط مثلا حقيقة فيمن انقضى عنه الخياطة واشتغل بالاكل ونحوه (اذا) اى مادام (لم يكن الذات معرضا عن المبدء و راغبا) بالفارسية رو كردان (عنه سواء كان المشتق محكوما عليه) نحو الخياط زيد (او محكوما بها) نحو زيد خياط (وسواء طرء الضد الوجودى) كالاكل (اولا) كما لو سكت عن الخياطة ولم يشتغل بفعل من الافعال (لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور) اى على المنقضى (من دون نصب قرينة كالكتاب والخياط و القارى و المتعلم و المعلم ونحوها ولو كان التلبس منقزيا وكان (المحل متصفا بال ضد الوجودى كالنوم و نحوه) ثم قال الفاضل المذكور (والقول) اى لو قال احد (بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها) ليست موضوعة للافعال الخارجية حتى تكون منقضية حين الاكل ونحوه بل هى (موضوعة لمملكات هذه الافعال) فحين الاشتغال بالاكل ونحوه يبقى التلبس بهذه المملكات ولذلك يطلق عليه الخياط ونحوه لان المشتق حقيقة فى المنقضى قلت هذا (مما يابى) اى يمنع (عنه الطبع) اى العقل (السليم فى اكثر الامثلة) بمعنى ان الظاهر فى اكثر الامثلة كالمعلم و المتعلم و القارى هو وضعها للفعل الخارجى دون المملكة نعم بعض الامثلة كالخياط يمكن القول بوضعه للمملكة (وغير موافق لمعنى مبادئها) لان مبادئها هى الخياطة والتعليم والكتابة موضوعة على الافعال الخارجية (على ما وجد) فى كتب اللغة (فالقول بالمملكة لا يوافق ذلك) انتهى (كلامه) فحاصل غرضه ان هذه المشتقات وضعت للافعال الخارجية فعند الاشتغال بالاكل ونحوه يكون المبدء منقزيا ولكن هذه المشتقات

حقيقة في المنقضى ايضا (وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه) اذ علمت ان الخياطة من قبيل الصنعة والقراءة و نحوها يحتمل فيها الحال والملكة والصنعة و عرفت ان ما كان صنعة فالتلبس به باق ما لم يحصل الاعراض وما كان ملكة فالتلبس به باق ما لم يحصل النسيان وبالجملة عند الاشتغال بالاكل التلبس بالخياطة مثلا باق عرفا وزعم هذا الفاضل انقضائه (اذ اتحقق ذلك) اى اختلاف المبادئ وتفاوت التلبسات (فنقول ان ما) اى الشئ الذى (جعلوه ثمرة النزاع) في باب المشتق (من) مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغى التأمل فى ذلك حاصله ان الاستفادة من الاخبار هو انه يكره البول تحت الاشجار المثمرة قال مولانا الصالح ره بان ثمرة النزاع في باب المشتق تظهر في هذه المسئلة ايضا لان لفظ المثمرة من جملة المشتقات فبناء على كونها حقيقة في التلبس وغيره يكره البول تحت الاشجار المثمرة سواء كان لها ثمرة فعلا ام لا كما فى الشتاء فرده المص رة بقوله ينبغى التأمل فى لفظ المثمرة الذى هو (موضع الثمرة منها) اى من كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة وجه التأمل (فان المثمرة يجوز) اى يحتمل (ان يكون المبدء فيها) وهو الاثمار (هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان) فكما ان الاجتهاد ملكة فى الانسان فاستعداد الاثمار ايضا ملكة فى الشجرة (وعليهذا فلا يضر عدم وجود الثمرة) فى الشتاء مثلا (بالتلبس بالمبدء فيها شجرة) فهى متلبسة بملكة الاثمار فيصدق المثمرة وان لم يكن لها ثمرة فعلا فلا وجه ح لما حكم به الصالح ره من ان الثمرة حقيقة فى المنقضى والتلبس (الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها حالة) الثمرة اصلا) كما لو علم (بالتجربة) ان الشجرة اذا صار كذا يزول عنها ملكة الاثمار (ونحوها) تجر بة كالبيوسة (شبيه النسيان للانسان) اى كما ان الملكة يزول بالنسيان كذلك الاثمار يزول بما ذكر (ويجوز ان يكون هو مبدء الحال والحال ايضا يحتمل المعنيين احدهما صيرورته ذاتمة) فقولنا ثمرة اى صار من حال عدم الثمرة الى حال الثمرة فيكون الاثمار اول زمان الفعلية اى اول زمان وجود الثمرة فيختص الكراهة بهذا الزمان لا بعده وان كانت الثمرة موجودة (مثل) قولهم (اغد البعير) اى صار من حال عدم الغدة وهى مرض جلدى فى الابل كالطاعون فى الانسان (والثانى المعنى المعهود الحال) الذى ذكرناه فى اول التتميم فى مقابل الملكة والصنعة فقولنا ثمرة اى له ثمرة فمادامت الثمرة موجودة يكره البول تحتها والفرق بين هذين المعنيين هو ان فى الاول اعتبر حال عدم الثمرة ثم اعتبر صيرورتها منها الى حال الثمرة وفى الثانى اعتبر حال الثمرة ولم يلاحظ غيرها (فعليك بالتأمل و التفرقة فى كل موضع يرد عليك) من المشتقات والحمد لله رب العالمين الصلوة على اوليائه المكرمين

(الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان الاول في الاوامر قانون) يتعلق بمادة الامر المركب من امرين كما ان القانون الاتي يتعلق بصيغ الامر (الامر) المركب من امر ومعناه اللغوي مطلق طلب الفعل وقيل خصوص ايجاب الفعل والزامه وفي اصطلاح اصوليين (على ما ذكره اكثر الاصوليين هو امر) طلب فعل بالقول) اي لا بالاشارة والكتابة (استعلاء) «ورفعها» اظهار بزركي والاولى اعتبار العلو مع ذلك «استعلاء» كما اختاره جماعة وسنشير اليه في آخر البحث) توضع الكلام ان الاستعلاء هو الطلب بعنوان انفعال ومن حيث انفعال والنسبة بينه وبين العلو عموم من وجب ان يكون الطالب عاليا لمستعليا كما ان الامر الشارع يفعل ندبا وارشادا وقد يكون عاليا ومستعليا كما ان الامر الشارع وجوبا وقد يكون مستعليا لا عاليا كما ان الطلب للمساوي والساقل بعنوان انفعال اي بعنوان الايجاب فيظهر من بعض المعترضين صدق الامر هو الاستعلاء وان لم يكن من العال ومن بعضهم العكس كما يات ومن بعضهم اعتبارهما معا (والمراد بالعال من كان له

تفوق يوجب اطاعته عقلا) كتفوق الخالق على المخلوق (اوشرا) كتفوق حجج الله عوالموالي ووالدين (وقيل هو الطلب) بالقول (من العالی) فاذا قال القائل امرتك بالضرب او اضرب فان كان عاليا فهو امر سواء كان مستعليا قاصدا للوجوب اولم يكن مستعليا بل قاصدا للندب واما لولم يكن عاليا فليس بامر مط (وما قيل باشتراكهم ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك) حاصله ان بعضهم جعل لفظ امر مشترك بين معاني منها الطلب على ما فعل ومنها الفعل نحو تعجبين من امر الله اي فعله ومنها الشأن اي الحال نحو شغله امر كذا اي حال كذا ومنها غير ذلك فاجاب بانه (بعيد لعدم تبادرها والمجاز) اي كون هذه المعاني مجازات (خير من الاشتراك والاستعمال) في هذه المعاني لا يدل على الحقيقة بل هو (اعم من الحقيقة) والمجاز (وظني) اي اظن (ان من يقول بان الامر اعني المركب من امر حقيقة في الوجوب) والالزام (هو من يقول بالقول الاول) وهو اعتبار الاستعلاء حاصله انهم اختلفوا كما مر في ان لفظ امر لغة معناه ايجاب الفعل او الندب او مطلق طلب الفعل فمن قال بالايجاب فهو يختار التعريف الاول وهو اعتبار الاستعلاء (ولا بد ان يقول به «اول» ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي) لانه اذا كان في عرف اللغة للايجاب فيناسب ان يعرف في الاصطلاح بانه طلب بالقول استعلاء (اذا الاستعلاء ظاهر في الالزام) اي بين الاستعلاء والالزام مناسبة واخوة بخلاف الندب (اذ لا معني) اي لا وجه (لاظهار العلوي المنسوب وادعائه «علو» كما لا يخفى وهو «وجوب» الاظهر عندي للتبادر) اي يتبادر من لفظ امر الايجاب (والايات والخبار مثل فليحذر الذين يخالفون) عن امره (الخ) فالمراد من الامر الايجاب لان التحذير يختص به (وما منعك ان تسجد ان امرتك) اي اوجبتك لان الذم انما هو بمخالفة الايجاب (ولو لان اشق على امتي لامرتهم بالسواك) اي لا وجبتهم لان الكلفة

والمشقة انما هي في الايجاب (وقوله ص لبريرة) اسم جارية (بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب مراجعتها الى زوجها) حاصل الخبر ان بريرة كرهت زوجها و ارادت مفارقتها فقال لها رسول الله ﷺ ارجعيه فوقعت في الشك بان قوله ارجعيه اراد به الامر اى الايجاب او الندب والشفاعة فقالت اتامرني قال ص (لانما انا شافع) فكون ارجعي للطلب متيقن ومع ذلك نفى ص كونه امرا فثبت ان الامر معناه الايجاب (فكلما ثبت كونه امرا) اى كل لفظ ثبت انه امر (وصدق عليه معناه هذا المفهوم) اى كل لفظ صدق عليه الامر اى صدق عليه انه طلب فعل بالقول استعلاء من العالى (يستفاد منه الوجوب) سواء كان من هذه المادة نحو امرى كذا او امرى كذا او امرتك بكذا او انت مامور بكذا او من غيرها نحو اضرب صل اجلس فهذه العبارات اذا صدرت من العالى استعلاء يصدق عليها الامر ويستفاد منها الوجوب فقولنا الامر للوجوب معناه ان كل لفظ صدق عليه الامر يفيد الوجوب بمقتضى الادلة المتقدمة .

قوله (لان كون المشتقات من هذه المبدء) اى امر (حقيقة في الوجوب و كون المبدء اعم منه وجوب كما ترى) جواب اشكال هو ان لفظة امرتك في الاية ولفظى امرتهم و تامرني في الخبرين وان استعملت بمعنى الايجاب ولكن لا يلزم من ذلك ان تكون لفظة امر ايضا للايجاب وحاصل الجواب هو ان هذه الالفاظ افعال اشتقت من امر ومعلم ان معنى المصدر يؤخذ فيما يشتق منه فكون المشتقات للايجاب يثبت كون المصدره ايضا (فالوجوب مأخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول) اى اعتبار الاستعلاء في اصطلاح الاصوليين (مناسب لمعناه امر، العرفى) اى اللغوى (المتبادر منه) وهو الايجاب كما تقدم (و) اما (من يقول بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر) بل يقول معناه الندب او مطلق الطلب (فهو اما ممن يقول) بالقول الثالث اى لا يعتبر في تعريف الامر قيد الاستعلاء بل يكفي بقيد العلوى يحكم (بان الامر هو الطلب من العالى لا من حيث انه مستعمل) لانه اذا كان معناه لغة هو الندب او مطلق الطلب فلا يناسب اعتبار الاستعلاء (وقد عرفت بطلانه قول) اذا ثبتنا بالتبادر والايات والاخبار ان الامر للايجاب ويناسبه الاستعلاء (او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا) اى يذهب الى ان الامر معناه لغة هو الندب وتعريفه الاصطلاحى هو انه طلب فعل بالقول من العالى استعلاء ويحكم بان الاستعلاء كما انه معتبر في الايجاب معتبر في الندب ايضا نعم لا يعتبر في الاباحة (ويجمله استعلاء) اعم من الندب) والوجوب (وستعرف بطلانه «اخذ» از الاستعلاء يناسب الوجوب دون الندب وبالجملة القول بالندب باطل مع اخذ الاستعلاء وعدمه) واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب (بوجهين) فاولا (بتقسيم الامر الى الواجب والندب) اى قال العلماء بان الامر اوجب

واما مندوب (و) جوابه قوله (هو «تقسم» لا يستلزم كونه «امر» حقيقة فيهما ان) ربما ينقسم الشيء الى الحقيقي والمجازي فيقال الاسد امامفترس واما رجل شجاع وبالجملة (لو اريد) من التقسيم (ان الامر الحقيقي ينقسم) بمعنى ان الامر بعنوان الحقيقة ينقسم الى الواجب والندب (فهو غير مسلم) اي اول النزاع (وان اريد الاعم) بمعنى ان الامر بعنوان الحقيقة والمجاز ينقسم اليهما (فلا ينفع) لانا ايضا نسلم انه مجاز في الندب (مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجير ونحوهما) حاصله ان الامر كما ينقسم الى الواجب والندب كذلك ينقسم الى التسخير اي التذليل نحو كون قرعة و التعجير نحو فاتوا بسورة وغير ذلك فلو كان التقسيم علامة الحقيقة يلزم كونه حقيقة في جميع ما ذكر والحال انه مجاز في بعضه بالاتفاق فيمكن ان يكون في الندب ايضا مجازا وبالجملة كل لفظ هو طلب فعل بالقول استعمالا من العالي فهو امر لانه ايجاب و كل لفظ لم يكن كذلك فاطلاق لفظ أم رله مجاز قوله (و كذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به) اشارة الى دليلهم الثاني وهو انه كما يقال الواجب طاعة والطاعة فعل المأمور به فالواجب فعل المأمور به كذلك يق لمندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به فالمندوب فعل المأمور به فالامر حقيقة في الواجب والمندوب وجوابه قوله (فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقي او فعل المندوب) وحاصله انه ان اريد من المأمور به المأمور به الحقيقي فكلية الكبرى ممنوعة اي ليس كل طاعة فعل المأمور به بل بعضها فعل المأمور به كالواجب وبعضها فعل المندوب (لا فعل المأمور به فقط) اي ليس كل طاعة فعل المأمور (وان اريد) من المأمور به (الاعم من المأمور به الحقيقي) والمجازي (فلا يجديهم نفعا) اي نسلم ح ان كل طاعة واجبا ومندوبا . فعل المأمور به لكن الاول حقيقة والثاني مجازا فلا يثبت كون الامر حقيقة في المندوب قوله (ولما كان) دفع توهم وهو انك قد اثبتت ان كل لفظ صدق عليه انه طلب فعل بالقول من العالي استعمالا فهو امر اي ايجاب ومعلوم ان اللفظ المأدر من العالي في مقام الطلب شارعا كان او غيره وسواء كان بمادة الامر ومشتقاته او بغيرها من الصيغ يصدق عليه انه طلب فعل بالقول من العالي استعمالا وبالجملة هو امر اي ايجاب فلا حاجة الي بحث اخر في دلالة الصيغة على الواجب ودفعه ان (العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد صلاح كوثى است « وهداية ولا يلزم فيه الاستعلاء) فليس كل لفظ صدر من العالي في مقام الطلب يصدق عليه تعريف الامر حتى يفيد الوجوب (فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه) اي يبين ان اي طلب يصدق عليه انه طلب من العالي استعمالا واي طلب لا يصدق ذلك (بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها) بان يفرق بين الطلب بمادة الامر ومشتقاتها وبين الطلب بسائر الصيغ (حتى يعلم ايها «الفاظ» امر وايها ندب وارشاد) بان يقاذا قال امرى كذا او امرتك بكذا

وامثال ذلك يصدق عليه انه طلب من العالى استعلاء فامر وايجاب واما اذا قال اضرب صد الخ فصدقه عليه غير معلوم لاحتمال النذب كما قال (وقد ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرك بكذا وانت مأمور بكذا ونحو ذلك) كقوله انا امر بكذا وغيره (يفيد الوجوب وهو «طلب» امر حقيقة) فهذه الالفاظ لا بد ان يصدر من العالى استعلاء (واما اذا كان الطلب من العالى بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعال واخواته ورويد واخواته فهو «طلب» الذى جعله الاصوليون اصلا) وقانونا (عليهدة ومحل نزاع براسه) فتنازع عوافى ان المتبادر منها هو الايجاب والاستعلاء او غيره (فتنازعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب) اى تصوير محل النزاع (بتصور على صور احديها ان العالى اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم منه الالتزام والحتم) اى اذا قال المولى لعبد اضرب هل يتبادر منه الوجوب (الذى يستلزم مخالفة الذم والعقاب) لان مخالفة السافل عند ايجاب العالى يستلزم الذم والعقاب كما قال (الذين هم الالزام مخالفة السافل للعالى حين الالزام) وبالجمله هل يتبادر منه الوجوب (حتى يثبت) بالقرينة الصارفة (خلافه فيكون حقيقة في ذلك او) يتبادر (مطلق الرجحان او غير ذلك) مما ياتى في القانون الاثنى (وثانيها ان هذه الالفاظ) بما هي اى (مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالتزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعال من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب) من حيث الرتبة (فهل يفهم منه الالتزام) اى على تقدير تبادر الالتزام والايجاب (يعرف) وجود (الذم واللوم) على الترك وعدمهما (بعدم معرفة حالهما) فان عرف ان القائل كان عاليا ففي مخالفة الزامه ذم ولوم والا فلا وبالجمله هل يتبادر الايجاب (ام لا وثالثها الصورة المذكورة (بحالها) بمعنى ان الصورة الثالثة نظير الصورة الثانية وهى فرض سماع اللفظ من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب (ولكنه) اى لافرق بينهما الا في انه (هل يفهم منه الالتزام من العالى المستحق تاركه اللوم والعقاب) وبالجمله نزاعهم بناء على الصورة الثانية في تبادر مجرد الالتزام وعدمه واما كون القائل عاليا يوجب مخالفة العقاب وعدمه فيعرف من الخارج ونزاعهم بناء على الصورة الثالثة في تبادر الايجاب مع العلو وعدمه وبعبارة اخرى النزاع في انه يتبادر منه مع قطع النظر عن القائل الاستعلاء والعلو (اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها «الفاظ» شخص عال اوجب الفعل على المخاطب ام لا (ومرجع) الصورة (الاولى الى الثانية اذ الذى ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام) اى المتبادر من الالفاظ في الصورتين الاولتين لو سلم هو مجرد الالتزام اى اللغوى ان قلت المتبادر في الصورة الاولى هو الالتزام المستلزم للعقاب وهو الوجوب الشرعى و في الثانية الالتزام المطلق وهو الوجوب اللغوى قلت (وحصول الذم والعقاب على الترك) في الصورة الاولى

لا يستفاد من اللفظ بل (انما هو من لوازم خصوص المقام) اي لما كان مفروض البحث في الصورة الاولى الصيغة الصادرة من العالي فبناء على تبادر مجرد الالتزام يعاقب على المخالفة لقرينة المقام فالمستفاد من حاق اللفظ في الصورتين الاولتين مجرد الالتزام اي الوجوب اللغوي وفي الصورة الثالثة الالتزام من العالي اي الوجوب الشرعي قوله (وعلى هذا) ما خص الكلام من اول البحث الى هنا ان مادة الامر وما يشتق منه حقيقة في طلب فعل بالقول من العالي استعماله في لابدان تصدر من العالي استعماله على ما ذهب اليه المص فلا تصدر من السافل والمساوي الامجاز او صيغة افعال بناء على الصورة الثالثة وهي ان يفرض تبادر الالتزام من العالي لابدان تصدر من العالي فلا تصدر منهما الامجازا واما بناء على الصورتين الاولتين وهما ان يفرض تبادر الالتزام المطلق (فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا) اي كما يجري في العالي (فان طلبهما ايضا) كالعالي (قديكون على سبيل) الوجوب اللغوي اي (الحتم واللزوم وقديكون غير ذلك من المعاني) وبالجملة بناء على كون النزاع في تبادر مجرد الالتزام يجري النزاع في ان الصيغة سواء صدرت من العالي او السافل او المساوي هل يتبادر منها الالتزام والايجاب او الندب او غيرهما (وعلى هذا) اي اذا جرى النزاع في الجميع بمعنى ان القائل يتبادر الوجوب اللغوي يقول به في الجميع اي العالي والسافل والمساوي وكذلك القائل بالندب وغيره (فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الاتفاوت رتبة الطالب) حاصله انه قد يستدل في القانون الاتي على كون الصيغة حقيقة في الندب دون الوجوب بان اهل اللغة قالوا لافرق بين الامر والسؤال الا في الرتبة فقط فان الامر طلب من العالي والسؤال السافل والالتماس من المساوي (فالوجوب شيء زايد) اي كون الامر للوجوب والسؤال للندب يوجب الفرق من جهتين جهة الرتبة وجهة الوجوب وهو خلاف قول اهل اللغة (والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك) اي لانسلم انحسار الفرق بجهة الرتبة بل بينهما فرق من وجهين (لما عرفت) في صدر المحبث من ان الامر هو طلب بالقول من العالي استعماله واما السؤال فلا يحتاج الى العلو ولا الاستعلاء (ثم تسليمه) اي سلمنا انحسار فرقهما باختلاف الرتبة فقط (هو) اي الجواب الحقيقي (ان النزاع) ليس في مادة الامر حتى يبحث في الفرق بينه وبين السؤال والالتماس بل (انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في) الالتماس و(السؤال ايضا) اي لا يفرق في الوجوب بين العالي والسافل والمساوي (يعني به) اي القائل بالوجوب يقصد منه (الحتم والالتزام) المطلق (غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة) اي في العالي (يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه) وبعبارة اخرى المستفاد من الصيغة لو سلم ليس الامجرد الالتزام عاليا كان القائل

اوسافلا اومساويا واما استحقاق العقاب على المخالفة في العالي دون غيره فهو مقتضى العلودون
 الصيغة (والحاصل ان صيغة افعال مع قطع النظر عن القرائن تفيد) الالزام المطلق اى (الوجوب اللغوي
وبضمنية المقام) اى العلو (يتم) الالزام المستلزم للعقاب اى (الوجوب الاصطلاحى وهذا) اى كون
الصيغة بماهى مفيد للوجوب اللغوى الخ (هو مراد القائل بكونها حقيقة فى الوجوب نعم يمكن
الفرق بين الصورتين الاولتين) حاصله انا وان قلنا بان الصورتين الاوليين لافرق بينهما فى ان الصيغة بماهى
لاتدل الاعلى مجرد الالزام عاليا كان القائل اوسافلا او مساويا و استحقاق العقاب فى الصورة الاولى
انما هو بسبب قرينة العلو لا بمقتضى الصيغة لكن يمكن الفرق بينهما (بامكان المناقشة فى الصورة
الاولى) توضيحه ان المفروض فى الصورة الثانية هو قطع النظر عن القائل وسماع اللفظ من وراء الجدار
فح لو سلم تبادر الالزام فهو انما يتبادر من نفس اللفظ فلا يفرق بين العالي والسافل والمساوى
والمفروض فى الصورة الاولى صدور اللفظ من العالي فح لو سلم تبادر الالزام فلا يسلم انه من جهة نفس
اللفظ حتى لا يفرق بين العالي وغيره بل يناقش (بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر
عن العالي) بمعنى انه لولا العلوم يدل عليه بل يدل على مطا لطلب (فلا يتم) اى لا يمكن (القول بالدلالة
على الالزام لغة فى) الالتماس و(السؤال ايضا) لعدم العلو (ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت
عن السافل) والمتمس (انها حقيقة فيه او مجاز) وبعبارة اخرى بناء على الصورة الاولى وهى صدور
الصيغة من العالي ولو سلم انها تدل على الوجوب ولكن يحتمل كونها بقرينة العلوح فلا يعلم من
ذلك انها لو صدرت من السافل او المساوى تكون حقيقة فى الالزام ومجازا فى التدب او بالعكس او غير
ذلك (فاستدل لهم) اى اذا علمت ان تبادر الالزام من الصيغة العادرة عن العالي لا يثبت كونها حقيقة
فى الالزام مطا ذلعل التبادر هنا بقرينة العلو لا بنفس اللفظ فاستدل لهم فى القانون الاتى (فى دلالة
الصيغة على الوجوب بذي العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سهجىء ليس على
ما ينبغي) لان ذمهم له لعله من جهة علو القائل لان اللفظ حقيقة فى الالزام (اللهم الان يجعل النزاع
فى خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي) بان يق الصيغة العادرة من المساوى والسافل ليس محل النزاع
للاتفاق على كونها للتدب او الطلب وانما النزاع فى الصيغة العادرة من العالي فقط فينبغى الاستدلال
بما ذكر (وهو جعل) لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالتدب) لانه استدل على التدب بانه لافرق
بين الامر والسؤال الا فى الرتبة والسؤال للتدب فكذا الامر فاجيب عنه كما تقدم بان القائل بالوجوب يقو
به فى الجميع و كذا القائل بالتدب فيظهر من هذا الجواب ان نزاعهم فى مطا الصيغة فلا ينبغى الاستدلال
بامر المولى لاحتمال قرينة العلوقوله (ايضا) لعله اشارة الى ان كلماتهم لا يخلو عن اشكال على

كل تقدير لان نزاعهم ان كان في مط الصيغة مع قطع النظر عن القائل فلا ينبغي الاستدلال بامر السيد
 لانه محل المناقشة وان كان في الصيغة الصادرة عن العالي فلا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل
 بالندب (واما علي الصورة الثالثة) حاصل الكلام ان المفروض في صورتين الاوليين تبادر الالتزام
 المطلق كما تقدم فالندبي يقول لافرق بين الامر والسؤال الا في الرتبة فكلاهما للندب والوجوب
 يقول كلاهما للالتزام اي الوجوب اللغوي والمفروض في الصورة الثالثة تبادر الالتزام من العالي (فلا
 يرد السؤال المتقدم اصلا) اي يبطل دليل الندبي لانه يقول اللفظ الصادر عن السافل للندب والوجوب
 يقول اللفظ المسموع من وراء الجدار يدل على الالتزام من العالي فيقدم قول الوجوب لانه يدعي تبادر
 العلو والاستعلاء من نفس الصيغة من دون قرينة والندبي يقول بتبادر الندب عن الصيغة الصادرة عن
 السافل فيحتمل كونه قرينة (ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا) اي لا يجري فيها الجواب المذكور
 على الندبي اذ المذكور في الجواب هو ان القائل بالوجوب لا يفرق بين الامر والسائل والملتمس و
 المفروض في الصورة الثالثة تبادر الالتزام من العالي وبديهي ان هذا المعنى انما يعقل عن العالي
 لا السافل والمساوي (كما لا يخفى) هذا تمام الكلام في بيان الصور الثلاث (والفرق بين صورتين)
 ظني ان المراد هو الصورة الاولى والثالثة ولم يتعرض للثانية لانها كالاولى (هو ان حصول الذم والعقاب
 خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى) اذ المفروض فيها ان اللفظ بنفسه لا يدل الاعلى مجرد الالتزام
 واما استحقاق العقاب فيضميمة المقام (وداخل فيه في الصورة الاخيرة) اذ المفروض فيها انه بنفسه
 يدل على الالتزام من العالي المستلزم للعقاب (فلا بد ان يكون افعال ملاحقة في كل من الامر و
 السؤال والالتماس اذ اراد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى) اذ المفروض فيها كما ذكرنا
 هو ان اللفظ حقيقة في مجرد الالتزام فلا يفرق ح بين العالي والسافل والمساوي (وحقيقة في الامر
 فقط على الصورة الاخيرة) اذ المفروض فيها تبادر الالتزام من العالي فان استعمله العالي في الالتزام يكون
 حقيقة (فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا) اي لو استعمله المساوي او السافل في الالتزام
 يكون مجازا لانه خلاف ما يتبادر (و الذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة) اي تبادر
 الالتزام من العالي وعدمه (و ان لم يساعدها تحريم محل النزاع في كلام كثير منهم) لان اكثرهم جعلوا
 النزاع في القانون الاتي في ان المتبادر من مطلق الصيغة هو الوجوب او غيره و لم يجعلوا النزاع
 في تبادر الايجاب من العالي وعدمه

(واعلم ان ما ذكرناه) في الصيغة (من الصور الثلاث) يجري في لفظ امر ايضا في الصورة الاولى يقا اذا سمع لفظ امر
 من العالي هل يدل على الالتزام ام لا وفي الثانية يقا اذا سمع من وراء الجدار هل يدل على الالتزام وفي الثالثة يقا
 اذا سمع من وراء الجدار هل يدل على الالتزام من العالي ام لا (والكلام فيه) من حيث جريان النزاع في السافل و

المساوي وعدمه (الكلام في الصيغة بعينه) ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتبس والسائل مجازا او حقيقة ايضا) فبناء على الاوليين لا يفرق بين العالي وغيره وعلى الثالثة يكون حقيقة في العالي فقط فراجع تعريف الامر في صدر القانون (وعليك بالتأمل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش وربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة) كما ينبه به في القانون الاتي (وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور) الثلاث (المتقدمة والله الهادي في الحق) اذا علمت المور في تحرير محل النزاع فاعلم انه قد (اختلف الاصوليون في صيغة افعال وما في معناه) من الجمل الخبرية نحو كتب عليكم الصيام و اسماء الافعال كرويد وغيره (على اقوال المشهور انه) اذا صدر من العالي او مع قطع النظر عن القائل كما تقدم هذه الصور (حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الي انها حقيقة في الندب و قيل بالاشتراك بينهما معنى) اي وضع للقدر المشترك (وعلم الهدي ره بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونه حقيقة في الوجوب في عرف الشارع) فوضع لغة للوجوب والندب ونقل شرعا الي الوجوب وحده (وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة) اي مشتركة بين هذه الثلاثة (الفاظ وقيل معنى و ههنا مذاهب اخر ضعيفة) منها انها مشتركة بين الثلاثة والكراهة (والاقرب الاول) اي الوجوب عرفا ولغة و شرعا (للتبادر عرفا وثبتت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل) بمعنى ان تبادر الوجوب في عرفنا قطعي لكن شك انه كان كذلك لغة و شرعا ايضا وكان حقيقة في غير الوجوب ثم نقل في عرفنا اليه فيق الاصل عدم النقل فيثبت انه كان من الاول كذلك (لايق) الوجوب مركب من طلب الفعل والمنع من الترك و) اننا لانفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه) بمعنى ان تصور المنع من شيء وفرع تصور ذلك الشيء ونحن عند سماع الصيغة لا تصور الترك اصلا فكيف تصور المنع منه وجوابه قوله (فان معنى الوجوب وغيره) من الاحكام (امر بسيط) اي لا اجزاء له (اجمالي) اي لا تفصيل فيه (وهو الطلب الحتمي الخاص) اي الاكيد (ولكنه ينحل) بالفارسية شكافته ميشود) عند العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما) حاصله ان المركبات باجمعها اي الاحكام وغيرها قد تتصور اجمالا وقد تتصور تفصيلا فعند التصور الاجمالي لا يدرك الا بسيطا سواء كان بسيطا حقيقة كالطلب الاكيد ام لا كالانسان وعند التفصيل يدرك اجزائه ويكفي في المحاورات العرفية تصور المعنى اجمالا فعند سماع لفظ انسان ينتقل الذهن الي الموجود الخاص الاجمالي وعند التفكير ينحل الي الحيوان والناطق وكذلك عند سماع الصيغة لا يتصور الا الطلب الحتمي البسيط (فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل) وتفصل (عند العقل ينحل الي طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الي العرف ترى ان السيد اذا قال لعبيده

افعل كذا فلم يفعل عدعاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب) لا يخفى ان هذا الاستدلال يصح ان كان النزاع في خصوص الصيغة العائدة من العالى واما لو كان النزاع في مط الصيغة فلا كما مر (وما يتوهم من منافات ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة) حاصله انه لو كانت الصيغة حقيقة في خصوص الوجوب لم يجز للشارع ان يتعلقها باطلاق واحد بامور (بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك) من اقوال الشارع لان السامع يقع في الجهل ويزعم وجوب الجميع واما لو كانت حقيقة في مط الطلب لجاز ذلك من دون اشكال وهذا التوهم (مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح) لانها وان وضعت للوجوب لكن يمكن استعماله مجازا في مط الطلب ولا قبح فيه (الا لزوم تاخير البيان) اى يلزم تاخير قرينة المجاز (عن وقت الخطاب) وهو قبيح (سيما فيما) اى في لفظ (له ظاهر) كالصيغة فانها ظاهرة في الوجوب فاذا استعملت في مط الطلب يلزم تاخير القرينة عن وقت الخطاب (وقبحه هم) لان تاخير القرينة عن وقت الخطاب لا قبح فيه بل القبيح هو تاخيرها عن وقت الحاجة وهي حين العمل (وكون ذلك) اى استعمال الشارع اياها متعلقة بامور مختلفة (في كل المواضع موضع الحاجة) حاصل الاشكال هو ان المواضع التي استعمل فيها الشارع الصيغة متعلقة بامور مختلفة كلها موضع الحاجة مثلا كان المخاطب يريد الزيارة وجنبا ولا مسالميت في يوم الجمعة فقال اغتسل الخ فحين الخطاب حين الحاجة وقس عليه النظائر (سيما) اى الحاجة الى البيان في هذه المواضع اشد من جهة انها (موضع معرفة الوجه واعتقاده ان هذا واجب وذلك مندوب) اذ يجب على المكلف الاعتقاد بوجوب الواجب واستحباب المندوب واثبات كل فعل على وجهه والافيه بطل مضافا الى لزوم التشريع فتاخير البيان عن وقت الحاجة يوجب وقوع المخاطب في الخطا والجواب ان كون هذه المواضع موضع الحاجة الى البيان (ايضا غير ظاهر) اذ لا دليل على صدور هذه الخطابات في وقت العمل ولا دليل ايضا على وجوب الاعتقاد التفصيلي بل يكفي الاجمالي نعم يجب ذلك عند العمل قوله ايضا اى كما ان قبح تاخير البيان عن وقت الخطاب غير ظاهر كذلك كون هذه المواضع موضع الحاجة غير ظاهر (والحاصل ان الدليل) وهو التبادر (قام على تعيين الحقيقة) وهي الوجوب (ولا مانع من استعماله في المعنى المجازى وهو عموم المجاز) اى مط الطلب الشامل للوجوب والندب (بقرينة من خارج) وهي اذلة استحباب غسل الجمعة والزيارة مثلا فيها يعلم ان المراد من قوله اغتسل مط الطلب (ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك) لا مانع (من استعمال الصيغة في) خصوص (المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ) وبالجملة يجوز استعمالها مجازا في مط الطلب وفي الندب و تكفى

القرينة الخارجية (وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين الخ هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو) اي التحذير من العذاب (يفيد الوجوب وما ذكرنا) من الوجوب (هو مدلول السياق لاصيغة ليحذر ليستلزم الدور) حاصل الدوران كون الصيغة للوجوب يتوقف على كون ليحذر في الآية للوجوب و الافكياف يمكن الاستدلال بالآية و كون ليحذر للوجوب يتوقف على كون الصيغة للوجوب لانه فرد من الصيغة فيلزم الدور والجواب ان كون ليحذر للوجوب لا يتوقف على كون الصيغة للوجوب بل هو استفاد من سياق اي جريان سابق الآية وهو قوله تعالى قد يعلم الله الذين يتسللون الي قوله فليحذر الخ والتسلل هو الفرار من الجهاد الذي من الكبائر فهذه قرينة تدل على كون ليحذر للوجوب (والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يردان الامر لاعموم فيه) حاصل الايراد ان قوله تعالى عن امره يصدق على الواحد فتدل الآية على ان واحدا غير معين من اوامره للوجوب لاجمعيها وجوابه ان امره مصدر مضاف وهو يفيد العموم الا اذا قصد فرد معهود (و) المراد هو (العموم الافراي لا المجموعى ليرد النقص بترك مجموع المندوبات لكونه معصية) حاصل النقص انه على تقدير كون امره للعموم يكون المعنى فليحذر الذين يخالفون مجموع اوامره والتحذير على مخالفة المجموع لا يختص بالواجبات بل يتم على تقدير كون الاوامر للندب ايضا لان ترك مجموع المندوبات معصية فلم يشب كون الامر للوجوب و جوابه ان العام افراي لا مجموعى بمعنى ان التحذير ليس على ترك المجموع بل على ترك كل واحد واحد (وكل واحد منها على البديلية لا السالبة الكلية) حاصل الاشكال انه على تقدير كون العام افراي بان يراد كل واحد واحد تكون القضية سالبة كلية (بمعنى) انه يجب الحذر على الذين (لا يأتون بشئ من اوامره) فيكون نقيضه موجبة جزئية كما قال (ليرتفع بالموجبة الجزئية) اي لا يجب الحذر على الذين يأتون شيئا منها فباتيان البعض يرتفع الحذر كما قال (فيلزم عدم العقاب على بعضها) وحاصل الجواب ان المراد كل واحد منها بنحو البديلية بمعنى انه يجب الحذر على الذين يخالفون على اوامره فمخالفة كل امر بانفراده يوجب الحذر سواء خالف امرا اخرا م لا فباتيان البعض لا يسقط العقاب عن الاخر (والاولى ان يقال) ليس المراد بالامر البعض ولا الكل بل (المراد بالامر) نفس (الطبيعة الكلية) اي يجب الحذر عن مخالفة طبيعة الامر (وهو «مراد» مستلزم للعموم لوجودها «طبيعة» في ضمن كل فرد وكيف كان) اي اريد البعض او الكل او الطبيعة يرد على الاستدلال بالآية امر ان احد هما قوله (فهذه الآية انما تدل على وجوب الامر الشرعى لا الوجوب لغة) اي تدل على ان اوامر الشارع للوجوب لان ضمير امره يعود اليه ولا تدل على انه وضع لغة للوجوب ثانيهما قوله (وايضا) هي خارجة عننا نحن فيه

لانها (لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل) تدل على ان مادة (الامر) للوجوب لان لفظة امره لا تشمل الصيغ بل بنفس امر (وما قيل من ان الامر) كما تشمل المادة تشمل الصيغة ايضا لانه (حقيقة في الصيغة المخصوصة والتهديد) في الآية (على مخالفة) كل (ما صدق عليه الامر من) المادة و (الصيغ) فكما ان امره بالضرب امر اضرب ايضا امر (ففيه مالا يخفى اذ) علمت في القانون السابق انه ليس كل صيغة امر ا بل يشترط فيها الاستعلاء والعلو كما قال (الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا ريد منها الندب) نحو اغتسل للجمعة (او الارشاد) كقول الطبيب اشرب اللبن (او الاذن) نحو ادخل في داري (او غير ذلك) كالتعجيز نحو فاتوا بسورة (فلا يصدق عليها انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا) اي والحال انه مطابق (لمعناه العرفي) هذا اشارة الى ما تقدم من ان تعريفه الاصطلاحي مطابق لمعناه العرفي اللغوي لانه لغة الالزام واصطلاحا (طلب بالقول على سبيل الاستعلاء) او طلب بالقول استعلاء من العالي (او طلب بالقول من العالي) خبر ان قوله (يعتبرون في ذلك) اي في التعريف (حيثية العلوسية في التعريف الاول) و الثاني لانها قد اخذت فيهما الاستعلاء وهو اظهر العلو بخلاف الثالث فانه اخذ فيه العلو والعالي لا يلزمه الاستعلاء الا ان في التقييد بالعالي اشعار باعتبار حيثية العلو (وهو اي حيث العلو الماخوذ في التعريف) مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعال المادة عن العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها) اذ يمكن صدورها للندب او الارشاد فليس كل صيغة امر افكون المادة للوجوب لا يستلزم كون الصيغة ايضا (فكيف يقو باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه «وجوب» اي ليس بينهما ملازمة (حتى يجدي) اي ينفع (في المواضع الخالية عن القرينة التي هي «مواضع» محط نظر الاصولي) اي لو كان بينهما ملازمة لحملنا الصيغة الخالية عن القرينة على الوجوب (وايضا فعليها) اي لو كان بينهما ملازمة (فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعال على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك) اي ثبوت كون الصيغة للوجوب (اثبات دلالة لفظ الامر عليه «وجوب» وهو) اي كون البحث عن المادة كافي عن الصيغة) كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين) لانهم جعلوا كلا منهما محل نزاع برأسه (و) بالجملة (التحقيق ان لفظ الامر) المر كمن امر (حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب) دون الندب وغيره (و) ذلك لانه (هو المتبادر منه عرفا) اما (صيغة افعال) فهي (كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى) من الندب وغيره (فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعال حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما) وجعلوا كلا منهما اصلا عليه ان قلت مختارك في المادة وفي الصيغة هو الوجوب فبينهما ملازمة قلت (فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر

في الصيغة لامن اجل كونها «صيغة» مصداق للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب لماد للنا عليه سابقا) والحاصل اننا نختار في كليهما الوجوب لكن لا من جهة الملازمة والمصداقية بل الدليل قام عليه فيهما (ومما ينادى بذلك) اي بعدم الملازمة (قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبه ص للسواك بصيغة افعال في غاية الكثرة) فهو ص طلبه بالصيغة ولكن لم يكن هذا الطلب امر او الالم يقل لولا الخ وبالجملة فليس كل طلب بالصيغة امر (وما يقى انه لا بد من تضمين معنى الاعراض ونحوه) كالتولى «وگردانیدن» (ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة) وهي كلمة عن حاصل الاشكال ان لفظ المخالفة له معنيان احدهما مجرد ترك العمل ثانيهما ترك العمل معرضا ومتوليا عن الامر كانه امر قبيح والمخالفة بالمعنى الاول تتعدى بنفسه فيق خالف زيد قوله وبالمعنى الثاني تتعدى بمن فهي في الآية بالمعنى الثاني لتعديتها بمن حيث قال عن امره (فهذا) اي قوله تع (لا يدل الاعلى التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولى و هو) اي التحذير على الاعراض لا يختص بالواجب بل (يتم اذا كان الامر للندب ايضا لان الاضرار عن امر المولى غير جائز وجوبا كان او نديبا فلم يثبت كون الامر للوجوب (فقيه) ان المخالفة في الآية انما هي بالمعنى الاول اي يجب الحذر على ترك امثال الامر والتحذير على ترك الامثال يختص بالواجب فيثبت ان الامر للوجوب نعم لا بد من تضمين معنى آخر ليصح التعدية بمن كما قال (ان ذلك) التضمين (ليس الامن جهة صحة التركيب النهوي) لكن (لا يشترط في ذلك) اي في صحة التركيب (اعتبار التولى) والاعراض وبعبارة اخرى صحة التركيب لا يتوقف بتضمين الاعراض والتولى حتى يلزم ما ذكرتم بل يمكن تضمين معنى اخر كمنع النفس (كما لا يخفى) فالتقدير فليحذر الذين يخالفون اي يمنعون انفسهم عن امثال امره فالمخالفة بمعنى التركيب لكن تضمنت منع النفس والتحذير على منع النفس يختص بالواجب فثبت ان الامر للوجوب (ومنها قوله تع وما منعك ان تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكارى لاستحالته) بمعنى ان الاستفهام الحقيقي محال (على الله) فهذا الاستفهام انكارى بالفارسية اظهار بدكارى وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الاعلى ترك الواجب فكان الامر للوجوب وخالفه ابليس فهدده الله على ذلك ثم اورد المص على الاستدلال بالاية اشكالين اولهما قوله (وهذه الآية ايضا) اي كالاية السابقة (لاتدل الاعلى دلالة) مادة (الامر على الوجوب) لان قوله امرتك تشمل على امر ولا تشمل صيغة افعال وثانيهما قوله (بل وخصوص امر الشارع) بمعنى ان الآية تدل على ان امر الشارع للوجوب لان فاعل امرت هو الشارع فلا يثبت بها كون الامر للوجوب لغة قوله (الا ان يقى) جواب عن الاشكال الاول وحاصله ان المراد من امرتك ليس هو نفس ام ربه (المراد به) الصيغة وهي (قوله تع اسجدوا) لادم (قبل هذا) الاستفهام قوله (وان المتبادر) جواب عن الاشكال الثاني وحاصله انه تعذم ابليس على ترك السجود وعلل ذمه

بقوله اذا امرتك فيمكن ان تكون علة الذم مخالفة الامر من حيث هو امر ويمكن ان تكون العلة مخالفة الامر من حيث هو امر الشارع لكن المتبادر (من التعليل هو) الاولاي (كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تع) فالامر بما هو يفيد الوجوب (قتامل) اشارة الى ما ذكرنا من انه يمكن ان تكون العلة مخالفة الامر من حيث انه امره تع فكيف تحكم بان المتبادر الخ (وما يتوهم من ان التهديد لعلمه من جهة اكتناف) اي اقتران (المبيغ بقريئة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة) بمعنى انه تع امر بالسجود مع قريئة حالية دالة على الوجوب فخالفه ابليس فهده الله على ذلك جواب ما قوله (يدفعه اصالة عدمه) اي الاصل عدم الاكتناف بالقريئة (لايق ان) هذه الاية حكاية حال الملائكة و(هذا) اي الاستدلال بالاية (انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة) اذ يمكن ان تكون استعمال الصيغة في الوجوب حقيقة في عرفهم ومجازا في عرفنا فلا يتم الاستدلال بالاية بالنسبة الى عرفنا جواب لايق قوله (لان حكاية احوال كل اهل لسان لآخرين اي حكاية احوال الملائكة للانسان مثلا) (انما تصح من) المتكلم (الحكيم اذا تكلم بما) اي بلفظ (يفيد المطلب من لسان الآخرين) اي الانسان مثلا فهو تع اوجب السجود على الملائكة بلفظ اسجدوا فهو حقيقة في الوجوب في عرفهم ثم حكى لنا ذلك الحال بلفظ اسجدوا فهو حقيقة في الوجوب في عرفنا ايضا والالم يحك به فهو تع حكى لنا حالهم بما اي بلفظ يفيد المطلب اي الوجوب في لسان الآخرين اي في لساننا (ويستعمل حقيقتهم «آخرين» في حقيقتهم «آخرين» فاستعمل حقيقتنا وهي اسجدوا في حقيقتنا وهي الوجوب (ومجازهم في مجازهم) مثلا لو فرضنا انه تع قال للملائكة ان شئتم فصاوا على النبي فيعلم به ان الامر مجاز في الندب في عرفهم والالم يحتج الى قريئة شئتم ثم حكى لنا ذلك بعين هذا اللفظ فيعلم به انه مجاز فيه في عرفنا ايضا والالم يحك به فاستعمل مجازنا في مجازنا (وهو ظاهر وما يق ايضا ان الاستفهام) ليس بحقيقي ولا انكارى بل (تقريرى لاتمام الحجة فالغرض) من هذا الاستفهام (اقرار ابليس باستكباره) لانه اذا قر به يتم الحجة عليه فيعاقب عليه (و) الغرض (ان المخالفة) بامر اسجدوا (انما كان من جهة الاستكبار حيث قال) اي الشاهد على كون المخالفة من جهة الاستكبار قوله (انا خير منه وهذا) اي اخذ الاقرار بالاستكبار لا يختص بالوجوب بل (يتم اذا كان الامر للندب ايضا) لان الكبير قبيح على كل حال قوله (ففيه ان الاستكبار من ابليس لع) حاصله انه لع صدر منه امر ان احدهما مخالفة اسجدوا والاخر الاستكبار اما مخالفته فهو على الله واما استكباره فهو (ليس على الله بل على آدم ع) ورح فلا بد ان يق بان الاستفهام انكارى اي كان الامر للوجوب فخالفه ابليس فهده الله بقوله ما منعك ولا يجوز ان يق بانه تقريرى اي كان الامر للندب ولكنه لع ارتكب القبيح وهو الاستكبار فاراد الله اقراره

به فقال ما منعك اذ لو كان كذلك فيكون الاستكبار على آدم هو المقصود بالذات لا بليس نعم يتبعه مخالفة الامر الاستحبابي باسجدوا بالعرض وبلا فسد فلا وجه لصدور الاستفهام التقريرى منه تع كما قال (فيرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة) اى لا ترجع من الاستكبار شىء الى الله سوى المخالفة (التبعية الغير المقصودة بالذات) قوله (المتولدة) اى مخالفته بامر اسجدوا قد تولدت (من المخالفة) على آدم وهي (الحاصلة من الحمية) اى الغضب (والمصبية)

اى الخصومة (وهذه) اى المخالفة التبعية (شىء ربما يعد من تبعها) و بعبارة اخرى من ارتكب على المخالفة التبعية فر بما يعد (نفسه فى عداد المقصرين) فيقول انا مقصر وخجل عند الفلانى لاني خالفت امره بالعرض وبالجملة لا يصح جعل الاستفهام تقريريا بل هو انكارى (فافهم) لعله اشارة الى انه يمكن جعله تقريرى يا لانه لع كما استكبر لادم استكبر على الله ايضا لكنه اقر باستكباره على ادم بقوله انا خير منه ولم يقر على استكباره على الله لشدة قبحه (و منها قوله تع واذا قيل لهم ار كعوا لايز كعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر) فكان للوجوب ان قلت قد صدر من الكفار امر ان ترك ار كعوا و تكذيب رسول الله فليس الذم على الترك بمجرد بل هو مع - التكذيب قلت (واحتمال كون الذم على ترك الامر مشاقفة) اى خيانة (و تكذيبا خلاف الظاهر) لان ظاهر الاية كون الذم على ترك الر كوع بمجرد ان قلت يدل على كون الذم على التكذيب لا مجرد ترك الامر قوله تع ويل يومئذ للمكذبين قلت (وقوله تع بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدل على ذلك) لان الآيتين لا ربط بينهما بل الاولى نزلت ذمها للتار كين والثانية ذمها للمكذبين ولا مناقات بينهما (الجواز ذمهم «تار كين» على الجهتين ان كانوا هم «تار كين» المكذبين) اى ان كان التار كون عين المكذبين اى كانوا فرقة واحدة فيستحقون الذم من جهة ترك الر كوع ومن جهة التكذيب (و) يجوز (اختصاص الذم بهم «تار كين» والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم) اى ان كان فرقة التار كين غير فرقة المكذبين فيختص الذم المستفاد من الاية الاولى على فرقة التار كين والويل المستفاد من الثانية على فرقة المكذبين (واحتمال) ان ار كعوا لم يدل على الوجوب بنفسه بل بواسطة (ثبوت القرينة على الوجوب يتفيه «احتمال» الاصل) اذا اصل عدم القرينة (واحتج من قال بكونها حقيقة فى الندب بما مر فى القانون السابق) من انه لا فرق بين الامر والسؤال الا فى الرتبة فالامر كالسؤال للندب و تقدم جوابه من ان القائل بالوجوب لا يفرق بينهما فافهم (وبقوله ص و اذا امرتكم بشىء فاتوا منه ما استطعتم فان) ذلك يدل على ان اتيان الامر به مو كول الى اختيارنا و مشيئتنا ومن المعلوم ان (الرد الى مشيئتنا يفيد الندب وفيه) اولا (ان الاستطاعة غير المشيئة) اذا استطاعة هى الطاقة والمشية

هي الاختيار (بل لعل ذلك) اى الرد الى الاستطاعة (يفيد الوجوب) اذ المعنى فاتوا منه بقدر الطاقة
 بالفارسية تاميتوا نيد قوله (مع ان) حاصله اناسلمنا ان الاستطاعة هي المشية والرد الى المشية يفيد
 الندب ولكن هذا لا يدل على انها حقيقة في الندب لغة بل على انها حقيقة في الوجوب ولكن النبي
 استعملها في الندب مجازا قال النبي ^{صلى الله عليه وسلم} قد بين بقوله استطعتم انه كلما صدر منه امر فهو يريد الندب
 مجازا والحاصل ان (بيان المعنى) اى بيان النبي ^{صلى الله عليه وسلم} المعنى او امره (يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب
 والا) اى لو كان لغة للندب (لما احتاج الى البيان) بل كلما صدر منه امر ليحمل على الندب وبالجملة كان الامر
 للوجوب فاحتاج النبي ص الى بيان ان مراده في او امره هو الندب مجازا الا المعنى الحقيقي فقوله ما استطعتم
 قرينة المجاز (ولو سلم جميع ذلك فانهما يدل) الحديث (على ان امر الشارع كذلك) اى للندب لانه فاعل امر
 (لان الامر في اللغة كذلك) ايضا لفظة امرت في الحديث تشمل المادة وهي امر ولا تشمل الصيغة التي هي
 محل البحث كما قال (الكلام في عدم دلالة على حكم الصيغة نظير مامر) في الايتين الاوليين (حجة القول
 بكونها حقيقة في) القدر المشترك اى (الطلب مضافا الي مامر) اى الدليين المذكورين (في اوائل
 القانون) احدهما اننا لانفهم من الصيغة غير الطلب وثانيها ان الامر قديتعلق بامور مختلفة نحو اغتسل
 الخ (مع جوابه) وهو ان المتبادر هو الطلب الختمى وان الامر اذا تعلق بالمختلف يراد منه الطلب
 لكن مجازا (ان الحقيقة الواحدة) اى كون الصيغة حقيقة في القدر المشترك وهو الطلب (خير من
 الاشتراك) بان توضع مرة للوجوب واخرى للندب (و) خير عن (المجاز) بان تكون حقيقة في الوجوب
 مجازا في الندب وبعبارة اخرى يلزم الاشتراك اللفظي (لو قيل بوضع الكل منهما عليه او) يلزم المجاز
 لو قيل بوضعها (لاحدهما فقط) فالوضع للقدر المشترك خير من الاشتراك والمجاز (وجوابه ان) ذلك
 حق ان لم يدل دليل على المجاز وقد دل الدليل عليه كما قال ان (المصير الى المجاز في الندب لدلالة
 الدليل الذي قدمناه) وهو ان المتبادر في العرف هو الوجوب فكذا في اللغة والشرع فيكون في الندب
 وفي الطلب مجازا (و) من المعلوم (انه) اى كونها مجازا في الندب (خير من الاشتراك بينه «ندب» وبين
 الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكرنا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية)
 اى بناء على وضعه للطلب يكون في خصوص الوجوب والندب مجازا (مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز
 على المختار مخصص بالندب) اى بناء على وضعه للوجوب يكون في الندب فقط مجازا وبناء على وضعه للطلب
 يكون في كليهما مجازا (الا ان يق بالتساوى من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار) اذ بناء على
 وضعه للوجوب كما يكون في الندب مجازا يكون في الطلب (ايضا) مجازا وهو عموم المجاز فعلى مختارنا
 و مختارهم يتعد المجاز (وهو) اى الاستعمال في الطلب (مجاز شائع لاشذ وذفيه كما توهمه

صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة) هي (الاستعمال فيهما و الاصل فيه « استعمال » الحقيقة وقد عرفت) جوابه وهو (ان الاستعمال اعم منها « حقيقة » ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط و حجة الدلالة على الوجوب) فقط (شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل) الشرعية (بالا و امر المطلقة) فاذا سئل احدهم عن الاخر من اين تقول بوجوب الفعل الفلاني كان يجيب بانه قد ورد الامر فيقبله منه (من غير نكيرو اجماع الامامية على ذلك) اي الحمل على الوجوب (والاول مدفوع بان الظاهر ان استدلالهم) ليس من جهة انها وضعت على الوجوب فقط في الشرع بل (من جهة دلالة) على الوجوب فقط (لغة) اذ لو قلنا بانه لغة مشترك و شرعا مختص بالوجوب يلزم عروض وضع جديد (والاصل عدم طرو وضع جديد) اما (الاجماع) فهو (لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه « وجوب » فقط (في اللغة ايضا) بل حقيقة فيه فقط لغة و شرعا (وقد يستدل على ذلك) اي الوجوب شرعا (ببعض الايات والاخبار مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم) وجه الاستدلال (فان امثال الامر طاعة و ترك الطاعة عصيان) فينتج ترك الامر عصيان فمن يعص الله ورسوله اي يترك امرهما فان له نار جهنم (وفيه منع كلمية الكبرى) اي ليس يترك كل امر وطاعة عصيا نالان ترك الا و امر والطاعات المندوبة ليس بعصيان وبالجملة فالاية تدل على ثبوت النار على من عصى اي ترك امرهما الوجوبي لان كل امر منهم وجوبي (مع انه لو تم ذلك) الاستدلال (لتم في الدلالة عليه « وجوب » لغة ايضا ولاختصاص لذلك) الاستدلال (بالشرع) والحاصل ان الصغرى و الكبرى المذكورتين لا تختصان بامر الشرع فان امثال الامر طاعة لغة و شرعا فاذا ثبت ان ترك كل امر وطاعة معصية فيعلم منه ان كل امر واجب لغة و شرعا (اذ الواجب لغة و شرعا) ليس الا ما ذكر اي (ما يعدتار كه عاصيا ومثل قوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم) وهم الذين انعمهم الله بامر الامامة (مضافا الي الايات الدالة على مذمة من لم يطعمهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى) اي لم يطع (فما رسناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة عليهم السلام) وان اطاعتهم مقترضة و هي كثيرة وفيه ان الطاعة) اي المراد من الطاعة الواقعة في الايات وال اخبار (هو الانقياد للامر) اي قبوله (والاذعان) اي التصديق (بما يحكم ان واجبا فواجب) اي ان كان حكمهم واجبا يجب تصديق وجوبه (وان) كان (ندا فندب) اي يجب تصديق ندبه (والحاصل ان لانم دلالة هذه الايات وال اخبار الاعلى عدم جواز) الرد والتكذيب و (المخالفة وهو لا يستلزم) كون جميع او امرهم للوجوب اي لا يستلزم (ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع

ان الظاهر ان المراد من الاخبار) هو الارشاد الى سبيل النجاة والانجاء عن طريق الضلال فالمراد
 (انهم عليهم السلام احق بالاتباع من الجبت) اي الساهر (والطاغوت) اي الشيطان (واشياعهما) اي
 اتباعهما من الخلفاء الباطلة (كما قيل) ما ذكرناه (والاتباع) اليهم عليهم السلام (اعم من المدعي) اي
 اعم من ان يكون في احكامهم الوجوبية او الندبية او في الامامة والخلافة (كما لا يخفى حجة
 التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء) من الواجب وغيره (لان الطريق) اي الدليل على كونه
 حقيقة في شيء (منحصر في النقل) عن العرب اذ لا يمكن اثبات معاني الالفاظ بالعقل (و) النقل
 اما واحد واما متواتر اما (الاحاد منه « نقل » لا يفيد العلم) اما (المتواتر منه « نقل » فهو
 مفقود لان العادة) البشرية (تقتضي بالاطلاع) اي لو كان لحصل الاطلاع (لمن يبحث ويجتهد
 وليس) الاطلاع (فليس) المتواتر موجودا (والجواب منع اشتراط العلم اولا) اي لا يشترط في
 معاني الالفاظ حصول العلم (بل يكفي الظن) الحاصل من الاحاد (ومنع الانحصار ثانيا) اي
 ليس طريق اثبات الحقيقة منحصر في النقل (لثبوته بما ذكرنا من الادلة) من التبادر وغيره
 كتتابع موارد استعماله (ويظهر حجة الباقيين بملاحظة ما ذكرنا) فمن قال باشتراك لفظيين
 الوجوب والندب والاباحة استدلال عليه بالاستعمال ومن قال باشتراك بينهما معنى استدلال بان الحقيقة
 الواحدة خير الخ فالجواب عن الاول بان الاستعمال اعم وعن الثاني بان الدليل قام على المجازية
 في غير الوجوب (تنبيه قال في المعامل يستفاد من تتبع تصاعيف احاديثنا المرورية عن الائمة عليهم السلام
 ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شاعرا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة) حاصله
 ان الامر حقيقة في الوجوب لغة وشرعا وعرفا الا انه صار في لسان الشارع مجازا راجحا في الندب
 بسبب كثرة الاستعمال (المساوي احتمالها « مجازات » لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي)
 اي صار من المجازات التي لو اطلق اللفظ ولم يكن هناك قرينة خارجية يحتمل ارادتها ويحتمل
 ارادة الحقيقة من دون تفاوت (فيشكل التعلق) اي التمسك (في وجوب امر) اي فعل (بمجرد
 ورود الامر به « فعل » عنهم) عليهم السلام اي اذا صار مجازا راجحا في الندب فبمجرد ورود الامر المطلق
 بفعل يشكل الحكم بوجوبه لاحتمال الندب (وتبعه بعض من تاخر عنه) عصره (كصاحب الذخيرة
 ويرد عليه) ثلاثة امور احدها (ان هذا) اي كونه مجازا راجحا (انما يصح اذا ثبت استعمالهم في الندب
 بلا قرينة حالية او لفظية) حاصله ان اللفظ اذا كثر استعماله في المعنى المجازي فان كانت الاستعمالات
 مع القرينة المتصلة لا يصير مجازا راجحا وان كانت بقرينة منفصلة يصير مجازا راجحا (و) بعبارة اخرى
 يستعمل بحيث لا يفهم منه الندب بل (يفهم ارادة الندب من دليل) خارجي (آخر) من اجماع لو غير

(ولم يثبت) ذلك اذ لعله استعمل فيه متصلا بالقرينة فلا تصير مجازا راجحا ثانيا قولها (وايضا) اي سلمنا انه صار من المجازات الراجعة لكن (قد عرفت) في باب الحقيقة والمجاز (ان المجاز الراجع راجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع وامامه «نظر» فمسا واتمع الحقيقة ممنوع) بمعنى انه اذا تعارض احتمال الحقيقة مع المجاز الراجع اي احتمال الوجوب مع احتمال النذب مثلا فان لم يلاحظ الوضع فالمجاز الراجع راجح وان لوحظ ذلك فالحقيقة راجح فاذا ورد امر مطلقا لامنع من حمله على الوجوب (الا) ان يكون منقولا الى النذب كما قال (اذا غلب في المجاز بحيث) اي بعد (يصير وضعه جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وانه باثباته) اي كيف يمكن لساحب له اثبات الوضع الجديد (فيما نحن فيه) اي في باب الامر (مع انه لم يدعه ايضا) اي لا يمكن له اثبات الوضع ولم يدع الوضع وبالجملة ما لم يثبت الوضع الجديد لامانع من حمله على الوجوب وان صار مجازا راجحا في النذب (والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة أو الحمل على المجاز (وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل و) ان كان استعماله فيه (اكثر من استعماله في الحقيقة) اي اكثر (بكثير) بالفارسية خيلى زياد الا ان يحصل الوضع الجديد (الترى ان الالفاظ التي ادعوا اي ادعى المشبتون (صيرورتها حقايق شرعية في المعاني الشرعية) وانكر المنكرون صيرورتها حقايق شرعية وادعوا مجازيتها فيها (استعمالها في المعاني الشرعية اكثر من اللغوية) فان استعمال الصلوة في الاركان اكثر من الدعاء (ومع ذلك) الكثرة (يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية) والحاصل انها عند المنكرين للحقيقة الشرعية مجازات راجحة في المعاني الشرعية ومع ذلك يحملونها عند الاطلاق على اللغوية (وهو) اي صاحب لم (ره منهم «منكرين» وكذلك العام) فانه عند الاطلاق يحمل على العموم (مع انه) مجاز راجح في الخصوص لانه (بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص) ثالثها قوله (وايضا تلك الكثرة) اي كثرة الاستعمال في النذب (انما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الروات عن مجموع الائمة عليهم الصلوة والسلام) بمعنى انا اذا لاحظنا المجموع من حيث المجموع يحصل الكثرة واما اذا لاحظنا كلام الصادق عليه وحده او الرضاء عليه وحده فترى انه لم يستعمل في النذب الا قليلا وهذا لا يوجب المجاز الراجع ولا يوجب التوقف في اوامر الصادق ع مثلا (والذي يضر على سبيل التسليم) اي لو سلمنا ان المجاز الراجع يضر على الحقيقة فالمضر (هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد) بان يكون استعماله في النذب في لسان الصادق ع مثلا كثيرا (فافهم) لعله اشارة الى ان كثرة الاستعمال في المجاز لا يضر على الحقيقة سوا حصل الكثرة في لسان مجموع الائمة او كل واحد او اشارة الى حصول الكثرة بالنسبة الى كل واحد **فان** اذا وقع الامر عقيب الحظر (اي المنع

(او) وقع (في مقام ظنه «حظر» او وهمه) مثال الاول لا تقربوا السيد الى قوله واذا حلتتم فاصطادوا فهذا امر ووقع بعد المنع و هو لا تقربوا مثال الثاني و الثالث كما لو فرضنا ان عبدك قد ظن او احتتم ان اكرام العلماء ممنوع في نظرك فقلت اكرم العلماء فامر بك ووقع في مقام ظن الحظر او وهمه (فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب) حاصله ان القائلين بعدم افادة الامر الوجوب لاختلاف بينهم في عدم افادته الوجوب فيما نحن فيه ايضا واما القائلون بالوجوب فلا خلاف بينهم في ان الامر ابدأ حقيقة في الوجوب و مجاز في غيره و لكنهم اختلفوا (في) انه اذا وقع في الموارد المذكورة هل يتبادر المعنى الحقيقي اى الوجوب او يتبادر المعنى المجازي اى الندب وغيره او لا يتبادر شيء منهما فذهب فرقة الى (كونه حقيقة في الوجوب او) اى فرقة الى كونه (مجازا في الندب او) اى فرقة الى (الاباحة او) اى فرقة الى (تابعيتها «صيغة» لما قبل الحظر) فان كان الحكم الاول هو الوجوب فهي تفيد الوجوب وان كان الاباحة فالاباحة وهكذا فالسيد كان حلالا ثم صار حين الاحرام حراما فقله اذا حلتتم فاصطادوا يدل على الاباحة التي كانت قبل الحظر (اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي) علة عروضه هو الاحرام و زوالها هو الخروج من الاحرام اى الحل و التعليق به هو تعليق الامر بالسيد على الحل حيث قال اذا حلتتم فاصطادوا (و الاقوى كونه للاباحة بمعنى) اعم وهو (الرخصة في الفعل ويلزمه بينا) اى يلزم من مجرد تصور الرخصة في الفعل تصور (رفع المنع السابق) لامتناع اجتماع الصدين و انما قلنا بالاباحة (للتبادر بمعنى ارجحيته) اى المراد من التبادر هو ان الاباحة ارجح (في النظر من الوجوب) ان قلت قد تقدم مكررا ان الحقيقي مقدم على المجازي بالاتفاق قلت (ادما تقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقا انما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي و المجازي) اى اذا شك فيهما يقدم الحقيقة (اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز) كقرينة يرمى مثلا (فيقدم المجاز اتفاقا) ان قلت وقوع الامر عقيب الحظر لا يوجب الجزم بالمجاز بل الظن به قلت (و كذا) يقدم

المجاز (مع افادتها «قرينة» الظن به «مجاز» مع كون اصل الحقيقة في النظر) اى اذا كان وقوع الامر عقيب الحظر موجبا للظن بالمجاز مطاى سواء قطع النظر عن اصالة الحقيقة او توجه النظر اليها (ايضا) فح يقدم المجاز (فالمقصود ان ملاحظة المقام) اى كون المتكلم في مقام رفع الحظر (و الالتفات الى هذه القرينة اعنى وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي) و بالجملة (في دور ترجيح المعنى الحقيقي) اى يتوقف ترجيح الوجوب مثلا (او المجازي مع القرينة) وهو الاباحة مثلا (على حصول الترجيح) اى المرجح و الحاصل انه قد تعارض الحقيقي مع مجازي ذي قرينة فلا بد من الترجيح فهو رجح المجاز قوله (ولما) حاصل الاشكال انالم نسمع الى

الآن تعارض الحقيقي مع مجازي ذي قرينة فكيف تحكم بتعارضهما هنا نعم سمعنا في تعارض الاحوال ان الحقيقي يتعارض بالمجاز المشهور فقط والجواب انه لما (كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افر دو الكلام فيها في باب تعارض الاحوال) حاصله ان تعارض الحقيقي مع المجازي لا يختص بالمجاز المشهور بل يجري في كل مجاز ذي قرينة ولكن الاصولي لا يبحث الا في الكليات وقرينة الشهرة من الكليات لا يمكن حصولها في كل مجاز بخلاف يرمى مثلا فانه يختص بالاسد والوقوع عقيب الحظر فانه مختص بالامر فلذا لم يذكر في باب التعارض الا الشهرة (والا) اي لو قطع النظر عن انضباطها (فالدوران والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها «قرائن» غير منضبطة) كما ذكرنا (فالترجيح فيها «قرائن» يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين) ففي نظر البعض يترجح الحقيقة و في نظر الاخر يترجح المجاز مع القرينة (و) يتفاوت (بالنسبة الى المقامات) ففي بعض الموارد يترجح الحقيقة و في بعضها المجاز (فاضبط ذلك) فانه مفيد (و يدل على ذلك) اي على كون الامر هنا للإباحة (ايضا) اي كما يدل التبادر كذلك يدل الاستقراء اي (تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا) اي لو تاملت في الموارد التي وقع فيها الامر عقيب الحظر نحو اصطادوا وغيره قطعت بان المراد هو الاباحة (ولو بقي لك شك) اي اذا تاملت وقطعت بالاباحة في اغلب الموارد ولكن شككت (في موضع) او موضعين (فالحق بالغالb) وهو ارادة الاباحة (لان الظن) الذي حصل من الغلبة (يلحق الشيء) المشكوك (بالاعم الاغلب وهذه) اي الحاق المشكوك بالاغلب (قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم) اي بقي محروما (عن فوايدها «قاعدة» من لم) يعمل بها ومن لم (يصل «بي نبرده» الى حقيقتها) وقد اشرنا اليه في اخر باب تعارض الاحوال (ثم ان بعضهم) قال بالوجوب لانه (لاحظ مثل قول العولي لبيده) حيث قال اول الان يخرج من المجلس ثم قال (اخرج من المجلس الى المكتب) فانه يجب عليه الخروج (و) لا حظ (مثل قوله تع) حيث نهى اولاعن قتال المشركين في الاشهر الحرم ثم قال (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين) و) لاحظ قوله تع (لا تحلقوا رؤسكم) ثم قال (حتى يبلغ الهدى محله) فان قتل المشركين بعد تمام الاشهر وكذا الحلق بعد بلوغ المحل واجبان (و) لاحظ نهى الحائض والنفساء عن الصلوة والصوم ثم (امر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع) فانه للوجوب وبالجملة فلاحظ كل ذلك (وقال بالوجوب مضافا الي) دليل آخر وهو (ان مقتضى) للوجوب (و هو الادلة) التي اقمناها في القانون السابق (على دلالتها على الوجوب موجود المانع منه « وجوب » مفقود لان الاباحة) اي كون المتكلم في مقام رفع الحظر (لا ينافي الوجوب وفيه ان المراد من الامر هنا

ليس الا (الاباحة) اي مجرد رفع الحظر لما ذكر (فلادلالة فيها «صيغة» على ازيد من ذلك) قولك ان الاباحة لاتنافي الوجوب قلنا (واما عدم منافاته لثبوت الوجوب ليس من جهة هذا الامر) بمعنى انا نسلم عدم منافاتها الا ان اللفظ يمنع عن دلالة على الوجوب (فالمانع عن الدلالة من جهة) اي من ناحية (هذا الامر موجود) لانه وقع بعد الحظر فيتبادر الاباحة (واكثرهم قد قرروا هذا الدليل) اي بينوا وجود المقتضى وقد المانع (على نهج اخر ضعيف وهو ان المقتضى موجود اعنى صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية و) المراد من المانع (هو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر حاصله ان الخصم القائل بالاباحة استدل بان الحظر و الوجوب متضادان (ولا يجوز الانتقال منه «حظر» اليه «وجوب» ولكن ينتقل الى الاباحة فاجاب عنه القائل بالوجوب بان جميع الاحكام متضادة فلولم يجز الانتقال من الحظر الى الوجوب لاجوز الانتقال منه الى الاباحة ايضا (لان الاباحة ايضا ضده «حظر» وبالجملة تضاد الوجوب والحرمة مانع عن الانتقال عند الخصم و الوجوب يقول هو لا يصلح للمانعية (اقول) ليس المانع عندي هو التضاد (بل المانع هو قرينة المقام كما بينا فمقام رفع الحظر قرينة للاباحة ومانع عن الوجوب (ودلالة الادلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنا في عدم دلالتها عليه «وجوب» في خصوص موضع) بمعنى ان الادلة يدل على كونها حقيقة في الوجوب و لكنها لا تمنع عن استعمالها في المجاز في بعض الموارد (باعتبار القرينة كما في ساير المجازات و اما المثال المذكور) و هو اخرج من المجلس (والايات المذكورة فالجواب عنها) اما المثال فنقول (ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها) اي منع عنه حرمة او كراهة (ثم امر به من دون) زيادة وتقيصة اي من دون (اكتنافه « شيء » بشيء آخر) بمعنى ان يكون المأمور به عين المنهى عنه نحو لا تضرب اضرب لان الزيادة (يخرج « شيء » عن حقيقة الجنسية او النوعية) مثلا لو قال لا تقتل الحيوان ثم قال اقتل الحيوان المودى فيخرج عن الجنسية لان المودى نوع او قال لا تقتل الانسان ثم قال اقتل الانسان الكافر فيخرج عن النوعية لان الكافر صنف و المثال المذكور كذلك كما ياتي (و) اما الايات فنقول (المراد من قولنا ان ماورد الامر به ح) اي الشيء المأمور به بعد الحظر (ليس واجبا بل انما هو) مباح (مرخص فيه) اي مرادنا (ان الوجوب لا يراد من) نفس (هذا الامر) لكن (لان منع ثبوت الوجوب من موضع آخر) اي من دليل خارجي والايات المذكورة كذلك كما ياتي (فح) اي اذا علمت الجوابين اجمالا (نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهييه « عبد » عن الخروج عن المجلس اخرج) من المجلس (الي المكتب خارج عن موضع النزاع لان المأمور به غير المنهى عنه كما

قال (فان الامر ليس بعين مانهى عنه بل المحظور) اى المنهى عنه هو (خروجه من المجلس بنحو الاطلاق) اى (من حيث هو خروج عن المجلس و) اما (المامور به) فليس هو الخروج من المجلس بل هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا) اى وقوع الامر المقيد عقيب الحظر المطلق (بدلالة الامر على الوجوب واما قوله تع فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر) اى للاباحة (لاغير) ان قلت قتلهم واجب فى الشريعة قلت (و الوجوب انما هو) بدليل خارجى اى (لثبوته «وجوب» قبل الحظر بقوله تع واقتلوه) (و عدم حصول النسخ) بمعنى ان قتلهم كان واجبا قبل اشهر الحرم وهذا الوجوب لم ينسخ نعم خرج منه الاشهر فاذا تم الاشهر (فيرجع الى الحكم السابق وهذا) اى الرجوع الى الحكم السابق (ليس من) باب (دلالة اقتلوا على الوجوب فى شيء و كذلك ترخيص الحائض والنفساء) بمعنى ان عموم اقيموا الصلوة يدل على وجوبها فى كل حال ثم حظر عنها فى حالتى الحيض و النفاس فاذا زالتا تجب الصلوة بسبب الامر الاول واما الامر بعد الحظر فهو لمجرد الترخيس (ووجوب الحلق بعد النهى عنه «حلق» لم يثبت بقوله حتى يبلغ الهدى محله لانه لا يدل الاعلى اباحة الحلق فوجوبه (ايضا ثابت بدليل خارجى لانه ايضا من النسك) فالدليل الخارجى دل على كون الحلق من اعمال الحج ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القائلين بالتابعة لما قبله «الحظر» لانهم لاحظوا ان قتل المشركين و كذلك الصلوة والصوم كان واجبا قبل الحظر وبعد رفعه فالامر عقيب الحظر يتبع الحكم السابق وايضا الامنات بين الحظر والحكم السابق فاذا رفع الحظر يتبع الامر بالحكم السابق (و) تستخرج ادلة (التوقف) و هي ان الامر عقيب الحظر اريد منه الوجوب تارة نحو فاقتلوا المشركين والاباحة اخرى نحو فاصطادوا فوجب التوقف (و) تقدر على (الجواب عنها) وهو ان المستفاد من نفس هذا الامر ليس الا الاباحة واما الوجوب فى بعض الموارد فهو بدليل خارج فلا وجه للقول بالتبعية او التوقف (واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر) اى اذا لم يدل الامر على الوجوب اما لاجل عدم التبادر واما لاجل استقرار الموارد (فيحمل عليه «ندب» وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا) اذ ذكرنا ان كون المتكلم فى مقام رفع الحظر قرينة على ان المراد ليس الامجرد الاباحة فلا ينفع كون الندب اقربا (و اما توهم اختصاص كونها حقيقة فى الاباحة فى عرف الشارع) حاصل التوهم هو ان الامر الواقع بعد الحظر فى خطابات الشارع ظاهر فى الاباحة فهو حقيقة فيها فى عرف الشرع (فهو «توهم» ضعيف لعدم الفرق بينه وبين عرف العام) حاصله ان ظهور الامر فى الاباحة حاصل فى خطابات الشرع والعرف ايضا فهو من جهة قرينة المقام لا وضع الشرع

قانون المشهور ان صيغة (افعل) مع قطع النظر عن الدليل الخارجي (لاتدل الاعلى طلب) نفس (الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمران امكن) اي يجب تكرار الصلوة مثلا مادام لم يلزم العسر او اختلال المعاش (عقلاو) مادام لم يلزم ترك واجب آخر (شرعاو) بالجملة يجب التكرار و (يكون تركه « تكرار » اثم وقيل على المرة) اعلم ايها الاخ الذكي ان مقصود القائل بالتكرار هو ما ذكرناه ولكن في المرة احتملان وفي الماهية احتمالات ثلاث اما الاحتملان في المرة اذ (يظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة) فالواجب هو ايجاد صلوة واحدة (لا بشرط التكرار و لا) بشرط (عدمه « تكرار » بمعنى ان الماهية مقيدة بالوحدة الا ان الوحدة لم تشترط بالتكرار و لا بعدمه (فالزائد على المرة لا يكون امثالا ولا مخالفة) فلا عقاب عليه ولا ثواب (ويظهر) من بعضهم (دلالتها على) الوحدة بشرط (عدم التكرار فتكون الزيادة اثما) لانها منهي عنها (و) اما احتمالات الماهية اذ (القائلون بالماهية ايضا بين مصرح) اي صرح بعضهم (بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد و بين) اي بعضهم (قائل بان الامتثال) بالماهية (انما تحصل بالمرة) الاولى (ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وح) اي اذالم يكن الزائد امثالا فيجري في الماهية الاحتملان المذكور ان في المرة (فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن) للزائد (عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمرة النزاع بينهما) اي بين الاحتمال الاول في المرة و بين هذا الاحتمال في الماهية اذ المفروض في كليهما هو ان الزائد لا عقاب عليه و لا ثواب (ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها « مرة » فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا) اي بين الاحتمال الثاني في المرة وهذا الاحتمال في الماهية اذ المفروض في كليهما هو ان الزائد اثم وبالجملة في المرة احتملان الاول كون الزائد بلا عقاب و ثواب الثاني كونه اثم ولم يحتمل كونه ثوابا وفي الماهية ثلاث احتمالات الاول كونه ثوابا الثاني كونه بلا عقاب و ثواب وهذا عين الاحتمال الاول في المرة فلا ثمة الثالث كونه اثم وهذا عين الاحتمال الثاني في المرة (وما ذكرنا من الاحتمالين) اي كون الزائد بلا ثواب و عقاب او كونه اثم (ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا محرما) حاصله انه بناء على دلالة اللفظ على الماهية فالزائد على المرة ليس له دليل في الشرع و اختلفوا في ان العبادة بلا دليل شرعي حرام ام لا فقيل نعم (كما هو المشهور المحقق) وقيل على (عدمه) فعلى الاول يكون الزائد اثما وعلى الثاني يكون بلا ثواب و عقاب (والحق هو الاول) اي الحرمة (وعليه هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمة) اي كما انه لا ثمة بين الاحتمال الاول في المرة و الاحتمال الوسط في الماهية كما تقدم ولا ثمة بين الاحتمال الثاني في المرة و الاحتمال

الاخير في الماهية كما تقدم كذلك لا ثمرة بين نفس الاحتمالين في المرة بناء على كون الزايد
 تشريعا وذلك لان المفروض في الاحتمال الاول من المرة هو ان اللفظ يدل على الماهية المقيدة بالوحدة
 فتكون المرة الاولى واجبة و الزايد دائما لاجل التشريع والمفروض في الاحتمال الثاني هو ان اللفظ
 يدل على عدم التكرار فتكون المرة الاولى واجبة و الزايد دائما لان نفس اللفظ قد نهى عنه ففي كلا
 الاحتمالين تكون المرة الاولى واجبة و الزايد اثما فلا ثمرة بينهما (والاقرب عندي انها لا تدل الاعلى
 طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضى الاجزاء) بمعنى ان قوله صل يقتضى
 كون طبيعة الصلوة كافية والطبيعة تتحقق بفرد واحد فتكفي الفرد الواحد (والايتان به ثانيا و ثالثا
 تشريع) اي ادخال للعبادة التي لم يعلم كونها من الدين في الدين وهو (محرم لكون احكام الشرع توقيفية)
 اي (موقوفة على التوظيف) اي بيان الوظيفة من الشارع (لنا ان الاوامر وسائر المشتقات مأخوذة
 من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي) اي المصادر المجردة نحو صلوة مثلا (حقيقة في الطبيعة
 لا بشرط شيء) اي لا بشرط الوحدة ولا التكرار (اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم
 الجنس كصلوة موضوع للماهية) لكن (مع قيد الوحدة المطلقة) اي غير المعينة بمعنى الصلوة اي صلوة
 واحدة قلنا (فانما يسلم) القيد (اذا كان مع التنوين) وبدون النون واللام يدل على نفس الطبيعة (و الوحدة
 والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة) من الشدة والضعف او الزمان والمكان (قيود خارجة عنها فلا
 دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية) اي لا دلالة له (على شيء من قيودها «طبيعة» لان العام لا يدل على
 الخاص) فلفظ صلوة لا يدل على الوحدة ولا غيرها من القيود (و) اما (الهيئة العارضة لهذه المادة) اي
 هيئة صل فهي (لا تفيد ازيد من طلبها «طبيعة» بحكم التبادر) اي المتبادر منها عرفا ليس الا طلب الماهية
 (بعنوان الايجاب والالزام كما امر والاصل عدم ارادة شيء آخر) من القيود (معها «طبيعة» فما قيل من
 ان المادة) اي الصلوة (ان لم تدل على القيد) من الوحدة وغيرها (فالهيئة) في صل (تدل عليه «قيد» اي
 هذا) (في معرض المنع) اذ المتبادر هو طلب الطبيعة فقط (و) حجة القول بالتكرار ثلاثة امور اشار الى
 اولها وقال (مقايسة القائلين بالتكرار الامر بالنهي بجامع الطلب باطل) حاصل القياس هو ان الامر
 والنهي متشابهان في الطلب والنهي يفيد الدوام فيفيده الامر ايضا وذلك باطل (لانه) قياس (في اللغة)
 وبطلانه اتفاقى (و) ايضا قياس (مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضى استغراق الاوقات
 كما سيجئ) من ان المطلوب بالنهي ترك الطبيعة وهو يتوقف على دوام الترك (بخلاف ايجادها
 «طبيعة» فانه يحصل بفرد واحد (و) فارق اخر وهو ان (التروك تجامع كل فعل) مثلا ترك الغيبة دائما
 لا يمنع عن تحصيل المعاش وغيره (بخلاف تكرار الامر به) فانه مانع (و) اشار الى ثانيها وقال (قولهم

بأنه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلوة مع (أي جوابه أو لا) أنه معارض بالحج) إذ لا تكرر فيه وثانياً مدفوع بأنه «تكرار» من دليل خارج (الامن نفس صل وصوموا) (كما توضحه) أي يشهد بذلك (كيفية التكرار المقررة) في الفقه والحاصل ان صوموا او صل كيف يدلان على وجوب الصوم في كل سنة في شهر رمضان او وجوب الصلوة في الاوقات الخمس فليس ذلك الا بدليل خارج (واحتجاجهم بان الامر) بالشيء (يستلزم النهي عن الضد) فقولنا صل يتضمن قولنا لا تاكل مثلاً او لا تترك الصلوة (والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام الفعل المأمور به) أي ترك الاكل دائماً او ترك ترك الصلوة دائماً يستلزم فعل الصلوة دائماً (فيه منع الاستلزام او لان اريد الخاص) غرضه ان قولكم الامر يستلزم النهي عن الضد الخاص بمعنى ان صل يتضمن لا تاكل ففيه اربعة امور اولها ان الامر بالصلوة لا يستلزم النهي عن الاكل (كما سيبيح) ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانياً) بمعنى ان ترك الاكل دائماً لا يستلزم فعل الصلوة دائماً (الا نادراي (في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون) فان ترك احدهما دائماً يستلزم فعل الاخر دائماً بخلاف ساير الاضداد (لعدم استحالة ارتفاع الضدين مط) أي يمكن ارتفاعهما في ساير الاضداد بان يترك الاكل والصلوة معا (ومنع دلالة النهي على الدوام مط) أي لا يدل النهي على الدوام اصلا سواء كان في ضمن الامر نحو لا تاكل او لا كما ساير النواهي هذا (ثالثا كما سيبيح) و) رابعة (منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر) أي على فرض كون ساير النواهي على الدوام لانسلم كون النهي الضمني (على الدوام دائماً بل انما هو) قديداً وقد لا يدل فهو (تابع للامر ان دائماً دائماً) فالامر بالحركة دائماً يستلزم النهي عن السكون دائماً (وان في وقت ففي وقت و) اما (ان اريد من الضد العام اعني الترك) بمعنى ان صل يتضمن لا تترك الصلوة (فيسقط المنعان) أي لا يرد الاشكالان (الاولان) اذ لا شك ان الامر يستلزم النهي عن الضد العام ولا شك ان دوام ترك ترك الصلوة يستلزم دوام فعلها (ويجئ عليه الباقي) أي يرد عليه الاخران اذ لانسلم كون النهي للدوام اصلا وعلى فرض تسليمه لا يكون النهي الضمني للدوام بل هو تابع الامر (و) اما (احتجاج القائل بالمرّة بامثال العبد عرف فالوامر السيد بدخوله الدار) أي لو قال السيد لعبد ادخل الدار (فدخل مرّة) عدفي العرف ممثلاً (مردود بان ذلك) الامثال (لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لان الامر ظاهر في المرّة واعلم ان) اتيان الافراد الكثيرة قد يكون تدريجياً كما لو قال النبي (ص) مثلاً لاحد اعق عبدك فاعتق المأمور عبده ثم اخر ثم اخر وهكذا وقد يكون بالدفعه كما لو قال المأمور المذكور لجميع عبده انتم احرار فكل (ما ذكرنا) الى هنا (من) احتمالي المرّة واحتمالات الماهية و) (حصول الثمرة وعدمها) فيما بين القول بالمرّة والماهية (انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة)

اي متدرجة (واما لو وجد افراد متعددة) دفعة اي (في أن واحد مثل ان يقول المأمور بالعتق) اي يقول (لعبيده انتم احرار لوجه الله) فهل يكون المجموع امثالاً او اثماً او بلا ثواب وعقاب او احدها امثالاً والباقي اثماً او غيره (فقبل على القول بالماهية يحصل الامتثال الواحد (بالجميع) اذ الماهية لا بشرط يجتمع مع الف شرط فكما تحصل باتيان فرد واحد كذلك يحصل بسبب الجميع فهو امتثال بشرط ان يقطع النظر عن خصوصية الجمعية (واما على القول بالمرّة) قد علمت ان فيها قولين (فاما على القول الثاني فيها « مرّة » فيبني ذلك) اي حصول الامتثال وعدمه (على جواز اجتماع الامر والنهي) والحاصل انه بناء على القول الثاني في المرّة وهو كون الزايد اثماً يكون احداً لافراد واجبا ومأموراً به والباقي منهياً عنه فيجتمع الامر والنهي في هذا العتق (مع اختلاف الجهة) اي ليس الجهة متحدة حتى لا يجتمع الامر والنهي قطعاً بل هي مختلفة اذ هذا العتق مأمور به من جهة اشتماله على فرد ما ومنهياً عنه لاشتماله على الزايد (فان قلنا بجوازه « اجتماع » كما هو الاصح) فيحصل الامتثال قوله (فيستخرج المطلوب بالقرعة ولو احتيج الى التعيين) كما لو فرضنا ان احداً نذر اعطاء الدرهم على عبد عتق وجوباً فهو لا يعلم هنا ان اي عبد من هذه العبيد عتق وجوباً فيتعين بالقرعة (ويكون غير « مطلوب » معصية) ان قلت الامر يدل على المرّة والمرّة هي الدفعة والدفعة تحصل بالواحد وبالمجموع فالمجموع امثال واحد على القول بالمرّة ايضاً لانه مرّة قلت (فان الظاهر ان المراد بالمرّة هو الفرد لا) الدفعة اي (مجرد كونه « عمل » في الزمان الواحد) اما (ان لم نقل بجوازه « اجتماع » فيكون المجموع معصية (فلا يحصل الامتثال اصلاً) هذا كله على القول الثاني في المرّة (واما على القول الاول) وهو كون الزايد بلا عقاب و ثواب (فلا اثم) في الزايد (ويستخرج المطلوب بالقرعة ايضاً هذا) اي خذه (و) لكن (قد ذكرنا ان الاقوى بالنظر الى هذا القول ايضاً حصول الاثم) اذ تقدم انه بناء على كلا القولين في المرّة يكون الزايد اثماً فعلى الثاني لكونه منهياً عنه وعلى الاول لاجل التشريع فعلى كلا القولين يجتمع في هذا العتق الامر والنهي و ذكرنا حكمه الان وهيهنا تم الكلام (بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاثيان ثانياً وثالثاً وهكذا) اي صرح بان جميع الاثيان امثال (مع قوله بالماهية كما صاحب لمره و التحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة) اي يكون الاثيان موجباً لحصول امتثال واحد (ولو في ضمن المرّة الاولى) والباقي كعدم (فحسن والا) اي وان اراد ان كل اتيان امثال عليه (فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال بالماهية) قد حصل بالاولي جزماً وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد) حاصله ان بعضهم توهم ان صاحب لمره جعل اتيان الفعل ثانياً وثالثاً من باب الواجب المخير بين الاقل والاكثر كالتسبيح في الركوع فهو ان ذكر

مرة يحصل الامتثال بها وان ذكر مرتين او يزيد فيكون كل منها بعض الامتثال فكذا اذا امر بالصلوة فان وجدت مرة يحصل الامتثال بها وان وجدت كثيرة فكل منها بعض الامتثال (ففيه انه ان اريد) من التخيير (التخيير المستفاد من العقل في الواجبات العينية) هذا اشارة الى ان التخيير اما عقلي واما شرعي واما الشرعي فسياتي واما العقلي فمحلله ان يامر الشارع بكل معنى فالعقل هنا يخيرنا بين الافراد (فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون) الواجب هو الكلي ويكون (الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل) يخيرنا بينها اي (يحكم بجواز الاتيان باى فرد يتحقق في ضمنه الكلي) وبالجملة ان كان المراد هو التخيير العقلي (فلاريد انه « شان » مع ذلك) اي مع وجود التخيير العقلي (يوجب الاتيان بالمرءة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف) اذ الكلي يوجد بها (فلا يبقى بعد) اتيانها (واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته) وهم الفرد الثاني والثالث مثلا (فضلا عن الوجوب) الفرق بين الواجب والوجوب ان الواجب هو الموضوع كالصلوة مثلا والوجوب حكم شرعي يعرض على الصلوة واذا انتفى الموضوع ينتفى الحكم بطريق الاولى (وان اريد التخيير المستفاد من النقل) اي التخيير الشرعي وهو ان لا يامر الشارع بكل معنى بل يامر باحد امرين او امور كقوله سبحانه واكثر واعترق رقبة او اطعم عشرة مساكين وبالجملة ان اريد التخيير الشرعي (المدلول عليه بهذا الامر) اي صل مثلا (ففيه منع ظاهر) لان لفظ صل كيف يدل على التخيير بين المرة والاكثر (مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه) حاصله ان الواجب المخير هو ما تخير المكلف بين فعله وتركه بشرط وجود البديل كبدلية العتق عن الاطعام وبالعكس والفرد الواحد او الافراد ليس كذلك اذ الزيادة يجوز فعلها وتركها من دون وجود البديل والفرد لا يحسب بدلا عنها لانه لازم الاتيان مط سواء اريد الاقل او الاكثر وبالجملة لا يطلق عليها الواجب المخير (وليس هذا) اي الفرد والافراد (من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الاربعة) حاصل الاشكال ان الر كعتين والاربع ايضا كذلك لان الر كعتين الاخيرتين يجوز فعلهما وتركهما بلا بديل اذ الر كعتان لا تحسبان بدلا لانهما لا بد من اتيانهما مط والجواب (فانهما حقيقتان مختلفتان) حاصله ان القصر والاتمام ماهيتان مختلفتان كالعتق والاطعام لان القصر كعتان بشرط عدم الزيادة والتمام كعتان بشرط الزيادة (ولو بالقصد والنية وجعل الشارع) بمعنى ان القصر والاتمام كالصبح والظهر صارتا ماهيتين مختلفتين بجعل الشارع وبنية المكلف ولذا لو نوى التمام لم يصح القصر وح فيمكن كون كل منهما بدلا عن الاخر (بخلاف ما نحن فيه) اذ الفرد والافراد ليسا ماهيتين مختلفتين بل كلهما من ماهية واحدة فلا يكون الفرد الاول بدلا عن الافراد لما تقدم (بل ليس من قبيل التسبيحة والثلاث

في الركوع والسجود) حاصل الاشكال ان التسبيحة والثلاث ايضا كذلك لانها يجوز فعلها وتر كها بلا بدل اذ التسبيحة لا تكون بدلا عن الثلث لانها لا بد من اتيانها على اى حال وحاصل الجواب ان الشارع جعل كلاما من التسبيحة والتسبيحات بدلا عن الاخر ولم يجعل كلاما من الفرد و الافراد بدلا عن الاخر (فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل) اى يرد على قول صاحب لم ره فيما نحن فيه وهو كون جميع الاتيانات امثالا انه لا معنى للامثال عقيب الامثال كما تقدم ويرد عليه (ايضا) انه اذا كان جميعها امثالا فالمرءة الاولى لاشك في وجوبها فهل الثانية ايضا واجبة او مندوبة فح (انه) ولا ان كان يقول باتصاف المرءة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو ليس قولا بالماهية بل هو (قول بالتكرار) والحال انه ره قال بالماهية (وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد) اذ لم يقل احدا باستحباب الثانية وهكذا بل اما عصيان واما بلا عقاب و ثواب كما تقدم (مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب) اى يلزم استعمال صل في الوجوب بلحاظ الفرد الاول وفي الندب بلحاظ غير (وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه انفا من القول بالماهية في صورة الاتيان بالافراد مجتمعة) حاصله انه قد تقدم في مثل انتم احرار لوجه الله انه بناء على الماهية يكون الجميع امثالا واحدا فاورد عليه المصرد بان بناء على الماهية لا يتصف بالوجوب الافرد واحد سواء وجدا لافراد متدرجة او دفعة (ايضا) فلا يكون الجميع امثالا واحدا في التدريجي كما قال صاحب لم ولا في مثل انتم احرار (وكذا) لا يتم (تتمة) اى باقى (ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهي على القول الثانى في المرءة) حاصله انه قد تقدم في مثل انتم احرار انه بناء على القول الثانى في المرءة يجتمع هنا الامر والنهي فرد المصرد بان المفروض في القول الثانى دلالة الامر على فرد لا يكون معه فرد آخر فاذا انضم اليه آخر يكون المجموع منهيا عنه (و) لا يتم (غيره) حاصله انه قد تقدم فيه ايضا انه بناء على القول الاول في المرءة يحصل الامثال ولا يتم على الزايد فرد ره بان يعتبر في الامثال التعيين فاذا اعتق المأمور عبيده من دون تعيينه فلا يحصل الامثال والى هذا كله اشار بقوله (فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر تذنيب) قد علمت ان الامر المطلق نحوصل فيه ثلاثة اقوال الماهية والمرءة والتكرار (الامر المعلق على شرط) نحو اكرم العالم ان جائك (اوصفة) نحو اكرم العالم الجائى (يتكرر الحكم بتكرر الشرط والصفة) اى كلما حصل المجئى يجب الاكرام (عند القائلين بدلالته « امر » على التكرار قولا واحدا) اى لا خلاف بينهم في التكرار (لوجود المقتضى) وهو اكرم (وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق) اذ التكرار فيه مادام المرءة هنا عند تكرر الشرط والصفة (واما غيرهم) اى القائلون بالماهية والمرءة (فذهبوا الى اقوال) احدها

التكرار مطاى تبادر العلية ام لاثانيتها المنع مط (ثالثها دلالة « امر » عليه مع فهم العلية) من الخارج (يعنى كون الشرط او الوصف علة) للحكم اذح (فيكون) الامر المعلق (من باب المنصوص العلة) وبالجملة ان فهم العلية يتكرر والافلا (والسيد المرتضى ره) فى الامر المطلق كان من المانعين و (هنا ايضا من المانعين مط) اى فهم العلية ام لا (لعدم اعتباره) اى لا يعتبر عنده (المنصوص العلة مط) اى لافى العلة المصرحة نحو الخمر حرام للاسكار ولا فى العلة المستفادة من الخارج كما فيما نحن فيه فلا يجب بالمجئى الا الا كرام الاول فقط كما ان فى باب القياس لا يحرم بالاسكار الا الخمر فقط (وسيجئى انشاء الله تع ان الحق حجيتها « علة » فالاقرب اذا التفصيل) فان فهم العلية يتكرر والافلا (وتحرير المقام) اى تعيين مكان هذا التفصيل (ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما) كايضا (فلا ينبغى التامل فى تكرار الامر بتكرار الشرط) فهذه الادوات ليست مكانا للتفصيل المذكور لانها نص فى العموم (واما ما يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا) فهذه ايضا ليست مكانا للتفصيل لانها لا تفيد التكرار لعدم فهم العلية (الا ان يقبحملها على العموم لوقوعها فى كلام الحكيم و كون الشرط لغير الولاية « عموم » بمعنى ان المتكلم العارف اذا قال اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا فلا بد ان يحمل على العموم اذ لو كان مراده وجوب الموضوع مرة فقط لقال اغسلوا ولم يحتج الى قوله اذا قمتم الى الصلوة وعليها ايضا تكون مكانا للتفصيل لانها للعموم (واما الصفة فهى ايضا لما تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجئى انشاء الله تع بل فيها اشعار بالعية) اى رايحة ضعيفة من العلية (و) هى لا تنفع اذ (المعتبر هو العلة الثابتة) اى القطعية (كما صرح حوايه) جواب قوله لما قوله (فلا اعتبار بها) فالصفة (ايضا) ليس مكانا للتفصيل لانها لا تدل على العلية جزما (واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج) كالاجماع والعقل حاصل غرضه ان مكان التفصيل انما هو الخارج فان لم نفهم من القرائن الخارجية العلية فلا يتكرر وان فهمت العلية (فيفيد) الامر (العموم والتكرار بتكرار العلة سواء كان فى الشرط او الصفة مثل الزانى فاجلدوا وان زنى فاجلدوا) الاول وصف و الثانى شرط فثبت بالاجماع ان الزناء علة الجلد (و نحوهما) كثير (واحتج القائلون بالتكرار مط) اى فهم العلية ام لا (بالاستقراء فان قوله تع واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات و الاخبار يتكرر الامر فيها بتكرار الشرط فكذا) يتكرر (فيما) اى فى المواضع التى (يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حملة على التكرار فيما

ذكر) ليس لاجل دلالة الامر المقيد بالشرط والوصف على التكرار بل (انما هو لاجل فهم العلية وهو) اى الحمل على التكرار عند قيام قرينة من الخارج (مسلم عندنا واحتج النافى بمثل ان دخلت السوق فاشترى اللحم او اعط هذا رهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك) اى عدم التكرار (لعدم فهم العلية و ذلك لا يستلزم الاطراد) اى عدم فهم العلية فى بعض الموارد لا يستلزم عدم فهمها فى جميع الموارد (وقيل ان ذلك للقرينة) لان شراء اللحم او اعطاء الدرهم لا يكون عادة الامر متواحدة فهى علقته بدخول السوق او الدار (فان من قال لعبيده اذا شبع فاحمد الله فهم منه التكرار وهو) اى قول هذا القائل (مقلوب عليه) بالفارسية برمي كردد بخودش حاصله ان عدم فهم التكرار فى المثاليين ليس لاجل قيام القرينة على عدم التكرار بل لاجل عدم فهم العلية من الخارج و اما التكرار فى نحو اذا شبع فاحمد الله ليس لاجل التعليق (بل ذلك ايضا لفهم العلية) من الخارج **فان** لادلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشركة بينه « فور » و بين جواز التراخي كما ذهب اليه « اشتراك » السيد ره بل هى لطلب الماهية و ايهما حصل (اى اتى به فورا او متراخيا) (حصل الامتثال كما ذهب اليه) اى القدر المشترك (جماعة من المحققين و اما القول بتعيين التراخي) اى القول بانها وضعت لخصوص التراخي فقط (فلم تقف على مصرح به لنا) على القدر المشترك (نظير ما مر فى القانون السابق) من ان الاوامر مشتقة من المصادر المجردة وهى حقيقة فى المهية لا بشرط الخ (واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخرج فى السقى عند قول مولا اسقني) حاصله ان المولى اذا قال لعبيده اسقني فان اخرج فى السقى يذمه العقلاء هذا (مدفوع بانه للقريظة) لان طلب السقى انما يكون عند العطش (ولا نزاع فيه) قوله (مثل) اى كما يدفع هذا الاستدلال كذلك يدفع (استدلالهم بدم ابليس لع على تركه السجود بقوله تع ما منعك ان تسجد اذا مرتك) حاصله ان توجه الذم اليه بسبب تركه السجود عقيب الامر دليل على الفور قوله (مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور) اى لو لم يكن الامر للفور فهو لع ليعتذرو يعجيب بانك لم تأمرنى بالفور و سوف اسجد فذمه تع و سكوته لع دليل على الفور هذا مدفوع اما و لا (لان الفاء فى قوله فقموا يفيد التوقيت) حاصله انه تع اوجب السجود فى وقت خاص وعينه بكلمة الفاء الدالة على الترتيب فتر كه فيه فذمه به (فلم يشب دلالته « صيغة » على الفور) ثانيا (ان الذم) ليس من جهة ترك المبادرة بل (لعلمه من جهة الاستكبار و ايضا) اى ثالثا (ينافيه « اعتذار » قوله خلقتنى من نار و خلقتة من طين) حاصله ان الامر لم يكن للفور و كان له حق الاعتذار لكن قوله خلقتنى الخ منعه عن الاعتذار (لانه كاشف عن الاعراض و لا) اى يدل على انه لا يريد السجود اصلا فورا و لا متراخيا (و اما استدلالهم

بانه لو جاز التأخير لجاز (اي لا بدان يجوز) (الى وقت معين والا) اي لو لم يجز الى وقت معين (لزم ان يجوز الى آخر وقت الامكان وهو «آخر» مجهول) حاصله ان المأمور به يتصور فيه ثلاث اوقات اولها الفور ثانيها الوقت المعين كالفرد مثلا ثالثها آخر ازمنة الامكان اي ما بقى من العمر مثلا مقدار الصلوة ووح فان كان للفور ولم يجز التأخير فهو المطلوب والافيجوز تأخير الى وقت معين من الغد وغيره لا الى آخر الازمنة لانه غير معلوم (و تكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه) بان يقول المولى صل ولا تؤخرها عن آخر الازمنة (تكليف بالمحال) وبالجملة التأخير الى آخر الازمنة محال (و) معلوم انه (لادلالة في الصيغة الى وقت معين من الغد وغيره فتعين الفور (فاجيب عنه مرة بانا) لا نقول بالفور ولا بوقت معين بل (نجوز التأخير الى) آخر الازمنة بمعنى (حصول ظن الموت وهو ظن) ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر) فان من نذر صوم يوم غير معين يجوز له تأخير الى ظن الموت (ومرة بالنقض بصورة التأخير) فكما انه لو قال صل وجوزت تأخيرها لا يلزم المحال فكذلك لو قال صل وهو يريد التأخير (واخرى) اي ثالثة (بان جواز التأخير لا يستلزم وجوبه فالامثال ممكن) بمعنى ان التأخير لو كان واجبا ليلزم المحال واما اذا كانت الصيغة للماهية و جاز الفور والتأخير عقلا فلا يلزم المحال اذ يمكن للعبد ان يتبادر الى العمل (واورد عليه ان هذا) الجواب (وان كان يرفع تكليف المحال) اي نسلم انه اذا كانت الصيغة للماهية و جاز الفور والتراخي عقلا فلا يلزم تكليف المحال (الا انه «جواب» التزام بوجوب الفور في العمل) اي للعقل هنا حكمان احدهما جواز الفور و التراخي نظر الى دلالة الامر بالماهية والاخر لزوم الفور (لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه «فور» مدلول الصيغة لغة) ان قلت اذا حكم العقل بالتخيير بين الفور والتأخير فكيف يحكم ايضا على وجوب الفور قلت (اذ جواز التأخير ح) اي عقلا (مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة) اي اذا دل الامر على الماهية يحكم العقل بجواز الفور و التراخي بشرط ان يعرف المكلف اخر الازمنة وهو لا يعرفه (فينحصر الامثال بالمبادرة فيجب الفور) عقلا قوله (ورد بان) حاصله ان هناك اربعة امور بيانها ان جواز التأخير على نحوين احدهما جواز تأخير الصلوة مثلا عند الله وان لم يعلمه المكلف ثانيهما علم المكلف بجواز تأخيرها وعدم اخر الازمنة ايضا على نحوين احدهما عدم كون هذه الساعة مثلا اخر ازمنة الامكان عند الله ثانيهما علم المكلف بعدم كونها اخر الازمنة فنقول الاول موقوف على الاول اي جواز تأخير الصلوة عند الله موقوف على عدم كون الساعة اخر الازمنة عند الله الثاني على الثاني اي علم المكلف بجواز تأخيرها موقوف على علم المكلف بعدم كون الساعة اخر الازمنة هذا ولكن ليس اول الاولين موقوفا على آخر الاخرين اي (جواز التأخير) عند الله (ليس بمشروط بمعرفة المكلف

بآخر ازمنة الامكان) فجواز تاخير الصلوة مثلاً عند الله لا يحتاج الى علم المكلف بعدم كون الساعة
 اخر الازمنة قوله (بل انما يتوقف على عدم كونه «زمان» اخر ازمنة الامكان) اشارة الى ما تقدم من
 توقف الاول بالاول اي جواز تاخير الصلوة عند الله يتوقف على عدم كون الساعة اخر الازمنة (و)
 الشيء (الموقوف على معرفة آخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير) اشارة الى ما تقدم من
 توقف الثاني بالتالي اي علم المكلف بجواز تاخير الصلوة يتوقف على علم المكلف بعدم كون الساعة اخر
 الازمنة (لانفس الجواز) عند الله (فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز) اي جواز
 تاخير الصلوة عند الله لا يحتاج الى علم المكلف بشيء (بل يكفي فيه «جواز» عدم العلم بالمنع) اي لا
 حاجة الى علم المكلف بالجواز بل اذا شك في الجواز وعدمه وشك في كون الساعة اخر او عدمه فهذا
 الشك يكفي في الحكم بجواز التاخير عنده (على ما يقتضيه اصالة الاباحة) اي الاصل اباحة التاخير
 (فيصير مأل) بالفارسيه بر كشت (كلام المجيب) السابق (تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر
 ازمنة الامكان) بمعنى ان تاخير الصلوة حتى يحصل الموت غير جائز واما الفور والتراخي فهما جائزان
 عقلاً (د) ح (يمكن تحصيل البرائة بالمبادرة مع عدم لزوم) اي لا يلزم من امكان المبادرة (وجوب المبادرة
 فلو بادر فيخرج من عهدة التكليف و لو لم يبادر) لكن (فعله ثانياً فكذا) يخرج عن عهده
 (وهكذا) ثالثاً وبعده (ولو لم يفعل حتى خرج الوقت) وحصل الموت مثلاً (فيصير آثماً فلم يلزم
 من ذلك) الجواب (فور ولا خروج الواجب عن الوجوب) اي لا يلزم من امكان الفور وجوب
 الفور ولا يلزم من جواز التاخير خروج الواجب عن وجوبه اذ لو لم يفعله حتى خرج الوقت فهو آثم
 (وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني عدم تاخير الفعل عن اخر ازمنة الامكان) اي سامنا
 ان الامر للماهية و مقتضاها جواز الفور والتراخي الا انه يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل الى
 حصول الموت مثلاً وذلك موقوف على الفور فهو واجب مقدمة (مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف
 حصول العلم بعدم تاخيره «فعل» عن آخر ازمنة الامكان) اي يتوقف العلم به (في اول زمان
 التكليف بذلك) اي الفور حاصله ان عدم التاخير الى وصول الموت لا يتوقف بالفور اذ لو لم يمت
 واتاه في الان المتأخر يصدق ايضاً انه لم يؤخر الى وصول الموت نعم لو اراد المكلف ان يقطع من اول
 التكليف بعدم التاخير الى الموت فذلك اي حصول القطع في اول التكليف يتوقف على الفور
 لاحتمال الموت في الان الثاني (ووجوبه م) اي لا يجب عليه تحصيل هذا القطع حتى يجب الفور
 (وما يق ان تحصيل البرائة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور) حاصله ان المكلف
 قاطع باشتغال ذمته بالتكليف فبسبب ذلك يجب عليه ان يقطع بالخروج عن العهدة وهذا القطع

موقوف على الفور (لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره) اي اذا احتمل الموت في الان الثاني فبعده بطريق اولي (فياثم بالترك) اي بالتاخير عن اول الوقت (فهو) اي وجوب الفور من جهة البرائة (مم) اما اولافلان ما نحن فيه (مثل ساير الواجبات الموسعة) كصلوة الظهر (او الممتدة بامتداد العمر) كالصوم المنذور مطلقا واما ثانيا (فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به) و معلوم ان الفعل في اي وقت يوجد يحصل القطع بالبرائة فور اكان او متراخيا (و اما وجوبه « تحصيل » فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك) اي وجوب الفور (علي القول بوجوب الاحتياط مع احتمال الفور) حاصله انالو قطعنا بكون الامر للماهية فهو واما لو احتملنا الفور وقلنا بوجوب الاحتياط فبحجب الفور (اما باشرطه في الصفة) بمعنى ان الفعل لو لم يوجد بالفور ليبطل (اوفى مجرد الاثم) اي لو لم يوجد بالفور ليصح مع العصيان (وهو) اي وجوب الاحتياط (ايضا) وكيف كان فهذا الدليل (اي لزوم المحال عند جواز التاخير مع) فرض (تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور) لغة (بل) هذا الدليل (يدل على وجوب العمل بالفور) اي يستفاد وجوب الفور (من) الدليل (الخارج و استدلووا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمر وعالم) النسب (الانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقاله بالاعم الاغلب وظنه بعضهم) اي جعل صاحب لم ره الحاق الامر بالخبر والانشاء (قياسا ورده بان القياس غير جازم) في الشرع وغيره (سيما في اللغة وسيمامع الفارق فان) الخبر والانشاء يتوجهان الى الحال الحاضر ولكن (الامر لا يمكن توجيهه الى الحال) لان الصلة مثلا ان وجدت في الخارج فلاوجه للطلب (لاستحالة طلب الحاصل بل) يتوجه الامر (الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده) المعبر عنه بالتراخي فكلاهما جازان (فلا يتعين الاول) اي الفور (الابدليل ورد) ذلك (بعدم ارادة الحال الحقيقي) حاصله ان الحال في اللغة هو الحال الحاضر وفي العرف يطلق عليه وعلى آن قبله وآن بعده فقولهم مقتضى الخبر والانشاء قصد الحال اي الحال العرفي (والحال العرفي) كما يتحقق في الخبر والانشاء (متحقق في الامر والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر) اي يدل على الحال العرفي (فان التفهيم) والجواب (لا يمكن في آن الاستفهام) بل بعده (وكذلك النهي) ايضا (وفيه ان ذلك) اي دلالة الاستفهام والنهي على الحال العرفي (يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرئة فيها) اي اذا استقرئناها لوجدناها مختلفة (اذ الفرق واضح بين هو حروهي طالق وبين الاستفهام) والنهي اذ الاولان للآن الحاضر والاخران لأن بعده وح فلا ينفعنا هذا الاستقراء لانا اذا شككنا في الامر

فلا يمكن الحاقه ببعض المواد دون بعض لانه ترجيح بالمرجح ان قلت يعمل على مطلق الحال العرفي قلت (و القدر المشترك لا يثبت المط) اذ المواد المستقرئة لم تستعمل فيه (الا ان) يتمسك بالحصر الاستقرائي بان (يقان المعلوم من هذه المواد) اي الخبر والانشاء والاستفهام والنهي (ارادة احد المعنيين) لا غير (اما حصول مدلولها مقارنة لحصولها مواد كالخبر والانشاء (او في الان المتصل بها) كالاستفهام و النهي (و لما لم يمكن الاول في الامر) لما تقدم (فتعين الثاني) اي الان المتصل (والتحقيق ان المطلوب المستدل) وهو الذي استدل على الفور بالاستقراء (ان كان انه حمل له) اي علم (من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية العائدة عن المتكلم) حاصله انه لا بد لكل متكلم من تصور النسبة وهو يحصل حين النطق واما مدلول الكلام فيحصل تارة وتارة في الماضي او المستقبل وح فنقول ان كان مقصود المستدل ان النسبة التي يتصورها المتكلم (حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديده لانه لا اشكال في ان) ذلك لا يختص بمثل زيد قام وهي طالق لان (النسبة الانشائية في الامر والنهي والاستفهام (وهي الطلب) للفعل والترك والفهم (حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه حصوله وان كان) مقصوده (ان مفاد تلك الجمل) الخبرية والانشائية (ومدلولتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد) حاصله ان ذلك باطل من وجوه اولها ان مدلولها قد يحصل في الحال كما ذكر وقد يحصل في الماضي مثل كان زيد قائما (و تارة في المستقبل مثل (عمرو سوف يجئ) و ثانيها ان كونها للحال (موقوف على) اثبات (كون المشتق حقيقة في الحال) الحاضر (المقابل للاستقبال و لا) يكون حقيقة (في حال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه) اي عرفت في باب المشتق انه حقيقة في مطلق حال التلبس حال اكان او ماضيا او مضارعا وثالثها انه (لا يمكن الوثوق) والاطمينان (على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة) لان في اكثر المواد لم يرد الحال الحاضر فكيف يلحق الامر بها (وهناك طريق آخر يمكن اثبات المطلوب) اي الفور (به وهو ان النحاة ذكر وان) معنى الفعل مقترن باحد الازمنة فضرِب للماضي و يضرب للمستقبل و (الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة) ليس هو تصور المتكلم بل (هو المعنى الحدسي) الخارجي (وان شئت قلت انتسابه حدث الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلمها) اي في كل كلام (واقعة في حال التكلم فعليها) اي اذا كان الامر للحال عند النحاة (اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة ايضا) فيثبت الفور (ولكنه طريق مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك) بل ذكر نجم الائمة ان الامر للاستقبال (يضعفه) ايضا (خلاف علماء

الاصول والبيان) حتى قال بعضهم انه لا يدل على الزمان (فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب) اي ليس نظر
 العناية الى انها وضعت للحال بل نظرهم الى ما هو الغالب (من امكان حصول الطبيعة) المأمور بها
 (في الحال والحاصل ان الامر مأخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال
 وقد استدلووا ايضا بقوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية وبقوله تع فاستبقوا الخيرات الآية
 بتقريب ان المراد من المغفرة سببها) لانفس المغفرة التي هي فعل الله (لاستحالة المسارعة الى فعل الله
 وفعل المأمور به سبباً قد يكون بعض الواجبات سبباً لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس
 والحج وغيرهما) انها توجب غفران الذنوب قوله (سيما على القول بالاحباط كما هو الحق) حاصله
 ان في كيفية زوال الذنوب قولان احدهما انه تع بفضل يعفو عن الذنب عند التوبة وعند الطاعة ايضا
 من دون حصول نقصان في ثواب الطاعة والآخر الاحباط وهو ان يتعارض الذنب والثواب ويتساقط
 في الدنيا فعلى الاول يكون فعل المأمور به سبباً لغفران الله وتفضله وعلى الثاني بنفسه مسقط للذنوب
 فلذا عبر بسيما قوله (ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل) دفع دخل وهو ان الآية تدل على وجوب
 الفور في الاوامر التي هي سبب للمغفرة لافي جميعها ودفعه انه لم يقل احد بالفرق بين الاوامر فاذا
 ثبت الفور في بعضها يثبت في الكل قوله (فلا يرد) حاصله هو (ان) الآية تدل على وجوب الفور في
 سبب المغفرة و(سبب المغفرة انما هو التوبة) دون ساير الاوامر (و هو فوري اتفاقاً) فالاتفاق
 يكفي في فوريتهما (ولاحاجة الى الاستدلال) بالآية ان قلت اذا وجب الفور في التوبة يثبت في ساير
 الاوامر ايضا اذ لم يفصل الامة بينها قلت (ولا يتم المطلوب) اي وجوب الفور في ساير الاوامر لا يتم
 بالآية ولا (بعدم القول بالفصل ايضا) لان الامة فصل بينهما (لاتفاق الفريقين فيه) اي من قال
 بالفور في الاوامر ومن لم يقل به متفقان على وجوبه في التوبة وجوابه ان الآية تدل على الفور في
 كل سبب للمغفرة والاوامر سبب لها كالتوبة (وكذلك لا يرد على ارادة فعل المأمور به بناء على الاحباط)
 حاصل الايراد هو اننا سلمنا الاحباط اي سلمنا ان فعل المأمور به سبب لذهاب الذنوب اما بنحو
 التفضل او بنحو الاحباط الاصطلاحي وسلمنا ان قوله تع سارعوا الى مغفرة شامل لفعل المأمور به ايضا الا
 (ان هذا انما يتم فيما) اذا (حصل الذنب) واما الشخص الذي لا ذنب له فلا يجب عليه الفور في الامر
 لانه لا يحتاج الى سبب المغفرة فلا تشمل الآية (فلا يعم) الاستدلال (جميع الاوامر) و الجواب انه
 اذا وجب الفور على المذنب يجب على غيره ايضا اذ لم يفرق الامة بينهما (واما ما يق من ان بعض المستحبات
 ايضا مما ورد كونه سبباً للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب) حاصله ان بعض المستحبات
 كبعض الواجبات سبباً للمغفرة وبديهي انه لا يجب الفور في المستحبات فلا يمكن حمل سارعوا على

وجوب الفور بل استحبابه (فقيهان العام يخص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المعجازات) حاصله ان الامر دائرين حمل سارعوا على الاستحباب مجازا و بين تخصيص المغفرة بالتخصيص اولى من المجاز فالمعنى يجب المسارعة الى اسباب المغفرة الا المستحبات (وكذلك الكلام في قوله تع فاستبقوا الخيرات) فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه الا المستحب (وقد يجب عن الايتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حمل على الوجوب) اى تكون مادة السرعة والسبقة منافية لهيئة سارعوا واستبقوا (لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع) كوقت صلوة الظهر فانها الى الغروب فاتيانها في اول الوقت سرعة واستباق (فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق و اتيان المضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق فان المأمور بصوم رمضان اذا صار فيه لا يق انه سارع) وبالجملة قوله سارعوا واستبقوا مادتهما تقتضى الوسعة وهيئتهما تقتضى الضيق والفور فلا بد من حملها على الاستحباب ليرتفع المنافاة (وفيه انه) يتصور للفعل وفتان وقت الوجوب ووقت الصحة فقد يكونان موسعين كصلوة الظهر فح يطلق السرعة بملاحظة كليهما وقد يكون الوجوب مضيقا والصحة موسعة كما ياتى فح يطلق السرعة ايضا بملاحظة وسعة وقت الصحة فقط اذ (كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان) الوجوب و (الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصغر) وبالجملة (فعلى القول بالصحة في صورة التأخير في الفورى) اى اذا كان الوجوب فوريا ولكن جعلنا وقت الصحة موسعة فح (يصدق عرفا المسارعة باتيانها في اول زمان الصحة كما يق لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه كذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الدين) اى مع طلب صاحب الدين فوقت وجوب الحج واداء الدين مضيق واما صحتهما فعمتدة اى متى حصل يصحان و بالجملة مادة سارعوا واستبقوا تشير الى وسعة وقت الصحة وهيئتهما تدل على وجوب الفور فاين المنافاة (وهذا واضح) قوله (مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة) حاصله ان وقت الوجوب وان كان مضيقا بالفعل لكنه قابل ولا يق للتوسعة بالامكان وهذا القدر (يكفى في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها « وسعة » فعلا) اى الوسعة بالامكان كافية في صدق السرعة و اذا علمت بطلان هذه الاجوبة (فالتحقيق في الجواب) عن الايتين (بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور) بمعنى ان الايتين دليلان من خارج على وجوب الفور فلا تدلان على كون الصيغة حقيقة في الفور (لغة وعرفا بل ولا شرعا) هذا ولا وثانيا (ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور) اى بعد ملاحظة هذه الاشكالات الكثيرة لا يبقى في الايتين

دلالة على وجوب الفور ولو سلم فدلالتها عليه ظهور لانص وصريح (وما ذكرنا) في اول القانون
(من التبادر في الماهية في الاوامر المطلقة) هو ايضا (ظهور) فيتعارض الظهوران (ولا ريب ان
هذا اقوى منه) اي ظهور الاوامر المطلقة في الماهية اقوى من ظهور الايتين في وجوب الفور (فتحمل
الايتان على الاستحباب فكيف) يدعى وجوب الفور (و) الحال انه (لا ظهور في اية المسارعة
اصلا) وتوضيحه (فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال) وبعبارة اخرى
قد تقدم في تقريب الاستدلال ومناطه ان الاية تدل على وجوب المسارعة الى سبب المغفرة و معلوم
ان ذلك (لا يفيد الاوجوب المسارعة الى السبب في الجملة) اي لا تدل الاية على وجوب الفور الى جميع
الاسباب بل الى سبب منها (فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه)
فعل المأمور به واحدها (التوبة التي فوريتها مجمع عليها) اي اذا تعدد الاسباب (فلا يفيد) الاية
(الاقورية احدها) هو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى) لان وجوب المسارعة الى احد الاسباب لا يثبت
فورية المأمور به لاحتمال ارادة التوبة (واحتج السيده) على الاشتراك (بالاستعمال) في الفور والتراخي
(وان الاصل فيه «استعمال» الحقيقة) استدلال (بحسن الاستفهام) اي يحسن ان يقول اردت الفور او
التراخي (ولا يحسن) الاستفهام (الامع الاحتمال) والاشتراك (في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من
الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط) كما تقدم (ينفي غيرها) اي يبطل الاشتراك ووجوب الفور (وان
الاستفهام) لا يختص باللفظ المشترك بل (يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا) لانهما قدر مشترك
بين الفور والتراخي فيحتاجا ويسئل (عن ان يكون) اي لاحتمال ان يكون (مراد الامر بعض الافراد
مجازا لشيوع استعمال الكل في الفرد مجازا) فالامر حقيقة في الماهية لكنه يجوز مجازيته في خصوص
الفور او التراخي فلذا يستفهم ان قلت الاستفهام دليل على ان السامع لم يفهم منه الماهية بل توقف
بين الفور والتراخي فيثبت الاشتراك قلت (وذلك) الاستفهام (لا يدل على عدم ان فهم الماهية مستقلة
و) لا يدل على (وجوب التوقف) وبالجملة لا يدل على ذلك (حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك) الاستفهام
(لرجحان الاحتياط) فانه حسن في كل حال (ولذلك) اي لاجل انه حقيقة في الماهية (يصح التخيير
في الجواب) اي يصح للامر ان يقول انك مخير بين الفور والتراخي (مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر)
اي لو اجاب بالتخيير لا يلزم استعمال اللفظ في المعنى المجازي (خلافا للصورة الاشتراك فانه «تخيير»
اما غير جازي) اي لو قلنا بانه مشترك لفظي بينهما فلا يجوز للامر ان يقول انك مخير بين الفور و
التراخي اذ يلزم الاستعمال في المعنيين (كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم
ان الفور على القول به تحديده) وتعيينه (موكول الى العرف) فبعض الافعال فوره يحتاج ساعة

و بعضها يوما و هكذا كما قال (و يتفاوت) مقدار الفور (بتفاوت المأموره ونحوه) كتفاوت
الاشخاص (كالفقر القريب الغير المحتاج الى زمان معتدبه للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه) اى
تهيؤ مقدماته يحتاج الى زمان معتدبه (ان لم نقل بان الكلام في المجرى عن القرائن) اشارة الى
ان القائل بالفور يمكن ان يقول بانه عبارة عن الان الثانى والامر بنفسه لا يدل الاعليه (و لكن هذه الامور
قرائن لجواز التاخير في الجملة) اى الى الان الثالث او بعده مثلا مجازا (فتأمل) اشارة الى ان الظاهر
هو ان الفور فى كل فعل بحسبه (تذنيب) اختلف القائلون بكون الامر للفور فى ثبوت التكليف
على (ذمة) (من ترك الامتثال فورا) وبعبارة اخرى اذا عصى ولم يات بالفعل فى الزمان الثانى قيل
بوجوب الاتيان (فى الزمان المتاخرو) قيل (عدمه و فرعوا الكلام فيه) اى جعلوا الثبوت و
عدمه مبتنيا (على ان معنى افعال هل هو افعال فى الزمان الثانى وان لم تفعل فى الثالث وهكذا
او معناه افعال فى الزمان الثانى مع السكوت عما بعده) فعلى الاول يجب على العاصى اتيانه فى
الزمان المتأخر وعلى الثانى فلا (واما كون المعنى عدم الفعل فى الزمان المتأخر فلم تقف على
مصرح به) اى لم نجد احدا صرح بان معنى افعال افعال فى الان الثانى وان لم تفعل فيه فلا تفعل بعده بحيث
يكون اتيانه فى الزمن المتأخر منهيا عنه (قيل) اى قال صاحب لمره (وهذا الكلام غير مفيد)
اذ نعلم بالضرورة انه لو كان معنى صل فى الان الثانى والاقصى الثالث الخ فيجب الاتيان وان كان
معناه صل فى الان الثانى فلا يجب الاتيان (والفايدة فى بيان صحة المبنى) اى ما الدليل على المعنى
الاول وما الدليل على الثانى ثم قال صاحب لمره (والتحقيق) فى بيان مبنى المعنيين (ان ادلة القول
بالفور على) فرض (تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور) كالتبادر
و كقوله تع ما منعك ان لاتسجد الخ والاستقراء فان الاستفادة منها هو ان الصيغة وضعت للفور (ومنها
ما يدل) من الخارج (على وجوب المبادرة بالامتثال كاية المسارعة والاستباق) فانهما دليلان خارجيان
كما تقدم وح (فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت) وهو
الفعل الذى عين وقته نحو صوم يوم الخميس فاذا قلنا بان الصيغة بنفسها تدل على الفور يكون
معنى صل فى الان الثانى فيصير كالموقت وحكمه ان المكلف لو عصى وترك الصوم فى الخميس
يسقط عنه بعده فكذا ما نحن فيه (ومن اعتمد على الثانى) اى قال بان الفور من الخارج ونفس
الصيغة تدل على الماهية (فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر) بمعنى ان ترك الفور يوجب
المخالفة على الايتين الدالتين على وجوب الفور واما صيغة صل فى باقية بحالها فيجب فى الان
الثانى وان لم يفعل فى الثالث وهكذا (ورده بعض المحققين) بامور ثلاثة فاولا (بمنع صيرورته

كالموقت على الاول) اى على تقدير كون الصيغة بنفسها دالة على الفور لاتصير كالموقت (لاحتمال
 ارادة التعجيل بالمامور به) بان لا يكون المعنى صل في الان الثانى بل كان المعنى عجل بالصلوة
 (فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثانى وهكذا) وبالجملة صيغة افعل سواء كان الفور
 مستفادا منها او من الخارج لاتصير كالموقت الذى له وقت محدود بل يجب الاتيان في الزمن المتأخر
 (و) ثانيا (منع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه منه) اى سلمنا ان
 الصيغة لودلت بنفسها على الفور يصير كالموقت من جهة تعيين الأَن الثانى الا ان اتيان الفعل
 في الزمان المتأخر واجب في الموقت ايضا إذ يجب على العاصى اتيان الصوم بعد الخميس والحاصل
 ان الاتيان في الزمن المتأخر واجب مطاى في الموقت وفي الصيغة بنفسها دللت على الفور او استفيد
 من الخارج (و) ثالثا (بان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت
 الامر) اى الحكم (بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج) حاصله انه لو كان وجوب الفور
 سببا للتوقيت فتصير الصيغة موقتا مطاى سواء استفيد الفور من نفسها او من الخارج قوله (كما
 اذا ثبت التوقيت من خارج) اشارة الى ان الموقت ايضا يمكن ان يستفاد توقيته من نفس الدليل
 نحو صم الخميس ويمكن استفادته من الخارج كما لو قال صم ثم قام الاجماع على انه في يوم الخميس
 (فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا) ملخصه انه
 بناء على سقوط التكليف يسقط مطاى في الصيغة وفي الموقت وسواء استفيد الفور والتوقيت من
 نفس الصيغة والدليل او من الخارج وان لم يسقط فلا يسقط مط (فالاولى تفريع المسئلة على ان
 التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد) بان يكون معنى صل ان الصلوة الفورية اطلبها ومعنى
 صم الخميس ان الصوم الواقع يوم الخميس اطلبه (او تكليفان) بان يكون معنى صل اطلب الصلوة
 واطلب فوريتها ومعنى صم الخميس اطلب الصوم واطلب كونه في الخميس (وهل يبقى المقيد) و
 هو الصوم والصلوة (بانتفاء القيد) وهو الفور والخميس (ام لا) فان قلنا بان التكليف واحد وينتفى
 المقيد بانتفاء القيد فيسقط التكليف والافلا (كما ذكره في مسألة تبعية القضاء للاداء وعدمها) بمعنى
 ان الامر الاول دال على اتيانه اداء وان تركه فقضاء او انه لم يدل الاعلى الاداء فقط والقضاء لو وجب
 فبما خرو نقصه انشاء في محله (اقول) هذه الايرادات كلها باطلة اذ (الظاهر من الصيغة على
 القول بدلتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت) فيصير موقتا محدودا (لا ما ذكره المحقق)
 في ايراده الاول من احتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان
 الثانى وهكذا (والظاهر) المذكور (هو الحجة وهو) اى الوجوب في اول الوقت (تكليف واحد)

كالموقت (والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد) فاذا انتفى الفور هنا والوقت في الموقت (فلا يبقى تكليف
 مع ان الاصل عدمه «بقاء» ان قلت لا تصريح في صل بوقت اصلا فكيف يكون موقتا قلت (ولا يجب
 التنصيص بالتوقيت) فكما ان قوله صل فور اموقت فكذا قوله صل مع تبادر الفور قوله (وثبوت وجوب
 الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق) جواب عن ايراده الثاني حيث قال ومنع عدم ثبوت الموقت
 مع فوات الوقت فاجاب ان الحق فواته (لان الجنس) اي التكليف (لابقاء له بعد انتفاء الفصل) اي
 الوقت (كما حقق في محله) ان قلت فما الوجه في القضاء بعد الوقت قلت (فالحق ان القضاء في الموقت)
 ليس بسبب الامر الاول بل (انما هو بفرض) اي بامر (جديد وما ذكر) في الايراد الثالث من (انه لا يتفاوت
 الامر بين ما ثبت وجوب الفور من الصيغة او من الخارج) اي في كلا الفرضين تصير الصيغة موقتا (ففيه
 ان في الثاني تكليفيين) وجوب الصلوة بصل والفور بسارعوا (والاول) اي وجوبها (لا ينتفي بانتفاء
 الثاني) اي الفور (بخلاف الاول) اي كون الصيغة «العلي» الفور (لانه تكليف واحد) ينتفي بانتفاء
 قيده (وقياسه بالموقت قياس مع الفارق) حاصله ان هذا المحقق شبه الصيغة بناء على دلالة نفسها
 على الفور بالموقت اذا استفيد الوقت من نفس الدليل نحو صوم الخميس وشبهها بناء على كون الفور
 من الخارج بالموقت اذا استفيد وقته من الخارج كما تقدم فشبه النفسية بالنفسية والخارجية بالخارجية
 فاجاب به بان الصيغة بناء على الاول موقت قطعاً وتم الكلام فيه واما على الثاني فلا (اذ ربما يفهم من
 الموقت عدم الوجوب بعد الوقت) لان وجوب الصوم في الخميس سواء استفيد من الدليل او من الخارج
 كما يدل على وجوبه في الخميس كذلك يدل (ايضا) على عدم وجوبه بعده لمفهوم الزمان بخلاف
 سارعوا فانه يدل على الوجوب في اول الوقت لكنه ساكت عن عدمه بعده فيتمسك باطلاق صل قوله
 ربما يفهم لعله اشارة الى ان الموقت ايضا قد يكون ساكتا فان صل بناء على كونه «الا على الفور
 موقت» ولكنه ساكت عن عدم الوجوب بعده الا ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد كما تقدم (ويسلم المساواة)
 والتشبيه (لو كان معني الموقت مجرد الوجوب في الوقت) بان يكون الايجاب في الخميس ساكتا عن ما بعده
 كسكوت سارعوا وقد عرفت انه يدل على عدم الوجوب بعد الخميس (وبالجملة عدم الحكم) اي
 عدم الوجوب في الزمان المتأخر (اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة) وجود (الدليل على عدم
 والظاهر ان الموقت من الثاني) اذ علمت ان الخميس يدل بمنطوقه على الوجوب فيه وبمفهومه على عدم
 الوجوب بعده وكذا الصيغة بناء على دلالتها بنفسها على الفور فهناك دليل على عدم (وما يثبت فيه
 الفور من دليل خارج من الاول) اذ علمت ان سارعوا ساكت عن عدم الوجوب في الزمن الاخر فهذا
 من باب عدم الدليل اي سارعوا ليس بدليل على عدم فيتمسك باطلاق صل (ولذلك) اي لاجل ان في

الموقت مفهوم (ترى الاصوليين نازعوا في حجبية) مفهوم المخالفة اي (مفهوم الزمان) وغيره (و
 عدمها ومعنى حجبية مفهوم المخالفة هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية و مفهومية متخالفتين
 في النفي والاثبات) كما ذكرنا ان المنطوق وجوب الصوم في الخميس والمفهوم عدمه بعده (فافهم
 ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون**) اختلف الاصوليون في ان الامر بالشئ هل
 يقتضى ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على احوال (الاقتضاء مط و عدم الاقتضاء مط ايجاب في
 السبب دون غيره و رابعها في الشرط الشرعي دون غيره) (وتحقيق هذا الاصل يقتضى تمهيد مقدمات
 الاولى ان الواجب) على اقسام كثيرة لانه (كما ينقسم باعتبار المكلف الى العيني) وهو ما لا يسقط
 بفعل البعض عن الباقي كالصلوات اليومية (والكفائي) وهو ما يسقط بفعل البعض كدفن الميت
 (وباعتبار) نفس العمل (المكلف به الى العيني) وهو ما لا يقبل البديل كالصلوات اليومية (والتخييري)
 وهو القابل له كخصال الكفارة (وباعتبار الوقت الى الموسع) اي ما زاد وقته عنه كالظهور (والمضيق)
 اي ما ساوى وقته به كصوم رمضان (وباعتبار المطلوبة بالذات وعدمها الى النفسى) كالصلوة فانها ذات
 مصلحة فبذاتها مطلوبة (والغيرى) كالمقدمات فانها لامصلحة فيها بل المقصود الوصول الى ذى المقدمة
 (وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلى) كالصلوة فان خطاب صل متعلق بها و كالوضوء
 فان خطاب فاغسلوا وجوهكم متعلق به (والتبعي) كالصيعة للمعتق اذ الامر بها بالاصالة (وغير ذلك) كالعقلى
 مثل وجوب معرفة المنعم والشرعى كالصلوة (فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق) كالصلوة
 (والمشروط) كالحج وسنذ كرهما (وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثانى بالواجب جاز في الحقيقة) اي
 فى الواقع لان الحج لا يكون واجبا الا بعد الاستطاعة (تسمية) اي يسمى بالواجب تسمية (باسم ما يؤل اليه)
 فيطلق عليه الواجب بعلاقة انه يصير واجبا (ولذلك) اي لاجل ان الواجب منحصر في الواجب المطلق فقط
 (لم نقيده الامر فى صدر المبحث بالمطلق) اي لم نقل الامر المطلق يقتضى ايجاب الخ بل قلنا الامر بالشئ الخ (م
 كون المبحث مختصا به) وبالجمله مع ان النزاع في مقدمات الامر المطلق لم نقيده بالمطلق اذ بمجرد قولنا
 الامر بالشئ يخرج المقيد لانه لم يؤمر به فعلا فلا حاجة الى قيد المطلق (والواجب المطلق هو ما لا يتوقف
 وجوبه على ما) اي على المقدمات التي (يتوقف عليه وجوده) كالصلوة فان وجودها في الخارج يتوقف
 على الطهارة وغيرها ولكن وجوبها لا يتوقف عليها بمعنى ان الشارع اوجبها على المكلف فعلا سواء
 تطهر ام لا (وان كان) توقف الوجود (في العادة) كقطع الرقبة في القتل الواجب فالوجوب لا يتوقف
 على القطع لكن وجود القتل يتوقف عليه عادة (اوفي) العقل كتوقف فعل الضد بتركضده اوفي (نظر
 الامر) كتوقف وجود الصلوة على الطهارة في نظر الشارع (والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما) اي على

مقدمة (يتوقف عليه وجوده كذلك) أي عادة كالحج فان وجوده في الخارج يتوقف عادة على الاستطاعة ووجوبه أيضا يتوقف عليها او شرعا كصلوة الظهر فان وجودها في نظر الشارع يتوقف على دلوك الشمس ووجوبها أيضا يتوقف عليه او عقلا كالقدرة (الثانية الامر) المقيد نحو حج ان استطعت يدل على الواجب المقيد بحيث لو لم يحصل القيد لا يتعلق الوجوب واما الامر (المطلق) نحو صل فهو (حقيقة في الواجب المطلق على الاصح للتبادر) أي المتبادر من قوله صل ان الوجوب يتعلق بها فعلا (واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروط بشرط) بمعنى ان المولى اذا قال صل فتركه العبد واعتذر بانى احتملت كونه مقيدا بمجئى زيد مثلا فهذا العبد مستحق (للذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزمه «سيد» التوقف) لانه اذا سمع لفظ صل يحتمل ان يكون وجوب الصلوة مقيدا بشيء وان تكون مطلقا فيتوقف (حتى يظهر من الخارج ودليله «سيد» الاستعمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة فاستعمال الامر المطلق في الواجب المقيد مجاز يحتاج الى القرينة (نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه «واجب» مطلقا) لامقيدا (بالنسبة اليه) اي اذا كان للعامة او بشرط وسبب كالعقود مثلا فان شرطه الملكية اذا عتق الا في ملك وسببه العقد فهو عند السيد بالنسبة الى العتق مطلق بمعنى ان الوجوب يتعلق به سواء اجرى العقد او بالنسبة الى الملكية يحتمل كونه مطلقا بان يتعلق به الوجوب فعلا سواء كان له رقبة ام لا فيشتري ويعتق ويحتمل كونه مقيدا بان لا يتعلق الوجوب على العتق الا بشرط كونه مالكا للرقبة وبالجملة كل واجب عند السيد بالنسبة الى ساير المقدمات محتمل الامرين وبالنسبة الى السبب مطلق جدا (مطلقا) اي سواء كان السبب شرعيا او غيره كما يأتي (لعدم امكان الاشتراط) لان معنى الاشتراط انه لو اتفق وجود العقد يجب العتق وهو تحصيل المحاصل (لعدم انفكاك المسبب عن السبب) اي اذا تحقق العقد يتحقق العتق فلا حاجة الى الطلب فلا بد ان يق بان الامر بالعتق امر بالعقد ايضا (وستعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب) اي مقدمات الواجب (اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته) كما يلزم من وجود العقد وجود العتق ومن عدمه عدمه (فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم الشرط ولا يلزم من وجوده وجود الشرط) مثلا يلزم من عدم الملكية عدم العتق ولا يلزم من وجودها وجوده اذ يمكن ان يكون الشخص مالكا للرقبة ولا يعتقها (والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء) مثلا كون المولى مجنونا مهجورا مانع عن عتقها فلا يلزم من عدم ذلك عدم العتق اذ لو لم يكن مهجورا كان عتقها ممكنا ولكن يلزم من وجوده عدم العتق (واما التقييد) في تعريف السبب (بقولنا لذاته احتراز

عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود (مثلا يلزم من وجود العقد وجود العتق لو لم يفقد الملكية ولم يوجد الجنون واما مع فقد الملكية او وجود الجنون فلا يلزم من وجوده وجوده (او قيام سبب اخر حالة عدم الاول) اى قيامه (مقامه فلا يلزم عدم) مثلا يلزم من عدم العقد عدم العتق ان لم يتحقق سبب آخر كما لو فرضنا ان للامة ولد كبير حر فاشتريها من المولى فتنتعق قهراً اذا ابوان لا يملكان فعقد العتق معدوم ومع ذلك وجد العتق بسبب هذه المعاملة فلم يلزم من عدمه عدمه (ويدخل في الشرط) ساير المقدمات اى (جميع العلل الناقصة) كعدم المانع و تحقق المعد كحركة دق الباب الى طرف الاعلى فانه معد الى حر كته الى طرف الاسفل ليحصل الدق و غير ذلك (من المقدمات العقلية والعادية والشرعية) كما ياتى ذكرها وانما سميت ناقصة اذ ربما يكون اجتماع عدة مقدمات علته لذى المقدمة فكل منها جزء العلة (والسبب والشرط قد) يكونان مقدمة للواجب المقيد اى (يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعى) اى يتوقف الوجوب عليهما كشرطية الاستطاعة وسببية الدلو كفى وجوب الحج و صلوة الظهر (فيكونان من الاحكام الوضعية) اى الشرطية والسببية المذكورتان تحتاجان الى وضع الشارع كما ان نفس الوجوب يحتاج اليه (وقد) يكونان مقدمة للواجب المطلق اى (يلاحظان بالنسبة الى) وجود (موضوع الحكم) بمعنى ان وجود الفعل يتوقف عليهما دون وجوبه (ولا يتوقفان على وضع الشارع) اى اذا كانا مقدمة للوجود (و ان كان قد يكون بوضعه) اشارة الى ان مقدمة الوجود قد تكون عقلية او عادية فلا تحتاج الى وضع الشرع وقد تكون شرعية وياتى كلها (و كلامنا انما هو) فى الثانى وبعبارة اخرى انما الكلام (فى مقدمات الواجب) المطلق (لا فى مقدمات الوجوب) اى الواجب المقيد (و) تفصيل المقدمات قوله (كل منهما) اى السبب والشرط (اما شرعى او عقلي او عادى فالسبب الشرعى كالصيغة بالنسبة الى) وجود (العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى) حصول (الطهارة عن الحدث والغسل) بفتح الغين (بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب) مثلا العلم بالمانع واجب والفكر سبب عقلى له (والعادى كجز الرقبة فى القتل الواجب) فان القتل يتوقف عادة بالذبح (والشرط الشرعى كالوضوء بالنسبة الى) صحة (الصلوة والعقلي كترك الاضداد فى الاتيان بالمامور به) اى اتيان الصلوة مثلا يتوقف عقلا بترك الاكل وغيره (والعادى كغسل شئ من العضد لغسل اليد فى الوضوء) فاليقين بغسل تمام اليد يتوقف عادة بغسل شئ فوق المرفق (وشاع التمثيل بذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونسبه من الشروط والمعود سبب اذا عرفت هذا) اى تعريف السبب (يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب

مط) أي من دون تقييد بقولنا لذاته (مساوقا) أي جعل السبب مساويا (للعلة التامة والجزء
 الأخير منها ليس كما ينبغي) توضيحه ان العلة التامة اما بسيط كالشمس او مركبة كتهيؤ السلم
 ونصبه والمعود فلاشك في ان العلة التامة أي الشمس والجزء الأخير أي المعود في الدرجة الأخيرة
 من السلم مثلا يستحيل انفكا كهما عن النهار والكون على السطح ويظهر من بعض ان السبب
 أيضا كذلك وهذا فاسد (وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية) اذ صرحوا بانها قد يوجد السبب
 ولا يوجد المسبب لفقد شرط او وجود مانع وقد ينعدم ويقوم مقامه آخر (ثم ان مقدمة الواجب)
المطلق (تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده « واجب » كما مر) في اكثر الامثلة (او يتوقف
 عليها صحته) كما مر أيضا أي (كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم) فان
 قلنا بان الصلوة تطلق على الفاسد فالطهارة شرط لمحتها وان قلنا بان الفاسد ليس بصلوة اصلا
 فالطهارة شرط لتحقيقها أي وجودها (او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
 الي القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة) فعند الجهل بالقبلة يمكن ان يوجد الصلوة
 الواقعة الي القبلة بصلوة واحدة الي احد الاطراف الا ان يقين المكلف بذلك يتوقف على الصلوة
 الي اربع جهات (ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا مقدمة للوجود) حاصله
 انه يجب على المكلف امران الصلوة الي القبلة والعمام بذلك فمن حيث ان الصلوة الي القبلة
 ذوالمقدمة فالاتيان الي الجهات بالنسبة اليها مقدمة للعلم بها ومن حيث ان نفس العلم ذوالمقدمة
 فالاتيان اليها بالنسبة الي العلم مقدمة للوجود اذ وجود العلم موقوف عليه (وايضا المقدمة اما
 تكون فعلا) و وجودا (او تركا) وعندما (ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة
 الي اكثر من جانب) الصلوة (في اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات
 التركيبية ترك الانائين) أي الطرفين (المشتبهين) في الطهارة والنجاسة مثلا (ونظيره من الشبه
 المحصورة) كترك اللحمين المشتبهين بالميتة (الرابعة الواجب بالنسبة الي كل مقدمة غير
 مقدورة مشروط) توضيحه ان كل واجب كما انه مشروط ومقيد بالنسبة الي البلوغ والعقل والقدرة
 والعلم فكذا بالنسبة الي المقدمات الغير المقدورة واما بالنسبة الي المقدورة فيمكن الاطلاق
 كالصلوة بالنسبة الي الطهارة والتقييد كالسجود عند قراءة آية السجدة فوجوبه موقوف عليها وهي
 مقدورة فعلم بالضرورة ان الواجب المطلق مقدماته مقدورة ابدا (فتقييد كثير من الاصوليين
 المقدمات بالمقدورة ههنا) حيث قالوا الامر بالشئ يقتضى ايجاب المقدمات المقدورة ام لا (لا
 وجه له الا توضيح هذا المعنى) فقيد المقدورة توضيح واطارة الي ان مقدمات المطلق تكون مقدورة

ابداً (والا) أى لو لم يكن للتوضيح بل للاحتراز بان يكون قيد المقذور مخرجا لغير المقذور (فليس مقدمات الواجب المشروط) لامقدورها ولا غير مقدرها داخلها المبحث حتى تخرج غير المقذور بقيد المقذور وبالجملة ليس مقدمات المشروط (مما يتنازع في وجوبها) وعدمه (بل عدم وجوبها مجمع اليه والمقدرية اعم من المقدرية بالذات) كالوضوء (او بواسطة) كما اذا وجب الدخول في دار غلق بابها ففتح هذا الباب مقدمة غير مقدورة بالذات لكنه مقذور بواسطة المفتاح (فالافعال التوليدية) كالفتح المتولد من حركه المفتاح (كلها مقدورة اذا حصل القدرة بالمباشرة) كحركه المفتاح (واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية) كالا بوقه الاخوة فكل واجب بالنسبة الى بعض مقدماته مطلق و الى بعضها مقيد) فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة و مشروطا بالنسبة الى اخرى) مثلا صلوة الظهر والحج مقيدان من جهة الدلوك والاستطاعة ومطلقان بالنسبة الى الطهارة وتبئؤ الزادو الراحلة (الخامسة قديق الواجب المطلق ويراد منه) المعنى السابق اى مالا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وقديق ويراد منه (الاطلاق بالنسبة الى اللفظ) مثلا قولهم الصلوة واجب مطلق يمكن ان يراد انها مما لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها ويمكن ان يراد ان الخطاب المتعلق بها هو صل مطلق (وقديضاف) بالفارسية علاوه ميشود (على ذلك) اى اطلاق اللفظ (اقتضاء الحكمة والمعدل) فيق اطلاق لفظ صل يقتضى كون الصلوة واجبا مطلقا و كون المتكلم حكيما وعادلا يقتضى (ذلك ايضا) اى كونها واجبا مطلقا (والا) اى لو لم يرد الوجوب المطلق (لزم التكليف) بالمقيد من دون بيان القيد وهو التكليف (بالمحال) لعدم علم المكلف بالقيد حتى يمثل عند حصول القيد (وهذا خص من الاول) اذ الواجب المطلق بمعنى ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اعم من ان يكون دليله لفظيا كالكتاب والسنة او معنويا كالا جماع والعقل واما الواجب المطلق بمعنى ما يتعلق به الخطاب المطلق فلا يكون دليله الا لفظيا لان الخطاب المطلق عبارة عن اللفظ (وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجرى) في جميع الواجبات المطلقة اى فيما يثبت وجوبه بلفظ افعال وما في معناه (فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعال وما في معناه ايضا كالا جماع والعقل وغيرهما) من الاستصحاب وغيره (وان كان سياق الاستدلال بتفاوت في بعض الموارد) اى استدلال المانعين منطبق على ما يثبت وجوب المقدمة بالدليل اللفظي حيث قالوا ان صيغة افعال لا تدل على وجوب المقدمات باحدى الدلالات واما استدلال المثبتين فينطبق على اللفظي وغيره لانهم تمسكوا بان المقدمة لو لم تكن واجبة لجازتر كها الخ (السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي) وهو الوجوب الحاصل بحكم الحاكم وهو واحد الاحكام

الخمس (لان الوجوب العقلي) التكويني وهو ان وجود ذى المقدمة لا بد فيه من وجود المقدمة كقولهم يجب رفع الفاعل ونصب المفعول اى لا بد منهما (بمعنى توقف الواجب عليه وانه «شان» لا بد منها «مقدمة» في الامتثال مما لا يريب فيه ذومسكة والمراد من الوجوب الشرعى هو الاصلى) وهو (الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا) لا الوجوب الشرعى التبعي العقلي كما ياتى (وبالجمله النزاع فى ان الخطاب بالكون على السطح) اى قوله كن على السطح (هو تكليف واحد خطاب بشىء واحد) فقط فلا يثبت للمقدمات وجوب شرعى اصلي (او تكليفات وخطاب بامور احد ها الكون والثانى نصب السلمو التدرج بكل درجة درجة غيرهما) فيثبت للمقدمات وجوب شرعى اصلي (و يظهر الثمرة فيما وجب بالنذرو اليمين و نحوهما) كالعهد مثلا اذا نذر زيد اعطاء درهم لمن اتى بواجبين فرأى ان عمرو اتوا وصلى فان قلنا بكون الوضوء واجبا شرعيا فاتى عمرو بواجبين شرعيين الوضوء والصلوة فيجوز اعطاء الدرهم له والاقلا (و) يظهر الثمرة ايضا (فى ثبوت العقاب و الثواب على ترك كل من المقدمات و فعلها) فان قلنا بالوجوب الشرعى الاصلى ففى تركها عقاب كترك ذى المقدمة والاقلا ثواب فيها و لعقاب (وربما يق ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب بمعنى انه لاثمرة من جهة الثواب والعقاب بين وجوبها وعدمه اى لا يترتب ثواب (على فعل المقدمات و) لعقاب على (تركها بل الثمرة تظهر فى جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام) والافى يجتمع معه كطى مسافة الحج بمر كب مغصوب وبالجمله لانظر الثمرة من جهة الثواب و العقاب بل تظهر من جهة الاجتماع مع الحرام وعدمه (وفيه «قول» مع انه) اى عدم الثواب والعقاب (خلاف ما صرح به بعضهم) اذ صرحوا بان تارك المقدمة مستحق المذم (ان وجوب المقدمة) وان كان شرعيا اصليا انما هو (من باب التوصل) فالمقصود من طى المسافة مثلا هو الوصول الى الحج (والواجب التوصلى يجتمع مع الحرام) وبالجمله الثمرة تظهر فى الثواب والعقاب لافى جواز الاجتماع وعدمه (غاية الامر عدم الثواب) اى لا يثاب على طى المسافة مثلا (ح) اى اذا اجتمع مع الحرمة (واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك) اى البطلان (فيما لو كانت) المقدمة (ايضا) اى كذى المقدمة (من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل) وبالجمله بناء على الوجوب الشرعى يترتب الثواب والعقاب على فعلها وتركها وعلى فرض اجتماعها مع الحرمة لاثواب لها ولا تبطل الا ان تكون عبادة (ولاريب ان ذلك ح) اى بطلانها اذا كانت عبادة (انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات) كسائر العبادات قوله (مع جهالة علة تخصيصها «توقيفية» باشرط الواجب بها وتوقفه «واجب» عليها «توقيفية» دفع اشكال حاصله ان الوضوء والغسل اذا كانا مطلوبين ذاتا ومن العبادات التوقيفية

فكيف جملا شرطاً ومقدمة لعبادة أخرى كالصلوة والعبادة لا تكون مقدمة لعبادة أخرى فاجاب بانالا نعلم علمته قوله (لأمن جهة الوجوب) الشرعى الاصلى (الحاصل من ايجاب نى المقدمة) حاصله ان الوضوء والغسل لهما جنبتان احديهما انها مسنحبان ذاتا كساير العبادات التوظيفية والاخرى انها واجبان مقدمة للغير كساير المقدمات التوصلية فمن حيث انها من العبادات لانجتماع مع الحرمة واما من جهة المقدمة فلا مانع من الاجتماع (فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقفية بالاعتبارين) كما ذكرنا (ومما يويد ما ذكرنا من انهم «علما» يقولون بثبوت) الثواب و (العقاب) على المقدمات بناء على الوجوب الشرعى الاصلى (استدلالهم فى دلالة الامر بالشىء على النهى عن الضد) اى يستدلون على دلالة الامر على حرمة الضد الخاص (بان ترك الضد واجب من باب المقدمة) مثلا ترك الصلوة واجب مقدمة لازالة النجاسة عن المسجد (فيكون فعله «ضد» حراما فثبت حرمة الضد وترتب عليه «حرام» احكامه «حرام» من الفساد وغيره) كاستحقاق العقاب ان قلت مرادهم من وجوب ترك الضد حرمة فعله هو الاصلى او التبعى قلت (فان) من المعلوم ان (القائل بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعى كما سنحققه «مراد» بل مراده الخطاب الاصلى) اى قوله ازل النجاسة بمنزلة قوله صل و بالجملة حكموا بدلالة الامر من باب المقدمة على وجوب ترك الضد وحرمة فعله ورتبوا عليه فساد الضدان قلت حكمهم بالفساد كيف يشهد بترتب العقاب قلت (ووجه التأييد ان النهى المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا) اى اذ اذل الامر على حرمة الضد حرمة اصليا شرعيا فكما يترتب عليه الفساد يترتب عليه العقاب ايضا للاملازمة فثبت ان للمقدمات ثوابا وعقابا على تقدير كونها واجبا شرعيا اصليا (السابعة دلالة الالتزام اما اللفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما) التزام (بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عندهم يدعى التبادر فيه كما هو الحق) فمعناها المطابقى هو طلب الفعل استعلاء والالتزامى هو الوجوب (والمراد به) اى البين بالمعنى الاخص (دلالة اللفظ عليه «لازم» وكونه مقصود اللفظ) فيعتبر فيه امر ان الانقها من اللفظ عرفا وقصد المتكلم (ايضا) وسيجئ وجه التسمية (واما) التزام (بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشىء على النهى عن الضد العام بمعنى الترك) فقوله صل يستلزم قوله لا تترك الصلوة (فبعد التأمل فى الطرفين والنسبة بينهما) اى بعد تصور الامر بالشىء وتصور الضد وتصور المناسبة بينهما (يعرف كون ذلك) اى النهى عن الضد (مقصود المتكلم) فهو كما قصد وجوب الصلوة قصد (ايضا) حرمة الضد فهنا ايضا يعتبر امر ان الانقها من اللفظ عرفا وقصد المتكلم سمي الاول بينا خاصا وهذا بينا عاما اذ المفروض فى الاول كفاية تصور الامر مثلا فى تبين الوجوب وفى الثانى لا بد من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما

حتى يتبين النهي عن الضد فقول كلما كفى التصور الواحد كفى التصورات الثلاث وليس كلما كفى
 الثلاث كفى الواحد كقولنا كل انسان حيوان وليس كل حيوان انسان فالوجوب كما يتبين بتصور
 الامر فقط فتصور الامر والوجوب والنسبة بينهما ايضا يتبين والنهي عن الضديتين بالتصورات
 الثلاث ولا يتبين بتصور الامر فقط (واما) الالتزامية (العقلية) فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في
 الخطاب (اي بعد تصور) صل مثلا (و) بعد التصور (في شيء آخر) لعل مراده التصورات الثلاث اعني
 مثلا تصور ذي المقدمة وتصور المقدمة وتصور النسبة بينهما وهي انه لا يتم بدونها (كون ذلك الشيء
 لازما) لذلك الخطاب (واما عند) زاوية قلب (المتكلم) قوله (وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع
 ولم يقصده المتكلم ايضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايضا) حاصله ان اللازم العقلي هو ما لا يفهم
 من اللفظ عرفا ولا يقصده المتكلم في ضمن كلامه بل ربما يكون غافلا عنه (كوجوب المقدمة على
 ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل) كما تقدم في مبحث استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي
 فراجع فالعقل بعد ملاحظة الخطاب والتصورات الثلاث يحكم بان الامر لا يرضى بترك المقدمة وكذا
 بعد تصور الايتين وتصور الثلاثين والحوالين وان الحولين اذا خرج من الثلاثين يبقى الستة يحكم
 بان اقل الحمل ستة اشهر (فهذا الحكم) اي اقل الحمل (وان كان انما حصل من العقل لكن) لا بالاستقلال بل
 (حصل بواسطة خطاب الشرع) اذ لو لم يكن الايتان لم يحكم العقل بالملازمة (ويقال ذلك) اي للحكم
 بالملازمة (انه خطاب) عقلي (حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان
 هذه الدلالة) اي الالتزامية العقلية (معتبرة ايضا) اي كاللفظية (محكمة في المسائل) الفقهية لكنها لا تعد دالة
 لفظية كما مر في بحث ارادة الحقيقي والمجازي (سواء كان) المسئلة (من احكام الوضع كاقول الحمل) فانه حكم
 وضعه الشرع (المستفاد) عقلا من الايتين او من احكام الطلب) كوجوب المقدمة فانه حكم طلبى مستفاد
 عقلا من طلب ذي المقدمة قوله (واما) عطف علي قوله فهذا الحكم (الوجوب المذكور) اي وجوب المقدمة
 فلما كان هو ايضا تبعا) اي الحكم بالملازمة بين الايتين و بين كون اقل الحمل ستة اشهر خطاب
 عقلي تابع لخطاب شرعي فوجوب المقدمة ايضا تابع لوجوب ذي المقدمة لان وجوبه انما هو للوصول اليه
 (كاصل الخطاب به) بمعنى ان وجوب المقدمة تبعا وتوصلي مطسواء استفيد وجوبه من الملازمة العقلية
 المذكورة او من الخطاب بان يقول الشارع توضحا مثلا (بمعنى) اي معنى الوجوب التبعا التوصلي (انه لازم
 لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه) اي حكم الواجب التوصلي (حكم الخطابات الاصلية التوصلية
 كاتخاذ الغريق واطفائه) اي ازالة النار من (الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة) وسنذكر وجه التسمية جوا
 قوله لما قوله (فلم يحكم بكونه) اي وجوب المقدمة (واجبا اصليا ذاتيا) كالصلوة بل حكمنا

بكونه واجبا تبعية توصليا ان قلت انما سمي الانتقال واشباهه اصليا توصليا والصلوة واشباهها اصليا ذاتيا وسمى المقدمات تبعية توصليا قلت الانتقال ونحوه سمي اصليا لتعلق الخطاب به وسمى توصليا لانه ليس مطلوبا ذاتيا بل المقصود منه حفظ النفس المحترمة كما ان المقصود من الغسل اتيان الصلوة بثوب طاهر واما الصلوة وشبهها فسميت اصلية لما تقدم وسميت ذاتية لان ذاتها مطلوبة اما المقدمات سميت تبعية لان وجوبها استفيد بخطاب عقلي تابع لخطاب شرعي سميت توصلية لانه ليست مطلوبة بالذات بل المقصود الوصول الى ذى المقدمة نظير الانتقال ونحوه (ولم يثبت له احكام الواجب الاصلى الذاتى) فلا يثبت حكم الصلوة بالمقدمات (فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب) العقلي (التبعية كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا) كطى مسافة الحج بمركب غصبي (نظير الانتقال و الغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحرمة والصلوة فى الثوب الطاهر) فهما يجتمعان مع الحرام كاتخاذ الفریق باذخال مخلب فى بدنه لا يذائه والغسل بماء منسوب (ولذلك) اى لجواز الاجتماع (يحصل المطلوب بالحرام ايضا) فيكفى الحج المذكور مثلا (بل بفعل الغير ايضا) كما لو غسل ثوبك شخص آخر (فيرجع هذه الدلالة) الالتزامية العقلية (ايضا الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المأمور به لا الامر) اذ لا يلزم من تصور صلوة تصور المقدمة وتصور النسبة بينهما العلم بان الامر قد وجوبها ايضا بهذا الامر نعم اذا تصور المأمور به وتصور المقدمة و تصور انه لا يتم بدونها يحكم العقل بان المولى لا يرضى بتركها ايضا (نظير توابع الماهية فى الوجود وغاياتها) اى كما ان الحرارة مثلا من لوازم ماهية النار لكن بشرط وجودها فى الخارج لافى الذهن والاسهال للسفراء غاية و نتيجة لماهية السقمونيا لو وجد فى الخارج كذلك المقدمة لازمة لوجود ذى المقدمة فى الخارج (واما القائل بوجوب المقدمة) شرعا (فلا بد ان يقول بوجوب آخر) اى بوجوب ذاتى (غير الوجوب التوصلى ويقول) ايضا (بكونه « وجوب » مستفادا من الخطاب الاصلى) اى الشرعى سواء كان هو الامر بذى المقدمة او امر خارجي لا التبعية العقلية (والا) اى لو لم يقل بوجوب ذاتى اصلى (فلا معنى للثمرات التى اخذوها لمحل النزاع) وبالجملة هوره جعله تبعية توصليا ولم يترتب عليه الثمرات اما القائلون بترتيبها (فلا بد لهم من القول بانها « مقدمة » واجبة فى حد ذاتها ايضا) اى (كما انها واجبة للوصول الى الغير) فليثبت المطلوبة الذاتية (لىترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرمة ولا بد ان يكون) واجبا (بالخطاب الاصلى لىترتب العقاب عليه) وبالجملة هتان الثمرتان تترتبان بالوجوب الذاتى الاصلى (وانى لهم باثباتهما) اى لا يقدران باثبات الذاتية والاصلية (ثم ان هيهنا) اى فى وجوب المقدمة (معنى

آخر للاستلزام العقلي) اعلم ان وجوب المقدمة عقلاله ثلاثة معان احدها الوجوب التكويني وهو ان وجود ذي المقدمة لا بد فيه من وجود المقدمة كما يجب رفع الفاعل ونصب المفعول اي لا بد منهما ثانيهما الوجوب الشرعي التبعي وهو ان يحكم العقل بعدملاحظه الخطاب والتصورات الثلاث بان الشرع لا يرضى بتركها (و) ثالثها (هو ان العقل يحكم) بالاستقلال (بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة) كما يحكم بالاستقلال بحسن الاحسان وقيام الظلم (يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل) فالشرع يقول صل والعقل يقول توضحاً من دون ان يكون احدهما تابعا للآخر (و هو « عقل » من ادلة الشرع فبيها خطابان اصليان للشارع تع احدهما) وهو صل (بلسان الرسول الظاهر و ثانيهما بلسان الرسول الباطن) فكلاهما واجبان ذاتيان اصليان و يترتب لهما الثمرات (والى هذا) اللزوم العقلي (ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة) اي السبب وغيره وهو ان المقدمة لو لم تكن واجبة للزم خروج الواجب عن الوجوب او التكليف بالمحال فالعقل حاكم بالاستقلال بوجوبها قوله (وانت خبير بان ذلك) حاصله ان انسلم ح كون المقدمة واجبا اصليا اذ تعلق به خطاب الرسول الباطن ولكن لانسلم كونها واجبا اصليا ذاتيا لان خطاب العقل (لا يتم حين انفراد كل منهما عن الآخر) بمعنى ان العقل لو انفرد عن الشرع اي قطع نظره عن وجوب ذي المقدمة لم يحكم بوجوب المقدمة (حتي يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتأمل) لعله اشارة الى ان حكم العقل يستلزم امضاء الشارع لحكمه فكانه قال صل وتوضا فيكون وجوبها اصليا ذاتيا (ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرفنا ان وجوب المقدمة من التبعيات و التوصليات والمراد بالواجب التوصلية) كما تقدم (هو ما علم ان المراد به الوصول) كما نعلم ان المراد من الاتقاذاو غسل الثوب مثلا الوصول (الى الغير و ليس هو مطلوباً في ذاته ولذلك) اي لاجل كون التوصلية غير مطلوب ذاتا (يسقط وجوب الامتثال به « توصلية » بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للسلوة) فتوبك النجس كما يكفى فيه غسلك يكفى غسل ناييك ايضا (و) يسقط (بالاتيان به على الوجه المنهى عنه كالغسل بالماء المغسوب ونحو ذلك) اي يسقط بفعل غير الأدمى مثلا كما لو القى الريح الثوب في الماء (وهذا) اي عدم كونها مطلوباً ذاتا (هو السرف في عدم اشتراط النية فيها « توصليات » لان المقصود منها ليس هو الامتثال بها وانقرب بها الى الله حتى يحتاج حصول الامتثال الى النية بل الغرض هو الوصول الى الغير وهو يحصل بدون النية ايضا (دون) اي بخلاف (الواجبات) الذاتية وهي (التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء) اي لا يعلم انه اي شيء هو الحكمة و المصلحة

في وجوبها بل المصلحة عند الله تع (أو علم ان المراد منها تكميل النفس) كالصلوة مثلاً إذ بها يحصل تكميل النفس الانسانية (ورفع الدرجة وحصول التقرب الى الله جل شأنه فانها) أي الواجبات الذاتية مطلوبة ليتمثل بها ويتقرب بها الى الله فح (لا تصح بدون النية) وقصد القربة (لعدم حصول الامتثال عرفاً الا بقصد اطاعة الامر اذا عرفت هذا) أي كيفية التوصليات (فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدوراً للمكلف أو) أي ولا تنحصر (فيما أتى به) المكلف إذ يكفي فعل الغير (أو) أي ولا تنحصر (فيما تفتنه) أي توجه اليه (وكان مستشعراً) أي ملتفتاً (به) إذ يكفي القاء الريح الثوب في الماء وان غفل المكلف ان قلت غير المقدور مقدمة للواجب المشروط لا المطلق قلت نعم (وقد ذكرنا سابقاً ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط و) ذكرنا ان (كلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق) وهي تكون مقدورة (لكن لا بدان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطاً عن المقدور وفعل الغير نائباً عن فعل المكلف وما لا يتفتنه ولا يستشعر به) قوله مسقطاً نائباً نصب بالحالية وخبر يكون قوله (أيضا من المقدمات) أي غير المقدور في حال الاسقاط وفعل الغير في حال النيابة وفعل الغير في حال غفلة المكلف كل ذلك من المقدمات (فان من) ليس عنده الماء (ووجب عليه السعي في) الاطراف لاجل (تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه) «اگر اتفاق افتاد» من اعطاء الماء فسقط عنه ذلك السعي (فالفجأة المذكورة لم تكن في اختيار المكلف لكنها اسقطت السعي المقدور (ويكون فعل الغير) وهو معطي الماء (نائباً عن فعله) وهو السعي (فالمقدمة هو) حصول الماء وهو (القدر المشترك بين المقدور وغيره و القدر المشترك بينهما مقدور) فحصول الماء المراد بين ان يحصل بالسعي او بالفجأة مقدمة مقدورة (وثمره النزاع) وهي الثواب والعقاب وجواز الاجتماع مع الحرمة وعدمه لا تحصل في صورة الفجأة اذ لم يصدر الفعل من المكلف حتى يترتب الثمرات و (انما تحصل) في صورة السعي أي (فيما كان مقدوراً للمكلف وفعله) وبالجملة (فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك) فالثواب في صورة السعي انما يترتب على القدر المشترك أي حصول الماء (والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة) أي حصول الماء فجأة (هو الكلام في مثل حصوله «ثواب» على غسل الغير ثوبه من دون اطلاقه) فكما لا يترتب عليه ثواب فكذا حصول الماء باعطاء الغير (نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك) أي تحصيل الماء او غسل الثوب (ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقاً) كالصلوة (وان كان مقدمته) كتحصيل الماء وغسل الثوب (قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر) أي حفظ (منك اذا تمهدهذا لك فنقول القول بالوجوب مطلقاً اكثر الاصوليين وبعدهم مطنقله البيضاوي في

المنهاج عن بعض الأصوليين والشهيد ره في تمهيد القواعد و القول بوجوب الشرط الشرعي (كالوضوء (لابن حاجب و بوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد ره وهو وهم) اى غلط (لانه) ره موافق للمشهور في الكبرى وهى ان كل واجب ثبت انه مطلق يجب مقدمته سببا كانت او غيره وانما الخلاف في الصغرى اى ثبوت المطلقية فالمشهور يقول المتبادر من الامر هو انه مطلق بالنسبة الى جميع المقدمات المقدورة فيجب جميعها والسيد ره يقول هو مطلق بالنسبة الى السبب اى (جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا) بلاشك (وبالنسبة الى غيره) من المقدمات (محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مط) شرعيا كان او غيره (لعدم احتمال التقييد) فيه لما ياتى (ويتوقف في غيره) للشك اى (لا احتمال كون الواجب مقيدا بالنسبة اليه وهذا) اى القول بالوجوب عند عدم احتمال التقييد (بعينه قول المشهور فى مقدمات الواجب المطلق) فهم لا يحتملون التقييد فيحكمون بوجوب الجميع والسيد يحتمله فى غير السبب فيتوقف (والاقرب عندى عدم الوجوب مط) اى لا السبب ولا غيره (لنا الاصل) عدم الوجوب (وعدم دلالة الامر عليه باحدى من الدلالات اما) انتفاء (المطابقة والتضمن فظاهر) لان وجوب المقدمات ليس معنى مطابقا للصل ولا تضييما (و اما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين بالمعنى الاخص) لان العرف لا يفهمون بمجرد تصور صل ان الامر قصد وجوب المقدمات (واما الغير البين) اى اللزوم البين بالمعنى اعم (فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يق) عرفا (بعد) التصورات الثلاث اى (ملاحظة الخطاب و) ملاحظة (المقدمة و) ملاحظة (النسبة بينهما ان هيهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح) واما الدلالة الالتزامية العقلية فهى موجودة بين المأمور به والمقدمه فيثبت الوجوب التبعية العقلية لا الشرعية الاصلى كما مر مفصلا (ولذلك) اى لانتفاء الدلالات اللفظية يحكم اهل العرف بان من اتى بالمأمور به امثلا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم الابعيان واحدا ولا يحكم العقل والعرف بترتب) الثواب على فعل المقدمة ولا (المذمة والعقاب على ترك المقدمة فى نفسها) قوله (اذ المذمة والعقاب اما لقبحه «ترك» اول حصول العصيان بتركها) حاصله ان ثبوت المذمة الدنيوية والعقاب الاخرى على ترك المقدمة لا وجهه الا القبح العقلى او العصيان العرفى (و) الاول مدفوع بان القبح انما هو فى ترك المأمور به دون المقدمة اذ (لا يستحيل العقل كون ترك شيى قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات و) الثانى اى (حصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بينا) ان اهل العرف يحكمون بعصيان واحد فى ترك المأمور به فقط (نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها) بمعنى ان العقل بعد ملاحظة الخطاب و تصور ذى المقدمة و المقدمة والنسبة بينهما يحكم بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة و وجوبها

بمعنى ان الأمر يريد المقدمة (حتمًا بالتبع) أى وجوب المقدمة تابع لوجوب ذى المقدمة (بمعنى) أى المقصود من ارادة المقدمة (انه «مولى» لا يرضى) فى قلبه (بترك المقدمة ولا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيتها «مقدمة» للزوم التناقض) بين مطلوبية المأمور به وعدم طلب المقدمة قوله (من باب دلالة الاشارة) الجار متعلق بقوله استلزام أى استلزام الخطاب وجوب المقدمة عقلى من باب دلالة الاشارة ان قلت لا استفاد من الخطاب ارادة المقدمة لانها ربما نامر بشيئى ولا تصور مقدماته قلت (ولا يستلزم استفادة شيئى من الخطاب كونه مقصودا للأمر) و (مشعورابه له «أمر» بمعنى ان العقل يستفيد من الخطاب ان المولى طالب للمقدمة أى لا يرضى بتركها وان لم يقصد بها بهذا الخطاب ولم يلتفت اليها حين الخطاب فاستفادة العقل بذلك لا يحتاج الى قصدتها (حتى يق انه ربما نامر بشيئى ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف تكون واجبا) عقلا (الاترى انا نحكم) فى الفقه (باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الأيتين مع عدم كونه مقصودا فى الأيتين) فالمقصود فيهما كما تقدم امر آخر لكن العقل يكشف بتبعهما ارادته أى لو سئل عنه جل شأنه ليقول نعم (والحاصل انه لا مانع من استفادة) العقل (وجوب المقدمة تبعا) لذى المقدمة (بالمعنى المتقدم) كرارا (ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب) لانه تبعى توصلى كما تقدم (بل يكون الذم والعقاب على ترك ذى المقدمة) لانه اصلى ذاتى (وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها) بمعنى ان ترك المقدمات لا عقاب فيه ولكن فى فعلها ثواب (فالتزمه بعض المحققين ونقله) هذا البعض (عن الغزالي ولاغائلة) أى لانزاع (فيه ظاهر الا انه قول بالاستحباب) اذا الفعل الذى يكون فيه ثواب ولا تكون فى تركه عقاب فهو مستحب (وفيه «استحباب» اشكال) اذا الاستحباب يحتاج الى دليل (الان يقى باندرجه) بمعنى ان فعل المقدمات اندرج (تحت الخبر العام فيمن بلغه) أى ورد فى الخبر ان من بلغه (ثواب على عمل فعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه) أى لو سمعنا من احد ان الفعل الفلانى له ثواب فعلنا به لرجاء الثواب فالفعل الرؤف يؤتينا الثواب وان لم يكن ما سمعناه مطابقا للواقع (فانه «خبر» يعم جميع اقسام البلوغ) أى بلغ برواية او بمجرد سماع من احد (حتى فتوى الفقيه) ففى ما نحن فيه افتى بعض المحققين باستحقاق الثواب على فعل المقدمات فاتيانها رجاء للثواب يوجب الثواب (فتامل) اشارة الى ان هذا لا يكون مستحبا اصطلاحيا اذ لم يرد باستحبابه دليل خاص بل ينزل منزلة المستحب من حيث الثواب (احتج الاكثرون) على وجوب المقدمة بامور ثلاثة فالاول (بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم «اكثرون» الضرورة) أى وجوب المقدمات ضرورى (و) ثانيا (بان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها) أى اذا جاز تركها

(فان بقى التكليف) وهو صل مثلا (لزم التكليف بالمحال) اذ الصلوة بدون المقدمات محال (والا) اى وان لم يبق التكليف بالصلوة (لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان) اما التكليف بالمحال لانه قبيح واما خروج الواجب اذ المفروض ان وجوبه لم يقيد بشئ فبمجرد ترك المقدمة كيف يزول الوجوب (و) ثالثا (ان العقلاء يذمون تارك المقدمه مط) اى السبب وغيره (والجواب عن الاول ان الاجماع) المحصل غير حاصل لنا والمنقول (فى المسائل الاصولية غير ثابت الحجية) لان اصول الفقه واصول الدين تحتاج الى الدليل العلمى (و) ايضا (دعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين) اى قرينة على ان مرادهم (ايضا الوجوب بالمعنى) التبعى (الذى اخترناه لالوجوب الاصلى لغاية بعده) حاصله ان الوجوب الشرعى محل خلاف بينهم شديدا فيبعد ادعاء الضرورة والاجماع عليه فادعائهما قرينة على ارادة الوجوب العقلى فانه محالا خلاف فيه (وعن الثانى اننا اختار الشق الاول) بمعنى ان المقدمات ليست بواجبة شرعا و التكليف بالصلوة ايضا باق (و) قواك لزم التكليف بالمحال (نجيب اولا بالنقض لو ترك عصيانا على القول بالوجوب) حاصله انه لا فرق فى لزوم المحال بين وجوب المقدمة وعدمه اذ على كلا التقديرين ان حصل المقدمة يوصل الى المأمور به و الا فيكون المأمور به محالا و بعبارة اخرى كما انه بناء على المختار وهو عدم الوجوب لو ترك المقدمة يكون المأمور به محالا فكذا بناء على مختار كم وهو الوجوب لو ترك كما عصيانا يكون المأمور به محالا ايضا (اذ لا مدخلة للوجوب فى القدرة) اى بمجرد وجوب المقدمة لا يحصل القدرة بالمأمور به بل القدرة به موقوفة باتيان المقدمة فاذا تركت يكون المأمور به محالا سواء وجبت ام لا (فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال) حاصله اننا نسلم ان ترك المقدمة واجبة كانت ام لا يوجب محالية المأمور به لكن بينهما فرق اذ بناء على عدم الوجوب لا يكون تركها عصيانا فحق يقبح التكليف بالمحال (و) اما بناء على الوجوب يكون تركها عصيانا فحق لا يقبح التكليف بالمحال اذ (لا مانع منه) اى من التكليف بالمحال (اذا كان السبب هو) عصيان (المكلف كما) جاز التكليف بالمحال (فيمندخل دار قوم غصبا ورنى بامرئة فهو مكلف) بالمحال اى مكلف (بالخروج) من ملك الغير (و) مكلف (بعده) لان الخروج ايضا تصرف (و) مكلف (باخراج فرجه من فرجها و عدمه) اذ كل منهما زنا، (فلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال) اى على كلا المختارين يكون نفس المكلف سببا و باعثا للتكليف (لان الفعل كان مقدورا له و لا فهو بنفسه) ترك المقدمات و (جعل «فعل» غير مقدور) فلا فرق فى ذلك بين وجوبها وعدمه (و) نجيب (ثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا) ففعل الصلوة مثلا كما انه مقدور فى اول الوقت مقدور بعده ايضا فاذا

قال الشارع في اول الوقت صل وترك المكلف بالمقدمات ولم يات بالصلوة فيقول في الآن الثاني ايضا صل وهكذا ولا يكون تكليفا بالمحال اذ المكلف قادر في جميع هذه الالات باتيان المقدمات والوصول الى الصلوة (اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا) وقوع التكليف في (حال عدم المقدمة) بمعنى ان الشارع لو قال صل واشترط عدم المقدمات فهو تكليف بالمحال اذ الفعل بدون المقدمات محال واما اذا قال صل فقط والحال ان المخاطب فاقد للمقدمات حين الخطاب فهو جازي في اول الوقت وبعده اذ علمت ان المكلف قادر في جميع الالات (نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر) فوقع التكليف في حال فقدان الشرط و هو الاسلام وذلك جازي لانه قادر على ان يقبل الاسلام فيصلى صحيحة (وان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك) حاصله انا نسلم ان الفعل مقدور في هذه الالات اذ المكلف قادر بمقدماته لكن تقول اذالم يكن المقدمة واجبة يجوز تركها حتى في آخر الازمنة فيكون الفعل محالاً فقال رحمه (فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة) اي لا فبح عقلا في (مثل هذا التكليف لانه «مكلف» بنفسه) ترك المقدمات وتسبب التكليف بالمحال و(صير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك) ثم اشار به الى اشكال في بياناته فقال (ولا يذهب عليك ان هذا الجواب) اي اختيار الشق الاول (يوهم انا تقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة) حاصله ان البصري اوري بانكم ذكرتم في جواب الدليل الثاني انا نختار الشق الاول الخ ومقصودكم من اختيار الشق الاول هو ان المقدمة ليست واجبة ويجوز تركها ولكن التكليف يبقى بحاله الخ فانتم تجوزون ان يقول الامر صل واجزت لك ترك المقدمة (فح) اي اذا جوزتم ذلك (فيستظهر القائل بالوجوب «ازاين جواب شما كمك بخود ميگيرد» ويقول ان ذلك) اي قول الامر صل واجزت ترك المقدمة (فبيح عن الحكيم فكيف يجوز) اي يمكن (تجوز الترك منه) اي لا يجوز له ان يقول صل واجزت ترك المقدمة (وما) اي كل فعل (لا يجوز تركه فيكون واجبا) فيكون المقدمة واجبة هذا ايراد البصري (ولكننا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم) بمعنى ان القوم قد قرروا دليل الوجوب وجوابه على الكيفية التي نقلناها في كتابنا لانهم اختاروا عدم وجوبها وجواز تركها مع بقاء التكليف فاشكال البصري يرد عليهم (واما على ما اخترناه وحققناه) من ان العقل يحكم بوجوبها بتبع الخطاب (فلا يرد ما ذكرنا لاننا نقول بجواز ترك المقدمة) بل نقول ان العقل يكشف من الخطاب ان المولى لا يرغى بتركها وبالجملة نحن لانقول بوجوبها ولا يجوز تركها (وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب) والثواب (على ترك المقدمة) وفعلها (وان العقاب) والثواب (انما هو على ترك ذي المقدمة) وفعله (ولا يستلزم ذلك) اي عدم الثواب

والعقاب (عدم الوجوب التبعية ايضا) بل الوجوب التبعية ثابت قطعاً (واما على مذاق القوم) وهو جواز تجويز ترك المقدمة مع بقاء التكليف (فقد يجاب عن هذا الاشكال) الذي اورده البصرى (بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع) بمعنى ان العقل يجوز ترك المقدمة واما الشرع فهو لم يحكم الا بوجوب الفعل فقط من دون تعرض بوجوب المقدمة او جواز تركها (حتى يكون) التجويز من الشرع قبيحا و (سفها وعبثا) وتناقضا (و) لكن (انا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه) حاصله ان القوم حكموا بانفكاك العقل عن الشرع بمعنى ان العقل يجوز الترك دون الشرع لكذا بعد التامل الكامل لم نجد لاقترافهما وجهاً فلا يحكم بجواز الترك لا العقل ولا الشرع (وقد يوجه ذلك) اى انفكاك حكمهما (بان اصالة البرائة التي هي حكم العقل تقتضى جواز الترك فيما لانص فيه) حاصله ان مقصود القوم من انفكاكهما هو ان الموارد التي لم يوجد فيها نص على الوجوب او الاباحة فيحكم العقل هنا بالاباحة والمقدمات من هذه الموارد (وهو بمنزلة عن التحقيق اذا المراد من حكم العقل ان كان) انه يحكم بالاباحة (مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذى المقدمة فلا اختصاص له بحكم العقل) وبعبارة اخرى ان كان المقصود هو صورة قطع النظر عن وجوب ذى المقدمة فح العقل والشرع كلاهما يحكمان بالاباحة (وامامعه) اى مع ملاحظة الامر (فلا يمكن الحكم) بالاباحة للشرع ولا (للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع) والرسول الباطن فكيف يحكم بخلاف الشرع (مع انه) اى الحكم بالاباحة لا يجرى فيما يستقل بوجوبه العقل (حاصله ان بعض الواجبات استقل به الشرع كالصلوة والصوم وغيرهما وبعضها استقل به العقل (كمعرفة الله تعالى) فاذا استقل العقل بوجوبها لانها مقدمة لصحة العبادة فكيف يحكم بجواز تركها (ولاقائل بالفرق) اى اذا لم يحكم العقل بالاباحة في هذه الموارد لا يحكم بها فى مقدمات ساير الواجبات ايضا (وبالجملة لا بد من التفرقة بين قول المولى كن على السطح واجزت لك ان لاتنصب السلم اولا تصعدو بين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الترقى على كل واحد من الدرجات) و فرقهما هو ان المولى صرح فى الاول بوجوب ذى المقدمة و صرح ايضا بجواز ترك المقدمات وفي الثانى صرح بوجوب ذى المقدمة ولكن لم يجوز ترك المقدمات بل صرح بعدم العقاب عليها فقط (والذى نجوزه هو الثانى) اى التصريح بعدم العقاب (والذى) اختاره القوم و (يرد عليه الاعتراض) اى اشكال البصرى (هو الاول) اى التصريح بجواز الترك اذ علمت انه قبيح من الحكيم (و) الجواب (عن الثالث منع كون المذمة) اى العقلاء لا يذمون (على ترك المقدمة لذاتها) وشخصها بل انما

هو «نم» لاجل ترك ذى المقدمة حيث لا ينفك) ترك ذى المقدمة (عن تر كها «مقدمة» ولهم «اكثر»
 حجج اخرى ضعيفة) منها ان العقل يحكم بالوجوب وفيه انه وجوب تبعي لشرعى (اقويها ما ذكرنا
 حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما فى غير السبب فعامر) من ان الاصل عدم الوجوب وان اللفظ
 لا يدل عليه لامطابقة ولا تضمناً و لا التزاماً (واما) الوجوب (فى السبب فهو «دليل» ان المسبب
 لا يتخلف عن السبب وجوداً وعدمًا) فان وجد العقد مثلاً يوجد العتق والافلا (فالقدره) لا تتعلق
 بالمسبب بل القدره (على المسبب باعتبار القدره على السبب) اى (لا) يتعلق على المسبب (بحسب
 ذاته فالخطاب الشرعى وان تعلق على الظاهر بالمسبب) حيث قال عتق (الا انه «خطاب» يجب
 صرفه بالتاويل) والمجاز (الى السبب) فذكر المسبب اى العتق واريد السبب اى صيغة العتق (اذ
 لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور) اى المقدره فيدفع المكف به ومعلوم ان المسبب ليس
 بمقدور بل هو ممتنع عند عدم السبب وواجب عند وجوده (فاذا كلف المكلف) بالمسبب (كان تكليفاً
 بايجاد سببه) من باب ذكر المسبب و ارادة السبب (لان القدره انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية)
 اى من جانب السبب (بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطاً للواجب غير مستلزم اياه) اذ لا يستلزم
 وجود الشرط وجود الواجب (كالطهارة للصلوة والمشى للحج) فان الواجب ههنا يتعلق به القدره
 بحسب ذاته) اى ليس بممتنع الوجود او واجب الوجود بمعنى انه بعد حصول الطهارة والمشى
 يمكن ان يوجد الصلوة والحج ويمكن عدمه فهما ايهما فى اختيار المكف حتى بعد حصول
 الشرط (وحاصله «دليل» ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعاً ووجوده واجب ح) اى عند وجود السبب
 (ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالسبب) محال لان السبب اما موجود فيكون المسبب واجب الوجود
 فطلبه (تكليف بايجاد الموجود) وتحصيل للحاصل (او) معدوم فيكون المسبب ممتنع الوجود
 فطلبه طلب (المتنع و كلاهما) اى طلب الموجود والممتنع (محال فلا يصح تعلق التكليف به
 فالتكليف متعلق بالسبب) وحده (وجوابه ان) المسبب مقدور وان (المقدور لا يصير ممتنعاً)
 قوله (فان الواجب بالاختيار) حاصله ان واجب الوجود على قسمين واجب بالذات كالواجب تع
 وواجب بالغير كالمسبب فانه واجب وجوده بوجود السبب فهو وان كان واجباً بالغير الا ان وجوبه
 بالاختيار اذ باختيارك توجد السبب وتجعل المسبب واجب الوجود والوجوب بالاختيار (لا ينافى
 الاختيار) اى يصدق عرفاً انه مقدور (وكذلك الممتنع بالاختيار) حاصله ان الممتنع على قسمين
 ممتنع بالذات كشريك البارى وممتنع بالغير كالمسبب فانه يمتنع عند عدم السبب فهو وان كان
 ممتنعاً بالغير الا انه ممتنع بالاختيار اذ باختيارك تركت السبب فامتنع المسبب والممتنع بالاختيار

يصدق عرفاً أنه مقدر وجوداً وعدمه فالامر به لا تكون امر بالسبب (وبالجملة المسبب مقدر و ان كان بواسطة السبب ولذلك) أي لاجل ان المسبب مقدر (ذهب المحققون إلى جواز كون المطلوب بالامر هو المفهومات الكلية) فالمطلوب بصل هو كلى الصلوة (وان لم يمكن وجودها) في الخارج (التي ضمن الفرد) فالكلية مسبب ومأمور به والفرد سببه (مع ان الامتناع بالمعنى المذكور) أي الامتناع بالغير (يتمشى) أي يحصل (في الشرط ايضاً) اذ الصلوة مثلاً يمتنع عند عدم الطهارة فلو كانت المقدمة السببية واجبة يلزم كون الشرطية ايضاً واجبة وبالجملة المسبب مقدر فالامر به لا يكون امر بالسبب بل هو كسائر المقدمات واجب عقلي (وقد يورد عليه دليل، ايضاً بان ذلك) أي عدم جواز التكليف بالمسبب (مستلزم لارتقاع التكليف) حتى من السبب ايضاً (اذ كل سبب مسبب ايضاً لاحتياج الممكن إلى) السبب (المؤثر حتى ينتهي إلى الواجب) فكما ان العتق مسبب محتاج إلى العقد فهو ايضاً مسبب محتاج إلى النطق وهو محتاج إلى الإرادة وهي محتاجة إلى مشية الواجب تعق كل ذلك مسببات حتى ينتهي إليه تعق لولم يجز التكليف بالعتق لم يجز بسائر المسببات ايضاً لعدم الفرق بينها (وقد يجاب عنه بان المراد) من عدم جواز التكليف (بالمسبب هي هنا هو ما) أي المراد هو المسبب الأول الذي ليس مقدر ذاتاً ولكن (له مقدمة مقدورة بينه وبين المكلف) فالمقصود ان الوجوب لا يتعلق بالعتق لانه غير مقدر بل يتعلق بالعقد لانه واسطة مقدورة بين العتق و المكلف (لا كل مال علة) أي ليس المراد ان المسبب بما هو مسبب لا يتعلق به الوجوب حتى المقدر من العقد وغيره ان قلت كل سبب يحتاج إلى سبب آخر حتى ينتهي إليه تعق فجميع المسببات خارج عن القدرة وصادر عنه تعق (وانتهاء العلة إلى الواجب تعق) مسلم لكنه (لا يستلزم الجبر) أي لا يلزم منه كون الاسباب و الافعال غير مقدر لتأبل هو تع اعطى لنا القدرة والاختيار وبين لنا سبيل الجنة والنار (كما يشهد به الضرورة) لاننا نجد من انفسنا قدرة ضرورية باجراء العقد مثلاً وعدمه (والشبهة) الجبرية (المشهورة) وهي ان افعال العباد صادرة عن الله تعق (لا يعتنى بها في مقابل البديهة) لاننا ندرك بالبديهة ان افعالنا يصدر باختيارنا لا كحر كة يد المرتعش (وعايق ان النزاع في) وجوب (السبب) وعدمه (قليل الجدوى) أي المنفعة (لان تعليق الامر بالمسبب) نحو اعتق (نادر) فلا فائدة في ان يبحث في ان سببه واجب ام لا (بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل) وهما سببان لرفع الحدث (دون) أي لم يتعلق على نفس (رفع الحدث) وبالجملة اكثر الاسباب واجب اصلي لانزاع فيه (ففيه مالا يخفى اذ التعليق بالمسببات ايضاً كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة) فانها مسببة و

سببها أمور كثيرة من الصوم والاطعام والعتق وغير ذلك) والامر بالعتق فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة (ولاحظ تعلق) جميع (التكاليف بالكليات) عند المحققين (مع ان) الكليات مسببات و (الفرد انما هو) المقدمة و (السبب لوجود الكلى) وبالجملة النزاع في السبب كثير الجدوى (والحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالسبب على وجوب السبب كغيره «سبب» من المقدمات) اى لا يدل (بدلالة ما قدمنا سابقا) وهى الدلالة اللفظية واما الدلالة العقلية فهي ثابتة في جميع المقدمات (نعم يمكن ان يبق ان الامر بالمسبب امر بالسبب) في بعض الموارد اى (اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحشيش «سوزاندنى» فى النار) اى ذكر المسبب وارىد وجوب سببه وهو القاء الحشيش فى النار (لان الاحراق) فعل الغير اى (انما هو فعل النار) هذا (و لكن) الكلام فى ان دلالة احرق على الالقاء التزامية عقلية او مطابقية مجازية (الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما) اى نفس الالقاء الذى (يمكن حصوله من المكلف) وهو (من المبادئ المستلزمة للاحراق مجازا) وبالمطابقة (لان يكون نفس الاحراق ما موراً به ويكون) اللفظ (دال على وجوب السبب باللزوم العقلى) حاصله ان دلالة احرق على الالقاء يتصور على نحوين احدهما ان يستعمل فى معناه الحقيقى الذى هو فعل النار وحيد يدل على الالقاء بالالتزام العقلى (لاستحالة حصول الاحراق عنه «مكلف» و ثانيهما ان يستعمل فى الالقاء فقط مجازا من باب استعمال المسبب فى السبب فيكون الالقاء معنى مطابقياً مجازياً وهو الظاهر عند المصرره (وهذا هو مقضى استدلال المستدل) السابق (ايضا) حيث قال الخطاب و ان تعلق ظاهراً بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل والمجاز الى السبب فالمستدل حكم بالمجازية فى جميع الاسباب والمصرره حكم بها فى مثل احرق واما فى سائر الاسباب والمقدمات فبالدلالة الالتزامية العقلية وبالجملة (فعلية هذا) اى اذا كان المراد بالاحراق الالقاء مجازاً (يخرج الكلام) فى احرق (عن موضوع هذا الاصل و) يخرج عن (محل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب) المقدمات مطاوع (السبب) فقط (لا يقول بدلالته عليه) مجازاً و (مطابقة) بل التزاماً (فالامر حقيقة) اى واقفاً (انما يوجه هنا) اى فى مثل احرق (الى السبب مطابقة) مجازاً اى (وان كان باللفظ المجازى) استعمالاً للمسبب فى السبب (فافهم ذلك) اى الفرق بين الالتزام العقلى والمجاز المطابقي (فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا) من المجازية (مبنى على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة) حاصله ان الاحراق يتولد من الالقاء فالشخص علة اولية والنار ثانية فان قلنا بان الاحراق لا يستند الى الشخص فنلتزم بالمجاز المذكور (والا) اى

وان قلنا بالاسناد (فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب) حقيقة فيستعمل احرق في معناه الحقيقي وهو طلب الاحراق من الشخص دون السبب (كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد) فالامير علة اولية والعسكر ثانية و الفتح ينسب الى الامير ايضا فيق غلب الامير (فلا يتفاوت المقام) اي لا يوجد فرق بين احرق وساير الاوامر (في كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي) فالاحراق واجب ذاتي و الالقاء تبعي (لا الدلالة المجازية المطابقة ولكن ظاهر كلام المستدل) على وجوب السبب (هو المعنى الثاني) اي المجازي المطابق كما تقدم و ح (فيختلف موضوع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات) اي يلزم ان يكون النزاع في ساير المقدمات في الدلالة الالتزامية وفي السبب في الدلالة المطابقة المجازية وليس كذلك بل النزاع في الالتزام في جميع المقدمات (ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه) من ان المسببات مقدورة بالواسطة الخ (حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه) اي الطهارة مثلا (لولم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي) اي عدم الشرطية (باطل فالمقدم مثله) اي عدم الوجوب ايضا باطل (واما الملازمة) بين عدم الوجوب وعدم الشرطية (فلانه لولم يجب لجاز تركه) اي لولم يكن الطهارة واجبة يصلى بالطهارة (وح) اي اذا صلى بالطهارة (فاما ان يكون الآتي بالمشروط) اي الصلوة المجردة (آتيا بتمام المأمور به ام لا) بمعنى ان الشخص الذي صلى بالطهارة لا يخلو من احد وجهين فاما انه آتى بتمام المأمور به اولم يات به (والثاني) اي عدم تمامية المأمور به (باطل لان المفروض) عدم وجوب الطهارة بمعنى (ان المأمور به منحصر في المشروط) اي في الصلاة وحدها فاذا بطل عدم تمامية تثبت تمامية كما قال (فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط) اي يلزم صحة الصلوة بالطهارة (فيلزم عدم توقفه على الشرط وهذا) اي عدم التوقف (خلف) اي باطل وبعبارة اخرى اذا لم تجب جازتر كهوا اذا جازتر كهالابدان تصح الصلوة بدونها واذا صحت بدونها يشهد عدم شرطيتها (واما بطلان التالي) اي عدم الشرطية (فواضح) لان الشرطية قد ثبتت بالدلة القطعية (والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما مر) من اصاله عدم الوجوب وانتفاء الدلالات الثلاث (والجواب اختيار الشق الثاني) بمعنى ان الشرط ليس بواجب ومع ذلك لو ترك لا يحصل تمام المأمور به (و) توضيح ذلك (ان عدم الاتيان بتمام المأمور به) قد يكون من جهة فوات الجزء كفوات الركوع مثلا وقد يكون من جهة فوات الوصف كالطهارة وبالجملة عدم تمامية (لا يلزم ان يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به) كالركوع (بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المأمور به) كالطهارة فانها وصف (يختلف كيفية المأمور به بسببه) مثلا كيفية الصلوة بوصف الطهارة

غير كفيئتها بدون الطهارة ان قلت فاذا لزم من عدم الشرط عدم تمامية المأمور به فلا بد ان يحكم بوجوده قلت (و كون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به) اي كون الشرط (واجبا) اصليا (اول الكلام وسيجئ بيان ان علة الحرام ليست بحرام) اي لا يلزم من حرمة المعلول وهو عدم تمامية الصلوة حرمة العلة وهي ترك الطهارة (كما تقدم ان سبب الواجب) اي العقد مثلا (ليس بواجب) اصلي (ومن هذا) اي من ان سبب الواجب ليس بواجب (يندفع ما قيل ان) الطهارة جزء سبب لشرط لان (الواجب) ليس هو نفس الصلوة بل (هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر) وبعبارة اخرى الواجب هو هيئة الصلوة الحاصلة من الاركان مع الطهارة (فالاركان المخصوصة مع الطهارة ح) اي على هذا التقرير (يكون سببا لاجاد الهيئة الصلوتية) اي الهيئة (المحصلة) والموجدة (لحقيقة المأمور به فيكون) المجموع (واجبا لكونه سببا) ودفعه ما ذكرنا من ان سبب الواجب ليس بواجب (مع ان ذلك) اي وجوب الطهارة (انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجود الكل اي سلمنا ان وجوب المسبب وهو الهيئة الصلوتية يدل على وجوب السبب وهو مجموع الاركان مع الطهارة من حيث المجموع و لكن لا يلزم من وجوب السبب من حيث المجموع وجوب جزء السبب اعني الطهارة) وسيجئ الكلام فيه «جزء» في التنبيه الثالث (وتحقيق المقام) اي الشرط الشرعي (هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي) العقلي (واكنه «تبعي» ليس بمحل نزاع) اذا النزاع في الاصلى (ثم ان سوق هذه الحجة) وهي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا (يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص لها «حجة» بالشرط الشرعي) فيق مثلا غسل شيء من العضد شرط عادة لغسل اليد فاذا لم يجب لجاز تركه واذا ترك فلا بد ان يكون غسل نفس اليد كافيا في العادة واذا كان ذلك كافيا في العادة يلزم عدم كون الزيادة شرط عادية والحال انه شرط قطعا فيكون واجبا (والجواب الجواب) وهو انه ليس بواجب اصلي ومع ذلك لا يحصل المأمور به بدونه عادة فيجب عقلا لاشراعا (تنبيهات الاول ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة) علمية و (هو) كما تقدم (اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الي اكثر من جانب) عند اشتباه القبلة (والا تيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة) اي شك في وجوب الجمعة والظهر (واوجب الاحتياط) واما عند من لا يوجب الاحتياط فيكفي احدهما (ونحو ذلك) كالشوبين المشتبهيين ووجه التوهم (لانه) اي اتيان الامور (عين الا تيان بالواجب) اذا الواجب هو العلم با تيان المأمور به فاتيان الامور عين العلم با تيان المأمور به (بل هو منصوص) اي اتيان الامور ورده النص (في بعض الموارد كالصلوة الي اربع جهات وفيه «توهم» ما لا يخفي على المتأمل) لان المأمور به هو الصلوة الي القبلة لا الي

اكثر من جانب واحدى الصلوتين لا كلاهما (سيما بعد ما بيننا من معنى الوجوب) اذ بينا ان محل النزاع هو استفادة الوجوب من الخطاب والاتيان بالامور لم يستفد من الخطاب بل من العقل (و) بعدما بينا من (ثمرة النزاع) اذ بينا انها تظهر في الوجوب الاصلى الذاتى (والاجماع المتوهم) وهو ما اشار اليه في قوله ربما يتوهم انه لا خلاف الخ (مهما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى) اى لانخاف (عن القول بالوجوب الاصلى) التوصلى (هناك) اى في مورد النص (ولا اختصاص به «وجوب» بهذا المورد) اى الصلوات الى الجهات (بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء) اى هو ايضا منصوص (اذ الوحظ وجوبه المستفاد من النص) نحو فاغسلوا وجوهكم الخ وانما لا نتحاشى (اذ الوجوب فيها) اى فى الصلوة الى الجهات وفى الوضوء (الحاصل من النص عليه «وجوب» هو) ايضا (الوجوب الغيرى) اى التوصلى لا الذاتى وبالجملة جميع المقدمات كما ذكرنا مكررا واجب توصلى لاذاتى و ذكر مكررا ايضا ان وجوبها لا يستفاد من الامر بذى المقدمة نعم يمكن ان يستفاد من النص الخارجى كالوضوء والصلوة الى الجهات ويمكن ان لا يستفاد من اللفظ اصلا بل من العقل فقط كسائر المقدمات (والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل فى كون الخطاب به «واجب» اصليا او تبعا فوجوب ساير المقدمات) التى لم يرد بها نص (تبعا) توصلى (ووجوب مثل ذلك) الذى ورد به النص (اصلى) توصلى (ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه هنا) من كون الوضوء واجبا اصليا (لا ينافى ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعى من المقدمات) بيان المنافات ان قوله تع واذ قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على شرطية الوضوء ووجوبه فكيف حكمت بعدم وجوب الشرط الشرعى ودفعه بقوله (اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به فى كلام الاعلام) حاصله ان الاية تدل على ان وجوب الوضوء اعنى الشرطية ولا يدل على الوجوب التكليفى الذى يترتب عليه الثواب والعقاب فالمعنى الصلوة مشروطة بالوضوء بقريضة قوله اذا قمتم الى الصلوة (مع ان ما تقدم من الكلام) وهو عدم وجوب الشرط (انما هو فى الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب) اى المقصود فيما تقدم هو ان الامر بذى المقدمة لا يدل على وجوب الشرط كساير المقدمات (وهو «كلام» باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايضا) اى خطاب صل لا يدل على وجوب الوضوء ولكن لان منع من النص الخارجى (والحاصل اننا نقول بان الامر بالصلوة مثلا ليس امرا بالوضوء وذلك) اى عدم دلالة (لا ينافى كون الوضوء شرطا) كما قال لصلوة لا بظهور (ولا) ينافى (كونه مامورا به بخطاب) خارجى (على حدة) كقوله فاغسلوا وجوهكم بل لاننا نناقض «مضايقه» نداريم» فى ترتيب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير) حاصله

ان الوضوء وان كان واجبا توصليا كسائر المقدمات الا انه واجب اصلي اي تعلق به خطاب خاص وهو اغسلوا وح فيمكن ان يترتب عليه ثواب وعقاب (كما هو) اي ترتب العقاب (مدلول اصل لفظ الامر) وهو اغسلوا بمعنى ان مدلول لفظ الامر في الاصل والحقيقة هو طلب فعل يستحق تاركه العقاب (ومصرح به «عقاب» في كلام جماعة من المحققين ونفى الخلاف في هذا القسم) من المقدمات (الذي تعلق به) الخطاب و(الوجوب عليه) فاعل نفى قوله (المحقق الشيرازي في حاشية العنقدي الثاني صرح جماعة بوجوب التروك المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة المشبهة بين الاربع او اقل) مثلا اذا فرضنا ان لزيد اربع زوجات فطلق باحديها المعينة ثم اشتبهت بين الاربع فالواجب هو ترك المطلقة لكنها لما اشتبهت فيجب ترك الكل من باب المقدمة والاحتياط (والدينار المحرم بين الدينارين المحصورة) كالعشرة واما غير المحصورة فلا يجب تركه (ونحوهما) كالاثنين المشتبهين بالنجس اي هذا الوجوب (من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب) اي لا يجب ترك الجميع (وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمة لاعتن الحرام النفس الامري) بمعنى انه يجب الاجتناب عن المطلقة المعلومه و الدرهم الحرام المعلوم ولا يجب الاجتناب عن المطلقة الواقعية المشبهة او الدرهم الواقعي المشبهة حتى يجب ترك الكل من باب المقدمة (لعدم الدليل على ذلك والاصل) عدم الوجوب (والاخبار المعتبرة) نحو رفع ما لا يعلمون (يساعدنا وكيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا ارتكب بالبعض حتى (بقي منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام فلا نجوزه) فيجوز التصرف في الزوجات والدينارين حتى يبقي واحدا فيتركه اذ في ارتكابه جزم بارتكاب الحرام (وتمام التحقيق في ذلك) اي في الشبهات المحصورة (يجئ في اواخر الكتاب انشاء الله تع الثالث) ان (الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته) فصيغة صل كما لا تدل على وجوب المقدمات الخارجية من الوضوء وغيره كذلك لا تدل على وجوب المقدمات الداخلية من التكبير والقرائنه هكذا (والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي العقلي (الا ان ينص عليه بالخصوص) بان يقول مثلا كبير (بتعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة) نحو فاغسلوا (وربما نفى الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه «جزء» تضمننا) فخطاب صل يدل على وجوب الكل مطابقة والتكبير وغيره تضمننا (وهو م) اذ الكل وان تضمن الجزء الا ان ايجابه لا يتضمن ايجابه بمعنى ان الصلوة وان تضمنت الاجزاء الا ان وجوبها لا يتضمن وجوب الاجزاء (وقد جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة في الدار المغسوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة) فرد للغيب فان قلنا بان الجزء لا يجب بوجوب الكل فلا يجتمع الوجوب والحرمة في

الكون وتصح الصلوة كما يصح الحج مع طي المسافة بالحرام وان قلنا بانه (واجب بسبب وجوب الواجب) اى الكل (فلا يجوز ان يكون) غصبا و (منهيا عنه) اذ النهي يوجب فساد العبادة فان الحق ان الامر بالشىء لا يقتضى النهي عن ضده الخاص مطلقا فالامر بالصلوة لا يدل على حرمة النوم مثلا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام (واما الضد العام فيقتضيه التزاما) لفظيا بيننا بالمعنى الاعم كما تقدم (وتوضيح المقصد يقتضى رسم مقدمات الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا) كالنوم للصلوة (واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لابعينه وهو يرجع الى الاول) اذ ليس المراد من احد الاضداد مفهوم الاحد بما هو لانه لا يوجد فى الخارج بل المراد مصاديق الاحد من النوم والاكل وغيرهما (وقد يطلق) الضد العام (على الترك) ان قلت الضد يطلق على الامر الوجودي من النوم وغيره والترك امر عدمي فكيف يطلق عليه الضد قلت (اما يجعله «ترك» عبارة عن الكف) بمعنى انه يطلق الترك على الكف مجازا وهو امر وجودي اعنى صرف عنان الارادة وحق فيطلق الضد على الترك حقيقة (او) اطلق الضد على الترك (مجازا) قوله (للمناسبة) علة لجعل الترك بمعنى الكف اى لما كانا متشابهين من حيث ان كليهما يستلزمان عدم الامتثال فاطلق الترك على الكف مجازا قوله (والمجاورة) علة لقوله او مجازا بمعنى ان ترك الواجب لما كان مجازا لاحد الاضداد عادة فاطلق الضد على الترك مجازا (والمراد فى هذا المبحث هو المعنى الثانى اى العام بمعنى الترك) (الثانية ان ترك الضدما يتوقف عليه فعل المامور به) مثلا ازالة النجس عن المسجد يتوقف على ترك الصلوة والنوم (لاستحالة وجود الضدين فى محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلى و ان كان الضد شرعيا) بمعنى ان العقل حاكم بقرينة وجود الضد على انتفاء ضده سواء كان الضد عقليا كالنوم للازالة او شرعيا كالصلوة لها (اذ المراد من التوقف (بعد فرضه ضدا) اى المفروض ان الصلوة ضد لها كالنوم اذ لا يجوز الصلوة حالة الازالة فاذا فرضت ضدا يحكم العقل بالتوقف (وقد اعرب) اى اتى بامر عجيب (بعض المحققين) وهو سلطان العلماء (فانكر كونه مقدمة وقال انه «ترك» من المقارنات الاتفاقية) فكما ان نهق الحمار مقارن اتفاقى لنطق الانسان فترك الصلوة ايضا مقارن اتفاقى للازالة وليس مقدمة (لها ثم قال) السلطان (فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده) كما اختاره المص (فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده) كما اختاره الكعبى (اولى بالاذعان) اى لو كان ترك الصلوة مقدمة للازالة فيكون فعل الخياطة مقدمة لترك الزناء بطريق اولى ووجه الاولوية ان ترك الصلوة لا يستلزم الازالة لا مكان تركها معا ولكن الخياطة تستلزم ترك الزناء لامتناع اجتماعهما وبالجملة كل ذلك من باب المقارنة الاتفاقية لا

التوقف فمختار المص والكعبي اشتباه كما قال السلطان (ولما كان منشاء توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية) وبعبارة اخرى المقارنة الاتفاقية كانت سببا لتوهم المقدمة فلذلك (حصل ذلك الاشتباه) اي توهم المقدمة (في) كلا (المقامين) وبالجملة وقع الخلاف بين مختار المص و السلطان رهو الكعبي فمختار المص هو ان ترك الضد كالصلوة مقدمة لفعل ضده كالازالة ومختار الكعبي عكسه اي فعل الضد كالخياطة مقدمة لترك ضده كالزنا والسلطان جعل القول بالمقدمة في كلا المقامين اشتباها وقال كل ذلك مقارنات اتفاقية لانه مقدمة (مع انه) اي توقف الفعل على ترك الضد وتوقف ترك الضد على فعل الضد دور (محال) كما ياتي (وغرضه «سلطان» من) المقامين احدهما مختار المص رهو (المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية) وقد ذكرناها اجمالا (فانه «كعبي» جعل فعل المباح) كالخياطة (مقدمة لترك الحرام) كالزنا (يعني) اي مقصود السلطان هو (انه «شان» لما قارن ترك الحرام لفعل المباح) اي قارن ترك الزنا للخياطة (قتوهم) الكعبي (ان المباح مقدمة له «ترك» فكما ان ذلك) اي توهم الكعبي (باطل لانه) ليس مقدمة بل (من باب محض الاتفاق فكذا) يبطل مختار المص (فيما نحن فيها) اي ترك الضد مقارن اتفاقى للازالة لانه مقدمة لها (وانت خبير بان) الحق معنا ومختار السلطان والكعبي باطلان لان (الفرق بينهما «مقامين» في كمال الوضوح) بمعنى ان الازالة تتوقف على ترك الصلوة ولكن ترك الزنا لا يتوقف على الخياطة (فان ترك المعصية قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف) اي لو كان للمكلف صارف عن الزنا يتركه فهر امن دون حاجة الى الخياطة او غير هافي يمكن ان يترك جميع الافعال (ومع عدم التخلف) اي لو فرضنا انه ترك الزنا واشتغل بالخياطة (فلا يتوقف عليه) اي تركه لا يتوقف بالخياطة لا يمكن ترك الجميع قوله (غالبا) اشارة الى انه قد يتوقف عليه كما لو كان ما يلا بالزنا فح يكون فعل الضد مقدمة لتركه (بخلاف فعل العامور به فانه لا يمكنه التخلف ابدا) فالازالة تحتاج دائما الى ترك الضد فهو مقدمة لها ولكن ترك الزنا لا يحتاج غالبا الى فعل الضد فهو ليس بمقدمة له. لو قوله «سلطان» مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور) اي لو توقف فعل الضد بترك ضده كما اختاره المص و بالعكس كما اختاره الكعبي يلزم الدور (وهو «قول» اغرب من سابقه) او هو انكار التوقف بالكلية (لان المقامين متغايران) اذ علمت ان توقف الازالة بترك الضد دائمى ولكن توقف ترك الزنا بفعل الضد نادري فلا يلزم الدور (وان اراد) السلطان ان التوقف في كلا الطرفين دائمى بمعنى (ان ترك الضد كما انه مقدمة) دائما (لفعل الضد على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة) بالدوام (لترك هذا الضد) بمعنى ان ترك الصلوة لو كان مقدمة للازالة فالخياطة ايضا علة ومقدمة دائما لترك الزنا

فيلزم الدور (ففيه ان) التوقف بين الازالة وترك الصلوة موجود دائما ولكن لا توقف بين الخياطة وترك الزنا بل بينهما استلزام فللسلطان ره (في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام) اذا التوقف هو احتياج شئ الى شئ آخر كاحتياج الازالة بترك الصلوة وعدم حصولها بدونها والاستلزام عبارة عن مقارنة شئ بشئ وعدم انفكاكه منه كعدم انفكاك الخياطة عن ترك الزنا مثلا فان الاول مستلزم للثاني الا ان الثاني لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الصارف كما قال (فان ترك احد الضدين) اي الزنا (لا يتوقف على فعل الضد الاخر) اي الخياطة (لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر) اي الخياطة (يستلزم ترك الاخر واين هذا) الاستلزام (من التوقف والظاهر ان منشاء توهمه «سلطان» النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا من فعل ضده) بمعنى ان السلطان ره نظر الى انه ربما يترك الصلوة ولا يحصل الازالة ايضا فبسبب ذلك توهم ان ترك الصلوة ليس مقدمة للازالة وبالجملة (فحسب من ذلك انه لامدخلية) ولا مقدمة (لترك الضد في فعل ضده) بل هو من المقارنات الاتفاقية (وحسب ان مقدمة الشئ عموما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تغطيته «مكلف» بكونه مما يتوقف عليه) الفعل اي زعم السلطان انه يشترط في المقدمة التفات المكلف بانها مقدمة له وانه محتاج اليها و معلوم ان المكلف اذا لم يشتغل بالازالة لاجل الصارف يكون غافلا عن احتياج الازالة بترك الصلوة وغافلا عن مقدميته كما قال (واما مع وجود الصارف عن المكلف بهو) مع (عدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج) اي لا يتحقق الازالة (حتى يتحقق) في نظر المكلف مقدمية ترك الصلوة و (توقف) الازالة بهو كذلك قد يشتغل بالازالة و يترك الضد لكنه يغفل ايضا عن مقدمية والتوقف نعم قد يشتغل بها ويترك الضد ويتفطن بالتوقف و المقدمة والسلطان ره في هذه الصورة ايضا منع المقدمة كما قال (ثم طرد الكلام غفلة) اي غفل السلطان و اطلق كلامه (الى حال الاشتغال) بالازالة (و التفطن) بالتوقف و المقدمة (و انكر التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم) اشتغال المكلف وعدم (تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر) بمعنى ان الازالة تتوقف في الواقع بترك الصلوة وان لم يتفطن المكلف بالتوقف (و الثاني) اي التوقف في الواقع (انما هو معنى ما لا يتم) الواجب (الابه لا الاول) اي تفطن المكلف بالتوقف وبالجملة ترك الضد مقدمة في الواقع سواء تفطن به المكلف ام لا انى بالواجب ام لا (مع ان هذا الكلام يجري في ساير المقدمات ايضا) فان من ترك الصلوة مثلا لا يتفطن بمقدمية الطهارة او غيرها فالمعتبر في المقدمة هو التوقف الواقعي وان لم يتفطن المكلف (فان قلت) يمكن القول بوجوب ترك الصلوة و حرمة اتيانها اذا عزم المكلف ايجاد

الازالة واما اذا تركها لصارف فلا معنى لوجوب ترك الصلوة و مقدميته ح لانه (اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفى الواجب) اى يمنع الازالة (فمامعنى وجوب المقدمة مع) اى لامعنى لوجوبها و الحال (ان وجوبها) ليس ذاتيا بل (للتوصل الى الواجب) فاذا امتنع الواجب لصارف يمنع التوصل فالامر بالمقدمة امر بالمحال و اقول توبيخا لكم (فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب) اى اذا قلت بان ترك الصلوة مقدمة (فى نفس الامر) مطلقا اى (سواء تفتن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب ح) اى كيف يمكن الحكم بوجوب ترك الصلوة مطلقاً حتى عند ترك الازالة والحال ان التوصل ممتنع فيلزم التكليف بالمحال (كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت) اى بناء على ما ذكرت من كون ترك الصلوة مقدمة فى كل حال فعلى القول بوجوب المقدمة يكون واجبا على كل حال (قلت) هو مقدمة مطلقا و واجب مطلقا على القول بالوجوب والتوصل بالازالة وان امتنع بالصارف الا ان المكلف باختياره اوجد الصارف لانه قادر بالفعل بالضرورة وقد سبق ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار و (علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر فى قدرة المكلف) اى علمه تع بان لا يمثل لا يسلب القدرة عن المكلف لانا نجد فى انفسنا القدرة الضرورية بالازالة اذ يمكن تبديل الصارف بالعزم فالامر بالمقدمة لا يسقط بالصارف و التوصل لا يمتنع فلا يلزم التكليف بالمحال (والا) اى لو كان القدرة بالامتثال وعدمها دائرا مدار علم البارى تع (لزوم الجبر) وهو باطل بالضرورة (وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا) اى سلمنا ان التوصل بالازالة ممكن اذ يمكن للعبد تبديل الصارف بالعزم لكنه تع يعلم انه لا يبدل ولا يتوصل فيكون طلب المقدمة عبثا (لان مع عدم) ايجاد (الواجب لامعنى لطلب المقدمة لانه ليست مطلوبة فى نفسها) بل للتوصل (ومع وجود الصارف لا) يبدل الصارف بالارادة فلا (يمكن صدوره « واجب » فيلغو طلب المقدمة (مدفوع بالنقض باصل الواجب) فان الشارع يعلم ان الازالة لا توجد لخبائة سريرة المكلف ومع ذلك تجوزون طلبها فيجوز طلب مقدمتها ايضا (وبمنع امتناع الواجب ثانيا) اذ علمت آتقان العبد قادر بتبديل الصارف و امتثال الامر فلا يلغو طلب المقدمات (وبان التكليف بالمقدمات قد لا يكون للتوصل بل (للامتثال ثالثا) كما قيل فى قضية ذبيح الله ع قوله (فاللازم) اشارة الى انك قد عرفت انى لم اقل بوجوب المقدمات شرعا بل عقلا لكن يلزم (على القائل بوجوب المقدمة) شرعا (القول بالعقاب على ترك المقدمات) الواقعية وهى (التى لو فعل الواجب كان موقوفا عليه) كتوقف الازالة بترك الصلوة فمادام لم توجد الازالة تكون فى فعل الصلوة عقاب اذ تركها واجب مقدمى (وعدم وجود الواجب وعدم التأثير فى الوجود فى الخارج و) عدم التأثير

(في نظر المكلف لا يضر) اذ المفروض ان ترك الضد مقدمة مطلقا سواء اثر في حصول الواجب ام ترك
 وسواء التفتت المكلف الى مقدميته ام لا (وهذا) اي القول بترتب العقاب في الفرض المذكور (من افصح ما)
 اي اقبح شيء (يلزم) علي (القائل بوجوب المقدمة) وجه الافبحية (فان اجراء احكام الواجب)
 من الثواب والعقاب والصحة والفساد (على تلك المقدمات) اي ترك الصلوة مثلا (اصعب شيء)
 بيان الصعوبة (فمن) وجب عليه الازالة او (كان عليه اداء دين مع المطالبة) اي الازالة وكذا الاداء عند
 مطالبة صاحب الدين واجبان مضيقان (و) ترك الصلوة مقدمة لهما فح اذا (كان له صارف) عن الازالة او
 (عن ادائه دين) يلزمه « من » العقاب على عباداته و (عدم صحة عباداته من اول العمر الى آخره) اي
 من حين وجوب الازالة الى حين يفرض فيه الامتثال او الى الموت قوله (غاية ما في الباب) اعانة على القائلين
 بوجوب المقدمة اي تخفيف لافضحية قولهم وذلك (انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لولم يتفتن
 المكلف له « ترك » في صور الامتثال بالمأمور به) اي لو فرضنا انه وجد الازالة من دون توجه الى ترك الصلوة
 ومقدميته لا يترتب ثواب على هذا الترك فلا يرد عليهم انه يلزم الثواب المتعددة في صورة اتيان
 المأمور به وترك الاضداد من دون تفتن (لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا
 يفعل) بصيغة المجهول حاصله ان الامتثال بخطاب لا اتصل ان حصل بكف النفس فلا ثواب هنا اذ المفروض
 حصول الازالة من دون التفات الى ترك الصلوة فلا يحصل الكف والامتثال والثواب واما ان حصل
 الامتثال به بمجرد ان لا يفعل « كرده نشود » فيترتب الثواب لان مفهوم ان لا يفعل يحصل قهرا حين
 الاشتغال بالازالة (وذلك) اي كون امتثال النهي بالكف وعدم الثواب على مجرد تركه (مع انه غير
 مسلم كما سيبحثي لا ينفى ترتب العقاب على فعله « ضد » ففي طوره ترك الازالة والاداء مثلا يترتب العقاب
 والبطالان على فعل العبادات (على القول بوجوب المقدمة) فيلزم الافتضاح من هذه الجهة (الثالثة المباح)
 كالخياطة (يجوز) فعله و (تركه) بلا بدل (خلافا للكعبى فانه قال بوجوب المباح والمنقول منه
 مشتبه المقصود) اي لا يعلم ان مقصوده من وجوب المباح ماهو (فقديق ان كل ماهو مباح) بالذات
 (عند الجمهور فهو واجب ذاتي) (عنده لا غير) فالخياطة مثلا مباح عندهم وواجب عنده كالصلوة والصوم
 لان الخياطة عنده عين ترك الزنا وشرب الماء عين ترك الخمر فيكونان واجبين ذاتا (وقديق ان
 مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض) بمعنى ان الخياطة مثلا ليس عين ترك الزنا
 بل مباح باقتضاء ذاته لكنها واجب مقدمة لترك الزنا (وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي) اذ
 على الاول مذهب الجمهور وجود المباح ومذهب الكعبى عدمه وعلى الثاني مذهبهم وجود المباح بلا عروض
 الوجوب ومذهبهم عروض الوجوب فلا يتوهم ان النزاع لفظي بمعنى ان مرادهم من وجود المباح وجوده بالذات

فلا ينافى عروض الوجوب) والمنقول عنه فى دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل ما يقارنه فهو) ايضا (واجب) مثلا الخياطة ملازمة لترك الزنا فاذا كان تركه واجبا يكون الخياطة ايضا واجبة (لامتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم) اى لا يمكن ان يكون احدهما واجبا والاخر مباحا (وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الاباتيان فعل من الافعال) فترك الزنا يتوقف على الخياطة مثلا (وهو « ترك » واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا يتم الواجب الابه فهو) ايضا (واجب و الجواب عن الاول منع ذلك) اى لانسلم امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم (فان الممتنع هو اجتماع الضدين فى محل واحد لا فى المتقارنين فى الوجود) بمعنى ان الممتنع هو اجتماع الوجوب والاباحة مثلا فى محل واحد كالخياطة واما اجتماعهما فى محلين متلازمين فهو جائز فيمكن ان يكون ترك الزنا واجبا ومقارنه وهو الخياطة مباحا (اى العلة والمعلول) كقطع الرقبة للقتل فيجب عند وجوبه (عند بعضهم) واما عند المصرره فعلة الواجب ايضا لتجب وعلة الحرام ايضا لاتحرم (واما الثانى فاجيب عنه بوجوده الاول ان هذا) اى المقدمة (لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب) فترك الزنا كما يحصل بالخياطة يحصل بالصلوة ايضا (وفيه انه لا يرفع الاشكال) اى حصول ترك الزنا بالصلوة لا يبطل مقدمة الخياطة (لانه « كعبى » يقول بكونه « مباح » احد افراد الواجب المخير) اى يجعل الواجب والمستحب والمكروه والمباحات واجبات تخيرية لترك الحرام (و الثانى انه) بناء على قول الكعبى (يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف) وهو اسناد الزنا للزوجة فترك القذف واجب وهو موقوف على شرب الخمر مثلا او فعل آخر فيكون الشرب واجبا لانه مقدمة لترك الحرام (و) يلزم كون الواجب حراما كالصلوة لترك الواجب) مثلا الازالة واجبة و ترك الصلوة مقدمة لها فيكون فعل الصلوة حراما اذ كما ان مقدمة الواجب واجب فمقدمة الحرام ايضا حراما وبالجملة يلزم وجوب شرب الخمر وحرمة الصلوة (ويدفعه) انه لا مانع من اجتماع الوجوب والحرمة عند (اعتبار الجهتين) فالشرب حرام ذاتا من جهة النهي و واجب مقدمة لترك القذف و الصلوة واجب من جهة الامر و حرام لترك الازالة (والثالث منع وجوب المقدمة) بمعنى ان المباح مقدمة لترك الحرام ولكن المقدمة لاتجب (والتحقق فى الجواب ان ذلك) اى المباح (ليس بمقدمة مطلقا) اى ليس مقدميته دائمية بل تختص ببعض الموارد كما ياتى (اذ الصارف) وهو صرف عنان الارادة (يكفى فى ترك الحرام) فلا يحتاج الترك بفعل من الافعال (نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الاباتيان شىء) كما لو فرضنا ان وسائل الشرب موجودة وهو مشتاق اليه ولا طريق الي تخلفه عنه الا

الاشتغال بالخياطة مثلا (فنقول بوجوده ان قلنا بوجود المقدمه وذلك لا يثبت الكلية المدعاة)
 اى توقف ترك الحرام بفعل من الافعال فى فرض نادر لا يثبت توقفه عليه دائما كما هو مدعى الكعبى
 (خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام) اى المراد من خطاب لا تشرب مثلا (هو نفس ان
 لا يفعل فانه يحصل غالبا) كما اذالم يخطر الشرب بقلبه اصلا فح يتحقق مفهوم ان لا يفعل (ولا
 يحتاج الى) مقدمه و (شىء اصلا) لا الصارف و لا فعل الضد الخاص و يحصل المطلوب بمجرد
 الترك ولذا قال خصوصا (بل وقد يكون المكلف ح) اى عند تحقق مفهوم ان لا يفعل (خاليا عن
 كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر) فالسكون الطويل مثلا ان استمر
 بنفسه بلا مؤثر فيمكن الخلو عن كل فعل وان لم يستمر فالمكلف فى كل آن يجدده ويوجده
 وان استمر ولكن مع الحاجة الى المؤثر فالمكلف فاعل التأثير والتفصيل فى شرحنا على المعالم
 (فكذا) اى لا يتوقف الترك الى الصارف او فعل من الافعال (ان قلنا بكونه) اى المراد من خطاب
 لا تشرب هو (الكف) وهو الكراهة والانزجار عن العمل وقد يطلق على الصارف اى صرف عنان
 الارادة سواء كان معزجر و كراهة ام لا (ان) كف النفس انما يجب عليه اذا خطر الحرام بقلبه
 ومعلوم انه (كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام) اى ربما لا يتصور الشرب اصلا (حتى يجب الكف عنه
 « حرام » فح) اى اذالم يخطر الحرام ولم يجب الكف الذى هو المطلوب (لا يكون المباح احدا افراد
 الواجب المخير ايضا) اى لا يكون المباح واجبا مقدمه لاعينا و لا مخير ايئه وبين اخواته و
 بالجملة سواء كان المراد نفس ان لا يفعل او كف النفس فرما لا يتوجه الى الحرام وح لا يحتاج
 الترك الى مقدمه اصلا واما فى صورة التوجه فيكفى الصارف وعلى فرض عدمه يجب فعل من الافعال
 (اللهم الان يق بالنظر الى ما) اى بملاحظة ما (حققنا سابقا فى مقدمات القانون السابق من ان
 المقدمات قد تكون غير مقدورات) كاعطاء الماء فجأة لمن وجب عليه السعى فى تحصيل الماء (و
 انه شان « قد يقوم غير المقدور) كفجأة الماء (مقام المقدور) كالسعى وبالجملة يمكن بملاحظة
 الاعانة على الكعبى هنا بان يق (ان المباح احدا افراد الواجب المخير) بمعنى ان المباح واخواته
 مقدمات تخيرية للترك عند الكعبى (ولكن قد يقوم مقامه ومقام ساير افراد) اى يقوم مقام
 المباح واخواته (بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام) كعدم الالتفات فترك الحرام
 عند عدم الالتفات اليه انما هو بسبب مقدمه غير مقدورة اعني عدم الالتفات وهو يقوم مقام المباح
 وغيره (ووجود المانع) كالحياء او وجود من يمنع عن الشرب (او غير ذلك) كعدم القدرة على
 الشراء و كالضرر فى الشرب (فالصارف ايضا من احدا افراد الواجب المخير) كالمباح واخواته

(لو كان هو « صارف » ترك الارادة بالاختيار) اى لو قلنا بانه من المقدورات (ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئاً خارجاً عن الاختيار) اى لو كان من الامور الغير المقدورة وبالجملة كذلك مقدمات الترك عند الكعبي (و انت خبير بان هذا) الذى ذكرته اعانةً للكعبي من قيام غير المقدور مقام المقدور (في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة) بمعنى ان عنوان التخيير انما يتصور في المقدورات فقط اعني الصارف والمباح واخواته (و لكن (الغير المقدورات) اعنى عدم الالتفات واخواته (يقوم مقامها لانه) اى قيام غير المقدور مقام المقدور (تخيير بين المقدورات وغير المقدورات) اذ لا يعقل عنوان التخيير في الامور الغير المقدورة (كما قد يتوهم) اى توهمه السلطان ره قوله (مع انالو سلمنا) حاصله ان ما ذكرته اعانةً للكعبي غير مجد اما اولاً فلان مقدمة ترك الحرام انما هو الصارف فقط فاين التخيير واما ثانياً فلوسلمنا (التخيير مطلقاً) اى سواء كان التخيير في المقدورات فقط و كان غير المقدورات مسقطات لها او كان التخيير بين المقدورات وغيرها (فلان اى عن كونه « مباح » احد افراد الواجب المخير بهذا المعنى) اى بمعنى التخيير بين الصارف والمباح حاصله ان التخيير قد يكون حقيقياً كالتخيير في خصال الكفارة وقد يكون ترتيبياً كالتخيير في الوضوء والتميم والتخيير بين الصارف والمباح لو سلم فهو من هذا القبيل لان المباح واخواتها لا تنصف بالمقدومية الا عند انتفاء الصارف اذ مع وجوده هو يكون مقدمة لترك الحرام لا المباح لان الصارف يتحقق قبل وجود المباح (ولكن ليس هذا) اى وجوب المباح عند عدم الصارف (مراد الكعبي) بل مراده ان المباح واجب مع وجود الصارف ايضا (و اما ما ذكره المحقق السابق الذكر) حاصله انه قد تقدم في صدر القانون ان السلطان قائل بالمقارنة الاتفاقيه اى حكم (انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلاً ومطلقاً) اى وجد الصارف ام لا (وانه من مقارناته « ترك » الاتفاقيه مط) وجد الصارف ام لا (ففيه ما فيه ان كثيراً ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل) وجودى بحيث (لو لم نشغل به لفعلنا الحرام) كما تقدم (ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة ره الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المأمور به مضيقاً) كالازالة (والصد موسعاً) كالصلوة اول وقتها (ولو كانا موسعين) كصلوة النذر والزلزلة (فلا نزاع) في التقديم (واما لو كانا مضيقين) كالازالة واداء دين فوري (فيلاحظ ما هو الاهم) كاداء الدين (وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان و على التقديرات) الثلاث (اما معاموسعان) ١ كصلوة النذر والزلزلة هما حق الله ٢ ودين زيد و عمر و موسعين هما حق الناس ٣ والزلزلة ودين موسع هما مختلفان (او مضيقان) ٤ كالازالة مع الجهاد الفوري ٥ ودين زيد و عمرو

فوريين ٦ ودين فوري مع الجهاد الفوري (او مختلفتان) ٧ كالأزالة مع الزلزلة ٨ ودين فوري مع دين موسم ٩ والأزالة مع دين موسم ١٠ والزلزلة مع دين مضيق (فمع ضيق احدهما الترجيح له مط) كالسابع والثامن والتاسع والعاشر (و مع سعتهما التخيير مط) كالأول والثاني و الثالث (واما الثاني) اي المضيقان (فمع اتحاد الحقيقة) كالرابع والخامس (التخيير مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة) اي اساس (الاسلام) فالجهاد مقدم على اداء الدين (اذا تمهد هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده بكل من المعنيين) اي الضد الخاص والعام (وعدمه «اقتضاء» و) كثر النزاع (في كيفية اقتضائه بالعينية) اي الامر بالشئ عين النهي عن الضد الخاص (او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي) الاستقلالى لا التبعي الذي هو مذهب المص رة (ولما كان بعض الخلافات والاقوال) كالقول بالعينية (في المسئلة في غاية السخافة) والعيب (فنقتصر الكلام في بيان مقامين الأول الأقوى ان الامر بالشئ يقتضى النهي عن ترك المأمور به التزاما) لفظيا (لا تضمننا كما توهم بعضهم اذا المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعال هو الطلب الحتمي) البسيط (الجازم) فاذا قال صل يتبادر منه الطلب التام (ويلزمه «حتمى» اذا صدر عن) العالى اي (الشارع) او غيره (ترتب العقاب على تركه والممنوعة عنه) وبالجملة الصيغة الصادرة عن العالى يدل بالمطابقة على الطلب الشديد وبالالتزام على المنع من الترك ان قلت الامر يدل على الوجوب والوجوب مر كب من طلب الفعل والمنع من الترك فالامر يدل على المنع تضمننا قلت الوجوب يتعقل تارة اجمالا وتارة تفصيلا فالوجوب الاجمالي هو الطلب الحتمى البسيط واذا لوحظ بالدقة العقلية اي تفصيلا ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك ومعنى افعال هو الوجوب الاجمالي لا التفصيلي (فالمنع من الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب) التفصيلي (لا يلزم منه كونه «منع» جزء معنى) الوجوب الاجمالي الذي يدل عليه (افعال و بتذكر ما اسفلناه في) اول (مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تبصر هنا) لان هذا المطلب قد تقدم هنالك فراجع (فالصيغة تدل عليه « منع » التزاما بينا بالمعنى الاعم) اي بعد تصور الامر بالشئ وتصور الترك والنسبة بينهما يفهم ان الأمر قصد بالامر حرمة الترك ايضا (والقول بالعدم منقول عن السيد وهو) عن (بعض العامة محتجا بان الأمر قد يقول افعال و (يكون غافلا) عن الترك (فلا يتحقق النهي) عن الترك (وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا) بمعنى ان الأمر وان لم يلتفت الي حرمة الترك تفصيلا الا انه ملتفت اليه اجمالا وهو مرتكز في ذهنه حين الامر (وهو «اجمالي» يكفي ولذلك) اي لكون التفاته اجماليا (فلنا يكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم) فبعد التصورات الثلاث يجزم بان الأمر قصد حرمة الترك (مع ان القصد) والالتفات

(غير معتبر في الدلالة) أي ربما يحصل الدلالة بدون قصد المتكلم (كما) مر (في دلالة الإشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع) لأنها دلالة عقلية تبعية والبحث هنا في دلالة اللفظ فتحتاج إلى الالتفات الإجمالي (و كما ان القول بالعينية في الضد الخاص) أي القول بان الأمر عين النهي عن الضد الخاص (افراط) وتجاوز (فهذا القول) أي إنكار النهي عن الضد العام (تفريط) بالفارسية نرسيدن بعد (ولا ثمرة في هذا النزاع) أي لا يترتب ثمرة على حرمة الضد العام (الثاني الحق عدم دلالة الأمر بالشئ على النهي عن الضد الخاص) كالأكل والصلوة (والمشبتون بين من) أي بعضهم (يظهر منه الالتزامية اللفظية) لعل مرادهم التضمن كما يظهر من دليلهم الآتي (ومن) أي بعضهم (يظهر منه الالتزامية العقلية) لعل مرادهم الالتزامية اللفظية التي في مقابل المطابقة والتضمن كما استعرفه (لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه) كلاً كلياً (بأحدي من الدلالات الثلاث) أما المطابقة فظاهر (وكذلك التضمن) لأن المنع عن الصلوة ليس تمام مدلول ازل ولا جزئه (وقدم) قبل سطور (ما يمكن لك ابطاله «تضمن» به) لأن ازل إذا لم يدل على النهي عن الضد العام بالتضمن فلا يدل على المنع من الضد الخاص (بطريق أولى وأما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الأخص فيه منتف) إذ بتصور ازل لا يلزم تصور حرمة الصلوة (كما هو ظاهر ولم يدعه «بين» الخصم أيضاً) وهو القائل بالدلالة (كما يظهر من أدلتهم الآتية) وأما البين بالمعنى الأعم فأيضا غير موجود لأنه لا يلزم من التصورات الثلاث أي (تصور الأمر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الأمر قاصداً لحرمة الضد) كما تبطل ما تشبث به الخصم في ذلك اللزوم (نعم يدل) الخطاب (عليه «منع» دلالة تبعية) عقلية (من قبيل دلالة الإشارة) كما تقدم مكرراً في سائر المقدمات (ولكن ذلك) أي اللزوم العقلي التبعية (لا يثمر فيما نحن فيه) فإن ترك الضد من مقدمات المأمور به) كما تقدم (و) الحقان (وجوب تركه «ضد» تبعية) لأصلي كما مر مكرراً (و) الوجوب التبعية لا يفيد إلا أن ترك الضد مطلوب تبعاً) فترك الصلوة مطلوب بتبع طلب الإزالة (بمعنى أن المقصود بالذات هو الاتيان بالمأمر به وطلب ترك الضد إنما هو لاجل الوصول إليه) وبالجملة ترك الصلوة كسائر المقدمات واجب تبعية توصلي (فلا يثبت بذلك) الوجوب التبعية (عقاب على ترك الترك) فكما لا عقاب في ترك نصب السلم فكذا لا عقاب على ترك ترك الضد (بمعنى فعل الضد) وهو الصلوة (فلا يثبت فساد) فمن صلى ولم يمتثل بالإزالة تصح صلوته (كما مرّت الإشارة) في قوله و هذا من أفضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة الخ (واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان أمر الإيجاب أي قوله ازل) طلب فعل يذم على تركه اتفاقاً ولازم الأعلى (فعل) وجودي (لأنه المقدور) وأما الترك فهو أمر عديم لا يذم عليه فكلمة الترك لا بد أن تبدل بفعل وجودي (وهو ليس إلا الكف أو فعل ضده)

فقولنا الامر طلب فعل يذم على تركه اى طلب فعل يذم على كفه او طلب فعل يذم على فعل ضده (و الذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لازم بمالم ينه عنه لانه «ذم» معناه «نهي» فاذا دل الامر على الذم بهما فيلزمه النهي عنهما (وفيه منع انحصار الذم على الفعل) الوجودى (لما سنحقيقه من ان مطلق ترك الفعل ايضا مقدر بسبب القدرة على استمراره) فالامر طلب فعل يذم على استمرار تركه (ولا يحتاج) بحمل الترك (الى الكف) او فعل الضد (مع ان) مفهوم (الكف) لا يتحقق فى ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والا كراه فى مفهومه) بمعنى ان الكف عبارة عن الترك بنحو الانزجار بالفارسية نيسنديدن و الشخص ربما يترك المامور به من دون انزجارو يذمه العقلاء فليس الذم على الكف بل مجرد الترك (وان) قلت ليس المراد بالكف الانزجار بل (اريد به «كف» مطلق صرف عنان الارادة «بر كرد انيدن جلواراده» قلت (فيكفى فى ذلك) اى فى ترتب الذم على الترك (الكف ولا يثبت) اى بترتب الذم على الترك (حرمة الاضداد الخاصة) و بالجملة ان اريد بالكف الانزجار فلا يصح القول بان الذم على ترك المامور به ذم على الكف اذ ربما يذم على الترك من دون تحقق الكف اى الانزجار وان اريد به صرف العنان انزجرام لا فيصح ويكفى القول بان الذم على الترك ذم على الكف ولا يحتاج الى القول بان الذم على الترك ذم على فعل الضد الخاص (لعدم انفكاكها «اضداد» عنه «كف» بهذا المعنى) اى اذا كان الكف بمعنى صرف الارادة فكلما تحقق الضد يتحقق معه الكف فالذم له للضد (سلمنا) حرمة الاضداد الخاصة (لكن نقول ان هذا الاستلزام) اى استلزام الامر بالشئ حرمة الاضداد (تبعي) لاصلى (كما مرو) التبعي (لا يضر بل القدر المسلم فى الكف ايضا هو ذلك) اى النهي التبعي لان الامر يدل على حرمة الترك وهو امر مقدور والعقل يكشف من هذا الخطاب حرمة الكف والاضداد لعدم انفكاكهما عن الترك (والذى هو مراد القائلين) بالدلالة (هو الحكم الاصلى لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات فى الفقه) فان فساد الصلوة وترتب العقاب عليها يتوقفان على النهي الاصلى (واحتج المثبتون للاستلزام العقلى بوجوه) ثلاثة (ويريدون بالاستلزام العقلى ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك) النهي (اصالة) بمعنى ان العقل يحكم بان الشارع قصد من لفظ ازل امرين وجوب الازالة والنهي عن الصلوة (لا العقلى بمعنى التبعي) كما مر مرارا (فانه ليس من محط النزاع فى شئ الا اول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المأمور به الاب) فترك الصلوة مقدمة للازالة (فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد) اجيب عنه بوجوه اربعة اولها قوله (اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد) اى ليس ترك الصلوة (من مقدمات المامور به وقد عرفت بطالانه «منع» بما لا مزيد عليه) اذ مقدميته له مسلمة ثانيها قوله (والتحقيق فى الجواب منع وجوب

المتقدمة اصالة وتسليمه تبعاً) فوجوبها لا يستفاد من ازل بل من العقل (وهو لا ينفع المستدل) لعدم ترتب الثمرات (كما تكررت الاشارة وقد اجيب ايضاً) ثالثاً (بان وجوب المقدمة توصلى والوجوب للتوصل يقتضى اختصاصه «وجوب» بحالة الامكان) اى وجوب المقدمة تختص بما اذا كان الوصول الى ذى المقدمة ممكناً (ومع وجود المارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه «فعل» بترك الضد) فايجاب ترك الصلوة مع الصارف عن الازالة تكليف بالمحال اولغو وعبث (وفيه ما لا يخفى اذا اختير الصارف بالاختيار لا ينفى امكان تركه «صارف» بمعنى ان المكلف باختياره قد اختار الصارف فيمكن له تبديل الصارف بالارادة (و) يمكن له (اختيار الفعل) ويمكن له (التوصل اليه «فعل» بالمقدمة) اى بترك الصلوة (كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه «كافر» مكلف باصل الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه) فالكفار باختيارهم قد اختاروا الكفر فيجب لهم تبديله بالايمان والتوصل بالواجبات (على القول بوجوب المقدمة) شرعاً والافعلا (وقدم في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا) حيث قال فان قلت اذا ترك الواجب الخ فراجع بما شرحناه (وقد اجيب ايضاً) رابعاً (بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل) حاصله ان الدليل على الوجوب هو ان المقدمة لولم تجب لجاز تركها وح فان بقى التكليف بالازالة يلزم التكليف بما لا يطاق و الا فيلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا الدليل يختص بحال الارادة اى اذا اراد المكلف اتيان المامور به فع لولم يجب المقدمة يلزم احد المحذورين (و) اما (اذا كان له صارف فلا يريد الفعل) وح يكون الفعل ممتنعاً من جهة الصارف لا من جهة عدم وجوب المقدمة وبالجملة امتناع الفعل ولزوم التكليف بالمحال او خروج الواجب عن الوجوب كلها مستندة الى الصارف لعدم وجوب المقدمة كما قال (فلا يلزم) من عدم وجوب المقدمة (تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب) فلا دليل على وجوب المقدمة ح (وفيه انه «دليل» لو تم (يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها) بمعنى ان المكلف وان لم يكن له ارادة فعلاً ولكن يمكنه تبديل الصارف بالارادة فيجب المقدمات بمقتضى الدليل المذكور (نعم وجودها «مقدمة» لا بدان يكون) حاصله ان وجوب المقدمة لا فرق فيه بين الارادة فعلاً او امكاناً ولكن وجودها لا يحتاج اليه الا (في حال الارادة) الفعلية (فهو «وجود» غير محل النزاع) اذ النزاع في الوجوب لا الوجود (ويظهر ما ذكرنا ايضاً) وهو وجوب المقدمة مع وجود الصارف ايضاً على القول به (من التأمل في المقدمة الثانية) حيث قال وعدم وجود الواجب لاجل الصارف لا يضر بوجوب المقدمة على القول به (الثانى ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به) فالصلوة مستلزمة للترك (المحرم) وهو ترك الازالة (والمستلزم للمحرم محرم) فالصلوة محرمة

(وقد اجيب بان الاستلزام) على اربعة اقسام احدها المقارنة ثانيها المقدمية ثالثها السببية رابعها العلية فنقول (ان اريد به) في قولكم فعل الضد مستلزم لترك المأمور به (محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي) بمعنى ان فعل الصلوة لا ينفك خارجا عن ترك الازالة (فمنع الكبرى) اي يمنع كون مستلزم المحرم محرما لان المتلازمين في الوجود لا يجب ان يتحدا في الحكم (والا لثبت قول الكمبي بانتفاء المباح) لان المباح مع ترك الحرام ايضا متلازمان في الوجود فيلزم كونهما واجبين وليس كذلك (وان اريد به كونه من جملة مقدماته) بمعنى ان فعل الصلوة مقدمة لترك الازالة (وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا) بمعنى ان الصلوة ليست مقدمة لترك الازالة وهو المراد من منع الصغرى وعلي تقدير مقدميته ليس مقدمة الحرام بحرام وهو المراد من منع الكبرى (وان اريد عليه فعل الضد لترك المأمور به) سيأتي ان الظاهر ان مراد المجيب من العلية السببية اي ان اريد ان الصلوة سبب لترك الازالة (او كونها معا معلولين لعللة ثالثة) وهي الصارف (فهو وان كان يستلزم ذلك) اي لو سلم الصغرى اعنى السببية باحد الوجهين فلا شك في صحة الكبرى بمعنى ان حرمة ترك الازالة يستلزم حرمة الصلوة (لاستبعاد حرمة المعلول) وهو ترك الازالة (من دون) حرمة (العللة) اي الصلوة (كوجوب المسبب من دون) وجوب (السبب) ولا تغفل ايها الاخ بواسطة هذا التشبيه حكمتا بان الظاهر ان مراد من العلة السبب (و) كذلك لو كانا معلولين للصارف (لان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة) اي اذا لم يكن الصلوة حراما فلا يكون علتها وهي الصارف حراما (فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم) اي يختص ترك الازالة (بالتحريم من دون) حرمة (علته) وبالجملة اذا كان احد المعلولين حراما فلا بد من حرمة العلة والمعلول الاخر ايضا (لكنهما) اي كون الصلوة علة لترك الازالة او كونها معلولين للصارف (ممنوعان فيما نحن فيه اذا العلة في ترك المأمور به انما هو الصارف فهو المانع) عن الازالة (ابدا) لا الصلوة (سيما بملاحظة انه صارف مقدم على فعل الضد طبعيا) لانه مقدمة للصلوة فهو الباعث على ترك الازالة والاقدام بالصلوة (الا ان يجبر على فعل الضد وكان الصارف منتفيا) اي لا يوجد الصلوة بدون الصارف عن الازالة الا بنحو المجبورية (وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح) اي اذا اجبر بالصلوة فيسقط عنه وجوب الازالة وبالجملة (فليس فعل الضد علة لترك الازالة ولا) اي هو كذلك ليس (هو فعل مع ترك المأمور به معلولا لعللة ثالثة اذا ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف) اي لا يتصور علة مشتركة بين الصلوة وترك الازالة الا الصارف (وهو ليس علة لفعل الضد) بل علة لترك الازالة فقط اذ يلزم من وجوده ترك الازالة ولا يلزم من وجوده فعل

الصلوة لا يمكن تركها معه (بل قد يكون من مقدماته) فإرادة الصلوة والصارف عن الإزالة مثلاً مقدمتان للصلوة (أقول) قد عرفت أن هذا المجيب فرض كون الصلوة علة لترك الإزالة أو كونها معلولين للصارف وعلى هذا الفرض اختار أن حرمة الترك يستلزم حرمة الصلوة ثم قال و لكنهما ممنوعان الخ و (الظاهر أن مراد المجيب من) فرض (العلة) ليس (هو) العلة التامة بل (السبب) لما تقدم وجهه (والتحقيق أن ما ذكره أيضاً يستلزم التحريم لو ثبت) أي على فرض ثبوت السببية بين الصلوة وترك الإزالة لا يلزم حرمة الصلوة (فكيف) يحرم (و) الحال أنه (لم يثبت) السببية أن قلت على فرض السببية كيف لا يلزم حرمة الصلوة قلت (فإنك قد عرفت أن وجوب المسبب كالعتق لا يدل على وجوب السبب كالعقد و مثله الكلام في علة الحرام) أي حرمة المسبب أيضاً لا يدل على حرمة السبب كما مر مكرراً (بل الظاهر أنه كذلك) أي لا يلزم الحرمة

(لواراد من العلة العلة التامة) أي لو فرض كون الصلوة علة تامة للترك لا يلزم حرمتها (أيضاً وكذا) لا يلزم حرمة الصلوة (إذا كانا معلولين لعلة واحدة إذا انتفاء التحريم في معلول يقتضي انتفاء تحريم علة) فعدم حرمة الصلوة يقتضي عدم حرمة الصارف (من حيث أنها علة فلا يلزم عدم تحريمها مط) فالصارف بالنسبة إلى الصلوة فقط ليس بحرام لامط (فيكون حراماً بالنسبة إلى المعلول الآخر) و هو ترك الإزالة (وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراماً) قوله (فإن ذلك) الحرمة (أما من جهة كونها «علة» مقدمة للحرام) حاصل الأشكال هو أن الصلوة علة ومقدمة لترك الإزالة والشارع قال لا تترك الإزالة (فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب) أي يدل على حرمة الصلوة خطاب لا تترك الإزالة (وفيه أن توقف تحقق ترك الواجب عليها م أولاً) أي لا نسلم كون الصلوة مقدمة للترك بل المقدمة هي الصارف (سلمنا) المقدمة (لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي) فكما أن مقدمة الواجب واجب تبعي توصلي كذلك مقدمة الحرام حرام تبعي توصلي (وقد تقدم) مكرراً (أنه) أي الخطاب العقلي (لا يثبت التحريم المقصود) وهو التحريم الأصلي الذاتي (نظير وجوب المقدمة) قوله (وأما من جهة استفادة ذلك) الحرمة (من سائر أحكام الشرع) حاصل الأشكال أن خطاب لا تترك الإزالة وأمثاله وإن كان لا يدل على حرمة المقدمة أي الصلوة لكن يستفاد الحرمة من استقراء أحكام الشرع (و) من (تتبع مواردها «أحكام» كحكم الشرع بحرمة بيع السلاح لأعداء الدين وحرمة بيع العنب لمن يعمل خمراً وهكذا) فمقدمة الحرام حرام (وفيه أن المقتضى على ما يفيد ذلك) أي الحرمة (بل المستفاد من تتبعها خلافه) أي خلاف الحرمة وهو الكراهة (ویرشدك إلى ذلك) أي عدم حرمة المقدمة (ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنایع تنجر إلى الحرام) فحكموا بكراهة بيع الكفن والطعام مثلاً وهما

مقدمتان لحب كثرة الموت والجوع واما حرمة بيع السلاح ونحوه فهي ليست للمقدمة بل للاعانة على الاثم والفرق ان المقدمة وذى المقدمة يحصلان بشخص واحد كبيع الكفن وحب الوباء والاعانة انما يحصل بشخصين مثلا بان يبيع احدهما السلاح ويقا تل الاخر مع المسلمين (واما من جهة حكم العقل) حاصل الاشكال هو ان العقل رسول من باطن وهو حا كم (صريحا) بحرمة المقدمة (وهو ايضا مهم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته) ومقدمته (بل) و(لا يستبعد) ذلك (فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية) مقدمته اي (اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامن باب التكليف التبعي) التوصل الى كسائر مقدمات المحرمات والواجبات (الثالث لولم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الي ازالة النجاسة مثلا) بمعنى انه لولم يحرم الصلوة يجوز الاشتغال بها فاذا اشتغل بها (فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال) لان الضدين لا يجتمعان (والاخرج الواجب المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاو امر الدالة على الازالة ونحوها) كالسجود عند آية السجدة (فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب) فلا يشمل الامر بالازالة او السجود على من اشتغل بالصلوة مثلا (والاولى في الجواب اختيار الشق الاول) بمعنى ان الصلوة ليست محرمة واذا اشتغل بها بقي خطاب ازل (وتسليم جواز هذا التكليف) بالمحال (لكون المكلف هو الباعث عليه) اي على التكليف بالمحال لاختيار الصارف (فيعاقب على ترك الازالة يحكم بصحة الصلوة ولامنافات) اذ العقاب لا جل ترك المضيق واما صحة الصلوة لانها ليست محرمة شرعا بل تبعا (تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين) للدلالة (والنافين وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به «ضد» فيبطل) من جهة عدم الامر (لكان) هذا التعبير (بالحق اقرب و حاصله ان) غرض المثبتين من كون الامر بالشيء عد الا على النهي عن الضد الخاص هو بطلان الخاص اي الصلوة وهذا الغرض يحصل وان لم يكن الامر بالازالة دالا على النهي عن الصلوة اذ يكفي في بطلانها عدم الامر بها و لا حاجة الى النهي عنها وبديهي ان الامر بالازالة يدل على عدم الامر بالصلوة فتبطل كما قال (الامر بالشيء وان) فرض انه (لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد) فخطاب ازل يقتضي عدم صل (اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد) بان يقول ازل وصل (فان لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة) فيما لم يوجد به امر (وفيه اولان ذلك) البطلان (على تسليم صحته «بطلان» انما يتم في العبادات) حاصله ان الصحة لا تحتاج الى الامر بل يستفاد صحة الصلوة او البيع مثلا من حكم وضعي نحو الصلوة معراج المؤمن والبركة في البيع مثلا فيستفاد منهما مشروعية الصلوة والبيع سلمنا ان العبادة بدون

الامر باطل (واما في المعاملات فلا يتم) البطلان (مطلقا) اى يصح البيع سواء كان الامر بالازالة مقتضيا للنهي عن البيع او مقتضيا لعدم الامر اذ عدم الامر لا يضر في المعاملات ووجود النهي لا يدل على فسادها بل العيان فقط (وثانيا يمنع اقتضائه عدم الامر مط) بمعنى ان الامر بالازالة قد يقتضي عدم الامر بالصد وقد لا يقتضيه (اذا الذي يقتضيه الامر بالشيء) هو (عدم الامر بالصد اذا كان) اى الامر بالصد (مضيقا) فالامر بالازالة يمنع عن الامر بالصلوة الفورية (واما اذا كان) الامر بالصد (موسعا كما هو المفروض فلا) ذلك اذ (لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع) فيجوز الامر في آن واحد بالازالة مضيقا وبالصلوة موسعا (فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت) اى بين الدولك والغروب مثلا (بحيث لو فعل في اى جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الايتان في آن معين من اناته) فوضيعة المكلف تقديم الازالة فلو قدم الصلوة بسوء اختياره فتصح ويعصى (وهذا نظير ما سيجئ من جواز اجتماع الامر والنهي في الشئى الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك) الاجتماع (من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة) الذى امر به (في خصوص الدار الغيبى) المنهى عنه مع امكان ايقاعها في مكان مباح فتصح ويعصى (الثانى ان النزاع في ان النهي عن الشئى هل هو امر بصدده ام لاهو) عين (النزاع) المتقدم (في الامر في ادعاء العينية) بمعنى ان قوله لا تشرب الخمر عين اشرب الماء مثلا (والاستلزام) لان ترك الشرب امر عدوى خارج عن القدرة فالمطلوب شرب الماء مقدمة لترك الحرام فيجب وجوابه ان المقدمة لا يجب الاتباع مع انه لو ثبت لثبت قول الكعبى (ويمكن استنباط الأدلة بملاحظة ما سبق) كما اشرنا (والحق عدم الاقتضاء ولودل) اى لو فرض دلالة النهي على الامر بالصد (لدل على الامر بصدده) الواحد (بخلاف الامر فانه) لو سلم (يقتضى النهي عن جميع الاضداد) حاصله انه على فرض تسليم الدلالة في المقامين بينهما فرق لان الازالة يتوقف على ترك جميع الاضداد واما ترك الشرب فيحصل بشرب الماء فقط مثلا (والامر الندبى ايضا) يقتضى كراهة ضده ام لا (فيه قولان وقديق لودل) الامر الندبى (على النهي عن الضد تنزيها) اى كراهة (لعار جميع المباهات مكروهة لاستحباب استغراق) جميع (الوقت بالمندوبات) فيكره جميع المباحات في الاوقات (قتامل) لان الله لا يريد من المكلفين استغراق اوقاتهم بالمندوبات (والحق عدم الدلالة فيه ايضا) لا بالصد العام ولا الخاص (ظاهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا) فكراهة البول قائما لا يدل باستحبابه جالسا والقول الثاني لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على التخيير قوله (ظاهرا) اى نحن مخيرون في ظاهر الصورة قطعا (و) لكنهم (ختلفوا في) باطن الصورة وحقيقة (المامور به فذهب اصحابنا وجمهور

المعتزلة الى انه كل واحد علي البدل) بمعنى ان اطعام الستين وصوم شهرين كلاهما واجبان لكن وجوبهما صاحب لون مخصوص و كيفية مخصوصة وهي ان وجوب كل منهما يجوز مخالفته بفعل الاخر (فلا يجب) فعل (الجميع و لا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لان يكون بدلا عما هو واجب) مثلا اذا اطعم بالستين فاتي بالواجب لان تكون الواجب واقعا هو صوم شهرين فرضا ويكون ذلك بدلا منه كما يأتي توهمه (وذهب الاشاعرة الى انه « واجب » احد الابدال لابعينه) بمعنى انه ليس الواجب كليهما بل مفهوم احدهما وعنوان الاحد وهو عنوان كلي يصدق على الاطعام ويصدق على الصوم (وهناك اقوال اخر شاذة فمنها انه « واجب » هو الجميع ويسقط بفعل البعض) بمعنى ان الاطعام والصوم كلاهما واجبان ولونهما كلون ساير الواجبات اي ليس بحيث يجوز مخالفته بفعل الاخر لكن يسقط بعد فعل الاخر (ومنها انه معين عند الله) بمعنى ان الواجب هو الصوم فقط فرضا (ولكن) لو اتى به المكلف (يسقط به) اما لو اتى بالآخر اي الاطعام فيسقط الصوم (بالآخر وهما ايضا للمعتزلة ومنهاما تبرء كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف و يختاره فهو الواجب) في حقه (عند الله فيختلف) الواجب (باختلاف المكلفين) فانه يعلم ان زيدا يختار الاطعام وعمر وا يختار الصوم فاوجب لزيد الاطعام ولعمر وا الصوم وهذا القول هنا نظير التصويت في الاحكام (و كلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار) اي العقل اما بطلان القول الثالث اذ لا يسقط واجب بواجب و اما بطلان الرابع اذ لا معنى لايجاب فعل معين ثم اظهار التخيير للمكلفين و اما الخامس لان حكم الله لا يتبع اختيار المكلف (فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان) الاشاعرة جعلوا الواجب هو مفهوم الاحد وهو كلي و (الكلي لا تعدديه) بل التعدد في افراده (ولا تخيير فيه « كلي » و الالزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه) مثلا اذا قلت انت مخير في الصلوة اي يجوز لك فعلها و تركها فكذا اذا قلت انت مخير في مفهوم الاحد اي يجوز لك فعل الاحد ويجوز لك ترك الاحد (ويندفع بان المراد التخيير في افراده) فالتخيير صفة لافراد مفهوم الاحد (فالوصف بحال المتعلق) اي وصف الكلي بصفة متعلقه و افراده كقولك زيد قائم الاب ققيام الاب صفة لزيد (ويشكل هذا بالواجبات العينية) اي اذا كان مفهوم الاحد من الواجبات التخييرية باعتبار افراده فالصلوة و الصوم و نحوهما ايضا كذلك (فانها ايضا كليات مخير في افرادها) اذ تقدم ان العقل يخيرنا بين الافراد فما الفرق بين الواجب العيني والتخييري (ويمكن دفعه بان الكلي) الذي ذهب اليه الاشاعرة يتفاوت مع سائر الكليات اذ الكلي (في المخير جعلي

انتزاعى من الافراد) بمعنى ان الخطاب تعلق اصالة بالافراد كقوله تع اطعام عشرة مساكين الى قوله او كسوتهم او تحرير رقبة ولم يتعلق بعنوان احد الابدال لكن العقل جعل و انتزع من الافراد كليها هو (تابع لها «افراد» في الوجود) كتبعية وجود الفوقية بالجسم والمراد بالكلى المنتزع (كاحد الابدال بخلافه «كلى» في العينيات فانه متصل) بمعنى ان الخطاب لم يتعلق فيها الاعلى نفس الكلى (وعللة الافراد) اى وجوب الكلى علة لوجوب الافراد (سابق عليها طبعاً) لان الكلى هو ذو المقدمة وهو مقدم على المقدمة اى الفرد (وقد يجتمع الاعتباران) اى العينية والتخييرية تجتمعان في كلى واحد (كالكفارة بالنسبة الى الخصال) فتعلق الخطاب مرة بالافراد المذكورة آنفاً (فالخطاب بالكفارة) نحو كفر (عيني يستتبع) اى يحكم العقل بانه يتبعه (التخيير في افرادها والخطاب باحدى الخصال) كما تقدم في الاية (تخييري) ينتزع منها الكفارة بالكفارة باعتبار خطابها عيني وباعتبار خطاب افرادها تخييري منتزع (ويبقى الكلام في ثمره النزاع بين الفريقين) اى القولين في الواجب التخييري (فر بما قيل ان النزاع لفظى وليس كذلك) اذ عرفت فرقهما مفصلاً (ولكنه «نزاع» قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمره النزاع انه اذ انذر) احدانه ان رجع من سفره سالماً مثلاً (ان يأتى بثلاث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها «ثلاث» اى لابنحو البدلية كالتييم ثم رجع من سفره سالماً فاطعم واكسى واعتق فهل اتى بثلاث واجبات ام لا (فيبر نذره) اى يسقط (بالاثنيان بخصال الكفارة الثلاث) المذكورة (مط) اى سواء كان الخصال مرتبة ككفارة الظهار او مخيرة ككفارة الافطار (على) القول (الاول) فى الواجب التخييري اذ عانت انه بناء عليه تعلق الوجوب على كل واحد لكنه بلون مخصوص فهذا الشخص اتى بثلاث واجبات (بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب) عندهم (لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلى المنتزع منها) وهو مفهوم الاحد فهذا الشخص لم يات الابواب واحد فلا بد ان يأتى بأخرين حتى يبر نذره (واما الدليل على المذهبين فالاولون يتسكون بالتبادر من قوله تع فكفارتها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم) اى من طعامكم المتعارف (او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب اطعام والكسوة والتحرير) جميعاً لكن (على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او) وضعت (لاحد الشيئين او الاشياء مبهما) فكلمة او وضع لمفهوم احد الاشياء قوله (واذ اجاز) جواب اشكال وهو ان التكليف كيف يتعلق بالاحد المبهم وهو لا يوجد فى الخارج حتى يمثل وجوابه ان الواحد المبهم بشرط الابهام لا يوجد فى الخارج اذ كل ما وجد فى الخارج يخرج عن الابهام واما الواحد المبهم بلا شرط اى مفهوم الواحد فهو كلى يصدق على الافراد فى الخارج

فيمثل به بفرده وبالجملة يجوز (تعلق الامر بواحد مبهم كما هو حق مستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل) من القولين (وجه) اى يمكن القول بوجوب الجميع لظاهر الايقويمكن وجوب مفهوم الاحد لكلمة او (ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام فى سائر الاقوال وعليها) اى فى اثباتها وردها (وقد اطلنا الكلام فى تعليقا تنا على التهذيب فائدة قد عرفت) مكرر ان التخيير اما شرعى كالامر باحد شيئين او اشياء من الخصال وغيرها واما عقلى كما اذا امر بكلى من الصلوة وغيرها فالعقل يخيرنا بين الافراد والحاصل (ان المكلف بالواجبات العينية) الكلية (ايضا مخير فى اتيانها فى ضمن اى فر دشاء وهذا التخيير عقلى فاعلم ان الافراد قد) يساوى بعضها بعضا كفراد صلوة الظهر مثلا فح لا تفاوت بينها فى الوجوب ولكن قد (يكون بعضها ازيد من بعض فالامثال بالامر بالتصدق) اى اذا قال تصدق (يمكن) امثاله (بدرهم وبدينار) وهو ازيد من الدرهم (و) كذلك الامر (بمطلق الذكرك فى الر كعتين الاخيرتين على القول به) اى بقاء على وجوب مطلق الذكرك (يحصل) الامثال (بتسبيحة وبأكثر) كالتسبيحات الاربع او اكثر (وهكذا) كذا ذكر الر كوع والسجود (وكذا الواجبات التخييرية الشرعية) فقد تكون) مختلفة الحقيقة كالخصال فحكمها معلوم ولكن قد تكون (متفقات فى الحقيقة) (ومختلفات فى الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام فى المواطن الاربع والاربعين والخمسين فى بعض النجاسات المذكورة فى مسألة) منزوحات البئر والسته والخمسة فى ضرب التاديب وبالجملة اذا كان التخيير العقلى او الشرعى حاصلًا بين الاقل والازيد فلا شك فى ان الحد الاقل واجب ولكن (اختلفوا فى اتصاف) القدر الزايد بالوجوب على اقوال) احدها ان الواجب هو المجموع مط ثانياها ان الحد الاقل فقط واجب مط (اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله «زايد» تدريجيا بحيث) لا يكون مر كبا مع الزايد بل (يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما فى التسبيحة فى الاول) اى فى التخيير العقلى فان التسبيحة الاولى لا تتركب مع الثانية وهكذا (والاربعين فى الثانى) اى فى التخيير الشرعى فان الاربعين لا يمتزج مع العشر الزايد (فالمتصف بالوجوب هو الاول) اى الحد الاقل فقط (لا غير) سواء اكتفى به اوضم اليه الزايد (و ان لم يكن ذلك) بان كان الناقص والزايد شيئا واحدا كالدينار فانه شئ واحد مشتمل بحد الدرهم والزيادة والتمام فانه فعل واحد مشتمل لحد القصر مع الزيادة (فواجب كله لكونه فردا من الواجب) فكما ان الدرهم والقصر فرد للواجب فالدينار والتمام ايضا فرد له فلا يصح ان يبق ركعتين من التمام واجب والزايد ليس بواجب (نعم اختياره) اى اختيار التمام والدينار) مستحب لكونها اكمل الافراد

فيكون ثوابه ازيد) و الحاصل ان حد الزيادة ان لم يمتزج بالناقص فهو مستحب فقط و
وان امتزج فالمجموع واجب تخييرا ومستحب تعيينا (وهذا هو دليل من اطلق الوجوب) اي بعضهم
لاحظ صورة الامتزاج فحكم بوجوب الزايد مط امتزج ام لا (وغفل عن صورة التدرج) اي لم
يلتفت اليها حتى يحكم باستحباب الزايد (واما القائل باستحباب) الحد (الزايد) مط امتزج
ام لا (فيستدل به بانه « زايد » يجوز تركه لا الى بدل) مثلا يجوز ترك التسبيحة الثانية والر كعتين
الاخيرتين من دون حاجة الى بدل (فلا يجب وفيه ان) ذلك في صورة عدم الامتزاج حق واما في
صورة الامتزاج فلاذ (الاقل) وهو الفصر (بدل عن المجموع و على ما ذكره) من عدم وجوب
الزايد (يلزم تكرار المسح فيمن مسح بثلاث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا و الواحد
واجبا) اي بناء على استحباب الزايد مط فالذي مسح بالثلاث يمكن له ان يقصد باحدها الوجوب
و بالآخرين الندب فيتعدد المسح وتعدده يوجب بطلانه (وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد) اي
المجموع واجب واحدا لم يتحقق الناقص قبل الزايد (وهو « مجموع » اكمل افراده « واجب »
ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر) كالظهور والصبح وتقدم في التكرار (فلا يكون تخييرا
بين مجرد الزيادة و النقصان) بمعنى ان التسبيحة و الثلاث مثلا لا فرق بينهما الامجرد الزيادة
و النقصان بخلاف القصر و التمام فانهما علاوة على تفاوت الزيادة و النقصان ماهيتان مختلفتان ايضا
(ولذلك لا يجوز الاكتفاء) بالقصر اي (بالر كعتين اذا نوى التمام او لاقتدبر في الامثلة) لتفرق
بين التدرجي وغيره (والامكنة) لتفرق بين الماهيات المختلفة والمتحدة (فلا تغفل
باب **الاختلاف في جواز الامر بشئ في وقت يساويه كصوم رمضان** الظرف والمظروف متساويان
(كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشئ في وقت ينقص عنه للزوم المحال) اذ لا يمكن زيادة
المظروف عن الظرف ان قلت لو وقع ركعة من العصر في الوقت تسمى اداء و هذا يدل على جواز
الامر بالاربع في وقت الركعة اي جواز الامر بالفعل في وقت يفى بجزئه قلت (واطلاق الاداء على
مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح) بمعنى ان الشارع لم يامر بالمجموع في
وقت الركعة بل امر بواحدة اداء و ثلث قضاء وتسمية المجموع اداء اصطلاح شرعي خاص مأخوذ
من قوله **الصلوة** من ادرك الخ لانه اداء باصطلاح الفقهاء وهو اتيان الفعل في الوقت (او من جعل
الشارع) بمعنى ان الشارع وسع الوقت عند الضيق (للنص الصحيح المستفيض) اي المقرون
بالتواتر (بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك) الجعل والتوسيع (شرعا
بمنزلة ادراك الوقت اجمع) اذ الشارع كما جعل بين الدلوك والغروب وقتانها فاضاف عليه عند

الضيقة مقدار الثلث بعد الغروب (ويتفرع عليه « جعل » كونه مؤديا للجميع و يضعف كونه « شخص » قاضيا مط) اي الركعة الاولى والثلاث كما ذهب اليه البعض (او) قاضيا (لما وقع في خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد) لكن (اختلفوا في جواز الامر بشيئي في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه « موسع » عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب) اي لو كان الوقت موسعا يجوز تركه من وقت الى آخر فيخرج عن عنوان الوجوب لان الواجب ما لا يجوز تركه (وهو باطل جزمالانه) اي ترك الواجب انما (يلزم لو ترك في جميع الوقت) بمعنى اننا يجوز الترك الى ضيق الوقت او ظن الموت لامط فلا يلزم من وسعة الوقت ترك الواجب رأسا فلا يلزم الخروج عن عنوان الوجوب نعم يلزم ترك الواجب في بعض الالات الا ان هذا لا يضر بالوجوب (فكما يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق) كالتخيير بين الخصال والقصر والاتمام وهكذا (فيجوز تخييره « شارع » بين افراد متفقة الحقائق) كافراد صلوة الظهر (متميزة بخصوصيات اجزاء الوقت) اي الصلوة في الان الاول والصلوة في الان الثاني وهكذا (ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها) كالوقوف في المشعر فالمكلف مخير بين نقاط المكان الواسع (واما وقوعه « موسع » فللامر بصلوة الظهر) الى الغروب (وصلوة الزلزلة) الي اخر العمر (وغيرهما) ان قلت لعل مراد الامر امتداد الفعل بان يقع التكبير في اول الوقت وهكذا حتى يقع التسليم في اخر الوقت او مراده تكرار الفعل او مراده وقت معين قلت (فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل) كالتكبير (باول جزء من الوقت واخره) كالتسليم (باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الغالب) اذ كيف يمكن امتداد صلوة الزلزلة مثلا الى اخر العمر (وكذا) له يرد (تكريره) الى انقضاء الوقت بالاجماع وغيره (ولا) دليل ولا (مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر) جواب لما قوله (فينبغي ان يراد ما ذكرنا) واثبتنا (جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات والافراد) (الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما حال) اي جعل (التوسيع) محالا (للزوم خروج الواجب) كما ذكرنا (فيلزمه التجشم) اي تحمل المشقة (في تاويل امثال هذه الاوامر التي ظاهرها التوسيع) فاقرقوا على مذاهب (ثلاثة) فذهب بعض الشافعية الى اختصاص (وجوب الفعل باول الوقت) ونقل ذلك عن ظاهر المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير و صيرورته قضاء (ليس مرادهم انه بمجرد التأخير عن اول الوقت يترتب العقاب وان اتاه في ثاني الوقت بل (الظاهر ان مرادهم بالعقاب هو ما اذا تركه راسا) اي الى اخر الوقت ان قلت اذ كان مراد

هم ترتب العقاب لكن بعد خروج جميع الوقت فلا يبقى فرق بين مختارهم وهو الاختصاص باول الوقت ومختارنا وهو التوسعة الي آخر الوقت اذ المفروض انه على كلا القولين يترتب العقاب اذ ترك وخرج جميع الوقت قلت (لا بمعنى) اى ليس مقصودهم (كون العقاب) بعد الوقت (على الترك فى الجميع) كما هو مقصودنا (لكى يرتفع) الفرق و (النزاع بل بمعنى العقاب على الترك فى) الآن (الاول) حاصل الفرق انه بناء على مختارنا يعاقب بعد خروج جميع الوقت من جهة انه ترك فى جميع الوقت وبناء على مختارهم ايضا يعاقب بعد خروج جميع الوقت لكن من جهة انه ترك فى اول الوقت لا بملاحظة جميعه (لكنهم يقولون بالعمو حتما بعد فعله ثانيا) اى لو تركه فى اول الوقت لكن اتى به قبل خروج الجميع فعسى لكنه تعيىفوعنه قطعا (ولا كذلك المضيق) فمن ترك الازالة فى اول الوقت (فانه لا عمو حتما فيها) نعم يحتمل العمو كساير الذنوب (فالتوسعة فى وقت العمو) فهم يقولون بان الواجبات الموسعة موسعة من حيث وقت العمو لا الوجوب (واحتجوا بانهم لو لم يكن الوقت هو الاول) اى لو كان الوقت هو الآخر ووقعت الصلوة مثلا فى الاول (للزم كونه قبل الوقت وهو) اى العمل قبل الوقت (باطل كما فى الصلوة قبل الزوال) وبالجملة صحة العمل فى اول الوقت دليل على اختصاصه به (وفيه انه انما يتم فى مقابل من خصه بالآخر) بمعنى ان الصحة فى اول الوقت لا يدل بالاختصاص نعم يدل على بطلان القول الذى ياتى وهو الاختصاص باخر الوقت (مع ان بطلان التالى) وهو بطلان العمل قبل الوقت (على قوله) اى على فرض المستدل (ايضام) اذ على فرض اختصاصه بالآخر يمكن ايضا صحته قبله (للنص بتقديم الزكوة نفلا) فمع انها مختصة بوقت حصول الغلة مثلا يصح اخراجه نديا قبله وبالجملة صحة الصلوة فى اول الوقت لا يدل بالاختصاص لاحتمال كونه من باب تقديم الزكوة (وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففى فسحة عن ذلك وغيره) اى يمكن لئان نقول بانه من باب تقديم الزكوة او من باب الواجب المخير فى الازمان (و) ذهب (بعض) الحنفية الى اختصاصه بالآخر محتجا بلزوم المعصية فى التأخير لولاه) اى لو كان مختصا باول الوقت لكان التأخير معصية (وهو منفي) لان تأخير الصلوة مثلا الى اواخر الوقت لاعصيان فيه (بالاجماع) فهو مختص بالآخر (وقيل ان الاجماع لم لو اريد) نفى (اصل المعصية) اذ علمت ان فرقة قالوا بالعصيان فى التأخير (و) ان اريد حصول العصيان (مع حصول العمو فلا يضر) اى لا يثبت بذلك الاختصاص بالآخر بل بالاول (كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق) بين وقت الوجوب ووقت العفو فان وقت الوجوب اول الوقت وآخره وقت العفو لان الوجوب مختص به (وقيل انه) مختص بالآخر لا بمعنى انه لا يجب الى آخر الوقت بل بمعنى ان وجوب الظهر مثلا كما انه مشروط

بالبلوغ كذلك مشروط بادراك مجموع الوقت الموسع بحيث لو لم يدرك بعضه لا يكون واجبا عليه
وح فلا يحكم بوجوبها في الانات الاولى لعدم احراز الشرط فيها واذا بلغ آخر الوقت هو صحيح سليم
يحصل له الظن القوي بحصول الشرط فلذا يحكم بوجوب الظهور لحجية الظن المذكور فعليه هذا
اخبر له النبي ص بانك تدرك جميع الوقت يجب له في الان الاول لحصول الشرط والفرض امتناع الوسعة
في الوقت وح فان صبر حتى حظر الاخر يأتي بنية الوجوب والافنية الذب فيكون (مراعى) اي لا
يعلم انه واجب او مندوب (فان) لم يمت و (ادرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا) اي يتبين ان ما اتى به
كان واجبا كصوم يوم الشك (والافهونقل) وبالجملة (فعله في الاول نقل) لا غير (لكنه قد يسقط
الفرض) على فرض ادراك الاخر (ولعله «قائل» اراد ان الوجوب مشروط) ومقيد (بادراك جميع الوقت)
كتقيد وجوب الحج بالاستطاعة (وهو «قول» في غاية الوهن) اذ لا وجه له بعدما بينا من امكان التخيير
في الازمان (وقد ذكر في تفسيره) اي في بيانه (وجوابه وجوه اذ كرناها في حاشي التهذيب لا قيادة في
ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه «موسع» من باب التخيير في الايقاعات) اي المكلف مخير بين ايقاعه
في هذا الزمان او ذاك وهكذا (فهل يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه) اي اذا لم يات بالفعل في
الان الاول مثلا هل يجب بعوضه ان يعزم اتيانه (ثانيا) وهكذا (حتى يتضيق الوقت) بمعنى ان يكون مخيرا
بين الفعل والعزم الى ضيق الوقت واذا ضاق (فيتعين) نفس الفعل (الواجب) ولا يكفي البديل (اولا)
يجب العزم (قولان اظهرهما لعدم الدليل) اي لا دليل على بدلية العزم (وعدم دلالة الامر عليه باحد
من الدلالات) فان قوله اقم الصلوة من الدلوك الى الغروب لا يدل على انك مخير في كل من الانات بين
الفعل والعزم (واما سائر الادلة) القائمة على عدم بدلية العزم (فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البديل
والمبدل) هي ههنا مفقودة اذ (الفعل) الواجب (واحد) لا يزيد (و العزم) لو وجب فهو (متعدد)
اذ لكل من الانات عزم عليه فكيف يبذل الواحد بالمتعدد (ومن لزوم تساويهما في الحكم) اي
لا بد من كون البديل والمبدل متساويين في القوة (والفعل) امثال (مسقط للكليف دون العزم و
فيهما) اي جوابهما (معان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق) فالعزم متعدد والايقاعات ايضا
متعدد وايضا العزم ليس بدلا عن نفس المكلف به حتى يكون مسقطا له بل بديل عن اتيانه في
هذه الانات فمسقط له واذا ضاق الوقت (فيتعين) الفعل (و مثل دعوى القطع بان الامثال
بالفعل يحصل من غير جهة البدلية) بمعنى ان من اتى بالفعل ولم يقصد بدليته عن العزم فهو
ممثل قطعا فلو كان بينهما بدلية ليجب قصدها (وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضى قصد الفعل من جهتها)
اي كون شيء بدلا عن شيء لا يستلزم قصدا تيانه بعنوان البدلية (وقد يجاب ايضا بان البديل ههنا

تابع) وفرع و (مسبب عن تركه مبدله كالتييم بدل الوضوء) بمعنى ان الفعل اصل كالوضوء والعزم
بدل ناش عن ترك الفعل كالتييم فالفعل لا يحتاج الى قصد البدلية بل العزم فقط تحتاجه (و كخصال
الكفارة على القول بالترتيب) اذ بناء على الترتيب يجب اولاً واصلاً الاطعام مثلاً فان لم يمكن فيبدل
بالكسوة وهكذا فالاول لا يحتاج الى قصد البدلية بخلاف الثاني واما بناء على عدم الترتيب فكل
من الاطعام والاكساء بدل عن الاخر ويحتاجان الى قصد البدلية (وكتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند
تركه) فيجب على المكلف تفسير الميت مثلاً بالاصالة ولا يحتاج الى قصد بدليته عن تحصيل الظن
وعلى فرض تركه لا بد من بدل وهو ان يظن بتفسير غيره (فاطلاق البدل عليه) اي على الفعل او الوضوء
ونحوهما (اصطلاح) مجرد (وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك) اذ علمت انه الاصل (احتجوا)
على وجوب العزم (بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب) اي اذا جاز ترك الصلوة ولم
يكن العزم بدلاً منه فيكون كالمستحب (وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخير) لانه واجب معين (واما
الباقي) من الافراد (فالبدل محقق وهو كل واحد من الجزئيات المتميزة بالوقت) بمعنى ان
الايقاع في الان الثاني بدل عن الاول والثالث بدل عن الثاني وهكذا (و) احتجوا ايضاً (بلزوم خلو الترك
عن بدل فيما اذامات فجأة ولاثم لجواز التأخير) اي اذا جاز التأخير ولم يجب بدلية العزم فيمكن
ان يؤخر ويموت فجأة فيلزم ترك الواجب بلا بدل واثم الحال ان الواجب يعاقب تاركه بلا بدل
(وفيه) اننا سلم (ان الواجب هو ما يستحق تاركه العقاب) لكن لا مط بل (في الجملة) اي اذا تركه
بلا بدل مع ظن الموت مثلاً (و) هنا ايضاً كذلك اذ (يصدق انه لو لم يفعله) في اول الوقت (ولا سائر الافراد)
اي لو ترك جميع الايقاعات (مع ظن الموت او مع) ضيق الوقت اي (فرض بقائه) مكلف الى آخر الوقت
لاستحق العقاب (واما اذامات فجأة فلا) وسيجئ انه يجوز التأخير مع ظن السلامة فالموت فجأة
مع عدم التقصير (لفرض الوسعة في الوقت) لا يخرج عن الوجوب (و) احتجوا ايضاً (بانه لولاه
« بدل » لزم تساويه « فعل » في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب) مثلاً صلوة الظهر قبل الدلوك
كانت جازية الترك ولم تحتج الى بدل فاذا جاز تركها بعد الدلوك ايضاً بلا حاجة الى بدلية العزم
فيكون حكمها بعد الدلوك مساوياً لما قبله فإين الوجوب (وفيه ان تركه ليس بدون البدل) لكن
ليس البدل هو العزم بل (هو الجزئي الآخر من جنسه) فالايقاع المتأخر بدل عن الايقاع المتقدم
(بخلاف ما قبل الوقت) فان الترك فيه لا يحتاج الى بدل اصلاً (و) احتجوا ايضاً (بانه ثبت فيه) اي
في الفعل والعزم (حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما) فكما
ان الاطعام والكسوة مثلاً يسقط كل منهما بفعل الاخر ويترتب العصيان بتركهما معاً كذلك الفعل

مع العزم) وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرد لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك
اي ان كان مرادكم من السقوط ان الشارع قد اذن في ترك الصلوة عند وجود العزم ففيه ان هذا السقوط
لا يلزم منه بدلية العزم ووجوبه لا يمكن ان يرخص الشارع في ترك كليهما ايضا (وان اريد حصول العصيان
بمعنى ان الصلوة تسقط عند وجود العزم ويترتب العصيان (ايضا بتر كهما) معا (فهو اول الكلام
فان الكلام انما هو قبل تضييق الوقت) فعند الضيق يتعين الفعل واما قبله فيمكن جواز ترك الفعل
والعزم معا من دون لزوم العصيان (مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا الفرد الاخر
اول الكلام) بمعنى ان حكم الخصال لم يثبت بين الفعل والعزم بل ثبت بين الايقاعات فلا دليل على
وجوب العزم هذا الا (ومع تسليم وجوب العزم فقد يقدح انه «وجوب» ليس من جهة انه «عزم» بدل الفعل
بل) هو واجب عيني (لان غير الغافل) وهو الملتفت الى التكيف كما يجب عليه تصديق ما جاء به النبي
ﷺ كذلك (يجب عليه العزم على) اتيان (الواجبات) وترك المحرمات (اجمالا او تفصيلا حين
استشعرها كذلك) اي اذا التفت الى الاحكام اجمالا يجب عليه العزم الاجمالي واذا التفت اليها تفصيلا
كوجوب الصلوة والصوم وهكذا يجب عليه العزم التفصيلي (وهو «عزم» من احكام الايمان ولوازم
المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بها) اي لا اختصاص له بالواجبات (بعد الوقت بل يجب
ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم) لو سلم (ليس من جهة انه بدل الواجب) ان قلت فكيف توهم
بعضهم بدليته قلت (ولكن لما كان العزم على الفعل) قبل وقوعه ممكنا و (بعد وقوعه ممتنعا) لانه
تحصيل للحاصل (فيتوهم بعد) اتيان (الفعل انه «عزم» كان احدا الواجبين التخييريين) اي كان
المكلف في الاول مخيرا بين الفعل والعزم (واسقط الاخر) اي الفعل هذا (مع انه قد يتأمل
في اصل وجوبه) اي لا دليل على وجوبه تخييرا و لا عينيا (ايضا لان غاية الامر انه يجب
على المؤمن ان يلتزم بالاحكام و (لا يعزم على الترك حين الالتفات) الي التكليف (واما وجوب العزم
على الفعل ففيه اشكال) ان قلت اذا لم يجز العزم على الترك فيجب العزم على الفعل قلت (ولا تلازم
بينهما كما توهم لثبوت الوسطة) اي يمكن ان لا يحصل العزم بشئ من الفعل والتراك (ويؤيده
«تأمل» ما قيل انه لو وجب العزم) على الواجبات (فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الاحيان مثل)
صوم رمضان فانه مبطل واختيار سفر مباح بدل عنه فبناء على وجوب العزم ولو قبل عشرين سنة
لا بد من (العزم على صوم رمضان) وان يضم اليه قوله (واختيار سفر مباح ولم يقل به احد) اي لم يقل
احد بوجوب ضم اختيار سفر مباح حين عزم الصوم فهذا دليل على ان العزم لا عبرة به اصلا (تعميم
التوسعة في الوقت اما محدود كالظهن) فانها الى الغروب (او غير محدود مثلما) اي الواجب الذي

(وقته العمر كالحج) فالمستطيع يجب عليه الحج الى اخر عمره (و) كذلك (صلوة الزلزلة و) كذلك (النذر المطلق) وهو ما لم يعين فيه وقت (ويتضيق الاول بتضيق وقته) بان بقي من الوقت مقدار اداء الظهر (او بظن الموت) وان بقي من الوقت كثيرا (والثاني) اي غير المحدود يتضيق (بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن) كالظن بانه لا يقدر بالصلوة في الان المتأخر (فيعصى من ضاق عليه الوقت) في المحدود وغيره فاذا ضاق الوقت او ظن بالموت او عدم التمكن فيجب الاتيان فوراً ويعصى (بالتأخير اتفاقاً) ان قلت المكلف وان ظن بالضيق الا انه يحتمل ايضا وسعة الوقت والتمكن من الاتيان فيما بعد فكيف تحكمون بالعصيان في التأخير قلت (لان اليقين بالبراءة) عن امر صل مثلاً (لا يحصل الا بذلك) اي بعدم التأخير (و تحصيله « يقين » واجب عند اشتغال الذمة يقينا) حاصله ان اشتغال ذمة المكلف على موافقة امر صل يقيني فيجب تحصيل اليقين بالبراءة عن موافقة هذا الامر وح فاذا ظن بالضيق يجب عليه التعجيل في تحصيل اليقين بالبراءة لان الظن حجة فيكون التأخير معصية (و) علم من بياننا هذا ان (المراد) من اليقين بالبراءة هو التعجيل في تحصيل (اليقين في موافقة الامر والاطاعة) قوله (لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن) حاصله انه لو عصى ولم يعمل بالظن اي لم يعجل في تحصيل البراءة ثم انكشف وسعة الوقت فيمكن ايضا تحصيل البراءة (فافهم ذلك) اي وجوب التعجيل في تحصيل اليقين وامكان حصول البراءة فيما بعد على فرض العصيان بالتأخير (ثم لو ظهر بطلان ظنه) وانكشف الوسعة (فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن) والتعجيل (وقد خالفه فيصير عاصيا كما لو وطى امرئة بمظنة الاجنبية) فبان زوجه (وشرب خلا بمظنة الخمر ونحو ذلك فلا ريب في) بقاء (العصيان انما الاشكال في انه) اي الاتيان بعد انكشف الوسعة (قضاء اوداء الا شهر الاقوى الثاني لانه «فعل» وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه) اي باعتبار الظن السابق وقع هذا العمل بعد الوقت (وضعفه ظاهر) اذ الظن قد يبطل (و اما ظان السلامة الذي فاجاه الموت) او ظان الوسعة او التمكن الذي فاجاه الضيق او عدم التمكن (فلا عصيان عليه بالتأخير) لانه لم يقصر في تأخيره (وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولا «عصيان» حاصله انه اذا اخر صلوة الزلزلة مثلاً فجات فجأة ولم يحكم عليه بالعصيان فيلزم عدم وجوبها اذ الواجب هو ما يعد تاركه عاصيا (بخلاف الموقت) كالظهر (فانه) محدود فح (يجوز التأخير الى تضيق الوجوب وهو) اي الفرق بين المحدود وغيره (تحكم بحت) اي قول زور صرفاً (لان ذلك يرد في المحدود) ايضا (لو ظن) وسعة الوقت او (السلامة الى آخر الوقت)

اي هنا ايضا يقاوم اذا اخر الظهر فضايق الوقت، فجأة ولم يحكم عليه بالعصيان فيخرج عن الوجوب فالجواب عن الكل هو ما تقدم من ان الواجب يعدتار كه عاصيا لامط بل في بعض الصور فراجع (مع ان غير المحدود ايضا يتضييق ويتعين عندظن الموت) كما يتضييق المحدود بالضيق او بظن الموت وبالجملة لافرق بينهما في جهة من الجهات (تنبيه ومما يتفرع علي توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة) توضيحه انه يجوز للمكلف ان يكون في كل واحد من آتات الوقت الموسع حاضرا وحكمه التمام ومسافرا وحكمه القصر فاذا خيرنا الشارع بين الملوات الواقعة في هذه الآتات بقوله اقم الصلوة الى الغروب فبعد تصور التخيير بينها وتصور جواز المسافرة والحضور في كل ان وتصور النسبة بينهما وهي ان كل واحد من هذه الآتات التي يجب فيها صلوة الظهر تخييرا يمكن كون المكلف فيه حاضرا فيجب اتيانها تماما ومسافرا فيجب اتيانها قسرا يحكم العقل بالملازمة بين هذا التخيير والتخيير في القصر والاتمام بمعنى ان مراد الشرع في الواقع هو ان المكلف مخير بين الايقاعات ومخير بين الاتيان حاضرا تماما وسفرا قسرا (فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر) فاذا فرض ان الحكم في اول الوقت كان هو الاتمام لكونه حاضرا فاذا سافر في الان الثاني لا يجوز استصحاب وجوب التمام (فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق الصلوة) اي من دون تعيين الركعتين او الاربع اذ لا يمكن تعيين احدهما مع توسيع الوقت لما تقدم فح لا بد من مراعات زمان الاداء والامتثال ولا يجوز مراعات اول الوقت واستصحاب حكمه قوله (فعلني القول باعتبار حال الوجوب في مسألة القصر في السفر) اي على تقدير مراعات هذا الحال (لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف) لم يكلف بخصوص الاربع حتى يستصحب بل (مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر) اي من دون تعيين القصر او التمام (في اي جزء من الاجزاء) معلوم انه (يمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر) اي يمكن اختلاف الاجزاء في الواقع (بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء و صلوة الخوف) وهي ركعتين وقد تصلي ماشيا (و صلوة المريض) جالسا (وغير ذلك) كالصلوة ساترا وعاريا (فتخيير المكلف بايقاعها في هذه) الأزمان و (الاجزاء) التي يمكن ان يحصل فيها الاختلافات المذكورة (تخيير في لوازمها) المذكورة اذ لو خيرنا في الازمان ولم يخيرنا في القصر وغيره ليلزم الكذب في ادلة القصر وغيره قوله (وان شئت تقريرنا اوضح فاعتبر) دلالة (الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر) نحو اقم الصلوة الى الغروب (مع) انضمام (مادل علي اباحة السفر مط) اي

في اول الوقت وبعده قبل اداء الفريضة وبعده ان يلزم من ملاحظة هذين الخطابين والنسبة بينهما الجزم بالملازمة بين التخييرين هذا (مثلا كما يستفاد اقل الحمل من الايتين فتأمل) لعله اشارة الى انه مع قطع النظر عن دلالة الاشارة التي اوضحناها لاي جواز ايضا استصحاب ما يلزم المكلف اول الوقت لان بقاء الموضوع شرط في الاستصحاب وهو منتف هنا لان المسافر غير الحاضر **فالتنو** الواجب الكفائي ما قصد به غرض (و مصلحة) يحصل بفعل البعض كالدفن فان مصلحته وهي حفظ جسد الميت لئلا ينتشر رايحته تحصل بفعل واحد (ولا) يكون كالواجب العيني وهو ما (يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين) كالصلوات اليومية (او) اي ولا يكون كالواجب الشخصي المطلوب من (بعض معين منهم « مكلفين » كخصائص النبي ^{صلى الله عليه وسلم}) من وجوب صلوة الليل وغيرها (ولا ريب في جوازه « كفائي » عقلا ووقوعه شرعا) كدفن الميت و (كالجهد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار) وذلك قد يحصل بعسكر قليل وقد يحتاج الى كثير (و صلوة الميت المقصود منه احترام الميت و) اختلفوا في كيفية الوجوب (الحق انه « كفائي » واجب على الجميع) اي على كل واحد كالصلوات اليومية ولكنه صاحب لون مخصوص (و) هو انه (يسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع) بمعنى ان الوجوب تعلق بمجموعهم المركب اي من حيث المجموع (ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين) بمعنى ان الوجوب تعلق بمفهوم احدهم وهو كلى صادق على زيد وعمرو الخ (لنا) اما علي تعلق الوجوب بكل واحد (انهم لو تركوا جميعا الذموا واستحقوا العقاب) فردا فردا (باتفاق الخمس وهو معنى الوجوب) بكل فرد فرد (واما) اللون المخصوص اي (السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني) وهو التعلق بالمجموع المركب (انه « وجوب » لو تعين على كل واحد) واحد (كان اسقاطه عن الباقيين رفعا للمطلب بعد تحققه) **بأيجب** اولا على كل فرد ثم يرفع عن الباقيين (فيكون) هذا الاسقاط (نسخا فيفتقر الى خطاب جديد) بان يقول بعد فعل البعض رفعت الوجوب عن الباقيين (ولا خطاب) جديدا بالضرورة (فلانسخ فلا يسقط) عن الباقيين (بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو) اي مركبا (فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد) واحد حتى يحتاج الاسقاط الى خطاب جديد بل يتعلق الوجوب بالهيئة المركبة فيكون اتيان البعض مقدمة لحصول الواجب ولا يحتاج الى اتيان الباقيين مقدمة (ويكون التأنيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض) اي في صورة الترك يكون الهيئة التركيبية آثما بالاصالة و كل فرد آثما بالتبع اذ كل فرد جزء سبب للترك (واجيب بان) الوجوب تعلق بكل فرد ولكن (سقوط الامر) عن الباقيين (قبل الاداء)

لا يحتاج الي التسخ و خطاب جديد بل (قد يكون بغير النسخ كالتقاء علة الوجوب) اي حصول
الغرض (كاحترام الميت مثلا فانه) غرض (يحصل بفعل البعض) ويسقط عن الباقيين والايلازم طلب
الحاصل (ولهذا) اي لكون فعل البعض سببا لحصول الغرض وحصول الغرض سببا للسقوط (ينسب
السقوط الي فعل البعض) لان سبب السبب سبب (و) اجيب ايضا (بان الوجوب لولم يتعلق بكل
واحد) فيجب فيما اذا صلى جماعة بميت مثلا ان لا ينوي الوجوب الا احدهم (فكيف ينوي كل
واحد منهم الوجوب) من قبل نفسه (وحجة الاخرين) القائلين بتعلق الوجوب بمفهوم احدهم
(وجوه الاول ان الوجوب لو كان علي الكل) اما فردا او مر كبا (لما سقط بفعل البعض وفيه انه)
اي الحكم بعدم السقوط (استبعاد محض) اي بلا دليل اذ بعد حصول الغرض لا معنى لبقاء الطلب
(و مثله « سقوط » يجري في) بعض (الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين رجل باداء متبرع
عنه) فاذا ادى زيد دين عمرو تبرعا فيسقط الدين عن ذمة عمرو لحصول الغرض وهو وصول
الحق الي صاحبه (الثاني انه كما يجوز) في باب الواجب المخير (الامر بواحد مبهم) اتفاقا
كمفهوم احد الخصال (يجوز الامر ببعض مبهم) اي مفهوم احدهم (فان ما يحصل مانعا
هو الابهام وقد لنى) اي لا تتصور مانعا عن الامر باحد مبهم الاجهة الابهام وهى ليست
مانعة لان الكلى المبهم وان لم يوجد بنفسه فى الخارج الا انه يوجد بالفرد كزيد وغيره
(و) بعبارة اخرى (قد يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم) كما قد يحصل بمعين كخصائص
النبي ص (وفيه انه) اي تشبيه الكفائي بالمخير (قياس مع الفارق لانكم تقولون بتاثيم الكل علي)
اي عند ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه) اي لو ترك الصلوة على الميت مثلا فيكون الكل
عاصيا (بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس الا على ترك الواحد) فمن ترك الخصال مثلا لا
يكتب عليه ثلاثة اثم بل الواحد (بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل)
فردا فردا او مر كبا كما ان التاثيم بالواحد عند ترك الخصال يؤيد وجوب واحد مبهم (ولا معنى
لعقاب شخص عن شخص آخر) اي لا وجه لعقاب الكل عند ترك الواحد المبهم (قسمة النزاع اذا)
اي اذا كان النزاع في تعلق الوجوب باحد مبهم او بالجميع (انما هو) حاصله ان النزاع فى هذا الباب
لا يثمر فيما صدر الفعل عن من به الكفاية لان الدفن مثلا اذا صدر عن الواحد فهو متمم بالوجوب
بالاتفاق بل يثمر (فى اتصاف كل واحد منها « افعال » بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل) فاذا
فى عشرة رجل بميت فعلى القول بتعلق الوجوب بالجميع فيتمم فعل جميعهم بالوجوب و
على القول بتعلقه باحد مبهم فيتمم به فعل احدهم (ويتفرع عليه « اتصاف » ثمراته « اتصاف » فاذا

نذر اعطاء عشرة درهم بعشرة رجل فعلوا بالواجب فيجوز اعطائها على العشرة المسلمين بميت بناء على اتصاف فعل الجميع بالوجوب ولا يبر نذره بناء على اتصاف الاحديه (الثالث قوله تع و لولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم) اى اظهار الندامة (والتهديد) لم يقع الا (على طائفة منكورة مبهمه) فوجوب النفر والتفقه والانذار تعلق ببعض مبهم دون الكل (واجب بان) ما تعلق به الوجوب هو الكل و لكنه يسقط بالبعض (المراد) في الاية ليس هو بيان ما تعلق به الوجوب بل (بيان ما يسقط به الوجوب جمعاً بين الادلة) فان بعضها تدل على وجوب التفقه للكل والاية تدل على وجوبها للبعض المبهم فتحمل ساير الادلة على بيان ان التفقه واجب على الكل وتحمل الاية على بيان انه يسقط بفعل البعض (مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر و الحرج) اى و يؤيد ما ذكرنا من ان الاية ليست بصدده بيان من وجب عليه التفقه بل بصدده بيان ما يسقط به الوجوب ان التفقه من الامور التى لو اشتغل به جميع المكلفين يلزم اختلال امر المعاش فهو جل شأنه اشارة الى هذا المعنى بين ما يسقط به الوجوب ولم يبين من وجب عليه ان قلت لا يوجب اشتغال الكل العسر و الاختلال لامكان ان يشرعوا في التفقه جميعاً ثم يشتغل بعضهم بامر المعاش قلت (و كما ان الشروع) في الفقه (واجب فالانتماء) اى الفقاهة (ايضاً واجب) فاشتغال الكل في هذه المدة المديدة يوجب الاختلال ان قلت اذا سقط عن الباقيين بمجرد شروع الطائفة فيمكن ان لا تتفقه تلك الطائفة النافرة فلا يحصل الغرض قلت (فالسقوط) الحقيقي عن الباقيين (انما هو بعد التفقه اذ الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر فيجب على كل مكلف ان يغسل بالميت او يعلم بحصوله من الآخر) و هل يعتبر الظن الشرعى مثل شهادة العدلين) بغسل الآخر (ونحوها) كالشيعاء (فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم) او الظن (بحصول الفعل من مسلم يكون كافياً) و لا يلزم تحصيل العلم بان صدر صحيحاً (حمله على مسلم على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة) اى دل الدليل القطعى على حمل فعله على الصحة (فلا يعتبر) فيه (العدالة و تمام هذا الكلام في الفروع) الفقيهية **فان** اختلفوا في ان الامر المعلق بالكلى ظاهراً) اى لا خلاف في ان الاوامر تتعلق في ظاهر الصورة على الكلليات ولكنهم اختلفوا فيما هو المطلوب حقيقة اى (هل المطلوب به «امر» حقيقة و واقعا) هو (المهية) لا بشرط (او الجزئى) المبهم اى فرد ما وهو عبارة عن المهية المنضمة في العقل بالتشخص (المطابق للماهية) اذ كلما صدق عليه المهية صدق عليه الجزئى المبهم (الممكن الحصول) لان الجزئى المبهم كما فسرناه يمكن حصوله في الخارج بخلاف المهية فانها بنفسها لا يحصل فيه (و صرح بعضهم بوصفه بالحقيقى) بمعنى ان المطلوب هو الجزئى الحقيقى وهو المهية المنضمة في

المخارج بالتشخيصات (لانه «حقيقي» هو الموجود في الاعيان) بمعنى ان الذي يوجد في الخارج هو الجزئي الحقيقي اعني المهية المنضمة بالتشخيصات الخارجية و اما المهية لا بشرط او فرد ما بما هو فلا وجود لهما في الخارج وياتي توضيح مرادهم فانتظر (والاقرب الاول) اي العاهية (للتبادر عرفا ولان الا و امر) وسائر المشتقات (مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام و التنوين) كسلوة مثلا بالسكون (وهي حقيقة في المهية لا بشرط شيئي ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية و لا يفيد الهيئة) الامرية (الاطلب ذلك الحدث) المطلق (مع ان الاصل عدم الزيادة) اي عدم تقيد المهية بالتشخيص (و الظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك) اي تبادر المهية (بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك) اي طلب الفرد (بشروط القرينة على خلافه «كلى» فهو ايضا يسلم تبادر المهية ولكن يدعي القرينة (من جهة) دلالة (العقل) على طلب الفرد كما ياتي (فقد تريهم لا ينكرون ذلك) اي تبادر المهية (في شئ من الموارد) و الابواب (مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او) مبحث افادة (الفور وعدمه وغير ذلك) كـ مبحث افادة الامر الاجزاء (ان الامر لا يقتضي الاطلب المهية فلعل مرادهم) من طلب الفرد في هذا الباب (ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك) اي المهية (الا ان العقل يحكم بان المراد) مجازا (هنا هو الفرد لان المطلوب الشارع هو ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية) بما هي (مما لا وجود له في الاعيان) اذ الموجودات الخارجية ماهيات وجدت بالتشخيصات (وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخيص بمعنى ان السلوة بشرط عدم ضم التشخيص يكون ممتنع الوجود اذ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد) واما هي «طبيعة» مطلقة و (لا بشرط شئ) فيمكن وجودها بايجاد الفرد) اذ الافراد تتضمن الماهية والتشخيص فبايجاد الفرد يوجد الماهية (والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها) اي المهية المطلقة (فيجب من باب المقدمة) وبالجملة ليس بين طلب الفرد و طلب الماهية فرق كثير غاية الامر انه على الاول يكون المهية والانضمام الى الشخص مطلوبين للامر وعلى الثاني المطلوب نفس المهية وانضمام الشخص انما هو من المكلف من باب المقدمة (وذلك) اي الامكان مع الواسطة (لا يستأزم نفى مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه) فان قلنا بانه يوجد في الخارج ولو في ضمن الفرد كما بيناه فيمكن تعلق الطلب به وان قلنا بانه لا يوجد في الخارج ولو في ضمن الفرد بمعنى ان الافراد ليست الا التشخيصات الصرفة فلا يتعلق به الطلب (و) بالجملة (ما ذكرته) من تعلق الطلب بالكلية (انما يتم على تقدير تسليم وجوده

«كلى» و«اعل الخصم» القائل بتعلقه بالفرد (لا يسلم ذلك) اى وجوده في ضمن الفرد بل يجعله من الاعتباريات ويجعل الافراد تشخصات خالصة لا ماهية مع التشخص (قلت او لا ان ما حققه المحققون هو وجوده) في الخارج وان وجوده «كلى» عين وجود الافراد) بمعنى ان الكلى يوجد بوجود الفرد فالفرد ماهية مع التشخص (وبينوه في محله) في كتب الحكمة والمنطق (وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك) اى تعلق الطلب بالماهية كما يتم بناء على وجود الطبيعى بوجود الافراد كذلك يتم بناء على عدمه (ايضا فان منكرى وجود الكلى الطبيعى) انما ينكرون وجوده الحقيقى و (لا ينكرون) وجوده الاعتبارى كما تقدم بمعنى (ان العقل ينتزع من الافراد صوراً كلية مختلفة) كالحيوان والناطق والماشى فهذه المفاهيم وان لم تكن موجودات حقيقة عند المنكرين الا ان الحيوان مثلا صورة انتزعها العقل بالفارسية برداشتة است من الانسان والفرس والبقر والناطق مثلا صورة انتزعها من زيد وعمر ووبكر وكذلك الماشى وهذه الصور تنتزع (تارة من ذواتها «افراد» كالحيوان فانه منتزع من ذات الانسان والفرس والبقر والناطق فانه منتزع من ذات زيد وعمر ومثلا) (واخرى من الاعراض المكتنفة) بالفارسية بيجيده (بها «افراد» كالماشى فانه منتزع من كيفية عارضة على الافراد قوله) (بحسب استعدادات مختلفة) بمعنى ان العقلاء استعدادهم مختلف فصاحب الاستعداد القوى ينزع من ذوات افراد الانسان مثلا صورة كلية هي الحيوان الناطق وصاحب الاستعداد الضعيف ينتزع من اعراضها صورة كلية هي الماشى للمستقيم القامة مثلا) (واعتبارات شتى) فباعتبار الحيوية والناطق الموجودين فيها ينتزع منها الحيوان الناطق وباعتبار مشيها واستقامة قامتها ينتزع منها الماشى المستقيم القامة وهكذا (كما صرح حوايه «انتزاع» وان لم يكن لتلك الصور وجود) عندهم (الافى العقل وتلك الصور) المنتزعة (هو الكلى الطبيعى على مذاق هؤلاء) فالكلى الطبيعى على مذاق المثبتين موجود حقيقى وعلى مذاق المنكرين موجود انتزاعى (ولاريب ان له) اى للكلى الطبيعى الذى هو امر انتزاعى (نوع اتحاد مع الفرد) اذ بناء على وجود الكلى حقيقة فهو متحد مع الفرد بوجوده الحقيقى ويوجد بوجوده حقيقة ويحصل الامثال وبناء على وجوده اعتبارا فهو متحد مع الفرد بوجوده الاعتبارى ويوجد بوجوده اعتبارا فيحصل الامثال فزيد والانسان موجودان بوجود واحد على كلا القولين (لصدقها «صورة» عليه «فرد» عرفا) فيق زيد انسان ولكنها متغايران مفهوم مان (واما عدم وجودها «صور» في الخارج) في ضمن الافراد بناء على كونها انتزاعية (انما يظهر بعد التدقيق) العميق (الفلسفى واما اهل العرف) بنظرهم السطحى (فلا يفهمون ذلك) اى عدم وجودها في الخارج (ولا يفرقون بين) الموجود الحقيقى اى (ما كان وجوده متصلا) اى اصليا (ومتحققا) في الخارج كالافراد (و) بين الموجود الانتزاعى وهو ما كان وجوده (بالاضافة) كمفهوم الابوة فانه ينتزع من اضافة الشخص

الى الولد (والاعتبار) كاعتبار الفوقية وتصور الكلية فالامور الحقيقية والانتزاعية في نظرهم سيات
(يفهمون من الامران المطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها
«طبيعة» في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا يضر فيه) اي امتناع ايجاد الطبيعة بنفسها لا يضر بالطلب (مع
القدرة عليه «ايجاد» بالواسطة) وهي الفرد ان قلت اذالم تكن الطبيعة موجودة حقيقة فكيف يفهمها اهل
العرف قلت (ويكفي في انفهام ذلك تولد الامر الانتزاعي) وهو الطبيعة الكلية (مما به الانتزاع) وهو
الافراد فكون الافراد منشأ الانتزاع الطبيعة كان سببا لانفهام الطبيعة من الامر (وان كان) ذلك (امرا
اعتباريا) حاصل المراد ان اهل العرف يتصورون الطبيعة الكلية من الموجودات الخارجية (ويفهمون
من ذلك) اي من الامران المطلوب هو الطبيعة (ان الخصوصيات) الفردية (المعينة) لم يدخل تحت
الطلب و(لامدخلية لها في الامتثال ويكفي) في الامتثال (تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي
نحو يكون) اي بواسطة اي خصوصية وفرد كان (وان كان) هذا المفهوم والطبيعة من الامور
الاعتبارية وكان (اعتقادهم بتحقيقه «مفهوم» في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر
فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال) اذ المناظ في خطابات الشرع ليس هو التدقيق الفلسفي بل
فهم العرف وهم يفهمون من الامر طلب الماهية ويتصورونها من الموجودات الخارجية فيحصل
الامتثال في نظرهم بتحقيق الطبيعة في الخارج وان كان اعتقادهم بتحقيقها فاسدا في الواقع (نعم
هذا النزاع) اي النزاع في ان وجود الكلية حقيقي او اعتباري (يشمر في المسائل الحكمية)
فان قلنا بانه من الموجودات فيدخل في مباحث الحكمة الباحثة عن احوال اعيان الموجودات
(على) اي مع هذا الذي ذكر من ان الوجود الاعتباري كالحقيقي في نظر العرف (انا نقول غابة
مادل عليه دليلكم ان المطلوب) لا يمكن كونه كليابل (لابدان يكون هو الفرد) وهو اما جميع
الافراد او فرد معين او فرد ما فنقول اما الاول اي الجميع فليس بمراد بالاتفاق (واما) الثاني اي
(تعينه «فرد» وتشخصه واردة فرد معين فلم يبق عليه دليل لامن اللفظ ولا من العقل) اذ لا يدل
العقل ولا الطلب باللفظ على فرد معين (و) الثالث اي الفرد المبهم فيرد عليه انه (لا ريب ان فردا
ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم و) ذكرنا ان (ارادة فرد خاص
تحكم بحت) اي لم يبق عليه دليل (فان قلت انما تريد من فرد ما احدا الافراد بمعنى ان المطلوب هو
كل واحد من الجزئيات) اي جميع الافراد (المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب
بكل واحد) واحد (منها) لكن (على سبيل التخيير كما تقدم من اصحابنا وجمهور المعتزلة
في الواجب التخييري) حاصله ان الطلب لا يتعلق بالكلية ولا بفرد ما ولا بجميع الافراد تعيينا ولا

بفرد واحد معين بل بجميع الافراد الخارجية والجزئيات الحقيقية تخييرا (قلت) لاختلاف في
 ان الامر يدل على الواجب العيني لا التخييري و (قدمر) كراها (الفرق بين الواجب التخييري
 والعيني) هو ان الخطاب في التخييري يتعلق باحد الامرين او الامور كالمخام وبقوله التخيير
 الشرعي وفي العيني يتعلق بفعل واحد الان بين افراجه تخيير عقلي فعلم (ان تخيير المكلف
 في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري) الشرعي كالمخام بل تخيير عقلي (والا)
 اى لو كان الافراد من باب التخيير الشرعي (لما بقى فرق بينهما) اى بين العيني والتخييري
 بل يكون الجميع تخيير ياشرعيا (مع انهم نازعوا في) مقدار الواجب ولون الوجوب في (الواجب
 التخييري علي اقوال شتى) كما تقدم مفصلا (ولم ينازعوا) في مقداره ولونه (فيما نحن فيه)
 اى العيني (اصلا و هو من اعظم الشواهد علي ان المطلوب هنا) اى في العيني (شىء واحد) كلى
 سواء كان موجودا حقيقيا او اعتباريا (وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من
 جهة وجوب المتدمة) فان الفرد مقدمة لتحقق الكلى ولوفى نظر العرف (او من) باب (خطاب
 الشرع) اذ قد تقدم ان وجوب المقدمة يستفاد من الشرع (ايضا) لكن (بخطاب تبعى) من
 باب دلالة الاشارة كما مر كرارا (الا ان يكون خطابا متصلا كما هو) اى الخطاب الاصلى (مقتضى
 قول الخصم فانه يقول ان المطلوب الشارع في الامر المتعلق) ظاهرا (بالكلية هو الافراد تخييرا)
 فالخطاب تعلق بها (بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضى الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا
 للخطاب بالكلية وايضا) اى جواب آخر عن القول بان المطلوب هو جميع الافراد تخييرا (الافراد
 في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة) ومقصودة (بالذات ومفصلة) بالخطاب كقوله تع
 وكفارته اطعام عشرة مساكين الى قوله او كسوتهم او تحرير رقبة (والمطلوب هنا) اى في العيني
 هو الطبيعة لكن العقل حاكم علي (التخيير في اتيان هذه الطبيعة) اى الصلوة مثلا (في ضمن
 اى فرد من الافراد شاء) فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متصلة) ومقصودة (بذاتها بل من
 حيث انها مصاديق) اى افراد (لهذا المفهوم) الكلى (فيقول الكلام في وجوبها الى)
 انها مقدمة (تحصيل الامثال بايجاد المفهوم) الكلى (وتحصيله في الخارج ولو كان) حصوله في
 الخارج (في نظر اهل العرف) كما فصلناه (وما يلزمهم) اى من الاشكالات التي ترد علي
 القائلين بطلب الفرد لا الماهية (كون اكثر خطابات الشرع مجازا) لان اكثر الاوامر معلق
 في الظاهر بالماهية وان كانت امر الاعتبار يا فارادة الفرد يكون مجازا (فان قلت) بناء (على ما ذكرت)
 سابقا (من) كون الكلى متحدا مع الفرد في الخارج و (كفاية مطلق اتحاد الكلى مع الفرد) اى

سواء كان اتحادها واقعيًا كما لو جعلناه موجودًا حقيقيًا أوفى نظر أهل العرف كما لو جعلناه
امرا اعتباريا (فيصح اطلاق الكلية واردة الفرد حقيقة و ان كان الاتحاد) في الخارج (غير
واقع في نفس الامر) بل في نظر أهل العرف فقط (فلامجاز) في ذلك (قلت فرق بين قولنا
ايطني برجلو) قولنا (اتاني رجلو) قولنا (سلم امرى الى الرجل لا المرأة والمسلم في كون
الكلية حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى) اي ايطني برجل لان لفظ رجل مثلا بالسكون وضع
وضعا شخويا للطبيعة لا بشرط ولكن بالتنوين نكرة توضع وضعا نوعيا للفرد ما هو كما فسرناه ماهية
منظمة في العقل بالتشخص وهو ايضا كلي فلفظة رجل وضع لفرد ما واستعمل في المثال المذكور ايضا
بمعنى فرد ما ولم يستعمل في فرد خاص ليكون مجازا نعم اتيان فرد خاص مقدمة لفرد ما (وفي الثانية)
وهي اتاني رجل (اشكال) اي يحتمل كونه مجازا (فان المراد منه شخص خاص) لان
الذي اتى هو رجل معين مشخص فلفظة رجل بالتنوين وضع لفرد ما واستعمل هنا في شخص خاص
(وانما علق الحكم على المطلق او اليسرى الى الفرد) بمعنى ان الاتيان علق ظاهرا على المنكر
الدال على فرد ما ولكن المقصود منه هو فرد خاص (والمطوى) اي المضمحل المستور (في ضمير
المتكلم) في اتاني (انما هو الرجل الخاص) فيكون مجازا (مثل قوله تع وجاء رجل من اقصى
المدينة) فان المقصود الرجل الخاص المعين قوله (فلم يعلق الحكم) اشارة الى احتمال الحقيقة
وحاصله ان مراد المتكلم وان كان هو الرجل الخاص بقريئة تحقق المجيئ والاثيان ولكن لم يعلق
حكم الاثيان او المجيئ (او اعلى الفرد الخاص) لانه في المثال وفي الآية قال اتاني رجل او جاء
رجل ولم يقل اتاني الفلاني (ولم يقصد من) نفس (اللفظ دلالة على الخصوصية) بل قصد دلالة على
ما وضع له وهو فرد ما من الرجل وحمل على شخص خاص بملاحظة انه مصداق فرد ما والمعنى جائئ
شخص هو رجل اي مصداق له فيكون حقيقة كما قال (وبذلك) اي باعتبار ان المراد بالكلية هو
شخص خاص بما هو مصداق فرد ما لا بما هو شخص خاص (يمكن ادراجه «ثانية» تحت الحقيقة ايضا)
اي كما يمكن ادراجه تحت المجاز لو اريد استعمال الكلية في الفرد بما هو شخص خاص (واما
الثالثة) يعني سلم امرى الى الرجل دون المرأة (فلا التقات فيه الى الفرد لا اولو بالذات) لان اسم
الجنس سواء كان بالسكون نحو رجل او بتنوين التمكين نحو رجل خير من المرأة او بلام الجنس
كهذا المثال حقيقة في المهية من حيث هي بخلاف النكرة فانه وضع للماهية المقيدة بالفرد كما
في المثال الاول والثاني (ولاتانيا) لانه لم يحمل على الفرد حتى يقال ان عمله على الفرد ان كان
مع ملاحظة الخصوصيات فمجاز وبدونها فحقيقة كما في زيد انسان (ولكن لما لم يمكن الامتثال

الابالفرد) اذ الطبيعة بما هي لا يمكن تسليم الامر اليها (وجب) الامتثال بالفرد (من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث) لانها مأخوذة من المصادر الخالية وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء (فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز) فيلزم كون خطابات الشرع مجازات (فتأمل) لعله دفع دخل وهو ان استعمال الامر في فرد ما يكون من باب حمل الكلية على الفرد وهو حقيقة كما في زيد انسان ودفعه ان الحمل يصح في الفرد الموجود كزيد لا في مفهوم فرد ما اذ لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه ويصح حملها عليه فلو اريد فرد ما لا بد ان يكون من باب الاستعمال كاستعمال الاسد في الرجا لان باب الحمل (وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين المهية لا بشرط) كمهية الصلوة من دون تقيدها بوجود الشخص او عدمه (وبينها « ماهية » بشرط لا) كالصلوة بشرط عدم التشخص وبالجملة لاجل عدم التوجه الى الفرق بينهما فالقائل بطلب المهية نظر الى جهة اللابشرطية (وحمل كلام النافى على ارادة الثاني) اي القائل بطلب الفرد لا المهية نظر الى جهة بشرط لائية اذ علمت ان الصلوة بشرط عدم التشخص يمتنع وجوده في الخارج (فهو) اي قول هذا القائل (بعيد من انظار العلماء) اذ كيف يمكن في حقهم عدم التمييز بينهما بل الحق ان عدم جواز مطلوبة المهية بشرط لا بديهي عند الكل وانما النزاع في المهية لا بشرط (تقييده وتحقيق اعلم ان) الماضي و المضارع يشتملان على معنيين احدهما الحدث ثانيهما نسبة الحدث الى الفاعل ولكن (صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات) اي معان (ثلث) احدها مفاد المادة وهو الحدث والاخران مفاد الهيئة وهما الطلب ونسبة الحدث الى الفاعل المخاطب (يلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها « اعتبارات » الاولى ملاحظة كونها « صيغة » كلياً بالنسبة الى الطلب الراجح) اي يلاحظ انها وضعت لكلي الطلب اي القدر المشترك او وضعت للوجوب او الندب (فعلى القول بكونه « امر » حقيقة فيه « طلب » فاستعماله « طلب » في) خصوص (كل واحد من الوجوب و الندب استعمال في افرادها « ماهية » فان لو حظت الخصوصية فمجاز والافحقيقة واما على القول بوضعها فاستعماله فيهما استعمال فيما وضع له (و الثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب) اي يلاحظ انه وضع لماهية الضرب او افراده (والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين) اي يلاحظ انه وضع لنسبة الحدث الى كلي الفاعل او افراده من زيد وغيره (وهذه المواضع متغايرة بالذات) اذ الطلب و الحدث و الفاعل متغايرات كتغاير الانسان والحجر والشجر (و متغايرة (بالحكم) اي الكلية والجزئية (و وجه تغايرها في الحكم ان) وضعها بالنسبة الى الثالث حرفي) اي وضعها عام ولكن الموضوع له و

المستعمل فيه خاصان بمعنى ان الواضع تصور معنى عاما وهو نسبة الحدث الى طبيعة الفاعل ثم وضعها لنسبته الى افراد الفاعل والمستعمل فيه ايضا هو الافراد من زيد ونحوه (نسبي) اذ وضعت لبيان النسبة الصدورية بين الحدث والفاعل (و) بالجملة (الموضوع له هو) نفس (الافراد) لا الفاعل الكلي (فلا مجاز في استعماله «امر» في الافراد) من زيد ونحوه لانها الموضوع لها (على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف) من كون الموضوع له هو الافراد (واما الاولان) اي الطلب والحدث (قد عرفت حكم الثاني منهما «اولين» ههنا) اي في صدر القانون (مفصلا) حيث قال الامر مشتق من المصدر المجرد وهو حقيقة في الحدث لا بشرط اي المهية المطلقة (والوضع هنا) اي في الحدث (وضع المشتقات) اي الوضع عام والموضوع له ايضا عام اي تصور الواضع كلى الحدث ووضع المصدر له كالمشتقات واما المستعمل فيه فقد عرفت مفصلا ان المطلوب قيل هو الحدث الكلي وقيل هو الفرد (والملاحظ في المادة) اي الكلية والجزئية بالنسبة الى الحدث تلاحظان في المادة اذ الحدث مدلول المادة (واما الاول) اي الطلب (فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة) فكما ان الرجل وضعه عام والموضوع له فيه ايضا عام اعني طبيعة الرجل لكن المستعمل فيه في الاية هو الرجل المعين الجزئي كذلك الامر بناء على وضعه لمطلق الطلب بمعنى ان الواضع تصور معنى كليا وهو الطلب ثم وضع الامر بازاء هذا الكلي ولكن المستعمل فيه قد يكون هو الجزئي الحقيقي اي الوجوب او الندب (وكونه «امر» حقيقة ح) اي اذا استعمل في فرد خاص (انما هو لاجل التعلق بالطبيعة) اي المقصود هو الطبيعة الموجودة في ضمن الفرد الخاص فيكون حقيقة واما ان كان المقصود هو الفرد بما هو خاص فيكون مجازا كما مر في جاء رجل وبالجملة الوضع والموضوع لهما عامان وان كان المستعمل فيه خاصا كما قال (والظاهر ان الوضع فيه «طلب» ايضا كسابقه) اي الحدث كما مر مفصلا (وانما هو) اي لحاظ الكلية والجزئية بالنسبة الى الطلب (متعلق بالهيئة لا بالمادة) والحدث بالعكس كما مر (ولكن) قد علمت ان الهيئة لها معنيان الطلب ونسبة الحدث الى الفاعل فكون وضع الهيئة كوضع المشتقات انما هو (بالنسبة الى الطلب) فقط اي (مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل) اذ علمت ان وضعها لها كوضع الحروف (وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه «امر» بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل) وبالجملة جعل وضع الهيئة بالنسبة الى كلامه معنييه وضعا حرفيا اي كما وضعت لجزئيات الفعل فوضعت ايضا لجزئيات الطلب من الوجوب والندب دون الكلي (فتأمل و انتظر لتام الكلام) في باب العموم (فانك) الحق عدم جواز الامر مع العلم باتتفا شرطه) فان

كان الأمر عالما بتحقق شرائط الصوم مثلا او شاك فيه فيجوز له الأمر به بان يقول لعبيده صم واما اذا كان عالما بعدم تحققها فلا يجوز له الأمر بالصوم لانه تكليف بما لا يطاق كما ياتي تفصيله انشاء الله (وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعنى ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده) كالصوم المتوقف وجوبه ووجوده في نظر الشارع على الحضور في نظر العقل على القدرة والحيوة وغيرهما وبعبارة اخرى كون الواجب مشروطا بشيء (اما ان يعلم بتنقيح الأمر على الاشتراط مثل قوله تع والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فبه يعلم ان الحج مشروط بالاستطاعة (ويجب الصيام على من كان حاضرا) فبه يعلم ان الصوم مشروط بالحضور (ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن) فالعقل حاكم بالضرورة بان وجود الواجب يتوقف على القدرة بالحيوة والتمكن (فيتوقف عليه «تمكن» وجوبه «واجب» ايضا) فالواجبات كلها مشروطة بالقدرة عقلا (لئلا يلزم تعلق التكليف بما لا يطاق) اي لو لم يكن القدرة شرطا في الوجوب يلزم تعلق التكليف بغير المقدور فعلم ان كل واجب مشروط بالنسبة الى بعض مقدماته اما عقلا كالاشتراط بالتمكن او شرعا كاشتراط الصوم بالحضور مثلا والصلوة بالدلوك وهكذا (ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه) حاصله ان الشرط له معان كثيرة منها تعليق شئ بشئ بحيث يلزم من عدمه عدمه كتعليق الحج والصوم بالاستطاعة والحضور وهو الشرط الاصولي ومنها ذكر الجملة تلو حرف الشرط وان لم يلزم من عدمه المدم نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا وهو الشرط النحوي ومنها غير ذلك والمتبادر من الشرط (هنا) اي في الواجب المشروط هو المعنى الاول اي التعليق والشرط بمعنى التعليق (مما لا يصح على العالم بالعواقب) حاصله ان الجاهل بالعواقب يليق له الأمر بالمشروط بان يقول صم غدا سواء كان المخاطب في متن الواقع واجدا للشرائط المقررة ام لا وسواء ذكر الشرط لفظا ام وبالجملة امره مشروط في الواقع بالشرائط المقررة فان حصل الشرائط فيجب فاما يطيع او يعصى وان لم يحصل فيكون معذورا واما العالم فلا يجوز له الأمر مع الشرط سواء صرح بالاشتراط ام لا بل عليه ان يامر مطلقا ومنجزا لمن يعلم انه واجد للشرائط ولا يامر اصلا لمن يعلم انه فاقدها (و) بالجملة (لا يحسن الشرط منه «عالم» على) حسب (ظاهره «شرط» فان ظاهره الجهل بالوقوع) اي التعليق والاشتراط علامة الجهل بوقوع الشرط او عدمه (وهو «جهل» ينافي العلم) اذ الفرض كون الأمر عالما بالعواقب فالامر مع الاشتراط صريحا او تقديرا هو حق الجاهل لا العالم ان قلت اغلب خطابات الشارع العالم بالعواقب معلق بالشرط اما صريحا نحو ان كنتم جنبا فاطهروا واما عقلا نحو اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وكتب عليكم

الصيام لان هذه الخطابات متوجهة الى عموم المكلفين و الحال ان بعضهم واجد الشروط و بعضهم فاقدها فالعقل حاكم بالضرورة بان هذه الخطابات معلقة بحصول الشرط من القدرة وغيرها قلت (فينحل الاشتراط) حاصله ان هذه الخطابات و ان كانت مشروطة في الظاهر لكن الاشتراط يرجع ويأول (ح) اي اذا لم يصح الاشتراط من العالم (الى حكمين مطلقين ثبوتى بالنسبة الى الواجد و سلبى بالنسبة الى الفاقد) فمعنى ان كنتم جنباً فاطهروا و اقيموا الصلوة ان استطعتم و ان استطعتم فحجوا و هكذا ان الجنب يجب له التطهر و غيره لا يجب و القادر يجب له الصلوة و غيره لا يجب و المستطيع يجب له الحج و غيره لا يجب فلم يصدر من الشارع امر معلق (نعم اشتراطه «شرط» انما هو بالنسبة الى المكلف و الامر الجاهلين) كما فصلناه ان قلت اذا انحل الخطابات الى حكمين مطلقين فكل مكلف يشك في انه يكون واجداً للشرائط حتى يشمل الحكم المثبت او فاقداً لها حتى يشمل الحكم المسلوب و بالجملة لا يحصل لاحد العلم بانه مكلف بكذا قلت (فالعمومات الشاملة بظواهرها لكل المكلفين) المختصة في الحقيقة بالواجدين نحو اقيموا الصلوة و اتوا الزكوة و هكذا (منها ما يحصل العلم بكونها مطلقاً) اي يجزم المكلف باشتغال ذمته بالتكليف (وهو «علم» اذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية) من القدرة و العلم و غيرها (و الشرعية) كدخول الوقت في الصلوة (ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من أدائه) اي مقدار ركعتين مثلاً فح يقطع بانه مشمول لخطاب اقيموا الصلوة (ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقاً بالنسبة الى الشروع فيه) اي يجزم المكلف باشتغال ذمته بالشروع الى العمل (كالفرض السابق) لكن (في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه و منها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما) اي يظن المكلف بوجود الشروع و الانتماء (كالصحيح السليم الذي يظن) في اول الوقت (بقائه) و وجدانه الشرائط (الى ان يتم الواجب) ولكن لا يجزم بالتكليف لاحتمال عروض المانع في الان الاول او بعده ان قلت و جوب الاقدام على الامتثال يتوقف على العلم بتعلق التكليف ام يكفي الظن المذكور قلت (ولاريب انه مع هذا الظن) المذكور (يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما) اي في الواجب الذي (يتوقف عليه) اي على الاقدام قبل الوقت (ايضاً) اي كما يتوقف على الاقدام بعد الدخول (كالحج عن البلد النائي) اي البعيد فانه يتوقف على السعي قبل ايام الحج (وهذا) اي الاعتما د بهذا الظن (مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكليف الشرعية الا بذلك) الظن اي لو توقف الاقدام على العلم بثبوت التكليف يلزم بطلان التكليف اذ لا يمكن لهم العلم بوجود الشرائط و ثبوت التكليف بل يمكن لهم الظن بذلك (سمافاً المضيقات) اذ يمكن ان يحصل العلم بثبوت التكليف في الموسع كما

اذا جمع المكلف جميع الشرائط ومضى من الوقت مقدار الفعل كما تقدم بخلاف المضيق اذ بعد مضي مقدار الفعل من الوقت يخرج المضيق عن الوجوب فلامعنى للعلم بالتكليف ح (و مدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع) انما هو الظن لان الناس لا يمكن لاكثرهم العلم بما فى الكتب اوتى به الرسل بل الممكن هو الظن بما جعل فى الشريعة ولذا قيل الفقه اكثره من باب الظن (بل مدار نظام العالم وانتظام عيش بني آدم على ذلك الظن) لانهم لا يقدمون على الصناعة والتجارة وغرس الاشجار وبناء الدور والاسفار وغير ذلك الا بظن السلامة وبالجملة (فيكفى الظن) بالتكليف (ويجب التعبد به) قوله (و القول بان التكليف تنجزى) اى ثابت ومعلوم (بالنسبة الى اجزاء التكليف) حاصله ان كل احد يحصل له العلم بالتكليف لانه اذا وجب الصلوة مثلا يجب الاجزاء ايضا اى يجب التكبير ويجب القراءة وهكذا وح فاذا دخل الوقت وهو جامع للشرائط يجزم بوجوب التكبير واذا اتى به وهو جامع لها يجزم ايضا بوجوب القراءة وهكذا فابن العمل بالظن (فهو) اى التكليف بالاجزاء (مع انه) اى اولاهو (فى محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ) بمعنى ان الامر بالصلوة لا يدل على وجوب الاجزاء لا بالمطابقة ولا بالتضمن لان الصلوة وان تضمنت الاجزاء ولكن لا يلزم منه ان يتضمن ايجابها ايجاب اجزائها اى لا يتضمن الايجاب بالايجاب ولا بالتزام اللفظى اذ بعد تصور الامر بالكل و تصور الاجزاء لا يحكم بان الامر قد وجوبها بهذا اللفظ نعم بينهما لزوم عقلى كساير المقدمات (كما ذكرنا فى مقدمة الواجب) وثانيا (لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزم وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه) حاصله ان المكلف ما لم يأت بالتكبير لا يعلم بالتكليف لاحتمال فجأة الموت وبعاداته يسهل التكليف فلامعنى للعلم به وقس عليه باقى الاجزاء (مع ان) اى ثالثا سلمنا كل ذلك لكن (الكلام فى نفس التكليفات لاجزائها) اى الاجزاء خارجة عن المبحث (و) اعلم ان (المراد بالشرط فى محل النزاع) وهو جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط وعدمه (هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة) هى عبارة عن (التمكن) هذا (من المقدمات العقلية المحضة) اذ العقل حاكم بتوقف الوجوب على القدرة (وعدم السفر و عدم الحيض للصوم فيما) اى هذان الشرطان وبظائرهما معا (جعل الشارع شرطا للوقوع) والوجوب (اولا) يكون شرطا للوقوع (كتملك النصاب من الزكاة فى الزكاة) فوجوبها يتوقف عليه شرعا واما وقوعها فلا يتوقف عليه عقلا ولا شرعا نعم يتوقف عليه عادة (واما جعل ارادة المكلف من ذلك) اى شرطا للوجوب (فهو لا يتم) لان الارادة امر اختياري كالطهارة وغيرها (الاعلى مذهب الجبرية) وهوان الارادة خارجة عن قدرة الانسان بل هو تعي يوجدها فى قلبهم فعليها تكون شرطا للوجوب (وبالجملة لا كلام فيما كان مقدما للوقوع فقط) كالارادة بالنسبة الى جميع الواجبات و (كالطهارة)

والمشي (بالنسبة الى الصلوة) والحج (لانه يجب تحصيله كالواجب) اى يجب عليه تحصيل الواجب وتحصيل مقدماته فلا يتوقف وجوبه عليها (ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفائه نقص وقبح) اى لا قبح في الامر بالصلوة مع العلم بانتفاء الطهارة مثلا (و) هكذا يجوز التكليف بالواجب (ان علم) الامر (انه مكلف) يتركه «واجب» اختيارا) اى يريدو يختار تركه ولا يريد فعله (لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) بمعنى ان الصلوة وان يمتنع وقوعها عند انتفاء الطهارة او الارادة الا ان هذا الامتناع انما هو باختيار المكلف اذ يمكنه تحصيل الطهارة او ايجاد الارادة والوصول الى الصلوة فلا منافات بين هذا الامتناع وبين القدرة والاختيار فلا يقبح الامرح واما اذا انتفى شرط الوجوب فيقبح الامر لامتناع الفعل حقيقة كما ياتى (اذا تقرر هذا) اى ما ذكرنا في المقدمة (فنقول ان هيئنا مقامين من الكلام) اذ لا شك في ان كل امر لا بد له من مصلحة فهذه المصلحة ان كانت في الفعل المأمور به فيكون الامر حقيقياً لان وجود الفعل مطلوب جدا وان لم تكن المصلحة فيه بل في نفس الامر والطلب كان يقول افعال كذا وهو يريد الامتحان او التقية او التوطين اى عزم المكلف على الامتثال لانه بمجرد ثواب فيكون الامر غير حقيقى وبالجملة الامر اما حقيقى او ليس بحقيقى فالكلام في مقامين (الاول) هو الكلام في الامر الغير الحقيقى بمعنى (انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع العلم بانتفائه «شرط» وان لم يكن المراد نفس المأمور به) من الصلوة او غيرها (بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من) التقية و (العزم على الفعل) هو عبارة عن (توطين النفس على الامتثال والابتلاء) هو عبارة عن (الامتحان) وبالجملة هل يجوز صدور الامر الغير الحقيقى مع العلم بانتفاء الشرط (ام لا والثاني) هو الكلام في الامر الحقيقى بمعنى (انه هل يجوز ارادة نفس المأمور به) اى يجوز طلب الصلوة حقيقة (مع العلم بعدم الشرط) كالموت والحياض وغيرهما (ام لا والظاهر ان كليهما «مقامين» مما وقع النزاع فيه ولكن المتمد اول في السنة الاصوليين المفيد في تفريعاتهم) اى المنتج في الفروع الفقهية كما ياتى (هو النزاع الثاني) اى الكلام في الامر الحقيقى (وقد اختلف) اى اشتبه (المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالهم) فيستدلون على جواز الامر الحقيقى بان الامر قديح حسن لمصالح حاصلة في نفس الامر كالتوطين والامتحان غفلة عن كون هذا امرا غير حقيقى (والحق في الاول الجواز) اى يجوز توجيه الامر الغير الحقيقى على المكلف الفاقد للشرط اما بالخصوص كان يقول له افعال كذا او بالمعموم نحو اقيموا الصلوة فينحل الى حكم مطلق حقيقى بالنسبة الى الواجدين والى حكم مطلق امتحاني مثلا بالنسبة الى الفاقدين (ولا يحضرني الآن كلام من انكر جواز ذلك الا العميدى به في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك) اى

الامر الامتحاني او التوطيني (غير جايز لما يتضمن من الاغراء بالجهل) ووجه تضمنه الاغراء (لما يستلزم من اعتقاد المأمور ارادة الأمر الفعل المأمور به منه) اي اذا امره بفعل امتحانا او توطينا فيتخيل المأموران نفس الفعل مطلوب فيقع في الجهل (و يظهر ذلك من صاحب لمره ايضا في او اخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه فلما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا باصل الفعل) حاصله ان صدور الامر بقصد الامتحان انما يوجب الاغراء بالجهل لو فرض كون الامر مستلزما للعلم بالتكليف لانه لو فرض ان المكلف يعتقد بقوله صل بوجوب الصلوة فقصد الامتحان اغراء بالجهل ولكن قد عرفت ان الامر لا يستلزم العلم بالتكليف (لاحتمال انتفاء شرط التمكّن) بالموت و الحيض وغيرهما (بل المدار) في وجوب الاقدام على الامتثال انما هو (على الظن) وبالجملة (فلا يستلزم) الامر (الاعتقاد الجازم) فقصد الامتحان لا يكون اغراء ان قلت الاغراء بالجهل لا يختص بصورة حصول العلم بل يلزم في صورة حصول الظن ايضا قلت (ولا يضر الظن مع انكشاف فساد) اي لا مانع من ان يظن بالتكليف ثم ينكشف انه ان الامر كان امتحانيا لا حقيقيا (كما هو) اي عدم الضرر (المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام) توضيحه ان كل احدي ظن بالتكليف بسبب هذه العمومات اي قوله اقيموا الصلوة ونحوه ثم ينكشف لاكثرهم انه فاقد للشرط و كان ظنه فاسدا فكما لا مانع من الظن بالتكليف مع انكشاف فساد كذلك لا مانع من الظن بمطلوبية الفعل حقيقة مع انكشاف كون الامر امتحانيا (والا) اي لو كان الظن بشيء مع انكشاف فساد مضر (الانتفى الواجب المشروط غالبا) بيانه انك قد عرفت مكررا ان كل احدي ظن بالتكليف بسبب العمومات ثم ينكشف لاكثرهم فقدان الشرط وانتفاء التكليف في حقه فلو كان مثل ذلك اغراء بالجهل فلا بد ان يكون العمومات في حق الكل اي الواجدين والفاقدين حكما مطلقا والحال انه ليس كذلك بالضرورة بل هو مشروط بالقدرة وغيرها من الشرائط العقلية والشرعية فثبت انه لا مانع من الظن بالتكليف ثم انكشاف عدم التكليف او كون التكليف امتحانيا (غاية الامر كون ذلك الاستعمال) اي استعمال الامر في الامتحان (مجازيا تاخرت عنه استعمال قرينته مجازا) الى زمان انكشاف فقدان الشرط وفساد الظن (وتاخيرها «قرينة» انما يقبح اذا كان) اي في صورة لزوم التأخير (عن وقت الحاجة و اما) التأخير (عن وقت الخطاب) الى وقت الحاجة (فلا قبح فيه كما سيبحثي تحقيقه) و فيما نحن فيه يتأخر قرينة الامتحان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة الى العمل وحين ينكشف فقدان الشرط وكون الامر امتحانيا (واما ثانيا فذلك) اي كون الظن مع انكشاف فساد مضر (يستلزم نفى النسخ المجمع عليه ظاهرا) توضيحه ان الأمر اذا كان قصده النسخ فهو لا ينصب قرينة النسخ الا بعد مضي زمان

قليلًا وكثيرًا فالمكلف في هذا الزمان يظن بأنه مكلف بالفعل أبداً (لأن ظاهر الحكم التابيد) ثم إذا نصبت قرينة النسخ أما بعد حضور وقت العمل أو قبله ينكشف له فساد ظنه فلو كان ذلك اغراء فيلزم عدم وقوع النسخ والحال انه اجماعى (وعلى القول بجوزاء «نسخ» قبل حضور وقت العمل فالعلازمة) بين مصرية هذا الظن وانتفاء النسخ (اظهر) اذ المكلف يظن بالتكليف ويظن بأبديته فاذا نسخ قبل الوقت ينكشف فساد كلا الظنين ففيه اغراء من وجهين واما لو نسخ بعده فينكشف فساد الظن الثانى فقط ففيه اغراء من وجه واحد ان قلت يمكن له ضم قرينة النسخ على الامر بان يقول افعل وسانسخه فلا يلزم الاغراء قلت هذا يكون داخلًا فى الموقت دون النسخ (والحاصل ان الامر حقيقة فى طلب نفس الفعل ومجاز فى طلب العزم اليه «فعل» والتوطين) اى ترغيب النفس (له «فعل» لقصد الامتحان وغيره) مما ياتى ولكونه حقيقة فى طلب الفعل يحصل الظن على كل احداً انه مكلف بالفعل (و) قصد الامتحان مجازاً لا يوجب الاغراء لان (انكشاف عدم الشرط) كما هو المفروض (قرينة على ذلك) المجاز (متاخرة عن الخطاب وما قيل ان) قصد (الامتحان لا يصح فى حقه) تع لانه عالم بالعواقب) وعارف بعبئده الصالحين وغيرهم بل هو يصح فى حق الجاهل بالسراير ليطلع عليها (ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان فى خصوص حصول العلم للامر بل) قديكون لذلك وهذا يختص بالجاهلين كما مرو (قديكون) الغرض من الامتحان حصول العلم (للغير) بان يامر العالم عبده بفعل ليطلع الجاهل على سريرة العبد (والمكلف) اى يامر العالم عبده بفعل ليعرف العبد بسريرة نفسه (ولاتمام الحجة) اى يامر العالم عبده الذى هو ايضا عالم بخبئته على فعل لينقطع عنده ويعاقب عليه (كما لا يخفى وبما ذكرنا) من مجازية الامر فى الامتحان (يعلم الجواب عما يقال فى هذا المقام ايضا بانه لوجاز) استعمال (الامر لمجرد مصلحة مما ذكر) من الامتحان وغيره (لما دل الامر على وجوب المقدمة و لا) على (النهى عن ضده ولا على كون) الفعل (المامور به حسنا) اى ذامصلحة حاصله ان الامر يدل على هذه المذكورات قطعاً ولو كان فيه احتمال الامتحان وصحته لما دل عليها اما الجواب (فان) الامر حقيقة فى طلب نفس الفعل فنقول حان (الدلالة على المذكورات انما هى من خواص الصيغة لا يخرج عنها) اى لا ينفك عن الدلالة عليها (الا بالقرينة على المجاز) اى الامتحان (ومجرد الاستعمال) فى الامتحان (لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك) بين طلب الفعل والامتحان قوله (الموجب للاجمال) صفة للاشتراك قوله (المانع عن الدلالة) بالمذكورات صفة للاجمال (ومن عدم ارادة المذكورات فى بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو) فالامر بما هو حقيقة فى طلب الفعل ودال على المذكورات ولكن قديقوم القرينة فى بعض الاحيان على ارادة الامتحان فح لا يدل على المذكورات (واما المقام الثانى) وهو ان يامر بفعل حقيقة

مع علمه بانتفاء الشرط بان يقول للفاقد افعَل او يقول لمجموع الفاقدين والواجدين افعَلوا (فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افترض بعضهم فجوز مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايضا لانه تكليف بما لا يطاق اما) لزوم التكليف بالمحال (فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا) كالقدرة (فواضح) لان الفعل يمتنع عند عدم القدرة فالتكليف به امر بالمحال (واما) لزومه (فيما انتفى فيه ما) يتوقف عليه الفعل شرعا و هو ما (جعله الشارع شرطا للوجوب كعدم السفر و الحيض ونحوهما فلانه « شارع » رخص) اي جواز الافطار (في السفر) كذلك (منع) من الصوم والصلوة (في حال الحيض) وح (فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله شرعا و كذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع) اي لا يجوز (فعله شرعا) وح فلو امر بالصوم مع علمه بانتفاء الشرط يلزم الامر بالمحال لانه واجب عين ما حرمه و بالجملة (فتكليفه بالوجوب والحرمة معام اتحاد الجهة) فنهى من جهة انه صوم في السفر و امر من جهة انه صوم في السفر (ممتنع) اذ المكلف لا يقدر بالفعل والترك معا (كما سيجئ ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات) كما ذكرنا من اجتماع الوجوب والحرمة (والممتنع بالغير) كما ذكرنا من امتناع الفعل بسبب عدم قدرة المكلف وبالجملة الامر بفعل مع انتفاء شرطه العقلي او الشرعي امر بالمحال وهو قبيح (الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف) كما ذكرنا من دخول دار قوم بسوء اختياره اي غصبا فهو مأمور بالخروج وغدبه اذ كلاهما تصرف في ملك الغير (فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره) من التفصيل في المسئلة (بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي) كما ذكرنا من الامر بالفعل والترك معا (لا الاضافي) اي الغيرى كالامر بفعل لا يقدر به المكلف اذ الاول عندهم تكليف محال والثاني تكليف بالمحال وهو جائز عندهم دون الاول وقد علمت ان الحق هو عدم الجواز مط (ولا) يرد (ما اورده) ابن الحاجب ايضا (من النقص بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر) حاصله ان الفعل يمتنع عند انتفاء الشرط سواء علم الامر بانتفائه اولم يعلم فاذا قبح الامر عند علمه بانتفائه فيقبح عند جهله (به ايضا لا اشتراك امتناع الامتثال) بمعنى ان الامتناع حاصل في كلا الفرضين فاذا قبح الامر في احدهما يقبح في الاخر ايضا (وفيه انا لانقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال) اي ليس سبب القبح هو الامتناع فقط حتى يشترك فيه الفرضان (بل هو ذلك) اي سبب القبح هو الامتناع (مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة) لافي صورة الجهل قوله (احتجوا بوجوه) مشروع في ادلة المجوزين وغرضهم من جوازه هو انه لا مانع من طلب الفعل ممن هو فاقد الشرط لاشتياق المولى اليه غاية الامر انه معذور في الترك لفقد الشرط ولهم وجوه (الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه « امر » دون) الفعل (المأمور به) اي قد

يكون المصلحة في الامر لافي العاقبة (كالعزم والتوطين ونحوهما) من اقسام الامتحان (وفيه ان هذا الفرض) يرجع الى المقام الاول الذي نحن ايضا جوزناه فهو (خروج عن المتنازع) وهو طلب نفس الفعل (والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم) اي عدم عصيان احد (باطل بالضرورة من الدين) فالملزوم وهو عدم صحة التكليف ايضا باطل (اما الملازمة) بين عدم صحة ذلك التكليف وبين عدم عصيان احد (فلان كل ما لم يقع فقدا انتفي شرط من شروطه و اقلها « شروط » ارادة المكلف) حاصله ان من البديهيات ان كل فعل تركه المكلف فسببه فقد الشرط اي انتفاء القدرة والطهارة او ارادة المكلف او غير ذلك فلو حكمنا بعدم صحة التكليف عند فقد الشرط فيلزم ان لا يثبت التكليف على التارك اذا ترك انما هو بسبب فقد الشرط فلا يصح عليه التكليف فلا يكون عاصيا والحال انه عاص (وفيه) انه قد تقدم (ان الكلام في شرط الوجوب) وبعبارة اخرى نراعنا في مقدمات الواجب المقيد كالقدرة وعدم الحيض ونحوهما دون المطلق من الطهارة و غيرها فالتارك بسبب فقد ان شرط الوجوب ليس بعاص اذ لا تكليف عليه واما التارك بسبب فقدان ساير الشروط فهو عاص لانه مكلف قطعاً (والارادة من شرط الوقوع لا غير) اي ليست شرطاً للوجوب فالتارك بسبب انتفاء الارادة تكون عاصيا لانه ترك بسوء اختياره (نعم يصح ذلك) اي كون الارادة شرطاً للوجوب (على) مذهب الجبرية اي (القول بكون العبد مجبوراً في الارادة وبطلانه بديهي) لانا نجد في انفسنا بالضرورة اننا مقتدون بارادة الفعل والتارك (والثالث لو لم يصح) الامر مع العلم بانتفاء الشرط (لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل) لان كل احد يعلم بانه مكلف (اما الملازمة) بين عدم جواز الامر وعدم العلم بالتكليف (فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقيله فعل) لا يحصل العلم ببقائه على صفة التكليف الى التمام) حاصله ان المكلف لا يخلو من احد حالات ثلاث لانه اما اتى بالفعل او هو مشغول به او لم يات به اصلاً فعلى الاول والثاني يسقط التكليف فلامعنى ح للعلم بالتكليف وعلى الثالث فيحتمل ان لا يكون واجدا للشرائط الى تمام الفعل فاذا لم يجز التكليف عند انتفاء الشرط فلا يجزم بالتكليف للاحتمال المذكور وبالبحال انه جازم به فالامر مع انتفاء الشرط جازم (والمراد) عدم (العلم بالايقان به فيما بعد) اي لا يجزم احد بانه مكلف بالايقان في المستقبل واما العلم بانه كان مكلفاً في الماضي فهو ممكن كما قال (فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضى الوقت بمقدار الواجب) حال كون المكلف (مستجماً للشرائط مع عدم العمل) بمعنى ان المكلف اذا ترك الفعل حتى مضى من الوقت بمقدار ارادته وهو صحيح سليم فيجزم ح انه كان مكلفاً واما الجزم بالتكليف بالنسبة الى المستقبل كما هو محل البحث فلا يعمل لاحد لاحتمال فقد الشرط و لذلك قال (فيلاحظ هذا

الكلام بالنسبة الي جزء جزء من الزمان) اي الجزء الذي (يمكن ايقاع الفعل فيه) بمعنى ان الوقت الموسع يفرض قطعة قطعة فالمكلف في كل واحد من هذه القطع لا يخلو اما انه اتى بالفعل او اشتغل به اوله بات به اصلا فعلى الاولين يسقط التكليف وعلى الاخير لا يجزم به لانه يحتمل فقد الشرط والفرض عدم جواز الامر مع فقده واما لو قلنا بجوازها فيجزم بالتكليف (وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن) حاصله انه ان اريد من العلم في قولكم لم يعلم احدانه مكلف اعم من الجزم والظن وبعبارة اخرى ان كان مرادكم ان عدم جواز الامر مع انتفاء الشرط يستلزم ان لا يجزم ولا يظن احد بالتكليف ففيه منع هذه الملازمة بمعنى ان عدم جواز الامر يستلزم عدم الجزم بالتكليف و لكنه لا يستلزم عدم الظن به ايضا بل هو يحصل لكل احد وهو الظن (المعلوم الحجية كما مررت الاشارة) في مقدمة المبحث (ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم) اي ان كان مرادكم ان عدم جواز الامر يستلزم عدم الجزم بالتكليف ففيه ان التالي اي عدم الجزم بالتكليف مسلم ولا ضرر فيه اذا الجزم غير محتاج اليه لما تقدم من كفاية الظن (ودعوى الضرورة فيه) اي القول بان كل احد جازم بالتكليف بالضرورة (مكابرة وعناد) هذا (مع ان) المسلم هو سقوط التكليف بعد تمام الفعل واما (انقطاع التكليف حال) الاشتغال الي (الفعل ايضا) كما حكم به المستدل فهو (محل الكلام) اذا الفعل ما لم يتم فكيف يسقط التكليف به (والرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده) حاصله ان من جملة شرائط الوجوب عدم النسخ فهو تع امره ع بذبح ولده مع علمه بالنسخ وهو ع جزم بالتكليف بسبب الامر ومن البديهي انه ع كان يحتمل انتفاء الشرط كما قال (لانتفاء) اي لاحتمال انتفاء (شرطه) «وجوب» فجزمه به مع احتمال انتفاء الشرط دليل على جواز الامر مع انتفاء الشرط (والا) اي لو لم يجزم به (لم يقدم على قتل ولده) لانه كبيرة (ولم يحتج الي فداء واجيب عنه) في المعالم (بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناوله المدينة) اي هو تع لم يقل له اذبح حتى يلزم الامر مع انتفاء الشرط بل قال اضجع وخذ بالة القطع وهو ع امثل بهذا الذي امر به (بدليل قوله تع قد صدقت الرؤيا) فكونه ع صدقا للرؤيا بسبب اتيان المقدمات دليل على انه امر في الرؤيا بالمقدمات فقط دون الذبح ان قلت بكائه ع دليل على انه امر بالذبح قلت (و اما جزعه فلاشفاقه) اي لخوفه (عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك) اي الموالي يا مروان عبيدهم اولا بالمقدمة ثم بذى المقدمة فخاف ع من ان يؤمر بالذبح بعد اتيان المقدمات (واما الفداء فيجوز ان يكون) بدلا (عما) ذكرنا وهو الذبح الذي (ظن انه سيؤمر به او) بدلا (عما لم يؤمر به من المقدمات) وبالجمله يمكن كونه بدلا عن الذبح المظنون او المقدمات

الاخر كما مرار المدينة على الحلق ان قلت الظاهر انه تع جعل ذبح الفداء بدلا عن ذبح ولده ع دون المقدمات قلت (اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المقدي) بان يكون ذبحه بدلا عن ذبحه بل يجوز كون المقدي من جنس المقدمات (وفيه «جواب» ان ذلك) اي ايجاب المقدمة (لا يناسب امتحان مثل ابراهيم ع) بل يليق امتحانه بالامر بالذبح (او) لا يناسب (اشتهاره) ع (بالفضل لذلك) فاشتهاره بالفضل لا جل الاقدام انما هو بسبب انه اقدم على الذبح المأمور به (وكذلك) لا يناسب ايجاب المقدمة امتحان (ولده اسماعيل ع ولا) يناسب (اشتهاره بذبيح اللهولا) يناسب (ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو لحسين صلوات الله وسلامه عليه) فان المناسب كونه ع بدلا عن ذبح اسماعيل ع لا عن مقدماته ان قلت لو كان مأمورا بالذبح لم يكن وجه لقوله تع قد صدقت الرؤيا قلت (و الاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بانى اذبحك) اذ الاول يدل على انه امر بالمقدمات والثاني يدل على انه امر بالذبح فلا بد من حمل احدهما بالمجاز بان يقال قوله اذبحك مستعمل في معناه الحقيقي واما قوله صدقت فهو مجاز بعلاقة المشاركة بمعنى انه لما كان اتيان المقدمات مشرفا ومقارنا باتيان المأمور به هو الذبح فاطلق عليه التصديق مجازا او يقال قوله صدقت حقيقة لانه امر بالمقدمات وقوله اذبحك مجازاى استعمل المسبب وهو الذبح في السبب وهو المقدمات (مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى) لان الانتقال في علاقة المشاركة اظهر من الانتقال في علاقة السببية فيحمل التصديق على المجاز (وقد يجاب ايضا بان ذلك) اي قصة ابراهيم ع (من باب البداء الذى يقول به الشيعة) البداء له معنيان احدهما ظهور الشئ بعد خفائه وهذا محال على الله تع اذ لا يخفى عليه شئ اصلا ثانيهما اظهار الشئ بعد خفائه وهذا يمكن في حقه تع وما نحن فيه من هذا القبيل بمعنى انه تع لم يامر بالذبح ولا بمقدماته بل اخفى على ابراهيم ع عدم وجوب الذبح ثم اظهره عليه (وهو مشكل لان البداء انما هو) يجرى (في الافعال التكوينية الالهية) لان العبد ربما يزعهم بصدور فعل تكويني منه تع بملاحظة الاوضاع و الاسباب العادية و الحال انه تع لا يفعل ما زعم الا انه يخفى عدم الفعل ثم يظهره كما ان الانسان ربما يزعم بانه تع ينزل المطر بملاحظة السحاب المتر اكمة ثم ينجلي السحاب ويظهر عدم نزول المطر فهو تع يخفى ذلك ثم يظهره (لا الاحكام الذى يجرى في الاحكام هو النسخ) ووجوب ذبح اسماعيل ع من قبيل الاحكام لا التكوين فلا يجرى فيه البداء بل النسخ فيلزم الاشكال وهو الامر مع انتفاء الشرط (نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيق ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه «جواب» بان) قصة ابراهيم ع من التكوينية لا الاحكام بمعنى انه تع لم يامر بالذبح حتى يلزم النسخ بل هو ع راي في المنام

انه يذبح ولده من دون منع من الله كمشاهدة السحاب الموجبة لزعم المطر فالمنع من الذبح فعل من افعال الله فاخفاء عن ابراهيم ع فاذا اقدم على الذبح فاطهر الله منعه و بالجملة (المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تع «در جرياني كه در خواب بر اى او ظاهر شده بود» وعلم من قبله) اى من جهة مارآه في المنام (انه يذبحه ويصدر عنه الذبح) فاخفي الله منعه ثم اظهره (بقريئة) اى الشاهد على انه لم يؤمر بالذبح بل رآه في المنام (قوله تع ارى في المنام انى اذبحك لا) اى لم يقل (امرنى تع بذبحك فيكون المعنى) في قوله ارى النخ (اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج) في المنام (بدون منع عن الله تع له) فاخفي الله منعه (ثم بدى الله) اى اظهر منعه (فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهر خلافه) فاخفي الله عدم موتها ثم اظهره (لكن يرد عليه ان رويته ع ذبحه في المنام مسببة عن امره تع به) بمعنى انه ع رآى انه يذبحه بامر الله لاعصيانا (فيدور الكلام) اى يرجع اشكال الامر مع العلم بانتفاء الشرط (ويشهد بذلك) اى بوجود الامر (قوله تع حكاية عن اسماعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر) فاذا لم يجعل من باب البداء (فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه «نسخ» قبل العمل سيما) اى لاشك في جوازه (عند حضور وقته «عمل» حاصله انه بناء على القول بجواز النسخ قبل العمل وبعد حضور الوقت يجوز ان يجعل قصة ابراهيم ع من هذا القبيل بمعنى انه امر بالذبح فاذا حضر وقته ومضى من الوقت مقدار ادائه فعرضه النسخ وح لا يلزم الامر مع انتفاء الشرط ان المفروض ان الذبح كان مقدورا عند وقته واما المستدل فلما تخيل ان النسخ عرض قبل الوقت فجعله من باب الامر مع انتفاء الشرط فلا تغفل (او من باب ارادة العزم والتوطين فتأمل) لعله اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول المنقول عن صاحب لمه وهو ان مراد صاحب لمه هو ان الامر لم يتعلق الا بالمقدمة ومراد المص ره هو ان الامر يتعلق بالذبح لكنه امر امتحاني (مع ان حصول العلم لابراهيم ع في معرض المنع لم لا يكون) اى ما المانع ان يكون اقدامه (بسبب الظن) حاصله ان الامر عند انتفاء الشرط غير جائز وهو ع كان يحتمل انتفائه فلذلك لم يحصل له علم بالتكليف بل الظن به ولا ينافي ظنه بالتكليف مع امكان علمه بانتفاء الشرط بعلم النبوة وتقدم ان هذا الظن هو المحجة و (المتبع في مثل هذا المقام) اى في مقام الامتثال (مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال ايضا واحدا مشكلا) حاصله انه قد تقدم ان الامر المشروط لا يصح من العالم بالعواقب الا في صورة تعدد المخاطبين نحو ان استطعتم فحجوا او تعدد الحال نحو صم في شهر رمضان فينحل الاشتراط الى ايجاب مطلق في حق الواجدين و في الايام الواجدة للشرائط وسلب مطلق في حق الفاقدين او الايام الفاقدة وهن ليس الامخاطب واحد وهو ابراهيم ع

وحال واحد وهو ذبح اسماعيل ع فكيف صدر الامر المشروط من العالم بالعواقب (فتدبر) لعله
 اشارة الى ان القائل بجواز الامر مع انتفاء الشرط لا يقول بكون الامر مشروطا بل يجعله مطلقا
 فيصح صدوره من العالم بالعواقب ولا يفرق بين ان يكون المخاطب او الحال متعددا او متحدا
 وقد ذكرنا غرض المجوزين عند الشروع بادلتهم فراجع لينفك هنا (ومما يتفرع على المسئلة
 لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرثة) قوله (قبل مضي زمان يسع
 الصلوة) قيد للجنون والحيض توضيحه ان الجنون والحيض ان عرضا قبل الوقت فلا يجب القضاء
 بلا خلاف وان عرضا بعدما مضى من الوقت مقدار الفعل فيجب القضاء بلا خلاف وان عرضا في اول
 الوقت فعلى القول بجواز الامر مع انتفاء الشرط يجب القضاء وعلى عدمه فلا (وانتقاض التيمم
 ممن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن المائية) حاصله ان المكلف اذا تيمم (ثم) وجد الماء فان
 بقي الماء زمانا يمكن فيه الوضوء مثلا ولم يمنع عنه مانع فينتقض التيمم وان (تلف) بمجرد وجوده
 (او منع عنها مائية مانع) فان قلنا بعدم جواز الامر مع انتفاء الشرط (فلا يكون مكلفا بالمائية)
 اذا فرض عدم القدرة (فلا ينتقض) التيمم وان قلنا بجوازه فينتقض ويحتاج الى التجديد (والمشهور
 انتقاضه ولعله انتقاض من جهة ظواهر النصوص) لان الامر مع انتفاء الشرط جائز (ومنها ما لو منع)
 بصيغة المجهول (عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله) فان جاز الامر مع انتفاء الشرط فتعلق عليه
 التكليف فيجب القضاء والافلا (وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في
 شهر رمضان) عصيانا (ثم مرض في ذلك اليوم او حصل مقطر اخر من سفر ضروري ونحو ذلك) كالحيض
 فان جاز الامر مع انتفاء الشرط فهذا الشخص كان مكلفا بالصوم فالافطار يوجب الكفارة والافلا اذا
 عالم بعدم الشرط فلا تكليف بالصوم حتى يجب الكفارة (وفيه اشكال اذا لدليل على انحصار الكفارة
 في افطار الصوم التام النفس الامري) حاصله انه لا اشكال في عدم جواز الامر مع انتفاء الشرط ولا اشكال
 في ان هذا الشخص لم يكن في الواقع مكلفا الا ان قوله من افطر فعليه كذا مطلق شامل بما اذا كان
 الصوم واجبا في الواقع او كان واجبا في ظن المكلف كما قال (بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما
 و افطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي) هو حجة اى (عليه المعول) والمرجع (في التكليف ولذلك)
 الذي ذكر (وقع الخلاف فيه) اى في لزوم الكفارة (بين الاصحاب) **قانون** اختلفوا في
 ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز (العقلى) الثابت بالبرائة
 الاصلية) وهى عدم التكليف قبل الشرع (ثابت حجزا) بمعنى ان العقل بسبب عدم التكليف قبل
 الشرع يحكم بالجواز بعد نسخ الوجوب (وانما الاشكال في بقاء الجواز) الشرعي (الذي استفيد

من الامر) فى ضمن الوجوب (فمحل النزاع) ليس هو الحكم العقلى بل (هو ثبوت حكم آخر شرعى من الاباحة) الشرعية (بالمعنى الاخص) وهى جواز الفعل والترك (او الاستحباب وعدمه «ثبوت» فقيل ببقى حكم شرعى اخر وقيل لا (والاقوى عدمه «ثبوت» بل يرجع الى الحكم) العقلى (السابق) على الشرع (من البرائة) العقلية (او الاباحة) العقلية (او التحريم) العقلى (بالنظر الى) تفاوت (الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم) فاذا وجب الصلوة الى بيت المقدس مثلا ثم نسخ ذلك فيحرم الصلوة اليها عقلا (لكونها تشريعا بدون الاذن او) يكون من (العادات) كالزراعة والصناعة (والتلذذات) كالما كولو والملبوس (فيكون مباحا) فاذا وجب الشارع صنعة او اكل شىء مثلا ثم نسخ وجوبه فالعقل يحكم بالاباحة (او) يكون من (المعاملات فالاصل البرائة من اللزوم) مثلا اذا فرضنا ان الشارع اوجب بيع النسية بالنسبة ثم نسخ وجوبه فالعقل يحكم بان هذه المعاملة لا يلزم العمل بها ولا يحسب من العقود اللازمة بل الجائزة (لاصالة عدم ترتب الاثر) وهو انتقال الملك (او بالنظر الى) تفاوت (الاقوال فيما لم يرد فيه نص) شرعى وبالجملة بعد نسخ الوجوب المرجع هو حكم العقل وهو مختلف بحسب الموارد كما ذكره وبحسب الاقوال (فان منهم من قال فيها) اى فيما لم يرد فيه نص (بالتحريم) بمعنى ان الاصل فى الاشياء الحرة لان التصرف فيما خلق الله بدون اذن حرام (ومنهم من قال) بان الاصل فى الاشياء الاباحة لقبح العقاب بلا بيان (و غير ذلك) كالقول بالوقف وتفصيله فى محله (فماتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة) حاصل التوهم هو ان الفعل الذى نسخ وجوبه ان كان له قبل الوجوب حكم شرعى من الحرمة او الكراهة او النذب او الاباحة فبعد النسخ يرجع اليه لالى العقل والافالى العقل ورح فراد القائلين بالحرمة ليس هو ان الاصل فى الاشياء الحرمة بل هو ان الحكم الشرعى السابق يعود كائنا ما كان ولكن ذكر والحرمة فقط (مثلا) اى من باب المثال (لو فرضت ثبوتها «حرمة» قبله «وجوب» قوله (ايضا) اى يرجع الحرمة السابقة ثانيا وكذا لو فرض ثبوت الاستحباب او الاباحة او الكراهة وهذا (باطل) لان الحكم الشرعى السابق على فرض ثبوته قد يبطل فعوده يحتاج الى الدليل وهو مفقود فيرجع الى العقل والاقوال (وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية) لذالوجوب تضمن الجواز (مطلقا) اى لافى العبادات ولا المعاملات ولا العادات والتلذذات (لارجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا) فانه لا يعود (ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب اورفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها) كرفعت المنع (واما لو حرمه) اى قال حرمت الفعل (او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر) وهو الاذن فى الفعل والمنع من الترك (فلاشكال) فى الحرمة فى الصورة الاولى وفى عدم بقاء الاذن الشرعى

في الصورة الثانية فيعود الى حكم العقل (احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضى للجواز موجود) وهو الامر (ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه «جوازه» لحصول معناه «نسخ» برفع) الجميع ويرفع (المنع من الترك) فقط (فان رفع المركب) كما يحصل برفع المجموع (يحصل برفع احد جزئيه) كالمنع من الترك ان قلت جواز الفعل جنس للوجوب والمنع من الترك فصل له فاذا بطل الفصل بطل الجنس قلت (وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لولم يخلفه) اي لم يبق مقامه (فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم) حصول فصل آخر مقامه هو (جواز الترك فمع انضمام) اي اذا انضم جواز الترك الي (جواز الفعل يحصل الاباحة) الخاصة الشرعية (وفيه ان الجنس والفصل وجودهما) في العقل متعددا (في الخارج متحد) فوجود زيد مثلا وجود الحيوان ووجود الناطق فبارتفاع الفصل يرتفع الجنس لوحدة الوجود (ووجودهما انما هو في ضمن الفرد) كزيد مثلا (فلا معنى للتفكيك بينهما) بعد اتحاد وجودهما (مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس) بمعنى ان الفصل علة لتعيين الجنس المبهم العام وتشخصه والشئ ما لم يتشخص لم يوجد المعلول يزول بزوال العلة (مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة) المعهودة فاذا زال المنع من الترك فلا يبقى مجرد جواز الفعل لانه يكون حكما سادسا و هو باطل بالضرورة (فلا يتصور الانفكاك) اي لا يمكن انفكاك جواز الفعل (عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها) وهي المنع من الترك في الوجوب وحسن الفعل في الندب وحسن الترك في الكراهة و جواز الترك في الاباحة (وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر) اي اذا رفع المنع من الترك يقوم جواز الترك مقامه فينضم جواز الفعل اليه فلا ينفك عن الفصل (ففيه ان تحصل الجنس) اي تحققه (في ضمن الفصل الاول غير تحققه في ضمن فصل آخر) اي تحقق جواز الفعل في ضمن المنع من الترك غير تحققه في ضمن جواز الترك (فاذا انتفى التحصل الاول فما الذي اوجب حصوله «تحصل» ثانيا) بمعنى ان تحصل جواز الفعل في ضمن المنع من الترك قد زال قطعا ولا دليل على تحمله في ضمن جواز الترك (فان قلت ان وجوده «جواز» مستصحب) فحينئذ ينضم جواز الفعل بجواز الترك فيثبت التحصل الثاني (قلت عليه الفصل لوجود الجنس) كما تقدم (والتفرقة بين التحصيلين لا يجامع) بالفارسية سازش ندارد (القول بالاستصحاب) اذ بزوال الفصل يزول جواز الفعل قطعا فلا معنى لاستصحابه وايضا التحصل الاول قد زال و التحصل الثاني مشكوك الحدوث والاصل عدمه (وان تقارن رفع الفعل) الاول (وجود فصل) اي نسلم انه اذا زال المنع من الترك يقوم جواز الترك مقامه ولكن لا دليل على تحقق جواز الفعل في ضمنه (سلمنا) انه يستصحب الجواز (لكنه معارض

باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب (اى قبل النسخ) كان منعدا يقينا
 حصوله الان) اى بعد النسخ (مشكوك فيه) فكما يستصحب بقاء الجواز كذلك يستصحب انعدام
 جواز الترك فلا يحصل الاباحة (فان قلت لا ريب فى حصول القيد لان جواز الترك) وان كان منعدا
 قبل النسخ ولكنه متحقق و (حاصل برفع الوجوب مطلقا) اى سواء تعلق النسخ بمجموع
 مفهوم الوجوب او المنع من الترك فقط (فمع استصحاب الجواز) اى اذا حصل جواز الترك بسبب
 النسخ فيثبت جواز الفعل بالاستصحاب و (يتم المطلوب) اى الاباحة الخاصة (قلت) يمكن ان
 يزول المنع من الترك ولا يقوم جواز الترك مقامه بل يكون الفعل بلا حكم (سلمنا) ثبوت جواز
 الترك (ولكن الاصل عدم الارتباط والتقييد) اى الاصل عدم حصول جواز الفعل فى ضمن جواز الترك
 (فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتبارى) اى تصويرى لا يحتاج الى الدليل (وبعد حصول الطرفين)
 اى اذا ثبت جواز الفعل بالاستصحاب وجواز الترك بالنسخ (واتحاد المورد) وهو الفعل المنسوخ
 وجوبه (فلامعنى لعدم اعتبار ذلك) التحصل (قلت سلمنا ذلك) اى نسلم كونه اعتباريا (لكن
 نقول الاصل عدم تيقن اللحق) اى عدم اللحق كان متيقنا قبل النسخ (وهو مستصحب) فكما يستصحب
 جواز الفعل يستصحب عدم اللحق ايضا (غاية الامر حصول ظن اللحق بالاستصحاب) اى استصحاب جواز
 الفعل يوجب الظن باللحق (ولا يقين) فاذا لم يحصل اليقين يستصحب عدم اللحق (لان الانضمام يحتاج
 الى دليل) اذ قلنا بانه امر اعتبارى لا يحتاج الى دليل (بل لان اليقين بالانضمام) والتحصل (يحتاج
 الى اليقين بثبوت) الطرفين اى المنظم و (المنظم اليه وهو) اى المنظم اليه وهو جواز الفعل
 (غير متيقن لانه « شان » كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط) فيبقى الجواز (يحتمل
 التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد) وهو المنع (ولا مقيد) وهو جواز الفعل وبالجملة (فعدم اليقين) بالانضمام
 (انما هو لعدم اليقين ببقاء المنظم اليه) اى الجواز والحاصل ان جواز الفعل وعدم الانضمام كانا
 متيقنين قبل النسخ فصارا مشكوكين بعده (فكما ان بقاء المنظم اليه اعنى الجواز مستصحب
 حتى يثبت خلافه) اى ارتفاعه (فكذلك عدم لحوق القيد به) اى عدم انضمام جواز الترك
 بجواز الفعل (متيقن) قبل النسخ فيستصحب (حتى يثبت اليقين بخلافه) اى يتيقن اللحق
 (و) تقدم ان (الاستصحاب لا يوجب اليقين) ببقاء الجواز فلا يتيقن اللحق (فيتعارض الاستصحابان)
 اى استصحاب الجواز مع استصحاب عدم اللحق (و يتساقطان فيبقى المورد) اى الفعل
 المنسوخ وجوبه (بلا حكم) فيرجع الى حكم العقل (وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز
 الذى فى ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق) اللحق فلا يثبت (الاباحة بالمعنى الاخص او الاستصحاب

فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدتها (حتى يقوم به الدليل (ومن طريق بيان المبحث)
وهو انه يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الفعل فقط (علم ان الباقي بعد النسخ على القول بالبقاء هو الاستحباب
لا الاباحة ولا غيرهما ما توهم) وهو الكراهة او الاعم منها ومن الاباحة والاستحباب ووجه بقاء
الاستحباب (فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح) فالوجوب مركب من جواز الفعل ورجحانه والمنع
من الترك وبعد النسخ ينضم جواز الفعل مع رجحانه على جواز الترك فيتم الاستحباب (ثم ان هذا
الاصل وان قل) ثم توهم (فروع بل لا يحضرني الان له فرع الاما توهمه بعض الاصحاب من تفريع
جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب بسبب فقد شرطه اعنى حضور الامام او نائبه او تحريمه)
و بالجمللة اذا نسخ وجوب الجمعة فيجوز فعلها شرعا بناء على بقاء الجواز واما بناء على
عدم البقاء فتحرم عقلا (لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام) عقلا لانه تشريع (وهو توهم باطل) لان
مسئلة صلوة الجمعة ليس من باب النسخ (كما استمر فيه ولكن له « اصل » نظير) اى شبيهه (كثير الفروع
عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السننهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام) وما نحن فيه من افراد
هذه القاعدة لان الوجوب الذي نسخ هو حكم خاص والجواز الذي يحتمل بقاءه هو عام (والتحقيق خلافه)
اى بطلان الخاص يستلزم بطلان العام لما استمر فيه (كما بينا) ان بطلان الوجوب يستلزم بطلان الجواز (فمن
فروعه ان القضاء تابع للاداء) اى لا يحتاج بامر اخر لان قوله صل الظهر يدل على وجوب العام وهو مط الصلوة
والخاص وهو كون الصلوة في وقت خاص فاذا عصى المكلف في الوقت فيبطل الخاص ويبقى العام وهو
الصلوة ولو في خارج الوقت (والتحقيق خلافه) اى اذا عصى في الوقت يبطل العام ايضا فالقضاء بامر
خارجي (ومنها ان الوضوء لا يجزى عن الغسل اذا تعذر) فالواجب هو الطهارة المقيدة بغسل جميع
البدن فاذا تعذر ذلك الخاص هل ينتفى العام وهو الطهارة ولو بالوضوء ام لا فليل بالاول
وقيل بالثاني (ومنها انه لو نذر ايقاع صلواته في مكان لا رجحان فيه) فاذا نذر ان يصلى في الحمام فالخاص
وهو الصلوة في الحمام (لا يجب بسبب النذر) اى لا يتعلق به النذر لعدم رجحانه واما العام الذي في
ضمنه وهو مطلق الصلوة فبناء على انتفاء العام عند انتفاء الخاص فهو ايضا لا يجب بالنذر فيكون
نذره كعدمه وان قلنا بعدم انتفائه فهو يجب بالنذر و اينما صلى حصل الوفاء به (والتحقيق انه لو
نذر ايقاع صلوة) متعارفة معتادة مثل (الظهر مثلا او نافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على
القول باشتراط الرجحان في النذر) اما عدم انعقاده بالنسبة الى الصلوة في هذا المكان فلعدم
رجحانه واما بالنسبة الى مطلق الصلوة فلا انتفاء العام بانتفاء الخاص (واما لو نذر ايقاع) صلوة
غير متعارفة مثل (ركعتين مبتدئة) وهى الصلوة التى ليس لها سبب (فى المكان المذكور

فينعقد (بالنسبة الى العام لا الخاص ان قلت كيف تحكم بتعلقه بالعام والحال انك قائل بانتفاء العام قلت (لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام) اى ليس غرضى ان الخاص ينتفى والعام لا ينتفى واذالم ينتف (فلا بد ان ينعقد) النذر بالنسبة الى العام (و) لا بد ان (يفعلها ولو فى غير ذلك الموضع) وبالجملة ليس غرضى ذلك (بل) اقول ينعقد النذر (لان مورد النذر) ليس هو الخصوصية المكانية بل (هو ذلك الفرد) من الصلوة (وهو راجح باعتبار الكلى) وهو طبيعية الصلوة (الموجود فيه «فرد» توضيح الفرق هو ان المسلم اذا نذر صلوة متعارفة فى مكان خاص فالظاهر ان مقصوده العمدة هو الخصوصية المكانية فلا ينعقد نذره لمرجوحية المكان فرضا ما اذا نذر صلوة غير متعارفة فالظاهر ان مقصوده العمدة هو الصلوة فينعقد لرجحانها (ومنها ما لو باع العبد الماذون او اعنته قفى) بقاء (الاذن او انزاله وجهان) اى اذا قال لعبد انت ماذون فى بيع دارى مثلا فهذا اذن خاص لانه اذ ناله بعنوان الملكية و المملو كية فقبل ان يبيع العبد داره اعنته المولى او باعه فلا شك فى انتفاء الاذن الخاص المذكور فهل ينتفى مطلق الاذن فلا يجوز له بيع الدار ام لا فيجوز فيه قولان (بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه و كذا ايضا) اى لافرق فيما ذكر بين ان يقول المولى انت ماذون او وكيل فى بيع دارى (فان الاذن) الخاص (الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع و) ح قيل (بقى كلى الاذن) وقيل بارتفاعه (الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص) اى نذر ذبح حيوان معين فى عيد الاضحى (فمات قبل ذلك) فان قلنا بانتفاء العام (فلا يجب اخر) والا فيجب وبالجملة الظاهر المتبادر هو كون العام المقيد بخصوصية شيئا واحدا فالطهارة المقيدة بغسل جميع البدن مثلا شىء واحد و كذا سائر الامثلة وح فاذا انتفى الخصوصية لا يصح استحباب العام (بل الظاهر انه كما لا يبتوز الاستصحاب فى الاجزاء العقلية) وهى الاجزاء التى لاتدرك فى نظر العرف بل تدرك عند التأمل العقلى كالجنس والفصل فان العرف لا يدرك الانسان مثلا الاشياء واحدا بسيطا ولكن العقل يدركه مر كبا من الحيوان والناطق و كذلك الغسل و سائر الامثلة وبالجملة كما لا يمكن استحباب العام (كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله) اذ معناه انه اذالم يمكن ادراك تمام الشىء فيدرك بعضه الذى هو ممكن وهذا يشمل ما نحن فيه اذ المجموع شىء واحد فكيف يمكن ادراك بعضه (و) لا بقولهم (الميسور لا يترك بالمعسور) اذ معناه ان غير المقدور لا يوجب ترك المقدور و فيما نحن فيه اذ انتفى المجموع لو وحدته فاين المقدور (و) لا بقولهم (اذ امرتك بشىء فاتوا منه ما استطعتم) لان المجموع اذا كان شيئا واحدا فبعد انتفائه لا نستطيع بشىء (بخلاف الاجزاء الخارجية) التى يدركها العرف كاجزاء اليد فهى امور متعددة

خارجا فبانتفاء بعضها لا ينتفى الحكم عن الباقي (فيجب غسل الاقطع) الذي قطع بعض اجزائه (بقية العضو
 في الوضوء) للدلالة المذكورة ونحو ذلك كالغسل (واما انتفاء الشرط) في الواجب المشروط (فليس معانعن
 فيه) اى ليس من باب النسخ (في شئ وبانتفاءه «شرط» ينتفى المشروط راسا) بمعنى ان الوجوب معلق من
 اوله على الشرط (وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجده «انتفاء» انا فانا في جميع الازمان) فكل
 زمان حصل الحيض مثلا ينتفى وجوب الصلوة بخلاف النسخ فانه مالم يحصل يثبت الحكم فاذا
 حصل ينتفى بالمرة (ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل) اى من قبيل الشروط فكلاما
 حصل الشرط حصل الوجوب فابن النسخ (ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ
 الكراهة) فبعد نسخهما لا يبقى الجواز لانه اذا بطل الفصل اعني رجحان الفعل او الترك بطل
 الجفص اعني جواز الفعل (وغيرهما) كنسخ الاباحة الخاصة فبعد نسخها لا يحصل الوجوب لانه
 اذا نسخ جواز الترك يبطل جواز الفعل ايضا نعم لو فرض بقاءه مع ابدال جواز الترك بالمنع من الترك ليحصل
 الوجوب وكذا اذا نسخ الحرمة لا يحصل الاباحة لانه اذا نسخ المنع من الفعل يبطل الاذن في
 الترك ايضا (وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص) اى اذا انتفى الخاص ينتفى العام سواء كانا ذاتيين
 كالحيوان مع الناطق او عرضيين كالماشى مع الضالِك او مختلفين **قانون** الامر
 اما واقعى كصل الظهر مثلا او ظاهرى عقلى نحو اعمل بمظنك او شرعى نحو صل بالطهارة الظنية
 او اضطرارى نحو تيمم (الحق ان الامر) مطلقا (يقتضى الاجزاء) والاكتفاء (وتحقيق هذا الاصل
 يقتضى رسم مقدمات الاول الاجزاء) له معنيان قيل (هو كون الفعل مسقطا للتعبد) بمعنى ان
 خطاب صل مثلا يقتضى ان اتيان الصلوة التى امر بها مسقط للتكليف (و) بديهى انه (انما يكون)
 مسقطا (اذا اتى المكلف ببرد وقتي كبرياورد مكلف ان فعله مستجمعا لجميع الامور المعتمدة فيه) اى
 حصل المامور به على وجه صحيح (وقيل) ايضا (هو عبارة عن اسقاط القضاء) بمعنى ان خطاب صل
 يقتضى ان اتيان الصلوة المامور بها مسقط للقضاء وستعرف المقصود من المعنيين والفرق بينهما) كما
 سيبحثى نظيره في الصحة (اى الصحة والاجزاء كلاهما بمعنى واحد وهو كون المكلف به مستجمعا
 لجميع ما يعتبر فيه او اسقاط القضاء (و) لكن (هو «اجزاء» اخص من الصحة اذ مورد الصحة اهم
 من موارد التعبد فيشمل العقود والاقاعات) اى تحصل الصحة في العبادات والمعاملات (بخلاف
 الاجزاء فانه مختص بمراد التعبد) اذ لا معنى لاسقاط القضاء في غير العبادات (فالظاهر ان الاجزاء
 في العبادات هو اللزم المساوى للصحة فيها «عبادات» اى كلما كانت العبادة صحيحة تكون مجزية
 اى مسقطه غرضه ان الصحة عبارة عن تمامية الاجزاء و الشرائط فاستعمالها بمعنى اسقاط القضا

استعمال في اللازم (وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ) اي بلفظ اسقاط التعبد اولاً و بلفظ اسقاط القضاء ثانياً (قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود) لان العلماء اتفقوا على ان للاجزاء معنيين اولهما حصول الامتثال ثانيهما سقوط الاعادة والقضاء وهذا الشخص جعل مكان حصول الامتثال اسقاط التعبد وهو غفلة اذ بينهما فرق من جهة ان حصول الامتثال هو الاطاعة مع قطع النظر عن وجوب الاعادة والقضاء وعدمه اذ يمكن حصول الامتثال من دون سقوطهما كما ياتي في الامر الظاهري والاضطراري واما اسقاط التعبد فمعناه هو عدم وجوب الاعادة والقضاء ثم جعل مكان قولهم سقوط الاعادة والقضاء اسقاط القضاء وهو ايضا غفلة لانه لم يتعرض بسقوط الاعادة (و) بالجملة (الاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال) لا بسقوط التعبد (وعن الثاني بسقوط فعله ثانياً اعم من الاعادة والقضاء) لا باسقاط القضاء فقط ووجه كون هذا غفلة هو ان الاجزاء اذا كان عبارة عن سقوط القضاء فقط فيكون عدم الاجزاء عبارة عن عدم سقوط القضاء فقط اي مع سقوط الاعادة وهو غفلة (فان ما) اي العمل الذي (لا يكون مسقطاً للقضاء لا يكون مسقطاً للاعادة بطريق اولي) لانه اصل والقضاء فرع فالاجزاء هو عدم سقوطهما (والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا) اي مراده من سقوط التعبد حصول الامتثال ومن سقوط القضاء سقوط الاعادة والقضاء (وان لم يساعده العبارة) لان عبارتيه قاصرتان كما تقدم (و) يشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني (حاصله ان دلالة الامر على حصول الامتثال اتفقي وعلى سقوط الاعادة والقضاء اختلافي) فهذا قرينة على ان هذا الشخص حيث عبر عن المعنى الاول بسقوط التعبد فاراد حصول الامتثال وحيث عبر عن الثاني بسقوط القضاء فاراد سقوطهما معا (الثانية كون الامر) الواقعي والظاهري والاضطراري (مقتضياً للاجزاء) انما (هو اذا) اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه) فقد يكون مقتضى الامر والمفهوم منه وجوب الظهر وقد يكون وجوب الجمعة وقد يكون وجوب الطهارة اليقينية وقد يكون الظنية وقد يكون وجوب المائبة وقد يكون الترايبية قوله (مستجعماً) حال من اتى اي اتاه مستجعماً (لشرايطه) واجزائه (المستفاد له من الشرع) قوله (بحسب فهمه) متعلق باتى فان فهم وجوب الطهراتي بها او الجمعة اتى بها وهكذا قوله (وعلى مقتضى تكليفه) ايضا متعلق باتى فان كان تكليفه الطهارة اليقينية اتى بها وهكذا (كما عرفت) في قوله وانما يكون اذا اتى مستجعماً الخ وبالجملة المجزى هو العمل الصحيح المطابق للوظيفة (ولكن الاشكال في حقيقة الامر) الظاهري والاضطراري (وتعيينه) وتعرف وجه الاشكال بعد سطور (فان التكليف) على اربعة اقسام (قد يكون واقعياً وهو متعلق بشئ واحد في نفس الامر و قد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع

الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين) فالمكلف العالم بوجود الظاهر والقادر على جميع الامور المعتبرة فيها لا بدله ان ياتي بتكليفه الواقعي مستجمعا للشرائط والاجزاء التي اعتبارها يقيني (وقديكون) ظاهريا عقليا وهو ما كان (كذلك) اي متعلقا بشئ واحد) ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به (و) الظن (باستجماع تلك الامور) فاذا ظن بوجود الجمعة مثلا وظن باجتماع الشرائط فلا بدله ان يعمل بظنه (كما يحصل) اي الظن (للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد جحيته «ظن» عموما) اي في جميع الفتاوى (من العقل) كما فصل في محله) وقد يكون (ظاهر) ياشرعيا وهو ما كان (كذلك) اي متعلقا بشئ واحد) ولكن الشارع نص بالخصوص (اي لا العقل) على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في بقاء الطهارة السابقة) فيستحب بقائها ويصلى بالطهارة المظنونة لان الشارع حكم بكفايتها (وكذلك قد يكون التكليف) متعلقا في الواقع بشيئين فيتعلق (بشئ) اولامع الاحكام وببدله ثانيا مع عدمه «امكان» كالتييمم عن الماء) فكلف بالمائية حال عدم العذر وبالترابية في حال الاضطرار اذا علمت اقسام التكليف فاعلم ان الاتيان بالتكليف الواقعي موجب للاجزاء بكلام معنييه (والاشكال في) التكليف الظاهري والاضطراري ووجه الاشكال اننا لانعلم (ان المكلف مكلف بالعمل بالظن مادام غير متمكن من اليقين) بمعنى ان كفاية العمل بالظن ~~مشروطة~~ بعدم انكشاف الفساد (وبعبارة اخرى المكلف) محكوم باجراء عمله على طبق الظن (كذلك) اي مادام لم ينكشف فساد (او) مكلف بالعمل بالظن (مطلقا) اي انكشف فساد ما لافعلي الاول لا يكون العمل بالظن مسقطا للاعادة والقضاء على فرض انكشاف فساد ما وعلى الثاني مسقط (وبعبارة اخرى هل هو مكلف) بالعمل (باليقين والعمل بمقتضاه «يقين» في الحال) الحاضر (والماضي الا في حال عدم التمكن منه «يقين» اي لو تمكن منه وانكشف فساد الظن فلا ينفع ما فعله) (او هو منقطع بالظن) اي في حال حجية الظن لا تكليف بالعمل باليقين فيجزى التكليف الظاهري (ولا يترتب على الماضي شئ) من الاعادة والقضاء (وكذلك) الاشكال (الكلام في) التكليف الاضطراري اي مسألة (المبدل والبديل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء) بعد خروج الوقت فلا يجب القضاء واما لو تمكن (في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم مادام متعذرا) فكفاية التيمم مشروط بتعذر الماء في تمام الوقت (فيجب الاعادة) اذا تمكن منه (في الوقت) (اما) ان قلنا ان التكليف الاول (اي الوضوء) (انقطع) بسبب عدم التمكن (و التكليف الثاني ايضا مطلق) اي كفاية التيمم لم يشترط بتعذر الماء في تمام الوقت (فلا)

يجب الاعادة وبالجملة لانعلم ان كفاية الحكم الظاهري والاضطراري مطلقة او مقيدة (والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل) بمعنى ان المتبادر من الامر الظاهري والاضطراري وان كان هو الاجزاء اى سقوط الامر الواقعي كما ياتى الا انه لم يثبت من الخارج كلية ان المبدل يسقط بفعل البدل مادام غير متمكن منه ولم يثبت كلية ان المبدل يسقط بفعل البدل مطلقا (و) انما (يختلف) مقتضى الدليل الخارجى والامر الجديد (باختلاف الموارد) فقد يقتضى السقوط المطلق وقد يقتضى الثبوت المقيد (فلا بد) في جميع موارد هما (من ملاحظة) الدليل (الخارج) فالمسئلة فقهية كما ياتى (ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان) مثلا في زمان امكان العلم يجب العمل بالحكم الواقعي وفي زمان امكان الظن يعمل بالحكم الظاهري (والاحوال) مثلا عند عدم العذر يجب الطهارة المائية ومعه يكفى الترايبية فلا يتوهم انه في زمن التكليف بالحكم الظاهري مكلف بالواقعي ايضا وفي حال التكليف بالحكم الاضطراري مكلف بالحكم الاختياري ايضا فلا يحصل الاجزاء (والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار) فقوله للعالم صل الظهر مثلا وقوله للظان صل الجمعة وللقادر صل بالمائية والمضطر صل بالترايبية كلها لطلب الطبيعة (و الطبيعة تتحصل بوجود فرد منها فصوله الظهر فتجب مع الوضوء في وقت و مع التيمم في) وقت (آخر فبايهما حصلت) الظهر (فقد حصلت) الماهية المطلوبة وسقط الامر (فلا يبقى طلب) يقتضى اتيان فرد اخر او اعادة ما وقع او قضائه (فح نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنييه) وبعبارة اخرى لا اشكال في ان اتيان كل امر مجز عن اتيانه ثانيا قضاء واعادة بمعنى ان التكليف الواقعي مجز عن الواقعي والظاهري عن الظاهري والاضطراري عن الاضطراري (لحصول الامتثال) اذ الطبيعة توجد بفرد واحد فلا حاجة الى فرد اخر كذلك لوجه لاعادة ما وقع او قضائه كما قال (وعدم وجوب الاعادة و القضاء بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف) اى اذا عمل المكلف بتكليفه الواقعي او الظاهري او الاضطراري فلا يكون عمله ناقصا حتى يجب اعادته او قضائه (وانما عدم الاجزاء) يتصور (بالنسبة الى الامر الآخر) اى اجزاء كل امر عن نفسه لا اشكال فيه لكن يمكن ان لا يكون الامر الظاهري او الاضطراري مجزيا عن امر اخر وهو الامر الواقعي او الاختياري كما تقدم (فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته انما هو) بسبب امر جديد (لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية) و بالجملة وجوب الاعادة و القضاء انما هو بسبب الامر الجديد الدال على عدم كفاية الامر الظاهري عن الامر الواقعي في هذه المسئلة (للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية) اى ليس وجوب

الاعداد والقضاء بسبب عدم كفاية الامر الظاهري و بالجمله (فعلها ثانيا انما هو لعدم الاتيان
 بالاولى) اى الصلوة بالطهارة اليقينية (لا) لعدم اتيان (الثانية) اى الصلوة بالطهارة الظنية (و كذلك
 فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل) اى المائية (لا البديل) اى الترابية غرضه ان وجوب
 الاعداد والقضاء في هذه المسئلة من جهة ان الامر الاضطرارى لا يجزى عن الاختيارى هنا وليس
 من جهة ان الاضطرارى لا يجزى عن الاضطرارى (ولذلك) اى لكفايته عن نفسه (لاتعاد) ثانيا
 (بالطهارة الترابية) اما (ان كان) موضع الخلاف (بالنسبة الي مطلق الامر من المبدل والبديل)
 بمعنى ان الامر الظاهري يجزى عن الظاهري وعن الواقعي وكذلك الامر الاضطرارى يجزى عن
 الاضطرارى والاختيارى (فلا ظن مدعى الدلالة على السقوط يدعى السقوط حتى بالنسبة الي المبدل) اى
 اظن ان يدعى احدان الامر الظاهري او الاضطرارى مجزوم مسقط حتى بالنسبة الي الامر الواقعي او الاختيارى
 بحيث يمتنع معه الامر الجديد بالبديل (ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذى يقول بالاجزاء انما
 يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التى وقع المأمور به عليها) بمعنى انه فى حال العلم
 بالتكيف يكون الامر الواقعي مجزيا عن الواقعي وفى حال الظن يكون الامر الظاهري مجزيا عن الظاهري
 وفى حال الاضطرار يكون الامر الاضطرارى مجزيا عن الاضطرارى (ومن يقول بعدمه انما يقول
 بالنسبة الي مطلق الامر الحاصل فى ضمن البديل والمبدل) بمعنى ان الامر الظاهري او الاضطرارى
 لا يكونان مجزيين عن مطلق الامر حتى عن الواقعي او الاختيارى وبالجمله لعل مرادهم ذلك
 فلانزاع بينهم (الثالثة محل النزاع فى هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المأمور به
 بالامر الواقعي او الظاهري او الاضطرارى (على وجهه) اى بحسب وظيفته (هل هو مسقط للتعبد به
 بمعنى) اى المراد من الاسقاط (انه لا يقتضى ذلك الامر فعلة ثانيا) حاصله ان المكلف اذا عمل بالامر
 الواقعي فهذا الامر لا يقتضى اعدته او قضائه وكذا اذا عمل بالامر الظاهري فان هذا الامر لا يقتضى اتيان
 الصلوة ثانيا اعادة او (قضاء) بالطهارة الظنية او اليقينية وكذا الامر الاضطرارى (ام لا) يكون
 مسقطا فليل بالاسقاط وقيل بعدمه (والظاهر ان المخالف) القائل بعدم الاسقاط (ح) اى بناء على
 هذا التحرير (يقول انه لا مانع من اقتضائه «امر» فعلة «مأمور به» ثانيا) اعادة او (قضاء) وبالجمله
 فيه امكان الاقتضاء (في الجملة) اى اعلم من ان يقتضى بالفعل كما فى بعض الموارد ام لا كما فى بعض
 الموارد و (لا) يقول (انه لا بد ان يقتضى فعلة ثانيا دائما) فالمثبت يقول بان الامر لا يقتضى فعلة ثانيا
 والمخالف لا يقول فى مقابله انه يقتضى دائما بل يقول يمكن اقتضائه كما وقع فى بعض الموارد
 كالامر بالحج الفاسد مع وجوب القضاء و الامر بالطهارة الظنية مع وجوب الاعداد لو انكشف

الفساد و هكذا (كما لا يخفى) ان ذلك مقصود المخالف (والثاني) ان يق على فرض تسليم دلالة هذا الامر على الاسقاط بمعنى انه لا يقتضى الاعادة و القضاء يقع النزاع فى الاسقاط بمعنى آخر و هو (ان يكون معنى اسقاط) الاعادة و (القضاء انه لا يجوز ان يكون معه «امر» آخر بفعله ثانيا) اعادة او (قضاء او يجوز) بمعنى ان هذا الامر يمنع عن وجود امر آخر لا (والظاهر ان النزاع) بناء (على) هذا التحرير (الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك) اى كل احد يسلم ان هذا الامر لا يمنع عن امر آخر ولكن النزاع فى ان الذى يجب بالامر الاخر اداء لمطلوب آخر او اعادة و قضاء لما اتى به كما قال (فيعود النزاع فى تسمية ذلك قضاء) فالقائل بالسقوط غرضه ان الامر الثاني طلب لفرد آخر دون الاعادة و القضاء و القائل بعدمه غرضه ان الامر الاخر لو وجد يدل على اعادة ما وقع او قضائه (ونحن ايضا نسقط هذا التقرير) اذ بعد امكان الامر الاخر فالنزاع فى التسمية ليس بهم (ونجرى فى) مقام (الاستدلال على) طبق (التحرير الاول) وهو دلالة هذا الامر على الاسقاط وعدمها (وتقرر الأدلة على ما يطابقه «اول» ثم ان هذا الكلام) والنزاع (مع قطع النظر عن الخلاف الاتى) حاصل التوهم هو ان النزاع هنا متفرع على النزاع (فى كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد) فان كان القضاء مستفادا من هذا الامر فهو لا يدل على الاجزاء وان كان من امر جديد فهو يدل عليه و جوابه انه لا يربط بين النزاعين (فالخلاف يجرى على كلا القولين) اى كل من القائل بالتبعية و القائل بانه بامر جديد يمكن ان يقول بالاجزاء ويمكن ان يقول بعدمه (كما لا يخفى) لان نزاع الاجزاء وعدمه راجع الى صورة حصول الامتثال و الايتان بالماوربه الظاهري او الاضطرارى و نزاع تبعية القضاء او كونه بامر جديد راجع الى صورة المعيان وترك العمل فى الوقت (و كذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او العرة و التكرار) حاصل التوهم ان هذا النزاع متفرع على نزاع المرة و التكرار فان كان الامر الاعلى المهية او الفرد فيدل على الاجزاء وان دل على التكرار فيدل على عدمه و جوابه ان بين النزاعين فرق (اذ نفى المرة للغير انما هو بالتعميص و) اما (اسقاط) الاعادة و (القضاء) على القول بالاجزاء (انما هو من جهة عدم الدليل) حاصل الفرق بين المرة و الاجزاء ان المراد من المرة هو دلالة الامر بالتعميص على عدم مطلوبة غير «و المراد من الاجزاء ان الامر لا يقتضى اعادة ما وقع ثانيا او قضائه فاذا دل الامر على المرة يمكن القول بانه لا يقتضى اعادتها و قضائها ويمكن القول بانه لا مانع من اقتضائه ذلك و بالجملة اذ الم يقتضى الامر اعادتها و قضائها فيكونان بلا دليل (اذ بعد) فرض (حصول الاجزاء حصل الامتثال) و سقط الامر (فلا يمثل به ثانيا فيسقط) الاعادة و القضاء (لانه تشريع) و كذلك الكلام بناء على دلالة الامر على المهية فاذا حصلت يمكن القول

بأقتضائه الاعادة و القضاء و يمكن القول بعدمه فيكونان بلا دليل (و كذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو) بسبب المطلوبية (بالاصالغو) اما (التكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالة الامر على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة) حاصل الفرق بين التكرار وعدم الاجزاء ان التكرار هو دلالة الامر على وجوب الاتيان المتعددة بالاصالة وعدم الاجزاء هو الاتيان ثانيا بعنوان اعادة ما وقع او قضاؤه فالقائل بالتكرار يمكن ان يقول بان الامر لا يقتضى اعادة ما وقع او قضاؤه و يمكن ان يقول بانه لا مانع من الاقتضاء فعنوان التكرار غير عنوان الاعادة و القضاء (الرابعة القضاء) في السنة الفقهاء (يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله تع اذا قضيت) اي فعلت (الصلوة و اذا قضيت مناسكتكم) اي فعلتم اعمال الحج (الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود) اي فعله (بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه «فاعل» في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبها) فمن جمع شرائط التكليف يجب عليه الصلوة فاذا تر كها في الوقت فاتيانها بعده قضاء (ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض) في الصلوة والصوم (والمسافر في الصوم) فان الفعل لم يجب عليهم في الوقت فوجب بعده قضاء (او وجب) لكن (على غير «قاضي» قضاء الولي) فان الصلوة التي تقضيها الولد عن الوالد وجبت في وقتها لكن على الوالد دونه (وهذا) اي الاتيان بعد الوقت (هو المعنى المصطلح عليه) اي المشهور قوله (المتصرف اليه الاطلاق) اي اطلاق القضاء ينصرف الى هذا المعنى (الثالث استدراك ماتعين وقته اما بالشروع فيه كالاغتكاف) فانه ليس له وقت محدود لكنه يجب اتمامه بعد الشروع فلو شرع فيه فافسده يجب تداركه فيسمى قضاء (او) تعين (بوجوبه فوراً كالحج اذا افسد) فالحج لم يعين له سنة لكنه واجب فوري فتعين عام الاستطاعة فلو افسده يجب قضاؤه في العام الاتي (فيطلق على الماتى به ثانيا القضاء وان لم ينوبه القضاء) لعدم وجوب قضاء القضاء في مثلها

الرابع ما وقع مخالفا لبعض الارضاع المعتبرة فيه «ما» كما يقال التشهد و السجدة يقضى بعد السلام) فالكيفية المعتبرة فيهما هي وقوعهما في محلها الخاص فوقوعهما بعد السلام قضاء (الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه) اي يشبهه (في فعله «ما» بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضى ظهرا) فللجمعة وقت محدود وهو اول الظهر فاذا تر كت فيه فتعوض بصلوة الظهر لان الجمعة لا تقضى بصلوة الظهر وان وقعت في وقتها الا انها نائبة عن الجمعة بعد خروج وقتها فكانها وقعت بعد وقتها فسميت قضاء (اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المأمور به) بالامر الظاهري او الاضطراري (على وجهه) الصحيح (هل يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط الاعادته) القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال) كما تقدم ان حصول الامتثال متفق عليه والخلاف

في المعنى الثاني للاجزاء وهو الاسقاط (علي قولين المشهورين) يسقط (وخالف فيه ابو هاشم و عبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضى الا طلب المهية المطلقة بدون اعتبار مرتبة التكرار) و لاعادة ولا قضاء (ومعناه) اى طلب المهية (ان المطلوب به «امر» ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منها و المفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فقد سقط) الامر و (الوجوب بل) سقط (المشروعية ايضا لمامر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار) من ان المتبادر هو المهية فاذا حصلت فالزائد تشريع محرم سواء كان بعنوان المطلوبية بالاصالة او بعنوان الاعادة و القضاء (فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو) مسلم (بالنسبة الى بعض الاحوال دون بعض) مثلاتيان الصلوة بالطهارة الظنية او الترايبية يوجب الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري والاضطراري بالنسبة الى حال عدم الكشف و حال عدم التمكن من العائبة و اما بالنسبة الى الانكشاف او التمكن فلا (و) بالجملة (انما الساقط هو الامر بالبديل) اى الظاهري والاضطراري (دون المبدل) اى الواقعي والاختياري فيجب اتيانهما (فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين) لانك فرضت بقاء الامر الواقعي مع العمل بالظاهري و بقاء الامر الاختياري مع العمل بالاضطراري (و كلامنا في الامر الواحد) بمعنى انه لو لم يكن هناك امر جديد فهل يكون الامر الظاهري والاضطراري مسقطين ام لا (والثاني ان المكلف) بالامر الاختياري اى (بالصلوة مع الموضوع مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها المهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف) بالاضطراري اى (بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضى الافعلها مرة) لحصول الطبيعة بها (و) اما بقاء الامر الواقعي والاختياري فاقول (ظاهر الامر الثاني) اى الظاهري والاضطراري (اسقاط الامر الاول) اى الواقعي والاختياري (فعوده يحتاج الى دليل) خارجي (والاستصحاب) اى استصحاب كفاية الامر الثاني (واصالة عدم) اى عدم وجوب الاعادة و القضاء (وعدم) وجود (الدليل) الخارجي (كلها يقتضى ذلك) الاسقاط (مضافا الى فهم العرف واللغة) فان المفهوم من جعل البديل هو اسقاط المبدل عرفا و لغة (وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقضي بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد و دليل خارجي) و الا فالامر بالبديل مسقط للمبدل (نعم لو ثبت من) (الدليل) (الخارجي) كفاية الامر الظاهري و الاضطراري مشروطة بعدم كشف الفساد و عدم حصول التمكن بمعنى ان (كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البديل مادام غير متمكن عنه «مبدل» اى لو ثبت ذلك (فلما ذكر) من عدم اسقاط الاعادة و القضاء (و جهواني لك باثباته) اى اثباتك اياه بعيد) بل الظاهر (من الامر بالبديل) (الاسقاط مط) اى سواء انكشف الفساد او حصل

التمكن أم لا) فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى (اي النزاع في ان الدليل الخارجى دل على ان كفاية البدل مشروطة بعدم التمكن من المبدل ام لا) (لا) في (ان الامر) بالبدل (مطلقا) اى قام الدليل الخارجى ام لا (يقتضى) الاعادة و (القضاء او يفيد سقوطه) اذ علمت ان المتبادر من الامر بالبدل سقوط الامر بالمبدل (فالمسئلة تصير فقهيية) ففي كل فرع لابد ان يرجع الى الدليل الخارج (لاصولية) لان المتبادر من الامر شئى واضح (وقد استدلووا على المشهور ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه اى مع قطع النظر عن الامر الآخر) بفعل ما تاتي به على وجهه الصحيح وبعبارة اخرى لو دل هذا الامر على انه يجب بعد الاتيان بالمطلوب عين هذا المطلوب (ثانيا) اعادة اوقضاء (فيلزم تحصيل الحاصل) ان المفروض ان مطلوب المولى حصل الامتثال به فطلب عين ذلك ثانيا تحصيل للحاصل اى المولى يريد اعادة الامتثال (وهو) تكليف (محال وان كان مكلفا بذلك الامر) بعينه (باتيان غير الماتى به) اى لو دل الامر على انه بعد الاتيان بتمام المطلوب يجب اتيان مطلوب آخر (فيلزم ان لا يكون الماتى به اولا تمام المامور به وهذا خلاف الفرض) و بالجمله المفروض كون الماتى به تمام المطلوب وحلوا بقى مطلوب آخر يدل على عدم كون الماتى به تمام المطلوب فيلزم التناقض اى كون الماتى به تمام المطلوب وعدمه (اما الثانى) اى الخلف (فظاهر) كما ذكرنا (واما الاول) اى تحصيل الحاصل (فهو مبنى على ما حققناه من ان حصول الامتثال بالطبيعة) لا يبقى معه طلب آخر) بالنسبة الى هذا الامر والمفروض عدم امر آخر (فتحصيل الامتثال الثانى) اى طلب المولى اتيانه ثانيا (لا يتم) ولا يتصور (الاباعادة) عين (الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل) وبالجمله بعد الاتيان بالمأمور به بقاء الطلب اما خلفه او تحصيل للحاصل (وبذلك) اى بان بعد حصول الامتثال لا يبقى طلب بالنسبة الى البدل ولا المبدل (يندفع مايق) اى قاله التفتازانى (ان فعله ثانيا مثل الماتى به اولا لانفسه) اى هذا مطلوب اخر ولا مانع من طلب المثلين ووجه الاندفاع (فان ذلك) اى مطلوبية المثل (انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر) لا بالامر الاول الذى فرض امتثاله (كما يستفاد) فرض تعدد الامر (من التحرير الثانى فى محل النزاع واما على التحرير الاول) وهو فرض وحدة الامر (فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعى اثباته امتثال « ثانيا بحيث يكون الامتثال الثانى (غير الاول) فلا يكون ذلك الاخلفا او تحصيل للحاصل وبالجمله كلام التفتازانى مردود بانه انما يصح على تقدير وجود امر اخر وهو منتف (واما ما قيل في رده) اى قول التفتازانى (من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك فى ان تحصيل الطبيعة) ثانيا (بعد حصوله) بالفرد الاول (تحصيل للحاصل) لان المولى

طلب تحصيل الطبيعة في ضمن فردين (فهو) اي الجواب المذكور (قريب من الهذيان) والجنون
 اذ يمكن بالضرورة طلب المهية في ضمن الف فرد نحوصل الف مرة وليس ذلك تحصيلاً للحاصل
 لان تحصيل الطبيعة في ضمن هذا الفرد غير تحصيله في ضمن فرد آخر (وذلك) الجواب (يستلزم
 ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلاً للحاصل) مثلاً اذا
 قال الامر كفر بالعتق والاطعام والاكساء فهذه الانواع تندرج تحت جنس الكفارة فبناءً على هذا الجواب
 اذا حصل الكفارة بالعتق يكون تحصيلها في ضمن الاطعام والاكساء تحصيلاً للحاصل وهو خلاف
 الضرورة فالحق في رد التفتازاني هو ما ذكرنا من عدم تعدد الامر فالطلب ثانياً اما خلف واما اعادة
 للامتنال الحاصل (الثاني انه لولم يكتف باتيان الامور به على وجهه في حصول الامتنال) اي
 لولم يكن اتيان الامور به مسقطاً (واقضى الامر فعله ثانياً) اعادة او قضاء (لزم كون الامر
 للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف الفرض) اذ المفروض عدم كونه للتكرار (ويرد عليه ان)
 بين التكرار وعدم الاجزاء فرقاً من وجوه احدها ان (منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر
 يقتضى ذلك) الاتيان حتماً (بحيث لا يتخلف منه «اقتضاء» بالذات كما يقوله القائل بالتكرار)
 بمعنى انه يقول كل امر له اقتضاء ذاتي حتمى بالاتيان كترار او اما القائل بعدم الاجزاء فهو يقول انه لا مانع
 من اقتضائه ذلك (كما اشرنا في المقدمات) ثانيها قوله (وايضاً التكرار على القول به انما هو على مقتضى
 العقل والعادة) اي تعيين المقدار راجع الى العقل والعادة فيجب التكرار بقدر يمكن عقلاً وعادة
 (الا ان يمنع عنه مانع) كالاخلاق بواجب آخر وغيره (كما مر في مبحثه «تكرار» وما نحن فيه ليس
 كذلك لان مقدار الاقتضاء لا بد ان يستفاد من الامر وثالثها ان الاتيان ثانياً بناءً على التكرار بعنوان
 المطلوبة بالاستقلال وبناءً على عدم الاجزاء بعنوان الاعادة والقضاء (احتج المانع) عن الاجزاء
 (بوجوب اتمام الحجج الفاسد) مع وجوب قضائه (فلو كان الامر مقتضياً للاجزاء لكان اتمامه «فاسد»
 مسقطاً للقضاء وفيه ان) هناك امران احدهما تعلق بالحجج الصحيح وقد فات فوجب قضائه كما قال
 (القضاء للفائت وهو الحجج الصحيح) والاخر تعلق بالفاسد كما قال (واتمام الفاسد امر عليه تدولا
 يجب له قضاء) احتج ايضاً (بانه لو كان مسقطاً للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة
 ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاءً مجازاً) بمعنى ان اتيان
 الصلوة بظن الطهارة مقتضى للاسقاط واتيانها ثانياً بعد كشف الفساد ليس قضاءً (بل هو امر عليه تدولا
 وفيه انه «جواب» مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة ايضاً) حاصله ان طلب الفعل اما
 بعنوان الاداء وهو اتيانه في وقته او بعنوان الاعادة وهو اتيانه في الوقت ثانياً لوقوعه ناقصاً او بعنوان

القضاء لفوته في وقته وح فاذا امر بالظهر مثلاً بعد خروج الوقت و كشف الفساد فلا شك في انه ليس بعنوان الاداء والاعادة لخروج الوقت فلا بد ان يكون بعنوان القضاء للملوة الواقعة بظن الطهارة والا ليكون عنواناً رابعاً ولا تتصوره فالامر بالبديل لم يكن مسقطاً (ومنها منع بطلان اللازم) وهو عدم وجوب القضاء بعد كشف الفساد اي عدم وجوب القضاء ليس بباطل وفيه ان الدليل قام بوجوبه (والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمل فيما ذكرنا) من انه يمكن قيام دليل خارج على الاعادة والقضاء بالنسبة الى الامر بالبديل لا البديل (فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل) الخارج (على ان المطلوب هو الصلوة بالظهور) الواقعي (ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه «ظن» فاذا حصل فيقضى الفائت وبالجملة (فالقضاء انما هو للمبديل بالدليل) الخارج (لا البديل) لانه حصل في وقته واسقط (فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه) لان المبديل قد فات في وقته فاتيانه ح قضاء (حقيقة) كما ان تيانه في الوقت لو انكشف الفساد اداء حقيقة (هذا وانى لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا) من انه يمكن قيام دليل خارج على الاعادة والقضاء بالنسبة الى المبديل لا البديل (ووجدنا كلماتهم مختلطة) اي مشوشة (في بيان المقصود) اي هل النزاع في الاجزاء بالنسبة الى نفس الامر بالبديل او اعم منه ومن المبديل (فعليك بالتأمل) في الدليل (فيما ترد عليك من الفروع) الفقهية (التي لا تخبط) اي لاتقع في الخطاء (والله الهادي **قانون**)
اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيداً بوقت (نحو صوم يوم الخميس) اذ افات فيه «وقت» فهل يجب (قضائه)
(بعده بذلك الامر) الاول (ام لا) بل يحتاج الى امر آخر (وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء) اي مستفاد من الامر الاول كالاداء (او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضى الا الاتيان في الوقت)
فقط (ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبني العضدي المسئلة علي ان قولنا صوم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن) اي العقل (من شيئين) الصوم ووقوعه يوم الخميس (هل المأمور به فيه «قول» شيان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد) وبالجملة صوم يوم الخميس شيان خارجا كما انهما شيان لفظاً و عقلاً فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد فينتفى بانتفائه (و قال ان هذا الخلاف اعنى كون المقيد شيئين في الوجود الخارجى) حتى يكون المطلوب شيئين (او شيئاً واحداً) حتى يكون المطلوب واحداً (مبنى علي الخلاف في ان الجنس و الفصل متميزان في الوجود الخارجى ام لا) فان قلنا بان الحيوان والناطق موجودان منضمين فصوم الخميس شيان ومطلوبان وان قلنا بانهما موجودان بوجود واحد فهو ايضا كذلك (والظاهر ان مراده «عضدي» التنظير) اي تشبيه القيد بالفصل (و الا فالقيد اعنى الزمان خارج عن المهية) الصومية مثلاً بخلاف الفصل فانه جزء المهية (ورده «بناء» بعض المحققين بان) من المعلوم انه لا ملازمة بين كون المطلق والمقيد

شيئين وبين كونهما مطلوبين متعددين اي (كونهما شيئين في الخارج لا يقتضى كون المطلوب ايضا متعددا ولا كون (القضاء بالفروض الاول ولا ينافي) كون المطلوب شيئا واحدا ولا (كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانها مجتمعا) بمعنى ان الصوم ويوم الخميس وان كانا شيئين في الخارج الا انه يمكن كون المطلوب هو اجتماعها بحيث يكون المجموع مطلوبا واحدا (فمع انتفاء احدهما ينتفى الاجتماع) فيحتاج القضاء بامر جديد كما يمكن ان يكونا مطلوبين متعددين فيكون القضاء بالامر الاول (وكذا) لالزامه بين كون المطلق والمقيد شيئا واحدا وبين كون المطلوب هو المقيد كما قال (لا يجدى كونها شيئا واحدا في نفى) مطلوبية المطلق و نفى (كون القضاء بالفرض الاول) لا يجدى في اثبات مطلوبية المقيد و (اثبات كونه «قضاء» بفرض جديد) بمعنى ان الصوم ويوم الخميس وان كانا شيئا واحدا في الخارج الا انه يمكن كون المطلوب هو المطلق كما قال (لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية) اي مطلق الصوم (و ذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق) اي تعرض الامر بذكر صوم الخميس لاجل انه فرد من الصوم (بل انظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفى المطلق بانتفاء هذا القيد) فالقضاء يكون بالامر الاول كما يمكن ملاحظة الخصوصية بحيث ينتفى المطلق بانتفائه فيحتاج القضاء بامر جديد (فالنا في لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر) بالفارسيه تكيه داه (لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء) بمعنى ان النافي اعتمد على احتمال ارادة الاجتماع على تقدير كون المطلق والمقيد شيئين و اعتمد على احتمال ارادة الخصوصية على تقدير كونها شيئا واحدا اذ على هذين الاحتمالين لا يكون القضاء بالفرض الاول (و) لازم (على المثبت نفى ذلك الاحتمال) اي الاحتمالين المذكورين و اثبات تعدد المطلوب او مطلوبية المطلق (وفيه) اي في رد بعض المحققين على العضد انه بناء على كون المطلق والمقيد شيئين يحتمل ارادة الاجتماع وعدمها ولكل واحد من الاحتمالين مؤيد الا ان مؤيد الثاني اقوى بيانه (ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البرائة عن القضاء) لان هذا الاصل يلازمه ارادة الاجتماع ووحدة المطلوب (ولكن يعضد الاحتمال الاخر) وهو عدم اعتبار الاجتماع (اصالة عدم اعتبار الاجتماع و) يعضده ايضا (استصحاب البقاء) اي بقاء التكليف (فاشتغال الذمة بمجمد التكليف) اي التكليف المررد بين اعتبار الاجتماع و عدمه (مستصحب لا يحصل البرائة معه «اشتغال» الا بالقضاء ولا يكفي فيه) اي في حصول البرائة (البرائة الاحتمالية) الحاصلة من احتمال ارادة الاجتماع بحيث ينتفى بانتفاء القيد واما بناء على كون المطلق والمقيد شيئا واحدا فيحتمل ارادة الخصوصية و عدمها الا ان الاصل برائة الذمة من القضاء فيثبت ارادة الخصوصية (و) مجرد

(احتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفى) الاصل المذكور اى (البراءة الاصلية) من القضاء
 (مع ان الظاهر) اى المتبادر (من المقيد هو الفرد الخاص) اى صوم الخميس (بشرط الخصوصية
 والحجة انما هو الظاهر) اى مجرد احتمال ارادة المطلق ليس بحجة بل ظاهر اللفظ حجة و هو
 ارادة الخصوصية (هذا) فثبت ان ايراد هذا المحقق على العضدى ليس بجيد (ولكن يرد على العضدى
 ايضا) ايراد آخر لانه جعل تبعية القضاء للاداء متفرعا على تعدد المطلوب وجعل ذلك متفرعا على
 تعدد الجنس والفصل فيرد عليه (ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج) اى لو فرض تعددهما
 فهو (لا يجدى في) اثبات تعدد المطلوب و (كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك
 أحدهما عن الآخر و مجرد التمايز في الوجود الخارجى لا يوجب الانفكاك) فالاشكال العمدة في
 قبول الانفكاك (سيما على القول بكون الفصل علة للجنس) فلا ينفكان و بالجملة تعدد المطلوب
 موقوف على امرين التمايز و قبول الانفكاك (واما على القول بعدمه) اى عدم قبول الانفكاك
 (فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا فى ضمن احد الفصول) اذ المفروض عدم
 قبول الانفكاك (فمع انتفاء احدها فصوله ينتفى الجنس و نيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما
 مر بتحقيقه في مسألة نسخ الوجوب) فاذا كان الجنس والفصل متعددين في الخارج ولم يجز انفكاكهما
 فنقول على العضدى (ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم و ايقاعه في يوم الخميس) فالاول
 بمنزلة الجنس والثاني بمنزلة الفصل فهما و ان تعددا خارجا الا انهما لا يقبلان الانفكاك فاذا
 انتفى الثاني ينتفى الاول الا ان ينوب عنه فصل آخر كما قال (او يوم آخر) ان قلت لامانع من قيام
 يوم آخر مقام الخميس كما تقدم مثله في نسخ الوجوب قلت (ونىابة يوم آخر عن الخميس) لا يثبت
 بالعقل بل (يحتاج الى جعل الشارع) بان يقول صم الخميس او يوما اخر بخلاف نسخ الوجوب فان
 رفع المنع من الترك يلزمه عقلا جواز الترك لامتناع ارتفاع النقيضين (وما يتوهم ان يوما ما مأخوذ
 في الصوم مطلقا) اى اعم من الخميس وغيره حاصله ان الصوم وضع لامسك يوم مبهم فالיום الكلى
 مأخوذ في مفهومه فبقائه لا يحتاج الى هذين الفصلين اى الخميس او يوم غيره فاجاب بقوله (فلا ينفق
 في المقام في شيء اذ الصوم الذى هو عبارة عن امسك يوم ما يعتبر تقييده) حاصله ان الامر اذا تعلق
 بالمطلق نحو صم فلا يحتاج بقاء المأمور به الى الفصلين المذكورين بل يكفي اليوم الكلى واما
 اذا تعلق بالمقيد كما هو المبحث فلا يحصل المأمور به الا ان يقيد (بالخميس او) يقوم مقامه فصل
 آخر وهو (يوم ما) اى يوم (غير الخميس) و (لا) يكفي الكلى وهو (يوم ما مطلقا) اى المشترك بين الخميس
 وغيره (الذى كان مأخوذا في مفهوم الصوم) و (فاذا انتفى الخميس) ولم يقم دليل شرعى على نيابة يوم غيره

(فلا يبقى الا) مفهوم الصوم وهو (امساك يوم مطلقا ولا وجود له في الخارج) لانه مطلوب مع القيد فكيف يوجد بلا قيد بمعنى انه يوجد ولكن لا يتصف بالمطلوبية (فان شئت توضيح ذلك) الانتفاء (فاجعل قولك صم الخميس بمعنى امسك يوم الخميس متبلسا بالشرائط المقررة) في الفقه فكما ان با نتهاء القيد ينتفى وجوب الامساك الذي لم يؤخذ في مفهومه اليوم فكذا بانتفاء القيد ينتفى وجوب الصوم الذي اخذ في مفهومه مطلق اليوم قوله (والتحقيق) اشارة الى ان ما ذكرنا الي هنا كان من باب الرفاقة والا فالحق (ان الفرق بين مانحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير) اي التشبيه (ولا يصح) (التفريع) اي جعل تعدد المقيد والقيد متفرعا على تعدد الجنس والفصل (لامكان تحقق المقيد بدون القيد) فهما متعددان خارجا (بخلاف الجنس بدون الفصل) فهما متحدان خارجا (فيمكن عقلا) (الامثال بمطلق الامساك في المثال المذكور) وهو صم الخميس (و كذا) يمكن الامثال (بمطلق صلوة ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخت الوجوب) فانه اذا انتفى المنع من الترك ينتفى الاذن في الفعل ايضا اذ الجنس والفصل متحدان وجودا (كما مر) وح (فالحق والتحقيق اما في حكاية) اي باب (الجنس والفصل فامر من عدم التمايز) في الخارج (والا) اي لو كانا متعددين خارجا (لما جاز الحمل بهو هو) اي لم يصح ان يق مثلا الناطق حيوان (و) الحق (انه لا يبقى الجنس بدون الفصل) لعدم امكان الانفكاك (و) الحق (ان الاصل عدم لحوق فصل اخر) اي يستصحب عدم تحصيل الجنس في ضمن فصل اخر (واما فيما نحن فيه فان) المقيد والقيد وان تعددا وقبلا الانفكاك الا ان (المتبادر من المقيد) طلب (شي واحد والتبادر) اللفظي (هو الحجة فلان فهم من قول الشارع صم الخميس الاتكليفا واحدا) فتعددهما وانفكاكهما لا ينافي في لكونهما مطلوبا واحدا (والزائد) وهو طلب المطلق (منفى بالاصل) فاذا انتفى الخميس ينتفى المأمور به لتبادر وحدة المطلوب (بل يستفاد منه «قول» على القول بعجبية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب) نحو عيسى روح الله (وغيرهما) كمفهوم الشرط والوصف (الدلالة على عدم ايضا) فمفهوم قولنا صم الخميس او عيسى روح الله ان غير الخميس لا يجب صومه وغير عيسى ليس بروح الله (ومن ذلك) اي من اجل تبادر وحدة المطلوب (يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه «مأمور به» فكما لا يدل قوله صم الخميس على وجوب الصوم عند انتفائه كذلك لا يجوز استصحاب وجوبه (ايضا) لانتفاء الموضوع ولا) يجرى (قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله) لانه كما تقدم مختص بما يمكن ادراك البعض ومانحن فيه ليس كذلك اذ المجموع مطلوب واحد (و) لا يجرى قولهم ع (الميسور الخ) اذ بعد انتفاء المجموع لا يبقى ميسور (ونحو ذلك) كقولهم فاتوا ما استطعتم اذ بعد انتفاء المجموع اين المستطاع (و كذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما

نحن فيه) نحن صم الخميس وصل في المسجد (والمفعول به) نحو اطعم مؤمنا (والحال) نحو وصل متطهرا (وغيرهما) كالمفعول معه نحو اعتق عبدا وولده (فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك) المبحث (وجوب الغسلات الثلاث بالقراح) اي بالماء الخالي (لوقد السدر والكافور) فقالوا بان الغسلتين الاولتين مقيدتان بالسدر والكافور فاذا انتفيا بقي المطلق وهو الغسل بالقراح فرد مره بان الغسلتين تسقطان بانتفاء القيد (الان يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار) وهو الانتفاء (ايضاً بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد) اذ لقضاء لهما (فهو «امر» اعم) اي قدر مشترك بين الاستتباع وعدمه (والعام لا يدل على الخاص) اي الاستتباع وعدمه (وفيه ما لا يخفى اذ ذلك) اي كونه للقدر المشترك (انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو وهم) غرضه ان قضاء اليومية انما هو بامر خارج لان الامر للقدر المشترك (وقد يوجه ذلك) الدليل (بان) المستدل لا يقول بانه للقدر المشترك بل (المراد ان) الامر لا يقتضى القضاء اصلا لان (مقتضى الشئى لا يتخلف عنه) فلو كان الامر مقتضيا للقضاء ليقضى في الجمعة والعيد ايضا (فالتخلف) اي انفكاك القضاء (عنه «امر» شاهد على عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف) في بعض الموارد لا يكون دليلا على عدم الاقتضاء اذ (لعله «تخلف» من جهة دليل اخر فهو «امر» مقتضى) للقضاء (الان يمنع مانع) كما ان الكذب يقتضى القبح المصلحة (وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساويا للاول لو كان) اي القضاء (بالامر الاول) فلو دل قوله صل على وجوب القضاء كما يدل على وجوب الاداء فيكون كلاهما في رتبة واحدة (فلا يصح بالتأخير) فالعصان شاهد على ان القضاء بالامر الجديد (وفيه ان الخصم) القائل بالاستتباع (يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية) بمعنى ان الامر يدل على الاداء ويدل على انه في صورة العصيان يجب القضاء لانهما في رتبة واحدة (احتجوا) بالاستتباع (بوجوه الاول ان الزمان) كالمكان (ظرف من ظروف المأمور به غير داخل فيه) اي لا يدخل في ماهية المأمور به (فلا يؤثر اختلاله «زمان» في سقوطه «مأمور به» ويعلم جوابه مما سبق) وهو ان المتبادر وحدة المطلوب (مع انه «زمان» لو لم يكن له مدخلية) في المأمور به (لجاز تقديمه «مأمور به» عليه «زمان» وهو غير جازي قطعا (فتأمل) لعله اشارة الى ان الدليل الخارجي منع تقديمه لان الزمان داخل في المأمور به (الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب ادائه «دين» بعد انقضاء الاجل فكذا المأمور به) يجب بعد الوقت (اذ الم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي) اي مقدمي وليس بعبادة (والمصلحة المطلوبة) من اداء الدين (باقية) في صورة التأخير (وهي «مصلحة» براءة الذمة و ايسال الحق الى صاحبه) فيجب ولو بعد الاجل (بخلاف العبادات

فان المصلحة فيها مختلفة) فانا لانعلم وجه المصلحة في الصوم (ولعل للوقت) المعين (مدخلية في حصول مصلحتها) بحيث لو لم يقع الصوم مثلا فيه ليخلو عن المصلحة (و بالجمله العبادات توقيفية) اى (لايجوز التجاوز فيها عن التوظيف) اى عن الوظيفة التى عينها الشرع (بخلاف المعاملات) والامور العرفية فانها تدور مدار المصلحة الظاهرة (و سيجئ تحقيقه الثالث لو وجب) القضاء (بامر جديد لكان اداءه لانه « جديد » امر بالفعل بعد الوقت) فكما ان الامر الاول اوجب في الوقت فكان اداء فهذا الامر ايضا اوجب بعده (فيكون ما أتياه في وقته وجوابه ان الاداء) هو (ما) يكون المصلحة في نفسه و (لا يكون استدراك المصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة)

قانون الامر بالأمر اذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا (القول) امر من الشخص الاول (بالثالث) فاذا قال تع لنبيه ص قل للمؤمنين ان يقيموا الصلوة فيكون المؤمنون مأمورين من قبله تع وهو ص واسطة في الابلاغ (مثل ان يقول) الملك لبعض وزرائه (لي فعل فلان كذا) وانما جعلناه امر بالثالث (لفهم العرف والتبادر) فان المتبادر والمفهوم العرفي من قوله مر فلانا هو انه يامر بالثالث (واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك) بحيث يكون الثالث مأمورا من قبل الثانى والثانى من قبل الاول (بعيد) في النظر واحتمال (مرجوح وان كان ما ذكرنا) من كون الثالث مأمورا من قبل الاول (مستلزما للاضمار وهو من قبلى) اى قل لفلان من قبلى الخ (ويؤيده انا مأمورون باوامر الرسول ص) اى مأمورون (عن) قبل (الله تع بل اذا اطلع) الثالث (على الامر) بالامر (قبل ان يبلغه امر الثانى) كما لو اخبر خالد بكر ابا زيد امر عمر وان يامر بك كذا (و مع ذلك) لم يفعل (و اطلع الامر على ذلك) اى اطلع زيدان بكر اطلع على الامر ولم يمثل (فيصح) لزيد (ان يعاقبه « ثالث » على التراكب) يصح ان يذمه العقلاء على ذلك (احتجوا) اى القاظون بان الثالث مأمور من قبل الثانى لا الاول (بقوله ص مروهم « اولاد » بالصلوة وهم ابنا ص) فان الاولاد ملزمون على العمل من قبل الاباء من قبله ص (فانه لا وجوب على الصبي اجماعا) واحتجوا ايضا (بان القائل) اى زيد (لو قال لغيره) اى لعمر و (مر عبدك بان يتجر لم يتعد) اى لا يلزم منه تصرف زيد في عبد عمر و (ولو قال) زيد (لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه الاول) لان كلامه الاول كان امرا لعمر وللعبد و كلامه الثانى خطاب للعبد نفسه فلا تناقض (والجواب عن الاول ان) الاولاد مأمورون من قبله ص ولكن (الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر) اى قرينة على ان المراد من الامر ليس هو الوجوب (وعن الثانى ان القرينة دالة على انه امر « للارشاد » الامر المولوى هو ان يامر احدا بغيره وجوبا راسخا باستحبابا يعنون المولوية كالامر بالصلوة وودفن الميت والامر الارشادى « الامر بفعل لا يعنون المولوية والايجاب والتدب بل يعنون بيان المصلحة كما و امر الاطباع ومعلوم ان

قول زيد لعمر ومريدك بالتجارة امر ارشادي والغرض هو الوصول الى منافع التجارة (ولذلك) اي لاجل ان الثالث مأمور من قبل الاول (نقول) في الفقه (باستحباب عبادة الصبي) لان امره من اذالم يحمل على الوجوب فيحمل على الاستحباب (ونضعف كونها «صلوة» محض التمرين و) كذا (من فروع المسئلة مالو قال زيد لعمر ومريدك بان يبيع هذا الفرس) فاطلع بكر بذلك قبل ان يبلغه عمرو (فهل لبكر قبل ان يامر عمر وان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا) فان قلنا بان بكر مأمور وويل من قبل الاول اعنى زيد اذ يجوز له التصرف لسدور الامر منه وان لم يبلغه عمرو وان قلنا بان هو وكيل من قبل عمرو فلا يجوز له التصرف اذ الفرض عدم تبليغ عمرو (و) يلحق هذا القانون مبحث اخر وهو قوله (اما الامر بالعلم بالشئ) كقولك لاحد اعلم قيام زيد (فهل يستلزم) ذلك الامر (حصول ذلك الشئ في تلك الحالة ام لا) بمعنى ان قولك اعلم قيام زيد هل يستفاد منه ان قيامه حاصل في الحال وعلمك به مطلوب او يستفاد منه ان قيامه لو حصل فعلمك به مطلوب (الاظهر لان الامر بطلب ماهية في المستقبل) فقولك اعلم يدل على ان علمك بقيامه متى حصل مطلوب (فقد يوجد وقد لا يوجد) اي يمكن ان يكون العمل الذي امر بالعلم به موجودا في حال الامر ويمكن ان لا يكون موجودا (فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي) لا يدل على ان الطلاق حاصل بالفعل بل يدل على ان علمك به على تقدير حصوله مطلوب فهو (لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة) وهي ان الامر بطلب ماهية في المستقبل (ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم) ذلك بالنظر (على تلك القاعدة فافهم) لعله اشارة الى ان القاعدة معتبرة بالنسبة الى فهم العرف والحمد لله وله الشكر

(المقصد الثاني في النواهي **فان** مادة (النهى) اعنى ن ه ي في اصطلاح الاصوليين (هو طلب ترك الفعل بقول من العالى على سبيل الاستعلاء «بزر كى بخرج داذن» كان يقول المولى للعبد نهيتك عن الضرب او يقول له مستعليا لا تضرب (ويدخل فيه «تعريف» التحريم) اذ كما ان طلب الفعل من العالى استعلاء يستلزم الايجاب كذلك طلب الترك من العالى استعلاء يستلزم التحريم (على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف) اللغوى (ايضا) بمعنى ان المتبادر من ن ه ي لغة ايضا هو التحريم وح فالتعريف الذى ذكره الاصوليون يطابق المعنى اللغوى وقد مر نظير ذلك في مادة الامر فراجع (واما مثلا كفف عن الزناء) ففي اصطلاح النحاة امر من كف يكف واما في اصطلاح الاصوليين فله اعتبار ان امر من جهة ونهى من جهة اخرى فبملاحظة ان الكف عن الزنا فعل من الافعال وهو مطلوب يسمى امرا وبملاحظة ان الزناء فعل من الافعال وتركه مطلوب بقوله اكفف عن الزناء يسمى نهيا كما قال (فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهى من حيث انه «كف» آلة) نظير كلمة لا (لملاحظة) حال (فعل اخر) وهي ان الزناء مطلوب الترك

(وحوال من الاحوال) اي ليس الكنب من مقولة الفعل بل من مقولة الكيف (وربما قيل بكونه من «ى» مشتركا) لفظيا بالوضع المتعدد (بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما) اي وضع مرة واحدة للكلى اعنى مطلق طلب الترك وهذان القائلان اما لا يأخذ ان الاستعلاء في تعريف النهي اصطلاحا او يحكم ان بان الاستعلاء يناسب الكراهة ايضا (والاقرب الاول) اي التحريم (ويظهر وجهه مما تقدم في) مادة (الامر) من التبادر والاستقراء فان قوله تع مثلا وما نهيكم عنه فاتتهوا معناه وما حرمكم الرسول يجب اجتنابه كما ياتي (واما صيغة لاتفعل وما في معناها) من الجمل الخبرية نحو اطلب ترك الزناء ومن اسماء الافعال مثل اياك (فلاشهر الاظهر انها ايضا) كالمادة (حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا) بتعدد الوضع (وقيل معنا) بالوضع للكلى (وقيل بالوقف) وقيل فيها معان اخر كالتسلية نحو لاتحزن و غيرها (لنا) على الحرمة (التبادر عرفا وكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل) اي اذا كان المتبادر اليوم هو الحرمة وشككنا في انها كانت كذلك لغة وشرعا ايضا او كان لها معنا اخر ثم نقلت الى الحرمة فيحكم بها من الاول اذا اصل عدم النقل (والاحتمالات) الثلاث في تصوير محل النزاع (المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل و تطبيقها على ما نحن فيه) فيمكن كون البحث في ان الصيغة اذا صدرت من العالي هل يفهم منها الحرمة الى آخر الاحتمالات ويمكن كونه في ان الصيغة مع قطع النظر عن القائل هل يفهم منها الحرمة اللغوية اي مجرد الالزام الى اخر الاحتمالات ويمكن كونه في ان الصيغة مع قطع النظر عن القائل هل يفهم منها الحرمة الاصطلاحية اي الالزام من العالي الذي في مخالفته عقاب الخ (وكذلك يظهر ادلة ساير الاقوال واجوبتها مما تقدم) فالتحريمي يتمسك بالتبادر والكراهة يتمسك بانه لافرق بين النهي والسؤال سوى تفاوت الرتبة والثاني للكراهة فكذا الاول وجوابه ان التحريمي لا يفرق بين النهي والسؤال والقائل بالاشتراك لفظا يتمسك بالاستعمال وهو اعم والقائل بالاشتراك معنا يتمسك بان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز وجوابه ان الدليل قام على تعيين الحقيقة وهي الحرمة فمجاز في غيرها لان المجاز خير من الاشتراك الخ والتوقفي يقول لم يترجح في نظري دليل احد الاقوال (وربما يستدل على المشهور بقوله تع وما نهيكم عنه فاتتهوا فان صيغة افعل للوجوب) فمعنى انتهوا اي يجب الاجتناب (ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الاتحريم فعلة) فالمعنى وما نهيكم عنه يحرم فعلة (فدل) اي قوله تع (على تحريم المنهى عنه وفيه ان هذا) الاستدلال (انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لاتفعل نهى وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه) ومادته (ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق) حاصله

ان المذكور في الآية هو ن هـ ي دون لا تفعل لانه تع قال وما نهيكم عنه ولم يقل وما قيل فيه لا تفعلوا وليس كل لا تفعل نهيا لان النهي ن هـ ي ليس مطلقا بل ترك حتى يكون كل لا تفعل نهيا ويصح الاستدلال بالآية على حرمة الصيغة بل النهي طلب الترك استعماله فاخذ فيه التحريم (فح) اي اذا اخذ التحريم في مادة النهي (فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا) على بعضها وهو (ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة) وبالجملة فرق بين المادة والصيغة فلا يصح الاستدلال بالآية على حرمة الصيغة (فح) اي في الموارد التي علم كون الصيغة فيها للتحريم اي علم انها صدرت استعماله (يكفي صدق النهي عليها في افادة التحريم ولا حاجة الى دليل آخر) فكل صيغة صدق عليها النهي لا تحتاج الى الآية وما لا يصدق لا يصح الاستدلال عليه بالآية (و) اما (ان لم يجعل لفظ نهى ينهي ما خوذ في معناه الحرمة) بان يقن هي ليس الا طلب الترك وان كل لا تفعل نهى (كما هو مبني الاستدلال) بالآية (ظاهرا) اذ لو اخذ فيها الحرمة فيفترق الصيغة والمادة فلا يصح الاستدلال بالآية (ففيه اولا ما بيناه من ان الحق خلاف ذلك) بمعنى ان النهي اخذ فيه التحريم لما مر في تفاوت مع الصيغة (وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة) اي الاستدلال بالآية على كون الصيغة للحرمة دليل على ان الصيغة تكون موضوعة في اللغة للحرمة (والالما احتاج) المستدل (الي الاستدلال) بالآية وبعبارة اخرى لو كانت الصيغة موضوعة للحرمة لكان نزول هذه الآية كاللغو وان قلت لم تكن الصيغة موضوعة للحرمة لغة بل نقلت اليها شرعا بدليل الآية قلت (واما في خصوص نهيه ص فصيرو رته «تحريم» بذلك) الآية (مدلولا حقيقيا له «نهى» ايضا محل الكلام بل يصير ذلك) الآية (من الاسباب والعلائم) والقرائن على ان الشارع استعمالها في الحرمة مجازا (ولا يفيد ان مدلولا لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل انما يدل) من الخارج (على ان كلما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجازو تخصيص كلمة الموصول مجازا اخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات) عن وجوب الانتهاء حاصله انه لا شك في ان بعض النواهي للكراهة ولا يجب الانتهاء فيه قطعاً فح لا بد اما من حمل الامر بالانتهاء على مط الطلب ليناسب المناهي الكراهية ايضا فلا تدل الآية على ان النهي للحرمة واما من حمل العام على الخاص مع ابقاء الامر على ظاهره بان يكون المعنى وما نهيكم عنه فيجب الانتهاء الا المكروهات فتدل الآية على ان النهي للحرمة اذ مادام لم يحرز كون النهي للكراهة لا بد وان يحكم بوجوب الاجتناب (و لا ترجيح لاحدهما «مجازين» على الاخر) قوله (وارجحية التخصيص يعارضها لزوم اخراج الاكثر) حاصل الاشكال هو ان التخصيص ارجح من المجاز فيبقى الامر على ظاهره ويخصص

الموصول بغير المكروهات فيصح الاستدلال بالاية كما مر وجوابه ان التخصيص وان كان ارجح الا انه يلزم هنا تخصيص الاكثر لكثرة المكروهات (مع انه يحتمل ان لا يكون المراد بالانتهاه الاجتناب بل (يكون المراد) من الاية (انه يجب الازعان) و الاعتقاد (على مقتضى مناهيهم و امتثالها على طبق مدلولاتها) اى (ان كان) (حرمة فبالانزجار البت) اى بالاجتناب الحتمى (وان كراهة فبالانزجار تنزيها) اى ورعاوقدسا (والاعتقاد على مقتضاها فى المقامين) اى يجب الاعتقاد على حرمة النهى التحريمى فى مقام الانزجار البت وعلى كراهة النهى الكراهتى فى مقام الانزجار تنزيها (وبالجملة المطلوب) بانتهوا (الاذعان على مقتضاه «نهي» و رابعا انه لا يدل الاعلى حكم مناهى الرسول) لان الضمير فى نهى يعود اليهص فلاندل على حرمة مناهى الله ان قلت اذا كان مناهى الرسول للحرمة فمناهى الله بطريق اولى قلت (وانفهام حرمة مخالفة الله تع من حرمة مخالفتهم بالفهوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل فى كلامه تع على ذلك لعدم الملازمة بينهما) حاصله اننا سلم انه اذا وجب طاعة الرسول و حرم مخالفته فيجب طاعة الله و يحرم مخالفته بالطريق الاولى الا انه لا ملازمة بين اولوية حرمة مخالفة الله وبين كون لا تفعل فى كلام الله للحرمة وبالجملة كون لا تفعل فى كلام الرسول موضوعا للحرمة لا يستلزم وضعه لها فى كلام الله ايضا (كما هو واضح بين الا ان يتشبه بعدم القول بالفصل) بان يقال كل من قال يكون نواهى الرسول للحرمة قال بهافى نواهى الله ايضا (وفيه ايضا اشكال) لان غاية ما يستفاد من عدم الفصل هو ان مناهى الله ايضا للحرمة واما انها موضوعة لها فلا (ثم ان صاحب لم رهو من تابعه) بعدما اختار وا. كون النهى للحرمة وضعا (تأملوا فى دلالة المناهى الواردة فى كلام ائمتنا على الحرمة بعد تسليمها «دلالة» فى اصل الصيغة) ووضعها (من جهة كثرة الاستعمال فى المكروهات و) من جهة (صيرورتها «مناهى» فيها «مكروهات» من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة و الجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم فى الامر فلاحظ) و ملخصه ان كثرة الاستعمال لو سلمت وسلم كونها سببا لمساوات المجاز مع الحقيقة فى الاحتمال فانما يسلم اذا كانت الاستعمالات بلا قرينة متعلقة **قائى** **اختلفوا** فى ان المراد من النهى هو الكف بان يكون معنى لا تزن ا كفف نفسك عن الزناء (او نفس ان لا تفعل «نكن» اى لاشك فى ان مدلول ظاهر اللفظ هو طلب الترك وانما الاشكال فى ان المطلوب فى الحقيقة هو نفس الترك او يرجع الطلب الى امر وجودى هو الكف نظير ما مر من قولهم بان الامر بالمسبب يرجع فى الحقيقة الى الامر بالسبب (والاقرب الثانى لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه) وبالجملة لا يلاحظ فى الحكم بالامتثال

عنوان الكف (فان قلت العدم الازلي سابق) بمعنى ان التكليف لا بدوان يتعلق بشيء هوفى اختيار العبد وعدم الفعل وتركه حاصل قبل وجود العبد و ارادته وقدرته (ويمتنع التأثير فيه) اى لا يمكن تأثير قدرة المكلف فى العدم السابق (للزوم تحصيل الحاصل مع) اى هذا مضافا الى (ان اثر القدرة متأخر) وجودها (عنها) قدرة « لتأخر الاثر عن المؤثر فكيف يعد العدم السابق اثرا للقدرة اللاحقة (قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لاستمراره و) بالجمله (اثر القدرة يظهر في) عنوان (الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه « استمرار » باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه « استمرار » باستمرار الترك) حاصله ان من الضروري انه يمكنه الفعل فلا يستمر العدم فيمكنه ان لا يفعل فيستمر العدم (اذ القدرة بالنسبة الى طرفى النقيض متساوية) اى مفهوم القدرة هو ان يكون طرفا الفعل والترك فى الاختيار (والا) اى لولم يكن الطرفان فى الاختيار (لكان وجوبا او امتناعا) مثلا الشمس مؤثر فى ايجاد النهار فقط فهو واجب الوجود بالغير ومؤثر فى اعدام الليل فقط فهو ممتنع الوجود بالغير فلا يق ايجاد النهار و اعدام الليل (فان قلت لو كان المطلوب هو العدم) والترك (لزم ان يكون ممثلا ومثابا) بمجرد تحقق الترك سواء كان تحققه بمقدمات اختيارية كالترك بسبب الكف او فعل الضد الخاص او غير اختيارية اى (بمحض الموافقة الاتفاقية) كالترك حال النوم والغشوة (او بسبب عدم القدرة) كمقطوع الذكر بالنسبة الى الزنا (وعدم الارادة او غير ذلك) كعدم الالتفات الى الحرام وليس كذلك بل الممثل عرفا هو من ترك الحرام بمقدمات اختيارية وجودية من الكف او فعل الضد فالمطلوب بالنتهى هو هذه المقدمات دون الترك (قلت اولانه معارض بالكف بقصد الرياء) اى لو كان المطلوب هو الكف للزم كون الشخص ممثلا بمجرد الكف وان كان رياءيا وليس كذلك (وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم) بمعنى ان المطلوب هو نفس الترك والترك فى جميع الصور المذكورة امثال لان ظاهر المسلم هو انه اذا ترك الحرام يتركه عازما لامتنال الشرع غاية الامر انه قد يكون هنا عزم تفصيلي كما اذا التفت الى الحرام ومال اليه بالفطرة البشرية وقدره فكف وصرف عنان الارادة او اشتغل بفعل الضد الخاص لىترك الحرام وقد لا يكون الا العزم الاجمالي الذى هو من لوازم المؤمن فان ظاهر حال المسلم هو انه عازم اجمالا لامتنال الشرع بفعل الواجبات وترك المحرمات فمن ترك الحرام وهو نائم او مغنى عليه او غير قادر او غير ملتفت فظاهر حاله هو انه عازم للامتثال بحيث لو كان قادرا و ملتفتا ايضا لتركه (وثالثا اننا ندعى الكلية بل ندعى امكان حصول الامتنال بالترك) بمعنى ان المطلوب هو الترك وقولنا بان الامتنال يحصل عرفا بالترك ليس قضية كلية بل قضية مهمة فالمراد ان مطلوبة

الترك وحصول الامتثال به امر ممكن في مقابل من يقول بامتناع تعلق الطلب بالترك (فان الثواب موقوف على) صدق (الامتثال) اى لا يلزم من كون المطلوب هو الترك كون كل ترك امتثالا و ثوابا بل الثواب يتوقف على صدق الامتثال عرفا (سواء كان المكلف محتاجا في الترك الى الكف) كمن كان مايلا الى الحرام في الجملة (او فعل ضد آخر) كمن كان مايلا الى الحرام بالشدة بحيث لا ينصرف عنه الا بالاشتغال بالضد (اولم يكن) محتاجا الى شيء منها في ترك الحرام كغير الملتفت او غير القادر او غير المايل بالفطرة ففي صورة الترك بالكف او بالاشتغال الضدي صدق الامتثال على الترك واما في سائر الصور فان كان هناك عزم اجمالى يصدق الامتثال ايضا كما قال (بل يكفى في ذلك) اى في صدق الامتثال على الترك (قوة الداعى الحاصل) اى هذا الداعى يحصل (بتوطير و ادار كردن) النفس على الامتثال والانتهاى عن كل مانهى عنه (وبالجملة يكفى وجود هذا الداعى في صدق الامتثال على الترك (وان لم يكن قادر على الفعل بل وغير مستشعر) اى لم يكن ملتفتا اولم يكن مايلا (ايضا) اى له داع على الترك وايضا غير قادر على الفعل الخ واما ان لم يكن له عزم اجمالى على الامتثال في الصور المذكورة فلا يصدق الامتثال على الترك ولا ثواب اصلا (ويؤيد ذلك) اى تعلق الطلب على الترك وانه امر مقدور (انه لو لم يكن نفسى الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الامع الكف عنه) حاصله ان من المسلمات ان ترك الواجب معصية سواء كان تركه لاجل عدم الميل وكف النفس او فعل الضد الخاص فلو لم يكن الترك من الامور المقدورة فلا بد من ارجاع العصيان الى امر وجودى وهو الكف عن الواجب او فعل الضد (وهو باطل جزما) لانه مستحق للعقاب بمجرد الترك لاجل عدم الميل (فان قلت على ما ذكرت) من ان الترك مقدور باعتبار الابقاء والاستمرار (ايضا يؤل الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان) اذ علمت ان بعض انواع التروك ليس بامتثال (بل هو) مكلف به امر وجودى وهو ابقاء العدم واستمراره) اى كما انه بناء على القول بكون المطلوب هو الكف يكون المطلوب امر او جوديا كذلك على القول بكون المطلوب هو الترك يكون المطلوب ايضا امر او جوديا وهو الابقاء والاستمرار (ولو كان بمجرد توطير النفس على الامتثال) بمعنى ان المطلوب هو ابقاء العدم فان لم يكن الشخص قادرا على العمل المحرم اولم يكن مايلا بالفطرة اولم يكن ملتفتا فهو مأمور بالابقاء بواسطة العزم الاجمالي على الامتثال (بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا) اى كما انه يجب العزم على الترك فغير قادرا ايضا (والا) اى وان لم يحصل الابقاء بمجرد توطير النفس والعزم الاجمالي بان كان الشخص قادرا على الفعل الحرام وملتفتا ومايلا اليه في الجملة او بالشدة (فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا

بفعل احد الاضدء الوجودية غير الكف) و بالجمله المطلوب ليس هو الترك والعدم بل ابقائه واستمراره بعناوين الامور المذكورة المقدورة كما قال (فالذى يكون مقدورا له واحد هذه الامور) والمقدمات (على التفصيل) والترتيب المذكور (فالمطلوب) بالنهي بحسب ظاهر اللفظ وان كان هو الترك الا ان المطلوب في الحقيقة (هو ذلك الامر الوجودي) المقدمي المقدور اعنى الابقاء بتوطيئ النفس اجمالا بالامثال او الكف او فعل الضد الخاص على ترتيب تقدم (كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار) فالماور به في الظاهر الاحراق وفي الحقيقة الابقاء الذي هو مقدمة مقدورة (قلت) المطلوب في الحقيقة هو نفس الترك والعدم والامور المذكورة المقدورة مقدمات له والمقدور مع الواسطة مقدور يتعلق به التكليف (وقد مر نظيره في مقدمة الواجب) حيث قال فان المسببات مقدورات بواسطة القدرة على الاسباب (فتذكر وتقول هنا ان ذلك) اي طلب الترك (من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه «طلب» لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل) اي تركه ونفيه (في الان الثاني من التكليف) بقوله لا تزن (مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات و ساير الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر) وهو القول بان المطلوب هو الكف لانه المقدور دون الترك (وجوابه) وهو ان الترك مقدور للمكلف باعتبار الابقاء والاستمرار بالعناوين المذكورة (و) يظهر ايضا (عدم حسن الاقتصار على الكف فقط) حاصله ان الخصم حكم بمطلوبية الكف فاجابره بان المطلوب هو الترك لانه مستند الى قدرة المكلف باعتبار الاستمرار والكف مطلوب مقدمة للترك الا ان المطلوب من باب المقدمة لا ينحصر في الكف بل قد يكون فعل الضد الخاص وقد يكون توطيئ النفس اجمالا الى الامثال (فائدتان الاولى قد عرفت) في اخر مبحث دلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد (انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشئ على الامر بضده) الخاص والعام بان يدل قوله لا تشرب الخمر على وجوب شرب الماء مثلا ووجوب الكف عن شرب الخمر (على حذو) اي نظير (ما ذكره في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم) و بعبارة اخرى النزاع في ان المطلوب بالنهي هل هو الكف او نفس ان لا تفعل عين النزاع في ان النهي يدل على الامر بضده ام لان الكف ضد فعل الحرام فقولنا بان المطلوب هو الكف معناه ان النهي عن الشئ يدل على الامر بضده (و) لا يخفى انه (على القول بكون المطلوب) بالنهي (هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا) لان القائل بمطلوبية الكف يقول بان معنى لا تشرب الخمر عين الكف عن شرب الخمر واما على القول بمطلوبية نفس الترك وان لا تفعل فيمكن ان يقال بان النهي عن الشئ يستلزم الامر بالضد

من باب المقدمة (ويمكن الفرق بان الكلام ثمة) أي في السابق (كان في دلالة لفظ النهي على الأمر) بان يفهم من قوله لا تشرب الخمر وجوب الكف اما بالمطابقة او بالتضمن او بالالتزام (مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه) مثل ان المطلوب لو كان هو العدم لزم ان يكون ممثلاً ومثاباً بمجرد انتفاء الفعل باى وجه كان (بخلافه «كلام» هيئنا) فان الكلام هيئنا في دلالة النهي على وجوب الكف بملاحظة الأدلة الخارجية المذكورة لا بملاحظة نفس اللفظ وقد علمت عدم تمامية شيء من ذلك (وهو «فرق» أيضاً مشكل لعموم الكلام ثمة ايضاً) أي الكلام في السابق ايضاً كان في مط الدلالة اي اعم من الدلالة بحسب اللفظ او الدليل الخارجي (و كيف كان) أي كان بين المقامين فرق ام لا (فهيئنا اشكال آخر وهو انه علي القول بكون المطلوب هو الكف يؤل الأمر) أي يرجع الأمر بالكف (الى النهي عن ضد الكف) أي اذا كان المراد من طلب ترك الزنا طلب الكف عن الزنا (لدلالة النهي على الأمر بالضد فيكون المراد من طلب الكف عن الزنا (ايضاً) طلب ترك الزنا (لدلالة الأمر بالشئ على النهي عن الضد (فيلزم الدور فتأمل) فان هذا ليس بدور التوقف بل هذا دور الملازمة أي دور معنى اذ ليس النهي عن الشئ موقوفاً على الأمر بالضد و بالعكس بل النهي عن الشئ ملازم للأمر بالضد و بالعكس الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا) و بعبارة اخرى ايجاد العمل يعد فعلاً بالضرورة فهل الترك ايضاً يعد فعلاً اولاً (ذهب المحققون الى الاول) من جهة ان الترك عبارة عن السكون الذي هو امر وجودي وهو احد الاكوان الاربعة (ويظهر الثمة في مثل ما لو علق الظهر على فعل ليس فيه رضى الله) بان يقول لو فعلت خلاف الشرع فظهر كك على كظهر امي فانه لو فعل احد المحرمات كالزنا فلا شك في حصول الظهر لانه فعل خلاف الشرع واما لو ترك احد الواجبات اي (فترك صوما او صلوة) فان قلنا بان هذا الترك ايضاً يسمى فعل خلاف الشرع يحصل الظهر والافلا (و) في مثل (مالو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات) فان قلنا بان ترك التخلص يعد فعلاً (فهو قاتل نفسه) فلا يقاس عن الملقى (والا فيجب القصاص له) عن الذي القاه **والنحو** اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فمن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم) اعلم انه لا يصح استعمال النهي في طلب ترك الطبيعة في احد الانات تخييراً لان هذا الترك يحصل بالضرورة ولا يحتاج الى الطلب ولا في وقت غير معين عند الشارع او عندنا لالتزام الاول الجهل على الشارع والثاني الاغراء بالجهل وانما يصح استعماله في الدوام او وقت محدود قصير كالساعة او مديد كالسنة فور او تراخ

فاختلفوا في النهي المطلق ف قيل بانه للدوام و قيل بانه للقدر المشترك بينه وبين الوقت المحدود فلا بد من الرجوع الى القرينة وهو الحق (لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي و غيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في المهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي التحريمي) في النهي (او الايجابي) في الامر (والاصل عدم دخول شيء اخر) في المراد (فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله «نهي» في كل واحد من المعنيين) اي في الدوام وفي الوقت المحدود (كالزنا وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك) اللفظي (خلاف الاصل حتى يثبت) احدهما (بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة و) بعبارة اخرى النهي (منع المكلف عن ادخال المهية في الوجود وهو) اي ترك الطبيعة (انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد) كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد (وفيه ان ذلك) اي كون النهي لطلب ترك الطبيعة المتوقف لاعدام كل فرد (لا يفيد ذلك) اي الدوام والتكرار (ولو كان مدخول الطلب التحريمي المهية بشرط الوحدة) نحو لا تضرب احدا (او بشرط العموم المجموعي ايضا) نحو لا تجالس كل جبار عنيد (مع كونهما مفيدتين للعموم في الجملة) اي يفيدان العموم الافرادى دون العموم الزماني كما ياتي (فلا عما لو كان المدخول) اي المادة المنهى عنها (هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدء الاشتقاق) يعنى المصدر المجرد توضيح المرام ان المهية المنهية ان قيدت بالوحدة او بالعموم المجموعي فهو نص في العموم ومع ذلك لا يفيد التكرار لان العموم الذي يستفاد منهما هو العموم الافرادى لا الزماني اي يفيدان النهي عن جميع الافراد مع السكوت عن انه في زمن واحد وفي جمع الازمنة او غيرهما وبعبارة اخرى يفيدان النهي عن الافراد العرضية لا الطولية فقولنا لا تضرب احدا معناه بالفارسيه هيچ كسى را نزن وليس معناه «در هيچ زمان نزن» وقس عليه قولنا لا تجالس كل جبار فاذا كان هذا حالهما فالنهي المطلق الذي لا يدل الاعلى طلب ترك الطبيعة المطلقة كيف يدل على العموم الزماني نعم يتوقف ترك الطبيعة على ترك جميع الافراد العرضية وتعيين الزمان ومقداره يحتاج الى الخارج (اذ كما ان المطلوب) اي المادة (يحتمل الاطلاق) من حيث الزمان بان يطلب ترك الزنا المطلق مع قطع النظر عن كونه دائما وفي وقت خاص (و) يحتمل (التقييد) بمادام العمر او بوقت خاص بان يطلب ترك الزنا المقيد بمادام العمر او المقيد بيوم الجمعة مثلا (كذلك) نفس (الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان) يقيد المادة بالدوام (يقا طلب منك عدم الزنا) الحاصل مادام العمر (او) يقيد بوقت خاص ويقا طلب (عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان) يقيد الطلب بالدوام (و) يقا طلب منك

مادام العمر ترك الزنا، او يقيد بوقت خاص وبيق (اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا و) المفروض انه (لادلالة في اللفظ على احد التقييدين) بل مطلق من حيث المادة والطلب (فطلب ترك الطبيعة انما يقتضى ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة) اي بنحو الاطلاق من حيث الزمان (لادائما و اين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لامن جهة المادة ولا من جهة طلب الترك) وبالجملة لا يفيد النهي المطلق الدوام والتكرار نعم يدل على ترك جميع الافراد العرضية ليتحقق ترك الطبيعة قوله (اللهم الا ان يتشبه بالتبادر) حاصله ان لفظ النهي لا يفيد الدوام بحسب الوضع اللفظي اللغوي لاشتقاقه من المصدر المجرد الا انه يمكن اثبات الدوام من جهة اخرى كالتبادر والانصراف (العرفي) بان يق المتبادر من النهي في نظر العرف هو ارادة الدوام (كما يظهر من بعضهم وهو «تشبه» خلاف ما ذكره المستدل) بمعنى ان القائل بالتكرار لم يتمسك بالتبادر العرفي وانما تمسك بان ترك الطبيعة لا يحصل الا بترك جميع الافراد وقد عرفت ان ذلك لا يشبه التكرار (مع انه «تبادر» في معرض المنع او يتشبه في ذلك) اي في اثبات التكرار (بان طلب الترك مطلق) اي لم يعين فيه وقت كما هو مفروض البحث (وارادة) المتكلم الحكيم (ترك الطبيعة في وقت غير معين) عندنا (اغراء بالجهل) حاصله ان طلب ترك الطبيعة يصح على وجهين احدهما طلبه في وقت معين ثانيهما طلبه في جميع الاوقات ولا يصح طلبه في وقت غير معين عند الشارع للزوم الجهل عليه ولا في وقت معين عنده وغير معين عندنا للزوم الاغراء بالجهل وحيث لم يعين الوقت فلا بد من ارادة الدوام بمقتضى مقدمات الحكمة اعني ان المتكلم في مقام بيان تمام مقصوده لم ينصب قرينة على ارادة وقت معين بل اتى بالمطلق (فوقوعه «مطلق» في كلام الحكيم) في مقام البيان (يقضى حمله على العموم) لان ارادة وقت غير معين لنا اغراء ولا دليل على التعيين (وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل) بمعنى ان القائل بالتكرار لم يتمسك بمقدمات الحكمة بل تمسك بان ترك الطبيعة لا يحصل الا بترك جميع الافراد وقد عرفت انه لا يشبه الدوام (وعلي هذا) اي اذا صح اثبات الدوام بمقدمات الحكمة (فما انكرناه) حيث قلنا بان النهي ليس للتكرار (هو دلالة الصيغة عليه «تكرار» باعتبار الدلالة اللفظية كما هو) اي دلالة اللفظ وضما (المعيار في نظائر المبحث) فان البحث في جميع ابواب الاوامر والنواهي انما هو في الدلالة اللفظية (والا) اي ولو قطعنا النظر عن نفس اللفظ وتوجهنا الى الادلة الخارجية (فلا نمنع الحمل على العموم) الزماني بمقتضى مقدمات الحكمة (وحصولها الحائض وما نهاه الطبيب) لا يجري في مثلها مقدمات الحكمة لانها (قد قيدا او لا بالوقت و الزمان المطلوب تركه فيه) فالصلوة في ايام الحيض نهى عنها واكل الرمان في ايام المرض نهى عنه (و) بعبارة اخرى المنهي

عنه (لوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذا) اي لتقيدهما بزمن خاص (يحمل اطلاقه «نهي» في ذلك الزمن) الخاص (بالنسبة الي جميع اجزائه «زمن» وبالجملة اذالم يمكن حمله على الدوام مادام العمر من جهة التقييد بزمن خاص فلا بد ان يحمل علي الدوام بالنسبة الي اجزاء ذلك الوقت (و ان كان مطلقا بالنسبة اليها «اجزاء» فان مقدمات الحكمة يقتضى حمل المطلق على الدوام بالنسبة ح (ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة) اي مقدمات الحكمة (في الامرو) لا يصح (ادعاء حمل مطلقه «امر» على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما) اي باى فرد كان بمعنى ان المطلوب بالامر هو ايجاد لطبيعة و هو يحصل بمجرد ايجاد فرد واحد فيحصل الامتثال ولا معنى للامتثال بعد الامتثال (وعدم لزوم اللغو والقيح في كلام الحكيم) اي لا يلزم من عدم الحمل على الدوام ارادة ايجاد المهية بفرد غير معين عند الشارع حتى يلزم الجهل او بفرد غير معين عندنا حتى يلزم الاغراء واللغو بل يحكم بانه اراد ايجاد المهية لابشرط والعقل يخيرنا بين الافراد او اراد فردا ما او احدا الافراد تخيير اعلى الخلاف في المطلوب بالامر (بخلاف ما نحن فيه) اذ المطلوب هنا ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتترك جميع الافراد وحيث لا دليل على تعيين الوقت ولا يصح ارادة وقت غير معين فلا بد ان يحمل على ارادة ترك الطبيعة مادام العمر (نعم يجري هذا الكلام) اي مقدمات الحكمة (في) المعاملات (مثل احل الله البيع) توضيح الكلام انهم ذكروا في كون ذلك للعموم وجهين فالقائلون بتعلق الاحكام بالكليات يقولون بان المفرد المعلى باللام حقيقة في الجنس المعرف وهو لا ينفك عن الافراد فالحكم الثابت للجنس ثابت للافراد ولا فرق في ذلك بين قوله يجب الصلوة او يحرم الزنا او احل الله البيع نعم بعد الاتيان بفرد واحد في باب الاوامر يسقط التكليف بخلاف المحلات و المحرمات و القائلون بتعلقها بالافراد يقولون بان الحكيم اذا لم ينصب قرينة على ارادة فرد معين فلا بد وان يريد جميع الافراد لان ارادة فرد غير معين عندنا اغراء بالجهل (كما سيبيء هذا) اي خذه (ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة) اي مقدمات الحكمة (في النهي ايضا) اي كما لا يجري في الامر لا يجري في النهي ايضا (بان يقى لا يلزم من الاطلاق في الميعة) من حيث الزمان (كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء) فكما ان اطلاق الامراى ايجاب الطبيعة بماهى لا يوجب الاغراء بالجهل اذ علمت انه لا يلزم من عدم الحمل على العموم ومن عدم الدلالة على فرد معين كون المراد فردا غير معين حتى يلزم الجهل والاغراء بل يقال المطلوب هو الطبيعة وهي توجد بفرد ما اي فرد كان كذلك اطلاق النهي بالنسبة الى الزمان لا يوجب الاغراء اذ لا يلزم من عدم الدلالة على وقت معين ومن عدم الحمل على العموم كون المراد هو الوقت الغير المعين

حتى يلزم الجهل على الشارع أو الأجراء بالجهل (بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة) بمعنى
 أن الطلب والحدث كلاهما مطلقان من حيث الزمان فيمكن كون المطلوب تركها في الآن الثاني
 من النهي ويمكن كونه في وقت معين آخر قصير أو مديد ويمكن كونه مادام العمر كما قال (وربما
 يحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنهى عنه) أي بترك الطبيعة (في الآن المتأخر عن النهي
 في زمن يمكن حصول الفعل فيه) فلا بد من القرينة الخارجية لتعيين ذلك وبالجملة النهي طلب ترك
 الطبيعة فلا بد من ترك جميع الأفراد العرضية والا لا يصدق ترك الطبيعة إلا أنه ساكت من حيث
 الزمان (ثم إن التكليف بترك الطبيعة وتكراره «ترك» على القول بالتكرار هل هو تكليف
 واحداً أو تكليفات) وبعبارة أخرى طلب ترك الطبيعة مادام العمر يعد تكليفاً واحداً أو إن ترك
 الطبيعة في كل زمن يعد تكليفاً عليها (فيحصل الامتثال بتركه «طبيعة» على الثاني دون الأول)
 أي إن قلنا بان المجموع تكليف واحد فمجره الترك في زمن لا يحصل الامتثال أصلاً وإن قلنا بكونه
 تكليفات فكل زمان ترك الطبيعة فيه يعد امتثالا وكل زمان لم يترك يعد مخالفة (مقتضى الاستدلال
 على التكرار بان المطلوب) بالنهي (ترك الطبيعة وهو لا يحصل إلا بتركه دائماً عدم الامتثال
 بالترك في بعض الأوقات) أي إن كان هذا هو دليل التكرار فمقتضاه أن مجموع الترك مادام العمر
 امتثال واحد فالترك في البعض ليس امتثالا (ومقتضاه ما ذكرنا من انقضاء التكرار من وقوع المطلق
 في كلام الحكيم) أي إن كان دليل التكرار هو مقدمات الحكمة فمقتضاه (هو حصول الامتثال
 بموافقة مطلق النهي) أي بمجرد ترك الطبيعة في زمان يحصل الامتثال في الجملة إذ الفرض صدق
 ترك الطبيعة (وإن عصى بترك استمراره «امتثال» وأما على الاستدلال بالتبادر) العرفي كما مر
 (فلا بد من التأمل فإن تبادر) التكرار مادام العمر (مع تقييد التروك المفروضة بحسب الأوقات)
 أي تقييد (بعضها ببعض) أي إن كان المتبادر كون مجموع التروك مادام العمر امتثالا واحداً
 (فلا يحصل الامتثال إلا بالدوام والآن) أي وإن لم يكن المتبادر ارتباط مجموع التروك (فيحصل
 الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب على ترك الآخر والحق على ما اخترناه) من أن النهي يدل على
 مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة ولا دلالة فيه على زمان الترك ومقداره قلة وكثرة بل هو يحتاج
 إلى الدليل الخارجي (حصول الامتثال بالترك) قوله (في الجملة) قيد للترك أي مجرد الترك في
 وقت يعد امتثالا لصدق ترك الطبيعة سواء كان الارتكاب في سائر الأوقات عسيانا أم لا فإن علم من
 الخارج أن المطلوب هو هذا الترك فهو امتثال كامل وإن علم أن المطلوب هو الترك في يوم مثلا
 أو شهر أو سنة أو مادام العمر فإن الترك امتثال وأن الارتكاب مخالفة (إلا ما أخرجه الدليل كترك

(الاكل في الصوم) فان الامتثال لا يحصل الا بترك الاكل في مجموع اليوم وليس بحيث يحصل الامتثال في الجملة
 بتركه في بعض اليوم (وليس ذلك) اى عدم حصول الامتثال بالترك في الجملة في المثال المذكور
 (لدلالة صيغة النهي) بل للدليل الخارجى الدال على ان صوم اليوم عبادة واحدة (بخلاف قوله تع لا تقربوا
 الزنا فان) من البديهي انه للدوام و(الامتثال يحصل) في الجملة (بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر
 ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد)
 الطولية (المتعاقبة بحسب تماثله « زمان » واما الافراد) العرضية (المتمايزة بسائر الشخصات
 فكلا) حاصل الاشكال هو انك ذكرت ان الترك في الجملة امتثال والترك في الجملة كما يعقل
 في الازمان كذلك يعقل في الافراد فان من زنى بامرئة وترك الزنا باخرى فقد ترك الطبيعة في
 الجملة فعلى ما ذكرت لا بد ان يعد ممثلا فاجاب بان ما ذكرته يختص بالازمان دون الافراد
 (فمن ترك الزنا بامرئة معينة و ارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال ح لاجل ذلك
 الترك فان الطبيعة لم يترك ح) غاية الامر انها وجدت بهذا الفرد دون اخر (مع ان) حصول
 (الامتثال بالترك الاخر ح) اى حين ارتكاب فرد واجتناب اخر (ممنوع) من جهة اخرى ايضا
 وهي قوله) لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنائين في آن واحد
 لا يمكن ترك احدهما (اى لا يعد تركه من الامور الممكنة بل هو امر قهري) في آن ارتكاب
 الاخر) بيان ذلك ان المكلف اذا ترك الطبيعة في وقت و اوجدها في وقت آخر يصدق الامتثال
 عليها الترك اذ كان يمكنه ايجادها فتركها واما اذا ارتكب بفرد وترك آخر فهذا الترك
 قهري لعدم امكان اجتماع زنائين مثلا والترك الذى كان قهريا لا يعد امتثالا (وبالجملة فلا بد
 من ترك الطبيعة راسا في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل) ترك الطبيعة (الابتراك
 جميع الافراد تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام) اما من جهة ان ترك الطبيعة لا يحصل الا بترك
 واما من جهة التبادر العرفي او من جهة اخرى (لا بد ان يقول بكونه « نهى » للفور ليتحقق الدوام واما
 من لا يقول به « دوام » بل يقول بطلب ترك الطبيعة لابطرك (لا يلزمه عدم القول به « فور » من
 هذه الجهة) وبعبارة اخرى منكر الدوام لا يجب عليه انكار الفور ايضا من جهة انه منكر الدوام
 بل هو تابع الدليل فيمكن قيام الدليل في نظره على الفور كالشيخ ره ويمكن قيامه على جواز التراخي
 كما عليه العلامة واما ان المطلوب تركه في ساعة او سنة او ايام العمر فيعلم من الخارج (فمن
 ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالترك اربلزمه عدم القول بالفور فيه) بل لعلمه سهو من الناس
 باسقاط كلمة لا والمواب ان يقال لا يلزمه عدم القول بالفور (مع) اى الا ترى (ان الشيخ في العدة

ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في باب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار
اي منكر للفور والتكرار (ولا يلزم ان يكون ذلك) اي انكاره للفور (للتلازم بين القولين)
اي انكار التكرار وانكار الفور بل من جهة ان المتبادر من النهي ليس الا القدر المشترك اعني
طلب ترك الطبيعة والفور والتراخي كالمرة و التكرار خارجان عن مدلول اللفظ ان قلت بين
قولي العلامة تناسب واضح واما قول الشيخ فلا تناسب بينهما قلت (فمن يقول بالفور مع عدم قوله
بالتكرار) كالشيخه (فلعلمه يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف)
اي المؤخر (لامثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من) ان بعضهم يدعي حمل النهي على
الدوام من جهة مقدمات الحكمه و (اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايضا
قانون)
اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شئ واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة
بالشخص لكن مع تعدد الجهة) اي هل يجوز اجتماعهما في الجزئي الحقيقي الذي له جهتان ام لا
كالصلوة في الدار المنصوبة اذا قال المولى صل ولا تغصب) واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة
فيه بان يكون (الجزئي الحقيقي (مورد الهمان جهة واحدة) بان يقول اكرم زيدا بما هو زيد
او عالم ولا تكرم زيدا بما هو زيد وعالم (فهو مما لا نزاع في عدم جوازه) والفرق بين الواحد ذي
الجهتين وبين الواحد المتحد الجهة هو ان العبد قادر للامثال في الاول بان يصلى في مكان مباح
ولا يرتكب الغصب وفي الثاني غير قادر له لانه اما يكرم زيدا فيخالف النهي او لا يكرمه فيخالف
الامر (الا عند من يجوز التكليف بالمحال) كالامر بالطيران (وربما منعه) اي اجتماع الامر والنهي
في الشخص المتحد الجهة (بعضهم) اي بعض المجوزين للتكليف بالمحال (تمسكا بان هذا التكليف)
بنفسه (محال لانه تكليف بالمحال) والفرق ان التكليف بالمحال هو ما كان نفس التكليف ممكنا والمكنا
به ممتعا مثلا كون المولى طالبا ومشتاقا لطيران العبد امر ممكن الا ان العبد لا يقدر على الطيران
و اما التكليف بالمحال فهو ان يكون صدور التكليف من المولى محالا كتوجيه الامر والنهي
الى الواحد المتحد الجهة (نظرا الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة) اي وجه محالية هذا
التكليف هو ان طلب الفعل ناش عن ارادة الفعل وطلب الترك ناش عن ارادة الترك
واجتماع ارادة الفعل والترك محال (واما السواحد بالجنس) اي الكلي (فهو ايضا مما
لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه) اي يمكن كون الجنس مأمورا به بالنسبة الى
نوع ومنها عنه بالنسبة الى نوع آخر (وافراده) اي يمكن كون جنس واحد مأمورا به بالنسبة الى
فرد ومنها عنه بالنسبة الى فرد آخر (كالسجود) فانه جنس امر به باعتبار فرد كالسجود (لله تع) ونهي

عنه باعتبار فرد آخر كالسجود (للمس و القمر و ان منعه) اي اجتماعهما في الواحد بالجنس (بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات المهية الجنسية) بمعنى ان الجنس الواحد اما يتصف بالحسن او بالقبح ولا مدخلة للقيود المنوعة والمقسمة في ذلك فلا يمكن ان يكون نوع منه او فرد منه متصفا بالحسن ونوع او فرد آخر منه متصفا بالقبح (وهو في غاية الضعف) فان الجنس الواحد يختلف في الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الا ترى ان ضرب اليتيم تاديبا حسن وضربه ايذاء قبيح (وكما ان المخالف الاول) و هو الذي يجوز الاجتماع في الواحد المتحد الجهة (افرط) اي تجاوز عن الاعتدال (فهذا) اي القائل بامتناع الاجتماع في الواحد بالجنس (قد فرط) اي لم يبلغ حد الاعتدال (ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي و سلطان العلماء و المحقق الخوانساري و ولده المحقق و الفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم ره بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه) اي يظهر من الكليني (رضاه «كليني» بذلك) الذي ذهب اليه الفضل (ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمة الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايضا وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة و هذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية) لان الكلام علم يبحث عن احوال المبدع والمعاد و يبحث عما يصح عليه تعوما لا يصح والبحث هنا انما هو في انه هل يصح عليه تع توجيه الامر والنهي الى الواحد ذي الجهتين او لا يصح وليس من مسائل الاصول الباحثة عن احوال الادلة لان الوجوب و الحرمة من قبيل المدلول لا الدليل (الا انها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية) العملية (ذكرها الاصوليون في كتبهم ونحن نقتفى اثارهم «ميكذاريه قدم جاي قدم ايشان» في ذلك والذي يقوى في نفسي و يترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغسوبة فان المفروض انها) اي كل فرد من الصلوة في الدار المغسوبة (شيء واحد شخصي) ذي جهتين (ومحط البحث فيها «صلوة» هو الكون الذي هو جزء الصلوة) يعني الحركات والسكنات الخاصة (فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فيكون هذا الكون شيئا واحدا له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير و غصب منه) وبالجملة هنا مركب واجب وهو الصلوة و كلى حرام وهو الغصب فهذا

الكون جزء الواجب وجزئي الحرام (لنا على الجواز وجوه الاول ان) اجتماع الامر والنهي كلما حصل انما حصل من ناحية المكلف دون الشارع حتى يلزم التكليف المحال والتكليف بالمحال توضيح ذلك (ان الحكم) الصادر من الشارع (انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر بطبيعة السلوة و متعلق النهي بطبيعة الغضب) وبين الطبيعتين عموم من وجه ومادة الاجتماع هو السلوة في الدار المنصوبة (و قد اوجد هما المكلف بسؤ اختياره في شخص واحد) بمعنى انه يمكنه امتثالهما معا بان يصلى في مكان مباح ولا يرتكب الغضب ايضا لكنه بسؤ اختياره اتى بمادة الاجتماع (ولا يرد من ذلك) الاجتماع الناشى عن ناحية العامور (فبج على الامر لتغاير متعلق) الحكمين (المتضادين فلا يلزم) من ناحية الشارع (التكليف بالمتضادين) اى التكليف بالمحال (ولا) التكليف المحال وهو (كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلى لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلى على الظاهر) حاصله ان الامر والنهي وان كانا متعلقين بحسب ظاهر اللفظ على الطبيعة الكلية كما مر مرارا الا ان المراد فى الحقيقة هو خلاف الظاهر وهو الفرد فالمراد بصل ايجاد الفرد والمراد بلا تغصب ترك الافراد (وذلك لان) ما لا يمكن وجوده فى الخارج يقبح التكليف بايجاده فى الخارج) فاذا كان متعلق التكليف هو الفرد فلو اجتمع فى فرد امر ونهى فانما هو من ناحية الشارع فيلزم التكليف بالمحال والتكليف المحال فلا بد من الالتزام بتعلق احد الحكمين فقط فان تنظر آخر المبحث (قلت ان اردت عدم امكان الوجود فى الخارج بشرط فهو مسلم) بمعنى ان الكلى بشرط عدم انضمام الشخصات الفردية ممتنع الوجود (ولا كلام لنا فيه) اذ لا ندعى تعلق التكليف بالطبيعة بشرط الا (وان اردت استحالة وجوده «كلى» لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلى لا بشرط لا ينافي وجوده «كلى» فى الخارج (بالف شرط) وتشخص (فاذا تمكن) المكلف (من اتيانه فى ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه «كلى» حال كونه (لا بشرط غاية الامر توقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار فى جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات) فان كل ذى مقدمة يمكن بواسطة المقدمة ويمتنع بدونها) فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلى فى الخارج فلا غائلة (اى لا اشكال) فى التكليف به «كلى» مع التممكن عن المقدمات) كالفرد و بالجملة متعلق الاوامر و النواهي هو الطبايع وهى ممكنة الوجود بواسطة الافراد وح فكلما اجتمع الامر و النهي فى شيء واحد فهو من ناحية المكلف فلا يلزم قبح على الشارع (فان قلت سلمنا ذلك) اى تعلق التكليف بالطبايع (لكن نقول الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلى على ما) اعترفت عليه و (بنيت عليه الامر) اى حكمت بان

التكليف يتعلق بالكلى والفرد واجب مقدمه له وبعبارة اخرى تعلق الامر والنهي المقدمى بالفرد (يكفيينا) فى لزوم التكليف بالمحال لو قلنا بالاجتماع (فان الامر بالصلوة) الكلية (امر بالكون) الكلى لانه جزء الصلوة (والامر بالكون) الكلى (امر بهذا الكون الخاص) اى بهذا الفرد من الكون (الذى هو مقدمة الكون) الكلى (الذى هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مأمور به) مقدمة للكون الكلى الذى هو جزء الصلوة (ومنهى عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي) اى مقدمة ترك الطبيعة المحرمة (فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي فى شىء واحد شخصى) وبالجملة لو اجتمع الامر والنهي فى محل شخصى فهو من ناحية الشارع سواء قلنا بان الامر والنهي يتعلقان بالاصالة وبالذات بالافراد او قلنا بانهما يتعلقان بالذات على الطبايع ويتعلقان بالعرض على الافراد فيلزم التكليف بالمحال والتكليف المحال فلا بد من الالتزام بتعلق احد الحكمين فقط فانتظر آخر المبحث (قلت نمنع اولا وجوب المقدمة) بمعنى ان الوجوب الذى هو احد الاحكام الخمسة لا يتعلق بالمقدمة لبالذات ولا بالتبع لا بالدلالة اللفظية ولا العقلية كما مر عن بعض نعم لاشك فى وجوبها بمعنى اللابدية نظير قولهم يجب رفع الفاعل ونسب المفعول (ثم نسلم وجوبه التبعى) التوصلى من باب دلالة الاشارة (الذى بينا فى موضعه) اى مبحث المقدمة (ولكن غاية الامر ح) اى حين اذ وجب الفرد من باب المقدمة (توقف الصلوة على فرد مامن الكون لا الكون الجزئى الخاص) بمعنى ان الذى اوجبه الشارع مقدمة لايجاد الطبيعة هو فرد ما اى مفهوم احد الافراد لا خصوص هذا الكون الغصبى ولا كل كون صلوتى حتى يلزم ما ذكر فلما اجتمع الامر والنهي فى محل واحد فانما هو من ناحية المكلف لا الامر فلا يلزم القبح (فان قلت نعم) وجوب طبيعة الكون يقتضى وجوب فرد ما من الكون لا خصوص هذا الكون ولا كل كون (لكن) لما كان فرد ما من الكون ايضا كليا فهو يقتضى من باب المقدمة وجوب كل كون على سبيل التخيير كما قال (ما ذكرت من) القاعدة وهى (كون الامر بالكلى مقتضيا للامر بالفرد يقتضى كون كل واحد مما صدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدمة ايضا) اى كما ان الكون كلى يقتضى وجوب فرد ما فهو ايضا كلى يقتضى وجوب كل كون تخييرا كما قال (وان لم يتعين تعلقه) اى الوجوب المقدمى (بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييرى ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام) كعتق العبد المغضوب كفارة عن ابطال الصوم وبالجملة لو اجتمع الامر والنهي فى محل شخصى يكون هذا من ناحية

الشارع لانه اوجب الطبيعة بالذات فاوجب فردا ما مقدمة لها فاوجب هذا الفرد تخيرا مقدمة له فلا بد من الالتزام بتعلق واحد الحكمين فقط فانتظر (قلت اما اولاف هذا) اي الافراد (ليس بواجب تخييري) شرعي ذاتي اصلي كالمخالف فان الذي اوجبه الشارع بالذات وبالاصالة هو طبيعة الصلوة و الكون و اما الافراد فلوسلم وجوبها تخييرا بالوجوب الذي هو واحد الاحكام الخمسة فانما هي واجبة عقلا تبعا وتوصلا (كما حققنا لك في مبحث الوجوب التخييري والاف) اي ولو كان وجوب الافراد اصليا شرعيا تخييريا (لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية) اذ الفرق بينهما هو ان الوجوب الذاتي الشرعي في الواجب العيني تعلق بالكلية والعقل خيرنا بين الافراد تبعا وتوصلا وفي الواجب التخييري تعلق بنفس الابدال والعقل انتزع منها الكلية وهو وجوب احد الابدال (وحاصله «تحقيق» ان التخيير في افراد الواجب العيني) انما هو (بحكم العقل ووجوب الافراد فيه «عيني» تابع لوجوب الكلية) فهو الاصلي الذاتي (والامر في التخييري بالعكس) بمعنى ان التخيير في ابدال الواجب التخييري انما هو بحكم الشرع ووجوب الكلية المنتزع وهو احد الابدال عقلي تابع لوجوب الابدال (و) بالجملة (وجوب الافراد في) الواجب (العيني) تخييري (توصلي) تبعا (ولا مانع من اجتماعه «توصلي» مع الحرام) كغسل الثوب النجس للصلوة بماء مغسول (كما يعترف به) اي بجواز اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرمة (الخصم) الذي لا يجوز اجتماع الوجوب التبعدي مع الحرمة (و ثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما صدق عليه الفرد) بمعنى ان الوجوب التخييري التوصلي التبعي الذي سلمنا تعلقه بالافراد لا نسلم تعلقه بجميع الافراد (بل نقول اذا امر الشارع بالكلية فان انحصر في فرد) كما اذا قال قلد المجتهد و انحصر في فرد (او انحصر الفرد المباح في فرد) كما اذا قال اشرب الماء و كان هناك مياه متعددة كلها نجس الا واحدا (فيصير الفرد والشخص) المباح (ايضا) واجبا (عينيا) توصليا (كاصل الكلية) الذي هو واجب عيني ذاتي (والافان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع) وهذا خارج عن المبحث (والافى الافراد المباحة) بمعنى ان الوجوب التخييري التوصلي يتعلق بها فقط (فليس الفرد الغير المباح مطلوبا) فالصلوة في الدار المغسوبة لو اجتمع فيها الامر والنهي حصل بها امثال الطبيعة المأمور بها ومخالفة الطبيعة المنهى عنها فهو ليس من جهة ان الشارع اوجب هذا الفرد توصلا ونهى عنه توصلا حتى يلزم التكليف بالمحال والتكليف المحال بل العبد بسوء اختياره اوجد الطبيعة المأمور بها بهذا الفرد المحرم قوله (ولكنه لا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة) جواب اشكال وهو ان هذا الفرد اذا لم يكن مطلوبا توصليا فكيف يحصل به امثال الطبيعة المطلوبة وجوابه ان المقدمة اذا حصلت حصل ذي المقدمة سواء كان

هذه المقدمة واجبة او محرمة وسواء كان مقدور للمكلف او غير مقدور كما مر في حصول الماء فجأة وسواء كان بفعل المكلف او بفعل الغير كما مر في غسل الغير ثوبه كما قال (لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصلات) فهذا الكون حرام مسقط عن الكون الواجب توصلا وبالجملة لو اجتمع الوجوب والحرمة في هذا العمل فهو ليس من ناهية الشرع حتى يلزم القبيح بل العبد بسوء اختياره اوجد الواجب والحرام بهذا الفرد المحرم (بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام) حتى (على مذاق الخصم) كغسل الثوب للصلوة بماء مغسوب و قطع مسافة الحج بمركب مغسوب (لا بد ان يكون معناه انه «حرام» مسقط عن الواجب) وهو الغسل بالماء المباح والذهب بمركب مباح (لانه واجب وحرام) لان كون شيء واحدا مطلوبا للشارع وبغضضه امر محال سواء في ذلك التعدييات والتوصلات (كما لا يخفى) لانه تكليف محال فمعنى اجتماع الوجوب والحرمة في التوصلات هو ان العبد اذا اختار المقدمة المحرمة فهي مسقطه عن المقدمة الواجبة لحصول الغرض وهو الصلوة بثوب طاهر و وصول مكة شرفها الله فكذا في التعدييات كالصلوة في الدار المغسوبة فان هذا الفرد من الكون حرام فقط الا ان المكلف حيث اوجد به الواجب فيكون هذا الكون المحرم مسقطا عن الكون الواجب وهذا معنى الاجتماع (وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا) اي ولو قطع النظر عن كون هذه محل البحث (فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاقه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به) فكل ذلك مقدمات يحصل بها المطلوب ويسقط التكليف الا انها ليست بواجبة كما قال (فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك) اي حصول الطبيعة بجميع المقدمات المذكورة وسقوط التكليف (لا يستلزم كون المقدمة مطلقا) اي سواء كانت مقدورة مباحة صادرة من المكلف ام لا (مطلوبا للأمر) لا يستلزم كون (كل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب تخييرا) حتى الفرد الغصبي (نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغسوبة) لاجل الحبس فيها (فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع) اذ لو اجتمع فيه الوجوب والحرمة فهو يكون من ناحية الأمر بسوء اختيار المكلف اذ لا مندوحة له اي لامر للمكلف فيلزم التكليف بالمحال والتكليف المحال (فلا بد اما من الوجوب) فقط (او التحريم) فقط فانتظر (فان قلت هذا) اي تعلق الاوامر والنواهي بالطبايع (انما يتم علي القول بوجود الكلي الطبيعي) في ضمن الافراد (وهو ممنوع)

بل الافراد تشخصات محضة لانها طبيعة منضمة بالتشخص فالتكليف يتعلق بالافراد وحفلوا اجتماع الامر والنهي في فرد واحد فهو من ناحية المولى فيلزم التكليف بالمحال والتكليف المحال فلا بد من الالتزام بتعلق احد الحكمين فانتظر (قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينالك في مسألة تعلق الامر بالكلى المناس «فرار كاه» عن ذلك على القول بعدمه «وجود» ايضا) وهوان المنكرين لوجود الكلى الطبيعى ينكرون وجوده الحقيقى دون الاعتبارى المنتزع من الافراد و الامر الاعتبارى فى نظر العرف كالامر الحقيقى و خطاب الشرع ورد على طبق فهمهم و هم يفهمون ان الخطاب تعلق بنفس الطبيعة و ان لم يكن لها وجود فى نفس الامر فالواجب بالذات هو الكلى الاعتبارى والافراد واجبة تبعاً وهو مختص بالافراد المباحة فالعبد بسوء اختياره اوجد الطبيعة المأمور بها بالفرد المحرم (فان قلت القدر المشترك الانتزاعى من الافراد التى من جعلتها المحرم كيف يجوز طلبه و كيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه) حاصله ان الكلى الانتزاعى لا يصح ان يتعلق به الامر والنهي لان كلى الكون والصلوة منتزع من الافراد التى بعضها محرم وبعضها غير محرم ففيه جنبه الحرمة فكيف يؤمر بها وكذا الغصب كلى منتزع من الافراد التى بعضها واجب وبعضها غير واجب ففيه جنبه الوجوب فلا يصح النهى عنه فلا بد من القول بان متعلق الامر والنهي هو الافراد وح فلا بد ان يكون الفرد المأمور به غير الفرد المنهى عنه لئلا يلزم التكليف بالمحال والتكليف المحال فالصلوة فى الدار المغسوبة اما محرم واما واجب فانتظر (قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها «افراد» باعتبار انها «افراد» افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب و المنتزع عنها «افراد» من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب) حاصله ان كلى الصلوة منتزع من الافراد التى هي صلوة فقط ومن الافراد التى هي مادة الاجتماع باعتبار انها صلوة فليس فيه جنبه الحرمة فيصح الامر وكذا كلى الغصب منتزع من الافراد التى هي غصب فقط ومن الافراد التى هي مادة الاجتماع باعتبار انها غصب فليس فيه جنبه الوجوب فيصح النهى عنه فلا يجب ان يكون متعلق الامر والنهي هو الافراد حتى يلزم القبح فى صورة الاجتماع (الثانى انه لولم يجز ذلك) اى اجتماع الحكمين فى موضوع واحد (لما وقع فى الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة) ان قلت اجتماع الوجوب او الاستحباب مع الكراهة لا يدل على جواز اجتماعهما مع الحرمة وهو محل البحث قلت (فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين) بمعنى ان الخصم انما يمنع من اجتماع الوجوب والحرمة من جهة التصادم (والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلولم يكن تعدد الجهة فى الواحد الشخصى مجدياً) وبعبارة اخرى لولم يكن تعدد الجهة موجبا لكون الواحد متعددا فى الواقع (للزوم القبح والمحال) فى العبادات

المكروهة (وهو «قبح» محال علي الشارع الحكيم) و بالجملة وقوع العبادات المكروهة اظهر
 شاهد على جواز الاجتماع وان الشيء الواحد ذي الجهتين موضوعان في الحقيقة فدا اجتماعا في مكان
 واحد «مندك درهم ديكر شده اند» فالموضوع متعدد فاين القبح والمحال (مع ان هذا) اي وقوع
 العبادات المكروهة (يدل علي المطلوب) هنا هو اجتماع الوجوب والحرمة (بطريق اولي اذ النهي
 في المكروهات تعلق بالعبادة) اي امر او لا بعبادة علي نحو الاطلاق وقال صل ثم نهى عن قسم منها وقال لاتصل
 في الحمام (بخلاف ما نحن فيه) حيث امر بالصلوة ونهى عن الغصب (وبعبارة اخرى النهي التنزيهي
 اخص من المأمور به مط) بمعنى ان النسبة بين المأمور به والمنهى عنه في العبادات المكروهة هي النسبة
 بين الحيوان والانسان حيث قال صل ولا تصل في الحمام فان الاول عام مط والثاني خاص مط (بخلاف
 ما نحن فيه فان النسبة بينهما) اي المأمور به والمنهى عنه (عموم من وجه) حيث قال صل ولا تغصب فقد
 يتحقق الغصب دون الملوقة وقد يتحقق الصلوة دون الغصب وقد يجتمعان توضيح الاولوية هو انه اذا اجتمع
 طلب الفعل وطلب الترك في العبادات المكروهة والحال انه ليس للمنهي عنه مادة افتراق بل النهي
 تعلق بنفس العبادة المأمور بها فيجوز اجتماعها فيما كان لكلا الطرفين مادة افتراق بطريق اولي
 لان المأمور به غير المنهى عنه (ومن كذالك ظهر) اي اذا علمت وقوع العبادات المكروهة وعلمت
 جواز الاجتماع فيما نحن فيه ايضا وان تعدد الجهة مجد ظهر (ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع
 في المنهى عنه تحريما ايضا) اي كما يجوز الاجتماع في العبادات المكروهة نحو صل ولا تصل في الحمام
 يجوز الاجتماع في العبادات المحرمة ايضا نحو صل ولا تصل في الدار المغصوبة (لو كان اخص من المأمور
 به ايضا) اي كما يجوز الاجتماع اذا كان المحرم اعم من وجه من المأمور به نحو صل ولا تغصب كذا يجوز
 الاجتماع اذا كان اخص منه نحو صل ولا تصل في الدار المغصوبة وبالجملة اذا كان تعدد الجهة مجديا
 فلا مانع عقلا من اجتماع حكمين في شيء ذي جهتين سواء كان المأمور به اعم من وجه من المحرم نحو صل
 ولا تغصب او اعم من وجه من المكروه نحو صل ولا تكن في مواضع التهمة او اعم مط من المحرم نحو صل ولا
 تصل في الدار المغصوبة او اعم مط من المكروه نحو صل ولا تصل في الحمام (وان امكن اثباته) اي امتناع اجتماع
 الامر مع الحرمة اذا كان المحرم اخص مط من المأمور به نحو صل ولا تصل في الدار المغصوبة (من جهة
 فهم العرف) فانهم يفهمون ان قوله لاتصل في الدار المغصوبة مخصص لقوله صل وان المطلوب هو الصلوة
 في غير الدار المغصوبة (كما سنحققه ان شاء تع) في القانون الاتي (ولذلك افرد الاصوليون الكلام
 في المسئلة) حاصله ان الصور الاربع المتقدمة كلها من قبيل اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ذي
 جهتين ومقتضى القاعدة جواز الكل لان تعدد الجهة مجد كما بيناه الا ان فهم العرف يمنع الاجتماع في

صورة واحدة وهي صورة كون النسبة بين المأمور به والمحرم عموم وخصوص مط نحوصل ولا تصل في الدار المغصوبة كما بيناه ولذا عقدوا هاتين المسئلتين احديهما مسألة اجتماع الامر والنهي يبحثون فيها عما اذا كان المأمور به اعم من وجه من المنهي عنه والاخر مسألة النهي عن العبادة يبحثون فيها عما اذا كان المأمور به اعم مط من المنهي عنه (وما نحن فيه) اي مسألة الاجتماع (اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه) وقد مر وجهه فراجع (ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لا بتناؤه علي دلالة الالفاظ) اي البحث فيها انما هو في ان لفظ لا تصل في الدار المغصوبة مثلا تدل علي فساد الصلوة او لا والبحث عن دلالة الدليل بحث عن حال الدليل فيكون مسألة اصولية (وان كانت راجعة الي الاصول الكلامية ايضا علي بعض الوجوه) اي باعتبار ان مرجع النزاع في دلالة النهي علي الفساد الي النزاع في ان العقل يدل علي امتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضية والمصلحة والمفسدة في شيء واحد ذي جهتين اولا (فلنرجع الي تحرير الدليل) اي بيان الاجتماع في العبادات المكروهة (ونقول معنى قول الشارع) صل هو ان الصلوة باي خصوصية تحققت مطلوبة ومعنى قوله (لا تصل في الحمام او لا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة) بمقتضى قوله صل (ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل امام المنع من الترك) في الوجوب (او عدمه) في الاستحباب (ورجحان الفعل ورجحان الترك متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد) لانه تكليف بالمحال وتكليف محال فاجتماعهما في العبادات المكروهة انما هو من جهة ان تعدد الجهة يوجب تعدد الموضوع في الحقيقة (وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان) الممتنع عقلا هو ان يكون المنهي عنه عين المأمور به كالصلوة في ايام الحيض علي ما ياتي في القانون الاتي اوجزئه كالصلوة في الدار المغصوبة او شرطه كالصلوة في سائر مغسوب او وصفه كصلوة الظهر جهرا فالصلوة في الامثلة المذكورة لا يمكن كونها مأمورا بها ايضا واما اذا توجه النهي الي امر خارج عن العبادة فلانواع الاجتماع اذ ليس في الحقيقة اجتماع و العبادات المكروهة من هذا القبيل بمعنى ان (المناهي التنزيهية راجعة الي شيء خارج من العبادة بخلاف المناهي التحريمية) فانها راجعة اما الي نفس العبادة او جزئها او شرطها او وصفه كما ذكرنا الامثلة وهذا الفرق انما هو (بحكم الاستقرار فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش) فالصلوة مأمور بها و تعرض الرشاش «در معرض تنجس بوزن» منهي عنه (وفي معانن الابل من انفار البعير) فالصلوة مأمور بها والانفار منهي عنه (و في البطائح «مسيله ها» عن تعرض السيلو نحو ذلك) فالمعنى صل و لا تتعرض الرشاش اولا تنفر البعير او لا تتعرض السيلو وليس في البين مادة الاجتماع و التصادق (فلم يجتمع الكراهة و

الوجوب في موضوع واحد بخلاف الامثلة المتقدمة (وفيه اولا منع هذا الاستقراء و حجيته) و
 بعبارة اخرى ان كان مرادكم اناتفحصنا كل عبادة مكروهة ووجدنا ان الكراهة متعلقة بشيء
 خارج عن العبادة فهو ممنوع لان الاستقراء التام غير معقول في الاحكام التوقيفية و ان اريد
 الاستقراء الناقص فهو ليس بحجة (وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في) مكان هو
 (معرض الرشاش مكروه وهذا الكون) المكروه (بمعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص من
 اجتماع الكونين في كون واحد) اي فاذا صلى في الحمام يكون هذا الكون مصداقا للكون الصلوتي
 وللكون في معرض الرشاش فتعلق النهي بما هو جزء المأمور به نظير الصلوة في الدار المغسوبة فلا بد من
 الالتزام بان تعدد الجهة مجد فكذا فيما نحن فيه (و) بعبارة مفصلة (ان قلت ان مطلق الكون
 في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه) قسم منه (هو التعرض له حال الصلوة قلت ان
 المعنى ح ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش) اي ان كان مرادكم ان المأمور
 به هو مطلق الصلوة المنهي عنه ليس هو مطلق الكون في معرض الرشاش بل الكون فيه في حال
 الصلوة قلت فيكون كأنه قال صل ولا تصل في معرض الرشاش فالنسبة هي العموم المطلق نظير قوله
 صل ولا تصل في الدار المغسوبة (وعاد المحذور) لان المنهي عنه نفس المأمور به فلا بد من الالتزام بان
 تعدد الجهة مجد (وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه و النهي عن الصلوة في الحمام لانها
 من مقدماته وعلله) اي وان كان مرادكم ان المأمور به هو مطلق الصلوة و المنهي عنه هو مطلق
 الكون في معرض الرشاش و النسبة عموم من وجه نظير صل ولا تغصب و النهي عن الصلوة في الحمام
 انما هو من جهة انها مادة الاجتماع (فيعود المحذور ايضا) وهو الاجتماع فلا بد من الالتزام باجاء
 تعدد الجهة (وثانيا ان الفرق بين قولنا) صل و (لا تصل في الحمام) و (لا تصل في الدار
 المغسوبة) تحكم بحت) اذ لافرق بينهما بحسب الدلالة اللفظية فكيف تحكمون بان المنهي عنه
 في الاول امر خارج عن العبادة وفي الثاني نفس العبادة فيجوز الاجتماع في الاول دون الثاني
 (فلنا ان تقول حرمة الصلوة في الدار المغسوبة انما هي لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة
 الصلوة) فلا يلزم الاجتماع لتعدد الموضوع (و) ان قلت هذا الكون مصداق للصلوة و الغصب فيلزم
 الاجتماع قلت الكون في الحمام ايضا مصداق للصلوة و تعرض الرشاش فيلزم الاجتماع لان (اتحاد
 كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة)
 فلا بد من الالتزام بان تعدد الجهة مجد (ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من
 الاوقات) اي لو كانت الكراهة راجعة الى تعرض الرشاش فلا بد ان تختص كراهة الصلوة بالحمام الذي ليس

فيه صلى «نماز گاه» مخصوص و كثر فيه الجماعة دون غير هو الحال انها مكروهة مط كما قال (وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة) في الحمام (بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد) اي كما ان كون الكراهة راجعة الى تعرض الرشاش خلاف ظاهر النهي كذلك اختصاص النهي ببعض الحمامات والاقوات ايضا خلاف الظاهر بل الظاهر ان النهي متعلق بنفس الصلوة في الحمام فيلزم الاجتماع فلا بد من الالتزام بتعدد الجهة فكذا فيما نحن فيه (و كون العلة والنكته هو ذلك) الرشاش (في اصل الحكم) اي لو قال احد بان تعرض الرشاش ليس من قبيل العلة للحكم حتى يدور الحكم وجودا وعدمه مادارها بل هو حكمة ومصلحة لجعل الشارع هذا الحكم فلا يلزم وجودها في كل مورد (كرفع ارياح الاباطة بويهاى زير بغلها) فانه جعل مستحبا مط والحكمة ما ذكر قلنا هذا (لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك) اي اذا كان تعرض الرشاش من قبيل الحكمة فانتم معترفون بان موضوع الكراهة هو نفس الصلوة في الحمام دون تعرض الرشاش لعدم وجوده في كل مورد الكراهة وح فيلزم الاجتماع فلا بد من الالتزام بتعدد الجهة فكذا فيما نحن فيه (كما نشاهد في غسل الجمعة) فانه موضوع الاستحباب دون رفع الريح لعدم وجودها في كل مورد الاستحباب نعم هو حكمة (هذا كله) اي ما ذكره المجيب من ان المنهى عنه تنزيها خارج عن المأمور به الى اخر ما تقدم انما هو (فيما ورد من الشرع النهى عنه) اي كان المنهى عنه نفس العبادة نحو لا تصل في الحمام كما ياتي في القانون الاتى (واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون) وبعبارة اخرى العبادات المكروهة التي لم ينه عنها الشرع بل كانت النسبة بين المأمور به والمنهى عنه فيها عموم من وجه نحو صلواتك في مواضع التهمة) فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما) لانه نظير ما نحن فيه اعنى قوله صل ولا تغصب والخصم قائل بالبطلان فيه غرضه انه يمكن للخصم ان يتشبه بالحشيش ويفرق بين ما نحن فيه اعنى ما كانت النسبة فيه هي العموم من وجه نحو صل ولا تغصب وبين العبادات المكروهة التي كانت النسبة فيها هي العموم المطلق نحو صل ولا تصل في الحمام الا انه لا يمكنه الفرق بين ما نحن فيه وبين المكروهات التي كانت النسبة فيها هي العموم من وجه اذ لفرق اصلا وايد الفظا ودلالة ومصدقا بين قوله صل ولا تغصب وقوله صل ولا تكن في موضع التهمة فلو قال بالامتناع في الاول فلا بد ان يقول به في الثانى (ولم يمهّد ذلك) اي القول بالبطلان في العبادات المكروهة (منه «خصم» فلا بد ان لا يقول بالبطلان فيما نحن فيه ايضا) ولا مناصر له «خصم» عن ذلك) اي لا علاج له سوى القول بالبطلان في مثل الصلوة في موضع التهمة لو قال بالبطلان فيما نحن فيه (فهذا) اي القول بالصحة في مثل الصلوة في موضع التهمة

(ايضاً يدل على بطلان مذهبه) وهو امتناع الاجتماع فيما نحن فيه ويدل على ان تعدد الجهة يوجب كون الشيء في الحقيقة متعدداً (الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثواباً) وحاصل هذا الجواب ان العبادات المكروهة لم يجتمع فيها حكمان من الاحكام الخمسة اعني الوجوب مع الكراهة او الاستحباب مع الكراهة بل لها حكم واحد وهو الوجوب او الاستحباب والنهي عنها ليس بمعنى الكراهة الاصطلاحية اعني رجحان الترك على الفعل بل بمعنى الكراهة الغير المصطلحة اعني قلة الثواب فقوله صل معناه ان الصلوة مطلوب فعلها وقوله لاتصل في الحمام (يعني ان الصلوة في الحمام مثلاً اقل ثواباً منها « صلوة » في غير « حمام » ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات) المكانية وغيرها (ثواباً) محدوداً (وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد) فالامر بها ايضاً ليس بمعنى الاستحباب الاصطلاحى بل بمعنى كثرة الثواب (وقد ينقص كالصلوة في الحمام) فالنهي عنها بمعنى قلة الثواب لارجحان الترك (وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت) حيث لا امر بها بمعنى كثرة الثواب ولانهي عنها بمعنى قلة الثواب (فلا يرد ما يقال) من (انه) لو كان المراد بالنهي والكراهة قلة الثواب (يلزم كون جل العبادات مكروهة) اى يلزم ان يصح اطلاق الكراهة على كل صلوة سوى الصلوة في المسجد الحرام (لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلاً لانها اقل ثواباً منها « صلوة » في المسجد الحرام) ووجه عدم ورود هذا الاشكال هو ان مراد المجيب هو ان معنى النهي هو كون العمل اقل ثواباً بالنسبة الى الحد المتوسط فلا يكون كل ما هو اقل ثواباً بالنسبة الي ما فوقه مكروهاً ومنها عنه فافهم (وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي) في العبادات المكروهة (ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن) لان تركها راجح على فعلها حتى يلزم كون فعل واحد مطلوباً ومكروهاً اصطلاحياً (فترك الصلوة في الحمام واختار الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك) اى حمل النهي على بيان قلة الثواب (ايضاً) اى كالجواب الاول (مما لا يسمن ولا يغنى فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهي) بمعنى ان هذا النهي بالآخرة يدل على طلب الترك لانه معناه كما قلنا بان المعنى اترك الصلوة في الحمام واختار الصلوة في المسجد وهو (لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة) وبالجملة لا يمكن للشارع ان يقول اطلب فعل هذا واطلب تركه سواء كان طلب الترك من جهة الكراهة الاصطلاحية او من جهة قلة الثواب او من جهة اخرى فلا علاج سوى الالتزام بان تعدد الجهة مجرد فكذا فيما نحن فيه (مع انك) اى مضافاً الي ان مقتضى الامر والنهي هو طلب الفعل والترك معاً (اعترفت بان الخصوصية) اى الوقوع في الحمام

(اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود) اي اوجبت نقصه (عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما) وبعبارة اخرى مع هذه المنقصة هل المولى في متن الواقع اي مع قطع النظر عن صيغتي الامر والنهي اراد فعلها فقط او تركها فقط او فعلها وتركها معا (فعلى الاول يلزم عدم الكراهة) ولا يلتزم به الخصم ولا يخفى ان للخصم ان يختار الشق الاول وهو عدم طلب الترك ويلتزم بعدم الكراهة الاصطلاحية ويقول بان النهي ليس الا للكراهة الارشادية وبيان قلة الثواب وسيشير اليه المصنف ويوجب عنه بانه تعسف (وعلى الثاني عدم الوجوب) وهو خلاف الضرورة (وعلى الثالث يلزم المحذور) اي التكليف بالمحال والتكليف المحال فلا بد من الالتزام باجداً تعدد الجهة فكذا فيما نحن فيه (وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي) اي ليس معنى لاتصل في الحمام طلب الترك حتى يلزم اجتماع طلب الفعل مع طلب الترك (بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب) اصلا في طرف النهي (حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت) لان ظاهر النهي هو طلب الترك سواء كان لاجل الكراهة الاصطلاحية او لاجل قلة الثواب لا مجرد الاخبار عن قلة الثواب وان ترك هذا واختيار الاخر خير لك (لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر) اي سلمنا ان النهي ليس للطلب بل لبيان قلة الثواب الا ان المطلوب المولى ومراده القلبي اما الفعل او الترك او كلاهما وبعبارة اخرى (فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل في نفس الامر) وفي عالم الارادة (مطلوب الفعل او مطلوب الترك) مجتمعتهما الى اخر ما ذكرنا) فتأمل لان للخصم ان يختار الشق الاول وان النهي لبيان قلة الثواب (على ان نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه) وبعبارة اخرى المعنى الذي ذكر في العبادات المكروهة من ان المقصود من النهي بيان قلة الثواب والارشاد الى ان ترك هذا الفرد واختيار فرد اخر احسن (انما يصح فيما له بدل من العبادات) كالصلوة في الحمام والمسجد والبيت كما سنبينه (واما فيما لا بدله كالتطوع « نماز مستحبى خواندن » في الاوقات المكروهة) كالطلوع والغروب (على القول بها « كراهة » والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة) كالعاشورا (فلا يصح ما ذكرت) من المعنى (بوجه) فانها لا بد لها كما سنبينه فلا يتصور فيها الارشاد بان ترك العمل في الوقت الفلاني واتيانه في وقت اخر خير لك كما سنبينه (لان كل آن يسع لصلوة كعتين يستحب فيهما كعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام) توضيح المرام وتحقيقه هو ان البدلية تتصور في الافراد العرضية لعدم القدرة الاباتيان احدها لان الشخص في هذا الان اما يصلى في الحمام واما يصلى في غيره فيصح كون احدهما بدلا عن الاخر بان يكون الصلوة في المسجد بدلا عن الصلوة في الحمام فيتصور فيها النهي

الارشادى بان يكون معنى لاتصل فى الحمام ان تر كها واختيار بدل اخر خير لك ولا تتصور فى الافراد الطولية كالصلوة فى هذا الان والصلوة فى الان الثانى وهكذا وكصوم هذا اليوم وصوم اليوم الثانى وهكذا للقدره علي اتيان كلها والفرض استحباب الصلوة والصوم فى كل ان ويوم فلا معنى لبديلة بعضها عن بعض وح فلا معنى للنهي الارشادى بان يكون معنى لاتصل وقت الطلوع ان تر كها واختيار بدلها خير لك واما كون النهى ارشاديا بان يكون معناه ترك الصلوة وقت الطلوع خير لك فهو لا يكون ارشادا بل اضلالا لانه تقويت للثواب القليل من دون تدارك بكثير فلا بد ان يكون معنى النهى هو طلب الترك المولوي والكراهة الاصطلاحية فيعود المحذور فلا بد من الالتزام باجدها تعدد الجهة (وما

يقال ان الاحكام وارودة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل) قلت ما تريد بذلك ايها الاخ (فان كان المراد انه لم يكلف فى هذا الوقت الذى يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة) اى لم يكلف فيه (بناقلة) بل هو خال عن الوظيفة (وهذا الذى يوقعها فيه هو الصلوة التى كانت وظيفة الوقت المرجوح) وبعبارة اخرى ان كان المراد ان الشارع حكم باستحباب الصلوة فى بعض الاوقات لا كلها لانه خلاف العادة وح قلنا ان نفرض استحباب الصلوة عند الطلوع وح فيكون معنى قوله لاتصل وقت الطلوع اى ابدل الر كعتين التين هما وظيفة هذا الوقت بالر كعتين فى وقت آخر خال عن الوظيفة ليكثر الثواب (فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة التى هى وظيفة) هذا الوقت ولم يكلف فى الوقت المكروه بصلوة) اى بناء على ان الشارع حكم باستحباب الصلوة فى بعض الاوقات لا كلها فلنا ان نفرض العكس وهو استحباب الصلوة بعد الطلوع وخلو وقت الطلوع عن الوظيفة وح فلا يصح ان يقال بان معنى قوله لاتصل وقت الطلوع انه ابدل وظيفة هذا الوقت بوقت اخر فالحق ان الصلوة مستحبة فى كل وقت ومعنى النهى هو الكراهة الاصطلاحية وتعدد الجهة يجدى فى اجتماع الحكمين والحال انها صحيحة بالاتفاق (وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لاتصل وظيفة هذا الوقت وصل وظيفة الوقت الاخر) و بعبارة اخرى ان كان المراد ان الشارع حكم باستحبابها فى كل آن ثم قال اترك وظيفة هذا الوقت واختر وظيفة الوقت الاخر ليكثر الثواب لعلمه بانه لا ياتى كلها بل بعضها (فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل) اى فقد اعترفت بان معنى النهى فى العبادات المكروهة التى لا بد لها هو رجحان تركها من جهة قلة الثواب وليس معناه ان تر كها واختيار بدل اخر اولى وح فيعود محذور اجتماع طلب الفعل والترك فلا بد من الالتزام باجدها تعدد الجهة (مع ان هذا الكلام) وهو ان المراد من النهى

هو الارشاد الي قلة الثواب وان تركها واختيار بدلها خير لك وان المراد من البديل في المكروهات التي لا بديل لها هو اتيان وظيفة هذا الوقت في وقت اخر لعدم استحبابها في كل وقت لانه خلاف العادة (في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان و غيرها) اى هذا الكلام فيما ذكر (كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه «مواظبش هاستند» المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ولا يريد بدله الذي لا وجود له اصلا) حاصله انه لا شك في استحباب صوم يوم الغدير مثلا على كثرة ثوابها ولا شك في انه مكروه اذا صادف السفر وليس معنى النهي هو الارشاد الي قلة الثواب وان تركه واختيار بدله خير لك اذ ليس له بدل اصلا لان صوم يوم الغدير في سنة اخرى لا يكون بدلا عن صوم هذا الغدير لاستحباب الصوم في كل غدير وليس صوم كل غدير خلاف العادة حتي يجرى الكلام السابق هنا لانه يتفق في كل سنة مرة واحدة واليوم الاخر غير الغدير لا يصلح ان يكون بدلا عنه لان ثوابه لا يساوي ثواب يوم الغدير ولا يزيد عليه وان وقع في السفر فلا بد من حمل النهي علي الكراهة المصطلحة والالتزام باجداء تعدد الجهة نعم يجرى الكلام المذكور فيما لو فرض استحباب الصوم في يوم الجمعة ونهى عنه في السفر فان صوم كل جمعة خلاف العادة وعليك بالدقة (بل لا معنى له مط) اى لا معنى لبديلية العبادة المستحبة الواقعة في زمان عن عبادة زمان اخر لاني صوم هذه الايام ولا في غيره (كما عرفت) ان لكل آن وظيفة فالين البديلية (فان قلت فماتقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح على فعلها على تركها او العكس) اويتساويان حاصله انا حكمنا بامتناع اجتماع الحكمين في شئ واحد واجبنا عن العبادات المكروهة اولابان النهي متعلق بامر خارج عن العبادة فما قبلتم واجبنا ثانيا بان النهي ليس مولويا دا لا على الكراهة الاصطلاحية بل ارشادي و كناية عن قلة الثواب فهذه العبادات مستحبات محضة قليلة الثواب فما قبلتم وحكمتم بجواز الاجتماع بمعنى ان هذه العبادات مستحبة من جهة ومكروهة من جهة اخرى اى يترجح فعلها ويترجح تركها فعند ذلك بينوا لناهل يغلب رجحان الفعل على رجحان الترك حتى يكون نتيجة تعارض الرجحانين هي الاستحباب الضعيف او يغلب رجحان الترك على رجحان الفعل حتى يكون نتيجة تعارض الرجحانين هي الكراهة الخفيفة او لا يغلب احدهما على الاخر حتى يكون نتيجة تعارضهما هي اباحة الفعل والترك (قلت) مقدمة لتحقيق الحق (المناهي التي ورد عن العبادات تنزيها كلها انما تعلق بها باعتبار وصفها و ليس فيها ما تعلقت بذاتها) وبالجملة العبادات المكروهة كلها مستحبة راجحة فعلها بحسب ذاتها و مكروهة راجحة تركها بحسب

وصفها وخصوصيتها (وان فرضت تعلقها «بماهي» بذاتها «عبادة» مثل ان نقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض) فان ظاهر هذا الكلام ان نفس القرئة بماهي مكروهة على هذا الصنف كما انها بماهي مستحبة للطاهر بخلاف ان نقول ان قراءة القرآن حالة الحيض مكروهة فان ظاهره ان الكراهة تعلقت بها بوصف كونها حالة الحيض (على التقريب الذي سنبينه) في القانون الاتي (في جعل صلوة الحائض من جملة ما نهى عنه لذاتها) وبالجملة لو فرض كذلك (فلا اشكال عندنا في رجحان تركها و مرجوحية فعلها) اي لانحكم ح اجتماع الامر والنهي اذ لا يمكن كون العبادة مطلوبة بالذات ومنهيا عنها بالذات بل نحكم بانها مكروهة فقط فيجوز اتيانها لا بقصد العبادة والمطلوبية (ولاحاجة الى التكلف اصلا) لعدم اجتماع حكيمين حتى يقال هل يترجح فعلها على تركها او بالعكس او يتساويان (وانما لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة) اي لم نحكم بنحو الحتم بان قراءة الحائض كصلوتها منهي عنها بالذات بل فرضناه (لاحتمال ان يقال ان المهنى عنه) بقوله قراءة القرآن مكروهة للحائض (هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف) فيجتمع الامر والنهي فيما زاد على السبع او السبعين اي يكون مستحبا بماهي قرائة ومكروها بماهي زائدة واما قراءة السبع فتكون مستحبة فقط (والحاصل ان المفروض ان كان) هو النهي (المتعلق بالذات فقد عرفت) فلانحكم بالاجتماع بل بالكراهة فقط (والا) اي وان تعلق النهي بها باعتبار وصفها فيجتمع الامر والنهي ويكون فعلها راجحا بالذات وتركها راجحا بالوصف وح (فلنا ان نقول) في نتيجة تراحم الرجحانيين (برجحان الفعل على الترك و بالمرجوحية ولا اشكال في احد منهما) و لنا ان نقول بالمساواة (فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة) اي لعنوان الصلوة الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاص الواقع في الحمام (مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية) وهي وقوع الصلوة في الحمام (التي تحصل معها «عبادة» في هذا الفرد مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية) الموجودة في تلك الخصوصية (قد توازى) في الواقع (الرجحان الثابت لاصل العبادة وتساويه او) اي وقد (تزيد عليه او تنقص عنه) والغيب عندها (فعلى الاول يصير تركه) في الواقع (متساوي الطرفين) اي مباحا (وعلى الثالث بالعكس) اي مستحبا خفيفا وعلى كل تقدير يجوز اتيانها بقصد العبادة اذ الفرض تعلق الامر بالطبيعة الموجودة في ضمن هذا الفرد لرجحانها بما هي (ففيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام لا اشكال) في تعلق النهي بهذا الفرد كما سيأتي (لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك المهمة) اي لا يلزم من طلب ترك هذا الفرد طلب ترك الطبيعة لا مسكان ايجارها

بالفرد الاخر لوجود البديل (فنختار) اى لنا طريق الى اختيار (غير هذه الخصوصية سواء فيه) اى فى عدم الاشكال (الاقسام الثلاثة المتقدمة) وبالجملة فى صورة امكان ايجاد الطبيعة بالفرد الاخر الخالي عن المرجوحية لامانع من النهى عن هذا الفرد المشتمل على المرجوحية سواء صار فى نتيجة تزاحم الجهتين مستحبا خفيفا او مكروها خفيفا او مباحا (واما فيما لا يبدل له كالصيام فى الايام المكروهة والنافلة فى الاوقات المكروهة فنقول) لاشك فى انها لم تصر فى نتيجة التزاحم مستحبة خفيفة بل (هى اما مباحة) فى الواقع ان كان رجحان الفعل مساويا لرجحان الترك (او مكروهة على ما هو المصطلح) ان كان رجحان الترك غالبا على رجحان الفعل (فيكون تركه راجحا على فعله) والسرفى ذلك ان النهى عن هذا الفرد مع عدم البديل مستلزم لطلب ترك الطبيعة لان ترك الصوم فى يوم يستلزم ترك الطبيعة فى هذا اليوم بخلاف ترك الصلوة فى الحمام وح فالنهي عن هذا الفرد قرينة على زوال الرجحان عنه فى نتيجة التزاحم اذ لو كان فيه استحباب خفيف لم ينع عنه الشرع لقبح تقويت المصلحة الخفيفة من دون تدارك ببدل فهو اما صار مباحا او مكروها اصطلاحيا خفيفا (بل الثانى) اى الكراهة (هو المتعين هناك لئلا يخلو النهى عن الفائدة) لان النهى عن المباح من دون بدل راجح لغو كما ان النهى عن المستحب الخفيف من دون تدارك ببدل قبيح (على ظاهر اللفظ) لان ظاهر النهى هو الكراهة (فيغلب) اى النهى هنا كقرينة على انه يغلب (المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك) اى لزوال الرجحان فى نتيجة التزاحم (كان المعصومون ع يتركون تلك العبادات) المكروهة (وينهون عنها والا) اى ولو بقى فيها رجحان ولو قليلا (فلا معنى لتفويتهم ع تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها) مستحبا خفيفا و(اقل ثوابا من ساير العبادات) وبالجملة لا معنى للنهي عن العبادة القليلة الثواب سواء كان لها بدل كالصلوة فى الحمام اولم يكن كصوم يوم العاشوراء (سيما اذ لم يتداركها ببدل) اذ علمت انه مع وجود البديل يصح النهى فى جميع الاقسام الثلاثة (كما عرفت فى دفع التوجيه المتقدم) حيث حكموا بامتناع الاجتماع ووجه العبادات المكروهة بانها مستحبة محضة والنهي عنها ليس مولويا دالا على الكراهة الاصطلاحية بل ارشاد الى قلة الثواب و ان ترك هذا و اختيار بدل آخر خير لك فدفعه المص ره بان هذا التوجيه لا يجرى فيما ليس له بدل اذ لا معنى للارشاد الى قلة الثواب مع عدم بدل يتدارك به وبالجملة النهى قرينة على زوال الرجحان فى نتيجة التزاحم (فان قلت) العبادة لا يبدلها من الطلب والرجحان ليكون مقربا الى الله تعالى ولا يبدلها

يقصد القربة فاذا قلنا بان العبادات المكروهة التي لها بدل يحتمل فيها في نتيجة التعارض الاستحباب الخفيف والكره الخفيف والاباحة فلا يحرز الطلب والرجحان في العبادات المكروهة وح (فكيف يمكن بها نية التقرب و كيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من الرجحان قلت القدر المسلم في اشتراط الرجحان) والطلب في العبادة (انما هو في اصل العبادات وماهياتها) ومعلوم ان الماهية الحاصلة في ضمن هذا الفرد مع قطع النظر عن الخصوصيات راجحة مطلوبة وان زال الطلب والرجحان في نتيجة التزاحم بمرجوحية الخصوصية (واما لزوم ذلك) الرجحان (في جميع الخصوصيات) والافراد (قلم يثبت) وبالجملة يكفي في كونها عبادة الرجحان بحسب الماهية (واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة) لان الماهية الحاصلة في ضمن هذا الفرد فهي بما هي راجحة مقربة وهذا المقدار يكفي في قصد القربة (وان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب) وبالجملة يقصد بها التقرب لرجحان اصل العبادة ولكن لا يحصل القرب لمرجوحية الخصوصية (والا) اي وان لم يمكن قصد التقرب بمجرد رجحان اصل العبادة بل اعتبر فيه ايضا رجحان الخصوصيات وكون العمل مقربا (فلا يصح اكثر عباداتنا التي) لا تكون مقربا و (لا ثواب فيها اصلا ولم تقل بان فيها عقاب من جهة عدم حضور القلب و وقوع الحزازات) اي الخيالات (الغير المقبلة على ظاهر الشرع) و الحال انها صحيحة و الخصوصيات المرجوحة المذكورة غير مبطللة على ظاهر الشرع (مع ان قصد التقرب) المعتبر في العبادات (لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفي «درجة» والوصول الى الرحمة) حتى لا يحصل ذلك في العبادات المكروهة (فان من معانيه «تقرب» موافقة الامر فهذه من حيث انها موافقة لامر الامر) المتعلق بالطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد (يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب) بالمعنى الاول (بها من جهة مزاحمة) رجحان الطبيعة (منقصة الخصوصية الا ترى) اي الشاهد على عدم كونها مقربة (ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم) بما مضى (او اهتم) بما ياتي (كما ورد في الروايات وافتي بمضمونه) اي ما ورد (في الذكرى فترك التكلم و المخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا) بالخيالات (اولى من فعله ولذلك ارتكبه «ترك» الامام ع ولو كان مع ذلك) الحال (فيه «عمل» رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله «موسى بن جعفر ع» سيما متكررا وسيماني مثل الرواتب المؤكدة غاية التاكيد المتممة للفرائض) على تقدير نقص فيها (و) لكن مرارا انه (مع ذلك) اي تزاحم رجحان الطبيعة مع مرجوحية الخصوصية (فلا ريب في صحتها و فعل بهذه الحالة) لا ريب في (جواز قصد التقرب بها) ان قلت فبناء على غلبة

مرجوحية الخصوصية على رجحان الطبيعة واولوية الترك فيكون ترك الفرائض عند التكاثر و
التشاغل اولي والحال انه غير جائز قلت (واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك) الحال (فانما
هو لحماية الحمى «حفظ قوروق» ولثلايفتح سبيل تسويل «فريب» النفس ومكيدة الشيطان فيما
هو بمنزلة العمود لفسطاط «خيمة» الدين) اي لو اجاز الشرع ترك الفرائض في هذه الحالات
فيغوى النفس والشيطان فيتصور الانسان انه متكاسل ومتشاغل فيترك الصلوة التي هي عمود
الدين (فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب) اي من باب حماية الحمى (كتشريع العدم مط) اي
سواء علم كون المرثثة ذات حمل او علم عدمه او احتمال ذلك (وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب)
فمقتضى العلية هو انتفاء العدة عند عدم الحمل الا ان المنظور هو الحماية لثلايفتح باب الاغواء و
اما وجه صحة قصد القرابة والحال انه ليس بمقرب (فلعل صورة العبادة تكفي في صحة قصد القرابة)
بيان تقدم في العبادات المكروهة (ماله يشبه له مبطل من الخارج) كانتفاء الشرط او الجزاء او وجود
المانع و القاطع (وان لم يكن مما يحصل له ثواب) و قرب (في الخارج فح) اي حين اذ علمت ان
العبادات المكروهة التي لا بد لها تركها ارجح من فعلها على ما هو ظاهر لفظ النهي اذ لو صار في
نتيجة التزام مباحا كان النهي لغوا ولو صار مستحبا خفيفا كان النهي قبيحا لانه تقويت مصلحة من
دون تدارك ببدل بخلاف ماله بدل كما مر (فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض كما
ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع «علاوة بر اينكه» انه ليس بصريح
في كونه «صوم» مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات) كالخروج الى
السفر بعد الزوال او الى اقل من المسافة او بلا قصد المسافة الى غير ذلك (فاما لا بد من نفي الكراهة
فيما لا بد له) بان يطرح الدليل الدال على الكراهة ويحكم بالاستحباب محضا واما فيما له بدل
فلا يلزم طرح احد الدليلين اذ علمت ان النهي فيها لا يدل على المرجوحية بل فيه الاحتمالات
الثلاث (او من) طرح المعارض الدال على رجحان فعله و (القول برجحان تركه مط) اي و ان ورد
معارض دال على رجحان فعله (والظاهر في صوم السفر الكراهة) لرجحان الدليل الدال على
الكراهة على الدليل الدال على رجحانه حتى في السفر حتى ذهب بعضهم الى الحرمة (وفي التطوع
في الاوقات المكروهة العدم) لعدم ثبوت الكراهة فلذا لم يذهب اليها بعضهم و بالجمله (ففيما
يثبت الكراهة فالكلام فيه مامر) من غلبة رجحان الترك على رجحان الفعل (وفيما لم يثبت فلا اشكال)
لعد اجتماع حكمين بل هو مستحب فقط (الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة
الى غيرها من الافراد) و الفرق بين هذا الجواب و الجواب الاول ان الاول مبني على

تعلق النهى بامر خارج عن العبادة كتعرض الرشاش وهذا مبني على تعلقه بنفس العبادة لا من جهة انه مرجوح ذاتا او وصفا بل من جهة انه مرجوح بالنسبة الى الغير و لا منافاة كما ياتي و الفرق بين هذا و الجواب الثاني ان الثاني مبني على ان النهى ليس لطلب الترك بل للارشاد الى قلة الثواب وهذا مبني على انه لطلب الترك لا من جهة انه مرجوح ذاتا او وصفا بل لكونه مرجوحا بالنسبة الى الغير و لا منافاة بين كون شيء راجحا ذاتا و وصفا و مرجوحا بالاضافة الى الغير كما انه لا منافاة بين كون التسعة اكثر من الثمانية و اقل من العشرة (وسماه) اي المرجوحية بالنسبة الى الغير (بعضهم بخلاف الاولى فرجحها ذاتية) بمعنى ان الصلوة في الحمام بما هي صلوة في الحمام راجح (و المرجوحية اضافية و لا منافاة بينهما كالمقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه) راجحا ذاتا و وصفا لانه (احد فردي الواجب المخير و كما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة) فانه واجب نفسي و مستحب مقدمة للصلوة المستحبة و يجتمع الوجوب النفسي مع الغيرى كوجوب غسل الجنابة للصلوة الواجبة و هذان الفرضان مبنيان (على القول بوجوبه لنفسه) كما ذهب اليه البعض و حكم باتيانه بنية الوجوب و ان لم يدخل وقت الصلوة الواجبة (و كذلك) يجتمع (الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسي) كغسل الجنابة للصلوة الواجبة و يجتمع الاستحباب بين كغسل الجنابة للصلوة المستحبة و هذان الفرضان مبنيان (على القول الاخر) المشهور و هو ان غسل الجنابة في نفسه مستحب (فكذا يجتمع الرجحان مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة) فانها راجحة في نفسها و مكروهة من جهة انتظار الرفقة (و المكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص و مصاحبة الحديد البارز لها صلوة) فهذه الصلوة راجحة في نفسها و مكروهة من جهة امر اخر و هو الاتزار و المصاحبة المذكوران (ونحوهما) و لا يخفى ان هذه الامثلة خارجة عن المبحث كما يأتى فانتظر (وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا) بان يفرض ان الصلوة في الحمام مضافا الى انها مرجوحة بالنسبة الى الصلوة في البيت و المسجد مشتملة في نفسها ايضا على عيب و منقصة نظير ساير المكروهات المتعارفة (فيعود المحذور) لان هذا اعتراف منكم بان الصلوة في الحمام بما هي صلوة في الحمام راجح فعلها و راجح تركها و هذا محال بالاتفاق (والا) اي وان لم يكن مرجوحا و معيوباً في نفسه بل كان مرجوحا بالنسبة الى الغير فقط (فيصير معناه) اي المرجوحية بالنسبة الى الغير (كون الغير افضل منه و راجح و ح فنقول ذلك الغير) الارجح (ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب) بان يكون الصلوة في الحمام مرجوحا بالنسبة الى الصلوة في البيت التي ثوابها ثواب

طبيعة الصلوة لا بشرط فيعود المحذور لان كون الشيء الواحد مطلوب الفعل بالذات و مطلوب الترك بالذات محال بالاتفاق (فيحصل بذلك) اي بسبب المرجوحية الكذائية (لهذا الفردي ايضا منقصة ذاتية) لان العمل اذا نقص مقامه وثوابه عن مقام وثواب اصل الطبيعة فمجرد ذلك يعد عيبا ومنقصة فيكون تركه راجحا فيعود المحذور ان كون شيء واحد راجحا بالذات ومرجوحا بالذات محال بالاتفاق (لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة) اي لا يقال بان الصلوة في الحمام راجحة من حيث ذاتها ومرجوحة من حيث وصفها لا من حيث ذاتها حتى يكون محالا بالاتفاق (لان ذلك خلاف اصل المجيب) بمعنى اننا نحن نقول بجواز الاجتماع واجداء تعدد الجهة بان يكون الشيء الواحد راجحا من جهة ومرجوحا من جهة اخري واما الخضم فهو لا يقول بذلك بل يقول بان الشيء الواحد اما يكون راجحا واما يكون مرجوحا (فان مبناه «مجيب» عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعنى ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة) ملخص الكلام ان المرجوحية بالاضافة الى الغير تتصور على ثلاث صور احدها ان يكون مرجوحا بالاضافة الى الغير ومعيبا في نفسه وح يعود المحذور ثانيها ان لا يكون معيبا في نفسه بل مرجوحا بالاضافة الى ما هو مساو للطبيعة كصلوة الحمام بالاضافة الى صلوة البيت فيعود المحذور ايضا لان كون العمل مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة نقص وعيب ثالثها ان لا يكون معيبا في نفسه بل مرجوحا بالاضافة الى ماله مزية على اصل الطبيعة كالصلوة في الحمام بالنسبة الى الصلوة في المسجد فيعود المحذور ايضا (ولا يجدي ما ذكره المجيب) من حمل النهي على المرجوحية بالاضافة (ان نقول ح بعد تسليم كونه راجحا في نفسه ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا) بان يكون مستحبا محضا فلا يلتزمه الخضم لوجود النهي (او تركه) بان يكون مكروها محضا فلا يلتزمه الخضم لوجود الامر (او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني) من ان الاولين لا يلتزمهما الخضم والاخير كر على ما فر منه (فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه) مرجوح بالاضافة الى العير و (مفوت للمصلحة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب) فعله وتركه (شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال) حاصله ان العبادة المكروهة كالصلوة في الحمام لما جاز فعلها اذ الكراهة لا يمنع عن الفعل و جاز تركها مع بدل ان كانت واجبة وبلا بدل ان كانت مستحبة فليس اجتماع الامر والنهي هنا تكليفا بالمحال بخلاف مادة الاجتماع فيما نحن فيه كالصلوة في الدار المغصوبة فانها

ليست بحيث جاز فعلها و جاز تر كها فاجتمعا عهما فيها تكليف بالمحال (قلت انا تكلم فيما لو اراد الفعل) اي اراد امتثال الامر دون مخالفته (واختار الفرد المرجوح) كالصلوة في الحمام فيجتمع فيها طلب الفعل و طلب الترك تنزيها (و) مجرد (جواز الفعل والترك) في المكروه (لا يجوز تجويز نميكنده اجتماع المتضادين في صورة اختياره «مرجوح» وهذا واضح) فان الاحكام كلها متضادة فلا علاج سوى الالتزام بكون تعدد الجهة مجديا فكذا فيما نحن فيه (مع انه لا فارق بين قولنا اتصل في الدار المغسوبة ولا اتصل في الحمام) فانك صححت اجتماع الامر والنهي في المثال الثاني بان الرجحان ذاتي والمرجوحية اضافية وهذا يجري في المثال الاول ايضا (فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا) اي كما اعتبرت في الصلوة في الحمام وبالجملة لوجاز الاجتماع بمجرد حمل النهي على المرجوحية بالاضافة فهذا يجري في مثل لا اتصل في الدار المغسوبة بان يكون المعنى ان الصلوة فيها مرجوحه بالاضافة الى غير هالفلم لا تجوزون الاجتماع فيها كما ياتي في القانون الاتي (وما يقال ان الفارة ان الصلوة ثمة عين الغصب) بمعنى ان هذا الواحد ارجح بالذات لانه صلوة ومرجوح بالذات لانه بعينه الغصب ومرجوحية الغصب ذاتية لا اضافية فلا يصح اجتماع الامر والنهي فيه بل لا بد من الالتزام باحدهما فانظر (وهيهنا غير الكون في الحمام) بمعنى ان الصلوة مغاير للكون في الحمام اذ الاول عبارة عن الحركات والسكنات الخاصة والثاني عبارة عن الكون الذي هو من لوازم الجسم «بودن در مكان» وح فية قل اجتماع الامر و النهي في الصلوة المغاير للكون في الحمام بان يكون راجحة بالذات و مرجوحه بالاضافة الى الصلوة التي لا تقارن الكون في الحمام (مع ما فيه من التكلف الواضح) اذ الظاهر عدم الفرق بين المثالين اذ كما ان الصلوة عين الغصب فكذلك عين الكون في الحمام فهي راجحة بالذات ومرجوحه بالاضافة الى الصلوة في غير الحمام وغير الدار المغسوبة (وان ذلك) اي كون الصلوة عين الغصب (انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنيانية في الحقيقة) والا فيمكن ان يقال بان هذا العمل الذي هو واحد في نظر الخارج فملان في الحقيقة احدهما راجح فقط ومطلوب والاخر مرجوح فقط ومنه عن (يرد عليه ان ذلك) التفريق (مبني على الخلط بين ما عنون به القانون) اعني اجتماع الامر والنهي (وبين ما سيبحث في ما بعد) اعني النهي عن العبادة حاصله ان البحث في هذا القانون فيما كان المأمور به اعم من وجه من المنهى عنه نحو صل ولا تكن في مواضع التهمة فلذلك مادة افتراق ولهما مادة اجتماع وفي القانون الاتي فيما كان المأمور به اعم مطمئن المنهى عنه نحو صل ولا اتصل في الدار المغسوبة او في الحمام فليس للنهي مادة اجتماع فاقول اني قد ادعيت عدم الفرق بين المثالين الاخيرين الراجعين الى القانون الاتي والفرق الذي ذكرته على تقدير تماميته انما هو بين المثال الاول الراجع الى هذا القانون

والمثال الرابع الراجع الى القانون الاتي (فالنهي ثمة تتعلق بالصلوة في الدار المغسوبة) بمعنى ان المنهي عنه في القانون الاتي عين المأمور به حيث قال صل ولا تصل في الدار المغسوبة او الحمام (لا بالصلوة لانها غصب بعينها والغصب منهي عنه) بمعنى ان المنهي عنه في هذا القانون هو الغصب والمأمور به هو الصلوة الان الصلوة اذا وقعت في الدار المغسوبة تكون منهيها عنها لانها عين الغصب (وما ذكرناه من النقص) بالعبادات المكروهة (انما كان من باب الاولوية) كما تقدم بيانه من انه اذا جاز اجتماع طلب الفعل والترك فيما كان المنهي عنه عين المأمور به نحو صل ولا تصل في الحمام فيجوز اجتماعهما فيما كان المنهي عنه غير المأمور به بطريق الاولى نحو صل ولا تغصب (والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافين) اذ يكفي في مقام النقص على المانع وجود مورد اجتماع فيه حکمان متضادان وان كان اجتماعهما بنحو العموم والخصوص و كان الاجتماع بين الامر والكرهة نحو صل ولا تصل في الحمام (وليس مثالنا في العبادات لمكروهة مطابقا للمبحث في النوع) وانما مثلنا بها الكفايتها في مقام النقص (واذكرنا ايضا من باب الكلام يجر الكلام جواز الاجتماع فيما كان المنهي عنه احض مطاي (لزم مما ذكر) من الاجتماع في العبادات المكروهة وفيما كان المنهي عنه اعم من وجه من المأمور به (القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه) تحريما (اخص من المأمور به ايضا) نحو صل ولا تصل في الدار المغسوبة (وان شئت تطبق المثال على المقامين) اي وا شئت تطبق مثال الحرمة مع مثال الكراهة في هذا القانون وتطبيق مثال الحرمة مع مثال الكراهة في القانون الاتي (فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة) فانهما من قبيل اجتماع الامر والنهي الذي هو محل البحث (وطابق بين قولنا صل ولا تصل في الحمام) صل ولا تصل في الدار المغسوبة) فانهما من قبيل النهي عن العبادة الذي يأتي في القانون الاتي (فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافة بالنسبة الى غيرها في) الفقرة الثانية من (المثال الاول فنحن اقدر بان تقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافة بالنسبة الى الصلوة في غيرها في) الفقرة الثانية من (المثال الثاني) حاصله انك تقول بان معنى النهي في العبادات المكروهة كونها مرجوحة بالاضافة و من العبادات المكروهة الصلوة في مواضع التهمة وهي من امثلة هذا القانون لان المأمور به اعم من وجه من المنهي عنه اذ امر بالصلوة ونهى عن الكون في مواضع التهمة فان قدرت ان تقول معنى لا تكن في مواضع التهمة ان الصلوة فيها مرجوحة بالاضافة مع انه بعيد لان المنهي عنه هو مط الكون فيها لا الصلوة فيها فمادة الاجتماع راجحة بالذات لانها صلوة ومرجوحة بالذات لانها كون فيها فنحن اقدر بسهولة ان تقول معنى قوله لا تصل في الدار المغسوبة انها مرجوحة بالاضافة الى الغير فلم لا تحكمون بذلك و تحكمون

بيطلانه كما ياتي في القانون الاتي (والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال) علي جواز الاجتماع (انما هو) بالعبادات المكروهة التي كان المأمور به فيها اعم مطمن المنهي عنها (بالفقرة الاولى من المثال الثاني) وهي صل ولا تصل في الحمام (على الفقرة الاولى من المثال الاول) وهي صل ولا تغصب وبالجملة حكمنابانه لولم يجز الاجتماع في مثل صل ولا تغصب فلا يجوز في مثل صل ولا تصل في الحمام ايضا فاجبت عن العبادات المكروهة بان معنى النهي كونها مرجوحة بالاضافة (و) ح (المعارضة التي ذكرناها) اخيرا (في رفع جوابك) حيث قال مع انه لا فارق الخ (انما هو بالفقرة الثانية من المثاني الثاني) وهي صل ولا تصل في الدار المغسوبة (بالنسبة الي ما ذكرته في الفقرة الاولى منه) اي من المثال الثاني وبالجملة عارضناك بانه لا فرق بين قولنا لا تصل في الدار المغسوبة ولا تصل في الحمام «سرسوزني فرق ندارند پس هر دو را يكجور معنى كنيده» (وما رفعت به المعارضة يناسب لو اردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الي الفقرة الاولى من المثال الثاني) وبالجملة ما عارضناك بقوله صل ولا تغصب بالنسبة الي قوله صل ولا تصل في الحمام حتى تدفع هذه المعارضة بالفرق المتقدم بل عارضناك بقوله صل ولا تصل في الدار المغسوبة بالنسبة الي قوله صل ولا تصل في الحمام وهذه معارضة متقنة (وقوله و كما انه يجتمع الخ فيه انه رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الي الغير) كمرجوحية الصلوة في الحمام بالنسبة الي الصلوة في البيت والمسجد (غير المرجوحية للغير) كمرجوحية الصلوة مع انتظار الرقعة حيث ان كراهتها لاجل الانتظار الذي هو خارج عن العبادة فعنوان كلامكم هو المرجوحية بالاضافة الي الغير و امثلتكم هي المرجوحات للغير فلا ربط بين العنوان و الامثلة (و كذلك الوجوب و الاستحباب) في فروض غسل الجنابة فانهما للغير لا بالاضافة الي الغير (وقد اختلفا في هذا المقام) اي اشتبه لفظ للغير مع لفظ بالاضافة الي الغير «وليس هذا اول قارورة كسرت في الاسلام» (ويشهد به «خلط» التشبيه بالغسل) فانه يجب او يستحب للغير لا بالاضافة الي الغير (والتعميل بالاتزار) فانها مرجوحة للغير اي لاجل امر خارج عن الصلوة اعني الاتزارو المباحية لا بالاضافة الي الغير (مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايضا هو محل الكلام) بمعنى ان الموارد التي يجتمع فيها الوجوب او الاستحباب النفسي مع الوجوب او الاستحباب الغيري هي ايضا محل الكلام لاجتماع الشدين (و) بعبارة اخرى (هو ايضا من المواضع التي اشرنا الي ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار تعدد الجهة) حيث قال وقد ورد في الشرع مواضع منها العبادات المكروهة فمنها ايضا موارد اجتماع النفسي و الغيري (ولا يصح ذلك) الاجتماع (الابتهه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على

القول بالوجوب لغيره) لانفسه (انما هو «استحباب» اذالم يدخل وقت) عمل (مشروط بالطهارة و بعد دخوله فيجب) حاصله انه بناء على كون غسل الجنابة مستحباً في نفسه وواجباً لغيره لا يجتمع فيه الحكمان في زمن واحد بل قبل وقت الصلوة مثلاً مستحب لا غير وبعده واجب لا غير (فيختلف الزمان واما على القول الاخر) وهو انه واجب في نفسه وقد يكون مستحباً لغيره ايضا كما اذا اراد الصلوة المتدبوة فايضاً لا يجتمع فيه حكمان بل هو واجب فقط (فالاستحباب الغيري) ليس معناه انه مستحب بل (معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلاً لانه يستحب الغسل له «فعل» فمتعلق الاستحباب في الحقيقة هو الفعل لا الغسل (الان يقال) بان متعلق الاستحباب وان كان هو الفعل الان (استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل و ما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب) اي اذا كان الفعل حال الغسل مستحباً فهو لا يتم الا بالغسل (فيستحب الغسل) مقدمة لتحقق الفعل حال الغسل (فالمناس «جارة» عن اجتماع الحكمين (هو اعتبار تعدد الجهة والافلا يصح التكليف) بالوجوب والاستحباب معاً (لان المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شئ واحد شخصي لا تعدد فيه اصلاً) فتعدد الجهة مجرد (ومن المواضع التي ذكرناها) اي من جملة الموارد التي اجتمع فيها حكمان في الشرع (هو الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري كالاتمام في المواطن الاربعة فانه واجب من حيث كونه فرداً من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا قبلاً لما ذكره في الفرد المرجوح) حاصله انك قد عرفت فيما مضى ان افراد الصلوة بعضها مرجوح وهو ما اجتمع فيه الامر مع الكراهة كالصلوة في الحمام و بعضها راجح وهو ما اجتمع فيه الوجوب والندب كالصلوة في المسجد وبعضها متوسط كالصلوة في البيت اما المتوسط فلا كلام فيه لعدم الاجتماع واما الاخران فهما محل الاجتماع فاجاب الخضم عن المرجوح بان رجحانها ذاتي والمرجوحية اضافية فلا بد وان يقول في الراجح عكس ذلك ومقابله بان يقول الصلوة في المسجد مرجوح بالذات وراجح بالاضافة الى الغير وهذا فاسد اذ لا مرجوحية فيها اصلاً (الان يقول الفرد الافضل) بالنظر الى شخصه (راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقداً لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه «افضل» احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته) وبعبارة اخرى الصلوة في المسجد من حيث انه صلوة في المسجد راجح بالاضافة الى الصلوة في البيت والحمام ومن حيث انها احد فردي المخير لا رجحان لها على الاخرى (فخرج عن المقابلة) اذ مقتضى المقابلة ان يقال بانها مرجوحة بالذات وراجحة بالاضافة الى الغير فلا بد من الالتزام باجتماع الحكمين واجداء تعدد الجهة (ومنها ماورد في الاخبار الكثيرة واقتى به

الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة و كذلك) تداخل (الوضوءات) كما اذا وجب عليه الوضوء للمندرو استحب للنوم فيتوضأ واحدا (ونحو ذلك) كتداخل الصلوة الواجبة مع صلوة تحية المسجد (واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام) وبيان حقيقة التداخل وذهب كل منهم الى صوب) اى ناحية (والكل بعيد عن المواب واما على ما اخترنا) من اجزاء تعدد الجهة في اجتماع الحكمين (فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص) اى قال خط ثوبى ولا تكن في دار زيد (ثم خاطه في ذلك المكان فانا تقطع انه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهي عن الكون) فهذا ادل دليل على جواز الاجتماع (واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق) في معنى العبارة احتمالا لان احدهما ما حققناه من ان المطلوب كلى الخياطة والمنهى عنه كلى الكون في دار زيد فمتعلق الامر غير متعلق النهى فالعبد يسوء اختياره جمع بينهما فلا يلزم قبح على الامر ثانيهما ان وجوب الخياطة توصلى والغرض منه حصول الثوب والساتر ولا مانع من الاجتماع في التوصليات اذ الظاهر ارادة الخياطة باى نحو كان اى بالقسم المباح او الحرام ولم يرد خصوص الخياطة بنحو المباح (سلمنا) ان الامر يتعلق بالفرد لا الطبيعية الخياطة او سلمنا ان المراد هو الخياطة على الوجه المباح لا باى وجه اتفق (لكن المتعلق فيه بمثال مختلف) اى ليس هنا مادة اجتماع اصلا حتى يلزم المحذور (فان الكون) في دار زيد الذى نهى عنه هو الكون الذى هو من لوازم الجسم اعنى اشغال الحيز وهو (ليس جزء من مفهوم الخياطة) لانه عبارة عن حر كات اليد لا دخال الابر في الثوب واخراجها منه (بخلاف الصلوة) في الدار المغسوبة فان هذا الكون اعنى الحر كات والسكنات الخاصة غصب منهى عنه وهو جزء الصلوة وداخل في مفهومها (سلمنا) ان الكون في دار زيد ايضا داخل في مفهوم الخياطة كما يأتى فانتظر (لكن نمنع كونه مطيعا) بمعنى انا لانجوز الاجتماع هنا ايضا كما ان الصلوة في الدار المغسوبة ليست بطاعة فكذا هذه الخياطة ليست بطاعة (والحال هذه) اى والجال ان هذا الكون منهى عنه (ودعوى حصول القطع بذلك) حيث قال المستدل للاجتماع باننا نقطع بانه مطيع عاص الخ (في حيز المنع حيث لانعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت) اى حيث لانعلم ان المراد حصول الخياطة ولو بوجع ثم ادانعلم ان المأمور به هو كلى الخياطة وهو مغاير لكلى الكون في دار زيد فقيه ان (هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب) فانه معتقد بان الاوامر والنواهي تتعلق بالفرد فكيف اجاب هنا عن الدليل بان الامر يتعلق بالكلى المغاير للمنهى عنه (فان ارادة الخياطة باى وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا

وعدمه «جواز» والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا (عقلا) حاصله ان النزاع في جواز الاجتماع و عدم جوازه نزاع عقلي لا ربط له بدلالة الالفاظ فمن يقول بان متعلق الامر والنهي هو الطبيعة فيجوز الاجتماع عقلا لانه بسوء اختيار العبد فلا يلزم قبح على الأمر ومن يقول بان متعلقها هو نفس الفرد فلا يجوز عقلا لان كون فرد واحد مطلوب الفعل و الترك تكليف محال و تكليف بالمحال فلا معنى للقول بان ظاهر اللفظ في هذا المثال هو ارادة الخيطة باى وجه كانت فان المحال لا يصير ممكنا بسبب الظهور اللفظي (اللهم الا ان يقال مراد المجيب ان وجوب الخيطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام) وبعبارة اخرى يمكن ان يريد المجيب بقوله الظاهر ارادة الخيطة باى وجه اتفقت ان الخيطة امر توصلي والغرض حصول الساتر سواء كان على الوجه المباح او المحرم (وهذا معنى قوله باى وجه اتفق وفيه ما اشرنا) في ذيل الدليل الاول (من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره) حاصله ان عقيدة المجيب هي ان المطلوب في باب الاوامر والنواهي هو الفرد وان تعدد الجهة غير مجد و عليهذا فيمتنع الاجتماع مطاى في التعبدى والتوصلى لان كون عمل واحد مطلوب الفعل والترك محال بالضرورة (نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لان الواحد يصير واجبا وحراما) و بعبارة اخرى قولهم بان الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام كغسل الثوب للصلوة بماء مغسوب والمشى الى الحج بمركب مغسوب ليس معناه ان الفعل الواحد يجتمع فيه الحرمة والوجوب التوصلى لامتناع ذلك على مذاقهم بل معناه ان الحرام مسقط عن الواجب كفى التوصليات فاذا اعترف المجيب بان الوجوب والحرمة قد اجتمعا في هذا المثال فلا بد له من ان يقول بتعلق الامر والنهي بالطبايع وان تعدد الجهة مجروح فيجوز في التعبديات ايضا كالصلوة في الدار المغسوبة (و ليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسكوا بها «صحة» في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك) بين الصحة والطلب (في التوصلى ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لاجواز الاجتماع) حاصل الاشكال ان المجيب يعلم انه بناء على مذهبهم لا يمكن الاجتماع من دون فرق بين التعبدى والتوصلى ويعلم ان اجتماعهما في التوصليات بناء على مذاقهم معناه سقوط الواجب بالحرام لانه واجب وحرام وهو لا يعترف بالاجتماع في هذا المثال بل ضمه من قوله بان الظاهر في المثال المذكور ارادة الخيطة الخ ان طلب الخيطة توصلى فتصح هذه الخيطة المحرمة اى يحصل بها الغرض وتسقط بها الخيطة الواجبة لان هذه الخيطة تكون محرمة ومطلوبة اذلا ملازمة بين الصحة والمطلوبية في التوصليات ودفعه ان المستدل لم يقل بان هذه الخيطة صحيحة محصلة للغرض فهي مطلوبة ومحرمة حتى يجاب عنه بان الصحة لا يلزم المطلوبية (بل

مناطه «استدلال» ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع (اي مرام المستدل هو ان هذه الخياطة المحرمة يعد في نظر العرف امتثالا للامر نفسه لانه مسقط عن الواجب كما قال (و كلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول اطاعة من جهة موافقة الامر لان الحرام مسقط عن الواجب) وحيث فلا بد من التسليم والحكم بجواز الاجتماع (فلا فائدة في هذا الجواب) اي الجواب بان الصحة في التوصل لا يلزم المطلوبية (وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصل مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد به سقوط الواجب عنه «مكلف» بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك و ارادة حصول اطاعة من جهة كونه «حرام» من افراد المأمور به في بعض الاحيان) وبعبارة اخري القضية المشهورة اعني ان الوجوب والحرمة يجتمعان في التوصلات معناها بناء على مذهب القائلين بتعلق الاوامر والنواهي بالافراد ليس الا كون الحرام مسقطا عن الواجب و اما بناء على مذهب القائلين بتعلقها بالطبايع يصح ان يكون معناها كون الحرام مسقطا عن الواجب ويمكن ان يكون معناها كون فعل واحد حراما وواجبا (ايضا هذا كله مع ما ذكرنا) في ذيل الدليل الاول (من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا) اي كما ان الخياطة واجب توصل الى حصول الثوب الساتر فتحكمون بجواز الاجتماع فيه فكذا هذا الفرد من الصلوة واجب توصل الى حصول الطبيعة المطلوبة فيجوز فيه الاجتماع (سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة ووجوبه «كون» بالنسبة الى اصل الصلوة) اي طبيعة الصلوة المأمور بها (توصل الى) فهذا الكون الجزئي المتحد مع الغص واجب مقدمة لحصول الكون الكلي الذي هو ايضا واجب مقدمة لحصول المركب لانه جزء طبيعة الصلوة فهذا الكون الجزئي يكون توصليا في توصل فيجوز الاجتماع فيه على مذهب المجيب ايضا (نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري) اي تعبدى (ايضا) كالسجود والر كوع وغيرهما (كما اشرنا في ذلك المبحث) اي في مبحث المقدمة حيث قال و قد يجتمع التعبدية والتوصلية كما في الطهارات و بالجملة الجزء واجب توصل وقد يكون تعبديا ايضا كالسجود (وبسببه «وجوب غيري» يختلف الحكم) فمن حيث انه واجب توصل يجتمع مع الحرام ومن حيث انه واجب تعبدى لا يجتمع معه عند المانعين (قوله وان الكون) في مكان مخصوص (ليس جزء من مفهوم الخياطة) فليس هنا مادة اجتماع بخلاف الكون في الدار المنسوبة فانه جزء الصلوة فيلزم الاجتماع وهو محال (فيه ان انكار كون تحريك الاصابع وادخال الابر في الثوب واخراجه عنه جزء) للخياطة (و) بعبارة اخري (الفرق بينه) اي بين حركات الخياطة (وبين حركات القيام والر كوع والسجود مكابرة) لوضوح ان هذه

الحركات الخياطية جزء للخياطة العامور بها وهي بعينها من انواع الكون في هذا المكان المنهى عنها. كما ان الحركات الصلوتية جزء منها وهي بعينها من انواع الغصب (ولعله «مجيب» حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم) بمعنى ان المجيب زعم ان المنهى عنه اعنى الكون في مكان مخصص هو مجرد اشغال الحيز (فانه هو الذي يمكن منع جزئيته للخياطة) كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا) فان الكون الذي هو مجرد اشغال الحيز لا يدخل في مفهوم الخياطة ولا الصلوة والكون الذي يدخل في الصلوة هو قسم خاص من الكون وهو الحركات الخاصة وهذا القسم من الكون داخل في مفهوم الخياطة ايضا فمادة الاجتماع موجود في كلا المثالين (ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون) اي المفروض ان المولى نهى عن جميع اقسام الكون (في هذا المكان) فيجتمع الامر والنهي في هذه الحركات الخياطية ايضا (او ما يشمل عليه الخياطة) اي ولا اقل من كون المفروض هو النهي عن الكون الذي اشتمل عليه الخياطة (لينطبق على مدعاء) اذ لو لم يكن مراد المستدل من الكون المنهى عنه هو ما ذكر بل مجرد اشغال الحيز الذي لا يدخل في مفهوم الخياطة لم يكن معنى للاستدلال بهذا المثال على جواز الاجتماع (قوله «مجيب» نمنع كونه مطيعا الى قوله) حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممثله (ح) اي اذا خاطه في ذلك المكان (ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم) حاصله ان حكم العرف بانه مطيع في جهة الخياطة لا يتوقف على علمهم بارادة الخياطة كيفما اتفقت بل يحكمون بها سواء علموا ارادة الخياطة كيفما اتفقت اولم يعلموا ذلك بل احتملوا ارادة الخياطة على الوجه المباح (نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لهما ذكره) من عدم حصول اطاعة (وجهه واما) مجرد الشك و (عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعدم ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك) الكلام الذي تقدم من المجيب حيث قال بان الكون الذي هو غصب جزء للصلوة واما الكون في مكان مخصوص فهو ليس جزء من مفهوم الخياطة فلا مانع من وجود الامر والنهي هنا بخلاف الاول (مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهيه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون) عرفا (عاصيا مطيعا من الجهتين) ولا شك هنا في وحدة الموضوع لان الدخول في الحرم داخل في المشي المذكور فهذا المشي مجمع العنوانين (احتجوا) اي المانعون من الاجتماع (بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه

فالجَمع بينهما في امر واحد ممتنع (اي تكليف محال وتكليف بالمحال) (وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق) في الخارج (اذا امتنع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد) في الخارج (وذلك) اي لزوم اجتماع المتنافيين (لا يندفع الابتعاد المتعلق بحيث يعد في الواقع) اي في الخارج (امر ين هذا مأمور به وذلك منهي عنه) كالصلوة والغيبة (ومن البين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك) اي التعدد في الخارج (والكون الحاصل في الصلوة في الدار المنصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مأمور به ومنهي عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المنصوبة لا تركز فاذا ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا) الر كوع الواقع هنا (او غيره) والالعاقبتك اقول ويظهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مر) في الدليل الاول من ان الاحكام متعلقة بالطبائع المتغايرة (وتقول هي هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث هو هذا الفرد) وبعبارة اخرى الامر بهذا الفرد من الصلوة (الذي بعينه هو الغصب والنهي عن) هذا الفرد من (الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره) لان اجتماع المتنافيين في فرد واحد محال بالضرورة (لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين) فان متعلق الامر بطبيعة الصلوة لا بشرط ومتعلق النهي بطبيعة الغصب لا بشرط (والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا) اي في مادة الاجتماع (تقييدتان لاتعليلتان) بمعنى ان الامر والنهي لم يتعلقا بهذا الفرد حتى يكون الجهتان تعليليتين بان يكون المعنى افعال هذا لانه صلوة ولا تفعله لانه غصب بل تعلقا بطبيعة الصلوة والغصب وح فاذا اجتمع جهتان في فرد تكون كل جهة مقيدة للطبيعة الاخرى فجهة الصلوة تقتضي وجوب اتيان هذا الفرد وتقييد حرمة الغصب بغير الصلوة وجهة الغصبية تقتضي حرمة اتيان هذا الفرد وتقييد وجوب الصلوة بغير الغصب (كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجراء تعدد الجهة ممنوع) لانه لا يجدي اذا كانتا تعليليتين دون ما اذا كانا تقييديتين مضافا الى ما تقدم في الدليل الثاني من انه وقع في الشرع موارد الاجتهاد وليس ذلك الا لاجراء تعدد الجهة) قوله بحيث يعد في الواقع امر ان اراد بذلك لزوم تعددهما في الحسن) اي ان كان المراد ان محذور اجتماع المتنافيين لا يندفع الابتعاد المتعلق ظاهرا وحسا (ففيه منع ظاهر) اذ يكفي مطلق التعدد الخارجي اي سواء كانا محسوسين او متراكمين ومتدكين (وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما «متعلقين» متعددان) لان هذا الفرد متضمن لماهيتين متشخصتين بتشخص واحد (ولم ينتف احدي الحقيقيتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا) كالسكنجبين فانه ثالث غير الخل والعسل (بلهما «متعلقان» متغايران في الحقيقة

متحدان في نظر الحس في الخارج (لو حدة التشخص (وذلك) التعدد في الحقيقة (كاف في اختلاف
المورد) اي متعلق الامر والنهي (وقد عرفت ورودها) اي موارد اجتماع الامر والنهي واجداء تعدد
الجهة (في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلًا واحدًا عن الجنابة
والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له «جنب» من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد
في الخارج في نظر الحس مط) اي لا باعتبار التشخص ولا باعتبار الطبيعة اما الاول اذا فرض وجود
الطبيعتين بتشخص واحد واما الثاني لان الطبيعتين لم توجدا في الخارج مستقليين
حتى تكونا متعددين في نظر الحس (وكذلك المكروهات وغيرها مما رقوله وايضا كيف يجوز
الترك قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركه) هذا الر كوع لانه غصب لان متعلق النهي هو طبيعة الغصب
لا الافراد (ولا) يقول له (ار كع هذا او غيره) لان متعلق الامر الاصلى طبيعة الر كوع والذي يتعلق
بالافراد هو الوجوب التخيري العقلي التبعي كما قال (بل يقول لا تغصبو يقول ار كع ولا يقول ار كع
هذا الر كوع) او غيره (لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة) عقلا تبعا (انما هو بالنسبة
الى الافراد المباحة نعم ذلك) الفرد المحرم (مستقطع عن) الفرد (المباح) لحصول الطبيعة المطلوبة به
(كما اشرنا) سابقا مكررا (والتكليف الباقي في حال الفعل على تقدير تسليم تعلقه «تكليف» حال
الفعل انما هو «تكليف» باتمام مطلق المكلف به لامع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يردانه) اي
تعلق التكليف حال الفعل (يستلزم مطلوبة الفرد الخاص) حاصل الاشكال ان متعلق الامر والنهي
وان كان هو طبيعة الصلوة والغصب الا ان العبد اذا شرع في الصلوة في الدار المغصوبة يكون هذا الخاص
متعلقا لهما وهو محال من الشارع وحاصل الجواب ان الامر والنهي يسقطان بمجرد الشروع في
هذا الفرد الاول بالطاعة والثاني بالمعصية وعلى تقدير تعلقهما بهذا الفرد فانما يتعلقان به باعتبار
الطبيعتين الموجودتين في هذا الفرد لا باعتبار الخصوصية الفردية (فان قلت ان الحكيم العالم
بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المأمور به كيف يخفى عليه هذا الفرد) بمعنى ان الحكيم
الذي يطلب طبيعة الصلوة متوجه الى جميع الافراد المباحة والمحرمة التي يتحقق بها الطبيعة
(فاذا كان عالما به «فرد» اي بالفرد المحرم (فمقتضى الحكمة انه لا يريد) بل يريد الطبيعة الموجودة
في ضمن الافراد المباحة (فلا يكون) المحرم (من افراد المأمور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث
استدراك من اجل ما ذكرنا) بمعنى ان منشاء هذا الاشكال ما ذكرنا في مبحث مقدمة الواجب
(من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعا ومن باب الاشارة وان محاورات الشارع على طبق محاورات
العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ) حاصله اننا قد ذكرنا في مبحث المقدمة ان

المستفاد من اللفظ والمقصود باللفظ ليس الامجد وجوب ذي المقدمة واما وجوب المقدمة فلا يستفاد منه ولا يقصد به بل ولا يلتفت اليه الامر حين الامر بل وجوبها تبعى عقلى من باب دلالة الاشارة وتقدم توضيحها ثم قلنا بانها لا فرق في ذلك كله بين خطاب العرف والشرع وحاصل الاشكال والاستدراك ان طريقة الشارع غير طريقة العرف فان العرف ليس لهم التفات واحاطة بالنسبة الى الافراد فيقصدون بالخطاب نفس الطبيعة واما الشارع فعلمه محيط بالافراد فهو يريد بالخطاب هذه الافراد تخييرا ولازم ذلك هو عدم ارادة الفرد المحرم فيبطل (وهو استدراك حسن) اذ لا يعزب عن التفاته مقال زرة شيئا (لكن نجيب عنه بان) الفرق المذكور انما يتفجع لو كان المأمور به هو الفرد وليس كذلك لان الاحاطة لا يلزم منها كون المطلوب هو الافراد بل (المأمور به ايجاد الطبيعة لا الفرد) لانقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشرع) تخييرا احتي يقال مقتضى الحكمة والاحاطة عدم طلبه (وايجاد الطبيعة) المأمور بها (لا يستلزم خصوصية هذا الفرد) بل يستلزم خصوصية ما (فان قلت نعم) المطلوب بالاصالة هو الطبيعة (لكن لما رخص الشارع) بالتبع (في ايجاد الطبيعة مط) اى باى فرد كان (و) بعبارة اخرى (امرنا) بالتبع (بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الابداعات) وبالجملة اللازم على الحكيم المحيط استثناء هذا الفرد في طلبه التبعى (قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب) ان الحكيم المحيط يطلب بالاصالة الا الطبيعة لا بشرط ولم يطلب بالتبع الا الافراد المباحة الا ان ذلك لا يمنع عن حصول الطبيعة بالفرد المحرم وحصول الامتثال به كما قال (انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبى) بالاصالة والافراد المباحة مطلوبى بالتبع (و لارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا) اى كلافراد المباحة (ولكن لو عصيتنى واوجدتها فيه لعاقبتك لما خالفتنى في كيفية الابداع) اذا وجدت مطلوبى على كيفية محرمة (للانك لم توجد مطلوبى) اذا المهية قد حصلت (لان ذلك الامر المنهى عنه) اى الغصب (شىء خارج عن العبادة) بمعنى ان المنهى عنه غير المأمور به وان حصل بتشخص واحد (فهذا) اى كون الطبيعة المطلوبة حاصلة بهذا الفرد المحرم (معنى مطلوبة الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لانها مطلوبة مع كونها) اى مقيدة بكونها (في ضمن الفرد) المحرم (فقد اسفر) اى انجلي (الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك) اى من ان المطلوب هو الطبيعة لا بشرط الا الطبيعة المقيدة بهذا الفرد (يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب) كما مر مفصلا (لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانها) مقيدة بانها (في ضمن هذا الفرد الخاص المنهى عنه) حتى لا يمكن قصد التقرب بالفعل

الحرام (ثم ان هيهنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوباً ومبغوضاً واما اقتضاء ذلك) اي عدم جواز الاجتماع (تخصيص الامر بالنهي) بان يقال بان قوله لا تنصب مخصص لقوله صل (والحكم بالبطلان دون العكس) بان يقال بان قوله صل مخصص لقوله لا تنصب وان هذه الصلوة صحيحة (فكلاً) غرضه ان الحق هو جواز الاجتماع كما حقق وعلى تقدير عدم امكان الاجتماع فلا يلزم من مجرد ذلك ان يحكم بالحرمة وغلبتها على الوجوب بل يحتمل غلبة الوجوب على الحرمة (فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضى الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المأمور به كما امر) في مبحث الاجزاء (وقوله لا تنصب ايضاً مطلق يقتضى حرمة كل ما صدق عليه انه غيب والقاعدة المبحوث عنها) اعنى امكان الاجتماع وعدمه (بعد استقرارها) اكر بعد از كشمكش قرار گرفت «على عدم الجواز لا يقتضى الالزوم ارجاع احد العامين الى الاخر) وبالجملة مقتضى عدم امكان الاجتماع ليس الا وجود احد الحكمين وانتفاء الاخر فيحتمل ان يكون الامر مخصصاً للنهي ويحتمل العكس فلا بد من الرجوع الي دليل آخر لتعيين ذلك (فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان) اي فمن اين تحكمون بان النهي مخصص للامر وتحكمون ببطلان الصلوة في الدار المغصوبة (كما اختاروه «بطلان» اي القائلون بالامتناع) (بل لنا ان نقول) بالعكس اي بتخصيص النهي بان يقال (الغيب حرام الا اذا كان كوناً من اكون الصلوة كما تقول) انت ايها الخصم (الصلوة واجبة الا اذا كانت محتملة للغيب ولذلك ذهب بعض المتأخرين الي الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة) اي مع ذهابه في مسئلة الاجتماع بالامتناع جعل نتيجة ذلك صحة العمل بدون الحرمة (ويؤيده) اي تخصيص النهي (بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقاقى الصلوة) وح (فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية) حتى يعلم ان الامر مخصص للنهي او بالعكس (وقد ذكر وافى وجه ترجيح النهي وجوها) المذكور منها هنا اربعة (منها ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وهو مطلقاً ممنوع) بمعنى انه يصح فيما اذا لم يكن ترك المنفعة مفسدة كما اذا دار الامر بين الاستحباب والحرمة فالترك اولى من الفعل اذ لو تركه و كان في الواقع مستحباً فلا يلزم المفسدة نعم يفوت ثواب المستحب واما لو فعله و كان في الواقع حراماً فيقع في مفسدة الحرام واما اذا كان ترك المنفعة ايضاً مفسدة موجبة للعقاب كما في الواجبات فلا معنى لهذه القاعدة فان الصلوة في الدار المغصوبة ان كانت في الواقع متصفة بالوجوب فقط ففيها مصلحة ملزمة في فوتها عقاب وان كانت متصفة بالحرمة فقط ففيها مفسدة ملزمة في وقوعها عقاب كما قال (اذ في ترك الواجب مفسدة) قوله (اذ تعين) اشارة الى ان الواجب الذي له بدل ليس في تركه عقاب مع اختيار البديل

(ومنها ان النهى اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر) فقوله لا تغصب يدل على حرمة جميع افراد الغصب حتى مادة الاجتماع بخلاف قوله صل فان امثاله يحصل بفرد ما فيحمل على احد الافراد المباحة (وقدم ما يضعفه) في مبحث تكرار النهى حيث قلنا بانه يدل على ترك الطبيعة في زمن واحد لجميع الازمنة (ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب) اى تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب (كحرمة العبادة فى ايام الاستظهار) وهي ما بعد ايام العادة الى العاشر اذا لم ينقطع الدم فيحتمل كونها مستحاضة فيجب عليها الصلوة و يحتمل كونها حائضا فتحرم والشرع حكم بتقديم الاحتمال الثانى (والتجنب عن الاناثين المشتبهيين) فكل واحد من الاناثين يحتمل طهارته و جوب الوضوء به و يحتمل نجاسته و حرمة الوضوء به و شربه و الشرع حكم الاحتمال بتقديم الثانى (و نحو ذلك) كالاتنباب عن الثوبين المشتبهيين (وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم) اى الحكم بالحرمة (فى امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر) كاستصحاب الحيض فى المثال الاول واستصحاب شغل الذمة بالصلوة فى الاخيرين (مع ان الحرمة فى الاناثين مقطوع بها) للعلم اجمالا بنجاسة احدهما (بخلافها هنا) اذ بعد البناء على امتناع الاجتماع يحتمل كون قوله صل مخصصا لقوله لا تغصب فاين الحرمة (بل يمكن القلب) فى امثال الاناثين اى الحكم بترجيح جانب الحرمة (بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام) فترجح الاول على الثانى فكذا يرجح وجوب الصلوة على حرمة الغصب (مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حججته) لان الاستقراء التام لا تحقق له فى الفقه والناقص لا يفيد العلم ولادليل على حجبة الظن الحاصل منه (مع معارضته باصل البرائة) اذ كما ان الاستقراء الناقص يقتضى تغليب الحرمة فاصل البرائة يقتضى عدم الحرمة فافهم و اشار الى الوجه الرابع بقوله (و كذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال) كقوله ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام على الحلال (معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النعمان) وما نحن فيه مما تعارض فيه نعان وهما صل ولا تغصب (وبالجملة لا بد من مرجح) صحيح لاحد الطرفين (يطمنن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه مرجح) بالصحة او البطلان (التنبيه الثانى) ان الشئ الواحد ذى الجهتين يتصور على ثلاثة وجوه احدها ان يكون النسبة بين جهتى الوجوب والحرمة عموم من وجه وكان هذا هو محل البحث كما قال (ما عنون به القانون هو الكلام فى شئ ذى جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر) وقد علمت ان الحق جواز الاجتماع وذهب فريق الى الامتناع ثانيها ان يكون بين الجهتين عموم مط ويكون هذا هو محل البحث فى القانون الا ترى كما قال (واما ما يمكن

الانفكاك عن أحدهما دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغسوبة فقدمرت الإشارة) في ذيل الدليل الثاني اعنى وقوع العبادات المكروهة (الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة) وان تعدد الجهة مجد (وان فهم العرف خلافه) حيث يفهمون من قوله لا تصل في الدار المغسوبة ان هذه محرمة والواجب غيرها (وسيجئ الكلام فيه) نالها ان تكون الجهتان متلازمين ليس لهما مادة افتراق كما قال (واما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل داره «غير» غصبا) فالخروج عنها مأمور به لانه يتخلص عن الغصب ومنهى عنه لانه ايضا غصب وليس بينهما انفكاك لانه لو خرج و يتخلص يلزم مخالفة الغصب ولولم يخرج يلزم مخالفة التخلص (ففيه اقوال الاول انه مأمور بالخروج) فقط (وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص) في الخروج ويعاقب عليه (لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج الثالث انه مأمور به ومنهى عنه ايضا) من جهتي التخلص والغصب (ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما) لان كلا منهما غصب (وهو ثالث مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا بل ظاهر الفقهاء) المتقدمين منهم والماخرين (وهو الاقرب فانهما) اى الامر بالخروج من جهة انه سبيل التخلص عن الغصب والنهي عنه من جهة انه من افراد الغصب - (دليلان يجب اعمالهما) بان يحكم بالوجوب والحرمه لا يمكن الاجتماع كما امر (ولا موجب للجمع) بينهما (والتقييد) اى لوجه لتقييد قوله لا تغصب بقوله يتخلص عن الغصب بان يقال الغصب المحرم هو الغصب الذى لم يكن تخلصا (اذ الموجب) للتقييد) اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين) نحو صل ولا تصل في الدار المغسوبة فان مقتضى العقل واللغة وان كان جواز الاجتماع هنا ايضا كالعامين من وجهه الا ان العرف يفهمون ان الخاص مقيد للعام) على ما اشرنا اليه وسببناه او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق) وهو قبيح اذ لم يكن السبب سوء اختيار العبد فالعقل يحكم بان الامر بالخروج مقيد للنهي عن الغصب (واما فيما نحن فيه) اعنى الدخول غصبا) فانه وان كان يلزم) من الامر بالخروج والنهي عنه (تكليف ما لا يطاق ايضا) لعدم مادة الافتراق (ولكن لا دليل على استحالة ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر) عدم الاستحالة) من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذ اذخره اختيارا وان فات استطاعته) فحكمهم على وجوب الحج على من استطاع ثم اخرقات استطاعته شاهد على جواز التكليف بما لا يطاق اذا كان السبب سوء اختيار العبد (لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مط) حاصله ان جهتي الامر والنهي وان كانتا متلازمتين في الخروج ببيان اوضحناه الان النسبة بين العامور به والمنهى عنه هو العموم والخصوص مط لانه قال اخرج ولا تغصب فنهي عن كل غصب وامر بفرد منه على عكس قوله صل ولا تصل في الدار المغسوبة (وفهم العرف يقتضى الجمع

بين العام والخاص اذا كانا مطلقين (فكما يحكم بان قوله لا تصل في الدار المغسوبة مقيد لاطلاق الامر بالصلوة فيحكم ايضا بان قوله اخرج مقيد لاطلاق النهي عن الغصب فاين الاجتماع (لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه يتخلص عن الغصب كما ان الكون «ماندن» في الدار المغسوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الخروج) اي التخلص (والغصب عموم من وجه) حاصله ان المولى لم يقل اخرج ولا تغصب حتى يكون الاول مقيد للثاني بل قال يتخلص ولا تغصب والنسبة اعم من وجه فالغصب بالتخلص كالدخول والتخلص بالغصب كالابتياح ومادة الاجتماع كالخروج فلا وجه لتخصيص احدهما بالآخر فالحق هو الاجتماع كما في قوله صل ولا تغصب (والظاهر ان ذلك الامر) بالخروج (انما استفيد من جهة كونه «خروج» من مقدمات) التخلص (ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج) لحصوله بالابتياح وغيره (وان انحصر افراد «تخلص» في الخروج بحسب العادة) لان الابتياح وغيره لا يمكن غالبا قوله (فان الظاهر ان لعام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد) الخاص (بحسب العادة) كالتخلص المنحصر بالخروج عادة (بل في نفس الامر ايضا) كانحصار واجب الوجود فيه جل شأنه (لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض) جواب اشكال وهو ان الواجب بالاصالة وان كان هو عنوان التخلص الا انه لما انحصر في فرد وهو الخروج فكانه هو الواجب بالاصالة والنسبة بينه وبين الغصب العموم المطلق فيقيد الثاني بالاول وحاصل الجواب ان الاحكام والثمرات وان كانت تترتب على الفرد المنحصر الا ان التعارض يلاحظ بين العامين اي وجوب التخلص وحرمة الغصب والنسبة هي العموم من وجه فلا وجه لتقييد احدهما بالآخر (فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه «امر» من جهة انه «خروج» الفرد الغالب الموجود) وبعبارة اخرى لو فرض ان المولى لم يقل يتخلص بل قال اخرج فنعلم ان الواجب في الحقيقة هو كلى التخلص والامر به انما هو من جهة انه سبيل التخلص غالبا (لامكان التخلص) نادرا (بوجه آخر اما بان يحمله فيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك) كالاتياح وغيره (فليضبط ذلك) اي عدم خروج العام عن العموم في مقام التعارض بغيره بسبب الانحصار في فرد (فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح به في كلامهم واما القول الاول) وهو ان الخروج مأمور به فقط ولا عصيان فيه (فاختاره ابن حاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي) بمعنى ان الخروج ليس الا موردا للامر دون النهي (بدليل يدل عليه) وهو ان اجتماع الامر والنهي هنا تكليف بما لا يطاق بالضرورة لانحصار التخلص الواجب في الخروج الذي هو غصب والمنهي عنه عام والمأمور به خاص فيقيد الاول بالثاني وح (فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو) اي بنحو هو (شرطه «خروج» من

السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها طرقاً ضرراً) للمالك (اذ لامعية بايقاع المأمور به الذي لانهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر) لان النسبة بين المأمور به والمنهي عنه هي العموم من وجه والتكليف بما لا يطاق اللازم من انحصار التخلص في الفرد المحرم لا قبح فيه لانه بسوء اختيار العبد (فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضاً) اي كحصول الاطاعة (واما القول الثاني) وهو انه مطيع من جهة الامر وعاص من دون توجه نهي اليه (فاختاره فخر الدين الرازي قال) اجتماع الامر والنهي هنا تكليف بما لا يطاق لانحصار الواجب في الفرد المحرم ويكون الاول مخصصاً للثاني لان النسبة هي العموم المطالا (ان حكم المعصية عليه مستصحب) بمعنى انه يحكم عليه بالمعصية بمقتضى الاستصحاب (مع ايجابه «شخص» الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المأمور به او فعل المنهي عنه) بمعنى ان المعصية بدون النهي غير معقول (فاذ لانهي فلا معصية مع ان النهي ايضاً مستصحب) فكيف يحكم الفخر باستصحاب المعصية دون النهي (ولا وجه لتخصيصه «نهي» بالامر لان النسبة بين المأمور به والمنهي عنه هي العموم من وجه لا العموم المط (كما امر) بيانه والتكليف بما لا يطاق اللازم من انحصار الواجب في الفرد المحرم لا قبح فيه لانه بسوء اختيار العبد (ثم يمكن ان يقال على اصولنا) اي قواعدنا الكلامية من ان الحسن والقبح للاشياء ذاتية عقلية (ان النزاع بين هذا القول) يعني حصول العصيان من دون نهي (وبين ما اخترناه) من اجتماع الامر والنهي (لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي) بمعنى اننا نجوز اجتماع الامر والنهي هنا لان النهي صوري والغرض من النهي الصوري المتعلق بالخروج هو مواظبة العبد من الاول (وانتبيه على استحقاق العقاب لا طلب الترك في نفس الامر) اي الترك في الخارج (مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله «ترك» مع امتثال الامر) لان الترك مع امتثال الامر محال فطلبه يكون لغواً قبيحاً على اصولنا فمرادنا ان الامر اجتمع هنا مع النهي الصوري لا الجدي (ومراد المنكر) للنهي هو انكار (طلب حصول الترك في الخارج) اي مراد انكار النهي الجدي لا الصوري فالنزاع لفظي (وقد يوجه كلامه «فخر» بوجه آخر بعيد) وهو ان العصيان لا ينحصر في ترك المأمور به او فعل المنهي عنه بل قد يحصل العصيان بفعل ما حصل بسبب فعله القبيح الاختياري كالدخول **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات بان يامر او لا بعبادة ثم ينهي عن قسم منها بان تكون النسبة هي العموم المطنحوصل ولا تصل في الدار المنصوبة (والمعاملات) بان يرخص في معاملة وقال احل الله البيع ثم ينهي عن قسم منه وقال لا تبع وقت النداء (على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا) اي في مبحث

النهي عن العبادة وانما قيده لان العبادة على قسمين احدهما العبادة بالمعنى الاخص وهي ما لاتصح بدون نية القربة كالصلوة ثانيهما العبادة بالمعنى الاعم وهي ما يأتية العبد بقصد القربة سواء توقفت صحته عليه كالصلوة ام لا كغسل الثوب النجس فان الطهارة يحصل بالغسل بدون القصد الا ان ترتب الثواب يتوقف عليه والمراد هنا الاول اى (ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى) المراد بالعبادة (ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها فى شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا) كبعض افعال الحج (او علمت فى الجملة) كبعض مصالح الصوم او علم ان المصلحة فيها ليست الا ارتفاع الدرجة والقرب الى الله تع كالصلوة (واحتياجها الى النية) اى قولنا بان العبادة هي ما احتاج صحتها الى النية (وهى قصد الامتثال والتقرب) انما هو (من جهة ذلك) اى من جهة عدم العلم بانحصار المصلحة فيها فى شيء ان قلت كيف يلزم من عدم العلم بانحصار المصلحة فى شيء الاحتياج الى النية قلت (فان) من البديهي ان الامر بالعمل مع عدم العلم بانحصار المصلحة فيه فى شيء لا يحصل العلم بسقوطه الا بالامتثال و (امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته فى العرف و العادة) و بعبارة اخرى العرف و العادة يحكمان بان حصول عنوان امتثال الامر يحتاج الى النية (والموافقة الاتفاقية) اى الاتيان بدون قصد (لا تكفى) فى صدق الامتثال فعرفت طريق تشخيص العبادات عن غيرها و عرفت وجه حاجة العبادة بالنية (نعم لو) امر بعمل (علم انحصار المصلحة) فيه (فى شيء) ويقال له التوصلى كالامر بانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس واداء الدين فان المصلحة فيه منحصرة فى حفظ النفس و طهارة الثوب ووصول الحق الى صاحبه (فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال) بمعنى ان هذه الاغراض تحصل بمجرد اتيان العمل ولو بدون النية فيسقط الامر فلا معنى لوجوب تحصيل عنوان الامتثال المتوقف على النية (لكونه امتثال لغوا) بعد سقوط الامر وبالجملة (فيسقط) مضارع باب افعال (الموافقة الاتفاقية) اى الاتيان بدون النية (الاقيان بالفعل ثانيا) مع النية (لانفس ذلك) الاتيان (نفس الامتثال) غرضه ان مجرد الاتيان بدون النية لا يكون امتثالا فى التعبديات ولا فى التوصليات بل حصول عنوان الامتثال يحتاج الى النية الا ان التوصليات لا حاجة فيها الى حصول عنوان الامتثال لان الامر يسقط بمجرد الموافقة الاتفاقية لحصول الغرض به (والمراد بالمعاملات هنا) ليس خصوص العقود و الايقاعات بل اعم منها و من الواجبات التوصلية كما قال (ما قابل ذلك) اى العبادات بالمعنى الاخص (اى ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب و الاواني) و انقاذ الغريق واداء الدين (او من العقود) كالبيع و النكاح (او الايقاعات) كالطلاق و الجمالة (فان المصالح فيها واضحة) عندنا وهى تحصل بمجرد الموافقة الاتفاقية و (لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال)

الذي يتوقف على النية (وان لم يحصل الثواب في الواجبات) التوصلية لان حصوله موقوف على حصول عنوان الامتثال وحصوله موقوف على النية فبدونها لا يحصل الامتثال والثواب الا انه يسقط الامر لحصول الغرض (وحصل العقاب في اتيانها «توصليات» واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك) اى لحصول الغرض بمجرد الموافقة الاتفاقية وان كان على سبيل الحرمة غاية الامر استحقاق العقاب (لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغسول او باجبار غيره عليه «غسل» او بحصوله «غسل» من مسلم من دون اطلاقه) اى لا يكلف في هذه الصور (باعادة الغسل) لحصول الغرض (كذلك ترتيب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجة في حال الحيض) فان الرجل ما لم يدخل زوجته لا يترتب هذه الاثار وبالدخول يترتب وان حرم لكونها في حال الحيض (وغير ذلك) ككونها في حال الاحرام (الثانية الاصل) اى مقتضى الاستصحاب (في العبادات والمعاملات هو الفساد) بمعنى ان كل عبادة لم يقم دليل شرعي على الامر بها وكل معاملة لم يقم دليل شرعي على الرخصة فيها يستصحب عدم صحتها ويحكم بفسادها (لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية) اى موقوفة ببيان الشرع فمادام لم يوجد البيان الشرعي يستصحب عدمها (ومنها «احكام» الصحة والاصل عدمها) اى الحالة السابقة انما هي عدم جعل الصحة (وعدمها يكفي في ثبوت الفساد) اى مجرد كون الحالة السابقة عدم الصحة يكفي في الفساد قوله (وان كان هو «فساد» ايضا من الاحكام) اشارة الى ان الصحة والفساد ان كانا من قبيل الايجاب والسلب بان يكون الصحة بمعنى ترتب الاثر والفساد بمعنى عدم ترتب الاثر كان الصحة حكما شرعيا دون الفساد لان عدمه لا يكون حكما وان كانا من قبيل المتضادين بان يكون الصحة بمعنى كون الشيء بحيث يترتب عليه الاثر والفساد بمعنى كون الشيء بحيث لا يترتب عليه الاثر يكون الفساد ايضا حكما شرعيا وعلى كلا التقديرين فعند الشك يحكم بالفساد (لان عدم الدليل) على الصحة (دليل على عدم) اى اذا كانت الحالة السابقة عدم الصحة ولم يوجد دليل على الصحة يستصحب عدم جعل الصحة فيثبت الفساد فافهم (واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل) هو القاعدة الثانوية اى (العموم) نحو او فوا بالعقود (او مطلق القاعدة) الثانوية اعم من العموم كما ذكرنا والاطلاق نحو احل الله البيع وتجارة عن تراض او القاعدة التي استنبطها الفقهاء من الادلة نحو الناس مسلطون على اموالهم (وان كان مراده «بعض» غير ذلك فهو سهو) اى لو لم يكن مراده من اصالة الجواز هو القاعدة الثانوية بل كان مراده القاعدة الاولى فقد علمت ان القاعدة الاولى هي استصحاب عدم الصحة لاصالة الصحة (الا ان يراد به «اصل» اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ ماله بغيره) او الاصل في الاشياء الاباحة

(ولكن ذلك) أي مجرد جواز ذلك (لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم) أي لزوم المعاملة (وترتب الأثر) كحصول الملكية اللازمة وجواز التصرفات الموقوفة على الملك (وما يقال إن الأصل في معاملة المسلمين الصحة فهو معنى آخر) غير ما نحن فيه (والمراد به «أصل» إن ما تحقق صحبه عن فاسده في نفس الأمر) أي بعد ما علم في الشرع أن العمل الفلاني صحيح كالبيع بدون الربوى و الذبح بقطع الأوداج الأربعة و العمل الفلاني فاسد كالبيع الربوى و الذبح بدون قطع الحلقوم فإذا رأينا أن الشخص عمل عملاً (ولم يعلم أن ما حصل في الخارج هل هو من القسم الصحيح أو الفاسد فيحصل على الصحيح إذا صدر من مسلم لا بمعنى) أي ليس معنى قولهم الأصل في معاملات المسلمين الصحة (إن صحة أصل المعاملة) في الشريعة (تثبت بمجرد فعل المسلم) وبالجملة (فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل إذا صدر عن مسلم لا إن الأصل في الذبح أن يكون صحيحاً بل الأصل) عند الشك في أن هذا الحيوان ذبح صحيحاً أو غير صحيح (عدم التذكية والحرمة حتى تثبت) بالعلم (التذكية الصحيحة وصنوره «ذبح» عن المسلم قائم مقام العلم أي ثبوت التذكية الصحيحة في نفس الأمر وهذا الأصل) أي قاعدة حمل فعل المسلم على صحيح (أجماعاً مدلول عليه بالدلالة القوية مصرح به في الأخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الأصل) والمبحث (ماتعلق النهي بشيء) نحو لاتصل في الدار المغسوبة أو لا تتبع وقت النداء (بعد ما ورد عن الشرع له جهة صحة والمراد منها الأمر نحوصل أو الترخيص نحواحل الله البيع و تجارة عن تراض لأن العبادة بدون الأمر والمعاملة بدون الرخصة ليس لهما جهة صحة) ثم ورد النهي عن بعض أفرادها (كالصلوة في الدار المغسوبة والبيع وقت النداء (أو خوطب به «حكم» عامة المكلفين) نحو اقيموا الصلوة و اوفوا بالعقود (ثم استثنى عنه بعضهم) نحو لاتصل الحائض ولا يبيع للمهجور (فمثل الأمساك ثلاثة أيام) أي الصوم ستين ساعة مثلاً (والقمار ونحو ذلك) كصلوة عشر ركعات والزنا (ليس من محل النزاع في شيء) لأن هذه الأمور و إن كانت بصورة العبادة والمعاملة إلا أنه لم يرد في الشرع لها جهة صحة (أذا الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمها) أي النزاع إنما هو في الموارد التي لو لا النهي كان لها جهة صحة لافي الموارد التي تحكم فيها بالفساد بمقتضى الأصل وإن لم يكن فيها نهى (وما ذكر فاسد بالأصل لأن الأصل) أي الحالة السابقة (عدم الصحة) إن قلت بمجرد كون الحالة السابقة هي عدم الصحة كيف يحكم بالفساد فعلاً قلت (وأما الفساد فيدل عليه عدم الدليل) بمعنى أنه إذا كانت الحالة السابقة عدم الصحة ولم يقم دليل شرعي على الصحة فيستصحب عدم الصحة السابقة فيحكم بالفساد فعلاً كما مر (ومما ذكرنا يظهر أن ما تقدم) في القانون السابق (من اجتماع الأمر والنهي فيما كان بين المأمور به و

المنهي عنه عموم من وجوه (اتحاد في الوجود) نحو ضلوا ولا تغصب فان مادة الاجتماع اعني الصلوة في الدار المغصوبة قد اتحد فيها وجود الصلوة والغصب (أم لا) نحو ضلوا ولا تنظر الى الاجنبية فان مادة الاجتماع اعني الصلوة حال النظر الى الاجنبية لم يتحد فيها وجود الصلوة والنظر لان النظر فعل البصر وهو خارج عن افعال الصلوة (خارج عن هذا الاصل) لان النهي فيه لم يتعلق بقسم مما امر به و رخص فيه بل يتعلق بالنهي طبيعة اخرى غير متعلق الامر (ولذا) اي لخروجه عننا نحن فيه (أفرده القوم) بقانون عليهدة (وأفردناه بالذكر) وبالجملة النزاع هنا فيما كان بين العاموربه والمنهي عنه عموم مطوف فيما سبق فيما كان بينهما عموم من وجه (ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخلا او بوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحده في الوجود او لشيء مفارق غير متحده في الوجود والمراد بالمتعلق به نفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض و الاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك) من الاوصاف التي لاتخصى كالجهر والاختفات (مثاله النهي عن صلوة الحائض بصومها ونحو ذلك) كالمكث في المسجد فطبيعة الصلوة بما هي هي اي مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات محرمة على الحائض كما انها بما هي هي واجبة على المرئة الطاهرة و بالجملة حرمت طبيعة الصلوة بسبب وصف غير مقدور في المرئة وهو الحيض (لا يقال ان النهي هنا يتعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض) نظير تعلق النهي بها باعتبار وقوعها في الدار المغصوبة (فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض) كما نهى عن الصلوة الواقعة في الدار المغصوبة (فالنهي) لم يتعلق بالصلوة بما هي بسبب كون المرئة حائضاً بل (تعلق بها لوصفها ويؤيده) اي تعلق النهي بها لوصفها (ما قيل ان مفهوم الصيغة) اي هيئة الامر والنهي و افعال التفضيل وغيرها (انما يرد على المادة) اي المصدر (بعدها اعتبار قيودها وحيثياتها) فيلاحظ الصلوة بوصف وقوعها حال الحيض ثم يرد عليها صيغة النهي (فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد) فهية افعال التفضيل انما ترد على مادة العلم بعد ملاحظة تقيدها بالطب والهيئة (وبذلك) اي بان الصيغة تعرض على المادة بعد ملاحظة المادة بقيودها (يندفع ما اورد على قولهم «ادبائه ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد) بمعنى ان قولنا زيد اعلم من عمرو ومثلاً مقتضاه ان طبيعة العلم في زيد اكثر منها في عمرو (من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولاً في مثل ذلك المثال) حاصل الاشكال على الادباء هو ان صيغة التفضيل لودلت على الزيادة في اصل الطبيعة فبمجرد سماع قول

القائل زيد اعلم من عمرو ويفهم العقل ان طبيعة العلم في زيد اكثر منها في عمرو فاذا قيد بالطب او الهيئة لابدان يرجع العقل الي معنى آخر وهو الزيادة في خصوص الطب او الهيئة لالزيادة في طبيعة العلم ووجه الاندفاع ان الادباء انما يحكمون بدلالة الافعل على الزيادة في اصل الطبيعة اذ لم يكن هناك قيد نحو زيد اعلم من عمرو واما اذا كان هناك قيد كما في المثال فيعتبر المادة او لأمقيدة بهذا القيد ثم يقع عليها صيغة التفضيل و بالجمله (فيكون معنى قولنا لاتصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها) فالنهي تعلق بها باعتبار الوصف لا بالذات (فيكون المنهي عنه لنفسه منحصر في مثل المثالين المتقدمين) اي القمار و صوم ستين ساعة مثلا (لانا نقول ان الحيض من مشخعات الموضوع) اي المكلف (لا المحمول) اي العبادة بخلاف غيبية المكان مثلا فانها من مشخعات الفعل دون الشخص توضيح الفرق ان الكون جزء الصلوة فهذا الكون تارة يتشخص بانه في مكان مباح وتارة بانه في مكان مفسوب وح فاذا قال لاتصل في مكان مفسوب يعلم ان المنهي عنه هي الصلوة المتصفة بكونها في المكان المفسوب واما كون المرثة حائضا فليس من مشخعات الصلوة بل المرثة فاذا قال لاتصل الحائض يكون الصلوة بماهي منهي عنها و كون المرثة حائضا سبب للنهي (وما ذكر في التأييد من جعل القيود متعلقات المادة) بان يكون المعنى الصلوة الواقعة حال الحيض محرمة (ممنوع) بل المادة مطلقة وحال الحيض من قيود المرثة (سلمنا عدم كونها قيد للموضوع) اي المرثة (لم لا يكون من قيود الحكم) بان يقال الحرمة الحاصلة حال الحيض ثابتة على الصلوة في حق المرثة (والنسبة الحكمية) بان يقال الحرمة ثابتة حال الحيض على الصلوة في حق المرثة وبالجمله حال الحيض ليس قيد للصلوة بل هو اما قيد للمرثة او الحرمة او الثبوت ومر امثلة الكل قوله (فان سلمنا) حاصله ان قوله لاتصل الحائض قضية مطلقة عامة بمعنى ان النسبة التحريمية محققة في احد الازمنة ثم سلمنا (كون القضية عرفية عامة) وهي ما حكم فيها بدوام النسبة مادام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع وان لم يكن له تحقق في احد الازمنة نحو كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتباً (بان يكون المراد الحائض منهي عن الصلوة مادامت حائضا فليس معناها انها منهيبة عن الصلوة الكائنة في حال الحيض) ليكون الصلوة محرمة لوصفها (بل المراد انها منهيبة في حال الحيض عن الصلوة) بماهي (والحاصل ان المنهي عنه لنفسه) في هذا الباب (انما هو بعد ملاحظة حال المكلف) فيلاحظ كون المرثة حائضا فتنهي عن الصلوة بماهي (لأمط) اي ليس المراد من المنهي عنه لنفسه فيما نحن فيه ان يكون العمل بما هو محرما من دون لحاظ وصف اصلا حتى في المكلف (فالظاهر مكلف بالصلوة) بماهي (والحائض منهيبة عنها) بماهي (واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن

ملاحظة حال المكلف ايضاً) اي من دون لحاظ قيد في الفعل ولا في الشخص (كالا مساك ثلاثة ايام) هذا (فيما هو في صورة العباداة و الزناء والقمار) هذان (فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا) في صدر هذه المقدمة (و اما المعاملة المنهى عنها نفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك) كالمفلس فالنكاح بما هو والبيع بما هو حرام لكون الشخص ذا اربع زوجات و لكونه عبداً وسفياً مثلاً (ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض) من ان المنهى عنه لنفسه فيما نحن فيه هو الذي نهى عنه بعدما لاحظنا حال المكلف و من المعلوم ان العناوين المذكورة من مشخصات الموضوع لا العمل (و اما المنهى عنه لجزئه فكالتنهي عن قرائة العزائم في الصلوة) فالصلوة بالسور العزائم محرمة بسبب حرمة جزئها اعني السورة (و كبيع الغاصب مع جهل المشتري) فهذه المعاملة محرمة بسبب حرمة جزئها اعني ايجاب الغاصب هذا (على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك) كما وقع في تعريف بعض (و اما على القول الاخر) وهو ان البيع نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم (فالمثلة) لكون البيع حراماً لجزئه (كثيرة واضحة) فيحرم بنقل ما لا يملك كالخمر والخنزير ويحرم بالنقل من غير المالك كالغاصب ويحرم بالنقل بعوض مجهول (والنهي عن الجزء ايضاً يحتمل ان يكون لنفسه) كان يفرض ان قرائة العزيمة في الصلوة محرمة لنفسها فتحرم الصلوة لجزئها ويحرم الجزء لنفسه (اولجزئه) كان يفرض ان قرائة العزيمة محرمة لاجل آية السجدة فتحرم الصلوة لجزئها وجزئها لجزئها (اولشرطه) كتقديم السورة على الفاتحة في قرائة الصلوة فالصلوة تحرم لحرمة الجزء اعني القرائة وهي محرمة لانتفاء الشرط اعني تقدم الفاتحة (الى اخر الاحتمالات) كحرمة الجزء لوصفه اللازم كالجهر في قرائة الظهرين فتحرم الصلوة لجزئها وجزئها لوصفه اللازم اولوصفه المقارن كايقاع السجدة في مكان مغموب فيما اذا قال المولى اسجد ولا تسجد في مكان مغموب اولشيء مفترق متحد مع الجزء كايقاع السجدة في مكان مغموب فيما اذا قال المولى اسجد ولا تنصب او غير متحد معه كالقراءة ناظر الى الاجنبية و سيتضح لك هذه الاقسام فانتظر (ويظهر حكمها) اي حكم الوجوه المتصورة في الجزء (بملاحظة احكام اصل الاقسام) المتصورة في العبادات والمعاملات المنهى عنها (وكذا الشرط) وبالجملة الاقسام المتصورة في العبادات والمعاملات المحرمة تتصور في الجزء والشرط المحرمين ايضاً ويعرف احكامها بملاحظة احكام اصل الاقسام فشرع في صور حرمة الشرط وقال (و اما المنهى عنه لشرطه فاما ان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة) وهذا القسم يجري في المنهى عنه لجزئه ايضاً كالصلوة بلا سورة (وبيع الملاقيح بوجهها شكماً ما درها يا نطقه ما در صلبها) فان القدرة على التسليم حال البيع شرطه «بيع» وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيها عنه

لنفسه كان يقول بالفرض لاتصل بثوب اليهود او منهيًا عنه لجزءه نحو لاتصل بوضوء بلا مسح او منهيًا عنه لشرطه نحو لاتصل بوضوء بلا موالاة او منهيًا عنه (لوصفه اللازم او المقارن او غير ذلك من الاحتمالات) ككون الشرط منهيًا عنه لشيء مفارق متحد معه او غير متحد مثال الوصف المقارن (مثل كون الساتر غصباو) مثال الوصف اللازم في العبادات (الوضوء بالماء المتغيرو) في المعاملات (كالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة) ومثال المفارق المتحد كما لو قال توضأ ولا تغصب والغير المتحد كما لو قال توضأ ولا تنظر الاجنبية وسيوضح لك هذا الاقسام المتصورة في الشرط المحرم (واما) العبادة والمعاملة (المنهي عنه لوصفه الداخل و يقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة) ولا يخفى ان المنهي عنه هنا لوصفه اللازم هو القراءة الا انه يصح بتبع الجزء الحكم بان الصلوة محرمة لوصفها اللازم (فانها «قراءة» لاتنفك عن احدهما) اعلم ان المراد بالوصف اللازم هو الوصف الذي يتبدل الموصوف عرفا بتبدله مثلا الصلوة التي وقعت جهر الوكانت واقعة بالاخفات لعدت في نظر العرف صلوة اخرى غير هذه الصلوة والوضوء الذي وقع بماء متغير لو وقع بماء غير متغير لعد عرفا وضوء غير هذا الوضوء وكذا الذبح بالحديد فلا تغفل (و) كذا (النهي عن صوم يوم النحر «عيد اضحي» فكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة) الا ترى ان صوم هذا اليوم لو فرض وقوعه في يوم اخر عد عرفا صوما غير هذا الصوم (وكبيع الحصاة سنك ريزه) و هو ان يقول بعثك ثوبان هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذ امرت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه) اللازم (الذي هو تعيين المبيع بهذا النهج) فلو فرض وقوع هذا البيع بحيث عين المبيع فيه في ضمن الايجاب لعد عرفا بيعا غير هذا البيع (و كالتنهي عن ذبح الذمي و كالتنهي عن البيع المشتمل على الربوي و اما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لاتصل في الدار المغسوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف) لها الا انه (خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها ومميزاتها) بحيث يتبدل الموصوف عرفا بتبدله فان هذه الصلوة الواقعة في مكان مغسوب لو فرضت انها وقعت مع اذن المالك لعد عرفا صلوة وكذا السجدة والوضوء الواقعان في مكان مغسوب فلا تغفل (نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر) بمعنى ان الكون في مكان ما من اجزاء الصلوة ومقوماتها الا ان غصبية المكان وعدمها لامقومية لهما كما قال (لكن اعتبار وصف كونها «دار» دار الغير و كونها غصبا لامدخلية له في ذلك) اي ليس جزءا او وصفا لازمالها لما بيناه ولا يخفى ان كون الوصف وصفا خارجيا انما يتصور فيما لو كانت النسبة بين المأمور به والمنهي عنه عموم مط نحوصل ولاتصل في الدار المغسوبة واما لو كانت النسبة بينهما عموم من وجه نحوصل

ولا تنصب فيقال له الامر المفارق كما سنذكره (والظاهر ان قوله لاتصل متكفا «دستها بردوش»
ايضا مثل ذلك) لان هذه الصلوة لو وقعت بلا تكف لم تعد مرفقا صلوة غير هذه الصلوة (اذ لم يعلم قبل
النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما) بمعنى ان التكف لم
يكن في السابق جزءا للصلوة حتى يكون هذا النهي باعتبار الجزء ولم يكن عدمه شرطها حتى
يكون هذا النهي باعتبار اتقاء الشرط بل هو وصف خارج (و كالتنهي عن ذبح مال الغير) لان هذا
الذبح الخاص لو فرض انه وقع مملوكا لم يعد ذبحا غير هذا الذبح (وبيع العنب ليعمل خمرا)
فانه لو وقع بقصد اخر لا يعد بيعا غير هذا البيع (وبيع تلقي الر كبان «استقبال كاروان» فان هذا
البيع الواقع في خارج البلد بعنوان تلقي الر كبان لو فرض انه وقع لاي هذا العنوان كما لو فرضنا
ان هذا المشتري منزله في خارج البلد لا يعد بيعا غير هذا البيع (واما المنهي عنه لشيء مفارق)
مع العبادة والمعاملة (اتحد) بسوء اختيار العبد (معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تنصب)
وانما سمي امر مفارقا لان النهي لم يتعلق بالوصف اي لم يقل لاتصل في الدار المغسوبة ببيان تقدم بل
تعلق بعنوان اخر عموم من وجه بالنسبة الى المأمورية حيث قال صل ولا تنصب فالغسبية امر مغاير
اتخدم مع الصلوة في الوجود وقس على ذلك قوله توشا ولا تنصب واسجد ولا تنصب) والنهي عن المكاملة
مع الاجنبية واجراء الصيغة معها) فالمرخص فيه هو عنوان البيع مع الاجنبية والمحرّم هو عنوان
المكاملة معها والنسبة عموم من وجه (على القول بكون المعاطاة بيعا) فالعبد بسوء اختياره جمع
بينهما اذ يمكنه البيع معها بالمعاطاة فهذا البيع بالصيغة منهي عنه لامر مفارق قد اتخدمه في الوجود
واما لو قلنا بان البيع منحصر في البيع بالصيغة فالبيع مع الاجنبية يكون من المنهي عنه لجزئه
(و كالتنهي عن النداء ان قلنا بان النهي انما هو من تقويت الجمعة) فرخص في البيع ونهي عن
تقويت الجمعة والنسبة عموم من وجه فمادة الاجتماع من قبيل ما نهي عنه لامر مفارق متحد مع
البيع في الوجود (و ان قلنا بان النهي تعلق بالبيع وقت النداء) لا بالتقويت (فهو من القسم الاول)
اي من المنهي عنه لوصفه الخارج لان قوله تع لاتبع وقت النداء نظير قوله صل ولا تنصل في الدار المغسوبة
ببيان تقدم (واما المنهي لشيء مفارق غير متخدمه في الوجود فكالتنهي عن النظر الى الاجنبية حال
الصلوة او البيع) فامر بالصلوة ورخص في البيع ونهي عن النظر اليها والنسبة بينه وبينهما التباين
الكلي وليس في البيع مادة اجتماع فان النظر الى الاجنبية فعل البصر ولا يربطه بالصلوة والبيع فالصلوة
والبيع حال النظر يكون من المنهي لامر مفارق غير متخدمه في الوجود و كذا الوضوء والقراءة حال
النظر نعم لو قال صل ولا تنصل ناظرا الى الاجنبية اوبع ولا تنصل ناظرا الى الاجنبية يكون النسبة عموم

مط ويكون من المنهى عنه لو صفه المفارق نظير قوله صل ولا تصل في الدار المنصوبة (و هذان القسمان) اي المنهى عنه لامر مفارق متحد الوجود مع المأمور به او غير متحده معه (خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة) اذ البحث هنا انما هو فيما تعلق النهي بقسم من العبادة المأمور بها او المعاملة المرخص فيها بان يكون النسبة عموم مط والنسبة في هذين القسمين عموم من وجه كما في قوله صل ولا تغصب او التباين كما في قوله صل ولا تنظر الاجنبية (و ذكرناهما) هنا (تطفلا بطفيلي ساير اقسامه وقد تقدم الكلام في الاول منهما) اي ما كانت النسبة فيه عموم من وجه نحو صل و لا تغصب (مستقفا) و القسم الاخير خارج عن البحث في كلا القانونين (و كلام القوم في تفصيل الاقسام و الامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره) اي كلام القوم (والكلام فيه) ردا وقبولا (و انما استوفيناها) اي بينا الاقسام مشروحا (لذلك) اي لاغتشاش كلام القوم (و الافلاقيات الحال) من حيث الحكم بالفساد وعدمه (بين تلك الاقسام في اكثر الاقوال) الخمسة (الاتية) فان القائل بعدم الدلالة على الفساد مطو كذا القائل بالدلالة في العبادات لغة و شرعا لا في المعاملات مط و كذا القائل بالدلالة في العبادات شرعا فقط لا في المعاملات مط لا يفرقون بين الاقسام المذكور نعم القائلون بالدلالة على الفساد بعضهم يفرقون بين المنهى عنه لنفسه او جزئه او وصفه اللازم وبين غيره و كذا القائلون بالدلالة في العبادات و المعاملات شرعا لا لغة بعضهم يفرقون بين المنهى عنه لامر مفارق وبين غيره بالفساد في الثاني دون الاول و بعضهم يفرقون بين المنهى عنه لنفسه او جزئه او وصفه اللازم وبين غيره بالفساد في الاقسام الاول دون غيرها (الرابعة اختلف الفقهاء و المتكلمون في معنى الصحة و الفساد في العبادات) و السر في تعرض المتكلمين لمعنى الصحة و الفساد في العبادات هو انهم يبحثون عن ان موافقة امر الشارع اي الامثال للشرعية يوجب عقلا استحقاق المثوبة ففسر و اصحة العبادة بكون الامثال موافقا للشرعية و فسادها بعدمه و اما وجه تعرض الفقهاء لهما فواضح لانهم يبحثون عن وظائف المكلفين و انه اين يجب القضاء و اين لا يجب ففسروا صحة العبادة باسقاط القضاء و فسادها بعدمه كما قال (فعند المتكلمين هو) اي معنى الصحة و الفساد (موافقة الامثال للشرعية) و عدم موافقته (و عند الفقهاء اسقاط القضاء) و عدمه قوله (و ذكر وافي ثمرة النزاع) حاصله ان المعنى الذي ذكره المتكلمون اعم مط مما ذكره الفقهاء لان كلما هو مسقط للقضاء موافق الامر و الشرع كالصلوة التامة الاجزاء و الجامعة للشرائط و بعض ما هو موافق للامر ليس مسقطا للقضاء كالصلوة بظن الطهارة اذا ظهر عدمها و يظهر الثمرة عند (مالونذران يعطى من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبر) نذره (بان اعطى) الدرهم (من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له

كونه فاقدها في نفس الامر فعلى الاول) اي بناء على تفسير المتكلمين (نعم لانه موافق للشريعة) اي للامر الظاهري (و) بعبارة اخرى (مطابق للامثال بما امر به الشارع في هذا الحال) اي حال الظن بالطهارة (وعلى الثاني) اي بناء على تفسير الفقهاء (لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به فقد) بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه) اي الصلوة بظن الطهارة (مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر) الظاهري (اعنى الامر بالصلوة المظنون الطهارة وان الذي لا يسقط فضائه هو الصلوة مع يقين الطهارة) حاصل اشكال البهائي ره انه لافرق بين التفسيرين اذ كما ان الصلوة التامة الاجزاء والشرائط صحيحة بكل التفسيرين لانه موافقة للامر الواقعي ومسقط للقضاء فكذا الصلوة بظن الطهارة بالنسبة الى الامر الظاهري صحيحة بكل التفسيرين لانها موافقة للامر الظاهري ومسقط لقضائه اذ لا يجب اعادة الصلوة بظن الطهارة واما بالنسبة الى الامر الواقعي فلا تصح عند احد لعدم موافقتها للامر الواقعي وعدم اسقاطها فضائه (فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلى التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز حاصله ان من البديهي ان المكلف به لا تعدد فيه بل هو شيء واحد وهو القدر المشترك اعنى طبيعة صلوة الظهر مثلا التي تجتمع مع الف شرط بحسب اختلاف الحالات كالطهارة المائية عند التمكن من الماء والترايبية عند العجز منه والظنية عند الظن بها واليقينية عندما لا ظن بالطهارة السابقة وهكذا و مراد الفقهاء من الصحيح هو ما يسقط التكليف بالطبيعة كالصلوة التامة الاجزاء والشرائط والصلوة بظن الطهارة او بالطهارة الترايبية لا تسقط التكليف بالطبيعة عند كشف المخلاف اورف الاضطراب قبل خروج الوقت (وظن الطهارة و يقينها) والتمكن من الماء والعجز منه (لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع) بمعنى ان اجتماع طبيعة صلوة الظهر مع الف شرط لا يوجب تعددها و كون كل واحد منها مكلفا بها عليه بحسب الاشخاص والحالات حتى يقال بان الصلوة بظن الطهارة مسقط للامر المتعلق بها وهكذا الصلوة مع يقين الطهارة بل المكلف به هو طبيعة واحدة و الفرض عدم سقوطها فلا يطلق عليها الصحيح باصطلاح الفقهاء (وقديجاب) اي اجاب الفاضل الجواد عن البهائي ره (ان ذلك الاعتراض) اي كون الصلوة بظن الطهارة مسقط للقضاء بالنسبة الى الامر الظاهري (مبنى على كون القضاء تابعا للاداء) اي ان قلنا بان القضاء كلما وجب وجب بالامر الاول فلا اشكال في ان الصلوة بظن الطهارة تسقط الامر الظاهري و اذا سقط فلا يجب قضاء هذه الصلوة بهذا الامر وح فتكون صحيحة باصطلاح الفقهاء ايضا وان قلنا بان القضاء كلما وجب وجب بالامر الجديد فلا تكون صحيحة باصطلاح الفقهاء لان الامر الظاهري وان سقط الا انه يمكن ان يكون هنا امر جديد

بقضاء الصلوة الواقعة بظن الطهارة (وفيه «جواب» ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد) اى من البديهي انه بعد اتيان الصلوة بظن الطهارة لا يجب قضاء هذه الصلوة لا بالامر الاول ولا بالامر الجديد (على المعنى المصطلح) وهوا تيان ما فات فى الوقت بعد الوقت اذ الفرض انها لم تفت وانما الفاتت الصلوة بالطهارة اليقينية فيجب قضاؤها اما بالامر الاول واما بالامر الجديد (الامع فوات هذه الصلوة ايضا) بان يترك الظهر مثلا راسا فأتيتها بعد الوقت قضاء بظن الطهارة ان لم ينكشف الخلاف (فهى مسقطه للقضاء) بالنسبة الى نفسها (على كلا القولين) اى سواء قلنا بالتبعية او بالامر الجديد فالحق فى جواب البهائى ردهما تقدم من ان مراد الفقهاء من الصحيح ما كان مسقطا للقضاء بالنسبة الى الطبيعة المكلف بها وهذه الصلوة ليست كذلك (والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطه للقضاء ظنا) حاصل الاشكال ان المعنى بظن الطهارة يظن بمطابقة عمله للواقع اى يظن انها الصلوة المطلوبة واقعا فهو يظن بان هذه الصلوة مسقطه للطبيعة المأمور بها فهى صحيحة باصطلاح الفقهاء ايضا وجوابه ان الصحيح عند الفقهاء ما سقط القضاء يقينا كالصلوة التامة الاجزاء والشرائط و كالصلوة بظن الطهارة مع اليقين بعدم كشف الخلاف فالصلوة بظن الطهارة مع احتمال كشف الخلاف خارجة عن تفسيرهم ان قلت اذا كان الصحيح عندهم عبارة عما سقط القضاء يقينا فما يقولون فى حق هذه الصلوة الى ان ينكشف الحال اى مادام لم يقطع بكونها مسقطه او غير مسقطه قلت (فلا بد على مذهبهم «فقها» اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح فى آن دون آن) بان تتصف هذه الصلوة بالصحة ما لم ينكشف الخلاف واذا انكشف صارت فاسدة وهذا مبنى على القول بان مؤدى الظن هو حكم الله الواقعى المجموع فى حق الظان كما عليه المصوبة فتكون الصلوة بالطهارة الظنية واجبة واقعا فى حق الظان والصلوة بالطهارة اليقينية واجبة فى حق المتيقن فكما ان الصلوة بالطهارة اليقينية مسقطه قطعا للتكليف المجموع للمتيقن فكذا هذه الصلوة مسقطه قطعا للتكليف المجموع فى حق الظان فتتصف بالصحة عند هم ايضا الا انه اذا انكشف الخلاف تصير فاسدة ويجعل فى حقه الصلوة بالطهارة المتيقنة من اول الامر (او) القول (بجعله «عمل» مراعى «آويزان» فلا يوصف بالصحة) ولا الفساد (فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين) بالطهارة او اليقين بعدم كشف الخلاف فيحكم بالصحة او حصل اليقين بعدم الطهارة فيحكم بالفساد وهذا مبنى على القول بان مؤدى الظن لم يجعل حكما واقعا فى حق الجاهل بل الظن جعل طريقا الى الواقع والتكليف الواقعى مشترك بين العالم والجاهل كما عليه المخطئة ومعنى جعل الطريق ان

الشارع حكم بانك اذا ظننت بالطهارة الواقعية فمالم ينكشف الحال لا يحكم بالصحة ولا الفساد (او) القول (بكونه صحيحا) مشروطا بالشرط المتأخر وهو عدم كشف الخلاف (و) بعبارة اخرى (يحكم عليه بالصحة) من اول الامر ان لم ينكشف الخلاف (الا ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر) وهذا بخلاف الوجه الاول اذ عليه يحكم بالصحة متجزا واذا انكشف الخلاف يصير فاسدا من حين الكشف وبخلاف الوجه الثاني اذ عليه يكون التوصيف بالصحة والفساد بعد كشف الحال (و لعل مرادهم « فقهاء » هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة) حيث فسروا الصحة بموافقة الشريعة (هو الموافقة) للشريعة الواقعية المشتركة بين العالم والجاهل (ولو ظنا) ولذا يحكمون بصحة هذه الصلوة (والامر) اي لو كان مرادهم ان الصحة هي موافقة الحكم الواقعي يقينا (فالتكليف في نفس الامر) في حق الكل (انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابتة في نفس الامر) وهذا المعنى لم يتيقن بذلك فكيف يحكون بصحتها ومؤدى الظن لم يجعل حكما واقعا للظن عند المخطئة (وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع) بمعنى ان المكلف اذا ظن بان صلوته هذه مشتملة على الطهارة الواقعية فحكم الشرع بتنزيله منزلة اليقين وبالجمله المكلف به في حق الكل هو الصلوة مع الطهارة الواقعية غاية الامر ان الشرع جعل الظن طريقا الى الواقع عند المخطئة وح فلو كان مراد المتكلمين ان الصحة موافقة الشريعة الواقعية يقينا فلا يكون تنصيف هذه الصلوة بالصحة على تفسيرهم ايضا الا ان الظاهر ان مرادهم من الصحة موافقة الواقع اما بنحو اليقين او الظن (فلا منافاة) بناء على كون الظن طريقا قد يصيب وقد يخطأ (بين موافقة الشريعة) الواقعية ظنا (وثبوت القضاء) بعد كشف الخلاف (مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء) اي من البديهي ان القضاء لا يجب الا مع فوات الاداء فالظن بناء على الطريقة اذا انكشف فساده ينكشف انه لم يؤد الواجب في وقته فلا بد من القضاء فلا منافاة بين الموافقة ظنا و ثبوت القضاء (لان المكلف يجوز له التعبد بالظن مادام غير متمكن عن اليقين و على هذا) اي اذا جعل الظن حجة وطريقا الى الواقع مادام غير متمكن عن اليقين ووجب العمل على طبق الواقع بعد كشف الفساد (فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة) لان وجوب العمل على طبق الواقع بعد انكشاف فساد الظن الذي جعل طريقا الى الواقع لا يختص بما بعد الوقت (فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة) اي الاعادة واجبة عليه (في الوقت ايضا بل بطريق اولي فما سقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به) اي قولهم بان الصحيح ما اسقط القضاء والفساد ما لم يسقطها لا يراد منه معناه الحقيقي حتى لا يشمل الاعادة بل المراد منه ان الصحيح هو ماتم

بـحيث اسقط الاتيان ثانيا اعادة اوقضاة والفاقد هو ما نقص (بـحيث يوجب فعله ثانيا) اعادة اوقضاة من باب ذك
اللازم واردة الملزوم ان قلت هذا التعريف لا يشمل صلوة العيد اذ ابقاء لها شرعا حتى تسقط في الصحيحة
ولا تسقط في الفاسدة قلت مرادهم السقوط (لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا) اعلم ان العبادة كما يطلب
اتيانها في الوقت كذلك يطلب اعادةها في الوقت اذا وقعت معيوبة وبالجملة اعادة ثابتة في جميع
العبادات واما القضاء بعد الوقت اذا فاتت او وقعت معيوبة فهي ثابتة ومشروعة في بعض العبادات
كاليومية دون بعض كالعيدين وتفسير الفقهاء يشمل الجميع اذ الصحيح هو التام الذي يسقط الاتيان
ثانيا لو ثبت فيه الاتيان ثانيا فاليومية الصحيحة هي ما تمت بحيث اسقطت اعادةها وقضائها المقررتين
لها شرعا والعيد الصحيحة هي ما تمت بحيث اسقطت اعادةها المقررة قوله (اما من جهة عدم حصول
الامتثال) حاصله ان اختلال المأمور به الموجب للاتيان به ثانيا يتصور على وجهين احدهما اتيانه باطلا
كالصلوة بلا طهارة (فيجب) او يستحب (اعادة) اما (مطلقا) اي في الوقت وخارجه (ان قلنا يكون القضاء
تابعا للاداء او ثبت) القضاء (بامر جديد) اي بالامر (بالفعل خارج الوقت ايضا) كالأمر به داخل الوقت
وهذا كاليومية فانها اذا بطلت يجب اعادةها في الوقت وقضائها خارج الوقت اما لتبعية القضاء للاداء
واما للأمر الجديد (و) اما (في الوقت فقط ان لم يكن كذلك) كصلوة العيدين فانها اذا بطلت تعاد في
الوقت فقط اذ لم يقم دليل على القضاء ولم نقل بتبعية القضاء للاداء ثانيهما قوله (واما من جهة امر جديد)
اي الامر الواقعي (وان حصل الامتثال ظاهرا) كالصلوة بالطهارة الظنية فانها امتثال ظاهرا الا
انه اذا انكشف الخلاف يجب اتيانها ثانيا رعاية للأمر الواقعي اما مطلقا كما في اليومية واما في
الوقت فقط كما في العيدين ببيان تقدم (او المراد من قولهم ما اسقط القضاء) معناه الحقيقي لا الكنائي
المتقدم ولم يتعرضوا للاعادة لمعلوميته وهذا ايضا يشمل العيدين لان مرادهم (هو ما اسقط القضاء
فرض له قضاء فلا يرد النقص في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء في
الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة) حاصل النقص ان قولهم الصحيح ما اسقط القضاء ان اريد منه ان
العمل الذي ثبت له قضاء في الشريعة صحيحه ما اسقط القضاء فلا يكون التعريف جامعا لخروج العيد
الصحيحة اذ ابقاء لها حتى يكون صحيحها ما اسقط القضاء وجوابه انك عرفت ان ما اسقط القضاء اما
كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب الاتيان ثانيا لو ثبت له الاتيان ثانيا والمراد اسقاط
القضاء ان ثبت له قضاء ومعلوم ان صحيح العيد مسقط للاتيان بها ثانيا على تقدير ثبوت الاتيان لها ثانيا او
مسقط للقضاء على تقدير ثبوت القضاء لها (و لافي طرده بفسادته ان اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء
وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء) حاصل النقص ان قولهم الصحيح ما اسقط القضاء

ان اريد منه ان الصحيح ما لا يكون عقبيه القضاء اما للسقوط كصحيح اليومية فانها لا يكون عقبيها
القضاء لسقوطها واما لعدم الثبوت كصحيح العيد فانها لا يكون عقبيها القضاء اذ لم يثبت لها قضاء فلا
يكون التعريف مانعا لدخول العيد الفاسدة فانها ايضا لا يكون عقبيها القضاء لعدم ثبوت قضاءها وجوابه
ان العيد الفاسدة لا يسقط بها الاثيان ثانيا لو ثبت لها الاثيان ثانيا ولا يسقط قضاءها لو ثبت لها قضاء
فهي خارجة عن التعريف (واما) الصحة (في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتيب الاثر الشرعي
عليها كتملك العين في البيع وجواز التزويج باخر في الطلاق ونحو ذلك) كتملك المنفعة في
الاجارة (وقد) يقال بانه لاخلاف بين الفقهاء والمتكلمين في تعريف الصحة ولا فرق بين العبادات
والمعاملات بل (يعرف مطلق الصحة بذلك) اي بترتيب الاثر (ولا بأس به و) اي اذا عرف مطلق الصحة
بترتيب الاثر (فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء والمتكلمين) اي لا بد من بيانه
(بانه «اثر» حصول الامتثال او سقوط القضاء) اي مراد المتكلمين من الاثر هو حصول الامتثال ومراد
الفقهاء من الاثر هو سقوط القضاء واما الاثر في المعاملات فواضح (واما البطلان فهو مقابل الصحة و
يعلم تعريفه بالمقاييسه) فالبطلان في العبادات عند المتكلمين عدم حصول الامتثال وعند الفقهاء عدم
ترتيب الاثر وقد يعرف مطلق الفساد بعدم ترتيب الاثر (وهو «بطلان» مرادف للفساد خلافا للحنفية
حيث) يفرقون بينهما (يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي)
فان اصله التمليك المتعلق بالعوضين المتساويين في المقدار وهو حلال ووصفه الخارج عنه والتابع
له في الوجود هو تمليك الزيادة وهو الحرام فقط (فيصححونه) اي يحكمون بصحة هذا البيع (مع اسقاط
الزيادة) يجعلون (البطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح) فان النهي قد يتعلق
بنفس هذا البيع وبنفس هذا الوصف العنواني من جهة انتفاء الشرط وهو القدرة على التسليم وليس هنا
وصف خارج حتى يتعلق النهي به (ومثلوا للباطل) من العبادات (بالصلوة في الدار المغسوبة) فان النهي
يتعلق بنفس هذه الصلوة وبهذا الوصف العنواني وليس هنا وصف خارج ليتعلق النهي به اذ الكون في
الدار المغسوبة جزء الصلوة (وللفاسد بصوم يوم العيد) فان اصله وهو امساك يوم مأمور به و النهي
يتعلق بوصف خارج اعنى الظرف (ووجهه) اي الفرق بين الباطل والفساد (غير معلوم) اذ المتبادر من
النهي عرفا في جميع هذه الامثلة هو حرمة نفس العبادة و المعاملة المتصفة بالوصف
الفلاني دون الوصف وحده وعلى تقدير تسليم الفرق بين الامثلة فلا وجه للفرق بين الباطل
والفساد (الا انه) اي النزاع في ان الفساد والبطلان مترادفان او متفاوتان (مشاحة نزاع) في الاصطلاح
وان كان بنائهم «حنفية» على تغيير الاصطلاح (المتعارف وهو ان الفساد والبطلان مترادفان

(اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال) تزيد على العشرة و مر الاشارة الى بعضها والمعروف منها
(في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطو والثاني عدتها مطقله فخر الدين عن اكثر اصحابه)
من العامة (و) نقل (الاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية و الحنابلة و الثالث الدلالة في
المعاملات مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا) الامامية (و بعض العامة الرابع
الدلالة فيهما شرعا لالفة و هو مذهب السيده و ابن الحاجب و الخامس الدلالة في العبادات
شرعا لالفة و قد نسب به بعض الاصحاب الى اكثرهم و الاقرب القول الثالث لنا على دلالة على الفساد
في العبادات ان المنهى عنه غير المأمور به (اي المتبادر من قوله لاتصل في الدار المغسوبة هو ان هذا
القسم من الصلوة منهي عنه فقط و المأمور به بقوله صل هو غير هذه الصلوة) فيكون فاسدا اذ الصحة
في العبادات) عند المتكلمين (هو موافقة الامر و لا يمكن ذلك الامع الامتثال) اي لا يمكن كون
العمل موافقا للامر الا اذا امتثل العبد امر المولى (و اذ الامر) كما بيناه (فلا امتثال) فلا موافقة فلا صحة
(فان قلت ان هذا) الفساد (انما يتم لو لم يكن امرا اصلا) كصوم ثلاثة ايام (ولكن الامر) هنا (موجود
و هو الامر بالعام) و هو قوله صل فانه شامل لهذا القسم ايضا (فيكفي) في الصحة (موافقة العمومات
فالصلوة في الدار المغسوبة و ان لم يكن مأمورا بها بالخصوص) بل منهي عنها بالخصوص (لكنها
مأمور بها بالعموم) من جهة انها فرد من الصلوة (ثبت الصحة) باصطلاح المتكلمين (و هو موافقة
الامر بل و أثبت الصحة باصطلاح الفقهاء اي (اسقاط القضاء ايضا ان القضاء المصطلح) و هو اتيان
ما فات في الوقت (لا يتحقق الامع فوات المأمور به كما مر الاشارة) الى معاني القضاء (في مبحث دلالة
الامر على الاجزاء) و بالجملة (فلا مانع من كونها مأمورا بها و منهي عنها من جهتين) بان تكون
مأمورا بها من جهة انها فرد من الصلوة و منهي عنها من جهة انها صلوة في الدار المغسوبة (كما اشرنا
في مسئلة اجتماع الامر و النهي) حيث حكم او لا بجواز الاجتماع فيما اذا كانت النسبة بين المأمور به
و المنهى عموم من وجه نحو صل و لا تغصب ثم تعدى و حكم بالجواز فيما كانت النسبة بينهما عموم
مط نحو صل و لاتصل في الدار المغسوبة (قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك) اي اجتماع الامر و النهي
في شيء واحد ذي جهتين (و لا مانع ان يقول الشارع صل و لاتصل في الدار المغسوبة و لكن لوصلت فيها
لعاقبتك على) جهة (ايقاعها فيها و لكنك اتيت بمطلوبى) من جهة انها صلوة (و لا يدل اللفظ ايضا على خلافه
«عقل» لان مدلول النهي لفة هو ان الصلوة بهذه الخصوصية محرمة و لا يدل على عدم تعلق الامر بها من جهة انها
فرد من الصلوة (و لم يثبت اصطلاح من الشارع فيه) و بالجملة النهي عن العبادة لا يدل على الفساد لاعقلا
و لالفة و لا شرعا (ايضا و لكن المتبادر في العرف من مثل ذلك) اي من النهي عن العبادة هو (التخصيص بمعنى)

ان العرف يفهم من قوله لا اتصل في الدار المغسوبة (ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب) يصل
فالمعنى عنه غير المأمور به فيفسد (والعرف انما هو المحكم) اي المتبع (لا) اي وليس المتبادر من
النهي (ان المعنى عنه محض الصفة) اي خصوصية الوقوع في الدار المغسوبة (دون الموصوف) اي
اصل الصلوة (كما يقول الحنفية) في مثل صوم يوم العيد لا في مثل الصلوة في الدار المغسوبة كما مر
فراجع (هذا) اي كون النهي في العبادة مخصصا للامر بحسب التبادر العرفي فقط (في غير المعنى
عنه لنفسه) كالمعنى عنه لوصفه اولجزئه اولشرطه (واما هو) اي المعنى عنه لنفسه (فالتخصيص فيه
اظهر واوضح لان التخصيص فيه) انما هو (بالنسبة الى المكلفين لا التكليف) اي قوله لا اتصل الحائض
ليس معناه انه يحرم الصلوة المتصفة بكونها حال الحيض حتى يتوهم انها مأمور بها من جهة الصلوة
ومعنى عنها من جهة الوصف بل معناه انه يحرم الصلوة بما هي صلوة على المرئة الحائض (كما اشرنا)
في مسألة جعل صلوة الحائض من المعنى عنه لنفسه وبالجملة العبادة المعنى عنها لنفسها لا يمكن
كونها مأمورا بها ايضا لاعقلا ولا شرعا ولا لغة ولا عرفا لامتناع كون شيء واحد ارجحا بالذات ومرجوحا
بالذات واما المعنى عنها لجزئها اولشرطها اولوصفها فيمكن فيها اعتبار الجهتين عقلا وشرعا ولغة وعرفا
بان يكون مأمورا بها من حيث الذات ومعنى عنها من حيث الخصوصية كما مر في العبادات المكروهة الا
ان العرف يفهم من هذا النهي التخصيص (واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد تكون واجبة) كتخصيص
ما به الكفاية من المعاش (وقد تكون مستحبة) كتخصيص المال لتوسعة العيال (ولا اقل من الاباحة ولا
ريب في تضاد الاحكام) حتى الاباحة مع الحرمة (فلا بد فيه من التخصيص) حاصل النقض انه كما ان
العبادات الشرعية لا تخلو من وجوب او استحباب فكذا المعاملات الشرعية لا تخلو من وجوب او
استحباب او اباحة وح فاذا حكمت بعدم اجتماع الضدين في العبادات المعنى عنها وقلت بان المتبادر
عرفا هو ان النهي مخصص للامر فتبطل العبادة فاحكم بذلك في المعاملات المعنى عنها (ايضا) وقل
بعدم اجتماع الضدين فيها وان المتبادر عرفا هو ان النهي عن المعاملة مخصص للتخصيص فيها فتبطل
فكيف تحكمون بمعناها (ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لاتنافي صحة المعاملات)
بمعنى انا نعلم ان تضاد الاحكام لا يختص بالعبادات ولا نقول باجتماع المتضادين في المعاملات
المعنى عنها بل نقول بانها ايضا محرمة فقط وان النهي عن المعاملة مخصص للامر بحكم التبادر
العرفي نظير ما ذكر نافي العبادات المعنى عنها الا ان الحرمة في العبادات تنافي صحتها بمعنى
موافقتها للامر ان مع انتفاء الامر لامعنى لموافقة الامر والحرمة في المعاملات لاتنافي صحتها (بمعنى
ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى

عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتيب الاثر) بمعنى ان المعاملة الواجبة والمستحبة لها جنبه العبادة وجنبه المعاملة اى يترتب عليها اثار العبادة من الثواب والقرب اذا اتى بها بقصد امتثال الامر يترتب اثار المعاملة اعنى الانتقال وغيره وح فاذا نهى عنها يكون النهى مخصصا للامر بحكم العرف فتبطل من حيث كونها عبادة اذ الامر حتى يحصل موافقته فلا يترتب الثواب بل العقاب كساير العبادات المحرمة ولكن يمكن ان تصح من حيث كونها معاملة اى يترتب عليها النقل والانتقال ولا منافاة بين البطلان من حيث العبادة والصحة من حيث المعاملة (وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتيب الاثر عليها) بمعنى ان المعاملة المباحة ايضا اذا نهى عنها يكون النهى مخصصا للاباحة فتحرم الا ان الحرمة لا ينافي ترتيب الاثر (وسيجئ تمام الكلام) وهو قوله (واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات) عقلا (فلان مدلول النهى انما هو التحريم) وقدمر انه اذا جاء التحريم يزول الرخصة بحكم العرف (وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتيب الاثر كما لا يخفى) ان قلت صحة المعاملة بمعنى ترتيب الاثر انما هو بسبب الاذن الشرعى كما مر في المقدمات فاذا نهى عنها يزول الاذن بحكم التبادر العرفي واذا زال فلا مقتضى للصحة فيفسد بمقتضى قاعدة اصله الفساد قلت ستوضح جوابه فانتظر (فيصح) عقلا (ان يقال لا تبع بيع التلقى ولا بيع الماقيح ونحو ذلك) ولكنك لو بيعت لعصيت و لكن يصير الثمن ملكا لك والثمن للمشتري وما يقال من ان) ظاهر قوله لا تبع بيع التلقى مثله هو الفساد الا ان (التصريح بذلك) اى بقوله ولكنك لو بيعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك الخ (قرينة للمجازو) بعبارة اخرى قرينة على (ان الظاهر عن النهى ليس بمراد) فعند الاطلاق يحمل على الفساد (ففيه ان) ذلك التصريح لا يعد قرينة اذ (القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمى بالنسبة الى الاسد) فان ظاهره المفترس و ظاهر يرمى الرجل الشجاع فيتدافعان فيكون قرينة لارادة خلاف الظاهر (ولامناقضة هنا ولامدافعة) لان النهى لا ظهور له في الفساد حتى يكون التصريح مناقضه وقرينة على ارادة خلاف الظاهر بل هو مفسر له (كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا و لم يثبت دلالة من جانب الشرع ايضا) باجماع اوصى (واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالة على الفساد باحد من الدلالات) الثلاث (اما الاولان) اى المطابقي والتضمني (فظاهر) اذ المطابقي هو الحرمة والتضمني هو كل من طلب الترك والمنع من الفعل (واما الالتزام فلعدم اللزوم) بين الحرمة والفساد لعقلا ولا عرفا كما مر (وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصر فيما يناقض التحريم فيدل) النهى (على الفساد فيه دون غيره) وبعبارة اخرى الدليل الدال على صحة المعاملة ان

كان حكماً مناقضاً للحرمة كالإباحة والاستحباب والوجوب فالنهي عنها يدل على الفساد والافلا
 (توضيحه ان المعاملات معالم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع) باللسان
 (وقرره) بالسكوت والرضا (وامضاء فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضاً بتأقيل
 الشرع) كحصول الانتقال في البيع وجواز الوطى في النكاح (او وضعه الشارع) كالعدة والكسوة والنفقة
 في الطلاق فرضاً (ومالم يجوزه) كالقمار (فلا يترتب عليه الآثار الشرعية) ثم الذي جوزه (فان كان
 تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية) وهي تطلق في مقابل الحرمة (والإباحة) وهي احد
 الاحكام الخمسة مضافة للاربع الاخر (والوجوب ونحو ذلك) كوعد الثواب (كما في احل الله البيع)
 مثال الحلية (وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل) مثال الاباحة لان المستثنى
 من الحرام مباح (واوفوا بالعقود) مثال الوجوب (ونحوها) كقوله تع ومن يقرض الله الخ مثال وعد
 الثواب (فالنهي في امثال ذلك) بان يقول لا تبع ربويا ولا تقرض ربويا (يدل على الفساد لان النهي
 يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حر اما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما
 احل الله ولا مما يجب الوفاء به) ولا مما وعد عليه الثواب (لامتناع) اي يمتنع في هذا القانون لافي القانون
 السابق (اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب) والحرمة والثواب (فيخص) بحكم التبادر العرفي
 (عموم احل واوفوا) ومن يقرض (مثلا بذلك) النهي (فيخرج) هذا الفرد من المعاملة (عما) اي عن
 النوع الذي (يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسداً) وبالجملة كل معاملة ثبت صحتها من ترخيص
 الشارع تفسد عند النهي لزوال الرخصة عند عروض الحرمة فينتفى الدليل على الصحة فيفسد (من
 جهة رجوعه معاملة الى الاصل) اي الحالة قبل الشرع (وهو عدم الدليل على الصحة وقدم في
 المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد) اذ مع عدم الدليل يستصحب الفساد
 (او) اما (ما كان من جهة اخرى) اي واما المعاملات التي ثبت صحتها شرعاً بغير عنوان الاباحة و
 اخواتها اي بعنوان (لا يناقض التحريم فلا يدل) النهي عنها على الفساد (كما في قوله اذا التقى
 الختانان) بدخول الحشفة (وجب المهر) فان هذا يدل على ترتب الاثر على الدخول لكن لا بلسان
 اباحة الدخول حتى ينتفى عند النهي نحو لا تقر بوهن في المحيض بل بلسان ان الدخول سبب ثبوت
 المهر (فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك) كقوله الولد للفراش فلا ينافي
 تبعية الولد للفراش حرمة الدخول حال الحيض (وهذا) الذي ذكره المفصل في الشق الاول حيث قال
 لامتناع اجتماع الحرمة والحلية الخ (انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه) في النهي عن العبادات
 (من التنافي عرفاً) بين قوله صل و قوله لا تصل في الدار المغصوبة (وانفهام التخصيص والا) اي ولو

قطع النظر عن الانفهام المعروف (فلا منافاة ولا استحالة) عقلا ولا شرعا ولا لغة (في اعتبار الجهتين) بان تكون هذه الصلوة مطلوبة من جهة انها صلوة ومحرمه من جهة وقوعها في الدار المنصوبة ويكون هذا البيع حلالا من جهة انه بيع وحراما من جهة انه بيع التلقى (في غير ما كان المنهى عنه نفس المعاملة) كبيع العبد لامتناع كون فعل واحد حلالا بالذات وحراما بالذات كما مر في العبادات المنهى عنها لنفسها كصلوة الحائض (بعين مامر) وبالجملة لولا ان العرف يفهم هنا التخصيص لجاز عقلا اعتبار الجهتين هنا كما جاز اعتبارهما في القانون السابق (ويشكل) هذا التفصيل بان جميع المعاملات الشرعية يوجد على صحتها دليل بحيث لا يناقض الحرمة وليس هنا معاملة انحصر دليل صحتها فيما يناقض الحرمة الا ما شذ فاقول (بان انحصار المقتضى) للصحة (في البيع في مثل احل الله ونحوه) لم لا يكون المقتضى فيه مثل قوله ع البيعان بالخيار ما لم يتفرقا) فانه يدل على وجوب ترتيب الآثار بعد الافتراق وايضا لو لم يكن للبيع آثار لم يكن وجه المحكم بالخيار قبل الافتراق وهذا لا يناقض الحرمة (وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر) حاصل الاشكال ان الاصل تاخر صدور قوله البيعان بالخيار عن الاخرين وهما احل الله البيع ولا تبع متلقيا وح فمقتضى الصحة قبل النهي ينحصر في قوله احل فيكون النهي مناقضاه ومخصصه فيفسد البيع وقوله بعد ذلك البيعان بالخيار الخ لا يصح بل ينطبق على سائر البيوع و جوابه ان هنا احتمالين متعارضين فكما يقال الاصل تاخر قوله البيعان بالخيار عن قوله لا تبع متلقيا فيفسد ببيان ذكر فكذا يقال الاصل العكس فيصح لوجود مقتضى اخر للصحة عند خروج هذا البيع عن المحلية (فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو «اصل» يعارض كون المقتضى مما يوجب الفساد) بمعنى ان اصالة الفساد مؤيدة للاحتمال الاول وهو انحصار مقتضى الصحة قبل النهي في الاباحة واخواتها وهي تزول بالنهي فيفسد المعاملة (لان غاية الامر تعارض الاحتمالين) كما بيناه (وتساقطهما) فيرجع الى اصالة الفساد (قلت لا تعارض بينهما) اى بين احل الله وبين البيعان بالخيار (ولا تناقض حتى يوجب الترجيح) بان يجعل اصالة الفساد مرجحا لكون مقتضى الصحة قبل النهي هو احل الله البيع حتى يكون هذا البيع فاسدا (والاصول اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق و ان كان حراما) اى يحكم بان هنا مقتضيين للصحة احدهما احل و الاخر البيعان والنهي مناقض للاول دون الثاني فيكون مخصصا للاول فيحرم البيع من جهة النهي ويصح من جهة البيعان (وقلما كان عقدا من العقود يخلو عن مثل ذلك) المقتضى للصحة الذي لا يناقض التحريم فلا وجه للتفصيل (ثم ان ذلك

المفضل جعل ذلك) التفصيل (عذر الفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة) اى قال بار
استدلالهم بالنهي على الفساد انما هو فيما لم يكن هنا مقتضى آخر للصحة وانحصر مقتضى في مثل احل (ردا
على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار
والامصار بالنهي على الفساد) بمعنى ان بعضهم ادعى اجماع على دلالة النهي على الفساد في المعاملات
ايضافره هذا المفصل) وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضوع المذكور) وهو موضع انحصار
مقتضى الصحة في مثل احل (لا في كل موضع) وان وجد هنا مقتضى آخر للصحة (وانت خبير بان) هذا
الاعتذار في غير محله لان (اكثر تلك الاستدلالات) قد وقع (في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال)
اذ علمت وجود مقتضى آخر للصحة لا يناقض التحريم نحو البيعان واذا التقى الختانان وعلمت انه قلما
كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك (والتحقق ان النهي لا يدل على الفساد فيها «معاملات» مط)
اى لاشرا ولا عقلا ولا لغة ولا عرفا وسواء كان هنا مقتضى آخر للصحة او انحصر مقتضى في مثل احل
(ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص) كثبوت بطلان نكاح المحارم بالاجماع والنص
(او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة مطلقا) اى لغة وشرعا (في العبادات والمعاملات)
امر ان الاول قوله (ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير تكبير ورد
بانه) اى استدلال العلماء (انما يدل على الفساد شرعا) لا لغة) والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس
بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم (والثاني قوله (ان الامر) كما وفوا بالعقود وكذا الاباحة
نحو احل الله) يقتضى الصحة والاجزاء والنهي نقيضه «امر» و النقيضان مقتضا هما نقيضا فالنهي
الذى نقيض الامر والاباحة) يقتضى الفساد الذى هو نقيض الصحة وفيه) نظر من خمسة وجوه اولها
قوله (مع عدم جريانها فيما ليس مقتضيا «صحة» الامر) بمعنى ان هذا الدليل اعني ان مقتضى المتناقضين
متناقضان يتم في المعاملة التى فرض انحصر مقتضى الصحة فيها فيما يناقض النهي كالامر والاباحة
واما المعاملات التى لها مقتضى آخر للصحة لا يناقض النهي نحو البيعان بالخيار واذا التقى الختانان
فلا ثانيها قوله (و) مع (ان اصل المقايسة باطلة لان الامر يقتضى الصحة لاجل موافقته والامثال به
والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته) حاصله ان القياس عند اهله انما يصح اذا كان
المقيس والمقيس عليه متحدين في العلة وما نحن فيه ليس كذلك لان علة اقتضاء الامر للصحة هي موافقة
الامر اى اداء المأمور به وعلة اقتضاء النهي الفساد لو سلم هي مخالفة النهي اى ارتكاب المنهى عنه
ولا يلزم من الصحة في الاول الفساد في الثاني ثالثها قوله (و) مع (تسليم التناقض او حمل التناقض
في الاستدلال على مطلق التقابل) بمعنى ان الامر والنهي متضادان لان كلا منهما امر وجودى اعني

الطلب كالسواد والبياض فتسميتهما بالمتناقضين اى الايجاب والسلب فاسدتم سلمنا التناقض او حملنا التناقض في كلام المستدل على غير معناه المصطلح وهو مطلق المقابلة و ان كان بعنوان التضاد لكن يرد عليه اربعا (انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او اى ونمنع كون مقتضى المتقابلين (متقابلين اذ قد يشتر كان في لازم واحد) كاشتراك الحرارة والبرودة في تاثر اللامسة والقتل عند الشدة فيمكن اشتراك الامر والنهي في الصحة خامسها قوله (سلمنا) ان مقتضى المتقابلين متقابلان (لكن تقيض قولنا) الامر (يقتضى الصحة) قولنا النهي (لا يقتضى الصحة لانه يقتضى عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثانى) اى اقتضاء عدم الصحة (ومقتضى الدليل) وهوان مقتضى المتناقضين متناقضان (هو الاول) اى عدم اقتضاء الصحة ومجرد ذلك لا يوجب الفساد (حجة القول بالدلالة مط) اى فى العبادات والمعاملات (شرعا فقط استدلال العلماء كما امر ومرجوا به) وهوان مجرد عمل العلماء لاحجة فيه مالم يبلغ حدا لجماع وهو غير معلوم بل معلوم الخلاف لوقوع النزاع بينهم فى هذه المسئلة (مع ان ذلك) اى استدلال العلماء (من جهة انهم فهموا كونه للفساد لغة و ادعاء الحقيقة الشرعية فى الفساد) اى دعوى تبادل الفساد من النواهي الشرعية (كما يظهر من بعضهم ايضا فى معرض المنع احتجاجوا ايضا بانه لو لم يفسد) اى لو اجتمع النهي مع الصحة (لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة) اى لزم ان يكون ترك هذه العبادة و المعاملة مصلحة لدلالة النهي عليها و فعلها ايضا مصلحة لدلالة الصحة عليها (واللازم) اى اجتماع المصلحة فى الفعل مع المصلحة فى الترك (باطل) فالملزوم وهو عدم الفساد ايضا باطل توضيح بطلان اللازم (لان الحكمتين) اى مصلحة الفعل والترك (ان) فرض انهما (كاتتا متساويتين) فى المقدار (تعارضا و تساقطتا و كان الفعل وعدمه متساويين) اى تكون هذه المعاملة من المباحات كشراب الماء (فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة) فى الترك و الحال ان النهي موجود فهو دليل على عدم تساوي المصلحتين (وان كانت حكمة النهي مرجوحة) بان تكون مصلحة الترك بمنزلة المن و مصلحة الفعل بمنزلة المنين (فهو نهى) اولى بالامتناع اى ممتنع بطريق اولي (لانه نهى) مفوت للزائد من مصلحة الصحة) اذ المفروض ان مصلحة الترك و النهي تساوى نصف مصلحة الفعل والصحة و نصفها الاخر زايد عن مصلحة الترك (وهو زايد) مصلحة خالصة اذ لا معارض لها) اى للمصلحة الزائدة الحاصلة فى جانب الصحة (من جانب الفساد) اى النهي (كما هو المفروض) و بالجملة لو كانت مصلحة الترك مرجوحة لكان النهي ممتنعا فوجود النهي شاهد على عدم مرجوحية مصلحة الترك (وان كانت) حكمة النهي (راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها بصحة) عن المصلحة (لان مصلحة الصحة و الفعل تساوى نصف مصلحة الترك و

النهي فالصحة ممتنعة لانتفاء المصلحة (بل) ممتنعة (لقوات) أي لأنها تفوت (قدر) الزيادة و (الرجحان) وهو النصف الآخر (من مصلحة النهي وهو «قدر» مصلحة خالصة) أي (لا يعارضها شيء من مصلحة المنحة) فثبت أن النهي لا يجتمع مع الصحة (وجوابه أن كون مصلحة أصل النهي راجحة) بالنسبة إلى الترخيص (لا يقتضى مرجوحية ترتب الأثر بالنسبة إلى عدمه «ترتب» حاصله أن باب الفعل والترك غير باب ترتب الأثر وعدمه ففي الباب الأول يمكن كون الترك راجحاً على الفعل فيحرم وفي الباب الثاني يمكن كون ترتب الأثر راجحاً على عدمه فيصح وبالجمله (فترك الفعل أو لا راجح على فعله أما لو فعل وعصى فترتب الأثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما) أي بين رجحان الترك في الباب الأول ورجحان ترتب الأثر في الثاني (إذ رجحان النهي) والترك (إنما هو) بالنسبة (على الفعل ورجحان الترتب إنما هو) بالنسبة (على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الأثر بالذات) بمعنى أن المصلحة في الترك و المصلحة في الترتب ذاتيتان في عرض واحد كمصلحة ترك الزنا وفعل الصلوة (لا أنه يعرض مصلحة الترتب بعد) العصيان بالنهي و (اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقديستدل) على كون النهي في العبادة والمعاملة للفساد شرعاً (بما ورد في بعض الأخبار من صحة عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه ثم رضى به معللاً بأنه «مملوك» لم يعص الله بل عصى سيده فإنه يدل على أنه إذا كان فيه «عمل» معصية بالنسبة إليه تعوي) بعبارة أخرى (كان منهيًا عنه فيكون فاسداً وفيه أنه على خلاف المطلوب أدل) بمعنى أنه يدل على صحة العبادة والمعاملة المنهي عنها (فإن المراد من المعصية في الرواية) حيث قال لأنه لم يعص الله (لأبدان يكون هو مجرد عدم الأذن والرخصة من الشارع) أي المعنى لأنه لم يفعل فعلاً بدون إذن من الله

لأن الله قد أذن في البيع الفضولي بل فعل فعلاً بدون إذن السيد توضيح الدلالة على خلاف المطلوب أنه لا شك في أن بيع العبد بدون إذن السيد منحرّم منهي عنه شرعاً لأنه لا يقدر على شيء ومع ذلك حكم بعصيته بعد الأذن معللاً بان الشارع قد أذن في نوع البيع الفضولي وأن نهى عن ذلك من جهة عدم إذن السيد فيعلم منه أن نوع العمل إذا كان قد أذن فيه الشرع يكون صحيحاً و حرمة بعض أقسامه لا توجب الفساد (والإفمخالفة السيد أيضاً معصية) على الشارع أي لو كان المراد المعصية المعصية الاصطلاحية الموجبة لاستحقاق العقاب فلا وجه للتفكيك بين معصية الله ومعصية السيد لأن العبد إذا عصى سيده فقد عصى الله أيضاً لأن الله نهى عن مخالفة المولى (و الحاصل أنه لما كان في مثل هذا العقد) الفضولي (إذن من الله تع من جهة العمومات وغيرها) كقصة عروة (مما يدل على صحة الفضولي بعد الإجازة فيصح) بعد رفع المانع (وعدم إذن السيد) من الأول (غير مضر وبالجمله المراد

بالرواية (ان ليس) هذا (العقد خاليا عن مقتضى الصحة) وهو اذن الله (وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه) واثاره (ولادلالة للنهي على ذلك بوجه) فان معنى النهي طلب الترك وليس معناه سلب الاثار لامطابقة و لا تضمنا و لا التزاما (وهو) اي عدم الدلالة (مسلم في المعاملات على ما حققناه) فراجع (واما في العبادات فقد بيناه) وحاصله ان النهي يدل بالالتزام على بطلان العبادة لان النهي عنها يستلزم عدم الامر بها وعدم الامر يستلزم عدم الصحة لان صحة العبادة عبارة عن موافقة الامر (ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه) اي الاحتجاج السابق (كون الفساد من مقتضيات التحريم) حاصله ان المستدل استدل على دلالة النهي على الفساد شرعا بانه يدل على كون الترك مصلحة وهو يقتضى الفساد اذ لو صح لزم كون الفعل ايضا مصلحة النج واستدل على عدم دلالة النهي على الفساد لغة بانه لا دلالة في النهي على سلب الاثار فاورد المص بان ما ذكرت من دلالة النهي شرعا على كون الترك مصلحة انما هي من جهة دلالة لغة على التحريم فالفساد من مقتضيات التحريم (وهو مدلول النهي لغة) فالنهي يقتضى الفساد لغة (فكيف ينكر دلالة عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية) اي مراده من عدم الدلالة لغة ان النهي لا يدل لفظا على الفساد وسلب الاحكام (و) الفساد (الذي اقتضاه) النهي من جهة الدلالة على (التحريم) كما بيناه (انما هو من باب الاستلزام العقلي) اي مراده من دلالة النهي على الفساد شرعا هو الدلالة الالتزامية العقلية (او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعا فقط) فمراد المستدل ان النهي تدل على التحريم شرعا لانه قد تدل على الفساد ايضا شرعا لالغة (حجة القول بعدم الدلالة مط هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر) في دليل المص (ويظهر الجواب معا مر) من انه يصح في المعاملات لا العبادات فراجع (واما القول الخامس) وهو الدلالة في العبادات فقط شرعا (فلم تقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليلها والجواب عنهما تقدم) اما الدليل فهو استدلال العلماء به على الفساد في العبادات والجواب ان استدلالهم لعله من جهة الدلالة لغة (تذنيبات الاول انهم اختلفوا في المعنى عنه لوصفه) كصوم يوم النحر والبيع الربوي (فذهب ابو حنيفة الي انه يرجع الى الوصف) فقط (لا الموصوف فيصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر) والبيع الربوي حلال لانه بيع وحرام لان فيه الزيادة (ويلزمه « ابو حنيفة » القول بحلية البيع الربوي و) حلية (المبيع به « بيع » بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين الي انه « نهى » يرجع الى الموصوف ايضا) كالمعنى عنه لنفسه اولجزئه او لشرطه (وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف التخصيص وان كان العقل لا يحكم به) حاصله انه لا مانع عقلا ولا شرعا ولا لفظا ولا عرفا في ان يكون الفعل

حسنا من جهة وقبيحا من جهة اخرى كما مر مفصلا الا ان المتبادر عرفا من النهي في العبادات والمعاملات هو اخراج هذا النوع من العموم (ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية) حيث قالوا بان النهي ليس عن الصلوة بل عن تعرض الرشاش وانقار البعير وتعرض السيل (دون المناهي التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء) حاصله ان بعضهم فرق بين المحرمات لوصفها كموم يوم النحر والمكروهات لوصفها كالصلوة في الحمام بان النهي في الاول يرجع الى نفس الموصوف وفي الثاني الى الوصف كتعرض الرشاش وانقار البعير وتعرض السيل ووجهه هو الاستقراء كما مر في القانون السابق (وقد عرفت بطلانه الثاني المنهى عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط) كالصلوة بلا طهارة (فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو «فساد» لان فقدان الشرط يستلزم عقلا (اتقاء المشروط وان كان) النهي) باعتبار ازالة (ومتنقصة) (في الشرط بان يكون) الشرط (منها عنه لوصفه) كرفع الحدث او الخبث بماء مفسوب (او لجزءه كغسل اليد في الوضوء وبعض البدن في رفع الخبث بماء مفسوب) (او نحو ذلك) ككون الشرط منهيًا عنه لامر مفارق كرفع الحدث والخبث حال النظر الى الاجنبية فالصلوة تكون منهيًا عنها باعتبار شرطها المحرم باعتبار وصفه او جزئه او امر مفارق (فلا يتم الحكم بالفساد) اي لا يصح (ايضا) ان يقال بفساد العبادة المنهى عنها لشرطها (ط) اي سواء كان الشرط تعديدا كرفع الحدث او توصليا كرفع الخبث بل يصح الحكم بفساد العبادة اذا كان الشرط المحرم تعديدا فقط (وان قلنا) في مبحث الاجتماع (بامتناع اجتماع الامر والنهي و) في مبحث النهي عن العبادة (بكون النهي دال على الفساد) قوله (في الجملة) اي في التعديلات قوله (ايضا) اي كما لا يحكم بالفساد لافي التعديلات ولا في التوصليات بناء على القول بالاجتماع وعدم دلالة النهي على الفساد كذلك لا يحكم به في التوصليات فقط بناء على القول بامتناع الاجتماع ودلالة النهي على الفساد كما قال (اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك) كتحصيل السائر (ولا يضره «شرط» كونه منهيًا عنه) كالغسل بماء مفسوب و تحصيل السائر المباح بطريق حرام و بالجملة العبادة المنهى عنها لحرمة شرطها التوصلي لا يحكم بفسادها (نعم انما يصح) الحكم بالفساد (فيما كان) الشرط (من قبيل العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي) من ان الكون جزء توصلي للصلوة (يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهى عنه لجزئه ايضا في الجملة) بان يقال حرمة الجزء التوصلي كالكون لا يوجب فساد الصلوة بخلاف التعدي كالقراءة (فراجع وتامل الثالث افراط ابو حنيفة وصاحبا «عبد بن الحسن الشيباني وابو يوسف» فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان

لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك (التحريم) عين الصحة ولا مستلزم لها « صحة » بوجه من الوجوه (لابلتضمن ولا بالاستلزام اللفظي ولا العقلي) والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي (عن الصوم مثلا) يستلزم اطلاق الاسم (اى اسم الصوم على هذه العبادة المحرمة) فقول الشارع لاتصم يوم النحر وللحائض لاتصل يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة (وبالجملة من البديهي ان الشارع قبل النهي تصور هذه العبادة والمعاملة الخاصة وسماء باسم الصوم والصلوة والبيع ثم نهى عنه (والاصل فى الاطلاق الحقيقة) وهى ارادة المعانى الصحيحة لان اسامى العبادات والمعاملات عندهم حقيقة فى الصحيحة كما قال (وذلك) الذى ذكره ابو حنيفة وصاحبا من دلالة النهي على الصحة (مبنى على كون) اسامى العبادات وما فى معناها من المعاملات التى ثبت لها حدود وشرائط من الشارع) كالبيع والاجارة وغيرهما (اسامى للصحيحة منها) وبالجملة غرضهم ان هذه الالفاظ اسامى للصحيحة وح (فلو لم يكن) العبادة والمعاملة التى هى (مورد النهي صحيحا لم يصدق تعلق النهي على امر شرعى) اى يلزم ان لا يكون المنهى عنه امر اشريعيا بل يكون امرا لغويا (فيكون المنهى عنه) بقوله لاتصم يوم النحر (مثل الامساك و) المنهى عنه بقوله لاتصل الحائض (الدعاء ونحو ذلك وهو) اى كون المنهى عنه غير امر شرعى (باطل اذ نحن نجزم بان المنهى عنه امر شرعى) وهو ليس الا الصوم والصلوة الصحيحين (وفيه اولامنع كونها « الفاظ » اسامى للصحيحة) بل للاعم منها ومن الفاسدة فتسمية الشارع هذه العبادة والمعاملة المنهى عنها بالصلوة والصوم لا يدل على صحتها (سلمنا) كونها اسامى للصحيحة (لكن المنهى عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض منهى عن مطلق الصلوة الصحيحة) و بعبارة اخرى ان الشارع لم يتصور خصوص الصلوة حال الحيض ولم يطلق اسم الصلوة عليها بل تصور مطلق الصلوة الصحيحة اى الواقعة فى هذه الايام وغيرها وسمائها باسم الصلوة ونهى عنها فى ايام الحيض فان قالوا (اى ابو حنيفة وصاحبا) ان الحائض امامتكن من الصلوة (الصحيحة اى الجامعة للشرائط اولا) يتمكن (والثانى) اى عدم التمكن (باطل لاستلزامه طلب غير المقدور) اى لو لم تكن قادرة على الصلوة الصحيحة فيكون طلب تركها طلب غير المقدور كطلب ترك الطيران الى السماء (لاستحالة تحصيل الحاصل) بمعنى ان الصلوة الصحيحة اذا كانت غير مقدورة فمتروكة فهرا كمتروكية الطيران فلامعنى لطلب الترك ان قلت المقصود من النهي استمرار الترك الحاصل فهرا قلت (واستمرار الدم مع عدم القدرة على الابداء لا يجدى فى مقدوريتها) حاصله ان الترك يكون مقدورا باعتبار استمراره اذا كان الابداء مقدورا ومع عدم

مقدوريته لا يكون الترك ايضا مقدورا ولو باعتبار الاستمرار (فتعين الاول) اي كون الحائض مقدورة للصحيحة (والنهي) يدل على الحرمة و (لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول و نقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية) اي متمكنة عن الصلوة التامة الاجزاء والشرائط سوى شرط عدم الحيض وهذه الصلوة المقدورة لها صحيحة (في الجملة) اي (وان) كانت صحيحة بالنسبة الى السائرين و (لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض و) بعبارة اخرى (لا ريب ان الصلوة) المقدورة لها اي الصلوة التامة الاجزاء و (الجامعة للشرائط غير) شرط واحد وهو (عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام) وبالجملة فالشارع تصور هذه الصلوة الصحيحة في الجملة المقدورة لها و سماها بالصلوة ثم نهى عنها فصارت فاسدة كما قال (وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها و امتناعها صحيحة) انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع (اي طلب ترك الصلوة الصحيحة التي امتنع صحتها بهذا المنع) والنهي (لأمانع منه) فلا منافاة بين اطلاق الاسم على الصحيحة في الجملة وبين فسادها بهذا النهي (مع ان قاعدتهم) اي ابي حنيفة وصاحبيه منقوضة بصلوة الحائض و نكاح المحارم (فانهما قد نهى عنهما و فاسدان) اتفاقا و تخصيص الدليل (العقلي) (القطعي) الذي ذكره بان يقال النهي يدل على الصحة الا في بعض الموارد (مع الايجوز و حمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى اللغوي) اي القول بان قوله لا تصل الحائض ليس نهيا عن امر شرعي حتى يطلق الصلوة على الصحيحة بل عن امر لغوي (غلط

لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على) غير المعاملة الشرعية اي

(مجرد الدخول ارتكاب خلاف الظاهر لا دليل عليه) فالحق ما ذكرناه (و الله

الهادي) الحمد لله رب العالمين و الصلوة والسلام على جميع

الانبياء و المرسلين و الائمة المعصومين اللهم

اجعل عاقبة امورنا خيرا

~~~~~



| العنوان                           | الصفحة | العنوان                               | الصفحة |
|-----------------------------------|--------|---------------------------------------|--------|
| مادة الامر ١٣٢٤ صيغة الامر        | ١٢٧    | تعريف علم الاصول والفقه               | ١      |
| اذا وقع الامر عقيب المحظر         | ١٤٤    | افراج المقلد عن تعريف الفقه           | ٤      |
| في المرة والتكرار                 | ١٤٩    | ايراد ان على تعريف الفقه              | ٨      |
| تذنيب في الامر المعلق على شرط     | ١٥٤    | تعريف الكلى والجزئى                   | ١١     |
| في الفور والتراخي                 | ١٥٤    | المشترك والمرتجل والمنقول والمجاز     | ١٣     |
| في وجوب الاتيان اذ لم يأت بالفور  | ١٦٤    | التبادر وتبادر الغير                  | ١٤     |
| دلالة الامر على وجوب المقدمة      | ١٦٧    | المجاز المشهور والمنقول               | ٢٠     |
| دلالة الامر على النهي عن الضد     | ١٩٠    | صحة السلب وعدمها                      | ٢٢     |
| في الواجب التحييرى                | ٢٠٥    | في لزوم الدور والمضمر والمصرح         | ٢٤     |
| في الواجب الموسع                  | ٢٠٩    | اجوبة الدور                           | ٢٤     |
| في الواجب الكفائى                 | ٢١٧    | الاطراد وعدمه                         | ٣٠     |
| المطلوب بالامر هو المهية والفرد   | ٢١٩    | الموضع الشخصى والنوعى                 | ٣١     |
| الامر مع العلم بانتفاء الشرط      | ٢٢٤    | اذا علم المستعمل فيردون الموضوع له    | ٣٧     |
| اذا نسخ الوجوب بقى الجواز         | ٢٣٨    | في تعارض الاحوال                      | ٤٤     |
| في اقتضاء الامر للاجزاء           | ٢٤٤    | في بحث الحقيقة الشرعية                | ٥٠     |
| مادة النهي و- صيغة لا تفعل        | ٢٤٠    | نزاع الصحيح والاعمى                   | ٥٧     |
| المطلوب بالنهي هو الكف او الترك   | ٢٤٣    | استعمال المشترك في اكثر من معنى       | ٩٤     |
| في دلالة النهي على الدوام والعموم | ٢٤٧    | استعمال اللفظ في الحقيقى والمجازى     | ١٠٩    |
| في اجتماع الامر والنهي            | ٢٧٣    | في المشتق وازمنة النطق والتلبس والنسب | ١١٤    |
| في النهي عن العبادة والمعاملة     | ٣٠٩    | الجزء الثانى                          | ١٢٧    |