

نهاية الوصايا

في شرح كتاب الوصايا

الجزء الاول

تأليف

الشيخ مصطفى الجليلي

Princeton University Library



32101 061495261

Princeton University Library

This book is due on the latest date
stamped below. Please return or re-
new by this date.

--	--

Jalil
٢٠٠٠

نهاية الوصول
في شرح كتابنا الوصول

الجزء الأول

تأليف

الشيخ مصطفى الجليلي

(RECAP)

~~(Arab)~~

KBL

.J344

1983

Juz' 1

* نهاية الوصول في شرح كفاية الاصول

* الشيخ مصطفى الجليلي

* مطبعة الخيام - قم

* (٢٠٠٠) ١٤٠٤ هـ



1503 9400040202 P1461143

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ارتفع عن مطارح الفكر جلالته، وجلت عن مطامح الهمم عزته، وعجزت الأفهام عن درك حكمه، ونافت عن كل الاوهام عظمته. له آيات واضحة، ودلالات ظاهرة، منها الحدوث بعد العدم، والقدم بذاته المتقدم. ظهر الخلائق بقدرته وخلقها بمشيته.

وأشهد أن محمداً صلى الله عليه وآله هو المبعوث الى العالم، والاشرف من كل أولاد آدم، وهو خير من أوتي الكتاب واقتدى به كل أحد من ذوي الالباب وأنه قد بلغ رسالته، وأدى أمانته، وأرشد الناس ارشاداً، وجعل الله أحكامه لشرائع السابقين ناسخاً.

صلى الله عليه وآله أجمعين، كما قال الحكيم في كتابه الكريم « ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً ».

اللهم صل عليه وعلى آله الطيبين، سيما ابن عمه ووصيه ووزيره وخليفته علي بن أبي طالب، وعلى ذريته الى يوم الدين.

وبعد: فيقول أحوج الخلائق الى ربه الغني الشيخ مصطفى الجليلي ابن مرحوم الشيخ مرتضى الجليلي الكرمانشاهي طاب ثراه لما كان كتاب (كفاية)

العلامة المحقق آية الله الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره بعيد الغور
لايهتدى الى كنهه دقائقه الا الاوحدى من الافاضل ، أحببت أن أضم اليه تعليقة
كاشفة لاستاره على قدر فهمي القاصر وأستعين بالله التوفيق لاتمامه والخلوص
في ارقامه .

ووجدت في (الامالي) للصدوق عليه الرحمة باسناده عن رسول الله صلى
الله عليه وآله أنه قال: المؤمن اذا مات وترك ورقة واحدة عليها علم تكون تلك
الورقة سترأ فيما بينه وبين النار وأعطاه الله تبارك وتعالى بكل حرف مكتوب
عليها مدينة أوسع من الدنيا سبع مرات ، وما من مؤمن يقعد ساعة عند العالم
الا ناداه ربه عزوجل: جلست الى حبيبي وعزتي وجلالي لاسكنك الجنة معه
ولا أبالي .

ولابد من التنبيه على أن لفظة « الخ » بعد نقل بعض عبارات المتن تدل
على أن شرح المطلب يكون في الصفحة التي كتبت الحاشية عليها فلا بد من
الرجوع اليها .

هذا ، وأرجو من القراء الافاضل أن يغضوا الطرف عما يجدوا فيه من
عيب وخلل فان الانسان لا يخلو من الاشتباه والنسيان الامن عصمه الله تعالى ،
وبالله التوفيق وهو المستعان .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فى تعريف موضوع كل علم بالاخص موضوع علم الاصول

اعلم أيها المحصل والمشتغل فى علم الاصول أن طريقة الاصوليين جرياً على طريقة أرباب سائر الفنون قبل الشروع فى المقصد ذكر ثلاثة أشياء : الموضوع ، والمسائل ، والمبادئ .

أما الموضوع فهو يكون فى كل علم كالقطب من الرضى، فكما أن الرضى لا يستقيم أمره بدون القطب كذلك العلم أى علم كان لا يستقيم أمره بدون الموضوع لان الموضوع هو الذى يبحث فى العلم عن مسائله ومبادئه .

مثلا علم النحو يكون موضوعه الكلمة والكلام، ثم الباحث فى علم النحو يقول : الكلمة لفظة تدل بنفسها على المعنى ولا تحتاج فى الدلالة على المعنى الى ضميمه غيرها اليها ، وهى اسم - كزيد - وفعل - كضرب وقعد - وحرف كمن .

وإذا عرف الموضوع وفهمه يبحث فى مسائله ويقول : الكلمة اما أن تكون

فاعلا نحو « زيد » في « ضرب زيد » أو مفعولا نحو « عمرو » في « ضرب زيد عمراً » أو مضافاً إليه نحو « الرجل » في « غلام الرجل » وتصير تلك المذكورات من مسائل الموضوع ، ثم يتصور الموضوع واجزائه وجزئياته فتسمى المذكورات بمبادئه. فأنت بحمد الله بالنظر الى ما كتبنا وقررناه ميزت الموضوع والمسائل والمبادئ ثم نعود الى شرح كلام صاحب الكفاية :

في تعريف المصنف للموضوع

قال رحمه الله : (الاول - ان موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) حاصل كلامه « ره » هو أن الموضوع في كل علم هو ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه بما هو هو ولذاته . مثلاً في علم الاصول على ما قالوا يكون الموضوع فيه الأدلة الأربعة ، وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل اما بذاتها كما عن بعض من الاصوليين أو بوصف دليليتها كما عن بعض آخر منهم من حيث استنباط الاحكام منها، بمعنى أن الكتاب لما كان دليلاً لوجوب الصلاة لمكان قوله تعالى « أقم الصلاة » أو قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وهكذا السنة والاجماع والعقل بالنسبة الى موردها تكون دليلاً، فالمذكورات بوصف دليليتها تكون موضوعاً لعلم الاصول .

وعلى أي الاحتمال كنا نفهم أن الموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، يعني أن الموضوع اذا أحـرز في أي علم كان يبحث فيه ان عوارض الموضوع ذاتياً كانت أو عرضياً حكمها يكون كذلك .

والمقصود من العارض الذاتي هو ما يعرض لنفس الموضوع ذاتاً كالنطق للانسان والزوجية للأربعة والاحراق للنار ، وما يعرض للموضوع بواسطة أمر خارج عنه مساو للموضوع كالتكلم العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً أو يعرض

للموضوع بواسطة أمر اعم منه كالمشي العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً .

تقسيم العراض الى ثلاثة أنواع

قوله (بلا واسطة في العروض) أي لا يكون الواسطة بين العارض والمعرض موجوداً كالحركة العارضة لشخص الانسان حين مشيه لا كحركة السفينة التي تعرض السفينة أولاً وبالذات ثم تعرض لجالس السفينة ثانياً وبالعرض .
والعرض يكون على ثلاثة أنواع، لانه اما أعم من معروضه كالمشي للانسان أو مساو لمعروضه كالضحك للانسان ، واما أخص كالكتابة بالفعل للانسان .
فتحصل من جميع ما ذكرنا أن موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بلا واسطة في العروض .

الموضوع في كل علم يكون نفس مسأله عيناً

قوله (هونفس موضوعات مسأله عيناً وما يتحد معها خارجاً) أي الموضوع في كل علم يكون نفس مسائل ذلك العلم .
مثلا : يكون الموضوع في النحو هو نفس الفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر وغير ذلك من مسأله والبحث عن أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمبتدأ هو المجرد عن العوامل اللفظية مرفوع ومسند اليه نحو «زيد قائم» وهكذا سائر مطالبه المذكورات في بابها يكون بحثاً عن عوارض الموضوع .
وفي الاصول مثلاً - على ما يقولون - موضوعه يكون الأدلة الاربعة، أي الكتاب والسنة والاجماع والعقل . والبحث عن أن الكتاب يجوز نسخه أم لا والخبر يجوز نقله بالمعنى أم لا، والمحكم مقدم على المتشابه، والنص والظاهر مقدمان على الظاهر وامثال ذلك بحوث عن عوارض الموضوع وخارج عنه .

فظهر أن الموضوع هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً.

تغاير ما يتحد مع المفهومات يكون كتغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده

قوله (وان كان يغايرها مفهوماً تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده) أي وان كان ما يتحد يغاير المسائل مفهوماً نوع تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وأفراده . مثلاً : « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » أو « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » أو « كل شيء فيه حلال وحررام فهو لك حلال حتى تعرف الحررام بعينه فاجتنبوه » تكون تلك الموارد من قبيل انطباق الكلي مع مصاديقه والطبيعي مع أفراده . أي تكون من قبيل تطبيق الانسان مع زيد وعمرو وغيرهما من الافراد .

وان كان ما يتحد ليغاير الكلي مفهوماً نوع تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده ، بداهة تغاير مفهوم الانسان مع مفهوم زيد وعمرو ، لان الانسان نوع ومعنى النوع هو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقية، ومعنى زيد وعمرو جزئي حقيقي، وهو المقول على فرد شخص في الخارج وهو ابن بكر وابن خالد . وبين المعنيين بون بعيد و فرق واضح وان كان الانسان يصدق على زيد وغيره صدق الكلي على أفراده والطبيعي على فرده .

(تنبيهه) لم عبر رحمة الله عليه في الكفاية بعبارتين ، وهما قواسه « تغاير الكلي ومصاديقه » و« الطبيعي وافراده »؟ يمكن أن يكون كلتا العبارتين بمعنى واحد والعطف تفسيري من قبيل الانسان والبشر ، ويمكن أن يكون لشمول جميع الافراد ، لان صدق الكلي في بعض الموارد يكون من قبيل صدق الكلي على مصداقه كصدق الانسان على زيد وعمرو وبكر . وفي بعض الموارد يكون صدق الطبيعي على أفراده كصدق طبيعة الحيوان الناطق بما هي هي على أفراده

مع قطع النظر عن الكلية .

في تعريف المسائل

قوله (والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لاجل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين) .

حاصل كلامه « ره » هو أن المسائل - أي مسائل في كل علم - عبارة عن جملة من قضايا متفرقة يكون جامعها دخلها في غرض المدون للعلم. مثلاً الحرمة والوجوب والاباحة والعام والخاص والتعادل والترجيح كل هذه قضايا متفرقة لكن لما كان لكل واحد منها مدخلية في استنباط الاحكام الذي هو غرض الاصولي في الاصول دون في الاصول وصار من مسائله . وهكذا مثلاً الفاعل والمفعول والمضاف اليه تكون قضايا متشعبة لكن لما كان لها مدخلية في غرض مدون علم النحو من حيث الاعراب دون في النحو، وهكذا سائر العلوم .

فلاجل ما ذكرنا قد يتداخل بعض العلوم في بعض آخر، أي لاجل أن بعض المسائل له مدخلية في غرض علمين يتداخل بعض العلوم في بعض آخر . مثلاً كلمة « الخمر حرام » تارة نبحت في لفظ « الخمر » من حيث المادة واعلاله ، وتارة نبحت فيه من حيث اعرابه، وثالثة نبحت فيه من حيث العموم والشمول لجميع الافراد ، ورابعة نبحت فيه بلحاظ المعنى . بلحاظ المعنى الاول يكون من مسائل علم الصرف، وبلحاظ المعنى الثاني يكون من مسائل علم النحو، وبلحاظ المعنى الثالث يكون من مسائل علم الاصول، وبلحاظ المعنى الرابع يكون من مسائل علم اللغة .

ولكن مع رعاية المدون الحيشية في كل واحد من العلوم لا تتداخل مسائل

علم في علم آخر .

قوله (لا يقال : على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما) .
حاصل كلامه « ره » هو أنه لا يقال : اذا جاز تداخل بعض العلوم في بعض المسائل على ما قرناه مما كان له دخل في مهمين جاز تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا .

قوله (فانه يقال : مضافاً الى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين وأخرى لاحدهما) .

حاصل كلامه « ره » بعيد بل ممتنع على حسب العادة تداخل علمين في تمام المسائل ، واذا تصورنا وقلنا به لا يصح لذلك المهمين تدوين علمين وتسميتهما باسمين ، بل ندون علماً واحداً نبحث فيه تارة لكل منهما وأخرى لاحدهما .
مثلاً: نقول «ضرب» فعل ماضي ثلاثي مجرد صحيح، فبهذا النظر والتقدير بحثنا عن مادته و اعرابه ، أما البحث عن مادته بقولنا فعل ماضي ثلاثي مجرد صحيح أي غير معتل ، وبحثنا عن اعرابه بقولنا فعل ماضي، لان الفعل الماضي الصحيح اذا كان عارياً عن العوامل يكون اعرابه بالفتحة أي آخره يكون مفتوحاً نحو «ضرب نصر قعد»، وتارة نبحث لاحد العلمين ونقول « ضرب فعل ماضي ويكون اعرابه بالفتح في آخره ويكون على هيئة فعل » ، وأخرى نبحث من حيث مادته ونقول « ضرب يكون فعل ماضي ثلاثي سالم مجرد عن العوامل اللفظية ». فظهر لك بما كتبهناه توضيح كلامه « ره » « لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين » الى آخر ما قاله .

قوله (وقد انقدح بما ذكرنا) وهو قوله قبل هذا المسائل عبارة عن جملة

من القضايا جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لاجله دون هذا العلم
فبان (وظهر لك أن تمايز العلوم يكون باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين
لا الموضوعات ولا المحمولات ، والا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم
علماً على حدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب
الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد ، كما لا يكون وحدتهما سبباً لان يكون
من الواحد) .

مثلا : لو كان الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول سبباً لتعدد العلم
يلزم أن يكون « زيد قائم » علماً و « عمرو ضارب » علماً ، أو المبتدأ مرفوع
والمفعول منصوب كلها علوماً متعددة لاختلاف الموضوع والمحمول في
المذكورات .

هذا بالنسبة الى اختلاف الموضوع والمحمول، وهكذا اذا كان الموضوع
واحداً كالكلمة والكلام مثلا في علم الصرف والنحو يلزم أن يكون كل كلمة أو
كل كلام علماً على حدة . وليس كذلك ، لان اختلاف الاغراض والمهمات
يفرق بين العلوم ويجعل شيئاً واحداً من علم تارة بسبب غرض وأخرى علم آخر
بسبب غرض آخر، ولذا قال « ره »: ان تمايز العلوم يكون باختلاف الاغراض
الداعية الى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات - الخ .

قوله (كما لا يكون وحدة الموضوع أو المحمول سبباً لان يكون من الواحد)
حاصله كما علمت أن تعدد الموضوع والمحمول لا يكون سبباً لتعدد العلوم والا
كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً على حدة ، كذلك لا يكون وحدة
الموضوع أو المحمول سبباً لان يكون ذلك الموضوع أو المحمول علماً واحداً .
مثلا : كلمة « الخمر » اذا سمعنا من قائل يقول « الخمر حرام » تارة نبحت
فيها من حيث مادتها أنها تكون من المعتلات أم غير المعتلات، وأخرى نبحت

فيها في اعرابها أنها مرفوعة للابتدائية وحرام خبر لها أي لكلمة الخمر ، وتارة نبحث فيها من جهة حكمه أنه من المحرمات .

فبالجهات المختلفة يختلف حكمه ويصير موضوعاً لعلم بخصوصه: فمن الجهة الاولى يصير موضوعاً لعلم الصرف، لان بحث الاعتلال والصحة يكون من شئون علم الصرف . ومن الجهة الثانية - وهي البحث عن اعرابه وتركيبه وكونه هو المبتدأ في الكلام- يكون موضوعاً لعلم النحو، لان البحث في مثل هذه الاشياء من شأن علم النحو . ومن الجهة الثالثة- وهي البحث عن حرمة بسبب الادلة التفصيلية والقواعد الممهدة- يصير موضوعاً لعلم الاصول .

فظهر وثبت أن كلمة واحدة تصير موضوعاً للعلوم متعددة باختلاف غرض المدون للعلم ، فاختلاف العلوم يكون باختلاف الاغراض لا باختلاف الموضوعات والمحمولات ، سواء كان الموضوع والمحمول مختلفين أيضاً أم لا كالمثال . ولذا قال صاحب الكفاية : ان تمايز العلوم يكون باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات - الخ .

ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد من الموضوعات اسم خاص

قوله (ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه بدهاة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلاً) .

حاصل كلامه « ره » هو أنه ربما لا يكون لموضوع بعض العلوم اسم مخصوص كعلم الاصول على مذهب صاحب الكفاية « ره » عنوان خاص واسم مخصوص ، ففي هذه الموارد يعبر عن الموضوع بكل ما دل عليه، بدهاة عدم مدخلية عنوان خاص واسم مخصوص في موضوعية الموضوع اصلاً .

قوله (وقد انقذ بذلك أن موضوع علم الاصول الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة لخصوص الادلة الاربعة بماهي أدلة بل ولا بما هي هي ، ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها . وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها ، لوضوح عدم البحث في كثير من المباحث المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح ، بل ومسألة حجية خبر الواحد لا عنها وعن سائر الادلة) .

حاصل قوله « ره » أنه ظهر وتبين بما قلنا بأن في بعض الموارد يعبر عن الموضوع بكل ما دل عليه - الخ ، أن موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة لخصوص الادلة الاربعة بماهي أدلة ولا بماهي هي ، أي ولا يكون الموضوع ذات الادلة مع قطع النظر عن دليلتها كما يقول به صاحب الفصول « ره » ، بل الموضوع هو الكلي المنطبق على موضوعاته المتشتملة كما قلناه .

قوله (ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارض الموضوعات) لو كان المراد بالسنة من الموضوعات نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح في الموضوعات لوضوح عدم البحث في كثير من المباحث المهمة من الاصول بحثاً عن السنة أو عن سائر الادلة أي فعل المعصوم أو تقريره ، لوضوح أن البحث في باب التعادل والترجيح بل مسألة حجية خبر الواحد ليس بحثاً عن السنة ولا بحثاً عن سائر الادلة أي فعل المعصوم أو تقريره .

وان قيل في جواب ما قالوا بأن البحث عن حجية خبر الواحد وبأي الخبر في باب التعارض بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال. ما قالوه غير مفيد في الجواب ، فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة

- وهو ثبوت الشيء نحو « كان زيد » بمعنى وجد - ليس بحثاً عن عوارضه الذاتية، فانها أي العوارض تكون من قبيل مفاد كان الناقصة، وهو ثبوت الشيء للشيء كـ « كان زيد قائماً » .

قوله (لا يقال هذا في الثبوت الواقعي) حاصل مفاد ما قاله « ره » هو أن البحث عن ثبوت الموضوع بنحو كان التامة يكون في الثبوت الواقعي ، وهو ليس بمفيد لانه يكون مفاد كان التامة وما يفيد فيما نحن فيه هو مفاد كان الناقصة وهو الثبوت التعبدي وهو ليس بثابت .

لا يقال فانه يقال نعم، أي ثبوت الموضوع بنحو كان التامة يكون بحثاً عن الموضوع ، لكن البحث بهذا النحو مع الاسف لا يعرض السنة بل يعرض للخبر الحاكي للسنة ، وهو قول زرارة أو محمد بن مسلم، لان الثبوت التعبدي يرجع الى ثبوت العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية ، وهذا يكون من عوارض الخبر لا عوارض السنة كما لا يخفى .

قوله (وبالجملة الثبوت الواقعي ليس من العوارض والتعدي وان كان منها الا أنه ليس للسنة بل للخبر فتأمل جيداً) .

حاصل كلامه هو أن ثبوت السنة بحسب الواقع لا يكون من عوارض الموضوع ، وثبوت الحجية بحسب التعبد وان كان من عوارض الموضوع الا أنه ليس للخبر بل يكون للخبر الحاكي للسنة وهو قول زرارة أو محمد بن مسلم أو غيرهما من رواة الاحاديث .

ثبوت الحجية بحسب التعبد وان كان من عوارض الموضوع

الا انه يكون للخبر الحاكي للسنة لا لنفس السنة

قوله (وأما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها فلان البحث في تلك المباحث وان كان عن أحوال السنة بهذا المعنى الأأن البحث في غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ وجملة من غيرها لا يخص به الادلة بل يعم غيرها وان

كان المهم معرفة أحوال خصوصها كما لا يخفى) .

حاصل كلامه «ره» هو أن ثبوت الحججة بحسب التعبد وان كان من عوارض الموضوع الا أنه يكون للخبر الحاكي للسنة لا لنفس السنة مع أن البحث في مسائله المهمة ، كمباحث الالفاظ عامة وكمباحث الاوامر والنواهي هل هما حقيقتان في الوجوب والتحریم أم يعم غيرهما ، وكمباحث الادلة العقلية لاتخص بالادلة الاربعة بل يعم غيرها ، فان قولهم «الامر ظاهر في الوجوب» لا يخص بالاوامر الواردة في الكتاب والسنة بل يعم ويشمل سائر الاوامر الواردة من كل أمر بالنسبة الى مأموره وكذلك سائر الالفاظ كالعام والخاص الواردين في الكتاب والسنة ، نحو « أقيموا الصلاة » أو « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق » ، أو الاوامر الواردة في غير الكتاب والسنة نحو قول الامر « أكرم العلماء وأهن الفساق » .

فتحصل مما ذكرنا أن مباحث الالفاظ بل والادلة العقلية وكذا سائر الموارد كببحث التعادل والترجيح وحجية خبر الواحد وأمثالها ليست بحثاً عن الادلة الاربعة بل يعم غيرها كما أوضحناه قبل هذا ، وان كان المهم معرفة أحوال خصوص الادلة كما لا يخفى .

قوله (ويؤيد ذلك تعريف الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ، وان كان الاولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل ، بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية من الاصول كما هو كذلك ، ضرورة أنه لاوجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات) .

حاصل كلامه «ره» يؤيد ما قلنا بأن موضوع علم الاصول هو الكلبي المتحد

مع موضوعات مسائله تعريف الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية أو التي ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل عند يأسه عن الظفر بالدليل الاجتهادي .

قوله (وان كان الاولي تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام ، أو التي ينتهي اليها في مقام العمل) .
حاصل مفهوم كلامه «ره» هو أن الاولي من هذا التعريف تعريفه بأن الاصول صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل .

توضيح أولوية هذا التعريف يحتاج الى توضيح نذكره ، وهو : ان من المسائل التي بحث عنها في الاصول هي مسألة حجية مطلق الظن المعبر عنها بدليل الانسداد ، وذكر في الاصول لهذا الدليل مقدمات : « الاولي » كون وجود علم اجمالي بتكاليف كثيرة في الشريعة المطهرة ، « الثانية » انسداد باب العلم والعلمي الى كثير منها ، « الثالثة » عدم جواز اهدال تلك الاحكام ، « الرابعة » عدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى فتوى المجتهد أو الاصول العملية ، « الخامسة » قبح ترجيح المرجوح على الراجح .

وبعد تمامية المقدمات ينكشف لنا أن الشارع جعل الظن حجة أو تكون حجيته من باب حكم العقل . وبعبارة أخرى : حجية الظن حينئذ يكون بنحو الكشف أو تكون بحكومة العقل .

وإذا عرفت المقدمات بتفصيلها وعلمت أن الشارع جعل الظن لك حجة في حال الانسداد كجعله العلم حجة في حال الانفتاح لا بد أن تعمل بالظن ، وحينئذ تعلم أن غرض المصنف «ره» من زيادة قوله «أو التي ينتهي اليها في مقام العمل» هو اندراج مسألة حجية الظن على الانسداد أو الحكومة ومسائل الاصول العملية

العقلية الجارية في الشبهات الحكمية في تعريف علم الاصول .

وتوضيحه تلخيصاً هو : أنه اذا قلنا بحجية مطلق الظن بوسيلة مقدمات الانسداد فتارة نقول بالكشف- أي ان المقدمات مما توجب الكشف عن كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشارع في ظرف الانسداد كخبر الواحد أو سائر الامارات المعبرة بالخصوص عند الانفتاحي - وأخرى نقول بالحكومة - أي ان العقل مستقل حينئذ في الحكم بحجية الظن في هذا الحال كحجية العلم في حال الانفتاح .

فان قلنا بالاول فالمسألة تكون مما تستنبط به الحكم الشرعي كمسألة حجية خبر الواحد ونحوها ، ولا كلام لنا فيها . وان قلنا بالثاني - أي الحكومة - وقلنا ان العقل مستقل حينئذ في الحكم بحجية الظن في هذا الحال فهي قاعدة ينتهي اليها في مقام العمل وليست هي مما يستنبط به الحكم الشرعي ، فتكون خارجة عن تعريف علم الاصول .

وهكذا الكلام في الاصول العملية العقلية ، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وقاعدة التخيير في دوران الامر بين المحذورين ، وقاعدة الاحتياط عند العلم الاجمالي بالتكليف ، فان جميع هذا كله قواعد ينتهي اليها في مقام العمل وليست هي مما يستنبط به الحكم الشرعي ، فتكون خارجة أيضاً عن تعريف علم الاصول . فلذا زاد المصنف في التعريف كلمة « أو التي ينتهي اليها في مقام العمل » كي يشمل هذه المباحث المهمة الواضحة .

قوله (ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية من الاصول) مراد المصنف من الاصول العملية في هذا المقام هي العقلية منها ، والا فالاصول العملية الشرعية داخلية بتنصيبها في تعريف علم الاصول لكونها مما يستنبط به الحكم الشرعي فلا يحتاج الى ما يدخله في التعريف .

قوله « في الشبهات الحكمية » الخ . وجه التقييد بالحكمية أن الاصول العملية الجارية في الشبهات الموضوعية ليست مما يستنبط بها الحكم الشرعي الكلي بل يستنبط بها أحكام الجزئي كطهارة هذا وطهارة ذلك أو حلية هذا وحلية ذلك ، فتكون حينئذ من القواعد الفقهية لا الاصولية ، فان القاعدة الاصولية هي التي يستنبط بها الاحكام الشرعية الكلية، كوجوب صلاة الجمعة أو حرمة العصير الزبيني ونحوهما لا الجزئية .

ومن هنا يعرف أن مقصود المشهور من الحكم الشرعي في تعريفهم هو الحكم الشرعي الكلي لا الجزئي .

ثم اعلم أن للقاعدة الفقهية ضابطة أخرى غير ما يستنبط به الحكم الشرعي الجزئي ، وهي ما صح اعطاؤه بيد العامي المقلد ولا ينحصر اعماله بالمجتهد المفتي ، وذلك نحو قاعدة الطهارة وقاعدة الحل وقاعدة الاستصحاب الجارية كلها في الشبهات الموضوعية ، فيقول العامي : هذا الشيء الخارجي مشكوك الطهارة والنجاسة ، وكل مشكوك الطهارة والنجاسة طاهر شرعاً ولو بدأفتى به المفتي ، فهذا طاهر شرعاً . وهكذا الامر في مشكوك الحلية والحرمة، كشرب التبن مثلاً .

أويقول ان وضوئي مشكوك البقاء وكل مشكوك البقاء باق شرعاً ولو بما أفتى به المفتي ، فوضوئي باق شرعاً فيجوز الصلاة معه ، وهكذا تأمل في الموارد .

تقسيم الوضع الى التعيني والتعيني

كما قال المصنف « ره » في أول الكفاية (أما المقدمة ففي أمور: الاول ان موضوع كل علم) الخ .

ثم قال « ره » هنا (الامر الثاني الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى

وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة وكثرة استعماله له فيه أخرى ،
وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعيني والتعيني كما لا يخفى) .

حاصل كلامه هو أن الوضع يكون باختصاص اللفظ بالمعنى دفعة ، وتارة
يكون باستعمال اللفظ في المعنى . فبالاعتبار الاول يكون الوضع تعينياً ، وبالاعتبار
الثاني يكون تعينياً .

وبعبارة أخرى: الواضع تارة يلاحظ لفظ « زيد » ويضعه اسماً لابن عمرو
وتارة لا يلاحظ الواضع معنى مخصوصاً بل يستعمل اللفظ في المعنى المخصوص
مكرراً حتى يصير بحيث لو قيل لا يفهم منه الا هذا المعنى المستعمل مكرراً ،
وذلك نحو لفظ « صلاة » كانت هذه اللفظة اذا قيلت في الاول يفهم السامع منها
الدعاء ولكن قد استعملها الشارع في الاركان المخصوصة حتى صارت حيث
اذا أطلقت لا يفهم منها الدعاء بل يفهم تلك الاركان ، أي صلاة الصبح أو الظهر
أو غيرها . ويسمى هذا القسم من الوضع بالوضع التعيني .

ان قلت : تنافي اللفظ والمعنى قبل الوضع معلوم حساً ووجداناً ، لان قبل
وضع لفظ « الاسد » للحيوان المفترس لا يفهم من ذلك اللفظ ذاك المعنى . وعلى
هذا كيف يكون اللفظ سبباً لمناسبة بين المعنى واللفظ ، لان السبب ما يكون
سبباً للشيء بجعل تكويني لا بجعل تشريعي . مثلاً أبوة عمرو لزيد ليس بجعل
الواضع ولو قال الواضع ألف مرة جعلت عمراً أباً لزيد ولم يكن عمرو أباً
لزيد لم يوجد من وضع الواضع أبوة بين عمرو وزيد أبداً بل يحتاج حصول
الأبوة والبنوة الى جعل تكويني .

قلت : نعم الاشكال يكون وارداً اذا لم يكن السبب على قسمين حقيقي
واعتباري ، والسبب بالمعنى الثاني يعتبر من الواضع في الاوضاع ، أي يجعل
الواضع علاقة وربطاً وسبباً بين اللفظ والمعنى اعتباراً .

فتحصل مما ذكرنا أن الوضع هو نحو اضافة للفظ الى المعنى ، تحصل تارة من فعل الواضع وأخرى من كثرة استعمال اللفظ في المعنى ، كاستعمال لفظ «الصلاة» في الاركان المخصوصة كصلاة الصبح والظهر وغيرهما من الصلوات حتى صار الان بحيث اذا قال متكلم « الصلاة » لا يفهم المخاطب من كلامه الا الاركان المخصوصة ، فبهذا الاعتبار قسم الوضع الى التعيني والتعيني، ولما كان الوضع من الاضافات والاضافة ليست قابلة للتقسيم بنفسها بل لا بد من تقسيمها بملاحظة سببها قال في الكفاية (وبهذا الاعتبار صرح تقسيمه الى التعيني والتعيني).

في نحو تصور المعنى حين الوضع على انحاء

ولما فرغ « ره » من تقسيم الوضع الى التعيني والتعيني شرع في بيان نحو تصور الواضع فقال (ان الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاماً) الخ . حاصل مفهوم كلام المصنف «ره» في هذا المورد هو أن الواضع في حال الوضع اما أن يلاحظ معنى عاماً كمعنى الانسان وهو حيوان ناطق فيضع اللفظ له تارة ولافراده أخرى، فيكون الوضع في الاول عاماً والموضوع له عاماً، وفي الثاني- وهو ملاحظة المعنى العام ووضع الالفاظ للافراد- يكون الوضع عاماً لان العام يكون مورداً للملاحظة والموضوع له خاصاً لان الافراد تكون مورداً للاستعمال ، واما ان يلاحظ معنى خاصاً جزئياً ويضع اللفظ له نحو لفظ «زيد» لمعناه الجزئي فيصير الوضع في المثال خاصاً والموضوع له خاصاً .

فتحصل مما ذكرنا أن الاوضاع تكون على ثلاثة أقسام : الوضع العام والموضوع له العام كمعنى الانسان وهو حيوان ناطق ، الثاني الوضع العام وموضوع له خاص كاستعمال لفظ « زيد » في أفراد الخاص مع ملاحظة معنى العام فيه ، الثالث ملاحظة معنى الجزئي واستعمال اللفظ أيضاً في ذلك المعنى

الجزئي كاستعمال لفظ «زيد» في معناه الجزئي وهو زيد الذي يكون ابناً لعمرو .
فهذه هي أقسام ثلاثة متصورة للوضع، وأما الوضع الخاص والموضوع له
العام لا يتصور ولا يصح ، لان الخاص مع خصوصياته يباين مع العام فكيف
يكون وجهاً للعام ، بخلاف العام فانه بوجوده المعني مرآة للخاص وغير مباين
معه ، ولذا يصح حمله عليه ويقال «زيد انسان» ولا يصح أن يقال «الانسان زيد»
لان زيداً مع حفظ خصوصياته وكيفياته الخاصة ليس بالانسان الكلي مع حفظ
كليته وعمومه وسعة وجوده .

فالحاصل من كل ما قلنا أنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع
له الخاص كوضع الاعلام الشخصية نحو زيد وعمرو وبكر، ولا ريب في ثبوت
الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الاجناس نحو «الرجل خير من
المرأة» أي جنس الرجل أو «التمررة خير من جرادة» أي جنس التمررة، أو مثل
وضع لفظ الحيوان للمتحرك بالارادة .

وهذا القسم هو المسمى بالوضع العام والموضوع له العام تارة يستعمله
المستعمل في الافراد نحو «هو» الذي وضع لكل مفرد مذكر و«هي» لكل مفرد
مؤنث لكن يستعمله المستعمل في مفرد مذكر خاص ويقول « هذا الرجل عالم
أوعادل»، وهذا القسم هو الذي يعبر عنه بالوضع العام والموضوع له هو الخاص .
ومثله الحروف والموصولات وما أشبهها .

فهذه أقسام ثلاثة متصورة للوضع: الوضع الخاص والموضوع له الخاص
كالأمثلة الاولى، الوضع العام والموضوع له العام كالأمثلة الثانية، الوضع العام
والموضع له هو الخاص كالأمثلة الثالثة .

وقد يتصور قسم رابع وهو كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، فقد
اختلف العلماء في اثباته ونفيه، بعض منهم قائلون بالثبوت كما أشار المصنف اليه

في الكفاية عند قوله « ره » (ولعل خفاء ذلك) الفرق (على بعض الاعلام) يريد
الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره (وعدم تمييزه بينهما) أي بين القسم
الثاني والرابع، أي بين ما اذا كان العام متصوراً ابتداءً أو بواسطة الخاص، كان
موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع ، وهو أن يكون الموضوع خاصاً مع كون
الموضوع له عاماً .

فظهر لك من ذكر بعض كلمات المصنف « ره » مع توضيحات منا أن
المصنف يكون من المنكرين بوجود القسم الرابع من الموضوع، بل حصره في
الاقسام الثلاثة المذكورة قبلاً ، وهي وضع الخاص والموضوع له الخاص ،
وضع العام والموضوع له العام، وضع العام والموضوع له هو الخاص . ودليله
أيضاً ذكره قبل هذا، وهو أن الخاص مع قيوده المخصوصة به غير العام بوجوده
المعي ، ولذا لا يصح أن يقال « الانسان بوجوده المعنى زيد » .

قوله (وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم أنه وضع الحروف)
الخ .

اعلم أن المتوهم لما شاهد في الخارج استعمال الحروف في المعاني الجزئية
تخيل أنه لو قال بالموضوع له العام يلزم عليه أن يكون الاستعمال في الخارج
للحروف استعمالاً بلا حقيقة، لان استعمال الحروف في الخارج على زعمه كان
استعمالاً في المعاني الجزئية ، والحال أنه ليس كذلك بل ما استعمل الحروف
الافى المعاني الكلية. مثلاً « سرت من البصرة الى الكوفة » ما استعمل لفظه من
ولفظه الى في الابتداء الكلي والانتهاه كذلك، بحيث لم وجدنا استعمالها في
المعاني الجزئية يكون استعمالاً مجازياً، لانا فرضنا على مذهب هذا القائل المتوهم
أن الواضع لاحظ معنى عاماً، واذا أمكن استعمال الحروف في ذلك الملحوظ
العام فلا مانع من استعمالها .

في أن الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام

فظهر لك أن الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام :
أما الاول لان الملحوظ حين اللحاظ عام و الموضوع له يكون عين هذا
الملحوظ فهو أيضاً عام ، والمستعمل فيه أي ابتداء من البصرة وأي انتهاء من
الكوفة وليس ابتداء خاص وانتهاء كذلك منظوراً للامر بل من أي ابتداء ابتداء
وبأي انتهاء انتهى سيره امثال أمر الامر .

ولاجل هذه الكلية في مثل «سرت من البصرة الى الكوفة» التجأ بعض الفحول
كصاحب الفصول الى القول بالجزئية الاضافية فيها أي في الحروف . وهو كما
تري ، لانه قلنا بأي ابتداء ابتداء وبأي انتهاء انتهى سيره امثال أمر الامر ، وهذا
الامثال دليل على كلية المعنى والا لم يحصل الامثال .

قوله (وان كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً حيث أنه لا يكاد يكون
المعنى حرفياً الا اذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به) .

ويكون حال المعنى الحرفي كحال العرض ، فكما لا يكون العرض في
الخارج الا في الموضوع كسواد هذا الجسم وبياض ذلك كذلك المعنى الحرفي
لا يكون في الذهن الا في مفهوم آخر كابتداء البصرة وانتهاء الكوفة في مثل
«سرت من البصرة الى الكوفة» وامثالهما ، ولذا قيل في تعريف الحرف : بأنه
ما دل على معنى في غيره . فالمعنى وان كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ
- أي بلحاظ معنى الغير بحيث يباينه اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان
اللاحظ واحداً- الا أن هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه ، والا
أي وان كان مأخوذاً في المستعمل فيه فلا بد للاحظ من لحاظ آخر يتعلق بما هو
ملحوظ بهذا اللحاظ .

بداهة أن تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الالفاظ ، وهو كما

ترى، أي ملاحظة لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ يكون كما ترى أي ليس في المقام موجوداً. مع أنه يلزم أن لا يصدق هذه الاوامر الجزئية على الخارجيات ولا تكون الخارجيات مصداقاً لامثال تلك الجزئيات، لامتناع صدق الكلبي العقلي على الخارجيات حيث لاموطن له أي الكلبي العقلي الا في الذهن فامتنع امثال مثل «سرت من البصرة الى الكوفة» الا بالتجريد والقاء الخصوصية. هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف الا كالحاظه، أي كالحاظ المعنى في نفسه في الاسماء، وكما لا يكون هذا اللحاظ - أي لحاظ النفسية في الاسماء - معتبراً في المستعمل فيه فيها أي في الاسماء كذلك ذاك اللحاظ أي لحاظ الغيرية في الحروف كما لا يخفى .

قوله (وبالجملة ليس المعنى في كلمة من ولفظ الابتداء) الخ .
حاصل كلام المصنف « ره » هو أن المعنى في كلمة من والابتداء ليس الا الابتداء، وهما في هذا المعنى مترادفان كالانسان والبشر. وكما لا يعتبر في معناه - أي معنى الاسم وهو الابتداء - لحاظ الاسم في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معنى الحروف لحاظ المعنى في غيره آلة للغير، وكما لا يكون لحاظ الاستقلال في الاسم موجباً لجزئيته فليكن كذلك في الحروف .

في بطلان استعمال الاسم مكان الحرف

قوله (ان قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى) الخ.
حاصل كلامه « ره » أنه على ما قلتم من كون الاسم والحرف مترادفان في المعنى لم يبق فرق بينهما، بل يصح استعمال كل واحد من أفرادهما مكان الاخر وهو باطل بالضرورة كما هو واضح .

قوله (قلت: الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع) الخ .
حاصل كلامه « ره » هو أن الفرق بين الاسم والحرف في عدم جواز استعمال

أحدهما في موضع الاخر جاء من جانب الوضع ، حيث عرفت قبل هذا بما لا مزيد عليه أن نحو اداة المعنى لا يمكن أن يكون من خصوصيات المعنى ومقوماته كما يكون كذلك في الاسم واللقب . مثلاً : زيد الذي يكون اسماً لابن عمرو ومحمد الذي يكون لقباً له كليهما وضعاً ليستعملوا في شخص معين وهو ابن عمرو لكن عدم ملاحظة الخصوصية في الاسم وملاحظة خصوصية المدح في اللقب - وهي الدلالة على ذات الممدوح - ليست مأخوذة في المعنى، بل تكون من جانب الاستعمال كالاخبار والانشاء في لفظ «بعث» عند قول قائله اخباراً وانشاء فاذا قال «بعث» اخباراً كأنه يقول «بعث داري في الزمن الماضي»، واذا قاله انشاء كأنه يقول في الحال الحاضر بعث داري . فالاختلاف أيضاً جاء من قبل الاستعمال وليس مأخوذاً في ذات المعنى ومن مقوماته .

فتحصل أن الاختلاف في الاسم والحرف جاء من قبل الوضع والاستعمال لان الاسم وضع معناه مستقلاً والحرف وضع حاله للغير ، وليس الاستقلال والالية مأخوذاً في مفهومهما ومن مقومات معنهما كالاخبار والانشاء في مثل «بعث» الخبري والانشائي فانه استعمل في معناه الذي وضع له لكن خصوصية الخبر والانشاء جاءت من قبل الاستعمال، وهكذا سائر مشابهاة المذكورات . مثلاً لفظة «هذا» وضعت ليشار بها الى معناه المراد منها ، وهو كل مفرد مذكر صالح للإشارة اليه، وهو كلي لكن اذا اشرت بهذا الى زيد المعين يصير جزئياً وخاصاً وهذه الخصوصية جاءت من قبل الاشارة والاستعمال ولا تكون في الموضوع له كالحروف والالية والاسماء والاستقلالية. فدعوى أن المستعمل فيه في مثل هذا أو هو أو اياك انما هو المفرد المذكر الكلي والتشخص في الامثال المذكورة جاء من قبل الاشارة غير مجازفة .

فتلخص من جميع ما حققناه لك أن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات

لا يوجب تشخيص المستعمل فيه بحيث يكون اللفظ مستعملاً في المعنى الجزئي سواء كان تشخيصاً خارجياً كما في مثل أسماء الإشارة أو ذهنياً كما في أسماء الاجناس والحروف ونحوهما، من غير فرق في ذلك أصلاً بين الحروف وأسماء الاجناس ولعمري هذا واضح لمن تأمل في المقام ، ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف وأمثالها عين ولا أثر، وإنما ذهب اليه بعض من المتأخرين . ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه والغفلة عن أن قصد المعنى من لفظه على انحاء لا يكاد يكون من شئونه وأطواره والافليكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك . فتأمل في المقام فانه دقيق جداً .

في صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع

قوله (الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع ، وجهان بل قولان أظهرهما أنها بالطبع بشهادة الوجدان) الخ .
قوله « ره » الثالث أي الثالث مما قال في مقدمة الكفاية « وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة، اما المقدمة ففي بيان أمور: الاول أن موضوع كل علم - الخ ، الثاني الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى - الخ ، الثالث صحة استعمال اللفظ فيما يناسب - الخ » .

فظهر لك أن الثالث من تلك الامور أن صحة استعمال اللفظ نحو استعمال لفظ « الصلاة » في الاركان المخصوصة أو صحة استعمال لفظ « أسد » في رجل شجاع هل تكون بالوضع أو بالطبع ؟ وجهان بل قولان ، أظهرهما وأشهرهما أنها بالطبع ، بمعنى أن طبع أهل الاستعمال وجبلتهم الغريزية يحكم بجواز

استعمال أحدهما في موضع الآخر، كاستعمال لفظ «الصلاة» الذي وضع لمطلق الدعاء في أركان مخصوصة كصلاة المغرب وصلاة العشاء وغيرهما لمناسبة كونهما دعاء أيضاً ، ولفظ «الاسد» الذي وضع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع بمناسبة الشجاعة ، وهكذا سائر الموارد من الامثلة المتعارفة .

فيظهر امن تتبع الموارد أن الطبع لا يأبى من استعماله في أمثال تلك الموارد ولو منع الواضع من ذلك الاستعمال ويستهن استعماله فيما لا يناسب ولورخصه الواضع في ذلك الاستعمال ولا معنى لصحة الاستعمال الاحسنه .

قوله (والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله) الخ .

حاصل كلامه « ره » هو أنه اذا استعمل اللفظ وأراد منه نوعه أو مثله يكون هذا القبيل من الاستعمال من الاستعمالات التي لاتناسب مع المعنى الحقيقي ولا مع المعنى المجازي، لانه اذا قيل مثلاً « ضرب » أو « قعد » وأمثالهما فعل ماض وأريد كل ما كان على مادة ضرب وقعد وماهيتهما فعل ماض لا يكون بالمعنى الحقيقي ولا بالمعنى المجازي :

أما لا يكون المعنى الحقيقي لان المعنى الحقيقي فيه يكون حصول الضرب في الزمان الماضي ، لان « ضرب » يحكي عن حصول الضرب ووقوعه في الماضي، والمعنى المذكور - وهو ما كان على مادة ضرب وهيئته - فعل ماض ليس هذا المعنى .

وأما لا يكون المعنى المذكور بالمعنى المجازي لان المعنى المجازي على ما قرر في محله هو عبارة عن استعمال اللفظ فيما يناسب ، كاستعمال «الاسد» فيما يناسب وهو الرجل الشجاع في قولنا « زيد أسد » وهذا المعنى ليس ذاك المعنى، وهو كل ما كان على مادة ضرب وأمثاله فعل ماض . فظهر عدم كون المعنى بحقيقة ولا بمجاز أوضحنا لك فهمت ذلك انشاء الله تعالى .

صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه أو صنفه

قوله (الرابع لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه كما قيل ضرب مثلاً فعل ماض أو صنفه) الخ .

حاصل قوله «ره» هو أن الرابع من الامور التي نبحث فيها هو أنه لاشبهة في أنه يصح أن يطلق اللفظ ويراد منه نوعه أو صنفه ، لما أن نقول « ضرب زيد » فعل ماض وكل ما كان على وزنه ووصفه نحو « نصرزيد » و« جلس زيد » كليهما يكون من صنف ضرب زيد ، بمعنى كان ضرب زيد فعل وفاعل وهما أيضاً مثله فيكونان من صنفه .

قوله (كما قيل « زيد » في ضرب زيد فاعل اذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال) الخ .
حاصل كلامه هو أنه اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل هو أيضاً أراد فيه النوع والصنف .

قوله (وقد أشرنا الى أن صحة الاطلاق كذلك وحسنه انما كان بالطبع لا بالوضع والا كانت المهملات موضوعة لذلك) .

حاصل كلامه «ره» هو أنه لو كان صحة الاستعمال بغير الطبع لكانت المهملات أيضاً موضوعة لصحة الاستعمال فيها في مواردنا والالتزام بوضع المهملات لذلك أي بواسطة صحة الاستعمال في مواردنا كما ترى ، لانه ليس للمهملات معاني حتى يصح استعمالها فيها ، لان المهمل عبارة عن لفظ استعمل في موارد معينة وليس له معنى حتى يحمله عليه .

وبعبارة أوضح: اذا كان صحة الاستعمال تابعاً للوضع يلزم أن تكون المهملات موضوعة لصحة الاستعمال فيها ، والحال ليس لها معنى حتى يوضع له . فظهر

أن صحة الاستعمال ليس الا بالطبع ، وهو المطلوب ،
قوله (وأما اطلاقه وارادة شخصه كما اذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص
نفسه) الخ .

حاصل كلامه « ره » هو أنه اذا أطلق اللفظ وأريد منه شخص اللفظ نحو
قولنا «زيد لفظ» بدون النظر الى معناه ففي صحته بدون التأويل نظر ، لانه يلزم
اما اتحاد الدال والمدلول أو تركيب القضية من النسبة والمحمول بدون الموضوع
و كلاهما فاسد ومحال .

بيان الملازمة : هو أن زيد الموضوع في القضية اما يدل على ذاته أولاً ،
فعلى الاول يلزم اتحاد الدال والمدلول ، وعلى الثاني يلزم تركيب القضية من
النسبة والمحمول بدون الموضوع . وقلنا كلاهما فاسد ومحال ، فلا بد لنا في المورد
لرفع المحذور بتأويل .

ولقد أشار اليه «ره» بقوله (قلت : يمكن تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان
كانا متحدين ذاتاً ، فمن حيث أنه لفظ صادر من لافظه كان دالاً ومن حيث أن
نفسه وشخصه مرادة كان مدلولاً) .

ثم ضم «ره» لتأييد كلامه وتحكيمة مطلباً آخر وقال (مع أن حديث تركيب
القضية من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين انما يلزم اذا لم يكن الموضوع
نفس شخصه والا كان اجزاؤها الثلاثة تامة وكان المحمول فيها منتسباً الى شخص
اللفظ ونفسه غاية الامر انه نفس الموضوع لا الحاكي عنه) أي يكون شخص
اللفظ نفس الموضوع لا الحاكي عن الموضوع .

وبعبارة أوضح : اذا قيل « زيد لفظ » وأريد منه اللفظ والمعنى معاً ونسبنا
المحمول الى كليهما لاشك أن القضية تكون مركبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع
وهو زيد ملحوظاً مع المعنى ، والمحمول وهو «لفظ» ، والنسبة أي نسبة المحمول

الى الموضوع. وكذلك اذا أريد نفس الموضوع مع قطع النظر عن المعنى بل أردنا نفس الموضوع وشخصه أيضاً تكون القضية مركبة من أجزاء ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة، أما الموضوع وهو شخص اللفظ وأما المحمول وهو لفظ وأما النسبة وهي نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع لالنسبة التي تكون نسبة الى الحاكي عن الموضوع. فافهم لانه دقيق وبالتأمل لفهمه حقيق. قوله (بل يمكن أن يقال : انه ليس أيضاً من هذا الباب ما اذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه) الخ .

حاصله يمكن أن يكون من قبيل ايجاد الموضوع لامن قبيل استعمال اللفظ في المعنى استعمال اللفظ في نوعه وصنفه، لان الفرد يكون وجود نوعه وصنفه في الخارج ، فعلى هذا يمكن في مثل « ضرب فعل ماض » أن المتكلم أوجد الموضوع ليحمل المحمول عليه . وان كان من هذا القبيل فلا يكون من قبيل استعمال اللفظ في النوع والصنف ، بل كان ايجاد الفرد في الخارج والحكم عليه بعنوان الفرد الخارجي مع قطع النظر عن تشخص الفرد .

نعم اذا أطلق وأريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى. مثلاً : اذا قلنا «ضرب فعل ماض» وأردنا أن مثل هذا مع قطع النظر عن فردية هذا المثال ودخوله في الكلبي فعل ماض يكون لفظه بمنزلة اللفظ وفرد آخر بمنزلة المعنى .

فظهر لك من جميع ما ذكره أن اللفظ يكون ثلاثة اطلاقات بواحد منها لا يكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى، وهو اذا أطلق وأريد به شخصه وبأثنين منها يمكن الوجهين ، وهو اذا أطلق وأريد به نوعه واذا أطلق وأريد به فرد مثله يكونان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى بوجه وعدمه بوجه آخر وهو استعماله مع ملاحظة التشخص . فتأمل لانه دقيق .

قوله (لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك) .

أي الاطلاقات المتعارفة تكون من قبيل استعمال اللفظ في المعنى لامن قبيل استعمال اللفظ واردة شخصه .

قوله (وفيها مالا يكاد يصح أن يراد منه ذلك) أي في الاطلاقات المتعارفة مالا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، أي الحكم على اللفظ بما هو فرد كلياً ومصداقه (مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في ضرب فعل ماض) فانه وان كان المراد من لفظ « ضرب » في هذه القضية هو النوع - أي كلما كان على هيئة فعل ماض - لكن الحكم في القضية أي فعل ماض لا يكاد يعم شخص لفظ « ضرب » الذي جعل موضوعاً لانه اسم قطعاً وليس بفعل ماض أصلاً . اللهم الا أن يتصرف في المحمول ، بأن يقال ان المراد به هو ما كان على هيئة الفعل الماضي وان لم يكن به حقيقة ، فحينئذ يشمل الحكم شخص اللفظ أيضاً .

في ان الالفاظ موضوعة بأزاء معانيها من حيث هي

(الخامس لاريب في كون الالفاظ هي موضوعة بأزاء معانيها من حيث هي لامن حيث هي مرادة للالفاظها) الخ .

قد عقد لهذا النزاع في الفصول فصلاً مستقلاً، حيث قال: فصل هل الالفاظ موضوعة بأزاء معانيها من حيث هي أو من حيث كونها مرادة للالفاظها؟ وجهان. ثم قال « ره » بعد عبارته المتقدمة بأسطر ما لفظه: ثم ان قلنا بأنها موضوعة للمعاني من حيث كونها مرادة سواء اعتبرناها شرطاً أو شرطاً اتجه أن لا يكون للالفاظ معان حقيقية عند عدم ارادتها ، ضرورة أن الكل عدم عند عدم جزئه والمقيد من حيث كونه مقيداً عدم عند عدم قيده - انتهى .

وقال صاحب الكفاية « ره » في جوابه جواباً لما أفاده وقرره بما حاصله:

انه كما عرفت في الحرف والاسم أن لحاظ المعنى حالة لغيره - كما في كلمة « من » في «سرت من البصرة الى الكوفة» أو بما هو هو وفي نفسه كما في «زيد قائم» خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه بل هو من مقومات الاستعمال ومسوغاته ، فكذلك ارادة الالفاظ ليست شيئاً آخر ما وراء اللحاظ الذي عرفت خروجه عن الموضع له والمستعمل فيه مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الحمل بلا تصرف في الفاظ الاطراف مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونها .

هذا دليل آخر قد أقامه صاحب الكفاية « ره » لعدم كون الالفاظ موضوعة بأزاء معانيها من حيث هي مرادة للافظها ، وهو جيد في غاية الجودة .
قوله (بدهاة أن المحمول على زيد في «زيد قائم» والمسند اليه في «ضرب زيد» مثلاً، هو نفس القيام والضرب لابما هما مرادان) ولو كانت الارادة مأخوذة لما صح الحمل والاسناد بدونها .
قوله (مع أنه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً ، لمكان خصوص ارادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ) .

فتحصل من جميع ما ذكرنا وأقمنا لك من الادلة عدم أخذ مفهوم الارادة فيما وضع له اللفظ .

عدم أخذ مفهوم الارادة فيما وضع له اللفظ

قوله (وأما ما حكي عن العلمين الشيخ الرئيس) أي أبي علي سينا (والمحقق الطوسي) أي نصير الدين الطوسي (من مصيرهما الى أن الدلالة تتبع الارادة فليس ناظراً الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة) الخ .
حاصل جواب صاحب الكفاية كأنه قائلاً يقول معترضاً عليه على ما قلت بأن الارادة ليست جزء للموضوع له بل من مقومات الاستعمال ومسوغاته ، فما

تقول في قول علمان حيث قائلان ومصيران بأن الدلالة تتبع الارادة ظاهر بأن الارادة تكون جزء للموضوع له اللفظ. يقول صاحب الكفاية: ما يقولانه قدس سرهما في الارادة التصديقية وما أقوله يكون في الارادة التصورية ، بمعنى أنا أقول في تصور معنى « زيد قائم » و « ضرب زيد » في الدلالة التصورية ليست الارادة جزء للموضوع له، وهذا غير مناف لقولهما قدس الله روحهما في الدلالة التصديقية كانت جزء. فاتضح المطالب وظهر الفرق بين الكلامين فتبصر .

قوله في الكفاية (ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف على واقع المكشوف) .

أي يتفرع على دلالة الالفاظ على معانيها ، فانه لولا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال، ولأجل هذه التبعية لابد في مقام الدلالة التصديقية من احراز كون المتكلم بصدد الافادة في اثبات ارادة ماهو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة ولو كان الاحراز بأصل من الاصول. والا - أي وان لم يحرز كون المتكلم بصدد الافادة ولوبأصل من الاصول - لما كان لكلامه هذه الدلالة التصديقية وان كان له الدلالة التصورية ، أي كون سماعه مسوجباً لاخطار معناه الموضوع له ولو كان السماع من وراء الجدار أو من لافظ بلا شعور ولاختيار كالنائم والساهي والمجنون .

الارادة تكون من كيفيات الاستعمال وتوجد في مورد الاستعمال

قوله (ان قلت : على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد) حاصل اشكال المستشكل هو أن الدلالة لما كان كاشفاً عن الارادة يلزم في مورد نعلم بأن المتكلم ما أراد من قوله مثلاً «زيد قائم» أو «جلس عمرو»

معنى بل قاله خطأ أو سهواً ان لا يدل على قيام لزيد وجلس لعمرو، والحال انه يدل .

حاصل الجواب في قول المصنف في الكفاية في ضمن قوله « قلت » هو أن المتكلم بقوله « زيد قائم » أو « جلس عمرو » اذا قاله وعلمنا بخطأ قوله أو نسيانه نمنع الدلالة التصديقية، بل ليس الا الدلالة التصورية التي يفهمها السامع من سماع اللفظ ، وفهم الدلالة التصديقية من ذلك الكلام جهالة وضلالة تخيلها الجاهل .

فتحصل أن الارادة تكون من كيفيات الاستعمال وتوجد في مورد الاستعمال كالجزئية والاستقلال في المعنى الحرفي والاسمي ، ومثل الانشاء والاخبار في مورد هما اللذان ليسا داخلا في موضوع لهما بل هما من شئون الاستعمال الذي يستعمله المتكلم .

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وجود الوضع للمادة والهيئة

(السادس) من الامور التي قالها صاحب الكفاية في الصفحات القبلية عند قوله : أما المقدمة ففي بيان أمور : الاول ان موضوع كل علم - الخ ، حتى انتهى الى قوله (السادس لاوجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات). أي اذا كان للمفردات من الالفاظ وضع مثلا لكلمة «زيد قائم» باعتبار مادته وضع بمعنى ز و ي ود و ق والقوم باعتبار كلماتها كان لكل منها وضع بوضع الواضع يدل على معانيها الموضوعية لها ، وأيضاً كان باعتبار هياتها وضع بوضع الواضع يدل على معناه المخصوص ، فلا نحتاج بعد وجود الوضعين الى وضع آخر للمركبات، لان فائدة الوضع هو تفهيم المعنى وهو موجود بعد وجود الوضعين المادة والهيئة . فزيد قائم وضرب زيد بمادتهما - وهو معنى

مفردات كلماتهما وهياتهما وهي هيئة المبتدأ والخبر والفعل والفاعل وضع على حدة لانحتاج الى وضع آخر لمركباتهما ، لان فائدة الوضع هي تفهيم المعنى وتفهمه كما قلناه سابقاً بأسطر ، وهو حاصل بالوضعين المذكورين فلانحتاج الى وضع آخر للمركبات. فتحصل أنه لاوجه لتوهم وضع للمركبات كما هو قول صاحب الكفاية «ره» في ضمن قوله: (السادس لاوجه لتوهم وضع للمركبات) الخ .

التبادر الذهني للسامع وانسباق المعنى من نفس اللفظ بلا قرينة حالية أو مقالية دليل على أن ذاك اللفظ حقيقة في ذاك المعنى

قوله (السابع لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه) الخ .

حاصل كلامه « ره »: انه اذا سمع لفظ مثل « أسد » وتبادر منه معنى وهو حيوان مفترس، هذا التبادر الى ذهن السامع وانسباق المعنى من نفس اللفظ بلا قرينة حالية أو مقالية دليل على كون ذلك اللفظ حقيقة في ذاك المعنى .

قوله (بداهة أنه لو لا وضعه له لما تبادر) أي لو لا وضع اللفظ للمعنى لما تبادر المعنى من اللفظ. فظهر أن التبادر يكون علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر .

قوله (لا يقال كيف يكون علامة) الخ . حاصل كلامه « ره » هو أنه كيف يكون التبادر علامة مع توقف التبادر بأن المعنى المتبادر هو الموضوع له لهذا الكلام أو الكلمة ، فلو كان المعنى المتبادر أيضاً موقوفاً على التبادر لدار .

وبعبارة أوضح وأخصر: كيف يكون تبادر المعنى علامة لكون اللفظ حقيقة

في المعنى المتبادر مع توقف العلم بكون هذا المعنى متبادر من حاق اللفظ وبلا قرينة على التبادر . وهذا دور واضح .

فأجاب عن هذا الدور بجوابين عند قوله (فانه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه) أي ما يتوقف على التبادر غير ما يتوقف التبادر عليه، فلا دور به . بيان أن العلم التفصيلي بالموضوع له يتوقف على تبادر المعنى من اللفظ ولكن تبادر المعنى من اللفظ لا يتوقف على العلم التفصيلي بل يكفيه العلم الاجمالي كما يتضح هذا المطلوب لك في ضمن قولنا « العالم متغير وكل متغير حادث » ينتج « فالعالم حادث »، لأن العلم الحاصل بحدوث العالم في ضمن كل متغير حادث اجمالي والعلم الحاصل من هذا الكبرى يتوقف على العلم التفصيلي بحدوث نفس هذا العالم .

فظهر أن العلم مطلقاً لا يكون متوقفاً على العلم حتى يدور، بل العلم الاجمالي موقوف على العلم التفصيلي فلا دور .

قوله (هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم) الخ .

حاصل كلامه «ره» هذا: أي رفع الدور بوسيلة العلم التفصيلي والاجمالي اذا كان المراد بالتبادر في الكلام التبادر عند المستعلم (وأما اذا كان المراد بالتبادر عند أهل المحاوراة فالتغاير أوضح من أن يخفى) .

حاصل كلامه في ضمن قوله «فالتغاير أوضح من أن يخفى» وجه الاوضحية أن التبادر عند المستعلم يتوقف على التبادر عند أهل المحاوراة، وأما التبادر عند المحاوراة لا يتوقف على التبادر عند المستعلم . فالتغاير صار واضحاً ، لأن الدور عبارة على توقف الشئيين كتوقف « ا » على « ب » مثلاً وتوقف « ب » على « ا » ، وما نحن فيه يكون التوقف من جانب واحد فلا دور .

قوله (ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ ، وأما فيما

احتمل استناده الى قرينة (الخ .

حاصل كلامه رفع في الخلد مقامه هو أنه اذا علم أن تبادر المعنى مستند الى حاق اللفظ أو الى القرينة فلا كلام ونعمل على مقتضى ما علم ، وأما اذا شك ولم يعلم أن التبادر هل هو مستند الى حاق اللفظ كي يكون اللفظ حقيقة في المعنى أو أن تبادر المعنى بواسطة القرينة كي لا يكون اللفظ حقيقة فيه ، فلا يجدي أصالة عدم القرينة في احراز كون الاستناد الى حاق اللفظ لا الى القرينة ، كما يظهر من المحقق القمي « ره » ومن صاحب الفصول « ره » أيضاً .

نعم اذا عرف المعنى الحقيقي واستعمل اللفظ وشك في ارادته منه لاحتمال وجود القرينة الصارفة عنه فحيثئذ تجري أصالة عدم القرينة ويحرز بها ارادة المعنى الحقيقي ، وهذا معنى قول صاحب الكفاية في المتن (لعدم الدليل على اعتبارها الا في احراز المراد لا الاستناد) .

عدم صحة سلب اللفظ علامة لكون اللفظ حقيقة في هذا المعنى

قوله (ثم ان عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المرتكز في الذهن اجمالاً كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه) الخ .

أي ومن علائم كون اللفظ حقيقة في المعنى أن لا يصح سلب المعنى عنه .
مثلاً : اذا أردنا أن نفهم كون لفظ « الانسان » حقيقة في الحيوان الناطق نلاحظ المعنى المرتكز من الانسان في الذهن اجمالاً .

قوله (كذلك) أي على نحو الارتكاز ونطلب سلب المعنى المرتكز من ذلك اللفظ ، فاذا لم يصح كما في قولنا « الانسان ليس بحيوان ناطق » فهو علامة لكون هذا اللفظ حقيقة في هذا المعنى ، واذا صح سلب المعنى من اللفظ فهو علامة لكون اللفظ مجازاً في ذلك المعنى نحو « الانسان ليس بحجر » أو « البليد

ليس بحمار» أو «الرجل الشجاع ليس بأسد» .

فاذا علمت ما شرحنا لك من كلام صاحب الكفاية ومثلنا لك من الامثلة
بعبارة واضحة تعلم بأن عدم جواز صحة سلب المعنى المرتكز في الازهان من
الالفاظ يكون علامة لصحة اللفظ فيه وجواز السلب يكون علامة لكون اللفظ
مجازاً فيه. فتحصل لك أن عدم صحة سلب المعنى يكون علامة الحقيقية وصحته
يكون علامة المجاز .

قوله (في الجملة) أي سواء كان مجازاً في الكلمة أو في الاسناد ، الاول
نحو استعمال «الاسد» في الرجل الشجاع، الثاني نحو استعمال « أنبت الربيع
البقل » و« جرى الميزاب » ، فاذا قلنا الاسد ليس بالرجل الشجاع أو ما أنبت
الربيع البقل أو ما جرى الميزاب يثبت بوسيلة صحة السلب بأن تلك الاستعمالات
استعمالات مجازية لكن لا يعين بصحة السلب مجازية الكلمة أو مجازية الاسناد.
هذا هو معنى قوله « ره » في الجملة بمعنى لا يفهم نوعية المجاز بها .

الفرق بين الحمل الاولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي

قوله (والتفصيل أن عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل الاولي
الذاتي كان ملاكه مفهوماً) الخ .

ونذكر لتوضيح كلامه « ره » مقدمة حتى يتضح بها الفرق بين الحملين
فنقول :

اعلم أن الحمل على قسمين : حمل يسمى بالحمل الاولي الذاتي ، وحمل
يسمى بالحمل الشائع الصناعي . والاول عبارة عن حمل شيء على آخر وكانا
متحددين من حيث المفهوم والوجود ، نحو « الانسان بشر » بناء على الترادف
أو « الانسان انسان » . هذا ما يسمى اصطلاحاً بالحمل الاولي الذاتي .

والثاني وهو ما يسمى بالحمل الشائع الصناعي ، وهو عبارة عن حمل شيء على آخر كانا مختلفين ماهية ومفهوماً لكن متحدين وجوداً وخارجاً، نحو «زيد كاتب» و«زيد انسان» ، ومخالفة زيد مع الانسان ، لان مفهوم زيد من حيث القيود والخصوصية يكون غير مفهوم الانسان الكلي مع حفظ كليته، فان زيد بن عمرو مع قيوده وخصوصيته من العالمية والابيضية وغيرهما غير الانسان الكلي العاري من كل خصوصية . فتحصل مغايرة زيد مع حفظ الخصوصية مع الانسان الكلي العاري عن كل الخصوصية .

قوله (بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية) .
حاصل كلامه «ره» هو أنه يكون الاتحاد الوجودي على أنحاء، من الاتحاد الوجودي ما يكون الاتحاد فيه نحو الاتحاد الصدوري كما في «زيد ضارب» فزيد مع ضارب متحدين من حيث الصدور ، وكذا «زيد مضروب» يتحد زيد مع مضروب بالاتحاد الوقوعي ، وكذا «زيد أبيض» متحد زيد مع الابيض باتحاد العرض والمعروض .

وفي جميع الامثلة المذكورة يكون الحمل حملاً شائعاً صناعياً، لان الحمل في كلها يكون من مصداق الكلي والفرد، فاذاً عدم جواز سلب الكلي عن الفرد دليل على أن المعنى يكون في الفرد بمعناه الحقيقي ، فلا يصح أن تقول زيد ليس بانسان .

فتحصل من تفصيل صاحب الكفاية «ره» أن عدم صحة السلب في الموارد المذكورة دليل على أن المعنى فيها يكون على نحو الحقيقة .

وقول المصنف «ره» في حاشية الكفاية: فيما اذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً لا فيما اذا كانا كليين متساويين أو غيرهما . أي الحمل الشائع الصناعي يكون مورده في حمل الكلي على الفرد نحو «زيد انسان» ، ففي هذا

المثال وأمثاله يكون عدم جواز صحة السلب علامة لكون المعنى فيه حقيقي لا فيما كان الموضوع والمحمول كليين متساويين أو كان أحدهما أخص من الآخر أو كان الأول أعم من الآخر أو بالعكس، كما يظهر ذلك في مثل «الانسان ضاحك» أو «الانسان زيد» أو «زيد انسان». لان «الانسان ضاحك» مثلاً يصح سلب الضاحك عن الانسان وتقول «الانسان ليس بضاحك» بمعنى أنه ليس مفهوم الانسان الضاحك، وكذا «الانسان زيد» يجوز أن تقول «الانسان ليس بزيد» لان الانسان مع حفظ كليته ليس بزيد مع حفظ خصوصيته، فالانسان الكلي ليس هو زيد الخاص فيجوز سلب زيد عن الانسان لما ذكرناه، وهكذا «زيد انسان» بالبيان المذكور .

فصحة سلب الضاحك عن الانسان وكذا سائر الامثلة دليل على عدم معنى الانسان هو الضاحك. فتحصل أن حمل الكلي على الكلي لا يكون علامة لحقيقة اللفظ في المعنى .

قوله (وان لم نقل ان اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة) الخ .
أي وان لم نقل بأن اطلاق الكلي على الفرد يكون من قبيل المجاز في الكلمة بل يكون الاطلاق من باب الحقيقة والتصرف في أمر عقلي كما يقول به السكاكي في هذا القبيل من الاطلاقات، كما يظهر لمن راجع كلام السكاكي في المطول في قوله « أنبت الربيع البقل » يقول يكون الربيع ادعاء قادر المتعال ونسبة الانبات اليه يكون حقيقة ادعاءً، فعلى أي التقديرين يكون الحمل الشائع الصناعي علامة لحقيقة اللفظ في المعنى .

الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز

قوله (ثم انه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو أنه ذكر علماء الأصول الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز ، وقالوا ما حاصله : ان استعمال اللفظ في مورد اذا كان مطرداً وشائعاً كاستعمال لفظ «الاسد» بمعنى الحيوان المفترس في الرجل الشجاع كان ذلك الاستعمال دليلاً بأن المتكلم كان حقيقة استعمل الاسد في الرجل الشجاع، وأما اذا لم يكن استعمال لفظ في مورد شائعاً ومع ذلك استعمله المستعمل في مورد غير الشائع وغير المطرد كان ذلك الاستعمال دليلاً لمجازية اللفظ في المعنى المستعمل فيه ، نحو استعمال لفظ «الاسد» في الرجل الابخر، بأن يقول «هذا الرجل اسد» بملاحظة عفونة فمه، لان للاسد أيضاً بخار الفم أي عفونته فكون عدم اطراد المعنى - وهو عفونة فم الاسد - لوجه شباهة الرجل بالاسد دليلاً على أن هذا الاستعمال الغير المطرد بملاحظة الشباهة الغير المطردة تكون دليلاً على الاستعمال المجازي .

فللاشارة بما ذكرنا قال «ره» في الكفاية (ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا يطرد صحة اللفظ معها كالبخر والافيملاحظة ما يصح معه الاستعمال كالشجاعة ، فالمجاز مطرد كالحقيقة) .

قوله (وزيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة وان كان موجباً) الخ . حاصل كلامه «ره» هو أنه لو زدنا قيداً من غير تأويل أو على وجه الحقيقة على الاطراد وقلنا الاطراد العاري عن قيد التأويل أو الاطراد على وجه الحقيقة يكونان علامة لكون اللفظ حقيقة في المعنى الكذائي وموجباً لاختصاص الاطراد المقيد بأحد القيدتين المختصة بالحقيقة، اذ ليس للمجاز اطراد على وجه الحقيقة، لان اطراده يكون على وجه التأويل والمجاز لكن نبتلي بمحدور الدور كما قاله وفسره علماء الأصول به .

بيان أن معرفة الحقيقة موقوفة على الاطراد على وجه الحقيقة أو بلا تأويل

والاطراد على وجه الحقيقة أوبلا تأويل موقوف على معرفة الحقيقة: اما توقف المعرفة بالمعنى الحقيقي على الاطراد فلكونه علامة لها ، وأما توقف الاطراد على معرفة معنى الحقيقة فلانه لا يعلم كون الاطراد على وجه الحقيقة الا بعد معرفة الحقيقة . وهذا دور مصرح .

ولاجل عدم ورود الدور لابد لنا من ترك قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة حتى لا يلزم دور أصلا .

ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة أنه مع العلم يكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطرد أو بغيره .

في ان للفظ أحوالا خمسة

قوله (الثامن انه للفظ أحوال خمسة) أي اللفظ يجيء ويستعمل على خمسة أحوال، وهي عبارة عن أمور طارئة على اللفظ مقابلا للمعنى الحقيقي . والمراد بالمعنى الحقيقي هو الذي وضع له اللفظ مع العلم به وكان اللفظ ظاهراً فيه: «الاول» - من الاحوال التجوز، وهو استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له لعلاقة طبيعية أو وضعية، كاستعمال الرقبة في الانسان أو الاسد في الرجل الشجاع . «الثاني» - من الاحوال الاشتراك، وهو تعدد وضع اللفظ للمعاني المتعددة كوضع لفظ العين المشترك بين الباصرة والناعبة والذهب والباكية وغيرها من المعاني .

« الثالث » - من الاحوال التخصيص، وهو قصر الحكم على بعض أفراده باخراج بعض أفراد أخرى، نحو « اكرم العلماء الا الفساق » ، فهذا الاستثناء قصر حكم العام على العدول واخراج الفساق .

« الرابع » - من الاحوال النقل، وهو غلبة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بحيث هجر المعنى الاول ، كالصلاة التي معناها في الاول الدعاء ثم غلب استعمالها في الاركان المخصوصة بحيث صارت حقيقة فيها وهجر معناها الاول .

« الخامس » - الاضمار ، وهو تقدير شيء يتوقف الكلام عليه ، نحو :

دعاني اليها القلب اني لامره سميع فما أدري أرشد طلابها

فالتقدير أم غي ، فيتوقف تسميم فهم الكلام على الغي فهذا هو الاضمار أو «لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد» أي كاملة، أي لاصلاة كاملة. وأيضاً تسميم فهم الكلام يتوقف على لاصلاة كاملة لجار المسجد الا في المسجد .

وما حوسب من أحوال اللفظ الخمسة الآتية :

« الاول » - النسخ، وهو التقييد في الازمان، كالصدقة التي كانت بين يدي النجوى التي كانت واجبة ثم نسخ هذا الحكم بقوله تعالى « أشفقتم » - الخ .
« الثاني » - التقييد ، وهو قصر حكم المطلق على بعض أفراده باخراج البعض منه ، نحو « أحل الله البيع وحرم الربا » وكقوله عليه السلام « لا تبع ما ليس عندك » ، فان البيع قيد بما كونه عنده وخرج عن حكم المحلية ما ليس عنده .

« الثالث » - الكناية، وهي ذكر اللازم واردة الملزوم، نحو «جبان الكلب» لكثير الضيف ، فان لازم كثرة الضيف هو جبن الكلب، أو « بيت حاتم كثير الرماد » لان لازم كثرة الرماد هو كثرة الطبخ ولازم كثرة الطبخ كثرة الرماد ولازم كثرة الرماد كثرة الضيف .

« الرابع » - الاستخدام، وهو ذكر لفظ مشترك بين معنيين يراد به أحدهما ثم يعاد عليه ضمير أو اشارة بمعناه الاخر ، كقوله :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

أراد الشاعر بالسماء المطر وبضميره في « رعيناه » الثبات .

« الخامس » - التضمين ، وهو تضمين فعل معنى فعل آخر ، كقوله تعالى « فاليحذر الذين يخالفون عن أمره » فإنه ضمن يخالفون معنى يعرضون ولهذا عدي بعن .

ما كتبناه هي الاحوال المعروفة ذكرها ، والا فالتورية والابهام والتجريد وغيرها من هذا القبيل ولكن اختصاراً للمورد نكتفي بذكر ما ذكرنا .

ولا يخفى أنه (لا يكاد يصار الى أحدها فيما اذا دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقي الا بقرينة صارفة عنه اليه) بمعنى أنه اذا دار الامر في اللفظ في حمله على أحد المعاني والمعنى الحقيقي ولم يكن قرينة لحمله على أحد المعاني يحمل على المعنى الحقيقي ، كما لو تردد قول القائل « افعل » بين كونه للوجوب وهو المعنى الحقيقي وبين الاستحباب وهو المعنى المجازي يحمل على الوجوب قطعاً لاحتياج النذب الى القرينة الصارفة ، وكذا باقي الاحوال المذكورة ، لان كلها خلاف الظاهر لا يصار اليها الا بالقرينة .

اللفظ اذا صدر من لفظ وتردد أمره في جملة على المعنى الحقيقي

أو المجازى على أيهما يحمل

قوله (واذا دار الامر بينهما فالاصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً) الخ .

حاصل كلامه « ره » اذا دار الامر في لفظ بين حمله على معنى وبين حمله على معنى آخر ، مثلاً اذا دار الامر في لفظ بين كونه مجازاً استعمل أو مشتركاً كما في قوله تعالى « لاتنكحوا ما نكح آبائكم » فان النكاح حقيقة في العقد بلا اشكال

فلو أريد هنا العقد يصير ظاهر الآية تحريم معقودة الأب على الابن ولو بالعقد الفاسد وهذا خلاف الاجماع، فلا بد اما بالالتزام باشتراك لفظ «النكاح» بين العقد والوطني أو التجوز في النهي بارادة القدر المشترك بين الحرمة والكرامة فيتعارض الاشتراك والمجاز، فقد اختلفوا في ترجيح أحدهما على الآخر في هذه الصورة فبعضهم قال ان المجاز أرجح من الاشتراك لكثرة المجاز وأوسعيته في العبارة ولتطرق البلاغة والمحسنات البديعية اليه وتيسر مرعاتها معه دون الحقيقة، فالاول أي البلاغة نحو «اشتعل الرأس شيباً» بخلاف لفظ شبت، والثاني أي المحسنات البديعية كاستعمال «الشمس» للشريف و«الكلب» للخبيث تعظيماً وتحقيراً، بخلاف نحو «رجل» و«زيد» ليس فيهما تعظيم وتحقير بل يدلان صرفاً على معانيهما بدون التحقير والتعظيم .

وكون المجاز أفيد لانه لا توقف فيه مع القرينة بل يحمل على معناه المجازي مع القرينة ، نحو «رأيت أسداً يرمي» ، وبدونها يحمل على المعنى الحقيقي فلا تعطيل في الكلام واللفظ، بخلاف المشترك فانه بدون القرينة لا يحمل على أحد المعنيين أو المعاني كالعين المشترك بين المعاني اذا قيل «رأيت العين» لا يعلم أراد الجارية أو الباكية أو الذهب أو غيرها من المعاني، فيلزم التعطيل ولا يعلم المراد من الكلام .

وبعض من العلماء رجحوا الاشتراك على المجاز كالسيد المرتضى وابن زهرة «ره» لاجل أبعديته عن الخطأ ، اذ مع عدم القرينة يتوقف السامع حتى يطمئن بخلاف المجاز اذ مع عدم القرينة يحمل على الحقيقة وربما تكون غير مراد للمتكلم .

وذكر وجوهاً أخر لترجيح بعض على بعض ان ذكرناها بأجمعها يطول الكلام ويمنعنا عن نبيل المقصود ، وكلها كما قال صاحب الكفاية استحسانية لا تسمن

ولا تغني من جوع فلذا تركناها .

نعم لو حصل بواسطة الوجوه ظناً لظهور اللفظ في المعنى نأخذ بها ونعمل
والا نتركها، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون حصول ما ذكرناه من الظهور
كما لا يخفى .

الاختلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه

قوله (انه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال) الخ .
حاصل كلامه «ره» هو أن العلماء رحمهم الله اختلفوا في أن للشارع بالنسبة
الى العبادات والمعاملات ثبتت حقائق أم لا، الاقوال منهم مختلفة والادلة متفاوتة:
فمنها الاثبات مطلقاً في العبادات والمعاملات ، ومنها النفي مطلقاً في العبادات
والمعاملات، ومنها التفصيل والفرق بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الاولى
والنفي في الثانية ، ومنها الاثبات في زمان الصادقين عليهما السلام والنفي في
زمان النبي صلى الله عليه وآله .

فتحصل من تتبع الكلمات الاقوال الاربعة كما كتبناها، لكن لا بأس بتمهيد
مقدمة ، وهي أن الوضع التعييني على قسمين : تارة يحصل بالتصريح وبقول
الواضع وضعت لفظ زيد لابن بكر، وأخرى يحصل باستعمال اللفظ في المعنى
بأن يقول «ائتنى زيدا» ويشير الى زيد الموجود في محضره. وهذا غير الوضع
التعيني ، لانه يحصل بكثرة الاستعمال وهذا يحصل باستعمال واحد فافتراقا .

قوله (وان كان لا بدله حينئذ من نصب قرينة الا أنه للدلالة على ذلك لاعلى
ارادة المعنى كما في المجاز) .

حاصل ما أفاده « ره » ايجاد الفرق بين نصب القرينة في هذا المقام وبين
نصب القرينة في موارد المعاني المجازية ، بأن الواضع لا بدله من نصب قرينة

لما أراد من كلامه في هذا المقام وبين نصب القرينة في المعاني المجازية، لأنه في المعاني المجازية يريد صرف اللفظ بوسيلة القرينة عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي ويعلن ما أريد من لفظ «الاسد» الحيوان المفترس ، ولذا يقول « رأيت أسداً يرمي » . ولكن فيما نحن فيه كأن الواضح بقوله «زيد» والاشارة الى زيد الحاضر في المحضر يقول اني وضعت واستعملت باستعمال واحد لفظ زيد في زيد الحاضر الموجود وجعلت معناه معنى حقيقياً له، ففرق واضح بين المعنيين لمن تأمل وتفكر . فتأمل حتى يأتيك اليقين .

قوله (وكون استعمال اللفظ فيه كذلك في غير ماوضع له بلامرعاة مااعتبر في المجاز غير ضائر فلا يكون بحقيقة ولامجاز غير ضائر بعد ماكان مما يقبله الطبع ولا يستنكره) .

حاصل كلامه «ره» هو كأن قائل يقول ان الاستعمال كذلك - أي بقصد الحكاية والعلامة على المعنى بنفسه - ليس بحقيقة، لأنه مااستعمل اللفظ في الموضوع له وليس الاستعمال استعمالاً مجازياً لأن الاستعمال المجازي عبارة عن استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له بمناسبة كالاسد والرجل الشجاع بمناسبة الشجاعة ومعلوم ان الصلاة والدعاء ليس بينهما مناسبة ، بل الفقهاء قالوا لو كانت قراءة الايات بعنوان الدعاء كانت الصلاة مشكلة بل باطلة كما صرح بهذا في العروة الوثقى السيد محمد كاظم اليزدي عند قوله « ره » في «اهدنا الصراط المستقيم» يشكل التكلم في الصلاة بهذه الاية بعنوان الدعاء بل يأتي بها بعنوان القرآنية. وكذا غيره من العلماء .

فتبين الفرق بينهما وما كان في الصلاة من الدعاء كالفقوت وغيره ليس بصلاة ولا يكون من ماهيتها ، ولذا لولم يأت به ليست الصلاة باطلة ، بل الدعاء شيء أدخله الشارع فيها استجاباً وتكميلاً لثوابها وفضلتها .

فتحصل لو كان قائل يقول بهذا الاشكال نقول جواباً عنه : هذا الاستعمال غير ضائر ، لانه استعمال يقبله الطبع وقلنا في السابق ان الاستعمال في الصنف والشخص يمكن ويقبله الطبع فلا يكون استعمالاً حقيقياً ولا مجازياً .

تقسيم الوضع يكون على ثلاثة أقسام

قوله (اذا عرفت هذا) الخ ، أي اذا عرفت أن الوضع يكون على ثلاثة أقسام :

الاول- التعييني كتعيين زيد لابن عمرو بأن يقول الواضع وضعت هذا الاسم لهذا المسمى وسماه يزيد .

الثاني - التعييني الابتدائي ، أي في الابتداء وبدون كثرة الاستعمال صار الاسم مختصاً به كتسمية ولده المولود جديداً بالحسن أو الحسين .

الثالث- التعييني الاستعمالي، كما اذا اشترى من السوق غلاماً حبشياً وقال «جئني بالمبارك» فيعلم الناس بهذا العمل الواحد المعين أنه سماه المبارك، وهذا هو الذي يسمونه بالوضع الاستعمالي .

اذا عرفت أقسام الوضع تعرف أن استعمالات الشارع الالفاظ في معانيها يكون من قبيل الوضع التعييني الاستعمالي ، ويدل عليه تبادر المعاني الشرعية من محاوراته حتى ربما لا يكون علاقة بين المعاني الشرعية واللغوية، فأى علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء .

ان قلت : علاقة الجزء والكل تكون موجودة .

قلت : قوله (ومجرد استعمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما) لأنها- أي علاقة الجزء والكل في استعمال الجزء مكان الكل - مشروط بكون الجزء مما ينتهي بانتهائه الكل كالرقبة بالنسبة الى

الإنسان، ولذا يقال « اعتق رقبة » أي انساناً ولا يقال « أعتق يداً أو رجلاً » مثلاً لوجود الشرط في الرقبة وعدمه في اليد والرجل .

قوله (هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا ، وأما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الايات مثل قوله تعالى « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم » وقوله تعالى مخاطباً لآبراهيم عليه السلام « وأذن في الناس بالحج » وقوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام « وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً » الى غير ذلك مما يدل بكون تلك الالفاظ الموجودة في الشرائع السابقة، فألفاظها حقائق لغوية لاشريعة واختلاف الشرائع فيها جزء وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والمهية ، اذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات كاختلافها بحسب الحالات كصلاة المسافر والمريض والغرقى وغيرها كما لا يخفى) .

قوله (ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال) أي ثبوتها في الشرائع السابقة (لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها حقائق شرعية ولا لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها على ثبوتها) أي مع ثبوت الحقائق في الشرائع السابقة (لا مجال لتوهم الوجوه التي ذكروها) كالاطراد والتبادر وغيرهما لثبوت الحقائق في الشرع الاسلامي لولا الاحتمال على الثبوت .

(ومنه انقذ حال دعوى وضع معه) الخ .

حاصل كلامه « ره » أي ومن احتمال عدم الوثوق فضلاً عن القطع بكون الالفاظ حقائق شرعية في معانيها (انقذ حال دعوى وضع التعيني معه) حاصل مفهوم كلامه « ره » هو أنه كما ظهر وتبين حال وضع الالفاظ الشرعية بالنسبة الى معانيها الشرعية بواسطة الاحتمال أيضاً ظهر حال الوضع التعيني من قبيل الشارح من الاحتمال .

(ومع الغض) أي ومع الغض عن هذا الاحتمال (فالألنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة) أي حصول الحقائق الشرعية في زمان الشارع منضمماً مع زمان تابعيه مكابرة . نعم حصول الحقائق الشرعية في خصوص زمانه ممنوع .

(فتأمل) لعل وجه التأمل هو أن غاية ما ثبت هو ثبوت الحقائق في زمان المتشركة والتابعين لازمان الشارع كما هو المدعى ، نقول المهم هو ثبوت المعاني الشرعية لهذه الألفاظ ، وهو يحصل بما ذكر ، فعلى هذا مغايرة العنوان ومصب أدلة الطرفين بعد حصول النتيجة غير ضائر ، لأن المراد حصول المعاني الشرعية من هذه الألفاظ عند التكلم بها بأي نحو حصل .

الثمرة بين القول بثبوت الحقائق الشرعية وعدم ثبوتها

قوله (وأما الثمرة بين القولين) الخ أي ثمرة قول القائل بثبوت الحقائق الشرعية وبين عدم ثبوته يحصل فيما إذا قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية نحمل على ثبوت الألفاظ الواقعة في لسان الشارع بلا قرينة على معانيها الشرعية بلا تأمل وعلى معانيها اللغوية في صورة عدم الثبوت . مثلاً إذا رأينا كلاماً من الشارع في الآيات الشريفة مثل «أقيموا الصلاة» أو «آتوا الزكاة» أو «ولله على الناس حج البيت» وأشباهاها يحتمل على المعهود والمعمول في زمانه وزمان تابعيه على الثبوت ولا يحتمل على المعاني المعهودة على تقدير عدم ثبوت الحقائق بل يحتمل على المعاني اللغوية .

هذا فيما علم تأخر الاستعمال (وفيما إذا جهل التاريخ) أي في مورد جهل

التاريخ ، وهذا يتصور بصور :

تارة - لا يعلم تاريخ النقل والاستعمال - بمعنى أن كلاهما مجهولان ، مثلاً

نعلم أن لفظ «الصلاة» أو «الزكاة» أو «الحج» نقل عن معانيها اللغوية واستعمل في معانيها المستحدثة لكن لا نعلم أن النقل وقع أولاً ثم الاستعمال أو بالعكس ففي هذه الصورة أصلان متعارضان وإذا تعارضا تساقطا .

وتارة - نعلم تاريخ النقل من المعنى اللغوي ولكن لا نعلم في أي زمن من الأزمنة استعمل . مثلاً لفظ «الصلاة» وغيرها من الألفاظ في المعاني المستحدثة الشرعية فإذا قلنا نستصحب تاريخ النقل المعلوم ونعمل به وبأثره فيكون هذا عملاً بالأصل المثبت الذي ليس بحجة .

وتارة - لا نعلم تاريخ النقل بل نعلم تاريخ الاستعمال، مثلاً نعلم بأن الشارع ومن تبعه كالأئمة خصوصاً الصادقين عليهما السلام استعملوا ألفاظاً في معانيها المستحدثة وعملوا على طبقه ولا نعلم تاريخ النقل .

فهذا تمام المتصور في المقام، ولكن لا ينتج واحد من المتصورات لاثبات الحقيقة الشرعية ولا لاثبات الحقيقة اللغوية ، لانا نعلم نقل الألفاظ من معانيها اللغوية واستعمالها في المعاني الشرعية حتى صار في زمن الشارع وزمن نوابه عليهم السلام بحيث إذا سمع من متكلم «أقم الصلاة» لا يفهم من قوله إلا الأركان المخصوصة المعهودة ، أو سمع «حج» أو «زك» لا يفهم إلا ما سماه الشارع بالحج والزكاة . وإذا كان الأمر كذلك لاشبهة لنا في ثبوت الحقيقة الشرعية في زمان الشارع مع التابعين عليهم السلام، وانكار هذا مكابرة جداً كما قال وأذعن به صاحب الكفاية «ره» عند قوله (فالإنصاف أن منع حصوله في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة) .

في أن الفاظ العبادات هل هي أسامي لخصوص الصحيحة أو للاعم منها

قوله (انه وقع الخلاف في أن الفاظ العبادات أسامي لخصوص الصحيحة

أو للاعم منها) حاصل كلامه « ره » هو أن الفاظ العبادات نحو « الصلاة » و« الحج » وغيرهما الواقعة في لسان الشارع بقوله مثلاً « أقم الصلاة » أو « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » هل هو الصحيح أي تام الاجزاء والشرائط بحيث لو أتى المكلف بالصلاة مع فقد جزء أو شرط ما أتى بما طلبه الشارع منه أو ليس المراد اتيان الصلاة التام الاجزاء والشرائط بحيث لو أتى المكلف بصلاة كانت فاقدة لقيود من القيود ما أتى بما طلبه الشارع منه . حاصله الالفاظ المتداولة في لسان الشارع أسامي للقسم الاول أو أسامي للاعم من القسم الاول وغيره من فاقد الاجزاء والشرائط :

أولاً - لاشبهة في تأتي النزاع بين الصحيح والاعمى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، فالصحيح يقول بأن الشارع وضع الالفاظ للصحيح فقط ، والاعمى يقول بوضعها للاعم من الصحيح وغيره .

وأما في جريان القول في صورة عدم ثبوت الحقيقة الشرعية اشكال بل منع ، اذ لا تصادم بين الصحيح والاعمى حينئذ ، لان كلامهما يعترف بصحة الاستعمال في كل واحد من الصحيح والفاسد ، بل يعترف بوقوعه أيضاً من غير فرق بين أن يكون النافي للحقيقة الشرعية قائلاً بعدم المخترعات الشرعية أيضاً كما هو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني أو يكون قائلاً بالمخترعات الشرعية .

لكن غاية ما يمكن أن يقال في تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية أن النزاع وقع على هذا القول في أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هل هو خصوص الصحيحة أو الاعم منها ومن الفاسدة ، بمعنى أن أيهما اعتبرت العلاقة ابتداءً بينه وبين المعاني اللغوية ، بحيث أن الشارع اذا صار بصدد الاستعمال في غيره لاحظ العلاقة بين المجاز الاول وهذا المعنى على نحو سبك المجاز من المجاز ، بمعنى أن الشارع أولاً لاحظ

المعنى اللغوي لهذه الالفاظ ثم استعمالها في المعاني الشرعية التي استعماله هو ومن تبعه حتى صار في زمانه صلى الله عليه وآله وزمان تابعيه أي الأئمة المعصومين خصوصاً زمان الصادقين عليهما السلام ، بحيث اذا قالوا الصلاة أو الحج أو الزكاة لا يأتي في ذهن أحد الدعاء أو القصد أو النمو، بل يفهمون منها الاركان المخصصة والاعمال المخصصة من الطواف والسعي وغيرهما من الاعمال المختصة بالحج والنمو والشرايط المخصصة بالزكاة .

فتحصل مما ذكرناه أن النزاع بأن الالفاظ أسامي للصحيح فقط أو للاعم من الصحيح وغيره يأتي على جميع المذاهب، سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية أو بعدمه أو مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني القائل بأن الشارع ما يستعمل الالفاظ في المعاني الجديدة بل المعاني كانت موجودة قبل الشارع بشهادة الايات المذكورة سابقاً، نحو «وأذن في الناس بالحج» ونحو «وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً» حكاية عن عيسى عليه السلام وغيرهما، غاية الامر ان الشارع أضاف أو نقص من تلك المعاني الموجودة وسماها بالصلاة أو الحج أو الزكاة .

فعلى هذا القائل بثبوت الحقيقة الشرعية وغيره والباقلاني في هذا الامر سواء جعل الشارع الاسامي موضوعة للتمام الاجزاء والشرايطم للاعم، بحيث لو أتى المكلف بالصلاة التي ليس فيها قنوت أو فقد منها تكبيرة واحدة أو اثنان وهكذا ما أتى بمطلوب الشارع أو لا ولو كان فاقداً للقنوت ومثله أتى بمطلوب الشارع وبالصلاة، غاية الامر أتى بصلاة فاقدة القنوت أو فاقدة التكبير ، فالنزاع يأتي على جميع الاقوال كما شرحنا لك .

الصحة عند كل العلماء بمعنى واحد وهي عبارة عن التمامية

قوله في الكفاية (ومنها ان الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية) الخ .

قال « ره » في الاسطر الماضية وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين : يذكر أمور : منها انه لا شبهة في تأتي الخلاف الخ ، ومنها ان الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية .

حاصل كلامه « ره » هو أن الصحة عند الكل - أي عند الفقيه والمتكلم ومن حذا حذوهما - بمعنى واحد وهو التمامية وهي المراد عند الاطلاق ، واما تفسيرها باسقاط القضاء وترتب الاثر كما يقوله الفقهاء أو بموافقة الامر أو الشريعة كما حكى عن المتكلمين ومن مثلهم في التعبير والتفسير انما هو التعبير بالمهم الذي يقصده الفقيه والمتكلم من لوازمها لأنها تعريفات بما يقابل التمامية .

وحيث أن موضوع كلام الفقيه فعل المكلف من حيث الاحكام الوضعية والتكليفية كان مهمه سقوط القضاء وترتب الاثر ولذا عبر عن التمامية به ، والمتكلم لما كان نظره الى المبدأ تعالى وما يوجب الزلفى لديه عبر عن التمامية به .

والحاصل ان للصحة معنى واحد وآثاراً كثيرة والتفاسير تفاسير لآثارها ، واختلاف العلماء في التفسير يكون لاختلاف اغراضهم لوضوح اختلاف المهم بحسب الانظار . ومعلوم أن هذا النحو من الاختلاف لا يوجب تعدد المعنى ، اذ تعدد الغرض واللازم لا يوجب تعدد المألوم كما لا يوجب اختلاف الصحة بحسب الحالات الطارئة على المكلف من السفر والحضر والاختيار والاضطرار والثنائية والثلاثية والجمهور والاختفات والتقديم والتأخير وغيرها . وهكذا بالنسبة الى المعاملات كما لا يخفى على المتتبع في الموارد .

قواه (ومنها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا) .

حاصل ما بينه « ره » هو أنه لا بد على كلا القولين أي الصحيحي والاعمي من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا ، نحو « الناهي عن الفحشاء

والمنكر» أو «معراج المؤمن» أو «قربان كل تقي» وأمثالها من الالفاظ والجامع ليشمل جميع الافراد المختلفة كصلاة الحاضر والمسافر والمريض والغريق مع اختلافها وتشتتها كماً وكيفاً. ولا اشكال في وجوده بين الافراد الصحيحة وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره ، فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في الجامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة بالناحية عن الفحشاء والمنكر أو ما هو معراج المؤمن أو قربان كل تقي ونحوها من الالفاظ .

والاشكال فيه - أي فيما قلناه من اللابدية من القدر الجامع يكون ممتداً وخبره يأتي بعده عند قوله «ره» مدفوع بأن الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة نحو اتحاد أي اتحاد اضافي، مثلاً : صلاة الحاضر يتحد معه باتحاد اضافي وصلاة المسافر يتحد معه باتحاد اضافي، وكذا صلاة المضطر يتحد معه والغريق كذلك، وهكذا فمفهوم واحد وهو «معراج المؤمن» أو «قربان كل تقي» ونحوهما أخذ من هذه المركبات المختلفة المشتتة من جهة الزيادة والنقيصة . فتحصل الجامع بينها ووجد نحو اضافة لكل من المركبات بالنسبة الى ذلك المفهوم الواحد ، فارتفع الاشكال .

تصوير الجامع في غاية الاشكال

هذا بالنسبة الى قول الصحيحي، وأما بالنسبة الى الاعمي (فتصوير الجامع في غاية الاشكال فما قيل في تصويره أو يقال وجوه: أحدها أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان في الصلاة مثلاً) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو أنه يمكن ان يأخذ قدر الجامع بين المركبات على قول الاعمي أيضاً ببيان أن يكون القدر الجامع عبارة عن جملة من أجزاء

العبادة كالاركان) مثل الركوع والقيام المتصل به وتكبيرة الاحرام وأمثالها (وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمى) .

وفيه من الاشكال ما لا يخفى، فان التسمية بالصلاة حقيقة لا تدور مدار جملة من الاجزاء كالاركان، ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان، كمن لا يتمكن من الركوع والسجود لمرض أو المستلقي الذي لا يتمكن من الاتيان بالصلاة الا بنحو الاستلقاء وبدون الاتيان بجميع الاركان من الركوع والسجود وغيرهما فثبت صدق الصلاة مع فقدان الاركان في بعض المقامات كالمثال .

(وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء) أي وعدم الصدق عليها - أي الصلاة - مع الاخلال بسائر الاجزاء كالفاتحة حتى قالوا « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » والطهارة وكالستر .

فتبين وظهر لك من المثالين صورتين : الاول صورة فقدان الاركان ومع ذلك صدق الصلاة ، الثاني عدم الصدق مع فقدان الاجزاء كالفاتحة والطهارة والستر وغيرها .

ان صدق الاسم ليس بما ذكر بل الصدق دائر مدار القدر الجامع للمركبات بحيث لو وجد وجد الصدق ولو فقد فقد الصدق، وهو يتصور على القولين أي الصحيح والاعمى بدون فرق واشكال في كلا القولين ، وذلك القدر الجامع عبر عنه في لسان العلماء بعبارات متفاوتة كمعراج المؤمن وقربان كل تقي والقصد والتوجه نحو الخالق لكن ما هو الاخير وهو التوجه والقصد نحو الخالق يكون أحسن الجوامع ، لانه شأن كل عابد لمعبوده فالحاضر في صلاته متوجه نحو الخالق والمسافر كذلك ، والمستلقي حتى الغريق الذي غرق في الماء في ذلك الوقت متوجه الى رحمة ربه ويأتي بصلاته متوجهاً الى الخالق .

وعلى هذا المعنى تحمل الاية الشريفة المذكورة في القرآن « ان الله

وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً» لان الصلاة من الله توجه خاص نحو نبينا «ص» وهو انزال الرحمة، ومن الملائكة توجه خاص وهو الاستغفار، ومن الذين آمنوا توجه خاص وهو طلب الرحمة. فتصوير الجامع بين المركبات الخارجية كما أوضحناه لك في ضمن الامثلة صار من البديهيات الاولية على كلا القولين الصحيحي والاعمي فانرفع الاشكال.

صدق الاسم في الالفاظ يدور مدار معظم الاجزاء

قوله (ثانيها أن تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً فصدق الاسم كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدمه) الخ. حاصل كلامه «ره» أن الثاني من الوجوه المذكورة لدفع الاشكال هو أن تكون الصلاة ونحوها موضوعة لمعظم الاجزاء نحو تكبيرة الاحرام والركوع والسجود والقيام المتصل بالركوع وأمثالها التي تدور مدارها التسمية عرفاً ، فصدق الاسم يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدم المسمى . قوله (وفيه مضافاً الى ما أورد على الاول) .

حاصله وفي هذا الدفع يرد ما أورد على الاول ، وهو أن التسمية لا تدور مدار وجود معظم الاجزاء كما عرفت سابقاً أن صلاة المستلقي والغريق مع أنه ليس فيهما معظم الاجزاء وأمثلةهما أيضاً كذلك مع ذلك يصدق أن المستلقي صلى وكذلك الغريق ويسقط التكليف بما أتى، فهذا دليل على أن الصلاة ليست بمعظم الاجزاء ولا يدور الاسم مدارها ، لان ما فرض معتبراً رب زمان أوقت ليس بمعتبر كما فهمت ذلك في ضمن الامثلة فكان شيء واحد كالركوع وأمثاله مثلاً داخلاً في المسمى كصلاة السالم الحاضر وخارجاً كصلاة المستلقي والغريق وهكذا بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء.

هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات من الحضور
والسفر والمرض وغيرها. فظهر لك أنه ليس معظم الاجزاء شيء يعول عليه لرفع
الاشكال .

وضع ألفاظ العبادات كوضع الاعلام الشخصية

الثالث من الوجوه التي ذكروها لرفع الاشكال هو أنه يكون وضعها - أي
وضع ألفاظ العبادات - كوضع الاعلام الشخصية كزيد، فكما لا يضر في التسمية
فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الاجزاء وزيادتها
كذلك فيها، أي في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع .

قوله (وفيه : ان الاعلام انما تكون موضوعة للاشخاص) والتشخص انما
يكون بالوجود الخاص ويكون التشخص باقياً مادام وجوده باقياً وان تغيرت
عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما من الحالات والكيفيات ، فكما لا يضر
اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية. وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات
مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات ولا يكاد يكون موضوعاً له الا ما كان
جامعاً لشتاتها وحاوياً لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها - أي من العبادات.

ما وضعت له الالفاظ ابتداءً هو الصحيح

التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط

(الرابع من الوجوه) التي ذكروها لرفع الاشكال (هو أن ما وضعت له
الالفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط الا أن العرف
يتسامحون كما هو ديدنهم ويطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له) أي
للفاقد (منزلة الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب اليه السكاكي

في الاستعارة، بل يمكن صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك) أي مسامحة
دفعة أو دفعات (من دون حاجة الى الثدرة والكثرة للانس الحاصل من جهة
المشابهة في الصورة أو المشابهة في التأثير كما في أسامي المعاجين) الخ .

حاصل ما نقلت منه « ره » وكتبت عين عبارته لتوضيح المطلوب هو: أن
ما وضعت له الالفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لجميع الاجزاء والشرائط
كصلاة المكلف الحاضر السالم الذي يجب عليه اتيانها مع جميع الاجزاء
والشرائط التي أخذها الشارع فيها لكن العرف يتسامحون ويطلقون لفظ الصلاة
على بعض الافراد الفاقدة لبعض الاجزاء تنزيلاً له منزلة الواجد ، ويستعملون
تلك الالفاظ فيها بحيث كأنها هي تلك الواجدة كأسماء المعاجين التي أولاً
وضعت للمعاجين التي كانت تامة الاجزاء والشرائط، كالسقمونيا مثلاً وهو مسهل
وضع أولاً للاجزاء التامة منه، ثم العرف استعمله في السقمونيا التي كانت واجدة
لبعض الاجزاء مسامحة واستعمله فيها بحيث اذا قالوا سقمونيا مسهل يأتي في
أذهانهم هذا الفاقد كما يأتي ذلك الواجد التام الاجزاء والشرائط .

قوله (ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف
حسب اختلاف الحالات وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة
أخرى) الخ .

حاصل ما قاله « ره » هو: أن قياسكم ألفاظ العبادات بأسامي الادوية والمعاجين
قياس مع الفارق، لان المعاجين لها أجزاء مخصوصة معينة مثل السقمونيا وغيره
عند ذلك اذا وجد العرف معجوناً غير تام وناقصاً ولو بجزء يسير يطلق عليه هذا
معجون مثل ذلك مسامحة لشركتهما في الاثر وهو الاسهال مثلاً .

هذا بخلاف مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب
اختلاف حالات المكلف من السفر والمرض وغيرهما من الحالات. مثلاً صلاة

الظهر تكون من المسافر ركعتين تامة الاجزاء والشرائط من الركوع والسجود والقيام والستر وغيرها لكن هذه الصلاة بالنسبة الى شخص المستلقي المسافر ليس كذلك، لانه ليس في صلاة ظهره ركوع سجود قيام وهكذا، وكليهما - أي صلاة الظهر للمسافر السالم مع جميع خصوصياته وصلاة الظهر للمستلقي مع فقدان الركوع والسجود وغيرهما من الخصوصيات كليهما - صحيحتان في حقهما بحسب التكليف الشرعي ومسقطتان لتكليفهما بلا اشكال، فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المعاجين والادوية المتعارفة بين العرف. قوله لما عرفت في الوجه السابق عند قوله « ان الصحيح منها » أي من العبادات (يختلف حسب اختلاف الحالات) فتحصل أنه لا يمكن قياس أسامي العبادات بالمعاجين العرفية. فتدبر جيداً .

كون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين

(ومنها أن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً) الخ .

حاصل مقاله «ره» هو أنه يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين، بمعنى أن الشارع لاحظ في الصلاة معنى عاماً نحو « الصلاة هي ما تنهى عن الفحشاء والمنكر » أو « أن الصلاة هي معراج المؤمن » وأمثالهما من المعاني العامة أو « الصوم جنة من النار » وهكذا ، ثم وضع اللفظ بأزاء ما لاحظ فيكون الموضوع له على هذا عاماً كما كان ملاحظته عاماً . واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد لاستلزامه - أي استلزام كون الموضوع له خاصاً - كون استعمال الالفاظ في الجامع نحو « تنهى عن الفحشاء والمنكر » أو « معراج المؤمن » أو « الصوم جنة من النار » مجازاً أو منع استعمال الالفاظ في المذكورات .

قوله (وكل منهما بعيد الى الغاية كما لا يخفى على أولى النهاية) لأن الشارع رخص واستعمل بشخصه الالفاظ في المعنى الجامع العام حين قال « الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله أكبر » أو قال « الصلاة معراج المؤمن » أو قال « الصوم جنة من النار » وأمثال المقام، فظهر لما قلنا أن الوضع والموضوع له كلاهما يكونان عامين . فلا تغفل .

ثمره النزاع فى أن الالفاظ موضوعة للصحيح أو الاعم

قوله (ومنها أن ثمره النزاع اجمال الخطاب على القول الصحيحى وعدم جواز الرجوع الى اطلاقه في دفع ما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به وأو شرطيته أصلاً) الخ . حاصل ما يستفاد من قوله « ره » هو أن ثمره النزاع يكون اجمال الخطاب على القول بأن ألفاظ العبادات مثل « الصلاة » و « الصوم » و « الزكاة » موضوعة للصحيح منها، لان الصحيح من العبادات عبارة عن ما هو التام الاجزاء والشرائط. فعلى هذا لو شك المكلف في شيء سواء كان جزءاً أو شرطاً أو غيرهما مما له دخل في اتيان المأمور به ولم يأت به لم يخرج المكلف عن عهدة التكليف وحينئذ العقل يستقل في الحكم باتيانه خروجاً عن عهدة التكليف . فالحاصل يكون مرجع الصحيحى هو الاشتغال لعدم جواز الرجوع الى اطلاق الخطاب في رفع ما اذا شك في جزئية شيء للمأمور به وشرطيته لدخول ذلك المشكوك في المسمى بلفظ « الصلاة » مثلاً .

ولا مجال لقائل أن يقول بعد ورود الروايات البيانية فعلاً مثل « صلوا كما رأيتموني أصلي » وقولا الوارد في كيفية الصلاة وكميتها كما في أخبار الباب لا اجمال للخطاب .

لأننا نقول : هذا صحيح اذا لم يكن اجمال في الخطاب ، لكن اذا قال

الشارع لنا « الصلاة هي ما تنهى عن الفحشاء والمنكر » أو « الصلاة هي عبارة عن ما هو معراج المؤمن » ثم عدم شيء فيها كالجزم وغيره شككنا أن هذه الصلاة بعد فقدان جزء منها أيضاً تنهى عن الفحشاء أم لا ، فلا جرم هذا شك لصدق الاسم ومع الشك في أصل التسمية كيف يتمسك بالاطلاق في دفع المشكوك فبان أن المكلف بعد شكه في أصل التسمية لا يجوز له التمسك بالاطلاق. هذا على القول بأن الالفاظ في العبادات والمعاملات موضوعات للصحیح منها ، وأما على قول القائل بالأعم قالوا بجواز التمسك بالبراءة في مشكوك الجزئية والشرطية، لان المسمى محرز عنده وانما المشكوك هو التكليف الزائد ومجراه البراءة .

لكن أقول : فيه تأمل ، لان الاعمي أيضاً في هذا الحال لا يكون المسمى وجوده محرزاً عنده ، ومع الشك في أصل المسمى لا يجوز له التمسك باطلاق الخطاب أيضاً كالصحيح . فتبصر .

إشارة الى مسألة الاقل والاكثر لتوضيح المطلوب

ولا بأس لنا بالإشارة الى مسألة الاقل والاكثر لتوضيح المقام ولاستفادة الخاص والعام ، فأقول: الشك قد يكون في أصل التكليف هذا نحو ما اذا شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال لا شك في أنه يكون مجرى للبراءة ، وقد يكون الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف . وهذا يكون على قسمين : (الاول) أن يكون المكلف به مردداً بين المتباينين ، كما لو شك المكلف في يوم الجمعة أن تكليفه هو الاتيان بصلاة الظهر أو الجمعة ، فلاشك بأنه يجب عليه الاتيان بكليتهما لانه مجرى الاشتغال .

(الثاني) أن يكون المكلف به مردداً بين الاقل والاكثر ، وهو الذي أقله

يندرج تحت أكثره . وهذا أيضاً يكون على ضربين :

«الاول» - الاقل والاكثر غير الارتباطي، وهو ما يمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال ، كما لو شك في أن الدين الذي عليه هل هو مائة أو خمسون. وهذا مجرى البراءة فيعطي المتيقن ويجري البراءة عن الخمسين المشكوك . وإذا أعطى الخمسين واجرى البراءة عن المشكوك تبرأ ذمته .

«الثاني» - الاقل والاكثر الارتباطي، وهو ما لا يمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال - كما لو شك في أجزاء الصلاة هل هي عشرة أو تسعة - وفي هذه المسألة خلاف بعض يقول بالاشتغال ووجوب الايمان بالجزء العاشر حتى يتيقن براءة الذمة ، وبعض قائل بالبراءة فيأتي بالاجزاء التسعة المتيقنة ويجري البراءة بالنسبة الى الجزء المشكوك .

إذا عرفت ما شرحنا لك في أقسام العلم الاجمالي تعرف بأن مانحن فيه يكون من هذا القسم ، بمعنى أنه يكون من قسم الاقل والاكثر الارتباطي ويأتي فيه الاشتغال ببيان والبراءة ببيان آخر كما قلنا وكتبنا لك .

ولكن ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح في ألفاظ العبادات كأنه قالوا في حال الشك بأن الصلاة هي عشرة الاجزاء أو تسعة يرجع الامر الى الشك بالنسبة الى المصدق بأن الاجزاء التسعة تكون محققة لمصدق الصحيح أم عشرة فيها شك فنجري البراءة عنها .

مثل أن نقول «اكرم العلماء العدول» ونعلم أن كل من صدق عليه العدالة يجب اكرامه بحسب هذا الخطاب، وهو من لا يرتكب الصغيرة والكبيرة من الذنب ولكن نشك في زيد العالم هل هو من العدول حتى يجب اكرامه أم لا يكون من العدول حتى لا يجب اكرامه ، فنقول : الاصل هو البراءة من وجوب اكرامه لانه مشكوك المصدقية لصفة العدالة وكذلك في أجزاء الصلاة وغيرها كل جزء

ثبت مصداقيته بأنه يكون جزءاً للصلاة يجب اتيانه وما لا يشتمل جزئيته نجري البراءة منه .

ثمرة الاختلاف بين الاعمي والصحيحى

قوله (وربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضاً) .

حاصل كلامه «ره» هو أنه قالوا يُظهر الثمرة بين القول بأن ألقاها العبادات موضوعة للصحيح منها أو الأعم في النذر. مثلاً لو نذر شخص اعطاء درهم لمن صلى ثم رأى زيداً صلى واعطاه الدرهم فيبرأ ذمته على الأعم ولم يبرأ ذمة الناظر على الصحيح .

لكن في جعل النذر هو الثمرة مطلقاً اشكال، لأن الناظر ان نذر اعطاء الدرهم لمن يصلي الصلاة الصحيحة لم تبرأ ذمته بهذا الاعطاء ، سواء قلنا ان الفاظ العبادات وضعت للصحيح أو للأعم، لأنه على الفرض أتى بصلاة ليس لها بعض الأجزاء، وان نذرا اعطاء الدرهم لمن رأى يصلي ولو بصلاة فاسدة تبرأ ذمته على القولين الصحيحى والاعمي .

فظهر بهذا البيان أن جعل النذر هو الثمرة للفرق بين الصحيح والاعم ليس بجيد مطلقاً ، مع أنه جعله ثمرة لمسألة أصولية أيضاً في نفسه يكون مورداً للاشكال ، لان فائدة «البحث الاصولي» هي : أن تكون نتيجتها الحاصلة منها واقعة في طريق استنباط الاحكام الكلية الفرعية لانفس المسألة الفقهية ومسألة النذر من هذا القبيل، اذ الحكم المشكوك- أعني البراءة وعدمها باعطاء الدرهم للمصلي فاسداً- حكم جزئي فقهي، فالمسألة المنتجة له هي مسألة فقهية لامسألة أصولية . وبهذا البيان سقط كون النذر ثمرة لهذه المسألة وكونها مسألة أصولية .

قوله (فافهم) لعلمه اشارة الى أن مرجع البرء وعدمه هو الى استنباط الحكم الشرعي ، لانه مع البرء لأمر بالوفاء شرعاً ومع عدمه يكون الامر باقياً على حاله ، فصار بهذا البيان من المسائل الاصولية .

الاستدلال على أن الفاظ العبادات موضوعة للمصحيح

قوله (وكيف كان فقد استدل الصحيحى بوجوه) الخ .
أي استدل لكون ألفاظ العبادات موضوعة للمصحيح منها بوجوه أربعة :
أحدها التبادر ودعوى أن المنسبى الى الاذهان منها عند الاطلاق هو معنى الصحيحى فقط والتبادر آية الحقيقة .
ان قلت : المتيقن هو حصوله فى لساننا ، وهو غير مفيد لاثبات التبادر فى زمان الشارع .

قلت : أصالة عدم النقل كافية لاثبات الحقيقة فى زمان الشارع أيضاً .
ان قلت : ان تبادر الصحيحى ينافى ما ذكر سابقاً فى بيان الثمرة أن ألفاظ العبادات على قول الصحيحى مجملات ولا يستفاد شىء منها أصلاً .
قلت : لامنافاة بين دعوى تبادر المعنى الصحيحى للالفاظ وبين كون الالفاظ على قول الصحيحى مجملات . وجه عدم المنافاة : أنه ليس المراد بالتبادر تبادر المعنى التفصيلى حتى ينافى كون المعنى مجملاً ، بل المراد بتبادر المعنى الاجمالى المشار اليه عن طريق الخواص والآثار ، فإنه يتبادر من « الصلاة » ماهو معراج المؤمن وخير موضوع وقربان كل تقى وأمثالها وان كان غير مبين من جهة الاجزاء والشرائط .

والى ماقلنا أشار المصنف «ره» فى الكفاية بقوله : فإن المنافاة انما تكون فيما اذا لم يكن معانيها - أي معاني الفاظ العبادات على هذا الوجه الصحيحى -

بينه بوجه أصلا ، اذ لولم يكن بينة حتى بوجه الاجمال لم يعقل التبادر .
فظهر من التأمل فيما كتبنا لك أنها - أي ألفاظ العبادات - مجمل تفصيلا
وواضح اجمالا بحسب الاثار والخواص ، فلا منافاة بين نسبة الاجمال اليها
ونسبة الوضوح أيضاً اليها ، فمجمل أي تفصيلا وواضح أي اجمالا .
قوله (ثانيها صحة السلب عن الفاسد بسبب الاختلال ببعض أجزائه وشرائطه
بالمداقة) الخ .

حاصل مقاله « ره » هو : أنه اذا كانت العبادة مختلة بواسطة عدم الاتيان
ببعض أجزائها وشرائطها اللتان هما جزءاً وشرطاً لها كالفنوت وتكبير الركوع
والسجود في البين لانهما وماشابههما جزءاً باعتبار وشرطاً باعتبار آخر ، أما
جزءاً لانهما يكونان من الاجزاء المستحبة للصلاة ، وأما شرطاً لتكميل ثواب
الصلاة بهما ، بمعنى كأن الشارع «ص» قال : اذا أراد المصلي أن يكمل ثواب
صلاته فاليقنت واليكبر قبل الركوع وبعد الركوع وقبل السجود وبعده فاذا لم
يكونا وما شابههما في الصلاة يجوز لنها أن نقول : هذه ليست بصلاة أي كاملة
مثل « لاصلاة ليجار المسجد الا في المسجد » أي لاصلاة كاملة .

فعرفت أنه يصح سلب الصلاة عن مثل هذه الصلاة بالمداقة وان صح
اطلاق الاسم عليها مجازاً ومسامحة بعلاقة المشابهة .

هذا كله في لساننا ويتم في لسان الشارع « ص » بأصالة عدم النقل .

ان قلت : ما الوجه في عدول المصنف « ره » من عدم صحة السلب عن
الصحيح الى صحة السلب عن الفاسد والحال أن الاول أيضاً دليل على
الحقيقة ؟ .

قلت : لعل وجهه أن الاعمي أيضاً قائل بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي
عن الالفاظ ، لانه يقول ان الالفاظ موضوعة للاعم ، فيكون كلاهما حقيقة على

مذهبه، فمابه الاختلاف بين القولين يكون في الفاسد، فلذا تمسك المصنف «ره» على مجازيتها بصحة السلب عن الفاسد كما قال بصحة السلب عن الفاسد القائلون بكون الالفاظ موضوعة للصحيح .

قوله (ثالثها الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والاثار للمسميات، مثل الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم جنة من النار) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو : ان الاخبار ظاهرة في اثبات بعض الخواص والاثار للمسميات ، مثل « الصلاة عمود الدين » و« الصوم جنة من النار » ، ومعلوم أن تلك الاثار لا ترتب على كل صلاة بل هي أثمر للصلاة الصحيحة والصوم الصحيح . فظهر أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح فيما ترتب تلك الاثار عليها .

ولا يخفى أن الاخبار على قسمين :

قسم منها - تثبت بها بعض الخواص والاثار للمسميات، مثل « الصلاة عمود الدين » أو « الصلاة معراج المؤمن » أو « الصوم جنة من النار » وأمثالها. وتقريب الاستدلال بها أن التي هي عمود الدين ومعراج المؤمن وجنة من النار هي خصوص الصحيح منها لا الفاسد قطعاً ، فلو كانت هذه الالفاظ موضوعة للاعموم لزم التصرف في هذه الاخبار بارادة الخاص من العام ، فيكون المراد الصلاة الصحيحة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم الصحيح جنة من النار، وهذا التصرف خلاف الاصل . فتعين القول بأنها موضوعة للصحيح حتى لا يلزم هذا التصرف .

والطائفة الثانية - الاخبار الظاهرة في نفي حقيقة العبادة ، أو نفي طبائعها وما هيبتها بمجرد نقصان جزء أو شرط ، مثل « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » في الجزء ، و « لاصلاة الا بظهور » في الشرط ، ونحوه مما كان ظاهراً في نفي

الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحيحة ، سواء كان المفقود شرطاً - أي جزءاً - كالمثال الاول أو شرطاً كالمثال الثاني .

وتقريب الاستدلال : هو أن « الصلاة » لو كانت اسماً للاعم من الصحيح والفاقد لم يصح سلبها عن الفاسد لفقد جزء أو شرط ، وحين صح سلبها لفاقد الجزء أو الشرط يعلم أنها موضوعة للصحيح للاعم ، فيتم بالاستدلال المذكور أنها موضوعة للتام الاجزاء والشرائط وهو الصحيح . فتبصر .
قوله (رابعها : دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدهم وضع الالفاظ للمركبات التامة) الخ .

حاصل كلامه رفع في الخلد مقامه هو : أن في ضمن التبع قطعنا أن طريقة الواضعين وعادتهم هي وضع الالفاظ للمركبات التامة الاجزاء والشرائط ، وان دعت الحاجة الى استعمال الالفاظ في الناقص أيضاً الا أنه لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة بل ولو كان مسامحة تنزيلاً للفاقد منزلة الواحد .

قوله (والظاهر أن الشارع غير متخطى عن هذه الطريقة . ولا يخفى أن هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة الا أنها قابلة للمنع . فتأمل) .

يمكن أن يكون اشارة الى أنه اذا احتمل في مثل « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » و« لاصلاة الا بطهور » نفي الحقيقة ادعاءً ، ففي الواقع مانفي اسم الصلاة بل نفي ادعاءً ، وهذا لا يثبت المطلوب . لان مطلوبنا نفي الصلاة حقيقة وواقعاً ، فيحتمل ارادة الادعاء من هذا التركيب ، فاذ جاء الاحتمال بطول الاستدلال بهذا الدليل .

الوجوه والادلة التي استدلت بها الاعمي

قوله (وقد استدلت للاعمي أيضاً بوجوه منها تبادر الاعم) .

حاصل كلامه « ره »: استدلال القائلون بأن ألفاظ العبادات نحو « الصلاة » و« الصوم » و« الحج » وغيرها موضوعات للاعم من الصحيح والفاسد بوجوه: منها - أي من الوجوه - التبادر، بمعنى أنه إذا قيل « أقم الصلاة » أو « فمّن شهد منكم الشهر فليصمه » يتبادر منه الاعم من الصحيح والفاسد .

قال في جواب هذا الاستدلال (وفيه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع) حاصل كلامه « ره » أنه قد قلنا في تصوير الجامع مامضى أنه لا يمكن أخذ الجامع مع اختلاف المصاديق، نحو صلاة المسافر والحاضر والمريض والمستلقي والغريق ونحوها ، فاذا لم يمكن أخذ الجامع فأى المعنى يتبادر حتى يكون ذلك المعنى المتبادر دليلا لكون اللفظ حقيقة فيه .

قوله (ومنها : عدم صحة السلب عن الفاسد) .

حاصل الاستدلال : أنه لا يجوز سلب الاسم عن الفاسد، بمعنى أنه لا يجوز أن يقال للصلاة التي كانت فاقدة لبعض الاجزاء أنها ليست بصلاة . وهذا دليل بأن ذلك الاسم حقيقة في هذا المعنى الذي لا يجوز سلبه .

قوله (وفيه منع لما عرفت) أي لعدم الجواز منع، لما عرفت في التبادر من الاشكال في أصل الجامع، فأى معنى يشمل الصحيح والفاسد حتى لا يصبح سلب اللفظ عن ذلك المعنى .

قوله (ومنها: صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم . وفيه أنه انما يشهد انها للاعم لو لم يكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفت) .

حاصل كلامه « ره » هو أنه صحة التقسيم تكون دليلا حيث لا يكون دليل بأن الالفاظ موضوعة للصحيح ، وقد عرفت فعلا بالوجوه الاربعة التي أقاموها بأن الالفاظ موضوعة للصحيح من العبادات لا للاعم ، فلا بد أن يكون التقسيم

بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية والمجاز لاعلى نحو الحقيقة. والحاصل ان القيد المشترك المستعمل فيه لفظ « الصلاة » حين التقسيم هو معنى مجازي على نحو عموم المجاز ، والاستعمال أعم من الحقيقة. فبان بما ذكرنا أن صحة التقسيم لا يكون دليلاً لكون اللفظ حقيقة للاعم .

قوله (ومنها: استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسد كقوله عليه الصلاة والسلام « بني الاسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ») الخ .

حاصل ما قاله «ره» هو أنه استعمل لفظ الصلاة وغيرها من سائر العبادات في الاخبار الواردة عن الائمة الاطهار عليهم السلام في الاعم من الصحيح والفاسد وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام « بني الاسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد أحد بشيء كما نودي بالولاية فأخذ الناس بالاربع وتركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل منه صوم ولا صلاة » .

وجه الاستدلال بهذه الرواية يكون من وجوه :

الاول - ان أخذ الاخذ بالاربع لا يكون معقولاً لو كانت الالفاظ موضوعة للصحيح ، لان الايمان شرط في صحة العبادة نصاً وفتوى. وحاصل الاستدلال أنه بناءً على بطلان تاركي الولاية لا يستقيم أخذهم بالاربع الا اذا كانت ألفاظ العبادات أسامي للاعم ، اذ لا يمكن للعامّة الاخذ بالصحيح منها مع تركهم الولاية .

الثاني - قوله عليه السلام « فلو أن أحداً صام نهاره » فان صوم تارك الولاية لا يعقل الا على الاعم .

الثالث - قوله عليه السلام « لم يقبل له صوم ولا صلاة »، فان المراد منهما

ما كان واجداً لجميع ما كان معتبراً فيهما غير الايمان، فيكون مستعملاً في الفاسد. وقوله عليه السلام «دعي الصلاة أيام أقرائك». وجه الاستدلال على أن الالفاظ استعملت في الاعم: أنه لو كان المراد من الصلاة الصحيحة فقط لزم اما كون الامر ارشادياً أو أن الامر تعلق بغير المقدور نحو «لاتطر الى السماء»، واذ لم يكن الامر ارشادياً بل هو مولوي فلا يجوز تعلق الامر بغير المقدور لانه غير عقلائي، فيبقى استعماله في الاعم، فيكون المعنى دعي الصلاة ولو كانت فاسدة في أيام الاقراء. ولجل هذا النهي يكون الصورة عنها منهيّاً.

فحاصل الكلام هو أن الامر دائر بين أمور: الاول أن يكون الامر ارشادياً، الثاني أن يكون الامر تعلق بغير المقدور، الثالث أن يكون لفظ الصلاة مستعملاً في الفاسد مجازاً، الرابع أن يكون لفظ الصلاة اسماً للاعم.

والثلاثة الاول باطله لما ثبت في محله أن الامر مولوي لارشادي ولا يجوز تعلق الامر بغير المقدور لانه غير عقلائي نحو «لاتطر الى السماء»، وما استعمل لفظ الصلاة في الفاسد مجازاً بل استعمل حقيقة، بمعنى أن المولى قال أيتها الحائض دعي الصلاة في أيام أقرائك. فبقي الاحتمال الرابع، وهو كون لفظ الصلاة اسماً للاعم وهو المطلوب.

قوله (وفيه: ان الاستعمال أعم من الحقيقة) أي في استعمال لفظ «الصلاة» في الرواية «دعي الصلاة أيام أقرائك» اشكال أن يكون استعمالاً في الاعم حتى يكون دليلاً للقائلين بالاعم والفاسد، لان كون هذا الاستعمال دليلاً لهم يكون اذا كان الاستعمال على سبيل الحقيقة. وهو غير مسلم، لان الاستعمال أعم من الاستعمال الحقيقي والمجازي فلا يكون دليلاً للخصم.

قوله (مع أن المراد في الرواية الاولى هو خصوص الصحيح، بقرينة أنها مما بني عليه الاسلام. ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، اذ لعل أخذهم

بها - أي بالعبادة - انما كان بحسب اعتقادهم للاحقيقة، وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الاعم) .

قوله (والاستعمال في قوله « فلو أن أحداً صام نهاره » الخ ، كان كذلك بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشاكله .

قوله (وفي الرواية الثانية النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة، والا كان الاثيان بالاركان وسائر مايعتبر في الصلاة بل بما يسمى في العرف بها) أي بالصلاة (ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتاً وان لم تقصد به القربة. ولأظن يلتزم به المستدل في الرواية. فتأمل جيداً).
فظهر لك أنه «ره» في الكفاية أجاب عن جميع ما استدل به من الروايات التي استدلت بها الاعمى لاستعمال ألفاظ العبادات في الاعم، ونشرح لك ما قاله مختصراً حتى تكون على بصيرة في فهمه انشاء الله :

(الاول) مما قاله في الكفاية رداً للمستدلين باستعمال ألفاظ العبادات في الاعم قوله (وفيه ان الاستعمال أعم من الحقيقة) حاصله أيها المستدلون باستعمال الالفاظ في الاعم هذا دليل لكم اذا كان الاستعمال على سبيل الحقيقة ، وأنى لكم باثبات هذا ، لان الاستعمال أعم من الاستعمال الحقيقي والمجازي .

(الثاني) مما قاله «ره» رداً للمستدلين بالروايات هو قوله (مع أن المراد في الرواية الاولى هو خصوص الصحيح بقريظة انها مما بني عليه الاسلام) ومعلوم أن الاسلام لا يبنى على الصلاة والصوم والزكاة وغيرها من العبادات الفاسدة . فظهر أن المراد من الرواية هو خصوص الصحيح لا الاعم ، فلا تكون دليلاً للاعمى .

(الثالث) الاستدلال بالرواية «فلو أن أحداً صام نهاره» الخ ، هو الصوم الصحيح لا الصوم مطلقاً ولو كان فاسداً، غاية الامر الصحيح باعتقادهم فلا يكون هذا أيضاً دليلاً للاعم .

(الرابع) هو قوله «ره» وفي الرواية الثانية النهي للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة الصحيحة الحقيقية لا عدم القيد على الأعم على الصحيح والفاقد حتى تكون دليلاً لقول الأعمى من إطلاق الصلاة على الأعم والآن كان الاتيان بالاركان وسائر ما يعتبر في الصلاة بل بما يسمى في العرف بالصلاة ولو أدخل بما لا يضر بالصلاة محرماً على الحائض ذاتاً وان لم تقصد بما أتت القرينة . ولا أظن أن المستدل بهذه الرواية من القائلين بالأعم يلتزم بأنه حرام للحائض الاتيان بهذا النحو من الصلاة .

فظهر لك أنه ليس المراد من اللفظ الواقع في الرواية هو مطلق الصلاة حتى تكون دليلاً للأعمى ، فبعد التأمل في ما كتبناه لك تعرف بأنه ما تمسك به القائلون بالأعم ليس بدليل لمدعاهم بل شبه دليل ولاواقعية له ، فتأمل جيداً .

صحة تعلق النذر بالمكروه دليل على الأعم

قوله (ومنها أنه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه) كالعهد واليمين (في مكان تكره الصلاة فيها) أي كالحمام والطريق وغيرهما من الامكنة (وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذورتزكها خصوصاً الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها كما لا يخفى ، بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها) أي من الصلاة (ولا تكاد تكون معه) أي مع النذر (صحيحة وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال) . حاصل كلامه « ره » أنه اذا نذر أحد أن لا يصلي في الامكنة المكروهة فيها الصلاة كالحمام والطريق والأرض المباحة ثم صلى فيها لاشكال في حصول الحنث بصلاته فيها، ولو كانت الصلاة المنذورتزكها خصوصاً الصحيحة لا يكاد يحصل به - أي بالاتيان - حنث أصلاً لفساد الصلاة ، لحرمتها بواسطة تعلق

النذر بتركها في تلك الامكنة بالنذر والعهد واليمين، بل يلزم المحال لان النذر حسب الفرض تعلق بالصحيح من الصلاة ولا تكون مع النذر صحيحة، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال .

وفي قوله « وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال » اشكال ، لانه لا يلزم محال أصلاً، ببيان أن النذر تعلق بالصلاة الصحيحة من حيث هو لولا النذر، بمعنى أن النذر تعلق بصلاة تامة الاجزاء والشرائط مع قطع النظر من جهة النذر، فاذن الصحة باعتبار الاجزاء والشرائط غير النذري لاتتوقف على عدم النذر، وليس النذر رافعاً لتلك الاجزاء والشرائط حتى يلزم من وجود النذر عدمه، لان الصلاة مع قطع النظر عن النذر لها فردان صلاة موصوفة بالصحة - وهي عبارة عن الصلاة التي كانت تامة الاجزاء والشرائط - وصلاة موصوفة بالفساد وهي عبارة عن الصلاة التي كان فيها نقصان، والنذر تعلق بالصلاة التي كانت تامة الاجزاء والشرائط وصارت فاسدة، والناذر بعد النذر لا يكون قادراً باتيانها للنهي عنها وفسادها بواسطة النهي .

وأما الصلاة الصحيحة التي كانت صحيحة من حيث هي ومن غير جهة النذر كانت باقية بحالها قبلاً وفعلاً والناذر كان قادراً باتيانها قبلاً وفي الحال ويأتي بها فما حصل من وجود النذر وعدمه لانه على الفرض ماتعلق النذر بالصلاة الصحيحة من حيث هي ونفسها .

ونقرر هذا الدليل بتقرير آخر لتوضيح المطلب ونقول: قوله (ومنها : أنه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها) الخ .

حاصل ما استدلل به القائلون بأن ألفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح هو أن الناذر لو نذر ترك الصلاة أو حلف تركها أو عهد تركها في مكان تكره

فيه - مثل أن نذر ترك الصلاة في الحمام أو تركها في القبور أو تركها في الطريق وأمثالها - لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في تلك الأماكن المكروهة فيها الصلاة، ولا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بصحة ترك الصلاة في تلك الأماكن وحصول الحنث بفعلها. وهذا دليل بأن الألفاظ موضوعة للأعم من الصحيح، وإن كانت موضوعة للصحيح فقط ما حصل الحنث بفعلها في تلك الأماكن المكروهة فعلها، لأن الصلاة في تلك الأماكن مع وجود النهي عنها بواسطة النذر والعهد واليمين صارت منهيّة عنها والنهي في العبادة موجب لفسادها. فظهر استدلال المثبتين بالأعم بالنذر وشبهه بما بيناه .

ونقرر هذا الدليل ببيان أوضح ليكون للقارئ أكثر فائدة وأقول : قوله « ومنها أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها » الخ .

أقول : هذا الدليل مركب من مقدمتين : أحدهما - أنه لا ريب في صحة تعلق النذر أو الحلف أو العهد بترك الصلاة في مكان تكره كالحمام والطريق وعلى القبور وأمثالها. ثانيتهما - أنه لا ريب في حصول الحنث بفعلها في ذلك المكان بعد النذر وشبهه. وبهاتين المقدمتين اللتين يستنتج الأعميون مطلوبهم - وهو وضع ألفاظ العبادات للأعم لا للصحيح فقط - فيقولون لو كانت الألفاظ موضوعة للصحيح فقط وكان النذر أو الحلف أو العهد وأمثالها قد تعلق بالصحيح منها - أي من العبادة - لم يحصل الحنث بفعل الصلاة في تلك الأماكن المكروهة ، لأنها بعد تعلق النذر وشبهه بتركها فيه تحرم فتفسد، وبالصلاة الفاسدة لا يكاد يحصل الحنث لأنه خلاف ما تعلق النذر به ، مع أن حصول الحنث أمر مسلم لا إشكال فيه . وهذا دليل بأن الألفاظ موضوعة للأعم، فوضح بحمد الله ما يقوله الأعميون من الدليل .

قوله قلت: هذا جواب لما قاله قبل هذا «بل يلزم المحال» فان النذر حسب
الفرض قد تعلق بالصحيح منها - أي من الصلاة - ولا تكاد تكون معه أي مع
النذر صحيحة وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال .

قلت : لا يخفى أنه لو صح ذلك - أي لزوم المحال - لا يقتضي الا عدم
صحة تعلق النذر بالصحيح لاعدم وضع اللفظ له - أي للصحيح - شرعاً ، مع
أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه أي متعلق النذر فلا يلزم من فرض
وجودها - أي الصحة - عدمها أي عدم الصحة .

قوله (ومن هنا انقذح) أي من ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه
(أن حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه) أي يكون الحنث بواسطة
الصحة لولا تعلق النذر بها - أي بالصلاة - .

قوله (نعم لو فرض تعلقه) أي تعلق النذر (بترك الصلاة المطلوبة بالفعل
لكان مع حصول الحنث بفعلها) أي بفعل الصلاة (بمكان من الامكان ولكن صحته)
أي صحة النذر (كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه) أي مع النذر صحيحة
مطلوبة . فتأمل جداً .

المعاملات ان كانت موضوعة للمسيبات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيح أو للاعم

قوله (بقى أمور: الاول ان اسامي المعاملات ان كانت موضوعة للمسيبات
فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للاعم ، لعدم انصافهما بهما كما
لا يخفى بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى) .

حاصل ماقاله « ره » هو أن اسامي المعاملات - كالبيع والاجارة والرهن
والنكاح وأمثالها - ان كانت موضوعة للمسيبات - مثل أن يكون البيع عبارة

عن الملكية الحاصلة من تملك العين بعوض والاجارة عبارة عن تملك المنفعة كذلك والطلاق يكون ازالة قيد النكاح بلا عوض - فلا مجال للنزاع في كون هذه الالفاظ موضوعة للصحيح أو الاعم ، وذلك لعدم اتصاف المعاملات بالصحة والفساد، لان الصحة عبارة عن تمامية الشيء بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه والفساد عبارة عن عدم التمامية بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب . وهذا انما يتصور فيما كان الشيء مركباً كالصلاة وأمثالها واما اذا كان بسيطاً فوجوده وصحته مساوقان فلا يمكن فيه الوجود دون الصحة حتى يطرأ فيه الفساد .

مثلا يعقل في الصلاة الصحة باعتبار اجتماع الاجزاء والشرائط والفساد باعتبار وجود بعض الاجزاء وعدم بعضها، أما كون الدار مثلا لزيد فلا يتصور فيه الفساد أصلا ، اذ الشيء اما ملك لزيد أم لا .

والحاصل ان الشيء لو كان بسيطاً كالملكية والرقية وأمثالهما كالزوجية لا يتصف بالصحة والفساد بل يتصف بالوجود تارة ان كان سببه موجوداً وبالعدم أخرى ان كان سببه مفقوداً .

قوله (وأما ان كانت موضوعة للأسباب فللنزاع فيها مجال ، لكن لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وان الموضوع هو العقد المؤثر كذا شرعاً و عرفاً) .

حاصل كلامه «ره» هو أن ألفاظ المعاملات - نحو البيع والصلح والوقف والاجارة والنكاح وغيرها - ان قلنا وضع للمسببات بمعنى أن الملكية وضع للاثر الخاص الحاصل من البيع والصلح وضع للاثر الحاصل من الصلح والوقف وضع للاثر المخصوص منه وهو اضافة مخصوصة بين العين الموقوفة والموقوف عليهم يحصل لهم بصيغة الوقف ، وهكذا النكاح وهي علقة مخصوصة واقعة بين الزوج والزوجة من المحرمية وغيرها ، فلا يأتي فيها نزاع الصحيح والاعم ،

لأنها - أي المسببات - تكون بسائط ان وجدت علتها توجد وان عدت علتها لا توجد ، لا توجد تارة صحيحة وتارة فاسدة كالمركبات ، لان المركبات لما كان لها أجزاء وشرائط اذا وجدت تامة الاجزاء والشرائط توجد صحيحة واذا لم توجد تامة الاجزاء والشرائط توجد فاسدة .

قوله (وأما ان كانت موضوعة للسباب للنزاع فيها مجال ، لكن لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً وان الموضوع له هو العقد المؤثر كذا شرعاً و عرفاً) .

حاصل كلامه «ره» هو : ان قلنا بأن ألفاظ المعاملات موضوعة للسباب - بمعنى أن لفظ البيع موضوع لبيع والطلاق موضوع لهي طالق والتزويج موضوع لزوجت وهكذا سائر ألفاظ المعاملات فللنزاع بأنها موضوعة للصحيح أو للاعم منها مجال، فالصحيح يقول انها أسامي للعقد المؤثر الذي هو جامع للاجزاء والشرائط والاعم يقول انها أسامي للاعم سواء كان مؤثراً وجامعاً لجميع الاجزاء والشرائط أم لا يكون جامعاً لجميع الاجزاء والشرائط بل فاقداً لبعضها .

قوله (لا يبعد دعوى كونها للصحيحة أيضاً وان الموضوع له هو العقد المؤثر شرعاً و عرفاً) والجامع بين أفراد المؤثر في البيع ظاهر، لامكان تصور مفهوم انشاء المبادلة بين العين والمال فيوضع له اللفظ .

كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب اجمالها

قوله (ان كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب اجمالها كألفاظ العبادات) لان للعرف في المعاملات موضوعات محرزة فيحمل ما في كلام الشارع عليها. مع أن اطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان ينزل على أن المؤثر

عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده - أي عند الشارع - غير ما اعتبر فيه عندهم كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره - أي غير الشارع - حيث أن الشارع يكون من العرف ، ولو اعتبر في تأثيره ماشك في اعتباره كان على الشارع البيان ونصب القرينة عليه ، وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عند الشارع أيضاً كالعرف ، ولذا يتمسكون بالاطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم الى كون ألفاظها موضوعة للصحيح .

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها - أي في المعاملات - عرفاً فلا مجال للتمسك باطلاقها - أي باطلاق ألفاظ المعاملات - والحكم بصحتها. مثل لو شك في أن البيع في مثل الدار والعقار يصدق على المعاوضة المجردة من اللفظ أم لا يصدق ، فلا مجال للتمسك باطلاق ألفاظ المعاملات في عدم اعتبار ذلك المشكوك ، وذلك لعدم احراز البيع المؤثر التام الاجزاء والشرائط بناءً على كون البيع موضوعاً للصحيح ، فحينئذ لا بد من اتيان المشكوك في المعاملة، اذ لو أجريت المعاملة بدون ذلك المشكوك لم تؤثر المعاملة الاثر المطلوب منها لاصالة عدم الاثر بدونه ، وهذه هي أصالة الفساد المعروفة في أبواب المعاملات حين الشك . فتأمل جيداً .

التفصيل في دخل شيء وجودي أو عديمي في المأمور به

قوله (الثالث: ان دخل شيء وجودي أو عديمي في المأمور به تارة بأن يكون داخل فيما يأتلف منه ومن غيره وجعل جملته متعلقاً للامر فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه ، وأخرى بأن يكون خارجاً عنه لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه كما اذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحقاً به أو مقارناً له متعلقاً للامر فيكون من مقدماته لامقوماته) .

حاصل مقاله هو أن دخل شيء وجودي في الأمور به أو دخل شيء عدمي فيه يكون على انحاء . ولا يخفى أن المراد بدخول الشيء العدمي أن وجود ذلك الشيء يكون مختلاً لأن العدم مؤثراً ، لأن التأثير لا يتأتى من العدم . وبما قلنا يظهر سقوط الاشكال بأن العدمي كيف يكون جزءاً أو شرطاً . وعلى أي تقدير فدخل ماله الدخيل في الأمور به تارة يكون داخلاً فيما يأتلف المطلوب منه - أي من هذا الدخيل ومن غيره - ومن سائر الاجزاء وذلك حيثما يكون جملة المركب متعلقاً للآخر ، كما لو أمر بالمركب من الركوع والسجود والقيام فانه لو أمر بهذه الجملة يكون كل واحد من هذه الثلاثة جزءاً للمأمور به ، فالجزئية أثر منتزع من ذلك التكليف بالمجموع ، ويكون كل جزء داخلاً في قوامه بحيث لو انتفى انقضت بعضها انتفى المركب .

ثم الاجزاء قد تكون وجودية - كالركوع والسجود والتشهد وأمثالها للصلاة - وقد تكون عدمية كتروك الصوم نحو ترك الكذب على الله والرسول والأئمة وترك الجنابة وترك الارتماس في الماء بجميع البدن وأمثالها ، وقد تكون مختلفة كالافعال والتروك الدخيلة في الحج - مثل الطواف والصلاة وترك الصيد وترك النظر في المرأة وترك الجدال في حال الاحرام وأمثالها للمحرم في الحرم . قوله (وأخرى بأن يكون خارجاً عنه لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما اذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحوقاً) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو أن دخل شيء في الأمور به قد يكون خارجاً عنه لكن كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه - أي بدون ذلك الخارج - كما اذا أخذ شيء أي المأمور به مسبقاً بذلك الامر الخارج بأن كان تحقق المأمور به متوقفاً على مسبق الخارج عليه كالوضوء بالنسبة الى الصلاة فانها لا تتحقق الا مسبوقاً بالوضوء أو أخذ المأمور به ملحوقاً به ، بأن كان المأمور به

الخارج بعد الأمور به بحيث لا يتحقق المطلوب الا بشرط تحقق ذلك الخارج بعد اتيان المكلف به، وذلك كغسل المستحاضة في الليلة الاتية بالنسبة الى صوم اليوم المقدم عليها ، أو أخذ الأمور به مقارناً له كالصلاة بالنسبة الى الطهارة الخبثية والاستقبال والستر ونحوها . وعلى كل حال فالمأخوذ سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً يكون متعلقاً للامر ويصير ذلك الخارج المأخوذ من مقدمات الأمور به وشرائطه لامن مقوماته وأجزائه الداخلة فيه، ولا يخفى أن تسمية الشرط المتأخر مقدمة تكون بالعناية والمجاز .

قوله (وثالثة بأن يكون مما يتشخص به الأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو أن دخل ماله الدخل يكون مما يتشخص به الأمور به ، بأن يكون لحاظ الخصوصية بالإضافة الى الفرد - أي الحصة المتشخصة من المهية بحيث يصدق على الكلي المتشخص به أي بهذا التشخص عنوانه - أي عنوان ذلك الشيء ، مثلاً الجماعة مما يتشخص بها الصلاة الأمور بها بحيث يصدق على كلي الصلاة المتشخص بها عنوان الجماعة ، فيقال صلاة الجماعة . وربما يحصل للأمور به بسبب ماله دخل في مقام التشخص مزية في الأمور به أو نقيصة فيه .

ودخل ماله دخل في مقام التشخص في الأمور به أيضاً على قسمين كما كانت الخصوصية الدخيلة في أصل المهية على نحوين : طوراً يكون دخله بنحو الشطرية أي الجزئية للفرد، وطوراً بنحو الشطرية والخارجية بالنسبة الى أصل المهية .

والحاصل والمتحصل من أول الكلام الى هنا على ما بيناه ان دخل ماله الدخل يكون على قسمين : الاول أن يكون ملحوظاً بالنسبة الى المهية، الثاني

أن يكون ملحوظاً بالنسبة الى الفرد . وكل من هذين على ضربين : الاول أن يكون دخيلاً بنحو الشرطية ، الثاني أن يكون دخيلاً بنحو الجزئية . ثم ان الشرط والجزء الدخيلين في الفرد قد يكون موجباً للمزية وقد يكون موجباً للنقيصة ، فالاقسام تصير ثمانية :

الاول : جزء المهية كالحمد بالنسبة الى الصلاة .

الثاني : الشرط المتقدم للمهية كالطهارة للصلاة .

الثالث : شرط المهية المقارن معها كالستر والقيام وأمثالهما .

الرابع : شرط الماهية المتأخر كالغسل للمستحاضة لصحة صومها سابقاً .

الخامس : جزء الفرد الموجب لمزية المهية كالفنوت الواقع في فرد من

الصلاة الموجب لمزية المهية .

السادس : جزء الفرد الموجب للنقيصة كالفرقة في الصلاة .

السابع : شرط الفرد الموجب للمزية كالجماعة بالنسبة الى الصلاة .

الثامن : الشرط الموجب للنقيصة كالحمامية للصلاة .

فيحمد الله مع هذه التوضيحات وذكر الامثال شرحت لك المطالب والتمس

منك الدعاء .

فيكون الاخلال بماله دخل بأحد النحويين من الشرطية والجزئية في حقيقة

المأمور به وماهيته كالاربعة الاول من الاقسام الثمانية موجباً لفساد المأمور به

لامحالة ، اذ الكل عدم عند جزئه والمشروط عدم عند عدم شرطه .

هذا بخلاف ماله الدخل في تشخص المأمور به وتحققه بالنسبة الى الفرد

كالاربعة الاخيرة من الاقسام الثمانية، واليه أشار « ره » بقوله (مطلقاً) أي سواء

كان شرطاً بأن كان خارجاً أو كان شرطاً أي جزءاً داخلاً ، وسواء كان موجباً

للمزية أو موجباً للنقيصة .

قوله (حيث) علة لعدم فساد المهية بسبب الاخلال بالخصوصيات الفردية (لا يكون الاخلال به) أي بماله دخل في التشخيص (الا اخلا لا بتلك الخصوصية) الفردية الموجبة للمزية أو المنقصة .

قوله (مع تحقق المهية بخصوصية أخرى) النهاية أن هذه الخصوصية (غير موجبة لتلك المزية) التي كانت للمهية المتحققة في ضمن الخصوصية الاولى .
مثلا لو لم يأت بالصلاة في المسجد لم تبطل الصلاة، وانسلاخها عن خصوصية المسجدية يوجب تحققها في ضمن خصوصية البيئية التي لم تكن موجبة للمزية ولا المنقصة .

قوله (بل) قد تحقق المهية في ضمن خصوصية ثابتة (كانت موجبة لنقصانها) عن مرتبتها .

قوله (كما أشرنا اليه سابقاً) كالصلاة في الحمام مثلاً ورد أن للمهية المجردة مائة درجة من الثواب وفي المسجد مائة وعشرون وفي الحمام تسعون .

قوله (ربما يكون الشيء مما يندب اليه فيه) أي في الأمور به (بلادخل له أصلاً لا شرطاً ولا شرطاً في حقيقته) أي حقيقة الأمور به (ولا في خصوصيته وتشخصه بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً الا اذا وقع في أثنائه ، فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب كما اذا كان مطلوباً كذلك) أي واجباً أو مستحباً (قبل أحدهما أو بعده فلا يكون الاخلال به) أي بذلك الشيء (موجباً للاخلال به) أي بالأمور به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً .

قوله (اذا عرفت هذا كله فلا شبهة في عدم دخل ما ندب اليه في العبادات نفسياً في التسمية بأساميها وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً أي جزءاً أو شرطاً) وذلك كالقنوت في الصلاة والتمتابة في الجماعة وكصفة الجماعة ، فانه اذا لم يأت بها المصلي لم تكن صلاته باطلة غاية تكون صلاته خالية من تلك الفضائل

التي وُضِعَ الشارع لها ، أما أصل الصلاة محفوظة حقيقة وماهية وتسمية .
قوله (وأما ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها فيمكن الذهاب أيضاً الى عدم دخله في التسمية بها) أي كالجماعة بالنسبة الى صلاة الجماعة (مع الذهاب الى دخل ماله الدخل فيها) أي في التسمية (فيكون الاخلال بالجزء مخلاً بها) أي بالتسمية (دون الاخلال بالشرط ، لكنك عرفت) فيما سبق من الكلام (فيكون الاخلال بأحد النحويين) أي الجزئية أو الشرطية (في حقيقة المأمور به وماهيته موجباً لفساده) أي فساد المأمور به .

قوله (والصحيح اعتبارهما) أي الجزء والشرط (فيها) أي في الصلاة .

وقوع الاشتراك والاستدلال عليه

قوله (الحق وقوع الاشتراك للنقل) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو: ان مذهب الحق هو أن الاشتراك واقع في كلام الله وكلام أهل اللغة وكلام العرب واستعمالاتهم المفيدة للظن بوقوعه فيها .
والمقصود من هذا الاشتراك هو الاشتراك اللفظي ومن النقل نقل أهل اللغة كما قالوا ونصوا في ألفاظ متعددة كالقرء في الطهر والحيض والعين في الجارية والجارحة والعين في الذهب والفضة والباكية وعسعس في أقبل وأدبر .
والظاهر أن نقلهم اذا سلم عن المعارض حجة لافادته الظن والاطمئنان ، وهو حجة لعمل العقلاء بالظن والاطمئنان في موارد كثيرة . لكن مع ذلك قد أحاله بعض وأوجهه آخرون .

قوله (والتبادر) الخ . أي اذا سمع المخاطب لفظ الطهر يأتي بخاطره كلا المعنيين الطهر والحيض، والتبادر دليل لكون اللفظ لهما لا لاحدهما وان علم اجمالاً أن المراد منه أحدهما لا كليهما .

قوله (وعدم صحة السلب بالنسبة الى المعنيين أو أكثر) الخ ، فمن عدم صحة سلب لفظ « القرء » مثلاً عن كل من الطهر والحيض يعرف أنه حقيقة في كل منهما والاصح سلبه عنهما . وهذا أيضاً يكون دليلاً لحقيقة اللفظ في المعنيين .

استعمال اللفظ المشترك محال لحدوث المعنيين على زعم البعض

قوله (وان أحاله بعض لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن) الخ .

حاصل كلامه « ره » هو أن استعمال اللفظ المشترك محال لحدوث المانعين على زعم بعض :

(الاول) اخلاله بالتفهم المقصود من الوضع ، لانه اذا استعمل المستعمل لفظاً له معنيان ولم يأت بقريئة مفهومة لمقصده لم يفهم المخاطب مقصوده من ذكر هذا اللفظ . مثلاً لو قال « لي عين » لم يعرف المخاطب للمتكلم أراد عين ذهب أم فضة أم جارية أم غيرها من معاني العين ، فينحل استعماله بالتفهم المقصود من اللفظ ولذا استعماله محال .

(الثاني) ان المتكلم لو استعمل واتكل على القريئة يلزم التطويل بلا طائل أي بلا فائدة ، ولذا يترك المتكلم استعمال اللفظ المشترك حتى يستخلص من المحذورين .

فأجاب عنهما بقوله (لمنع الاخلال أو لالامكان الاتكال على القرائن الواضحة) مثل أن يقول رأيت عيناً جارية أو عيناً باكية أو عين ذهب وهكذا .

قوله (ومنع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً لتعلق الغرض بالاجمال احياناً ، كما ان استعمال المشترك في القرائن ليس بمحال كما توهم لاجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن والاجمال في المقال لولا الاتكال عليها - أي على

القرائن - وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى شأنه كما لا يخفى ، وذلك) أي عدم لزوم المحال وعدم لزوم التطويل بلا طائل - أي بلا فائدة - لا يلزم لو استعمل في كلامه عز شأنه للاتكال على القرينة الحالية أو المقالية أتى بها لغرض آخر أو لا .
وثانياً (منع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى ، مع كونه مما يتعلق به الغرض والالما وقع المشتبه في كلامه تعالى ، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى « فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات ») ونحو قوله « يسئلونك عن الروح قل الروح من ربي » . وأيضاً نحو رموز صدر السور نحو « كهيعص » ونحوه مما بينه تعالى مجملاً لغرض هو أعلم به منا .

فظهر من جميع ما ذكرنا واستدلنا به أن ذكر الايات المجملات والكلمات المجملة ليس بعزيز ولائق بشأنه لغرض ومصلحة مخفية علينا . فتأمل في ما كتبنا لك جيداً .

قوله (وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لاجل عدم تناهي المعاني وتناهي الالفاظ المركبات) الخ .

حاصل كلامه « ره » هو أنه توهم وجوب وقوع الاشتراك ولزومها - في اللغات لاجل عدم تناهي المعاني وتناهي ألفاظ المركبات فلا بد من الاشتراك فيها) أي في الالفاظ وهو توهم فاسد، توهم ابتداء فاسد خبره (لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الاوضاع الغير المتناهية) .

حاصل كلامه « ره » هو أنه لو قلنا بعدم التناهي في المعاني يلزم من ذلك الاوضاع الغير المتناهية ، وهي ممنوعة عقلاً لاستحالة صدور المتناهي من الواضعين المتناهيين .

عدم التناهي في المعاني يلزم من ذلك الاوضاع الغير المتناهية

قوله (لو سلم لم يكذب يجدي الا في مقدار متناه) الخ . حاصل مقاله «ره» هو أنه : لو سلم ان الاوضاع تكون غير المتناهية وهو يستلزم واضح الغير المتناهي وفرضنا بأن واضح اللغات هو الله تعالى ورفعنا محذور تناهي الواضعين مع عدم تناهي المعاني بهذا البيان ، مع ذلك لا يجدي ولا يفيد هذا التوجيه في مقدار متناه من المعاني ، لان ما زاد على ذلك المقدار المتناهي غير محتاج اليه ويكون بلا فائدة وقبح صدوره من الذات المقدسة الغير المتناهي . فظهر أنه لا نحتاج الى اوضاع غير متناهية .

قوله (مضافاً الى تناهي المعاني الكلية) الخ . حاصل مقال «ره» في دفع عدم تناهي المعاني الجزئية بأن نضع اللفظ بأزاء الكلبيات من المعاني وهي متناهية ثم نستعمله في الجزئيات ، وبهذا العمل نتخلص من محذور الاستعمال في غير المتناهي (مع ان المجاز باب واسع) حاصله ان بعد جميع ما ذكرنا نقول : ان للاستعمال المجازي باب واسع فلا حاجة الى وضع الالفاظ بأزاء تمام المعاني ، بل يوضع اللفظ بأزاء جملة منها ويستعمل في البقية مجازاً ، فلا ملزم للوضع بأزاء الجميع كي نضطر الى الاشتراك في اللفظ لاجل تناهي الالفاظ وعدم تناهي المعاني .

قوله (فافهم) لعله اشارة الى أن المجاز وان كان بابه واسعاً لكن المجاز كالحقيقة يحتاج الى الوضع اللغوي ورعاية وجه الشبه بين المعنى الحقيقي والمجازي كالاسد والرجل الشجاع . وليس استعمال مجازي مطلقاً وبدون القيد والشرط حتى نحتاج في الاستعمال المجازي استعماله بارادتنا واختيارنا ونستريح

من استعمال الألفاظ المشتركة واشكالاته التي أوردوها عليه ، فعلى هذا ليس هذا جواباً يغني به ويسكت به الخصم . فتأمل فيه .

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

قوله (الثاني أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد والاستقلال) الخ. حاصل قوله « ره » هو أن العلماء اختلفوا في جواز استعمال اللفظ واردة أكثر من معنى واحد من ذلك اللفظ بشرط كون الاستعمال يكون على سبيل الانفراد والاستقلال ، بحيث كأنه كان اللفظ واحداً والمعنى أيضاً واحداً ، على أقوال لكن المعروف من الأقوال ثلاثة :

(الاول) ما اختاره صاحب الكفاية « ره » ، وهو الامتناع لاستحالة الجمع بين لحاظين في حال واحد (الأأن يكون الملاحظ حول العينين) ببيان ذكره «ره» في الكفاية، وهو قوله (ان حقيقة الاستعمال ليس مجزوع جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل جعله) أي جعل اللفظ (وجهاً وعنواناً له) أي للمعنى (بل بوجه كأنه الملقى ولذا يسري اليه قبحه وحسنه) كما اذا قيل لشخص « أنت كريم » ولشخص « أنت لثيم » ينسبط وجهه باستماع «الكلمة الاولى وينقبض باستماع الكلمة الثانية، وليس هذا الامن جهة سراية القبح والحسن من اللفظ الى المعنى الملقى .

(ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك) أي وجهاً وعنواناً له (الا للمعنى واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا) أي وجهاً وعنواناً (في ارادة المعنى ينافي لحاظه) أي لحاظ المعنى (كذلك) أي وجهاً وعنواناً (في ارادة الاخير حيث) أن لحاظه كذلك ، أي وجهاً وعنواناً (لا يكاد يكون الا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه) أي مع لحاظ المعنى فانياً

(كيف يمكن ارادة معنى آخر معه) أي مع الاول (كذلك) أي فانياً فيه (في استعمال واحد مع استلزامه للمحاذ آخر غير لمحاذه) أي غير للمحاذ الاول (كذلك) أي فانياً (في هذا الحال) .

خلاصة كلامه « ره » هو أنه لا يمكن في حال استعمال الواحد لمحاذه أي لمحاذ اللفظ وجهاً لمعنيين وفانياً في الانين .

قوله (ثم لو تنزلنا عن ذلك) أي لو تنزلنا عن الامتناع العقلي (فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد) الخ .

حاصل قوله « ره » يرد كلام صاحب المعالم « ره » هو أن صاحب المعالم فرق بين التثنية والجمع ، فقال : يجوز استعمال اللفظ في أكثر من معنى في التثنية والجمع على نحو الحقيقة وفي المفرد أيضاً يجوز لكن على نحو المجاز بيان أنه لو قال « عينان » و اراد الجارية والباصرة أو قال « أعين » و اراد الشمس معها كان حقيقة ونحو المجاز في المفرد مثلاً لو قال « عين » و اراد الجارية والباصرة كان الاستعمال مجازاً ، مستدلاً على الشق الاول - وهو جواز الاستعمال في التثنية والجمع على نحو الحقيقة - بكون التثنية والجمع بمنزلة تكرار اللفظ . فكلمة « أعين » بمنزلة عين وعين وعين ، وكما أنه يصح ارادة معان متعددة من ألفاظ متعددة كذلك يجوز ارادتها مما هو بمنزلة ألفاظ متعددة كالتثنية والجمع .

واستدل بكون استعمال اللفظ الواحد في المفرد و ارادة معاني متعددة يجوز لكن بنحو المجاز يكون المفرد موضوعاً للمعنى الواحد بقيد الوحدة بحيث تكون الوحدة شرطاً للمعنى أوجزاً له ، فاذا استعمل اللفظ في الاكثر والحال هذه لزم الغاء قيد الوحدة التي كانت دخيلاً في المعنى ، فيكون اللفظ مستعملاً

في جزء المعنى الموضوع له أولاً، وذلك يكون بعلاقة الكل والجزء، فاستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء بعلاقة الكل والجزء، فيصير هذا استعمالاً مجازياً .

فأجاب عن ذلك صاحب الكفاية «ره» (وذلك لوضوح أن الالفاظ لا تكون موضوعة الا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة والا لما جاز الاستعمال في الاكثر لان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل يباينه مبيانية بشرط الشيء) أي بشرط أن لا يكون معه شيء آخر (والشيء بشرط لا) أي بشرط أن لا يكون معه شيء (كما لا يخفى) والتثنية والجمع وان كان بمنزلة التكرار في اللفظ الا أن الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه لأنه أريد منه معنى من معانيه . فاذا قيل مثلاً «جئني بعينين» أريد فردان من العين الجارية لالعين الجارية والعين الباكية، والتثنية والجمع في الاعلام انما هو بتأويل المفرد الى المسمى بها أي بالاعلام .

(مع أنه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد في اللفظ في استعمالها حقيقة بحيث جاز ارادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ في الاكثر، لان هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما ، فيكون استعمالهما و ارادة المتعدد من معانيه استعمالاً لهما في معنى واحد ، كما اذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى).

والحاصل من تمام مقاله «ره» في الكفاية ونقلت عبارته بتفصيل ما كتبت لك صار ملخصه: ان قول صاحب المعالم «ره» بكون استعمال المشترك في أكثر من معنى حقيقة في التثنية والجمع غير مقبول عند المصنف : أولاً أنه مؤل بمسمى فلا يكون حقيقة ، وثانياً على تقدير كونه حقيقة ليس من باب استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، لان عينين عبارة عن عين وعين

ولكل معنى أي جارية وجارية أو باكية وجارية ، فكما انه لو قال عين وعين وأراد من كل معنى لم يكن من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى كذلك لو قال عينان وأراد به معنيين لانه بمنزلة عين وعين .

نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان حينئذ من باب استعمال لفظ العينين في المعنيين ، الا أن حديث التكرار الذي استدل به صاحب المعالم « ره » على كونه - أي اللفظ - حقيقة فيهما - أي في التثنية والجمع - لا يكاد يجدي لاثبات مراده الذي أراد من كونه حقيقة فيهما أصلا ، لان العلة التي ذكرها لمجازية اللفظ في المفرد موجودة في التثنية والجمع ، لان في استعمالهما كذلك الغاء لقيد الوحدة المعتبرة في المعنى عند صاحب المعالم « ره » أيضاً لما كان في المفرد موجبا للغائه .

ضرورة أن التثنية عند صاحب المعالم انما تكون لمعنيين كالجارية والباكية أو لفردين من كلي واحد بمعنى عينان أي جاريتان أو باكيتان لاجارية وباكية، لكن بشرط أن يكون كل واحد منهما مقيداً بقيد الوحدة. والتنافي بين هذا القيد واردة معنيين واضح لا يحتاج الى البيان .

والفرق بين التثنية وبين المفرد انما يكون في أن المفرد موضوع للطبيعة فقط والتثنية موضوعه لفردين من الطبيعة أو فردين من طبيعة واحدة نحو جاريتين أو باكيتين كما هو أوضح من أن يخفى .

وقس على التثنية المجمع مع الفرق في لفظ العينان ولفظ العيون ، بمعنى في التثنية تقول مثلا « رأيت العينين » وتريد الفردين من طبيعة واحدة كالجاريتين أو الفردين من طبيعتين كالجارية والباكية ، وفي المجمع تقول « رأيت العيون » وتريد الجارية والباكية والشمس .

هذا غاية التوضيح في كلام صاحب المعالم « ره » والفرق بين لفظ المفرد

والثنائية والجمع، وقوله بأن استعمال اللفظ في المفرد واردة الاكثر منه مجازي وفي الثنائية والجمع حقيقة ، لان اللفظ فيهما في قوة التكرار ، كأنه قال عين وعين في الثنائية وعين وعين وعين في الجمع ، بخلاف المفرد .

هذا قول صاحب المعالم ، وأما قول صاحب القوانين « ره » ودليله هو: أن استعمال اللفظ واردة الاكثر يكون مجازاً مطلقاً، سواء كان الاستعمال في المفرد أو الثنائية أو الجمع . حاصل ما ذكره هو: أن تحقق الوضع حال وحدة المعنى، اذ الواضع انما تصورا معنى في حال كونه واحداً ووضع اللفظ فلو استعمل في أكثر من معنى واحد مع توقيفاته لزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، وهذا استعمال مجازي سواء كان في المفرد أو الثنائية أو الجمع .

وأجاب عنه صاحب الكفاية «ره» عند قوله (وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفاته لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له كما لا يخفى) .

فظهر بما قاله صاحب الكفاية جواباً على ما قاله صاحب القوانين حيث قال لزم استعمال اللفظ في غير ما وضع وهذا استعمال مجازي - أي ليس الاستعمال استعمالاً مجازياً - لان الوحدة ما كان قيداً للوضع ولا للموضوع له حتى الغي ثم صار الاستعمال استعمالاً مجازياً . فافهمه واغتنمه .

قوله (وهم ودفح . لعلك تتوهم أن الاخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه ، ولعلك غفلت عن أنه لادلالة لها) أي لادلالة للاخبار (أصلاً على أن ارادتها) أي ارادة البطون (كان من باب ارادة المعنى من اللفظ ، فلعله كان بارادتها) أي ارادة البطون (في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لامن اللفظ) .
وبعبارة أوضح : اذا أراد المتكلم أن يستعمل اللفظ في المعنى أراد البطون

في نفسه ثم استعمل اللفظ في المعنى المراد منه ، كقولنا «بيت حاتم كثير الرما» أو «جبان الكلب» تستعمل اللفظ في معناه الموضوع له ولكن تريد معنى آخر وهو جود حاتم مثلاً ، أو كان المراد لوازم معناه المستعمل فيه نحو «زيد كالأسد» استعمل لفظ زيد وأسد في معنهما الحقيقي لكن مع ذلك اراد تشبيه زيد بالأسد من حيث الشجاعة . وهذا المورد يكون مثل الموارد المذكورة . فظهر من كلام صاحب الكفاية «ره» مع تشريح مني (كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها) أي عن ادراك اللوازم دور .

وفي هذا الباب أخبار كثيرة كلها تدل على أن للقرآن ظاهراً وباطناً نذكر بعضها تيمناً وتبركاً :

منها : ما ذكره السيد البحراني في كتاب البرهان عن فضيل بن يسار قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية مامن آية الا ولها ظهر وبطن . قال عليه السلام : ظهر وبطن وهو تأويله منه ما قد مضى ومنه ما لم يجيء يجري كما يجري الشمس والقمر .

وفيه أيضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال : ظهر القرآن للذين نزل فيهم وبطنه للذين عملوا بمثل أعمالهم .

وفي الصافي عن جابر قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من تفسير القرآن ، فأجابني ثم سألت ثانياً فأجابني بجواب آخر ، فقلت : جعلت فداك أجبني في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم . فقال لي : يا جابر ان للقرآن بطناً وللبطن بطوناً وظهراً وللظهر ظهراً .

وفي حديث آخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : القرآن نزل على سبعة أحرف - الحديث . ولم أعثر على رواية من طريق الخاصة تدل على سبعين بطناً .

روى المجلسي «ره» في البحار قال أبو عبدالله عليه السلام : في القرآن ماضى وما يحدث وما هو كائن - الى أن قال - وانما الاسم الواحد منه في وجوه لاتحصى ، يعرف ذلك الوصاة .

وان أذكر جميع الاحاديث الواردة في هذا الموضوع يصير موجباً لطول الكلام ، أما مع ذلك كله كما قال صاحب الكفاية «ره» ليس المراد أنه استعمل لفظ القرآن في أكثر من معنى واحد وأريد منه معاني متعددة كما تصوره بعض ، بل المراد أن المتكلم أراد من آيات القرآن معناه الظاهر منها وأحضر في ذهنه المعاني الاخرى ، مثلاً تقول «اياك نعبد واياك نستعين» أي نعبدك ونستعين بك نحضر في قلبك معاني أخرى وهي الخالقية والرازقية والقادرية وهكذا ، فالذي قصدت من المعنى هو ما يكون ظاهراً من العبارة والاستعانة به وما هو من اللوازم ومن البطون ما أحضرته في حين استعمال اللفظ في المعنى . وان كان أفهامنا قاصرة عن ادراك اللوازم وفهمها مختص بالمعصومين الذين نزل القرآن عليهم ، وهم نبينا محمد صلى الله عليه وآله اجمعين مع الأئمة بوسيلة النبي .

فى حقيقة المشتق وتفسيره

اعلم يا ولدي أن المشتق عبارة عما يؤخذ من لفظ آخر مع اشتماله على حروفه كالضارب الذي اشتق من الضرب .

هذا بحسب تعريف أهل الأدب ، وأما بحسب اصطلاح الاصوليين الذي هو محل البحث المشتق عبارة عما يدل على مفهوم جار على الذات منتزع عنها باعتبار تلبسها بأمر خارج عنها، كالعالم والضارب وأمثالهما لان العالم أو الضارب يدلان على المفهومين الجارين على ذات زيد في قولنا «زيد عالم» أو «ضارب» وهو - أي المفهوم أعني العلم والضرب - منتزع عن الذات باعتبار تلبسها

بأمر خارج عنها وهو العلم والضرب .

ثم يكون النزاع في أن المشتق بهذا المعنى حقيقة في خصوص من تلبس بالمبدأ أو أعم عن تلبس ومن قضى عنه المبدأ مع الفراق والاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس بعد بالمبدأ - كما أشار إليه صاحب الكفاية « ره » عند قوله :
(الثالث عشر : أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو في مايعمه ومن قضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال) .

خلاصة قوله «ره» أنه اذا قلنا « زيد ضارب » أو « عالم » وأمثالهما مثلاً يتصور لزيد ثلاث حالات: اما أن يكون متلبساً بالضرب أو العلم وأمثالهما في حال نسبة الضرب أو العلم وأمثالهما اليه ، واما كان قبلاً والزمن الماضي متلبساً بالضرب والعلم وأمثالهما، واما يكون في المستقبل والزمن الاتي متلبساً بالضرب والعلم وأمثالهما وباعتبار ذلك الزمان الان نقول « زيد ضارب » أو « عالم » .
لاشك اذا قلنا « زيد ضارب » أو « زيد عالم » وكان زيد مشغولاً بضرب عمرو أو مشغولاً بالتدريس و التعلم كان تلبس زيد بالضرب والعلم تلبساً حقيقياً بالاتفاق ، كما أنه اذا قلنا زيد ضارب أو عالم باعتبار أنه سيضرب في المستقبل والزمن الاتي أو يحصل العلم أيضاً في المستقبل ، وباعتبار ذلك الزمان فعلاً نقول زيد ضارب أو زيد عالم أيضاً ، لاختلاف بل يكون متفقاً عليه بين العلماء عدم جواز هذه النسبة بزيد حقيقة كما قال به صاحب الكفاية عند قوله (بعد الاتفاق في كونه مجازاً فيما يتلبس به) أي بالمبدأ (في الاستقبال) .

ثم اعلم أن النزاع في المشتق يكون في خصوص هيئته لا مادته كما يرشد اليه لفظ « المشتق » .

قوله (وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الاقوال فيها) أي في المسألة (وبيان

الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور : أحدها ان المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص ما يجري منها على المفردات مما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتصافها) أي الذات (بالمبدأ واتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور أو اليجاد كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات بل وضع المبالغة وأسماء الازمنة والامكنة والالات كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض الا التمثيل وهو غير صالح كما هو واضح) .

قوله في الكفاية (ينبغي تقديم أمور : أحدها ان المراد بالمشتق ليس مطلق المشتقات) الخ . حاصل كلامه هو : أن المشتق له اصطلاحان اصطلاح أدبي واصطلاح أصولي .

(أما الاول) باصطلاحهم ان المشتق عبارة عن اسم يؤخذ من اسم آخر مع اشتماله على حروف الاسم الاخر نحو «ضارب» المأخوذ من الضرب المشتمل لحروف الضرب، وهي الضاد والراء والباء و«مضروب» و«ضرب» المأخوذ من الضرب وهكذا سائر الصيغ المشتقة .

(واما المشتق) بالاصطلاح الثاني - أي الاصولي - مشتق عبارة عما يجري على الذوات مما يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتصاف الذات بالمبدأ واتحاد الذات مع المبدأ بأي نحو من الاتحاد حلولياً نحو أبيض وأسود وأحمر وأمثالها من الالوان المتحدة مع الذات أو اتحادياً انتزاعياً كالزوجية والرقية أو اتحادياً صدورياً كالضارب والقائم أو اتحادياً إيجادياً كأسماء الفاعلين والمفعولين نحو الخالق والمخلوق أو الاتحاد يكون قائماً بالذات كالصفة المشبهة مثل الشريف بل وضع المبالغة كالعلامة والفهامة وأسماء الازمنة كليلة المبيت لليلة التي بات علي عليه السلام في مكة المشرفة على فراش رسول الله « ص » وأسماء الامكنة

كالمقتل والمذبح وأسماء الآلات كالمفتاح ، فلا يختص نزاع المشتق في أنه حقيقة في أي مورد ومجاز في أي مورد بمورد دون مورد ، بل يأتي في جميع الأمثلة التي ذكرناها .

وتوهم بعض الفحول كصاحب الفصول وأمثاله من اختصاص نزاع المشتق ببعض المقامات دون بعض كما يظهر لمن يراجع كلامه «ره» في الفصول، وهو هذا :

فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره ، أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل تمثيلهم به واحتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون بقية الأسماء على البواقي مع إمكان التمسك به أيضاً ؟ وجهان ، أظهرهما الثاني لعدم ملائمة جميع ما أورده في المقام الأول - انتهى كلامه .

فتوهم صاحب الفصول باختصاص نزاع المشتق بأنه حقيقة في أي مورد ومجاز في أي مورد ببعض الموارد كما عرفته من كلامه عند قوله « أظهرهما الثاني » الخ ، ليس بشيء لأن منشأ توهمه التمثيل بتلك الموارد وهو لا دليلاً له كما قاله صاحب الكفاية « ره » عند قوله :

(مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع ببعض الأتمثيل) فلا يختص نزاع المشتق ببعض الموارد دون بعض بل يأتي في جميع الموارد التي ذكرناها لك قبل هذا .

قوله (واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية) كالكتابة والشأنية كالمفتاح لآته اسم لآلة من شأنها أن يفتح بها الباب

والصناعة كالنجارة والمنكحة كالعذالة (حسبما يشير اليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ههنا كما لا يخفى) .

ما يراد من المشتق في محل النزاع

قوله (ثم انه لا يبعد أن يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها) أي عن الذات (بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي ولو كان جامداً كالزوج والزوجية والرق والحر) الخ .
حاصل كلامه «ره» هو أنه لا يبعد أن نقول ان النزاع في باب المشتق يكون في مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات منتزعاً عن الذات ، سواء كان اللفظ مشتقاً كالضارب والقائم وأمثالهما أو جامداً كالزوج والزوجية والرق والرقية وأمثالهما .

قوله (وان أبيت عن التعميم) وقلت باختصاص النزاع بالمشتق دون الجوامد (كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه) أي لفظ المشتق (فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع كما يشهده ما عن الايضاح في باب الرضاع) في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا الزوجة الصغيرة ما هذا لفظه : تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين وأما الزوجة الكبيرة المرضعة الاخرى ففي تحريمها بسبب رضاعها خلاف بين الاعلام .

وكذا اختار ابن ادریس تحريمها ، لان هذه المرضعة الثانية يصدق عليها أم زوجة بمجرد الرضاع ، لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه ، فالزوجة التي هي المشتق تصدق على الصغيرة ولو بعد خروجها عن الزوجية وتحريمها برضاع الكبيرة الاولى .

والحاصل من ذكرنا المسألة مع طولها لاثبات قول مصنف الكفاية «فهذا

القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع كما يشهد به « الخ ، فعلمت من نقلنا
لكلمات الفحول من العلماء أن النزاع واقع في مثل الجوامد المذكورة .
قوله (فعليه كلما كان مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتصافها) أي
الذات (بصفات خارجة عن الذات كانت عرضاً) كالبياض (أو عرضياً كالزوجية
والرقية والحرية وغيرها من الاعتبارات كان محل النزاع وان كان جامداً) وهذا
بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات والذاتيات كالانسانية والناطقية (فانه
لانزاع في كونه حقيقة في خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها) .

(ثانيهما) أي الثاني من الامور (قد عرفت أنه لاوجه لتخصيص النزاع
ببعض المشتقات الجارية على الذات ، الا أنه ربما يشكل بعدم امكان جريانه
في اسم الزمان ، لان الذات فيه وهو بنفسه ينقضي وينصرم فكيف يمكن أن يقع
النزاع في أن الوصف الجاري عليه) أي على الزمان (حقيقة في خصوص
المتلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعم المتلبس بالمبدأ في الماضي) .

(ويمكن حل الاشكال) وبعبارة أوضح : ان الزمان عبارة عن شيء يوجد
وينعدم ، مثلاً الدقيقة الموجودة من أول يوم الجمعة وجدت ثم عدت وأتى
بدقيقة ثانية، ثم الدقيقة الثانية وجدت وعدت وهكذا الى آخر الزمان المتصور
فعلى هذا كل زمان فرض وقوع شيء فيه وجد وعدم ، فما بقي شيء حتى يقال
مثلاً مقتل اسم لزمان وقوع قتل زيد فيه فاذا عدم وانصرم ما بقي لفظ حتى ينازع
أنه حقيقة في المتلبس أو الاعم .

ويمكن حل الاشكال (بأن انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام) أي
الزمان بفرد ومورد معين (لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بأزاء الفرد دون العام)
ففيما نحن فيه أن الزمان عبارة عن حركة ممتدة واقعة من الافلاك هذا معنى عام ،
واذا قلنا العاشر من المحرم هو يوم قتل الحسين عليه السلام وحصرنا ذلك المعنى

العام في الزمان المخصوص وهو العاشر من المحرم (لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بأزاء الفرد دون العام) وان لم يكن كذلك لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة (مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام) وهو ذات غير قابل للعدم ومستجمع لجميع الصفات الكمالية من العلم والخالقية والقادرية وسائر صفات الكمال (مع انحصاره فيه تعالى) .

فالحاصل لو كان انحصار مفهوم العام مستلزماً لعدم جريان الخلاف في المشتق لما وقع الخلاف في أن اسم الجلالة هل هو موضوع للذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية أو موضوع للاعم وقد وقع .
فظهر لك أن انحصار مفهوم عام بفرد لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بأزاء الفرد دون العام .

قال في التهذيب : المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلية امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد أو وجد الواحد فقط مع امكان الغير أو امتناعه - انتهى موضع الحاجة من كلامه «ره» وهو أو وجد الواحد .
(ثالثها) أي ثالث الامور (أنه من الواضح خروج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات) الخ .

حاصل كلامه « ره » هو : انه يخرج الافعال والمصادر المزيد فيها عن حريم نزاع المشتق بأنه حقيقة في المتلبس أو الاعم ، أما المصادر المجردة لعدم كونها مشتقات على المذهب الذي اختاره بعض المحققين من النحويين ، اذ المصدر مبدأ للاشتقاق كما يظهر ذلك من ألفية ابن مالك :

المصدر اسم ما سوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من آمن
بمثله أو فعل أو وصف نصب وكونه أصلاً لهذين انتخب

هذا بالنسبة الى المصادر المجردة ، وأما الافعال والمصادر المزيدة فيها والمصادر

المجردة على القول بكون الفعل أصلاً فخروجها عن محل نزاع المشتق لكونها غير جارية على الذوات. وقد عرفت قبل هذا أن المشتق المبحوث عنه في الاصول هو المفهوم الجاري على الذات المنتزعة عنها بملاحظة اتصافها بمبدأ الاشتقاق.

المصادر المزيد فيها كالمصادر المجردة خارجة عن محل نزاع المشتق

ثم علل امتناع جريانها - أي المصادر - على الذات بقوله : ضرورة أن المصادر المزيد فيها التي هي مشتقات اصطلاحاً كالمصدر المجرد من غير فرق فهما سواء في الدلالة على المبدأ الذي يتصف به الذوات ويقوم ذلك المبدأ بالذات كما لا يخفى، ولكن ليست جارية على الذات الذي هو شرط كونه محل النزاع فلذا هي أي المصادر المزيدة فيها كالمجردات أيضاً خارج عن محل النزاع لفقدان الشرط وهو الجري على الذات، ولذا لا يصح أن تقول « زيد اكرام » أو « زيد اجلاس » بالنسبة الى المصادر المزيدة ، أو « زيد نصر » أو « زيد فهم » بالنسبة الى المصادر المجردة ، ولكن يصح أن تقول « زيد مكرم » باعتبار صدور الاكرام منه أو « زيد ناصر » باعتبار صدور النصر منه أو « زيد فهم » باعتبار صدور الفهم منه .

فظهر لك خروج المصادر المجردة والمزيدة عن حريم نزاع المشتق لفقدان شرط النزاع وهو الجري على الذات فيهما - أي في المجردة والمزيدة - كما مثلنا بهما لك . فتبصر حتى يأتيك اليقين فيما بينا .

هذا بالنسبة الى خروج المصادر المجردة والمزيدة ، وأما خروج الافعال عن حريم نزاع المشتق لان لها - أي للافعال - مادة وهيئة مثلا لضرب مادة وهي

الضاد والراء والباء ولنصر مادة وهي النون والصاد والراء وهيئة وهي هيئة فعل وهكذا سائر الافعال .

أما المادة فلا يدل الاعلى المادة وهي الضرب في ضرب والنصر في نصر وأما الهيئة والصورة فلا تدل الا على قيام المبدأ بفاعل وهو يكون الضارب في ضرب والناصر في نصر ولاجري لها - أي للافعال - على الذات لا بالمادة ولا بالهيئة والصورة . فظهر وجه خروج الافعال عن حريم نزاع المشتق .

الامر والنهي لا يدلان على الزمان

قوله « ره » في الكفاية : ازاحة شبهة قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها - أي بالزمان في تعريفه ، مثل أن قالوا الفعل هو مادل على معنى بذاته ومقترن بأحد الازمنة الثلاثة - أي الماضي والمستقبل والحال نحو « ضرب » و « جلس » و « اضرب » ، فضرب وجلس واضرب تدل على معنى وهو الضرب والجلوس ، والامر بالضرب بذاتهن ومقترن بأحد الازمنة وهو الزمان الماضي ، فالمشهور في السنة النحاة هو الذي ذكرناه . وأما صاحب الكفاية يقول هذا المقال اشتباه صدر منهم في المقام - ببيان بينه وهو (ضرورة عدم دلالة الامر ولا النهي عليه) أي على الزمان (بل على انشاء طلب الفعل أو الترك غاية الامر نفس الانشاء بهما) أي بالامر والنهي (يكون في الحال كما هو الحال في الاخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما كما لا يخفى بل يمكن منع دلالة غيرهما) أي غير الماضي والاستقبال من الافعال (على الزمان الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات والا لزم القول بالمعجاز والتجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان والمجردات) .

حاصل كلامه « ره » هو : ان الافعال بأجمعها سواء كانت انشائية كالوامر

والنواهي نحو « اضرب » او « لاتضرب » أو اخبارية نحو « ضرب » و« قعد »
و« جلس زيد » لاتدل على الزمان وليس الزمان جزء من مفهومها كما لا يخفى
الا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات والا بنفسها ليس فيها من حيث هي هي
زمان والا يمنع دلالة الافعال على الزمان لزم القول بالمجاز في الفعل والتجريد
عند الاسناد - أي اسناد الفعل الى غير الزمانيات - من غير فرق بين أن يكون
غير الزمان هو نفس الزمان نحو قول الشاعر :

مضى الزمان يا غلام واملاء جام ولعلنا نتلافى سواف الايام

فانه مجرد حيثئذ كلمة « مضى » من جزء المعنى الذي هو الزمان على قول
النحاة والا لزم كون الزمان في الزمان .

وكذا - أي يجرد الفعل من الزمان لو كان نفس الفعل مسنداً الى فاعل مع
التصريح بوقوعه في الزمان - نحو « ذهب زيد في يوم الجمعة » أو « في الايام
الخالية » .

وكذا يلزم التجريد والمجاز لو أسند الفعل الى المجردات ، نحو « علم
الله » ، فانه لو كان الفعل بمعنى الزمان وكان الزمان جزء لمعناه لزم كون المجرد
زمانياً ، مع أنه لا يفرق العرف بين علم الله وعلم زيد من هذه الجهة - أي من
جهة عدم كون الزمان جزء لمعنى الفعل - مع أن الفرق يكون لازم قول النحاة
بالعناية والسجاز في الاول دون الثاني .

فبجميع الأدلة المذكورة ظهر أن الزمان ليس جزء للافعال ولو كان جزء
لزم التوالي الفاسدة التي مر ذكرها وفهمتها .

قوله « ره » في الكفاية (نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع
بحسب المعنى خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان
الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع) وفيما كان الفاعل

من الزمانيات أيضاً خصوصية تدل على وقوع الفعل في الزمان نحو « ضرب زيد » و« نصر بكر » تكون خصوصية تدل على وقوع الضرب والنصر في زمان ما من الازمنة ، لكن هذه الدلالة ليست من قبل كون الزمان يكون جزءاً لمعنى الفعل لان الزمانيات لا بد وأن تقع في الزمان .

فتكون الدلالة من قبل خصوصية أخرى كما أذعن بها صاحب الكفاية بقوله (نعم لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع خصوصية أخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان) الخ .

قوله (ويؤيده أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال ، ولا معنى له الا أن يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما ، كما أن الجملة الاسمية كزيد قائم يكون لهامعنى يصح انطباقه على كل واحد من الازمنة) أي قائم في الحال أو في الاستقبال أو قام في الماضي ، لكن هذا المعنى والخصوصية يأتي من قبل نفس الجملة لامن الفعل الواقع فيها كما لا يخفى .

(مع عدم دلالتها على واحد منها) أي من الازمنة (اصلاً فكانت الجملة الفعلية مثلها) أي مثل الجملة الاسمية في عدم دلالتها على واحد من الازمنة .

قوله (وربما يؤيد ذلك) أي ربما يؤيد ذلك الذي ذكرناه من اشتغال الفعل على خصوصية تنطبق على الزمان الزاماً لا كون الزمان جزءاً لمدلوله أي لمدلول الفعل تضمناً (ان الزمان الماضي في فعله) أي في الفعل الماضي كضرب وزمان الحال أو الاستقبال في الفعل (المضارع) كيضرب (لا يكون) ذلك الزمان المدلول عليه بفعل الماضي أو المضارع (ماضياً) وذاهباً قبل زمان النطق أو واقعاً في زمان النطق (حقيقة لامحالة) أي دائماً وحقيقة لامحالة قيد لقوله «ره» المنفي ، وهو (لا يكون ماضياً حقيقة لامحالة) .

وربما يؤيد الذي ذكرنا من اشتغال الفعل على خصوصية تنطبق على الزمان التزاماً ولا يدل على الزمان تضمناً ، أي بدلالة تضمينية أن الزمان الماضي في فعله كضرب وزمان الحال أو الاستقبال في فعل المضارع كيضرب لا يكون ذلك الزمان المدلول عليه بفعل الماضي أو المضارع ماضياً في فعل الماضي أو مستقبلاً وآتياً بعد زمان النطق أو واقعاً في زمان النطق بالنسبة الى زمان الحال .

ويتضح لك خلاصة ما كتبنا في ضمن هذا المثال ، وهو قولنا « يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام » لاشك أن المجيء الذي كان واقعاً بعد عام يكون في المستقبل وضرب الذي وقع قبل العام بأيام مثلاً ثلاثة أو أربعة أيام هو أيضاً واقع في المستقبل ، لان الضرب الواقع بأيام قبل المجيء المستقبلي في المستقبل يكون مستقبلاً . نعم هذا الضرب المستقبلي اذا لوحظ بالنسبة الى مابعد من الزمان يكون ماضياً . هذا بالنسبة الى الماضي وهو « ضرب » ، وأما قولك « جاء زيد في شهر صفر » مثلاً قبل عام من الشهور المنقضية وهو يضرب في ذلك الوقت أو قبل ذلك الوقت أو بعد ذلك الوقت بأيام معينة معدودة نحو ثلاثة أو أربعة أيام .

هذا مثال للحال بالنسبة الى الاول وماضي بالنسبة الى المثال الثاني ومستقبل بالنسبة الى المثال الثالث . هذا تمام الكلام في دلالة الفعل على الزمان دلالة التزامياً لاتضمينياً .

امتياز الحرف عما عداه وهو الفعل والاسم والتفصيل فيه

قوله (لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان مابه يمتاز الحرف عما عداه) أي من الفعل والاسم (بما يناسب المقام لاجل الاطراد في الاستطراد في تمام الاقسام) حاصل كلامه « ره » هو : أنه كان ذكر الفعل في ضمن بيان المشتق

استطرادياً أردت أن أجري الاستطراد في الاسم والحرف لاجل أن يكون
الاستطراد مطرداً في تمام الاقسام - أي الاسم والحرف - ولذا قال في الكفاية:
(فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام أن الحرف مادل على معنى في غيره
وقد بيناه في الفوائد بما لا يزيد عليه الا انك عرفت فيما تقدم عدم الفرق بينه)
أي الحرف (وبين الاسم بحسب المعنى وأنه) أي المعنى (فيهما) أي في
الحرف والاسم (لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية ولا عدم الاستقلال بها)
أي بالمفهومية (وانما الفرق هو أنه) أي الحرف (وضع ليستعمل وأريد منه)
أي من الحرف (معناه حالة لغيره ربما هو في الغير ووضع غيره) أي غير
الحرف وهو الاسم (ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو) أي مستقلاً .

(وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها انما اعتبر
في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه ليكون بينهما) أي بين الحرف وغيره
(تفاوتاً بحسب المعنى ، فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الالي ولفظة من
في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً أو استعمالاً له في غير ماوضع له وان كان
بغير ماوضع له فالمعنى فيهما في كليهما) أي الحرف والاسم (في نفسه كلي
طبيعي) لان المفهوم أخذ في الحرف والاسم لا بشرط .

والكلي الطبيعي عبارة عن نفس الطبيعة لا بشرط الشيء كما في مانحن فيه،
لان المعنى الحرفي والاسمي أخذاً بما هو موع قطع النظر عن الالية والاستقلالية،
لان عدم الاستقلال في الحروف والاستقلال في الاسماء آت من جانب الاستعمال
والا ليست الطبيعة مقيدة بهما .

(يصدق على كثيرين ومقيداً بالمحافظ الاستقلالي أو الالي كلي عقلي) لان
نفس الماهية مقيدة والماهية المقيدة كذلك لاموطن لها الا في الذهن أي في العقل
(وان كان بملاحظة أن لحاظ وجوده ذهنياً) أي في الذهن (كان جزئياً ذهنياً ،

فإن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد وإن كان بالوجود الذهني . فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام (قدس الله أسرارهم) من الخلط والاشتباه) بين ما يتولد من الاستعمال وما هو من مقومات الموضوع له .

(وتوهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه الحروف خاصاً بخلاف مسا عداه) أي ما عدا الحروف (فانه عام) .

(وليت شعري ان كان قصد الالية فيها) أي في الحروف (موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه) أي فيما عدا الحروف (موجباً له) أي لجزئية المعنى (وهل يكون ذلك الا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه بل في الاستعمال فلم لا يكون فيها) أي في الحروف (كذلك) أي في الحروف يكون الجزئية قيداً للاستعمال كغيرها .

(كيف والا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية لكونها) أي الجزئيات الخارجية (على هذا كليات عقلية والكلي العقلية لاموطن له الا الذهن ، فالسير والبصرة والكوفة في « سرت من البصرة الى الكوفة » لا يكاد يصدق على السير والبصرة والكوفة لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فيصير عقلية) أي كلياً عقلياً فيستحيل انطباقها - أي انطباق العقلي - (على الامور الخارجية) .

ثم ذكر «ره» في الحاشية كلمات مفيدة نذكرها بعينها : « ثم انه قد انقذ بما ذكرنا أن المعنى بما هو معنى اسمي وملحوظ استقلالي أو بما هو معنى حرفي وملحوظ آلي كلي عقلي في غير الاعلام الشخصية وفيها جزئي كذلك » أي في الاعلام الشخصية جزئي شخصي « وبما هو هو أي بلا أحد اللحاظين كلي طبعي أو جزئي خارجي » تمت الحاشية .

(وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على

الكثيرين) أي بما قلنا أن المعنى الحرفي بل الاسمى جزئي ومع ذلك يصدقان على الكثيرين .

وخلاصة تحقيقه «ره» هو : ان الجزئية تكون باعتبار تقييد المعنى في مورد الاستعمالات آلياً واستقلالياً والكلية بلحاظ نفس المعنى بما هو مع قطع النظر عن موارد الاستعمالات فظهر لك اذا قلنا المعاني الحرفية أو الاسمية كلية أي بلحاظ نفس المعنى وجزئية أي باعتبار موارد الاستعمال ، فارتفع تناقض الكلمات وانحل المعنى .

(ومنه ظهر) أي ومما قلنا أن الكلية تكون بملاحظة نفس المعنى والجزئية تكون من ناحية الاستعمالات ظهر عدم اختصاص الاشكال بالحرف بل الاشكال يأتي في غيره ، والدفع كما يدفعه عن الحرف يدفعه عن غيره طابق النعل بالنعل ولا نعيد ما كتبناه في الاشكال فراجع عند قوله « وليت شعري ان كان قصد الالية فيها موجبا » الخ .

اختلاف مبادئ المشتقات

قوله (رابعها ان اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها حرفاً وصناعة وفي بعضها قوة وملكة) الخ .

حاصل كلامه « ره » : الرابع من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث في بيان ما ربما يتوهم من كون بعض المشتقات حقيقة في الاعم اتفاقاً نظير الكاتب والشاعر والمجتهد .

لا يخفى أن اختلاف المشتقات في المبادئ التي هي مادة المشتقات وكون المبدأ في بعضها حرفاً كالقبال وفي بعضها صناعة كالنجار وفي بعضها قوة كالكاتب بالقوة للانسان ولو كان أمياً والمجتهد والشاعر وفي بعضها فعلياً كالحي لا توجب

هذه الاختلافات المذكورة اختلافاً في دلالة المشتقات بحسب الهيئة أصلاً كما عن صاحب الفصول والفاضل التونسي رحمهما الله ، وكذا لا يوجب ذلك تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها التي هي كيفية دلالة الهيئة وانها أعم من المتلبس أم لا كما لا يخفى .

غاية الامر انه يختلف التلبس به - أي بالمبدأ - فعلا ولو لم يكن مشتغلا بالمبدأ لو أخذ المبدأ حرفه أو ملكة ، فالمجتهد والبقال متلبسان بالمبدأ ولو في حال النوم ، اذ ليس المراد بالبقال بائع البقل فعلا ولا بالمجتهد الذي كادح في الاستنباط حالا بل من حرفته بيع البقل ومن له قوة الاستنباط - من البديهي تلبس النائم بهما - أي ببيع البقل ومن له قوة الاستنباط ولو لم يتلبس بالاجتهاد وبيع البقل في الحال - أي حال الاسناد أو انقضى المبدأ الفعلي عنه - أي عن ذي الملكة والحرفة - بأن باع واجتهد في الزمان السابق فيكون التلبس بالمشتق غير فعلي بل مما مضى أو يأتي لو أخذ المبدأ فعلياً كالضارب فانه غير متلبس بالضرب حال النطق لو انقضى عنه الضرب .

فظهر بالتأمل في جميع الموارد التي ذكرناها لك انه لا يتفاوت في الجهة المبحوث عنها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات ، كما أشار صاحب الكفاية عند قوله : «رابعها» أي الرابع من الامور التي ينبغي التنبيه عليها (هو أن اختلاف المشتقات في المبادئ) .

الى أن قال «ره» ما هذا لفظه (لا يوجب اختلافاً في دلالتها) أي في دلالة المشتقات (بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوت في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى) الخ .

قال المصنف «ره» في الفوائد : رابعها - أنه ليس اختلاف المشتقات في الدلالة على التلبس بالمبدأ فعلا تارة واستعداداً وقوة وأخرى بحسب الهيئة بل

من حيث المادة حيث يراد منها - أي من المادة - فعلية المبدأ وأخرى قوته - أي المبدأ - واستعداده، فيراد من الكتابة في الكتاب تارة فعليتها وأخرى صنعتها وحرفتها ، فلا يكون ذلك موجباً لاختلاف الهيئة بحسب الدلالة أصلاً كما لا يخفى .

ومن هنا انقح - أي ومن قولنا فلا يكون ذلك موجباً لاختلاف الهيئة - انقح أن الاوصاف المأخوذة من المبادئ التي تكون حرفة وصنعة كالبقالة أو استعداداً أو قوة كالاجتهد والعدالة كما هو الحال غالباً في أسامي الآلات كالمفتاح وأحياناً في أسامي الأزمنة كالمقتل أي زمان القتل والامكنة كالمغسل مكان الغسل، حالها - أي حال الاوصاف المأخوذة من المبادئ - حال سائر الاوصاف الجارية على الذات في الدلالة على التلبس بالمبدأ على انحاءه المختلفة كما مرت الاشارة اليه .

وبالجملة اختلاف المشتقات من حيث المبادئ أو أنحاء التلبسات لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها فيها - أي في المشتقات هاهنا كما لا يخفى ، لان الجهة المبحوث عنها يكون جري المشتق على الذات ، غاية الامر نحو العجري يكون في المشتق على سبيل الاختلاف في بعضها جري الحرفة كالبقال وفي بعضها جريه جري الصنعة كالنجار وفي بعضها جريه جري القوة كالكتب بالقوة للانسان ولو كان ذاتياً وفي بعضها جريه جري الملكة كالمجتهد وهكذا . فظهر أن جري المشتق في جميع الموارد يكون على الذات لكن نحو العجري يكون بالتفاوت على سبيل الموارد كما عرفت ذلك في ضمن الامثلة .

المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لاحال النطق

قوله (خامسها ان المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لاحال النطق، ضرورة أن مثل « كان زيد ضارباً أمس » أو « سيكون غداً ضارباً » حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب في الامس في المثال الاول ومتلبساً به في الغد في الثاني) .

حاصل ماقاله « ره » هو أن قولنا بعد عنوان مسألة المشتق بعد الثالث عشر أنه اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص ماتلبس بالمبدأ في الحال - أي في هذا الحال المذكور هنا- هو أي حال التلبس أو حال النطق لانه مورد للخلاف بين الاعلام، لكن على مذهب صاحب الكفاية « ره » ان المراد هو حال التلبس لاحال النطق. والمراد بالحال هو حال النسبة والجري لا المراد حال النطق كما توهم بعض .

بيان ذلك : اذا قيل « زيد عالم » يتصور ثلاثة حالات لزيد حال النطق « زيد عالم » أي في حال نطقي ، « زيد عالم » أي تلبس زيد بالعلم، وحال الجري وهو حال النسبة الايقاعية .

توضيح الحالات : ان حال النطق عبارة عن الزمان الذي يقول الانسان فيه « زيد عالم » وهو متوسط بين الماضي والاستقبال ، وحال التلبس عبارة عن الوقت الذي كان زيد متلبساً بلباس العلم ومقترناً به ، وحال الجري والنسبة عبارة عن الوقت الذي أراد المتكلم جري العلم على زيد في ذلك الوقت .

اذا علمت المراد من الحالات بالتفصيل الذي ذكرناه لك علمت أن قول صاحب الكفاية « ره » المراد من الحال هو حال التلبس لاحال النطق والنسبة الايقاعية .

(ضرورة ان مثل « كان زيد ضارباً أمس » أو « سيكون ضارباً » حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب في المثال الاول ومتلبساً به) أي بالضرب (في المثال الثاني ، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس وان مضى زمانه في أحدهما ولم يأت بعد في الآخر كان حقيقة بلا خلاف) كالمثالين .

ولا ينافيه أن مثل « زيد ضارب » مجاز ، فان الظاهر أنه فيما اذا كان الجري في الحال توضيح الاتفاق على المجازية ، لان التلبس تخلف عن الجري لانه تلبس في الاستقبال وكان الجري في الحال فقد تخلفا التلبس والجري ، وهذا يكون علة المجازية .

(كما هو قضية الاطلاق والغد انما يكون لبيان زمان التلبس في الاستقبال ، ومن هنا ظهر الحال في مثل « زيد ضارب أمس » وانه داخل في محل الخلاف والاشكال) .

وحاصل الكلام هو : أنه لو كانت لفظة « أمس » أو « غداً » قرينة على زمان النسبة والجري أيضاً كما يعين زمان التلبس يعين زمان الجري كان المثالان - أي « زيد ضارب في الامس أو في الغد » - حقيقة بالاتفاق ، لوجود ملاك الحقيقة وهو اتحاد زمان الجري والتلبس الذي كان معياراً لكون المشتق حقيقة في مفهومه .

اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان

قوله (ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات) حاصل كلامه « ره » هو أنه يؤيد أن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لاحال النطق اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان حتى أخذوا في تعريفه « الاسم ما دل على معنى مستقل

في نفسه غير مقترن بأحد «الازمنة الثلاثة» أي الماضي والحال والاستقبال، ومن الاسم الصفات الجارية على الذوات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة .
 فاذا تم جميع ما تلونا عليك نجعله قياساً بشكل الاول من أقيسة المنطق ونقول:
 اصنات الجارية اسم ، والاسم لا يدل على الزمان ، فهي لا تدل عليه . ينتج :
 الصفات الجارية لا تدل على الزمان .

ويؤيد أن الصفات اذا كانت معزولة عن الزمان يعمل ما ذكره ابن مالك في ألفيته :

كفعل اسم فاعل في العمل ان كان عن مضيه بمعزل

قوله (ولايافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال) حاصل كلامه «ره» هو أن ما قلتم بأن أهل العربية اتفقوا على عدم دلالة الاسم على الزمان ثم تشترطون العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال ، فأجاب عن هذا الاشكال بقوله (ضرورة أن الدلالة على أحدهما بقرينة) أي دلالة اسم الفاعل ونحوه على أحد الزمانين تكون بقرينة خارجية على نحو تعدد الدال والمدلول نحو «زيد ضارب الان أو غداً» .

وكيف لا تكون الدلالة على الزمان بدال آخر وقد اتفقوا على كونه - أي المشتق - يكون مجازاً فيما استعمل في الاستقبال كما قلنا قبل هذا في أول بحث المشتق . فهذا الاتفاق - أي الاتفاق بأن الزمان ليس جزءاً لمفهوم الاسم من أهل الأدب - يكشف عن كون الاستقبال الذي هو مشروط به العمل ليس جزءاً من مدلول المشتق والا لزم التناقض بين الاتفاقيين المدعى أحدهما بعدم كون الزمان جزءاً لمفهوم الاسم والاخر بكونه جزءاً .

فحصل من جميع ما قلنا من الاتفاق وغيره بأن الزمان ليس جزءاً لمفهوم الاسماء ، واذا فهم الزمان في موارد معينة يكون بوسيلة دال آخر من باب تعدد

المدلول كما بيناه .

قوله (لا يقال : يمكن أن يكون المراد بالحال زمانه كما هو الظاهر منه عند الاطلاق وادعى أنه الظاهر في المشتقات) الخ . حاصل كلامه « ره » هو : أنه لا يقال ان المراد من الحال المذكور في عنوان مسألة المشتق هو زمان الحال كما هو - أي زمان الحال - يكون ظاهراً عند اطلاق اللفظ لازمان الجري ولازمان النطق على الاحتمالين المذكورين سابقاً ، بل المراد بالزمان أي الزمان المقابل للماضي والاستقبال وهو الزمان الحاضر - أي الان - لاما ادعيتم من كون المراد حال الجري والنسبة - هذا أي ما قالوا لوجهين : أحدهما انه الظاهر من لفظ المشتق ، والثاني من الوجهين أنه الظاهر في المشتقات ، اذ الظاهر من الحال حال النطق في نحو « زيد ضارب » ومثله « زيد قائم » وغيرهما من الامثلة .

ثم ان مستند هذا الظهور اما لدعوى الانسباق من الاطلاق ، فان لفظ الحال وان كان يشمل حال النطق وحال الجري الا أن المنصرف منه هو الاول أو أن الاطلاق لايشمل غير حال النطق بمعونة قرينة الحكمة .

وبيانها : هو أن المتكلم في قوله « زيد قائم » وأمثاله كان بصدد بيان قيام زيد ولذا يخبر ويقول « زيد قائم » ، ويحتمل قوله أن زيدا قائم أي في الامس أو قائم في الان الحاضر أو سيقوم في المستقبل ، فعند قول المتكلم يوجد ويحتمل أن يكون خبره من الماضي أو من حال النطق أو من المستقبل ، فصوناً لكلام الحكيم عن اللغوية يحمل كلامه على حال النطق لانه القدر المتيقن من اللفظ واللفظ مفيد اياه بنفسه ، بخلاف حال النسبة والجري فان اللفظ لايفيدهما بنفسه بل محتاج الى اضافة لفظ آخر حتى يفيد المطلوب وهو لفظ الحال أي حال النسبة أو حال الجري .

وأجاب صاحب الكفاية « ره » عن هذا الاشكال بقوله (لاننا نقول : هذا

الانسباق وان كان مما لا ينكر الا انهم في هذا العنوان بصدد تعيين ماوضع له المشتق لاتعيين ما يراد بالقرينة منه) .

حاصل الجواب: أن انسباق زمان النطق وحاله يكون مما لا ينكر الا أنهم - أي الاصوليون - في عنوان مبحث المشتق كانوا بصدد تعيين ماوضع له المشتق وأنه موضوع للمتلبس أو المنقضي عنه المبدأ لافي مقام تعيين ما يراد منه بالقرينة ، وهذا الانسباق بضميمة القرينة يعين ما يراد من المشتق بواسطة القرينة لاتعيين ماوضع له المشتق أهو المتلبس أم هو الاعم منه وممن قضى .
ويؤيد ذلك ما ذكره المصنف « ره » في فوائده وهذا لفظه : لانا نقول الظاهر أنهم في مقام تعيين ماوضع له لا ما ينصرف اليه باطلاقه ولو بمعونة الحكمة ، فانه لا ينكر انسباق التلبس في الحال عند الاطلاق كما أنه غالباً قضية مقدمات الحكمة كما لا يخفى . فتأمل في المقام .

لا أصل في المسألة يعول عليه عند الشك

قوله (سادسها: لأصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك) الخ.
حاصل كلامه زيد في علو مقامه : ليس أصل يعول عليه ويعتمد به عند الشك في معنى المشتق .

ان قلت : الاصل عدم ملاحظة خصوصية التلبس أو غيرها من الخصوصيات . قلت : أولا هذا الاصل معارض بأصالة عدم ملاحظة العموم ، وثانياً لادليل على اعتباره ، وثالثاً لحاظ الخصوص والعموم أمران حادثان فالاصل عدمهما . لا يقال : العام متيقن ، لانه اذا كان في المقام مفهوم أحدهما عام والاخر خاص فبالنسبة الى العام متيقن وبالنسبة الى الخاص مشكوك ، لان العام يكون موضوعاً له اما ضمناً واما استقلالاً ، بخلاف الخاص .

لانا نقول : هذا انما يصح اذا كان هناك مفهومان أحدهما بسيط والآخر مركب ، وأما اذا كان كل واحد منهما بسيطاً - كما فيما نحن فيه لبساطة مفهوم المشتق - فلا يكون تيقن العام وعدم تيقن الخاص دليلاً ، لانه يكون بين مفهوم العام والخاص في صورة بساطتهما التباين ، والمتباينان لا يجتمعان حتى يؤخذ القدر المتيقن منهما . وأما اذا كان مفهومان مركبان نحو «اعتق رقبة» و «أعتق رقبة مؤمنة» فنأخذ بالعام واعتق رقبة مطلقة ونقول الاصل عدم وجوب اعتق رقبة مؤمنة ، لان العام هو القدر المتيقن من التكليف اما استقلالاً واما في ضمن الخاص ، وأما في المشتق لا يجري ما جرى في المثال المذكور لانه بسيط . واذا كان مفهوم المشتق بسيطاً لا يتصور فيه العام والخاص حتى نأخذ بالعام المتيقن ونترك الخاص المشكوك . مع أنه لا دليل على اعتبار أصالة عدم الخصوصية في تعيين الموضوع له .

ان قلت : ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا دار الامر بينهما يرجح كون المشتق وضع للاعم ممن تلبس ومن قضى على الحقيقة ، والمجاز يرجح كونه للاعم لاجل الغلبة ، فممنوع لمنع الغلبة أولاً ومنع نهوض حجة على الترجيح بها - أي بالغلبة - ثانياً . وذلك لما قلنا قبل هذا في ضمن الامر الثامن أن الغلبة وغيرها من الوجوه التي ذكرها لترجيح بعض الاحوال على بعض غير مفيد ، لانها وجوه استحسانية لا اعتبار بها الا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم دليل على اعتبارها بدون الظهور العرفي .

هذا تمام الكلام في بيان الاصول الجارية لتعيين معنى المشتق ، وأما لو شك ولم يعلم الموضوع له فلا بد من الرجوع الى الاصل العملي الجاري في كل مقام ، فيختلف في الموارد . مثلاً: لو كان زيد في يوم الخميس عالماً ثم جهل لعرض وأمر المولى يوم الجمعة باكرام العلماء وقال «أكرموا العلماء» فشككنا

في أنه هل يجب اكرام زيد لكون المشتق حقيقة في المنقضي أم لا يجب الاكرام لكون المشتق حقيقة في المتلبس فقط ، فأصالة البراءة من اكرامه يقتضي عدم وجوب اكرام شخص انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب لمكان الشبهة البدوية ، فان العلم الاجمالي بوجوب الاكرام قد انحل الى وجوب اكرام العالم المتلبس بالمبدأ ، والشك البدوي بالنسبة الى العالم الذي كان عالماً وزال علمه لعارض وانقضى عنه المبدأ والان ليس بعالم .

وأقول : الاصل عدم وجوب اكرامه .

فان قلت : على هذا لاتجري البراءة من وجوب اكرامه بل يجري استصحاب وجوب اكرامه ، لان مع وجود الاستصحاب الموضوعي لاتصل النوبة الى اجراء أصل البراءة ، فان الاصل دليل حيث لادليل والاستصحاب دليل ، فاذا كان زيد قبلا من العلماء وقال المولى « أكرم العلماء » ثم عرض زوال علمه وشككنا في أنه كان قبلا من العلماء الذين وجب اكرامهم ثم عرض له زوال علمه فهل يجب الان اكرامه أم لا يجب ، نقول يجب لاستصحاب وجوب الاكرام قبلا .

قلت : لايجري الاستصحاب للشك في الموضوع أي المستصحب ، واذا سقط الاستصحاب الموضوعي جرت البراءة ، فالاصل عدم وجوب اكرامه . فتحصل أنه لايجب اكرام زيد لو كان الوجود بعد الانقضاء ، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه - أي وجوب الاكرام - لو انعكس الفرض الاول ، بأن كان الايجاب قبل الانقضاء . فأمر المولى بوجوب اكرام العلماء في يوم الخميس وكان فيه زيد منهم ثم جهل لعرض في يوم الجمعة ، ولا يتوهم جريان البراءة لعدم جريانها مع وجود الاستصحاب . والحاصل ان المتبع هو الاصل العملي في كل مقام بحسب حاله .

اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه

قوله في الكفاية (واذا عرفت ماتلونا عليك فاعلم أن الاقوال في المسألة وان كثرت الأنها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين ، لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه) أي ما يعترى ويعرض المشتق (من الاحوال ، وقد مرت الإشارة الا أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده) الخ .

حاصل كلامه « ره » في الكفاية : اذا عرفت ماتلونا عليك من الأمور الستة المتقدمة على البحث فاعلم أن الاقوال في هذه المسألة - أي مسألة أن المشتق حقيقة في أي مورد ومجاز في أي مورد - وان كثرت الا أن الاقوال حدثت بين العلماء الاصوليين المتأخرين بعد ما كانت المسألة ذات قولين بين المتقدمين . قال صاحب القوانين ما هذا لفظه : والمشهور بينهم في الخلاف قولان : المجاز مطلقاً وهو مذهب أكثر الأشاعرة ، والحقيقة مطلقاً وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة . وهناك أقوال أخر منتشرة والظاهر أنها محدثة من الجاء كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ، ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السائلة كالتبسم والاحماز^(١) وغيره فاشتروا البقاء - أي اشتروا بقاء المبدأ في غير السيال دون السيال - فيه دون الاول ، وأخرى ففرقوا بين ما قالوا كان المبدأ حدودياً أو ثبوتياً فاشتروا البقاء في الاول دون الثاني ، وأخرى فرقوا بين مالو طراً الضد الوجودي على المحل سواء ناقض ضد الاول كالحركة والسكون أو ضاد وغيره فاشتروا البقاء في الاول دون الثاني ، وفصل

(١) كالتبسم خنده اخماز دهن دره .

بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً عليه أو به فاشترطوا في الثاني دون الاول -
انتهى .

ونشأت هذه التفاصيل من أحد أمرين : الاول تصور اختلاف المشتق
باختلاف مبادئه في المعنى كما في غير تفصيلين آخرين ، الثاني تصور اختلاف
المشتق بتفاوت ما يعتريه من الاحوال كما في التفصيلين الاخيرين .

وذكروا تفاصيل أخرى ، مثل ما اذا كان مبادئ المشتقات من الملكات نحو
الخياط والكاتب والمجتهد ، وغير الملكات نحو الضارب والقائم وأمثالهما ،
فقالوا المشتق حقيقة ولو انقضى عنه المبدأ اذا كان من الملكات ، مثلاً الخياط
يصدق على زيد الذي له ملكة الخياطة وان لم يخط شيئاً فعلاً ولم يشغل
بالخياطة ، وهكذا الكاتب والمجتهد ، وأما المشتق الذي ليس من الملكات
كالضارب والقائم وأمثالهما يشترط فيه الاشتغال ، فالضارب وأمثاله اذا كان مشغولاً
بالضرب فصدق المشتق بالنسبة اليه حقيقة والامجاز .

ولكن صاحب الكفاية « ره » بعد ذكر التفاصيل أجاب عنها بقوله : (وقد
مرت الاشارة الا أنه) أي الاختلاف (لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده) ويأتي
له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ماهو المختار .

والمراد مما مر هو ما ذكره « ره » في رابع المقدمات ، وهو قوله : أي اختلاف
المبادئ وانحاء التعلق لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده من دلالة هيئة المشتق
على خصوص المتلبس أو الاعم ، ان شئت فارجع الى رابع المقدمات .
قوله (ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ماهو المختار ، وهو
اعتبار التلبس في الحال) .

حاصل كلامه « ره » هو : أن اختلاف المبادئ وانحاء التعلق لا يوجب تفاوتاً
في دلالة هيئة المشتق على خصوص المتلبس أو الاعم . مثلاً : كما أن ضرب

وقتل بسبب اختلافهما من حيث المعنى لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كذلك اختلاف نحو التعلق والتلبس أيضاً لا يوجب تفاوتاً ، مثلا التلبس على نحو الصنعة كالنجارة وعلى نحو الملكة كالاتجاه والعدالة وغيرها لا يتفاوت في الجهة المبحوث عنها .

قوله (ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار وهو اعتبار التلبس في الحال) أي يأتي لعدم تفاوت في الجهة المبحوث عنها مزيد بيان حين الاستدلال على المذهب الذي هو مختارنا من بين المذاهب وهو اعتبار التلبس في الحال ، بمعنى أن المشتق حقيقة فيمن تلبس اذا قيل «زيد ضارب» أو «قائم» كان في ذلك الوقت زيد مشغولاً بالضرب والكتابة والا اذا كان سابقاً ضارباً أو سيكون فيما يأتي ضارباً وكاتباً ليس نسبة الضرب والكتابة الى زيد بحقيقة بل النسبة نسبة مجازية على مختار صاحب الكفاية «ره» موافقاً مع المشهور من العلماء والاشاعرة وخلافاً لمتقدمي الاصحاب والمعتزلة .

واستدل مصنف الكفاية على مذهبه بقوله (ويدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه كالتلبس به في الاستقبال). حاصل الدليل الذي استدل المصنف على مذهبه المختار اثنان : أحدهما التبادر، والثاني صحة السلب مطلقاً، أي سواء كان الاتصاف أكثرياً مثل أن يكون زيد أكثر أوقاته ضارباً أو كاتباً لكن في حال سلب الضرب ليس بضارب أو بكتابت يصح سلب الضرب والكتابة عنه ، هذا دليل بأن المشتق ليس في معناه بحقيقة بل يدل على أن استعماله في هذا المعنى استعمال مجازي ، أو كان المشتق لازماً أو متعدياً متلبساً بضد المبدأ أم لا كان المشتق محكوماً عليه أو محكوماً به .

كل ما ذكرنا من التفاصيل يكون تفسيراً لقول المصنف (مطلقاً) أي صحة السلب عن كل مشتق سواء كان لازماً كزيد ضاحك أو متعدياً كزيد ضارب متلبساً

بضد المبدأ ، مثل أن كان قبلاً قائماً ثم قعد كان المشتق محكوماً عليه نحو « العالم عادل » أو محكوماً به نحو « العالم فقيه » أو أصولي ونحو الامثلة ، دليل على أن المعنى المسلوب عن المشتق ليس حقيقة فيه - أي في المشتق - بل استعمل المشتق فيه مجازاً .

مثلاً على مذهب المصنف « ره » المشتق حقيقة في من تلبس بالمبدأ وأقام على مذهبه دليلاً التبادر وصحة السلب ، فإذا إذا قلنا « زيد ضارب » أو « زيد عالم » ونريد أن نفهم ان هذا المعنى وهو الضاربة أو العالمية اطلاقهما بالنسبة الى زيد يكون على سبيل الحقيقة أو المجاز ، فإذا رأينا أن المتبادر منهما هو ضاربة زيد وعالميته ولا يجوز سلبهما عن زيد نحكم بأن هذين المعنيين يكونان حقيقة فيهما ، كما أنه لو رأينا عدم التبادر وصحة السلب عن المشتق الذي كان متلبساً بالمبدأ أو سيكون متلبساً في الاستقبال آلا ن يصح أن يكون دليلاً بشأن المشتق مجاز فيه ، أي في المشتق المتلبس في الماضي والذي يتلبس في الاستقبال . فتلخص من جميع ما ذكرنا : أولاً مذهب صاحب الكفاية « ره » وهو حقيقة المشتق في من تلبس بالمبدأ في حال النسبة والنطق نحو « زيد ضارب » وكان زيد مشغولاً بالضرب في حال النسبة ، وثانياً استدلال المصنف على مذهبه بالتبادر وصحة السلب وفاقاً للمشهور من علماء الاصول المتأخرين والاشاعرة وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة .

وقال (ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال وصحة السلب مطلقاً) أي من جميع أفراد المشتق وجميع أقسامه لازماً كان المشتق أو متعدياً محكوماً عليه أو محكوماً به ملكة أو صنعة الى آخر أنواعه وأقسامه .

الاستدلال بالمضادة على المذهب المختار

قوله « ره » في الكفاية (كيف وما يضاها بحسب ما ارتكز من معناها في الازهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى) .

حاصل مقاله « ره » في الكفاية دليلاً ثالثاً ، لان المشتق حقيقة فيمن تلبس ، وهو أنه لأريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ كالقائم والقاعد والعالم والجاهل والمتحرك وساكن وغيرها ، فالمذكورات على ما ارتكز لها من المعاني في الازهان متقابلة ومضادة ولا تصدق كلاهما في محل واحد في آن واحد وزمان واحد . فإذا تأخذ من هذه الكلمات قياساً ، وهو أنه لو صدقت الصفة المنقضية على الذات في ظرف صدق الصفة الموجودة مع تسلم مضادتهما لزم عدم مضادتهما ، لكن عدم المضادة بساطلة فصدق الصفة المنقضية باطل . ولا يمكن انقلاب الدعوى ، لضرورة الصفة الموجودة .

فظهر مما قلنا لك واستدلنا عليه بالقياس أن سلب الصفة التي كان الذات غير متلبساً بها في حال تلبس الذات بضده ممكن بل لازم لعدم امكان الجمع بين المتضادين في آن واحد وزمان واحد ، ضرورة عدم صحة أن تقول « زيد قائم وقاعد في أول الساعة من يوم الجمعة » أو « عالم وجاهل في ذلك اليوم وتلك الساعة » و« متحرك وساكن كذلك » ، لعدم اجتماع المتضادين والمتقابلين في زمان واحد والان الواحد في محل واحد .

فوضح بما قررنا لك أن لصاحب الكفاية « ره » في ثبوت مذهبه المختار أدلة ثلاثة : الاول التبادر ، والثاني صحة السلب ، والثالث التضاد بين الاوصاف

المأخوذة من المبادئ على ما كتبناه واستدلنا عليه بالقياس وغيره لانعيده خوفاً
للتطوير وحفظاً للاختصار في التحرير .

قوله في الكفاية (ان قلت : لعل ارتكازها لاجل الانسباق من الاطلاق لا
الاشتراط) .

حاصل ماقاله « ره » هو : انه لعل ارتكاز المضادة يكون لاجل الانسباق
وتبادر خصوص المتلبس من الاطلاق، فيكون تبادراً اطلاقياً، وهو ليس بحجة
لا أن التبادر يكون لاجل الاشرط - أي اشتراط التلبس - حتى يكون التبادر
من حاق اللفظ ويكون علامة للوضع . خلاصة الكلمات هي أنا وان سلمنا
كون المرتكز من معنى المشتق هو المتلبس بالمبدأ في الحال لكن لانسلم
أن هذا الارتكاز علامة للوضع ، لاحتمال أن يكون بسبب الانصراف .

قوله (قلت : لا يكاد يكون كذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء
لو لم يكن بأكثر) .

خلاصة ماقاله « ره » : ان الانسباق الذي ذكرتموه وجعلتموه من الانصراف
غير صحيح ، لان الانصراف لا يحصل الا فيما كان كثير الوجود أو كثير الاستعمال
والتلبس ليس أكثر وجوداً من المنقضي ولا استعمال المشتق في التلبس أكثر
لكثرة المشتق في موارد الانقضاء ، فيتساوى الاستعمالان لو لم يكن الاستعمال
في المنقضي بأكثر . وحينئذ ظهر أن الانسباق ليس لغلبة الوجود ولا لغلبة
الاستعمال، بل يكون من حاق اللفظ وهو دليل لكون المشتق حقيقة في المتلبس
فقط . فتحصل مما ذكره « ره » في قلت جواب ان قلت . فتأمل فيما قاله واغتممه
لانه جواب دقيق متين .

قوله (ان قلت : على هذا يلزم أن يكون في الغالب أو الاغلب مجازاً ،
وهذا بعيد لا يلائمه حكمة الوضع) .

حاصل الاشكال هو : أنه لو سلم كثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء أو كونه أكثر يلزم أن يكون استعمال المشتق في الغالب أو الاغلب مجازاً بعد فرض كونه موضوعاً لخصوص المتلبس في الحال. وهذا بعيد جداً ربما لايلائمه حكمة الوضع ، فان اللفظ انما وضع ليستعمل فيما وضع له لايستعمل في الغالب أو الاغلب في غير ماوضع له .

قوله (لايقال : كيف وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات) الخ .

حاصل الكلام هو : أنه لماتحصل من الكلمات السالفة كون استعمال المشتق في الغالب أو الاغلب مجازاً بعد فرض كونه موضوعاً لخصوص المتلبس . وهذا بعيد جداً لايلائمه حكمة الوضع بل بعيد كأنه يقول ليس لهذا الكلام بعد لانه قيل أكثر المحاورات مجازات، وبعد نقل هذا الكلام كأنه ارتفع اشكال لا يقال .

ثم صاحب الكفاية « ره » تعقبه بكلام ليرتفع الاشكال فقال (فان ذلك لو سلم فانما لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد) أي ان ذلك القول - وهو كثرة الاستعمال المجازي - لو سلم ولم نناقش في عدم مطابقته للواقع (فانما هو لاجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد) بمعنى أن مثلاً المعاني المجازية عشرة والمعنى الحقيقي واحداً فاذا استعملا كلاهما ليستعملا المجاز عشر مرات والحقيقي مرة واحدة ، والكثرة في الاستعمالات المجازية تكون بهذا المعنى لأن اللفظ الواحد مثلاً معنأً حقيقياً واحداً ومجازي متعدد واستعمل اللفظ الواحد في المعنى المجازي كراراً، وذلك كهمزة الاستفهام فانها وضعت لطلب الاستفهام نحو « زيد في الدار أم في السوق » وورد لمعان مجازية ثمانية من يريد فهم المعاني المجازية فليرجع كتاب المغني يجدها ، وكصيغة أفعل فان لها معنى حقيقياً واحداً وهو الوجوب

وأربعة عشر معنى مجازياً :

الاول : الوجوب نحو « أقيموا الصلاة » .

الثاني: الندب نحو « فكاتبوهم » فان الكتابة بالنسبة الى العبيد أمر مستحب مقتض للثواب وليس في تركه عقاب فتكون مندوبة .

الثالث : الاباحة نحو « كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود » .

الرابع: التهديد نحو « اعملوا ما شئتم » ويقرب منه الانذار نحو « تمتعوا في داركم جاثمين » .

الخامس: الارشاد نحو « فاستشهدوا شهيدين من رجالك » فانه تعالى أرشد عباده عند المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم. قيل الفرق بينه وبين الندب أن الندب لثواب الاخرة والارشاد لمنافع الدنيا ، اذ لا ينقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله .

السادس : الامتنان نحو « كلوا مما رزقكم الله » ، فان اقتران مما رزقكم الله بالامر يدل على الامتنان عليهم .

السابع : الاكرام للمأمور نحو « أدخلوها بسلام آمنين » فان فهم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة يظهر منه الاكرام .

الثامن : التسخير نحو « كونوا قردة خاسئين » لان مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم .

التاسع: التعجيز نحو « ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهدائكم » عجزهم الله بطلب المعارضة عن الايمان بمثله .

العاشر : الاهانة نحو « ذق انك أنت العزيز الكريم » لان الله يهين أهل جهنم بهذه الكلمات .

الحادي عشر: التسوية نحو « اصبروا أو لاتصبروا » فان الله أراد عدم النفع بين الصبر وعدمه .

الثاني عشر: الدعاء نحو « اللهم اغفر لي ولوالدي كما ربياني صغيراً ».

الثالث عشر: التمني نحو « الأ أيها الليل الطويل الأ انجلي » فان القاتل لما عد الليل طويلاً تمنى انجلاء الليل .

الرابع عشر: الاحتقار نحو « القوا ما أنتم ملقون » بقرينة مقابلة سحرة فرعون مع معجزة موسى النبي عليه السلام وعجزهم وسجودهم لله تعالى بوسيلة معجزة موسى عليه السلام والقاء العصا في مقابلة عملهم .

الخامس عشر: التكوين ، وهو اليجاد نحو « كن فيكون » .

واذا عرفت كثرة المعاني المجازية ووجدت المعنى الحقيقي كالمشالين وهو همزة الاستفهام وصيغة افعال علمت أن المراد من كثرة المعاني أي الاستعمالات المجازية كالموارد المذكورة لأن اللفظ المجازي الواحد بخصوصه أراد منه المعاني المتعددة كما يريد من اللفظ معنى حقيقي واحد .

قوله في الكفاية (نعم ربما يتفق ذلك) أي كثرة الاستعمال في معنى مجازي (لكثرة الحاجة الى التعبير عنه ، لكن أين هذا مما اذا كان دائماً كذلك) كالاسد يأتي به في الرجل الشجاع وفي كل حيوان له المفترسية والشجاعة حتى يقولون الهرة هي كالاسد في المفترسية والشجاعة وهكذا ، فالمقصود هو أنه لكثرة الحاجة الى التعبير في اسم ومورد يتفق كثرة الاستعمالات المجازية ولكن ليس هذا دائماً . چنانچه شاعر فارسی زبان در شعرش از گربه بشیر تعبیر نموده آنجا که میگردد :

گربه شیر است در گرفتن موش لیک موش است در مصاف پلنگ

قوله (فافهم) لعله للإشارة الى أنه لو سلم قد يتفق أن يكون استعمال

اللفظ في معنى مجازي خاص أكثر من استعماله في معناه الحقيقي كالمثال لكثرة الحاجة الى التعبير عنه ، فليكن المقام من هذا القبيل ، واذا كان كذلك فحينئذ لا بعدو لاعدم السلائمة مع حكمة الوضع .

قوله (قلت مضافاً الى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه) والمراد من الوجوه المتقدمة هي تبادر المتلبس في الحال من لفظ المشتق في مثل الضارب والقائم وغيرهما وصحة السلب عن كان ضارباً وقائماً في الزمان الماضي لكن فعلاً ليس بقائم وضارب ، وصحة السلب أيضاً بالنسبة الى الشخص الذي سيكون ضارباً وقائماً في المستقبل ، بأن تقول الان زيد ليس بضارب ولا قائم ، وصدق الضدين بالنسبة الى شخص واحد نحو « زيد قائم وجالس » أي قائم قبل الجلوس وجالس بعد القيام ، لانه لا ريب في مصادرة الصفة المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة كالقائم والقاعد والعالم والجاهل والفوق والتحت وغيرها ، فانها متقابلة على ما ارتكز لها من المعاني في الازهان . فلو كان المشتق حقيقة في الاعم من المتلبس والمنقضي لما كان بينها مصادرة بل كان بينها مخالفة والحال بينها تكون مصادرة .

وهذا الدليل الثالث يشبه قياس الخلف، وهو ما يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه . وصورة القياس هكذا : لو صدقت الصفة المنقضية على الذات، مثلاً لو صدقت لصفة المنقضية وهي القيام في المثال على الذات في ظرف الصفة الموجودة وهي جلوس زيد في الحال الحاضر مع تسلم مصادرتها لمزم عدم مصادرتها لكن عدم المصادرة باطله فصدق الصفة المنقضية باطل .

وان ذكرت وكتبت هذا القياس قبلاً لكن لسهولة الامر على المراجعين بعدم النظر في الكلمات السابقة ذكرته مع توضيح المطلب في ضمن المثال . فتحصل أن صاحب الكفاية « ره » مذهبه في المشتقات أنها حقيقة في المتلبس

بالمبدأ في حال النطق ، واستدل على رأيه المطابق مع المشهور بأدلة ثلاثة :
التبادر، وصحة السلب عن المنقضي عنه المبدأ، ودليل التضاد ومع ثبوت الأدلة
المذكورة لا وقع لما قيل أو يقال .

قوله (فافهم) يمكن أن يكون امراً بفهم المطلوب ، ويمكن أن يكون
إشارة إلى أنه لو سلم أنه قد يتفق أن يكون استعمال اللفظ في معنى مجازي
خاص أكثر من استعماله في معناه الحقيقي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه فليكن
المقام من هذا القبيل، فيكون استعمال المشتق في موارد الانقضاء كثيراً أو أكثر
لاجل ذلك ، فإذا لا بعد ولا عدم الملائمة مع حكمة الوضع .

ما يرد على صحة السلب والجواب عنه

قوله (ثم انه ربما أورد على الاستدال بصحة السلب) الخ .

حاصل ما أفاده « ره » : انه أورد بصحة السلب الذي جعل علامة للمجازية
المشتق في المنقضي مطلقاً بأن يقال : زيد المنقضي عنه القيام ليس بقائم لا في
الماضي ولا في الحال ولا في الاستقبال . فغير سديد اذ هو يدهي البطلان، لان
زيداً يصدق عليه القائم في الماضي وان أريد بصحة السلب عن المنقضي صحة
سلب المشتق عنه مقيداً بقيد الانقضاء ، كأن يقال زيد ليس بضارب في حال
الانقضاء ونحوه فغير مفيد .

وجه عدم المفيدة هو : أن علامة المجازية تكون صحة السلب المطلق
وهذه مقيدة بقيد الانقضاء . ويمكن مثاله نحو « البليد ليس بحمار لا في الماضي
ولا في الحال ولا في الاستقبال » ونحو « زيد ليس بتراب لا في الماضي ولا
في الحال ولا في الاستقبال » .

قوله (لان علامة المجازية هي صحة السلب المطلق) كالمثالين وهما البليد

ليس بحمار وزيد ليس بتراب .

قوله (وفيه : انه ان أريد بالتمييد تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وان لم يكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه الا أن تقييده ممنوع، وان أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال) .

قوله (وفيه) أي انا نمختار الشق الثاني، أعني صحة السلب مقيداً . وقولكم ان صحة السلب المقيد غير مفيد مخدوش ، وجه الخدشة أنه ان أريد بالتمييد تقييد المسلوب - أي المحمول - بأن يقال زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي وهذا هو الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق أعني زيد ليس بضارب . ووجه الاعمية امكان صدق الاول دون الثاني، فانه يصدق زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي ولا يصدق زيد ليس بضارب في الماضي والحال والاستقبال كما هو شأن كل مطلق ومقيد وذلك واضح . فصحة سلبه - أي سلب المحمول المقيد - وان لم تكن علامة على كون المحمول المطلق مجازاً فيه - أي في المنقضي كما قاله المورد (الا أن تقييده ممنوع) أي تقييد المحمول ممنوع ، لاننا لا نريد بصحة السلب صحته بهذا النحو من القيد .

(وان أريد) بالتمييد (تقييد السلب) بأن يقال « زيد ليس في حال الانقضاء بضارب » بمعنى تحقق العدم في هذا الحال (فغير ضائر) هذا القيد (بكونها) أي بكون صحة السلب (علامة) المجاز (ضرورة صدق المطلق) أعني المحمول وهو المشتق (على أفراده) الحقيقية (على كل حال) فلو سلب المشتق بما له من المعنى عن فرد في حال تبين عدم صدقه على ذلك الفرد في هذا الحال ذلك يوجب المجازية .

فقولنا « زيد ليس في حال الانقضاء بضارب » مقيد لسلب الضاربية عن

زيد في حال انقضاء المبدأ عنه، فيكون اطلاق الضارب على زيد في هذا الحال - أي حال انقضاء المبدأ - مجازاً ويثبت المطلوب .

ولكن الحق هو أنه يكون لهذه المطالب جواباً أخصر لا يحتاج الى هذا التلويل .

أقول: نلتزم رجوع القيد - وهو الآن - الى نفس المسلوب كما هو ظاهر قولك «زيد ليس بضارب الآن» ونقول في مقام الجواب: ان صحة سلب الضارب المقيد بالآن وان لم تكن علامة لكون الضارب مطلقاً - أي في المتقضي والحال والاستقبال - مجازاً فيه ولكنه لا محالة علامة لكون الضارب المقيد بالآن مجازاً فيه ، وهو يكفي لاثبات مدعانا وهو اثبات الضارب المقيد بالآن مجاز وان لم يكن الضارب مطلقاً مجازاً فيه بل كان حقيقة فيه سابقاً. فالذي ندعيه يثبتته صحة السلب المقيد وما لم يثبتته نحن لاندعيه ولا نقول به . فاغتنم .

قواه (مع امكان منع تقيده) أي تقييد المشتق أيضاً، كما اذا لم يقيد المسلوب بمعنى لم يجعل القيد - وهو حال الانقضاء - قيداً للنسبة السلبية ولا للمحمول بل يلحظ قيد حال الانقضاء في طرف الموضوع (أي الذات المجازي عليها المشتق) فيقال زيد في حال الانقضاء ليس بقائم مطلقاً في جميع الازمنة الثلاثة وهي الماضي والحال والاستقبال. فظهر أنه يصح سلب المشتق وهو القيام عن ذات زيد في جميع الازمنة الثلاثة ، اذ بديهي أن زيداً في حال انقضاء القيام عنه ليس بقائم (كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس) فتدبر جيداً .

قوله (ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عن ما انقضى عنه المبدأ بين أن يكون المشتق لازماً وكونه متعدياً، بصحة سلب الضارب عن من يكون فعلا غير متلبس بالضرب و كان متلبساً به سابقاً، وأما اطلاقه عليه في الحال فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال كما عرفت) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو : أنه لا يتفاوت في صحة السلب عن قضى عنه المبدأ بين أن يكون المشتق لازماً كعالم وجاهل أو متعدياً كضارب وقاتل ، لانه يصح بالنسبة الى العالم الذي كان عالماً لكن زال علمه لعارض أنه ليس بعالم في الحال أي الزمان الحاضر ، أو كان جاهلاً ثم اشتغل بالتحصيل حتى صار عالماً أنه ليس بجاهل في الحال أي في الزمان الحاضر كما يصح بالنسبة الى المتعدي نحو الضارب والقاتل .

فما فصله صاحب الفصول « ره » و فرق بين اللازم والمتعدي فقال ما لفظه : الحق أن المشتق ان كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية الى الغير كان حقيقة في الحال والماضي - أعني في القدر المشترك بينهما - والا كان حقيقة في الحال فقط . لنا على ذلك الاستقراء ، فان « الضارب » و « القاتل » و « الساكب » ونحوها اذا أطلقت تبادر منها ما تصف بالمبدأ لحال الاتصاف وما بعدها ، وان نحو « عالم » و « جاهل » و « حسن » الى غير ذلك يتبادر منها ما تصف بالمبدأ حال الاتصاف فقط ، وقد سبق أن التبادر من آيات الحقيقة - انتهى كلامه رفع مقامه .

لكن في هذا التفصيل نظر ، ضرورة أنه لا يتفاوت (في صحة السلب) للمشتق (عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً) كذاهب (وبين كونه متعدياً) كضارب (وذلك لصحة سلب الضارب عن كونه غير متلبس بالضرب) وان (كان متلبساً به سابقاً) وكذا غير الضارب من سائر الافعال المتعدية (واما ان قلت فكيف نرى صحة (اطلاقه) أي اطلاق المشتق (عليه) أي على المنقضي (في الحال) فانه يصح أن نقول « في يوم الجمعة زيد ضارب » مع أنه كان ضارباً يوم الخميس .

قلت : اطلاقه على المنقضي قسمان : الاول أن يكون بلحاظ حال التلبس ،

الثاني أن يكون بلحاظ الحال (فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال) في كونه حقيقة ، وذلك لا يدل على مطلوبكم (اذ النزاع فيما كان الاطلاق بلحاظ حال الجري كما عرفت) سابقاً (واما ان كان) الاطلاق بالنحو الثاني بأن يكون (بلحاظ الحال فهو وان كان صحيحاً الا أنه) مجاز و (لادلالة) للاستعمال (على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها) أي من الحقيقة (كما لا يخفى) .

وحيث استدلنا في السابق بالتبادر وصحة السلب وبالتضاد بالتفصيل المذكور وأثبتنا كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس فقط تعين أن يكون في المنقضي مجازاً ، وبهذا سقط تفصيل الفصول وظهر أنه لا يتفاوت في محصل البحث بين كون المبدأ متعدياً نحو « الضارب » أو لازماً نحو « عالم » أو « جاهل » .

(كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه) أي عن المنقضي (بين تلبسه بضد المبدأ أو عدم تلبسه) فان الشهيد الثاني وغيره فصلوا بين مالمو طراً الضد الوجودي على المحل وغيره فاشتروا البقاء في الاول دون الثاني .

واحتج لهم في القوانين بأنه لو لم يكن صدق مشروطاً بعدم طريان الضد لزم اطلاق النائم على اليقضان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة ، وهو خلاف الاجماع . وأيضاً لزم أن يكون أكبر الصحابة كفاراً (باعتبار كفرهم قبل اسلامهم) حقيقة . انتهى .

ولكن هذا التفصيل أيضاً ساقط (لما عرفت) فيما سبق (من وضوح الصحة) أي صحة السلب (مع عدم التلبس) بالضد (أيضاً) كما كان يصح السلب مع التلبس بالضد (وان كان) سلب الصفة المنقضية عن الذات (معه) أي مع التلبس بالضد (أوضح) .

وحاصل الكلام هو : أنه لو زال البياض عن الجسم لم يصح اطلاق أبيض

عليه ، سواء تلبس بالسواد الذي هو ضد الابيض أو لم يتلبس بلون أصلاً ، بأن صار عديم اللون . نعم صحة السلب في الصورة الاولى أوضح .

ومما ذكرنا من صحة السلب بالنسبة الى المنقضي (ظهر حال كثير من التفاصيل) فانه حيثما قيل يكون المشتق على نحو الحقيقة في المنقضي أجرينا صحة السلب ونخبر به ، فان جرى عليه صحة السلب نعلم بأن المشتق ليس في ذلك المعنى بحقيقة وان لم يجر نعلم بأنه حقيقة في هذا المعنى ، فنجعل صحة السلب كالميزان الذي يوزن الأشياء به (فلا نطيل بذكرها على التفصيل) .

حجة القول بعدم اشتراط التلبس بالمبدأ

قوله (حجة القول بعدم الاشتراط وجود : الاول التبادر) الخ .
أي حجة القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق حقيقة وجوده :
الاول التبادر ، أعني تبادر الأعم مثلاً من لفظ « ضارب » أو « قائم » وأمثالهما ،
بمعنى أنه اذا سمع المخاطب أو السامع « زيد ضارب » أو « قائم » يأتي في ذهنه أعم من المتلبس في الحال وما انقضى عنه .
وقد أجاب عنه صاحب الكفاية « ره » بما لفظه (الاول التبادر ، وقد
عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس) .

قوله (الثاني عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عن قضى عنه
المبدأ) .

قوله (وفيه أن عدم صحته في مثلهما إنما هو لاجل انه أريد من المبدأ
معنى يكون المتلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً)

حاصل جوابه « ره » أنه عدم جواز صحة السلب هو لاجل ارادة المعنى
الذي يكون التلبس به باقياً في الحال ، لأنه أريد من « المضروب » من وقع عليه

الضرب ومن « المقتول » من ليس له الروح أو عدم الروح ، والا لو أريد من المضروب المتألم من الضرب فعلا ومن المقتول المزهق روحه فعلا يصح سلب المعنيين من المشتق، لانه من ضرب في السنة الماضية ليس بمتألم فعلا أو كان مقتولا من قبل بمدة ليس بمقتول فعلا .

فظهر أنه يصح سلب المشتق عن المضروب والمقتول بالمعنى الذي ذكرناه وصحة السلب تكون علامة مجازية المعنى فيهما .

قوله (وقد انقذ من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث ومورد النقض والابرام اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً) .

حاصل ما قاله « ره » هو الانقذاح بما قلناه في المقدمة الرابعة (من أن اختلاف المشتقات في المبادئ وكون المبدأ في بعضها حرفة وصناعة وفي بعضها قوة وملكة وفي بعضها فعلياً لا يوجب اختلافاً بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في جهة مباحث عنها كما لا يخفى) الخ .

ذكرت عبارة المصنف في المقدمة الرابعة لعله عدم الاحتياج الى المراجعة وكونه جواباً عن المطلب .

قوله (الثالث استدلال الامام تأسيماً بالنبي صلوات الله عليه وآله كما عن غير واحد من الاخبار بقوله « لا ينال عهدي الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لهامن عبد الصنم مدة مديدة) الخ .

حاصل قوله « ره » هو : أن الثالث من الاستدلالات التي استدلت القائلون بأن المشتق حقيقة في الاعم من المتلبس والمنقضي، هو استدلال الامام عليه السلام بالاية الشريفة المذكورة في سورة البقرة « اني جاعلك للناس اماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً للامامة

تعريضاً بمن تصدى لها وهو ممن عبد الصنم مدة مديدة، ومن المعلوم أن استدلاله عليه السلام مما لا يتم الا على القول بكون الظالم حقيقة للاعم والال لم يصح التعريض لهم لزوال تلبسهم بالظلم حين التصدي ولو بحسب الظاهر وبمعتقد الخصم .

وحاصل ما أجاب به المصنف: ان الوصف العنواني الذي يؤخذ موضوعاً للحكم في لسان الدليل على أقسام ثلاثة :

(الاول) يكون بمجرد الاشارة الى المعنون من دون دخل للعنوان في الحكم أصلاً ، كقولك « اكرم هذا الجالس » مشيراً الى الشخص الخارجي المستحق للاكرام بمنطاب ثابت فيه كعلمه او سيادته مثلاً لا لاجل كونه جالساً ومعنوياً به .

(الثاني) يكون لاجل الاشارة الى علة العنوان للحكم لكن حدوداً لبقاء بحيث اذا صدق عليه العنوان ولو آنأ ما ثبت عليه الحكم الى الاخر ولو بعد زوال العنوان، كما في قوله تعالى « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

(الثالث) بحيث كان الحكم فيها يدور مدار صدق العنوان حدوداً وبقاءً فاستدلاله عليه السلام بالاية مما لا يتبني على كون الظالم حقيقة في الاعم بل الاستدلال انما هو لاجل كفاية صدق العنوان آنأ ما في عدم نيل الى الاخر ولو بعد انقضاء الظلم وزوال العنوان كما في الزاني والسارق حيث يكفي فيهما صدق العنوان آنأ ما ثبوت الجلد أو القطع ولو بعد زوال العنوان .

ولا دليل على كون الاية من قبيل القسم الثالث ، بل جلالة قدر الامامة قرينة واضحة على كونها من قبيل القسم الثاني ، بمعنى أن صدق عنوان الظالم يكفي لعدم نيل منصب الامامة الى الاخر .

فظهر بما قلنا أن الاية الشريفة بصدد بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم

خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية ، ومن المعلوم أن المناسب لذلك هو أن لا يكون المنقضي بها متلبساً بالظلم أصلاً ولو فيما مضى .

مع أنه يمكن أن نقول : جري المشتق بلحاظ حال التلبس ليس بمعنى مجازي بل يكون جريه جريباً حقيقياً ، لأنه يكون معنى الآية - والله العالم - من كان ظالماً ولو آنأ ما في الزمان السابق لاينال عهدي أبداً . ومن الواضح أن ارادة هذا المعنى الاتسازم لبلحاظ حال التلبس ، فاذاً لا يكون دليلاً لكون المشتق حقيقة في الاعم ودليلاً للخصم . وقال الشاعر في شعره :

وقد كفانا حجة في الرد نص الكتاب لاينال عهدي

مفهوم المشتق بسيط غير مركب

بقي أمور (الاول ان مفهوم المشتق على ماحققه المحقق الشريف في بعض حواشيه بسيط متمزع باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به غير مركب . وقد أفاد في وجه ذلك : ان مفهوم الشيء لايعتبر في مفهوم الناطق مثلاً والالكان العرض العام داخلاً في الفصل ، ولو اعتبر فيه ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة ، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري . هذا ملخص ماأفاده الشريف) ونقلته من الكفاية بعين عبارته .

حاصل كلام المحقق الشريف بتوضيح مني هو : أنه لو أخذ المشتق مركباً لزم محذورين : اما دخول العرض العام في الفصل ، واما انقلاب القضية الممكنة بالقضية الضرورية . وكلاهما باطل :

أما الاول - يظهر من قولنا « الانسان حيوان ناطق » ، لان الناطق لو كان مركباً يلزم أن يقدر فيه شيء له النطق ، فلزم دخول العرض العام وهو شيء

في الذاتي وهو الفصل ، أي الناطق .

وأما المحذور الثاني وهو انقلاب القضية الممكنة بالقضية الضرورية لأنه لو قلنا « الانسان ضاحك أو كاتب بالقوة » واعتبرنا في المشتق ما صدق عليه الشيء وهو الذات أو انسان فتصير القضية الممكنة قضية ضرورية وهي الانسان ذات أو الانسان له الكتابة والضحك ، لان ثبوت الذات والانسانية للانسان ضروري، فانقلبت القضية الممكنة وهي الانسان ضاحك أو كاتب بالقوة وبالامكان بالقضية الضرورية وهي الانسان ذات أو الانسان كاتب أو ضاحك ، أي ذات له الكتابة والضحك .

وقد أورد عليه في الفصول بما ملخصه على ما نقل عنه صاحب الكفاية : بأنه يمكن أن نختار الشق الاول ويدفع الاشكال بكون الناطق فصل على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وصفه لغة كذلك .

فحاصل كلام صاحب الفصول « ره » رجع الى هذا المطلب ، وهو أنه نختار الوجه الاول ، وهو اعتبار مفهوم الشيء في مفهوم الناطق ونقول : ان المنطقيين انما اعتبروا الناطق فصلاً للانسان مجرداً عن الذات، وذلك لا يوجب أن يكون لغة أيضاً كذلك . وعليه فاذا اخترنا اعتبار مفهوم الشيء في مفهوم الناطق لم يلزم دخول العرض العام في الفصل المنطقي حتى يلزم محذور دخول العرض العام وهو شيء في الذاتي وهو الفصل ، بل يلزم دخول العرض العام في معنى الناطق لغة ، وهو مما لا محذور فيه عقلاً .

وقد أجاب صاحب الكفاية (بأن من المقطوع أن المنطقيين قد اعتبروا مثل الناطق فصلاً بلا تصرف في معناه أصلاً) وجعلوه مع اجماله معرفاً للانسان وقالوا « الانسان حيوان ناطق » و « الفرس حيوان صاهل » و « الحمار حيوان

ناهق» ، وكل الفصول والماهيات والاجناس الموجودات في الخارج غير معلومة بالكنه لغير علام الغيوب ، وماذكروا في تعريفها شرح اسم فقط تميز بعضها من بعض ، مثل أن يقول الجنس هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقية كالحیوان لانه يطلق على الانسان والفرس وغيرهما ، والنوع هو المقول على الكثرة المتفصلة الحقيقية كالانسان والفرس وغيرهما من الانواع ، والفصل هو المميز للشيء من أشياء آخر كالناطق للانسان والصاهل للفرس وهكذا، ولكن كلها تكون شرحاً لاسم ماوضع له ولا يعلم ولا يعرف واحد منها بالكنه .
ولذا قال صدر المتألهين من أن فصول الحقيقة أنحاء الوجودات ، والوجود غير معلوم بالكنه لغير علام الغيوب .

وقال السبزواري :

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

وقال الشيخ الرئيس في كتاب النجاة: ان الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لانه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له ، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء -- انتهى .

قول صاحب الكفاية (ولذا ربما يجعل لازمان مكانه اذا كانا متساوي النسبة كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان . وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق ، فانه وان كان عرضاً عاماً لافصلاً مقوماً للانسان الا أنه بعد تقييده بالناطق واتصافه به كان من أظهر خواصه . وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم شيء في معنى المشتق الادخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي) .

فتحصل من جميع ما ذكره صاحب الكفاية «ره» من أول كلماته الى آخرها:

لما كان تشخيص الفصل بكنه معرفته في غاية الاشكال وكل ما قيل أو يمكن أن يقال في معرفته ليس الا شرح اسم للفصل ولذا يجعل في مقام التفسير عنه لا زمان مكانه ليميزه عن غيره كالحساس والمتحرك بالارادة بالنسبة الى الحيوان، فعلى هذا لا يلزم الاشكال المعروف، وهو دخول العرض العام وهوشيء في الذاتى وهو ناطق بل لزم على بياننا دخول العرض في الخاصة التي من العرضي لا دخول العرض في الفصل وهو لا محذور فيه .

وصاحب الكفاية « ره » أيضاً أشار بصعوبة فهم كنه معنى الفصل وأمثاله لغير علام الغيوب في أول بحث الاجتهاد والتقليد من الكفاية بما لفظه هذا (كما هو الحال في تعريف جل الاشياء لولا الكل ، ضرورة عدم الاحاطة بها) أي بالاشياء (بكنهها) أي الاشياء (أو بخواصها) أي الاشياء (الموجبة لامتيازها) أي الاشياء (عما عداها) أي الاشياء (لغير علام الغيوب . فافهم) كما قال مثل هذه الكلمات المعظمون من العلماء نقلت كلمات بعضهم لك قبل هذا فارجع اليها ان أردت .

قوله (ثم قال انه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ، ويجب أن المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف ، وليس ثبوته للموضوع حيثئذ بالضرورة لجواز أن لا يكون القيد ضرورياً) .

حاصل ما نقله صاحب الكفاية « ره » عن صاحب الفصول أنه من الممكن أن نختار الوجه الثاني، وهو اعتبار الشيء في المشتق، ولا يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص بالضرورة ، اذ ليس المحمول في مثل قولك « الانسان انسان له الضحك » هو الانسان المطلق بل الانسان المقيد بأن له الضحك الذي هو قيد الممكن . ومن المعلوم أن ثبوت الانسان المقيد بوصف ممكن الثبوت له ليس ضرورياً للانسان والنتيجة تتبع أحسن المقدمات . فاذا كان القيد ممكن الثبوت

كان ثبوت المقيد أيضاً ممكن الثبوت، فماتبدل القضية الممكنة بالقضية الضرورية فلا يرد اشكال الانقلاب .

وقال صاحب الكفاية (ويمكن أن يقال : ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب، فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وان كان التقيد داخلاً بما هو معنى حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية ، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان وان كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً ، فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين : احدهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية ، والاخرى قضية الانسان له النطق وهي ممكنة . وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار، كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف ، فعقد الحمل ينحل الى القضية كما أن عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ، نحو « الانسان ناطق » أي ناطق بالفعل وقضية ممكنة عند الفارابي نحو « الانسان ناطق بالامكان ». فتأمل .
وحاصل ما أجاب به صاحب الكفاية « ره » عما أورده الفصول « ره » على الوجه الثاني وهو اعتبار الشيء في المشتق نحو « الانسان ناطق » أي الانسان شيء له النطق ، وهو قوله (ويمكن أن يقال: ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب) الخ . هو أن كون القيد أمراً ممكنناً في حد ذاته لا يضر بدعوى الانقلاب، لان المحمول في مثل قولنا « الانسان انسان له الضحك » ان كان هو الانسان المقيد بالضحك على نحو أن يكون القيد خارجاً والتقيد - أي الخصوصية الحاصلة منه - داخلاً فالقضية ضرورية .

(وان كان التقيد داخلاً بما هو معنى حرفي فالقضية لا محالة تكون ضرورية ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان وان كان المقيد به بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً) بمعنى كان المحمول ذات المقيد مع

قيده (على أن يكون القيد داخلاً فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين : احدهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية ، والاخرى قضية الانسان له النطق وهي ممكنة. وذلك) أي الانحلال (لان الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً) كما يظهر ذلك لك اذا قلت لمن لا يطلع بمجىء زيد «جاءني زيد عالم» ، فهذا القول قبل العلم به يكون اخباراً وبعد العلم به يكون أوصافاً (فبعد الحمل ينحل الى القضية، كما ان عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ- نحو«الانسان ناطق» أي ناطق بالفعل- وقضية ممكنة عند الفارابي) أي الانسان ناطق بالامكان .

فظهر من جميع ما ذكرنا سواء كان القيد وهو الضحك داخلاً في القضية أو كان خارجاً ولكن التقييد الحاصل منه داخلاً فالقضية ضرورية ، ولا يفيد في رفع المحذور- أي انقلاب مادة الامكان في القضية بالضرورة- ما أفاده صاحب الفصول «ره» .

قال صاحب الكفاية : (لكنه) أي صاحب الفصول (تنظر في ما أفاده) بقوله : وفيه نظر ، لان ذات المأخوذ مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة بدو واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والاصدق السلب بالضرورة، فعاد محذور انقلاب القضية الممكنة بالقضية الضرورية ، وما خلاصنا بهذا البيان عنه .

قوله (ثم انه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل «زيد كاتب» ولزومه من التركيب) حاصل ما أفاده على بساطة مفهوم المشتق بضرورة عدم تكرار الموصوف في نحو «زيد كاتب» ، ولو كان المشتق مركباً يجب تكرره حتى يستقيم المعنى . والدليل على ذلك أي على عدم أخذ الشيء هو أنه لو أخذ في مفهوم الابيض الشيء بصير معنى قولك الثوب الابيض - أي الشيء الابيض - هذا اذا دخل مفهوم الشيء ، وأما اذا دخل مصداق الشيء

وهو الثوب في المثال كان معنى الجملة الثوب الثوب الأبيض . وكلاهما ضروري البطلان لتبادر خلافهما وهو الثوب الأبيض لا الشيء الأبيض ولا الثوب الثوب الأبيض ، لأنه اذا سمع المخاطب الثوب الأبيض لا يتبادر في ذهنه الا معنى هذا اللفظ فقط والتبادر علامة لكون اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر .

معنى البساطة بحسب المفهوم

قوله (ارشاد ، لا يخفى أن معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكاً وتصوراً ، بحيث لا يتصور عند تصوره الاشياء واحد لاشيئان وان انحل بتعمل من العقل الى شيئين ، كانهل مفهوم الشجر والحجر الى شيء له الشجرية والحجرية مع وضوح بساطة مفهومهما) .

حاصل ما أفاده «ره» في الكفاية هو: أن البساطة تارة تكون بحسب الادراك والتصور وتارة بتعمل من العقل، فان كان من قبيل الاول لا يدرك الاشياء واحد كمفهوم الشجر والحجر لا يدرك منهما الا مفهومهما فقط، وتارة يكون المفهوم متصوراً بتعمل وانحلال من قبل العقل، فعند هذا يكون ذلك الشيء الذي أدرك واحداً كالشجر والحجر يصيران بالتعمل العقلي شيئان ، أي ذات له الشجرية وذات له الحجرية، مع وضوح بساطة مفهومهما بحسب الادراك الخارجي كما قال صاحب الكفاية « ره » في ضمن كلماته .

قوله (وبالجملة لا ينتلم بالانحلال الى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى، والى ذلك) أي الى ما قلنا من بساطة المعنى في النظر الاولي (يرجع الاجمال والتفصيل الفارقين بين الحد والمحدود) مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً ، فالعقل بالتعمل يحلل النوع - نحو الانسان - ويفصله الى جنس وفصل ويقول « الانسان حيوان ناطق » بعد ما كان أمراً واحداً

ادراكاً وشيئاً فardاً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق - أي الفتح والبسط - ما هو عليه من الجمع والرتق - أي الجمع - فبوسيلة التحليل والتعمل من قبل العقل يبسط معنى النوع ويجمع .

فظهر لك أن المشتق نحو « الناطق » و« الضارب » و« الابيض » و« الاسود » وغيرها بحسب الادراك الاولي يكون شيئاً واحداً لكن بحسب التعمل العقلي ينبسط الى ذات له النطق والضاربة والبياض والسواد ، وبالادراك الاولي ليس في الذهن الا مفهوم بسيط واحد كما يقول به صاحب الكفاية (وبالجملة لا ينتم بالانحلال الى الاثينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى) .

الفرق بين المشتق ومبدئه

قوله (الفرق بين المشتق ومبدئه) أي الفرق بين الضارب ومبدئه أي الضرب مثلاً (أنه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأبى عن ذلك) .
حاصل بيانه «ره» هو: أن الفرق بين المشتق ومبدأ المشتق هو أن المشتق بذاته ومفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصي عن الجري عليه لما هما عليه من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأبى عن ذلك ولذا يصح ان تقول « زيد ضارب » أو « قائم » ولا يصح أن تقول « زيد ضرب » أو « قيام » (بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لا هو هو ، وملاك الحمل والجري هو نحو من الاتحاد والهوهوية . والى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما) أي بين المشتق والمبدأ (من أن المشتق يكون لا بشرط) - أي لا يأبى عن الحمل (والمبدأ يكون بشرط لا) أي بشرط أن لا يحمل - (أي

يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه) أي عن الحمل .

(وصاحب الفصول «ره» حيث توهم أن مرادهم) أي مراد أهل المعقول (انما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لاجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبرنا لا بشرط وغفل عن أن المراد ما ذكرناه) أي مع قطع النظر عن الطوارئ .

توضيح ذلك - وهو أن أهل المعقول فرقوا بين الجنس والفصل والمادة والصورة وقالوا ان الاول أخذ لا بشرط فيجتمع مع ألف شرط والثاني أخذ بشرط لا فلا يقبل شيئاً ولا يجمع معه شيء ، مثلاً للانسان جنس وفصل أما جنسه حيوان وأما فصله هو ناطق ، فإذا قلت « الانسان حيوان ناطق » لا يأتى حيوان عن حمل الناطق عليه ، بأن تقول الحيوان ناطق أو الناطق حيوان ، فلا يأتى الجنس والفصل عن الحمل لانهما أخذاً لا بشرط . هذا بخلاف المادة والصورة لان مادة الانسان وهو لحمه وعظمه ودمه أو صورته وهو الوجه والرجل وغيرهما أو صورته ليسا بحقيقة الانسان بل هما مادته وصورته لكن حقيقته هي الحيوان الناطق وأخذاً بشرط لا ولذا لا يحمل على شيء ولا يحمل شيء عليهما .

إذا علمت ما قلنا من الفرق بين الجنس والفصل والمادة والصورة فاعلم أن الفرق بين المشتق والمبدأ أيضاً يكون كذلك الاول أخذ لا بشرط والثاني أخذ بشرط لا ، ولذا كل مشتق نحو « ضارب » أو « قائم » أو غيرهما من سائر الالفاظ المشتقة لا يأتى عن الحمل ويصح أن تقول « زيد ضارب » أو « قائم » وهكذا ، ولا يصح أن تقول « زيد ضرب » أو « زيد قيام » الخ ، لان المبدأ أخذ بشرط لأي بشرط أن لا يكون معه شيء غير ذاته .

ثم صاحب الفصول « ره » لما رأى الفرق الذي بينوه بلفظ بشرط لا ولا بشرط اعترض على أهل المعقول بأن هذا الفرق يصح بالنسبة الى العوارض والطوارىء للاشياء بالنسبة الى حقيقتها ، ونحن بصدد بيسان حقيقة المشتق والمبدأ. واذ انجر الكلام الى هذا المقام لا بد لنا أن نكشف لك المقصد والمرام حتى تكون بصيراً في فهم المقصد ، ولذا أقول :

ان اللابالشرطية تارة يلاحظ باعتبار العوارض والطوارىء وتارة يلاحظ باعتبار حقيقة الاشياء، الاول نحو ان يقال ان الرقبة في قولنا «اعتق رقبة مؤمنة» يكون الرقبة بلا شرط ولذا يجتمع مع المؤمنة وهي تكون من عوارضها، أو نقول الزيادة كالقيام أو السجدة بالنسبة الى الصلاة يكونان بلا شرط بالنسبة الى الصلاة ولذا يجتمعان مع الصلاة وهكذا .

وتارة تلاحظ الزيادة مع حقيقة الشيء نحو المشتق ومبده، واذ لاحظتهما مع حقيقتهما وجدت المشتق لا بشرط أي غير آب عن الاجتماع مع الذات ، ولذا يصح أن تقول « زيد ضارب » أو « قائم » وهكذا، ووجدت المبدأ بشرط لا - أي بشرط أن لا يكون مع الذات - ولذا لا يصح ان تقول « زيد ضرب » أو « قيام » لان المبدأ أخذ بشرط لا - أي بشرط أن لا يكون معه الذات .

وإذا عرفت ما بيناه علمت أن اشكال صاحب الفصول على أهل المعقول ليس بسوارد ، لان أهل المعقول أيضاً بحسب الحقيقة يقولون الفصل لا يابى حقيقة عن الحمل والمبدأ بحسب الحقيقة آب عن الحمل لانه أخذ بشرط لا ، أي بشرط أن لا يؤخذ معه الذات، ولذا يصح « زيد ضارب » أو « قائم » وأمثالهما، لان الفصل أخذ لا بشرط ولذا يجمع مع الذات ، ولكن المبدأ نحو المضرب والقيام وأمثالهما لا يحمل على الذات لانه أخذ بشرط لا أي بشرط أن لا يكون ولا يلاحظ مع الذات .

قوله (الثالث) أي الثالث من الأمور (ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوهوية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات) نحو « زيد ضارب » وأمثاله (والذوات) ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحد بل يكون لحاظ ذلك - أي ملاحظة التركيب (ممثلاً لاستلزامه المغايرة) أي ملاحظة التركيب مستلزم لمغايرة الجزئية والكلية ويمتنع حمل الجزء على الكل (بالجزئية والكلية) .

اعلم أن مقاله صاحب الفصول « ره » مبني على بيان مطالب شرطها لصحة الحمل : الاول ملاحظة المتغايرين شيئاً واحداً ، كالنفس والبدن بالنسبة الى الانسان متى يصح أن تقول الانسان جسم أو ناطق . الثاني أخذ الاجزاء لابشرط ، بمعنى الانسان المأخوذ لابشرط جسم أو ناطق . الثالث اعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع المركب - انتهى ما أفاده « ره » ملخصاً ، فتأمل فيه حتى يظهر لك الحق .

قال صاحب الكفاية (وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر) .

الاول : ملاحظة المتغايرين شيئاً واحداً كالنفس والبدن بالنسبة الى الانسان حتى يصح أن تقول الانسان جسم أو ناطق . هذا كلام عجيب ، لان نفس كل انسان مع ذاته ليس بمغاير ، ولو كان نفسه مغايراً مع ذاته كيف يصح حمل المغاير على المغاير ، أيجوز أن يقال « الانسان حجر » .

الثاني : أخذ الاجزاء لابشرط ، بمعنى الانسان المأخوذ لابشرط جسم أو ناطق . لانحتاج الى هذا التكلف ، لان في الحمل لانحتاج الى أزيد من الاتحاد من وجه والمغايرة من جانب آخر نحو « زيد ضارب » و « زيد قائم » ، لان زيد مع الضارب أومع القائم متحد بأنهما صفة وموصوف ومغاير من وجه آخر لان ذات زيد غير الضارب والقائم . فظهر أنه لانحتاج الى غير ما قلنا ، فأخذ

الاجزاء لا بشرط لم يقل به أحد غير صاحب الفصول ولكن حمل المشتق على الذات قام به اجماع العلماء .

الثالث : اعتبر - ار الحمل بالنسبة الى المجموع المركب . هذا أيضاً غير مستقيم ، لانه مستلزم للمغايرة بالجزئية والكلية ، لان من ملاحظة النفس والجسم يلزم كونهما جزءاً للانسان . ثم اذا قلنا الانسان جسم أوناطق مع ملاحظة المجموع والمركب شيئاً واحداً لقد حملنا الجزء على المجموع المركب وهو الكل ، وهما بالجزئية والكلية متغايران فلا يجوز حمل المتغاير على المتغاير .
فظهر لك صحة كلام صاحب الكفاية «ره» بالنسبة الى مقاله صاحب الفصول حيث قال في الكفاية : وفي كلامه - أي كلام صاحب الفصول - موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر ، وشرحنا لك موارد النظر فتأمل فيها .

القول في كفاية مغايرة المبدأ مع مايجرى عليه المشتق بحسب المفهوم

قوله في الكفاية (الرابع في كفاية مغايرة المبدأ مع مايجري المشتق عليه مفهوماً وان اتحد عيناً وخارجاً ، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال عليه تعالى على ماذهب اليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة، فان المبدأ فيها) أي في الصفات (وان كان عين ذاته تعالى خارجاً) أي بحسب الوجود الخارجي (الا أنه غير ذاته تعالى مفهوماً) .

حاصل ما قاله صاحب الكفاية «ره» هو : أن مغايرة المشتق مع المبدأ بحسب المفهوم يكفي في صحة حمل المشتق على المبدأ أي الذات . فعلى هذا صدق الصفات الكمالية الثبوتية مثل «العالم» و«القادر» و«الرحيم» و«الكريم»

وغيرها من الصفات الجلالية والكمالية عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة ، فإن المبدأ وهو ذاته تعالى في الصفات وان كان عينها خارجاً إلا أنها غير ذاته مفهوماً ، لان مفهوم الذات يكون غير مفهوم العالم وغير مفهوم القادر وغير مفهوم الكريم وهكذا . واذا ثبت مغايرة مفهوم المبدأ أي الذات مع الصفات يكفي هذا المقدار من المخالفة بحسب المفهوم لصحة الحمل وان يقال الله عالم وقادر ورحيم الى آخر جميع الصفات الكمالية، ولا نحتاج الى ما قاله صاحب الفصول لصحة الحمل بالالتزام بالنقل والتجاوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينية، لعدم لزوم المغايرة غير المفهومي وهي حاصلة كما قرناه .

ومع ذلك ورد روايات كثيرة في اتحاد ذاته مع صفاته خارجاً ، نحوقول أمير المؤمنين علي عليه السلام «من وصف الله فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله» بمعنى أن من وصف الله تعالى بصفة فقد ثناه ، اذ الموصوف أول والوصف ثاني ، ومن ثناه فقد جزأه ، أي جعله ذا جزء مركب من ذات وصفة، ومن قال بأنه ذا جزء لم يعرفه لان الله واحد أحد. والله تعالى يكون قسمين من الصفات ثبوتية وسلبية ، أما الثبوتية عبارة عن عدة صفات تدل على كمال المتصف بها نحو عالم قسادر حي مرید مدرك قديم أزلي متكلم صادق، وأما السلبية فهي عبارة عن عدة مفهومات لا تليق أن تثبت لموصوف لانها تكون نقصاً للمتصف بها وذاتاً غير قابل للاتصاف لانها سلوب والسلب هو العدم والعدم ليس له وجود حتى يكون قابلاً للاتصاف . وسمي بصفة الجلال لان المتصف أجل وأقدس من أن يتصف بها، وجمعها أي الصفات الثبوتية والسلبية شاعر في هذه الأشعار نقلتها بسهولة حفظها .

الصفات الثبوتية :

عالم قادر حي است مرید مدرک
هم قدیم اُزلی دان متکلم صادق
الصفات السلیبة :

نه مر کب بود جسم نه مرئی نه محل بی شریک است ومعانی توغنی دان خالق
قولسه (ومنه قد انقدح ما فی الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فی
ألفاظ الصفات الجاریسة علیه تعالی بناءً علی الحق من العینة لعدم المغایرة
المعتبرة بالاتفاق ، وذلك لما عرفت من کفاية المغایرة مفهوماً) .

والحاصل أنه - أي صاحب الفصول «ره» - بعد التزامه بوجود المغایرة
بین المبدأ والموصوف حقيقة والتزامه بما هو الحق من عینة الصفات مع الذات
لم يتمكن صاحب الفصول «ره» الا من الالتزام بكون اطلاق «العالم» و«الخالق»
وأمثالهما علی الله تعالی لیس بمعناه الاول بل الالفاظ منقولة عن معانیها اللغویة
الی المعانی المجازیة ، ونحن نسأل منه - أي نسأل من صاحب الفصول «ره»
وأقول: قلت بأن ألفاظ الصفات نحو عالم رحیم قادر وأمثالها الی آخر الاسماء
منقولة عن معانیها اللغویة الی معانیها المجازیة ، أي المعانی المجازیة لیس لها
أثر فی مورد حتی مورد واحد فیصیر صرف لقلقة اللسان وان كانت تلك الالفاظ
التي أراد منها معانیها المجازیة ما قابل مع تلك الالفاظ، مثل ان كان معنی «عالم»
أي جاهل و«رحیم» أي ظالم و«قادر» أي عاجز ومکذا ، تعالی عین ذلك
علواً کبیراً .

فلا بد لنا أن نقول بما قاله المحققون من العلماء ومن جملة هم صاحب الکفاية
أن التغایر بحسب المفهوم یکفي فی صحة حمل الالفاظ علی ذاته تعالی .
وبدیهي أن مفهوم «العالم» يكون غیر مفهوم ذاته وهکذا «رحیم» و«قادر»
الی آخر جميع أسمائه الحسنی وتخلص من جميع التوالی الفاسدة .
ویصیر خلاصة کلامنا أن صفاته تعالی تكون عین ذاته خارجاً ومغایرة مفهوماً

وتطلق على ذاته تعالى بعين معانيها اللغوية وعلى نحو اطلاقها على سائر الناس
والمخلوقين ، غاية الامر العلم والقدرة والرحمة وغيرها من سائر الصفات فيه
تعالى منشأ عين ذاته وكان قديماً مع ذاته ولكن في المخلوقين ليس كذلك ،
لان منشأ علم زيد ليس عين ذاته والالو كان عين ذاته يلزم حين ولادته أن يكون
عالمًا ناطقاً وهكذا وليس كذلك .

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن الاختلاف بحسب المفهوم يكفي في صحة
حمل صفاته تعالى على ذاته، وهو حاصل . فالله تعالى رحيم عالم قادر فرد صمد
لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، وجميع الالفاظ تطلق عليه بعين المعاني
التي تطلق على سائر المخلوقين غاية الامر في الله تعالى تكون الصفات عين
ذاته وفي المخلوقين يكون منشأها غير الذات .

قوله (ولا اتفاق على اعتبار غيرها) أي اعتبار غير المغايرة بحسب المفهوم
(ان لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى ، وقد عرفت ثبوت
المغايرة كذلك) أي المغايرة بحسب المفهوم (بين الذات ومبادئ الصفات) .
قوله (الخامس من الامور أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة
كما عرفت بين المبدأ وما يجري عليه المشتق في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه
على نحو الحقيقة) الخ . وذلك لما تقدم وعرفت من كلام صاحب الفصول «ره»
حيث قال : يشترط في صدق المشتق على شيء قيام مبدأ الاشتقاق . الى أن
قال : وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق - الى
آخر ما قاله .

وقد عقد صاحب الكفاية « ره » لتفصيل قول صاحب الفصول هذا القول
هذا الامر الخامس .

قوله (وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق « الضارب » و« المؤلم »

بالكسر مع قيام الضرب والالتم بالمضروب والمؤلّم بالفتح . والتحقّق أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الالباب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجزيه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف انحاءه الناشئة من اختلاف المواد تارة واختلاف الهيئات أخرى من القيام صدوراً أو حاولاً أو وقوعاً عليه أو فيه أو انتزاعه عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفاً أو مع عدم تحقق الالتمتزع كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء وتكون من الخارج المحمول لا المحمول) بالضميمة (كالرقية والزوجية والملكية وأمثالها). فإذا سمعت - خارج المحمول - والمحمول بالضميمة نشرح لك مفهومهما حتى تكون على بصيرة في فهم مراد صاحب الكفاية «ره» مع صاحب الفصول فنقول : هما اصطلاحان وضعاً لمفهومهما :

أما الاول - وهو خارج المحمول عبارة عن المحمولات التي انتزعت عن نفس الذات وليس ما بحذائه في الخارج شيء غير الذات كالرقية تقول «زيد رق» فالرقية انتزعت عن ذات زيد وليس في الخارج شيء يشار إليه وتقول: الرقية هذه وكذلك الزوجية مثلاً تقول «زيد زوج لزينب وزينب زوجة لزيد» فإذا نظرت في الخارج ليس غير ذات زيد وغير ذات زينب شيء ولكن انتزعت من نفس ذاتهما الزوج والزوجية وكذلك الملكية بالنسبة إلى الأشياء المملوكة فإذا عرفت اصطلاح خارج المحمول فلنشرح لك :

الثاني - أي المحمول بالضميمة - وهو نحو عالم في قولنا «زيد عالم» والقادر في قولنا «بكر قادر» فالعالم في الاول والقادر في الثاني عبارة عن الاوصاف التي تنتزعان عن الذات باعتبار الاوصاف المنضمة إليها . فإذا عرفت خارج المحمول كالرقية والزوجية والملكية وأمثالها تعرف أن

تصور الصفات بالنسبة الى الذات المقدسة جلّت عظمته وكبرياؤه من هذا القبيل ليست ما بحدائها في الخارج غير الذات شيء ومبدئه «فالله عالم» أو «الله قادر» أي ذاته المقدسة عالم وقادر ومتكلم ومريد ومدرك الى آخر صفاته المقدسة .

نعم الذات تغاير مع الصفات مفهوماً، فبديهي أن مفهوم الذات يكون غير مفهوم العلم والقدرة والتكلم وغيرها من سائر الصفات . وهذا المقدار من المغايرة يكفي في صحة حمل الصفات على الذات حتى نقول «الله عالم» أو «الله قادر» الى آخر سائر الصفات، ولا نحتاج الى مزيد حتى نحتاج الى مقالة صاحب الفصول والقول بأن أسماء الصفات نقلت من معانيها اللغوية الى معانيها المجازية، ولذا قال صاحب الكفاية (ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً وقائماً به عيناً لكن بنحو من القيام) أي بنحو الاتحاد والعينية لا بنحو الحلول والصدور (لا بأن يكون هناك اثينية وكان ما بحدائها غير الذات بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحدائها عين الذات) ولكن أيها الاخ الاعز كلما قال العلماء وقلت لك جميعه يكون من قبيل شرح الاسم والا لما ثبت بأن صفاته تعالى عين ذاته المقدسة ، فلما لا يدرك ذاته ولا يفهم بكنهه هكذا صفاته لانها عين ذاته .

والشاهد لما قلت النصوص الواردة في المقام نذكر بعضها لك حتى تطمئن بما أقول : الدليل الاول كلنا ممكن ومحدود بحدود فالشيء الممكن المحدود كيف يقدر أن يفهم شيئاً لاحد له . الثاني النصوص الواردة :

(منها) مارواه في الكافي عن أبي بصير عن الباقر عليه السلام قال : تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله تعالى ، فان الكلام في الله لايزداد الا تحبيراً . وعن محمد مسلم قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : يا محمد ان الناس لا يزال بهم النطق حتى يتكلموا في الله ، فاذا سمعتم ذلك فقولوا «لا اله الا الله»

الذي ليس كمثلته شيء .

وعن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال : اياكم والتفكر في الله ولكن اذا أردتم أن تنظروا الى عظمته فانظروا الى عظيم خلقه . الحديث مفصل ولكن أذكر منه بقدر الحاجة الى أن قال : كما يمتنع على غير الله معرفة كنه ذاته فكذا يمتنع كنه صفاته ، لأن صفاته عين ذاته ، وكلما وصفه العقلاء فانما هو على قدر افهامهم وبحسب وسعهم ، فانهم يصفونه بالصفات التي شاهدوها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم بنوع من المقايسة . الى آخر ما قاله .

فبذكر الروايات المذكورة ثبت أن ذات الباري تعالى مع صفاته لا يدرك كنهها بالعقل المحدود مع لاحديتهما فالاحسن الكف والسكوت عن فهم كنه ذاته وصفاته ، ولذا قال باقر العلوم عليه السلام : هل سمي عالماً قادراً الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ، وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم - الخ .

لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات التلبس بالمبدأ حقيقة
وبلا واسطة في العروض

قوله في الكفاية (السادس) أي الامر السادس من الامور الباقية في دفع الاشتباه الواقع من صاحب الفصول «ره» وبيانه حاصل الكلام هو : أن المجاز على قسمين مجاز في الكلمة ومجاز في الاسناد ، اما الاول أي المجاز في الكلمة نحو « أسد يرمي » استعمل لفظ الاسد الذي وضع للحيوان المفترس في الرجل الشجاع . والثاني أي المجاز في الاسناد نحو « جرى الميزاب » أو « الميزاب الجاري » فاسناد الجري الى الميزاب بواسطة جريان الماء فيه اسناد

لغير ماهو له ، لان الجريان أولاً وبالذات يكون صفة للماء وثانياً وبالمجاز يكون صفة للميزاب ، فاذا عرفت الفرق بين المجاز في الكلمة والمجاز في الاسناد تعرف قول صاحب الكفاية « ره » وهو :

(السادس : الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه) أي جري المشتق (على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض كما في الماء الجاري ، بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري، فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسناداً الى غير ماهو له وبالمجاز الا أنه في الاسناد لافي الكلمة. فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وان كان مبدؤه) أي مبدأ المشتق (مسند الى الميزاب بالاسناد المجازي ، ولا منافاة بينهما أصلاً) أي لامنافاة بين أن يكون استعمال المشتق في معناه الحقيقي واستعمال مبدأ المشتق وهو الجريان في المعنى المجازي كالمثال - وهو جرى الميزاب - كما لا يخفى .

ولكن ظاهر صاحب الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق ، لانه « ره » قال مالفظه : الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض .

ثم قال : وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة فانه لا يصدق الا مجازاً ، كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولا يقال الجسم سريع أو شديد - انتهى . فمن نظر الى هذه الكلمات يتضح له أن صاحب الفصول « ره » يشترط في صدق المشتق قيام مبدأ الاشتقاق به من دون الواسطة والا يكون صدقه صدقاً مجازياً كالشدة والسرعة العارضتين للجسم بواسطة الحركة واللون ، فانه يقال الحركة السريعة واللون الشديد ولا يقال الجسم السريع أو الشديد ، وكلام

صاحب الفصول يكون من باب الخلط بين المجاز في الاسناد الذي لا يضر بكون الكلمة حتمية في معناها كالميزاب الجاري لان لفظ الجاري استعمل في معناها الحقيقي وهو الجريان وان كان اسناده الى الميزاب مجازاً، وهذا اسناد حقيقي بالنسبة الى الكلمة ومجازي بالنسبة الى الاسناد ليس بمضر كما أشار اليه صاحب الكفاية في ضمن قوله (بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة كما في الميزاب الجاري)

فالمشتق في قولنا « الميزاب الجاري » ما استعمل بحسب المادة ولا بحسب الهيئة في المعنى المجازي ، أما بحسب المادة فلانها قد استعملت في معناها الحقيقي وهو السيلان لان الماء الجاري - أي ماء له السيلان - واما بحسب الهيئة أيضاً ما استعمل في المعنى المجازي لانه أي المشتق استعمل في الذات المتلبس في الحال بالجريان ولم تستعمل في غيرها، غاية الامر ان حمل المشتق على الميزاب مجازي لعدم كونه حقيقة متلبساً بالجري . نعم متلبس بالجري عناية وبالمجاز .

فيما يتعلق بمادة الامر

قول صاحب الكفاية (المقصد الاول في الاوامر ، وفيه فصول : الاول فيما يتعلق بمادة الامر من الجهات، وهي عديدة الاولى أنه: قد ذكر للفظ الامر معان متعددة : منها الطلب كما يقال «آمره بكذا») أي أطلب منه كذا (ومنها الشأن نحو «شغله أمر كذا») أي شغله شأن كذا (ومنها الفعل كما في قوله تعالى «وما أمر فرعون برشيد») أي وما فعل فرعون برشيد (ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى «فلما جاء أمرنا») أي أمرنا العجيب (ومنها الشيء كما تقول «رأيت اليوم أمراً عجيباً») أي شيئاً عجيباً (ومنها الحادثة نحو قولك

« وقع أمر جديد ») أي حادثة جديدة (ومنها الغرض كما تقول « جاء زيد لامر كذا ») أي لغرض كذا .

(ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه) أي معاني الامر (من اشتباه المصداق بالمفهوم) ضرورة أن الامر في « جاء زيد لامر كذا » ما استعمل في معنى الغرض بل اللام قد دل على الغرض . نعم يكون مدخوله مصداقه فافهم .

(وهكذا القول في قوله تعالى « فلما جاء أمرنا » يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه ، وكذلك في الحادثة والشأن . وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول « ره » من كون لفظ الامر حقيقة في المعنيين الاولين) وهذا الطلب والشأن (ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة) لامتقاً بل بحسب خصوصية نذكرها فيما سيأتي من كون الطلب بالصيغة ونحوه . فانتظر لذكرها .
(والشئ ههنا بحسب العرف واللغة ، وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقة في القول المخصوص) وهو افعال الصادر بالقول على سبيل الاستعلاء (ومجاز في غيره) من المعاني .

(ولا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق ، فان معناه حينئذ لا يكون معنى حديثاً) مع أن الاشتقاقات منه ظاهراً يكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم (بالمعنى الآخر وهو القول المخصوص الصادر على سبيل الاستعلاء) .
وبهذا المعنى لا يمكن الاشتقاقات من الامر ، كأن يقال مثلاً « أمر » بمعنى قال القول المخصوص و« يأمر » بمعنى يقول القول المخصوص وهكذا لانه يكون حينئذ من قبيل الاعلام فكما لا يمكن الاشتقاق من زيد وعمرو وبكر كذلك من الامر الذي يكون هو القول المخصوص .

هذا اذا كان بمعنى القول المخصوص ، وأما اذا كان المراد وضعه للقول بمعنى اسم المصدر وهو مجرد اللفظ الخاص نحو الامر فوجه عدم الاشتقاق

ظاهر ، اذ يكون حال لفظ الامر حال لفظ الاسم والفعل والحرف حيث يكون اسماً كسائر أسماء الاجناس ، فكما لا يصح الاشتقاق من لفظ الاسم بالنسبة الى من تلفظ أو يتلفظ به كذلك لا يصح الاشتقاق من لفظ الامر بالنسبة الى من تلفظ أو يتلفظ به، فان معناه - أي معنى الامر - حين وضعه للقول المخصوص والمراد من القول المخصوص هو هيئة افعال أو فليفعال لا يمكن منه الاشتقاق، لان معناه لا يكون حينئذ معنى حديثاً حتى يمكن منه الاشتقاق، مع ان الاشتقاق منه يكون بذلك المعنى المخصوص بينهم وهو هيئة افعال أو فليفعال لا بالمعنى الاخر .

هذا اشكال بأن الامر حين وضعه للقول المخصوص كيف يمكن الاشتقاق منه لانه ليس معنى حديثاً والحال أنه اشتقوا منه الصيغ الاخرى .

فأجيب عن هذا الاشكال بما حاصله : يمكن أن يكون مرادهم به - أي بالقول المخصوص - الطلب بالقول لانفسه - أي نفس القول - حتى يجيء المحذور (تعبيراً عنه بما يدل عليه) أي تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه (نعم صيغة الامر اذا اراد العاليي بها الطلب يكون من مصاديق الامر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصص) أي صادر من العاليي على سبيل الاستعلاء .

(وكيف كان فالامر سهل لو ثبت النقل) عن معناه العرفي واللغوي وهو الطلب المطلق الى المعنى الاصطلاحي وهو الطلب المخصوص الواحد لجميع الخصوصيات الملحوظة فيه من كونه طلباً من العاليي بالنسبة الى السافل على سبيل الاستعلاء (ولا مشاحة في الاصطلاح) .

ووجه سهولة الامر عدم الاهتمام بمعناه الاصطلاحي لعدم ترتب فائدة عليه (وانما المهم) الذي يجب البحث عنه (بيان ماهو معناه عرفاً ولغة) اذ محط النظر هو الخطابات الشرعية التي وردت على مقتضى العرف حسب قوله تعالى « وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه » فاللازم أن يعين معنى الامر

في عرف الشارع (ليحمل عليه) أي على ذلك المعنى (فيما إذا ورد) الأمر (بلا قرينة) تفيد المراد منه (و) نحن بعد التتبع والتفحص وجدنا أنه (قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب) الحكيم (والسنة) المقدسة (ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي) بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعاني ابتداءً (أو) الاشتراك (المعنوي) بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد جامع بين تلك المعاني (أو) ان اللفظ بنحو (الحقيقة في بعض (والمجاز) في بعض آخر .

(وما ذكر في) الأمر الثامن (الترجيح عند تعارض هذه الأحوال) الثلاثة أي الاشتراك اللفظي والمعنوي والحقيقة والمجاز وغيرها، نحو قولهم إذا دار الأمر بين الحقيقة والمجاز والاشترك فالمجاز مقدم على الاشتراك للزوم تعدد الوضع في الاشتراك بخلاف الحقيقة والمجاز (إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها) ما لم يوجب ظهور اللفظ (فلا بد مع التعارض) بين احتمالي الحقيقة والمجاز أو الاشتراك اللفظي والمعنوي (من الرجوع الى الأصل في مقام العمل) من البراءة والاستصحاب وغيرهما كالاكتفاء على حسب اختلاف المقامات .

(نعم لو علم ظهوره) أي ظهور لفظ الأمر (في أحد معانيه ولو احتمل أنه) أي الظهور (كان للانساق من الاطلاق) بأن لا يعلم أن هذا الظهور ناش من الوضع أو ناش من الانصراف لكثرة الاستعمال مع عدم كون اللفظ موضوعاً له بالخصوص (فليحمل) اللفظ (عليه) أي على ذلك المعنى الظاهر لكون الظهور حجة وحسب فلا مجال للأصل العملي (وان لم يعلم أنه) أي الأمر (حقيقة فيه) أي في هذا المعنى الظاهر (بالخصوص أو) حقيقة (فيما يعمه) بل ولو احتمل كون الظهور لاجل قرينة عامة بأن كان اللفظ مجازاً فيه (كما لا

يبعد أن يكون (لفظ الامر (كذلك) أي ظاهراً (في المعنى الاول) وهو الطلب في الجملة .

القول في اعتبار العلو في معنى الامر

قوله (الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر ، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً ولو أطلق عليه كان بنحو من العناية) الخ .
حاصل كلامه « ره » أنه: يعتبر في صحة أمر الامر أن يكون الامر بالنسبة الى المأمور عالياً ، فعلى هذا لا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً ، ولو أطلق عليه - أي على طلب السافل أو المساوي - الامر كان الاطلاق بنحو العناية والمجاز لاعلى نحو الحقيقة .

اعلم أن في المسألة وجوهاً بل أقوالاً: الاول اعتبار العلو فلا يكون طلب السافل أو المساوي أمراً ، الثاني اعتبار الاستعلاء فلا يكون طلب المستخفص لجناحيه بل مطلق من لم يستعمل وان لم يستخفص جناحيه أمراً وان كان من العالي، الثالث اعتبار أحدهما اما الاستعلاء واما العلو، الرابع اعتبار الاستعلاء والعلو جميعاً ، الخامس عدم اعتبار شيء منهما .

فهذه خمسة أقوال ولكل قائل كما أشار اليها في البدائع عند قوله « ره » : ان المعتبر في حقيقة الامر هل هو الاستعلاء أو العلو أو هما معاً أو أحدهما من غير تعيين أو لا يعتبر شيء منهما أو وجه وأقوال - انتهى موضع الحاجة من كلامه ، وهو قوله « أوجه وأقوال »

فظهر من كلامه « ره » لكل من الاراء قول ووجه لقوله ان لكل من الاقوال أدلة بين في محله ، وأما صاحب الكفاية « ره » فقد اختار في معنى الامر العلو حيث قال (الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر) الخ .

ثم قال «ره» بعد أسطر (فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخففاً لجناحه ، وأما احتمال اعتبار أحدهما وضعيف) أي من العالي والاستعلاء .
 (وتقييح الطالب السافل من العالي المستعلي عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره انما هو على استعلائه لاعلى أمره حقيقة بعد استعلائه) وكيف كان (ففي صحة سلب الامر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية) أي في صحة سلب الامر عن طلب السافل اذا طلب من العالي وأمره بشيء ولو على سبيل الاستعلاء ليس بأمر كفاية لاثبات شرط العلوم من طرف الامر وصحة السلب دليل لمجازية اللفظ في المعنى المطلوب .

لفظ الامر حقيقة في الوجوب

قوله (لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه ويؤيده قوله تعالى «فليحذر الذين يخالفون عن أمره» و«لولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك» وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة) وقضيته أن بريرة طلق زوجها والنبي صلى الله عليه وآله أراد الرجوع بها فأمر بريرة بذلك وقالت بريرة (أتأمرني يا رسول الله. قال: لا بل أنا شافع. الى غير ذلك، وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى «مامنعك أن لاتسجد اذ امرتك» وتقسيمه الى الايجاب والاستحباب).
 هذا اشارة الى القول بأن الامر مشترك معنوي بين الوجوب والاستحباب كما قال في الفصول: احتجوا بأنهم قسموا الامر الى ايجاب وندب ولا بد أن يكون المقسم أعم - انتهى موضع الحاجة .

وأجاب عن هذا صاحب الكفاية «ره» بأن ذلك قرينة على انه استعمال الامر في مقام التقسيم في الاعم من الوجوب والندب (والاستعمال أعم من كونه على

نحو الحقيقة كما لا يخفى) .

قوله في الكفاية (وأما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما) أي في الوجوب والندب (ثابت فلو لم يكن موضوعاً للمقدر المشترك بينهما) أي الوجوب والندب (لزم الاشتراك أو المجاز ، فهو غير مفيد لما عرفت لما مرت الإشارة في الجهة الأولى) عند قوله «وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الاحوال» الخ ، وفي الامر الثامن في بحث تعارض الاحوال من أن هذه الوجوه الاستحسانية لا تثبت الوضع وانما الملاك حصول الظهور (فراجع) .

قوله في الكفاية (والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به ، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى) وهو كل طاعة فهو فعل المأمور به (لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي) أي المأمور به الوجوبي والا لا يفيد المدعى ، وان لم يشمل الدليل المذكور المأمور به الوجوبي لا يفيد المدعى وهو فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به كما لا يخفى .

الطلب الذي يكون معنى الامر ليس طلباً حقيقياً

(قوله الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل) أي بسالحمل الشائع طلباً مطلقاً ، لان الطلب الحقيقي عبارة عن الارادة القلبية ، وهي ليس بأمر بل الامر هو الطلب الانشائي .

قوله (سواء انشأ بصيغة أفعل) نحو افعل ما أمرتك به (أو بمادة الطلب) نحو أطلب منك القيام (أو بمادة الامر) نحو أمرتك بالصلاة والزكاة ما دمت حياً (أو بغيرها . وان أبيت الا عن كونه) أي كون الامر (موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه) أي الامر منصرفاً (الى الانشائي منه) أي من الامر (عند اطلاقه)

أي اطلاق الامر (كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً) أي ينصرف الطلب الى
الطلب الانشائي كالامر .

قوله (وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي) أي علة انصراف
الطلب الى الطلب الانشائي تكون هي كثرة استعمال الامر في الطلب الانشائي
(كما أن الامر في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب) بمعنى اذا أطلق الارادة
على شيء ينصرف الى الارادة الحقيقية القائمة بالنفس .

قوله (واختلافهما) أي اختلاف الطلب والارادة (في ذلك) أي في كون
الطلب منصرفاً الى الانشائي والارادة منصرفاً الى ارادة الحقيقة وهي الصفة
القائمة بالنفس (ألجأ بعض أصحابنا الى الميل الى ماذهب اليه الأشاعرة من
المغايرة بين الطلب والارادة خلافاً لقاطبة أهل الحق) وهم الشيعة والمعتزلة (من
اتحادهما) أي اتحاد الطلب والارادة (فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان
ماهو الحق في المقام) الخ .

حاصل كلام صاحب الكفاية « ره » في باب الطلب والارادة ومفهومهما
على نحو الاختصار هو أن لنا نحويين من الطلب ونحويين من الارادة : أما الاول
طلب حقيقي وطلب انشائي وهكذا ارادة حقيقية واردة انشائية، أما الطلب الحقيقي
عبارة عن الارادة القلبية وهي ليس بأمر بل الامر طلب انشائي، والطلب الانشائي
مع الارادة الانشائية موضوعان من حيث اللفظ بأزاء مفهوم واحد كما يصرح
به صاحب الكفاية « ره » عند قوله (فاعلم أن الحق كما عليه أهله) أي الشيعة (وفاقاً
للمعتزلة) من العامة (وخلافاً للأشاعرة من العامة هو اتحاد الطلب والارادة
بمعنى أن لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد وما بأزاء أحدهما في الخارج
يكون بأزاء الآخر والطلب المنشأ بلفظ 4) أي بلفظ الطلب نحو أطلب منك
احترام العالم أو آمرك باحترام العالم (عين الارادة الانشائية . وبالجملة هما متحدان

مفهوماً وانشاءً وخارجاً) .

فظهر أن مرادنا باتحاد الطلب والارادة أي الطلب الانشائي والارادة الانشائية لغتان يراد منهما معنى واحد كالانسان والبشر، فمراد صاحب الكفاية ومن يقول بمقالته كالحقية - أي الشيعة والمعتزلة من العامة - هو هذا المعنى ومراد غيرهم كالشاعرة من العامة أن معنى الطلب والارادة مغايران ، بمعنى أن مفهوم الطلب مع مفهوم الارادة شيثان متغايران لا يجتمعان في مورد واحد .

نعم الحقية - أي الشيعة والمعتزلة - من العامة أيضاً قائلون بالمغايرة وعدم الاجتماع في مورد واحد، لكن لامطلقاً بل يقولون ان الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية لا يجتمعان في مورد واحد ومغايران مفهوماً وخارجاً، كما يكشف الستر عن هذا المطلب عبارته الصريحة المذكورة بقوله « ره » :

(ضرورة أن المغايرة بينهما) أي بين الطلب الانشائي والارادة الحقيقية (أظهر مسن الشمس وأبين من الامس) وأيضاً العبارة التي تأتي بعداً عند قوله « ره » (وبالجمله الذي يتكفل الدليل ليس الا الانفكك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة) نحو اطلب منك احترام العالم (الكاشف عن مغايرتهما ، وهو مما لامحيص عن الالتزام به كما عرفت ، ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد اصلاً لمكان هذه المغايرة والانفكك بين الطلب الحقيقي والانشائي كما لا يخفى) .

(ثم يمكن أن يقع الصلح بين الطرفين) أي جماعة الحقية والمعتزلة والاشاعرة (ولم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقته وانشائياً ويكون المراد بالمغايرة والاثينية هو الاثينية الانشائي من الطلب) كما شرحناه من قبل فاليرجع (كما هو كثيراً ما يراد من اطلاق لفظه) أي لفظ الطلب (والحقيقي من الارادة كما هو المراد غالباً منها) أي من الارادة أي حين اطلاق الارادة (فيرجع النزاع) أي النزاع بين الحقية والمعتزلة والاشاعرة

(لفظياً) أي نزاعاً لفظياً (فافهم) وتأمل في الكلمات، لان العلماء اشتبهوا فيه
اشتباعاً فاحشاً كما رأيت في أفوالهم المنقولة عنهم . ونشكر الله لفهم ما فهمته
ونحمده بالتوفيق بين الكلمات .

قوله (لا يخفى أنه لس غرض الاصحاب) أي الامامية (والمعزلة من
العامة من نفي غير الصفات المشهورة) أي التمني نحو :

فيا ليت الشباب لنا يعود يوماً فأخبره بما فعل المشيب

أو « فيا ليتني كنت تراباً » حين يرى الكافر عذاب جهنم يقول « يا ليتني كنت
تراباً » ، أو الترجي نحو « لعل زيداً يخرج » أو « لعل الأمير يركب » أو الاستفهام
نحو « هل زيد في الدار أم في السوق » أو غيرها من الصفات .

(وانه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي
كما يقول به الاشاعرة من العامة . ان هذه الصفات المشهورة) من الترجي
والتمني والنداء والاستفهام ، مدلولات للكلام اللفظي ، بمعنى أن الاشاعرة في
مقابل الامامية والمعزلة يقولون انه اذا قال زيد مثلاً :

فيا ليت الشباب لنا يعود يوماً فأخبره بما فعل المشيب

بأن لهذا الكلام نحوين من المفهوم واحد في النفس و واحد في الخارج
والاول يسمى بالكلام النفسي والثاني بالكلام الظاهري وهكذا سائر الصفات
من الترجي والنداء والاستفهام، بل كل جملة يكون كذلك لكن الحقيقة والمعزلة
يقولون ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي
كما يقوله الاشاعرة ، لانا اذا نرجع لانفسنا لا نجد غير مفهوم واحد لكلامنا
حتى نسميه بالكلام النفسي . هذا غاية ما يستفاد من الكفاية وتحقيقات العلماء
رضوان الله عليهم تلخيصاً مني .

قوله (ان قلت : فماذا يكون مدلولاً عليه عند الاصحاب والمعزلة) حاصل

كلامه «ره» في هذا الباب هو أنه: ان قلت على ما نفيتم مدلول الكلام النفسي فماذا يكون مدلول الكلام اللفظي عند الحقيقة - أي الشيعة والمعتزلة- (قلت: أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الامر من ذهن أو خارج كالإنسان نوع) بالنسبة الى الذهن (أو كاتب) بالنسبة الى الخارج (وأما الصيغ الانشائية) نحو بعث زوجت طلقت اشترت وأمثالها (فهي على ما حققناه في بعض فوائدها موجدة لمعانيها في نفس الامر، أي قصد ثبوت معانيها وتحققها بها) أي بالصيغة (وهذا نحو من الوجود وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعاً و عرفاً آثار) أي مع قصد ثبوت معانيها وتحققها بالصيغة كالمسكية في مثل بعث والزوجية في مثل «زوجت فلانة لفلان» والبيئونة بين الزوج والزوجة في مثل «طلقت زينب» والملكية في قول المشتري في مقابل قول البائع « بعث داري بألف درهم » ويقول المشتري اشتريتها به وهكذا والمدكورات كلها آثار شرعاً لتلك الصيغ .

قوله (والايقاعات) أي الايقاعات أيضاً تكون منشأ لوقوع آثار صيغها شرعاً نحو قول المعتق لعبد صيغة اعتقتك بصير سبباً لعتقه شرعاً .
قوله (نعم لامضايقه في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة اما لاجل وضعها) أي وضع الصيغ لايقاعاتها ، أي يقاع الصفات (فيما اذا كانت الداعي اليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف اطلاقها) أي اطلاق الصيغ (الى هذه الصورة ، فلو لم يكن هناك قرينة كان انشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لاجل قيام الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو اطلاقاً) .

حاصل ما قاله «ره» هو : أن تلك الصفات وان لم تكن مدلولات للصيغ المدكورات مثل الطلب والاستفهام والتمني والترجي وغيرها بالمطابقة لكن لا

مضايقة عن كونها مدلولات للصيغ بالدلالة الالتزامية، فالجمل الانشائية كلها تدل بالمطابقة على انشاء تلك المعاني وايجادها بالصيغة وتدل بالالتزام- أي بالدلالة التزامية تدل على ثبوت تلك الصفات في النفس، اما لاجل وضع تلك الجمل الانشائية فيما اذا كانت تلك الصفات في النفس أو لاجل انصرافها الى ذلك .

ان قلت : لو كانت تلك موضوعه لانشاء تلك المعاني فيما اذا كانت تلك الصفات ثابتة في النفس فدلالته حينئذ على تلك الصفات تكون بالتضمن لا بالالتزام .

قلت: ان ثبوت تلك الصفات من الطلب والاستفهام والترجي والتمني الى آخرها أخذ في الموضوع له على نحو الشرطية فتكون خارجة عن متن الموضوع له لا بنحو الجزئية حتى تكون جزئياً للموضوع له و كان دلالتها عليه بالتضمن .

شبهة الجبر والجواب عنها

قوله (فاذا توافقتا فلا بد من الطاعة والايمن واذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان) .

حاصل كلام صاحب الكفاية: أنه اذا توافقتا أي الارادة التكوينية والتشريعية بالنسبة الى شخص أو فعل بمعنى أراد الله بالارادة التكوينية أن يكون زيد مثلاً مؤمناً والارادة التشريعية كذلك فلا بد أن يكون مؤمناً أو أراد الله بالارادة التكوينية أن يأتي بالصلاة والارادة التشريعية أيضاً أمره بها فلا بد أن يأتي زيد بها لتوافق الارادتين في المراد وأما اذا تخالفت الارادتان بأن تحققت التشريعية بالنسبة الى زيد وعمله دون التكوينية ، فلا محيص لزيد أن يختار الكفر أو العصيان ، لان الله اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون. وهذا من المصنف يكون منه دخولاً في شبهة الجبر .

ولكن أنا أقول: لاجبر بالنسبة الى موجود في جميع الافعال التشريعية حتى
نحتاج الى دفعه ونثبت هذا المطلوب بحول الله وقوته .

ثم أقول : اذا أراد رجل أن يفعل شيئاً ويوجده في الخارج من ذهنه لا بد
له من وجود أربع مقدمات: الاولى خطور ذلك الشيء في نفسه، الثانية الميل
وهيجان الرغبة اليه، الثالثة الجزم وهو التصديق بفائدته ودفع ما يوجب التوقف
عنه، الرابعة العزم وهو القصد أي الشوق الاكيد المسمى بالارادة التي لا يتخلف
المراد عنها البتة المستتبع لحرارة العضلات في التكوينيات ولانشاء الطلب من
الغير في التشريعات .

أما خطور الشيء وهكذا الميل وهيجان الرغبة هما أمران قهريان خارجان
عن تحت القدرة والاختيار ، ولكن الجزم كما سيأتي في التجري ويعترف به
المصنف أي صاحب الكفاية « ره » هناك هو أمر اختياري ، لجواز التأمل فيما
يترب على الفعل والتدبر في عواقبه وتبعاته من العقوبات والمؤاخذات، فيصرف
النفس عنه ويمنع عن وصول الميل وهيجان الرغبة الى مرتبة الجزم والتصديق
بالفائدة ليحصل له الشوق الاكيد المستتبع لحرارة العضلات واختيار الفعل خارجاً
أو لانشاء الطلب من الغير تشريعاً .

وعليه فاذا كان بعض المقدمات اختيارية كانت الارادة اختيارية قهراً ، فان
النتيجة تتبع أحسن المقدمات كما لا يخفى . فاذاً تكون الافعال الصادرة أيضاً
اختيارية صادرة عن الاختيار لاعتنا الكره والاضطرار ، فلا جبر .

فاذا عرفت المقدمات الاربع بالتفصيل الذي ذكرتها لك فاذاً اذا تريد أن
تصلي مثلاً أو تشرب الخمر اعاذنا الله من شربه ففي المرتبة الاولى خطرت
الصلاة في نفسك ورأيتها معراج المؤمن وقربان كل تقي والمأمور بها في الكتاب
الكريم عند قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » فعند ذلك

توجد فيك المقدمة الثانية وهي الميل والهيجان والرغبة اليها- أي الى الصلاة- فاذا ثبت هذه فتصل النوبة الى المقدمة الثالثة وهي الجزم والتصديق بفائدة الصلاة والدفع عن ما يوجب التوقف فيها- أي في الصلاة- فاذا أثر هذه المقدمة فإذاً توجد المقدمة الثالثة فعند ذلك يأتي في نفسك المقدمة الرابعة وهي العزم أي القصد والشوق الاكيد المسمى بالارادة التي لا يتخلف المراد عنها المستتبع لحركة العضلات في التكوينيات ولانشاء الطلب من الغير تشريعاً .

وعليه فاذا كان بعض المقدمات اختيارية كانت الارادة اختيارية قهراً لان النتيجة تابعة لآخس المقدمات ، الآخس في اللغة يكون بمعنى القليل والقصير ، فاذاً نتيجته تكون تابعة للمقدمة الرابعة التي تثبت بها الاختيار كما عرفته. فثبت عدم الجبر في التشريعات كلها .

وأما التكوينيات ليس فيها المؤثر غير ارادة الله جللت عظمته كالموت والحياة والرزق وطول العمر وقصره وأمثالها ، كما تشهد بأن غير الله ليس فيها مؤثر ولا يمكن لاحد أن يغير ما أراد الله بالارادة التكوينية ولا يتغير فاذا أراد الله شيئاً فيقول له كن فيكون كما يثبت هذه المطالب قوله تعالى «أينما تكون يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة» وقوله « اذا جاء أجلكم لا تستأخرون ساعة ولا تستقدمون» وقوله «ان الله خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً».

فالحاصل بوسيلة الآيات المذكورة والتجربات الخارجية ثبوت هذه المطالب يكون أظهر من الشمس وأبين من الامس لا يحتاج الى دليل ان لم يكن كذلك فادراً الموت عن نفسك أو وسع في رزقك أو طول عمرك أو قصره وهكذا ، فبالنتيجة أثبتنا الاختيار في جميع التشريعات ومنعنا القدرة في التكوينيات لكل أحد . فاغتنم واحفظه .

ثم أيها الاخ الاعز مادام لك القدرة كن ملازماً للعبادة بالآخص نافلة الليل

وسائر النوافل ، لان العبادة تؤثر في الانسان أثراً بارزاً ظاهراً كما يقول في الحديث : عبدي أطعني حتى أجعلك مثلي أو مثلي .

واحذر من المعصية لانها أيضاً تؤثر فيك أثراً جلياً كما يقول الله تعالى «والذين كفروا أوليائهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» وفي خاطري شواهد من التاريخ ان أذكره يصير الكلام طويلاً لكن أذكر واحداً منها ليكون مؤيداً للكلام السابق وأقول: كان وليد بن عبد الملك من خلفاء بني مروان رجلاً مشتغلاً بمعصية الله حتى استخار يوماً أن يفعل فعلاً أتى الله تعالى له هذه الآية « واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد » فعندما رأى مضمون الآية وفهم معناها جعل القرآن هدفاً ورمه بسهام متعددة حتى مزقه مزقاً ثم قال مخاطباً الكتاب الكريم :

إذا لاقيت ربك يوم حشر فقل يارب مزقني الوليد

وكذا بعض الظلمة والجبارين وطول عمرهم ومهلتهم في الامور في الدنيا لمصلحة مخفية علينا كما أشار اليه تعالى بقوله « ولا تحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خيراً لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثماً ولهم عذاب مهين » .

فيما يتعلق بصيغة الامر

قوله (الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث : الاول أنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها وقد عد منها الترجي والتمني) وهو نحو قول الشاعر : ألا يا أيها الليل الطويل ألا انجلي (والتهديد) نحو « اعملوا ما شئتم » أو « افعل ماشئت » بالنسبة الى العاصي (والانذار) نحو « تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب » (والاهانة) نحو « ذق انك أنت العزيز الكريم » الواقع بعد قوله تعالى « ثم صبوا فوق رأسه من عذاب الحميم »

(والاحتقار) نحو « ألقوا ما أنتم ملقون » (والتعجيز) نحو « فأتوا بسورة من مثله » (والتسخير) نحو « كونوا قردة خاسئين » (الى غير ذلك) من الوجوب نحو « أقيموا الصلاة » والندب نحو « فكاتبوهم » لان الكتابة لما كانت مقتضية للشواب وليس في تركها عقاب كانت مندوبة ، والاباحة نحو « كلوا واشربوا . قوله (وهذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم يستعمل الا في انشاء الطلب الا أن الداعي الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى هذه الامور كما لا يخفى) .

حاصل كلامه « ره » هو : أن في جميع الموارد المذكورة صيغة الامر ما استعملت الا في انشاء الطلب الا أن الداعي الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب كذلك يكون الداعي الى انشاء الطلب هذه المعاني . فظهر أن الصيغة ما استعملت في المعاني بسل المعاني من الترجي والتمني الى الاخر كانت سبباً للبعث والتحريك نحو المطلوب كما لا يخفى . قوله (وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعي البعث والتحريك لابداع آخر منها) اي من المعاني . فيكون انشاء الطلب بها - أي بالصيغة - بعثاً حقيقة وانشاؤه الطلب بها - أي بالصيغة - تهديداً مجازاً ، وهذا غير كون الصيغة مستعملة في التهديد وغيره من المعاني فلا تغفل .

الصيغ الانشائية كلها مستعملة في الطلب

قوله (ايقاظ لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الامر جار في سائر الصيغ الانشائية) الخ .

حاصل كلامه « ره » في هذا الايقاظ : أن مسا ادعيناه في صيغة الامر من

كونها مستعملة دائماً في انشاء الطلب ، غاية الامر ان الدواعي تختلف فكذلك ندعيه في سائر الصيغ الانشائية من صيغة التمني والترجي والاستفهام ، فصيغة الاستفهام مستعملة دائماً لطلب الفهم غايته ان الداعي الى الاستفهام قد يكون طلب الفهم حقيقة وقد يكون لظهار المحبة كما في قوله تعالى « وما تلك بيمينك يا موسى قال هي عصاي » الخ ، وقد يكون للانكار التوبيخي نحو قوله تعالى « أتعبدون ما تئنحون » أو الانكار الابطالي نحو قوله تعالى « أفأصفيكم بالبنين » أو غير ذلك من الدواعي .

وعليه فما ذكروا من الدواعي لصيغة الاستفهام من المعاني الثمانية أو أقل أو أكثر مما لاوجه له فانها من الدواعي لامن المعاني كما قلنا . وهكذا التزامهم بالانسلاخ يكون للدواعي .

قوله (ومنه ظهر أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي) بمعنى ما استعمل ما يراد منه الاستفهام في المعاني المتعددة ، بل استعمل في الاستفهام فقط لكن الداعي الى تعدد المعاني متفاوتة ، تارة يكون لظهار المحبة وطول الكلام مع المحبوب كما في الاية الشريفة « ما تلك بيمينك يا موسى ، قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى » ، وتارة يكون للانكار التوبيخي نحو قوله تعالى « أتعبدون ما تئنحون » ، وتارة يكون للانكار الابطالي نحو قوله تعالى « أفأصفيكم بالبنين » وهكذا .

في أن صيغة الامر حقيقة في أي المعاني

قوله (المبحث الثاني : ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب أو الندب أو فيها أو في المشترك بينهما) أي بين الوجوب والندب وهو طلب الراجح (وجوه بل أقوال) .

لانه قول بكونها حقيقة في الوجوب وقد نسب ذلك الى جمهور الاصوليين، وقول بأنها حقيقة نبي الندب وقد نسب ذلك الى قوم منهم، وقول بكونها مشتركة لفظاً بين الوجوب والندب وقد نسب ذلك الى السيد المرتضى «ره» لكن في خصوص اللغة وأما في العرف الشرعي فقال بكونها حقيقة في الوجوب، وقول بكونها حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو طلب الراجح وقد نسب ذلك الى جماعة .

هذه عمدة الأقوال في المسألة والا ذكر صاحب المعالم أقوالاً أخرى فيها مثل كونها مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة لفظاً أو مشتركة بين هذه الثلاثة والجامع وهو الأذن، أو مشتركة لفظاً بين الأربعة وهي الثلاثة السابقة والتهديد وقال صاحب المعالم «ره» وقيل فيهما أشياء آخر غير ما ذكر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها .

قوله (لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة) الخ .

حاصل كلامه «ره» أنه لا يبعد أن نقول : بأن الوجوب هو المتبادر عند اطلاق الصيغة ، مثلاً اذا قال « صل » يتبادر منه أن الصلاة واجبة عليك فأقبحها . ويؤيد هذا المطلب أنه لو لم يصل المخاطب بعد أمر المولى له بالصلاة باحتمال ارادة الندب لم يقبل منه بل يعاقب .

لو قيل : كثرة الاستعمال في الندب في الكتاب والسنة يوجب نقل الامر اليه أو حمله اليه .

قلنا : ان استعماله في الوجوب لو لم يكن أكثر من استعماله في الندب لم يكن أقل منه ، مع ان الاستعمال وان كثر في الندب الا أنه كان مع القرينة المصحوبة بالكلام، وكثرة الاستعمال مع القرينة في المعنى المجازي لا يوجب صيرورته مشهوداً فيه ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهود .

(كيف وقد كثرت استعمال العام في الخاص حتى قيل مامن عام الا وقد خص
ولم ينتظم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه) أي على العموم (ما لم تقم
قرينة بالخصوص على ارادة الخصوص) .

فظهر ببيان المصنف مع توضيح مني في عبارته أن الوجوب هو المتبادر
عند استعمالها - أي استعمال صيغة الامر بلا قرينة .

هل الجمل الخبرية ظاهرة في الوجوب

قوله (المبحث الثالث : هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب
والبعث مثل « يغتسل » و« يتوضأ » و« يعيد » ظاهرة في الوجوب أولاً) الخ .
حاصل كلامه « ره » أن الجمل الخبرية نحو « يغتسل » أو « يتوضأ » أو
« يعيد » ظاهرة في الوجوب أم لا ، بمعنى أنه لو قال أو كان في كلام الشارع
يغتسل أو يتوضأ أو يعيد يفهم منها المخاطب وجوب الغسل أو الوضوء أو لا
يفهم منه شيئاً بعنوان الوجوب لان المجازات متعددة في الجمل وليس الوجوب
بأقوى الجمل بعد تعذر حمل الجمل على معناها من الاخبار بثبوت النسبة
والحكاية من وقوع الجمل .

(الظاهر الاول) أي ظاهرة في الوجوب ، بل يكون أظهر في الوجوب
من الصيغة . ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب
مستعملة في غير معناها بل تكون مستعملة في الخبر الا أنه ليس بداعي الاعلام
بل بداعي البعث بنحو أكد ، حيث أنه أختبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه
اظهاراً بأنه لا يرضى الا بوقوعه ، فيكون أكد في البعث من الصيغة كما هو الحال
في الصيغ الانشائية كالتمني والترجي والتهديد وغيرها من الصيغ على مسا
عرفت وقلنا لك من أن الصيغ الانشائية تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواعي

آخر مثل التمني والترجي والتهديد .

قوله (كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك) أي على النحو الذي أخبر عنه في الخارج (فإنه يقال يلزم الكذب اذا أتى بها) أي بالجمل الخبرية (بداعي الاخبار والاعلام للداعي البعث ، كيف والا يلزم الكذب في غالب الكنايات) أي اذا استعملت الجملة الخبرية في معانيها الخبرية مع كون شيء في الخارج يلزم في ذلك الاستعمال الكذب . تعالى الله وأوليأؤه عن ذلك .

هذا اذا استعمل للداعي آخر بل استعمل لداعي الاخبار والاعلام فقط ، أما اذا استعمل لداعي البعث فلا يلزم الكذب أبداً . مثلاً ان قلت «بيت حاتم كثير الرماد» يلزم الكذب اذا كان المقصد فيه الاخبار فقط لانه ليس في الخارج كثرة رماد أصلاً ، وأما اذا قصد منه شيء آخر وهو كثرة جود حاتم كناية بقوله «بيت حاتم كثير الرماد» فلا يلزم الكذب أبداً .

وكذا ما نحن فيه اذا أخبر بالجملة الخبرية بداعي الخبر يلزم الكذب أما اذا أخبر بها بدواعٍ آخر كالبعث - أي تحريك المخاطب نحو المطلوب - فلا كذب فيها .

فظر أن الطلب مع الجملة الخبرية أكد كما قال به صاحب الكفاية « ره » عند قوله فيها ما هذا لفظه (فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ ، فإنه مقال بمقتضى الحال . هذا مع انه اذا أتى بها في مقام البيان) أي اذا أتى بالجملة في مقام البيان (فدقدمات الحكمة مقتضية لحمل الجملة الخبرية على الوجوب فان تلك النكتة) وهي كون الطلب بالجملة الخبرية أكد ان لم تكن موجبة لظهور الجملة في الوجوب فلا أقل موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده ، فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعيين اراده اذا كان المتكلم

بصدد البيان مع عدم نصب القرينة خاصة على غير الوجوب .

الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ

قوله (المبحث الرابع: انه اذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون) الخ .

حاصل ما في هذا المبحث : انه لو سلم عدم كون الصيغة حقيقة في الوجوب وضعاً فهل هي ظاهرة في الوجوب انصراً أم لا .

قد يقال بظهورها فيه ، اما لغلبة الاستعمال في الوجوب أو لغلبة الوجوب أو الاكتمالية . وفي الكل مناقشة ونظر : أما الاول والثاني فلعدم وجود الصغرى فيهما نظراً الى أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده الخارجي لو لم يكن أكثر بكثير فليس بأقل ، وأما الثالث - وهو اكتمالية الوجوب - وان كانت مسلمة الا انها مما لا توجب ظهور اللفظ في الوجوب ، لان الظهور ناش عن أنس اللفظ بالمعنى والاكتمالية مما لا توجب ذلك .

ثم ان المصنف «ره» قد اختار ظهور الصيغة في الوجوب انصراً لوجه آخر غير الوجوه المتقدمة كلها ، وهو أن مقدمات الحكمة التي أشير اليها في السابق ويأتي في مبحث تفصيلها في المطلق والمقيد مما تقتضي حمل الصيغة على الوجوب نظراً الى أن الندب مما يحتاج الى مؤنة التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك ، بخلاف الوجوب فانه لا تحديد ولا تقييد فيه .

لكن في كلام المصنف «ره» تأملاً نحن أيضاً نقول بكلامكم حرفاً بحرف فنقول : ان مقدمات الحكمة تقتضي حمل الصيغة على الندب نظراً الى أن الوجوب مما يحتاج الى مؤنة التحديد والتقييد بالمنع من الترك ، فحيث لا دليل على المنع من الترك مع كون المولى في مقام بيان مراده فيبنى على عدم

كون الطلب للوجوب .

ولعل ما ذكرناه هو مراد المصنف « ره » بقوله (فافهم) .

لكن انصراف الصيغة الى الوجوب مما لا ينكر ، لان كل سامع اذا سمع من مخاطب « صل » أو « صم » أو « اضرب » يجد في نفسه طلب المسموع على نحو لا يرضى بتركه ولا يسمع المتكلم من المخاطب العذر بأني ما فهمت من كلامك طلب الصلاة أو الصوم أو الضرب .

هذا كله دليل على انصراف الصيغة الى الوجوب لا الطالب المطابق فظهور أن

الانصراف الى الوجوب غير منكر .

قوله (في التعبدي والتوصلي) .

لا بد لنا أولاً أن نفهم الفرق بين الواجب التوصلي والتعبيدي . اعلم أن

الواجب التوصلي هو عبارة عن الواجب الذي كان فقط وجوده مطلوباً في الخارج غير مقيد بشيء ، كغسل الثوب من النجاسة للصلاة فانه اذا حصل في الخارج من أي شيء حصل ففسد حصل غرض الشارع . مثلاً اذا نفخ الريح وجعل الثوب المتنجس في ماء الكر فقد حصل غرضه وامتنال أمره .

هذا بخلاف الواجب التعبيدي ، لانه اذا أتى المكلف ألف مرة الواجب التعبيدي مثل الصلاة والصوم وأمثالهما بدون قصد القربة والامتنال ما أتى بالواجب قط .

فاذا فهمت الفرق بين الواجب التوصلي والتعبيدي فالمرجع في أصل المقصد فنقول وعلى الله أتوكسل : ان التقرب المعتمد في التعبيدي ان كان بمعنى قصد الامتنال والايان بالواجب بداعي أمره كان داعي الامر مما يعتبر في الطاعة عقلاً لاماً أخذ في نفس العبادة شرعاً ، وذلك - أي أخذ الداعي وقصد القربة في العبادة يكون بحكم العقل لا بحكم الشرع - لاستحالة أخذ الشيء الذي يأتي

بعد تعلق الامر قبل تعلق الامر به ، لانه يلزم أن يكون بداعي الامر مأخوذاً في
المأمور به قبل وجود الامر به ، والحال هو مؤخر عن الامر رتبة، وهو محال
لمحالية تقدم الشيء على نفسه شرطاً أي جزءاً أو شرطاً. فما لم تكن نفس الصلاة
متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها.

وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر وامكان الاتيان بها بهذا
الداعي ضرورة امكان تصور الامر بالصلاة مقيدة بداعي الامر والتمكن من اتيان
الصلاة كذلك - أي مقيدة بداعي الامر بعد تعلق الامر بالصلاة والمعتبر من القدرة
المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو القدرة في حال الامتثال لاحال الامر واضح
الفساد - « وتوهم » مبتدأ و« واضح الفساد » خبره والكلمات الفاصلة أتي بها
لتوضيح الكلام .

وجه الفساد هو : أنه وان كان تصور الصلاة على الوجه المذكور بمكان
من الامكان الا أنه لا يكاد يمكن الاتيان بها - أي بالصلاة - بداعي أمرها لعدم
الامر بالصلاة حسب الفرض ، لان الامر تعلق بالصلاة مقيدة بداعي الامر ولا
يكاد يدعو الامر الا الى ما تعلق به لا الى غيره . وعلى ما فرض يكون دعوة
الامر الى غير ما تعلق به . تأمل في العبارة لانها دقيقة .

قوله (نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً صارت مأموراً بها بالامر بها مقيدة) .
عبارة أوضح : اذا كان القيد جزءاً للصلاة وصارت الصلاة مأموراً بها
بالامر نفسها فقد صارت الصلاة المقيدة مأموراً بها بالامر بها مقيدة .

قال المصنف في جواب هذا التوجيه (كلا فان ذات المقيد لا تكون مأموراً
بها ، فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً، فانه ليس الا وجود
واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة) .
قوله (ان قلت : نعم لكنه اذا أخذ قصد الامتثال شرطاً) الخ .

حاصل كلامه أنه: إذا أخذ قصد الامتثال على نحو الشرط يمكن أن نقول بعدم سراية الامر الى المقيد ، وأما اذا أخذ قصد الامتثال شطراً أي جزءاً للواجب وكان مثله في الواجب مثل سائر الاجزاء، فكما أن سائر الاجزاء تكون مأمورة بالامر بالواجب فكذا قصد الامتثال، فحيثما يكون قصد الامتثال مأموراً في ضمن الامر بالواجب ، اذ المركب ليس الا نفس الاجزاء بالامر ويكون تعلق الامر بكل واحد من الاجزاء بعين تعلقه - أي تعلق الامر بالكل - بمعنى أن الامر الذي تعلق بالصلاة ليس الا الامر الذي تعلق بالفاتحة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء، اذ المركب ليس الا نفس الاجزاء بالاسراي مجموعاً ومجتمعاً ويكون تعلق الامر بكل واحد من الاجزاء عين تعلق الامر بكل الاجزاء مجتمعاً، فكما تكون الاجزاء مأمورة بالامر بالمركب فكذا قصد الامتثال ، لانه على هذا صار كسائر الاجزاء فيصح أن يؤتى به بداعي وجوب المركب، ضرورة صحة اتيان أجزاء الواجب بداعي وجوبه .

فأجاب عن هذا بقوله (قلت : مع امتناع اعتباره كذلك) أي يمتنع اعتبار قصد القربة بنحو الجزئية في المأمور به ، لان المأمور اما أن يأتي بالمأمور به المقيد بداعي قصد القربة بنحو الجزئية واما أن يأتي بالمأمور به بدون داعي القربة. ان كان اتيانه بالمأمور به على النحو الاول فيكون الامر داعياً الى نفسه وهذا ممتنع، وان كان اتيان المأمور المأمور به بالنحو الثاني - أي بدون قصد القربة - يلزم أن يأتي المأمور بالصلاة التي ما أمر الشارع باتيانها ، لانه على الفرض أمر الشارع باتيان الصلاة مع انضمام قصد القربة على نحو الجزئية وهذه غيرها .

القول في تصور الامرين لدفع المحذورات والجواب عنه

قوله (ان قلت : نعم لكن هذا اذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد ،
وأما اذا كان بأمرين) الخ .

حاصل كلامه «ره» هو : أنه وجود المحذورات والموانع التي ذكرتتموها
يكون اذا كان في المقام أمر واحد ، وأما اذا أمكن أن نتصور أمرين من قبل
الشارع توجه أحدهما بالصلاة بدون داعي الامر والثاني توجه بالصلاة مع داعي
الامر فلا تجيء المحذورات أصلاً ، فللامر أن يتوسل بأمرين في الوصلة الى
تمام غرضه ومقصده بلا تبعية .

قوله (قلت : مضافاً الى القطع بأنه ليس في العبادات الا أمر واحد) الخ .
حاصل جوابه « ره » : انا نقطع بأنه ليس في العبادات وغير العبادات من
الواجبات كدفن الميت مثلاً والمستحبات كغسل الجمعة الأمر واحد يدور المشوطة
بامثاله والعقوبة بتركه .

وثانياً (ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال
- كما هو قضية الامر الثاني - فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الاول
بدون قصد امتثاله ، فلا يتوسل الامر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة ، وان لم
يكذ يسقط بذلك) أي بذلك الامتثال (فلا يكاد يكون له وجه) لعدم السقوط
(الاعدم حصول غرضه بذلك) أي بذلك الامتثال (من أمره لاستحالة سقوطه)
أي سقوط الامر (مع عدم حصوله) أي حصول الغرض (والا لما كان موجباً
لحدوثه) أي لو كان الامتثال والغرض حاصلان أما كان وجه لحدوث الامر
ثانياً لحصول الغرض وارتفاع الموضوع للطلب .

قوليه (وعليه) أي بناءً على عدم حصول الغرض بتعدد الامر وحصول

الامتثال به فلا حاجة في الوصول الى غرضه بتعدد الامر، لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الامر بمجرد موافقته الا بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره .

(هذا كله اذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال) أي تمام ماقلنا من الاشكال والجواب يتصور اذا كان قصد التقرب المعتبر في العبادة كان بمعنى قصد الامتثال (وأما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى فاعتباره في متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان الا انه غير معتبر قطعاً، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم امكان أخذه فيه بديهية . تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام) .

عدم صحة التمسك باطلاق الامر فيما يمكن اعتباره فيه

قوله (ثالثها) أي ثالث المقدمات (اذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم امكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً) أي لا شرطاً ولا جزءاً .

حاصل ما قاله «ره» هو : أنه عرفت منا عدم جواز أخذ قصد الامتثال في المأمور به شرطاً وشرطاً - أي جزء - (لامجال للاستدلال باطلاق الامر ولو كان مسوقاً في مقام البيان على عدم اعتباره) أي عدم اعتبار قصد الامر (كما هو أوضح من أن يخفى فلا يكاد يصح التمسك به) أي باطلاق الامر (فيما يمكن اعتباره) أي اعتبار الاطلاق (فيه) أي في الامر (فانقدح بذلك) أي انقدح بعدم الاستدلال بالاطلاق (أنه لاوجه لاستظهار التوصيلية من اطلاق الصيغة بمادتها ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الامر من اطلاق المادة في العبادة لوشك في اعتباره) أي اعتبار الوجه (فيها) أي في العبادة .

(نعم اذا كان الامر في مقام بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه) أي غرض

الامر (وان لم يكن دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله غرضه) أي غرض الامر (كان هذا) أي كونه في مقام البيان وسكوته (قرينة على عدم دخله) أي دخل قصد الامتثال (في غرضه والا لكان سكوته نقضاً له) أي نقضاً لغرضه (وخلاف الحكمة ، فلا بد عند الشك وعدم احراز هذا المقام) أي كونه في مقام بيان تمام ماله دخل (من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل ويستقل به العقل) أي اصل البراءة أو الاشتغال أو قبح العقاب بلا بيان من حكم العقل حسب ما تقتضيه الموارد .

قوله (فاعلم أنه لا مجال ههنا) أي لا مجال في مورد كان الامر في بيان ماله دخل في حصول تمام مقصوده الا لاصالة الاشتغال، وذلك لان الشك يكون ههنا في الخروج عن العهدة من التكليف المعلوم مع استقلال العقل بالخروج عنها ، فلا يكون مع حكم العقل بالخروج عن عهدة التكليف عقاباً بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان . فحيثئذ يحكم بالاشتغال والعمل بما يلزم العمل به في المورد على حسب اقتضاء التكليف في المقام (ولو قيل بأصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك لان الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها) أي عن عهدة التكليف المعلوم (فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقاباً بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان . ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها) أي عن العهدة (بمجرد الموافقة بلا قصد القرينة ، وهكذا الحال في كلما شك في دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره في الأمور به كالوجه والتدينز) أي كالوجه نحو وجوباً أو مستحباً والتميز نحو مغرباً أو عشاءً أو ظهراً وغيرها مما يمكن أخذه في العبادة .

وبعبارة أوضح : كلما شك بعدمه عن الخروج من عهدة التكليف يجب على المكلف اتيانه، للزوم الاحراز بالخروج عن عهدة التكليف بواسطة العلم بالتكليف، فلا يكون العقاب على المذكورات عقاباً بلا بيان ومواخذة بلا برهان. قوله (نعم يمكن أن يقال : ان كلما يحتمل بدواً دخله في الامتثال وكان مما يغفل عنه العامة غالباً كان على الامر بيانه ولنصب القرينة على دخله واقعاً والا لاخل) أي أحل الامر (بما هو همه وغرضه ، أما اذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله، وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة حيث لا عين ولا أثر في الاخبار والاثار وكانا مما يغفل عنه العامة وان احتمله بعض الخاصة . فتدبر جيداً) .

قوله (ثم لا أظنك أن تتوهم وتقول ان أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وان كان قضية الاشتغال عقلاً هو الاعتبار، لوضوح أنه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والموضع شرعاً وليس ههنا) أي في قصد القرينة شيء قابلاً للموضع والرفع (فان قصد القرينة ونحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي) أي بمعنى اتيان العمل خالصاً لوجهه الكريم أمر بحسب الواقع ونفس الامر (ودخل الجزء والشرط فيه) أي في الأمور به (وان كان كذلك) أي أمر واقعي (الا أنهما) أي الجزء والشرط (قابلان للموضع والرفع) بمعنى أن للشارع أن يجعل الحمد مثلاً جزءاً للصلاة والطهارة شرطاً لها وان لا يجعلها جزءاً وشرطاً لها .

قوله (فبدليل الرفع) وهو قول الشارع « رفع ما لا يعلمون » و« الناس في سعة مما لا يعلمون » (ولو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام) أي مقام

الشك في فصد القربة ومدخلية القصد (فانه علم بثبوت الامر الفعلي كما عرفت .
فافهم) .

هل الامر يقتضى ارادة الواجب النفسى التعينى أم لا

قوله (المبحث السادس: قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً)
الخ .

حاصل كلامه هو : أنه اذا قال الامر مثلاً «صل» هل يقتضى كلامه أنني أريد منك واجباً نفسياً تعينياً أم لا يقتضى ؟ الظاهر ذلك ، لان كل واحد من غيره كالواجب الغيري والكفائي والتخييري يكون فيه تقييد دائرة الوجوب وتضييقه فاذا كان الشارع في مقام البيان ولم ينصب قرينة ، فالحكمة تقتضى أن يكون الواجب مطلقاً وجب هناك شيء آخر كالمقدمة أم لا ، أتى بشيء آخر كأحد فردي التخييري كالكفارات وهي عتق الرقبة أو اطعام ستين مسكيناً أو صوم شهرين متتابعين أم لا ، أتى به شخص آخر كغسل الميت ودفنه وكفنه أم لا .

فالحاصل اذا تكلم الامر بصيغة من صيغ الامر وكان في مقام بيان تمام مقصده ومرامه ولم ينصب قرينة لمقصده للمخاطب أن يحمل كلامه على طلب الواجب النفسى التعينى لاحتياج ما يقابله بالقييد وتضييق دائرة الوجوب ، وليس في الكلام قيد ولقبح العقاب بلا بيان (وهو واضح لا يخفى) .

وقوع صيغة الامر عقيب الحظر أو توهمه

قوله (المبحث السابع : اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعاً أو اطلاقاً فيما اذا وقع عقيب الحظر أوفي مقام توهمه) أي توهم الحظر

(على أقوال ، نسب الى المشهور ظهورها) أي ظهور الصيغة (في الاباحة ،
والى بعض العامة ظهورها) أي ظهور الصيغة (في الوجوب والى بعض تبعيته)
أي تبعية الامر (لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي) .

وذلك نحو قوله تعالى « فاذا حللتم فاصطادوا » كان حرمة الصيد هو
الاحرام في الحج فاذا حلل ليس الصيد بحرام ، فعلق الامر وهو حلية الصيد
بزوال علة النهي وهو الاحرام .

ونحو قوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين » كان
حرمة قتل المشركين هي أشهر الحرم ، فاذا انسلخ ومضى أشهر الحرم يجوز
قتل المشركين ، فعلق الامر - وهو قتل المشركين - بمضي أشهر الحرم .

فتحصل مما ذكرنا لك انه ان علق الامر بزوال علة النهي اذا زال ومضى علة
النهي يرجع أمر مورد النهي بحال الاول من الوجوب والاستحباب وغيره
كالاية ، كان قتل المشركين واجباً قبل أشهر الحرم ثم اذا جاء أشهر الحرم
صار القتل حراماً فيها واذا انسلخ ومضى الاشهر أيضاً صار قتلهم واجباً ، فصار
المورد تابعاً لما قبل النهي . فظهر من بياننا تبعية الامر لما قبل النهي ان علق
الامر بزوال علة النهي كالايتين .

قوله (والتحقيق أنه لامجال للتشبيث بموارد الاستعمال، فانه قل مورد منها)
أي من الموارد (يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة أو التبعية ،
ومع فرض التجريد عنها) أي عن القرينة (لم يظهر بعد كون عقيب الحظر
موجباً لظهورها) أي ظهور الصيغة (في غير ماتكون ظاهرة فيه ، غاية الامر
يكون موجباً لاجمالها) أي اجمال الصيغة (غير ظاهرة في واحد منها) أي من
المعاني (الا بقرينة أخرى كما أشرنا) وما أشرنا عبارة عن قوله في الكفاية « قل
مورد منها يكون خالياً عن قرينة الوجوب أو الاباحة أو التبعية » الخ .

صيغة الامر لادلالة لها على المرة ولا على التكرار

قوله (المبحث الثامن: الحق أن صيغة الامر مطلقاً أي بواحد من الدلالات لامطابقة ولا تضمناً ولا التزاماً (لادلالة لها) أي للصيغة (على المرة ولا التكرار، فان المنصرف عنها) أي عن الصيغة (ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها، فلادلالة لها) أي للصيغة (على أحدهما) أي على المرة والتكرار لابهيمتها ولا بمادتها .

وبعبارة أوضح: « ضرب » مثلا لابهيمته وهي هيئة فعل ولا بمادته وهي ض وروب لانه لا تدلان لاعلى ضرب مرة ولا على ضرب المرتين أو المرات (والاكتفاء بالمرة فانما هو لحصول الامتثال بها) أي بالمرة (في الامر بالطبيعة كما لا يخفى) .

قوله (ثم لا يذهب عليك أن الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الاعلى الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب كون النزاع ههنا) أي في المشتقات (في الهيئة كما في الفصول فانه غفلة وذهول) .

حاصل ما يستفاد من كلام صاحب الكفاية «ره»: ان اتفاق العلماء من كلامهم بأن المصدر المجرد عن اللام والتنوين نحو « ضرب » و « نصر » مثلا لا يدل الاعلى الماهية غفلة وذهول (عن كون المصدر كذلك) أي المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الاعلى الماهية (لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل الاعلى الماهية ، ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها) أي مثل المشتقات (كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى فكيف بمعناه) .

توضيح كلام صاحب الكفاية «ره» هو : أنه عرفت وأثبتنا لك أن معنى

المصدر مبين مع المشتقات ، فمع المباينة كيف يكون معناهما واحداً . مثلاً
معنى «الضرب» هو الفعل الصادر المعين و « النصر » كذلك ، أما « الضارب »
و « الناصر » معناهما غير معناهما ومباين معهما ، فكيف يكونان مع المباينة
بمعنى واحد (يكون مادة لها) أي للمشتقات (فعليه يمكن دعوى المرة والتكرار
في مادتها) أي مادة المشتقات (كما لا يخفى) .

قوله (ان قلت : فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام ؟
قلت : مع أنه محل الخلاف) أي يكون بين علماء الادب اختلاف بأن أصل
المشتقات هل هو المصدر أو الفعل لكل قائل (معناه ان الذي وضع أولاً بالوضع
الشخصي ثم بملاحظته نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ التي تناسبه مما جمعه مادة
لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ، ومعنى كذلك هو المصدر أو الفعل) .

حاصل كلامه «ره» بتوضيح مني هو : ان الذي وضع أولاً نحو « الضرب »
أو « الوضع » مثلاً بالوضع الشخصي لا الوضع النوعي ، ثم بملاحظة ذلك
وضع نوعياً أو شخصياً سائر الصيغ نحو الضارب والمضروب والواضع
والموضوع وأمثالهما مما جمعه مادة لفظ متصورة في كل من الصيغ ، ومنه أي
من الذي وضع أولاً شخصياً أو نوعياً كذلك أي نوعياً أو شخصياً هو المصدر
أو الفعل كان ذلك بين الكوفيين وغيرهم مورد خلاف ، لان الكوفيين قالوا بأن
الفعل كان اصلاً في الكلام لا المصدر، وغيرهم قائلون بالعكس كل على مذهبه .
ولكن الحق على المتصور عندي هو أن المصدر هو الاصل في سائر
المشتقات وان لم يكن بهيئته محفوظاً فيها - أي في المشتقات - لان للمصدر
كضرب بالسكون ووضع بالسكون أيضاً مادة وهي الضاد والراء والباء وهيئة
حروفية وهي تقديم الضاد على الراء والراء على الباء وهيئة اعرابية وهي فتح
الضاد وسكون الراء والباء ، وكذا للوضع بالسكون أيضاً حرفاً بحرف .

والذي به قوام المصدر وباختلاله يخلل المصدر هو مادته وهيئته الحروفية وهما محفوظان في المشتقات ، وأما الهيئة الاعرابية وان لم تكن محفوظة في المشتقات وما ليس بمحفوظ ليس به قوام المصدر، ومن الواضح أن محفوظة مابه قوامه مما يكفي في كونه مادة للمشتقات . فظهر لك بياني هذا أن المصدر هو الاصل في المشتقات لا الفعل .

المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد

قوله (ثم المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد) الخ .

حاصل كلامه رفع في الخلد مقامه هو : أنه اذا قال المولى « صل » أو « اضرب » هل مراده أن تصل دفعة واحدة أو دفعات أو صل فرداً واحداً أو أفراداً وكذا بالنسبة الى « اضرب » أي أضرب دفعة أو دفعات أو أوجد فرداً من الضرب أو أفراداً .

قال المصنف « ره » في الكفاية عند قوله (والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وان كان لفظهما) أي لفظ المرة والتكرار (ظاهر في المعنى الاول) وهو الدفعة والدفعات .

قوله (وتوهم أنه لو أريد بالمرة الفرد فاسد) حاصل كلام المصنف « ره » من قوله « وتوهم أنه » الى « فاسد » هو انه ليس علاقة بين المسألتين أي مسألة المرة والتكرار ومسألة الطبيعة والفرد (لو اريد بها) أي المسألة الاولى (الفرد أيضاً) لا الدفعة (فان الطلب على القول بالطبيعة انما يتعلق بها) أي بالطبيعة (باعتبار وجودها في الخارج ، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست الا هي لامطلوبة ولا غير مطلوبة ، وبهذا الاعتبار كانت مرددة بكلا المعنيين) أي الدفعة

والدفعات أو الفرد والافراد (فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين) أي الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد (وعدمها) أي عدم الدلالة . (أما بالمعنى الاول فواضح) أي اتيان النزاع بالمعنى الاول وهو الدفعة والدفعات فواضح ، بمعنى أنه اذا قال المولى « صل » أو « اضرب » هل أراد اتيان الصلاة دفعة واحدة وهكذا أراد ضرباً واحداً وأراد الصلاة والضرب مكرراً ومتعدداً .

قوله (وأما بالمعنى الثاني) وهو الفرد (فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أو وجودات ، وانما عبر بالفرد لان وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد غاية الامر خصوصيته) أي الفرد (وتشخصه) أي الفرد على القول بتعلق الامر بالطبائع (يلزم المطلوب وخارج عنه) أي عن المطلوب (بخلاف القول بتعلقه) أي تعلق الامر بالافراد (فانه) أي الفرد (مما يقومه) أي مما يقوم المطلوب . مثلاً فرد الصلاة مما يقوم المطلوب وهو الصلاة المطلوب من قبل المولى أو فرد الضرب مما يقوم الضرب المطلوب من قبل المولى .

قوله (تنبيه : لا اشكال على القول بالمرّة في الامتثال) أي في الامتثال باتيان الأمور به بالمرّة (وانه لا مجال للاتيان بالأمور به) ثانياً على أن يكون به الامتثال فانه من الامتثال بعد الامتثال وارتفع الموضوع بالامتثال الاول فما بقي موضوع حتى يمثل ثانياً وثالثاً .

قوله (وأما على المختار من دلالته) أي دلالة الامر (على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار ، فلا يخلو الحال اما أن لا يكون اطلاق الصيغة في مقام البيان بل في مقام الاهمال أو الاجمال فالمرجع هو الاصل ، واما ان يكون اطلاقها) أي الصيغة (في ذلك المقام) أي مقام البيان . (فلا اشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال ، وانما الاشكال في جواز أن

لا يقتصر عليها) أي على المرة (فان لازم اطلاق الطبيعة المأمور بها هو الايتان بها) أي بالطبيعة (مرة أو مراراً لا لزوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى) . قوله (والتحقيق أن قضية الاطلاق انما هو جواز الايتان بها) أي بالطبيعة (في ضمنها) أي ضمن الافراد (نحو من الامتثال) مثل لو أمر المولى باطعام الفقير فأطعم في وقت واحد فقراء متعددين فان كلها امتثال ، اذ لا أولوية لكون بعضه امتثالاً دون بعض آخر (فيكون ايجادها في ضمنها) أي ايجاد الطبيعة في ضمن الافراد العرضية (نحواً من الامتثال كايجادها) أي الطبيعة (في ضمن الواحد لا جواز الايتان بها) أي بالطبيعة (مرة ومرات فاسه مع الايتان بها) أي بالطبيعة (مرة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به) أي بالايتان (الامر فيما اذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجرد) الغرض (فلا يبقى معه) أي مع الايتان (مجال لايتانه) أي ايتان الغرض (ثانياً بداعي امتثال آخر أو بداعي أن يكون الايتانان امتثالاً واحداً ، لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها) أي باتيان الطبيعة (وسقوط الغرض معها) أي مع الموافقة (وسقوط الامر بسقوطه) أي سقوط الغرض (فلا يبقى مجال لامتثاله أصلاً) . واما اذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض كما اذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً) أي سواء كان أحسن أو مساوياً (كما كان له ذلك قبله) أي قبل الايتان (على ما يأتي بيانه في الاجزاء) .

صيغة الامر لا تدل على الفور ولا على التراخي

قوله (المبحث التاسع : الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على

التراخي . نعم قضية اطلاقها (أي اطلاق الصيغة) جواز التراخي ، والدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها) أي من الصيغة (بلا تقيدها) أي تقييد الصيغة (بأحدهما) أي الفور والتراخي (فلا بد في التقييد من دلالة أخرى كما ادعى دلالة غير واحد من الايات) نحو « سارعوا الى مغفرة من ربكم » أي بادروا (على الفورية) .

(وفيه منع ، ضرورة أن سياق آية « فسارعوا الى مغفرة من ربكم » وكذا آية « واستبقوا الخيرات » انما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخير من استتباع تركهما للغضب والشر ، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما) أي عن المسارعة والاستباق (أنسب كما لا يخفى فافهم) .

لعل وجهه : أن الواجبات كلها مما يستتبع تركها الغضب والشر والالم تكن واجبا ، ومع ذلك ليس البعث بالتحذير عن تركها بل يكون التحريك الى فعلها غالباً . فيحتمل أنه بقوله « فافهم » أشار الى هذا .

قوله (لزوم كثرة تخصيصه) أي تخصيص ما استفيد من الايتين (في المستحبات) المستحبات الموسعة والمضيقة (وكثير من الواجبات بل أكثرها) إذ الغالب عدم لزوم الفور (فلا بد) فراراً من لزوم محذور الاستهجان (من حمل الصيغة فيهما) أي في الايتين (على خصوص الندب) فلا يفيد وجوب الفور الذي هو مطلوب المستدل (أو) الحمل على (مطلق الطلب) حتى يطابق وجوب الفور في الواجبات المضيقة واستحباب الفور في الواجبات الموسعة والمستحبات مضيقتها وموسعها وهذا أيضاً لا يفيد المستدل .

(ولا يبعد دعوى) كون الأمر في الايتين للإرشاد لا للوجوب ولا للاستحباب (ضرورة) استقلال العقل بحسن لمسارعة والاستباق (و) المبادرة نحو الخير ،

فان خير الخير ما كان عاجله ، وعلى هذا (كان ما ورد من الايات والروايات الواردة في مقام البعث نحوه) أي نحو الاستباق والمصارعة (ارشاداً) خبر كان أي ، كان ما ورد ارشاداً (الى ذلك الحكم) أي الحكم العقلي ، فتكون هاتان الايتان (كالايات والروايات الواردة في الحث على أصل الطاعة) كقوله تعالى «ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم» (فيكون الامر فيها) أي في تلك الايات والروايات الواردة في الحث على المصارعة (لما يترتب على المادة بنفسها) مع قطع النظر عن تعلق الامر بها (ولو لم يكن هناك أمر بها) أي بالمادة (كما هو الشأن في الاوامر الارشادية) فان كانت المادة واجبة أفادت الوجوب ولو كانت مستحبة كانت للاستحباب من دون مدخلية للهيئة في المادة .

وبعبارة أوضح : ان كانت المادة من مادة الواجبات نحو « الصلاة » و« الصوم » و« الحج » وأمثالها أفادت الوجوب ، وان كانت من مادة المستحبات نحو الدعاء عند رؤية الهلال أو نحو « اللهم أغنني بحلالك عن حرامك » أو نحو « اللهم احفظني من السخط والشور » وأمثالها تفيد الاستحباب ، ففي الموارد المذكورة بالوجوب والاستحباب نحكم بسبب المواد لا بالهيئة ، فنقول: لكل أمر مادة وهيئة نحو « صل » أو « اضرب » والمادة تفيد متعلق الايجاب ، فصل يفيد متعلق الايجاب أي ما تعلق به الوجوب وهو نفس الصلاة وكذا اضرب والهيئة أي هيئة صل واضرب يفيدان الوجوب ، فاذا قال المولى لعبده « صل » أو « اضرب » فالعبد بمادتهما يفيد متعلق الايجاب وبهيئتهما يفيد نفس الايجاب . اذا عرفت ما قلنا فاعلم أن الامر على قسمين : الاول أمر مولوي ، والثاني أمر ارشادي .

الاول هو الذي يترتب على مخالفته العقاب وعلى موافقته الثواب بحيث

لولا الامر لم يكن ثواب ولا عقاب كالصلاة والصوم وأمثالهما ، والثاني هو السندي لا يترتب على موافقته الثواب ولا على مخالفته العقاب كقول الطبيب للمريض اشرب المسهل ويكون وجود أمره كعدمه وانما يترتب المصلحة على فعل المادة والمفسدة على تركها، بمعنى لو شرب المسهل يشفى عن مرضه وان لم يشرب يهلكه المرض .

وقد يجتمع الامران المولوي والارشادي في مادة واحدة غاية موولويته تكون من قبل هيئة الامر وارشاديته من قبل مادته، وهذا نحو قول المولى لعبد المريض اشرب مع ايجابه الشرب عليه، بأن يقول اشرب الدواء وأوجب شربه عليك ، فحينئذ يترتب على الشرب الصحة والثواب وعلى الترك المرض والعقاب ، فجمع فيه الامران المولوي والارشادي .

فيحمد الله قد فهمت بهذا المختصر من الكتابة مطالباً عالية ذكرها العلماء في بحوثهم وتحملوا المشقة في الفرق بين أفرادهم ومثلوا وأوضحوا المطالب في ضمن الامثال وذكر الاقران ، ونحن كنا موفقين في بحوثهم العالية والدرك لمطالبهم والنقل لكم واشكروا وافهموا. وأسأل الله التوفيق لما يحب ويرضى . قوله (تتممة) أي تتممة للبحث التاسع وهو بمبحث الفور والتراخي .

القول في الفور والتراخي

قوله (بناءً على القول بالفور فهل قضية الامر الاتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى وجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني أولاً وجهان) بل قولان (مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول) أي القول بالفور (هو وحدة المطلوب) وهذا هو وجه القول الثاني وحاصله أن تكون الفورية مقدمة لاصل المصلحة ، ففوات الفورية تفوت المصلحة ، لان معنى افعل حينئذ افعل

في الان المتصل بزمان التكمّل فحين انقضاء ذلك الان لا أمر فلا اطاعة (هـ) أو تعدد (هذا هو الوجه الاول ، وحاصله ان هناك مصلحتين : الاولى قائمة بذات الفعل في أي وقت وجد، والثانية قائمة بالفورية في الزمان الاول ، وحين انقضاء الزمان الاول انما تفوت المصلحة الثانية والمصلحة الاولى باقية بحالها فيجب تداركها .

قولـه (ولا يخفى أنه لو قيل بدلالتها) أي الصيغة (على الفورية لما كان) جواب للو (لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته) الذي هو مقتضى القول الثاني ، أو تعدده مع كونه في الان الثاني مطلقاً كما هو مقتضى القول الثالث . وعلى هذا فالمرجع عند الشك هو الاصول العملية ، فيعمل على مقتضاها ان لم تغد مقدمات الحكمة شيئاً على خلاف الاصول .

مبحث الاجزاء

اعلم أن (الاتيان بالمأمور به على وجه) متعلق بالاتيان (يقتضي الاجزاء في الجملة) في الجملة اما متعلق بيقضي فيكون المعنى اقتضاؤه في بعض الموارد فلا يقتضي الاجزاء في بعض الموارد الاخر أصلاً ، واما متعلق بالاجزاء فيكون المعنى اجزائه في الجملة اجزائه بالنسبة الى مورد الاجزاء، بحيث أن الملاك في هذا يكفي عن الملاك عن بعض آخر ويبقى بعض الملاك غير حاصل . فتفكر بأحسن الفكر فيما قلنا لك .

ثم اعلم أن اقتضاء الاتيان بالمأمور به يكون الاجزاء في الجملة (بلا شبهة) من أحد من العلماء وانما الاختلاف فيما بينهم في التفاصيل التي قالوها ، وقبل الخوض في تفصيل المقام ينبغي أن نقدم أموراً حتى يتضح المقصد :

(أحدها) في تفسير عنوان المبحث أي الكلمات الواقعة فيه فنقول (الظاهر)

بمعنى المستكشف بالتأمل (أن المراد من) كلمة (وجهه في العنوان) المتقدم (هو النهج الذي ينبغي) بحسب اللزوم (أن يؤتى به) أي بالمأمور به (على ذلك النهج شرعاً) أي على نحو اعتبار الشارع أجزائه وشرائطه مما اعتبره في المأمور به مقوماً له (عقلاً) .

(مثل أن يأتي به بقصد التقرب في العبادة) لما تقدم وقلنا بأن قصد التقرب لا يمكن أخذه في المأمور به (لا) ان المراد بكلمة وجهه (خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً) فقط بحيث لا يشمل الخصوصيات العقلية (فانه) علة لقوله « لا خصوص » الخ (عليه) أي علي أن يكون المراد بوجهه خصوص الكيفيات الشرعية (يكون) قيد (على وجهه قيداً توضيحياً) فيكون تأكيداً بخلاف ما لو كان قيد على وجهه أعم لانه يكون حينئذ تأسيساً والتأسيس خير من التأكيد. وجه ذلك أي وجه كونه تأسيساً هو أن ذكر المأمور به يشمل القيود الشرعية فلو كان قيد على وجهه لافادة هذا فقط كان مستغنى عنه ، بخلاف القيود العقلية فان ذكر المأمور به لا يغني عنها (وهو) أي كون القيد توضيحياً (بعيد) لا يصار اليه بدون الضرورة (مع أنه) بناءً على كون المراد من القيد الكيفيات الشرعية فقط (يلزم) محذور آخر وهو (خروج التعبديات عن حريم) هذا (النزاع) الواقع في الاجزاء (بناءً على) المذهب (المختار كما تقدم من أن قصد القرية يكون من كيفيات الاطاعة عقلاً لامن قيود المأمور به شرعاً) وذلك لان الاتي بالمأمور به العبادي مع جميع الاجزاء والشرائط الشرعية يصدق في حقه أنه أتى بالمأمور به على وجهه ، مع أن هذا لا يقتضي الاجزاء قطعاً اذا كان بدون قصد التقرب ، واذا لم يكن مقتضياً للاجزاء اجماعاً لا معنى لكونه محل النزاع بين القوم في الاجزاء وعدمه .

قوله « ولا الوجه » عطف على قوله « لا خصوص الكيفية » الخ ، يعني ليس

المراد من كلمة وجهه في العنوان خصوص الوجه (المعتبر عند بعض الاصحاب) أي الوجوب والندب (فانه مع عدم اعتباره عند المعظم) لا وجه لآخذه في عنوان النزاع عند الكل ، اذ لو كان المراد من الوجه الوجوب والندب كان هذا القيد في العنوان زائداً عند من لا يشترط قصدهما في العبادة وموجباً لتخصيص النزاع بما اذا أتى بالعبادة بدونهما مع أنه محمد موضع النزاع (و) مع (عدم) اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات) .

وهذا اشكال ثان على كون المراد من كلمة « وجهه » في العنوان الوجوب والندب، وحاصله: أنه لو كان المراد من وجهه خصوصهما - أي الوجوب والندب - لزم خروج التوصليات عن محل النزاع ، اذ يصير النزاع خاصاً بالعبادة ، لان معنى العنوان حيثئذ الاتيان بالمأمور به الذي لا يقصد فيه أحدهما - أي الوجوب أو الندب - يكون خارجاً عن العنوان (لا وجه لاختصاصه بالذكر) خبر قوله « فانه » الخ ، ويكون التقدير هكذا : فانه مع عدم اعتباره عند المعظم لا وجه لاختصاصه بالذكر .

وحاصل الكلام هو: أنه ذكر هذا القيد دون سائر القيود من القرية وغيرها لا وجه له ، فلا بد من ارادة ما يندرج فيه ، وهو ما ذكر قبل هذا (ان المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً) مثل أن يؤتى بالمأمور به بقصد التقرب في العبادة لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً ، فانه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحياً ، وهو بعيد مع أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع على المختار كما قلنا قبل هذا من أن قصد القرية يكون من كفيات الاطاعة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً .

فتحصل أن المراد من كلمة (وجهه) اعني على ما جعله الشارع من الاجزاء والقيود والشرائط أتى بالمأمور به المكلف تاماً (لا) أن المراد بكلمة وجهه

(خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعاً) فقط بحيث لا يشمل الخصوصيات العقلية (فانه) علة لقوله «لا خصوص الكيفية» الخ (عليه) أي على أن يكون المراد بوجهه خصوص الكيفيات الشرعية (يكون) قيد (على وجهه قيماً توضيحياً) فيكون تأكيداً بخلاف ما لو كان قيد على وجهه أعم من العقلي والشرعي لانه يكون حينئذ تأسيساً والتأسيس خير من التأكيد .

وجه ذلك أن ذكر المأمور به يشمل القيود الشرعية، فلو كان قيد على وجهه لافادة هذا فقط كان مستغنى عنه بخلاف القيود العقلية فان ذكر المأمور به لا يغني عنها (وهو بعيد) أي كون القيد توضيحياً بعيد لا يصار اليه بدون الضرورة (مع أنه) بناءً على كون المراد من القيد الكيفيات الشرعية فقط (يلزم) محذور آخر وهو (خروج التعديلات عن حريم) هذا (النزاع) الواقع في الاجزاء (بناءً على) المذهب (المختار كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات العبادة عقلاً لا من قيود المأمور به شرعاً) وذلك لان الاتي بالمأمور به العبادي مع جميع الاجزاء والشرائط الشرعية يصدق أنه أتى بالمأمور به على وجهه ، مع ان هذا لا يقتضي الاجزاء قطعاً اذا كان بدون قصد التقرب واذا لم يكن مقتضياً للاجزاء اجماعاً لامعنى لكونه محل النزاع بين القوم في الاجزاء وعدمه .

ثم انما قيده المصنف بقوله (على المختار) لانه على قول من يرى كون قصد التقرب من كيفية المأمور به تكون العبادة داخلية في مورد النزاع لشمول العنوان لها .

(ولا الوجه) عطف على قوله «لا خصوص الكيفية المعتبرة» الخ. يعني ليس المراد من كلمة وجهه في العنوان خصوص الوجه (المعتبر عند بعض الاصحاب) أي الوجوب والندب (فانه مع عدم اعتباره عند المعظم) لاوجه لاخذه في عنوان النزاع عند الكل، اذ لو كان المراد من الوجه الوجوب والندب كان هذا القيد في العنوان زائداً عند من لا يشترط قصدهما في العبادة وموجباً

لتخصيص النزاع بما اذا أتى بالعبادة بقصدهما ، فيخرج عن مورد النزاع ما اذا أتى بالعبادة بدونها مع أنه من موضع النزاع .

(و) مع (عدم اعتباره عند من اعتبره الا في خصوص العبادات لامطلق الواجبات) هذا اشكال ثان على كون المراد من كلمة « وجهه » في العنوان الوجوب أو الندب . وحاصله انه لو كان المراد من وجهه خصوصهما لزم خروج التوصيليات عن محل النزاع ، اذ النزاع يصير مختصاً بالعبادة اذ المعنى يكون كذلك الايتان بالمأمور به مع قصد الوجوب أو الندب يصير مقتضياً للاجزاء . ومن البديهي أن المأمور به الذي لا يقصد فيه أحدهما خارجاً (لاوجه لاختصاصه بالذکر) خبر لقوله « فانه مع » الخ .

والتقدير (فانه مع عدم اعتباره عند المعظم لاوجه لاختصاصه بالذکر) وهذا اشكال ثالث . وحاصله ان ذكر هذا القيد (على تقدير الاعتبار) أي اعتبار قصد الوجه في العبادة دون سائر القيود من القربة وغيرها لاوجه له ، وحين أبطلنا كون المراد من قيد لوجهه خصوص الكيفية الشرعية وكون المراد منه خصوص الوجوب والندب (فلا بد من ارادة ما يندرج فيه من المعنى وهو ما ذكرناه) وهو قوله « ره » قبل هذا (أحدها الظاهر أن المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي ان يؤتى به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً) الخ . (لا خصوص الكيفية المعتمدة في المأمور به شرعاً) الخ .

المراد من الاقتضاء الاقتضاء بالعلية

ثم قال « ره » (الظاهر أن المراد من الاقتضاء ههنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الدلالة والكشف) فيكون الايتان حيثئذ علة تامة للسقوط (لا) أن المراد من الاقتضاء هو الاقتضاء (بنحو الكشف والدلالة) حتى يكون الايتان

علة للعلم بسقوط المأمور به (ولذا) لما كان الاقتضاء بنحو العلية (نسب)
اقتضاء الاجزاء (الى الاتيان) فان يقتضى خبر للاتيان (لا الى الصيغة) فلم يقل
الصيغة تقتضى الاجزاء مع أنه لو كان المراد من الاقتضاء الكشف والدلالة لزم
نسبة الاقتضاء الى الصيغة .

توضيح الكلام : ان للاقتضاء اطلاقين :

« أحدهما » هو أن يكون بمعنى الكشف، نحو قولنا « الآية الفلانية تقتضى
الوجوب » بمعنى مثلاً آية « أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل » يكشف
منها المكلف وجوب الصلاة من طلوع الشمس الى المغرب .

« الثاني » هو الاقتضاء بنحو العلية ، نحو قولنا « النار تقتضى الاحراق »
والصيغة حيث لامعنى لتأثيرها في الاجزاء فلا بد من حملها على الدلالة بخلاف
الاتيان فانه حيث لامعنى لدلالته فلا بد من حمله على التأثير وحيث لامعنى لتأثير
الامر في الاجزاء وجب حمله على الدلالة .

وبعبارة أوضح: ان الامر يدل على أن موضوعه واف بتمام المصلحة بخلاف
الاتيان فان تأثيره في الاجزاء ظاهر، اذ لو لا كونه علة لحصول الغرض لما كان
مأموراً به .

اذا عرفت ان للاقتضاء اطلاقين فنقول بالنسبة الى قولنا « الامر يقتضى الاجزاء »
يعني مثلاً الامر بالصلاة يقتضى اجزاؤها اذا أتى المكلف بها أم لا ، فنقول :
ان قلنا بأن الامر علة للاجزاء فيقتضى الاجزاء وان قلنا كاشف كالاوامر الظاهرية
والاضطرارية لا يفيد الاجزاء . مثلاً اذا صلى مكلف صلاة مع طهارة استصحابية
ثم ظهر نجاسة بدنه أو ثوبه حال الصلاة أو صلى جالساً بعنوان عدم قدرته من
القيام ثم ظهر له أنه كان وقت الصلاة قادراً على القيام، ان قلنا بأن الاتيان بالمأمور
به علة لسقوطه لاشكال بسقوطه سواء كان بالامر الواقعي أو الظاهري أو الاضطراري

لان كل أمر مسقط لمأمور به نفسه، بمعنى الامر الواقعي يسقط المأمور به الواقعي والظاهري والاضطراري أيضاً مسقط للمأمور بهما، فمع الاتيان بالمأمور به بأي مأمور به كان مطلقاً واقعياً ظاهرياً اضطرارياً بمجرد الاتيان يسقط ولا يبقى مجال للاتيان ثانياً له .

وان قلنا كاشف فعند كشف الخلاف يلزم على المكلف اتيان المأمور به ثانياً كما يقول به بعض في الظاهري والاضطراري. مثلاً يقولون اذا صلى المكلف صلاة مع طهارة استصحابية ثم ظهر نجاسة بدنه أو ثوبه لم تكن صلاته مجزية ويجب عليه الاعادة ان كان الوقت باقياً والقضاء في صورة مضي الوقت .

فتلخص أن قلنا: بأن الاتيان بالمأمور به مطلقاً واقعياً ظاهرياً اضطرارياً علة للسقوط كما هو كذلك بالنظر القاصر ، لان المكلف أتى بما هو تكليفه وسقط عنه ما كلفه الشارع به فما بقي موضوع لتكليفه وما أمره الشارع بعد بالتكليف ثانياً فارتفع الموضوع . فتأمل فيما كتبنا يظهر لك حقيقة ماتلوناه عليك ويتضح لك مفصلاً في ضمن الامر الثالث الذي لابدلنا أن نذكره حتى لا يبقى شبهة فيما قلنا لاحد .

قول المصنف (ثالثها) أي ثالث الامور التي نقدمها على البحث في معنى كلمة « الاجزاء » في عنوان المبحث (بمعناه) المعروف (لغة) وعرفاً (وهو الكفاية) وليس له معنى اصطلاحى، فيكون بمعنى سقوط القضاء أو سقوط التعبد بمعنى اذا جاء المكلف بالصلاة المأمور بها يسقط عنه قضاؤها، لانه بعد الاتيان ليس شىء حتى يقضيه أو يتعبد به وهكذا جميع المأمور به (وان كان يختلف ما يكفي عنه) الذي هو متعلق الكفاية والاجزاء (فان الاتيان بالمأمور به الواقعي) والظاهري والاضطراري (يكفي) في مقام الامتثال (فيسقط به التعبد ثانياً) فلا يجب الاتيان بالوضوء الظاهري والاضطراري ثانياً كما لا يجب الاتيان بالوضوء

الواقعي ، فحالهما في موردهما حال الوضوء الواقعي في مورده (و) الايتان بالمأمور به (بالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي) يكفي (فيسقط به) أي بهذا الايتان (القضاء) .

(تنبيه) لم عبر المصنف « ره » في الاول بقوله (فيسقط به التعبد ثانياً) وفي الثاني بقوله (فيسقط به القضاء) مع أن سقوط التعبد والقضاء مشترك بينهما لان الكلام في الاول كان في كفاية الايتان بالامر عن نفسه ، ومن المعلوم أنه لو أتى المكلف بالمأمور به سقط الغرض الباعث على الامر ، وبسقوط الغرض يسقط الامر ، و اذا سقط الامر لم يكن مجال لاعادة الفعل الا بالتعبد ثانياً ، والمفروض أن الغرض حاصل فلا تعبد ثانياً . وحيث لم يكن التعبد الثانوي لم يكن مجال للقضاء أصلاً ، اذ القضاء فرع التعبد الذي هو فرع لبقاء الغرض . فالحاصل أنه مع ذكر سقوط التعبد لا يحتاج الى ذكر سقوط القضاء ، هذا وجه الاول .

وأما وجه الثاني فلان الكلام في كفاية الامر غير الواقعي عن الامر الواقعي ومعلوم أن الكفاية ليست لاجل حصول الغرض بالتمام والا لكان واجباً تخبيراً من أول الامر بين الواقعي وغيره ، وحين لم يمكن استيفاء الغرض في حال لضرورة وحالة التكليف بالظاهر فلو كان هناك شيء لكان عبارة عن القضاء الذي يكون أعم من القضاء والاعادة . وأما التعبد ثانياً فلغو محض ، لانه مع التمكن من الايتان بالمأمور به في الوقت وعدم حصول الغرض كانت الاعادة بالامر الاول ومعهما أي مع الامرين الاول والثاني في خارج الوقت كان قضاءً لعدم حصول الغرض ومع حصول الغرض لم تكن اعادة ولا قضاء .

فتحصل من جميع ما قلناه أنه لا مجال للتعبد الثانوي في مقام الامر الاضطراري والظاهري .

فتبين وظهر لكم مما قلنا أن الاختلاف بين علماء الاصول فيما عنه الكفاية

(لا أنه) اختلاف في نفس الكفاية فلا (يكون) الاجزاء (ههنا) أي المذكور في صدر العنوان (اصطلاحاً) جديداً (بمعنى اسقاط التعبد أو) بمعنى اسقاط (القضاء) اعني الاعم من الاعادة والقضاء (فانه بعيد جداً) لان ارادة معنى جديد يحتاج الى نقل ولا أقل من كونه مجازاً ، وكلاهما خلاف الاصل . فاذا لم يكن نقل لهذا الاصطلاح لاحقيقة ولا مجازاً فبعيد جداً .

(رابعها) أي الامر الرابع من الامور التي يلزم تقديمها هو بيان الفرق بين مسألة المرة والتكرار دفعاً لتوهم ان الاجزاء يكون هو القول بالمرة وعدم الاجزاء هو القول بالتكرار .

ولكن هذا توهم فاسد واشتباه واضح ، اذ (الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى) بل يوضح ويفهم بأدنى تأمل .

(فان البحث ههنا) أي في مسألة الاجزاء تكون (في) الامر العقلي و(ان الاتيان بما هو مأمور به يجزي عقلاً) أم لا (بخلافه في تلك المسألة فانه) بحث لفظي ، لان الكلام في مسألة المرة والتكرار (في تعيين ماهو المأمور به شرعاً) بمعنى أن المكلف مأمور باتيان ما هو مأمور باتيانه مرة واحدة بحيث لو تركه وما أتى به ليس عليه الاتيان بعداً لانه مأمور بالاتيان ، واذا ترك ترك وليس عليه تكراره لرفع موضوع التكليف بوسيلة الترك، أو أن المكلف مأمور باتيان المأمور به ولا يكون له ترك الاتيان حتى تفرغ ذمته من التكليف ، فاذا تركه في الاول يلزم عليه اتيانه في الثاني من الوقت وتكراره ، فالقائل بالمرة يقول بالاول لارتفاع موضوع الطلب ، والقائل بالتكرار يقول بالثاني لاشتغال ذمة المكلف وعدم اتيانه بما يفرغ ذمته به ، فالعقل يحكم في الصورتين بالاتيان وعدمه .

وأما البحث في مسألة المرة والتكرار لفظي، لانه بحث في أن « صل » أو

« صم » بأي شيء يدل صل أي صل مرة أو مرات أو صم مرة أو مرات، أي ان اللفظ على أيهما يدل . فظهر الفرق بين المسألتين لك وتفكر فيهما .

وقال صاحب التقريرات « ره » في التقريرات في الفرق بين المسألتين أي الاجزاء وعدمه والتكرار وعدمه ما هذا لفظه : الكلام في مسألة المرة والتكرار انما هو في تشخيص من الامر في الدلالة، أي من حيث دلالة اللفظ على المرة والتكرار أو عدم الدلالة على شيء منهما ، والكلام في المقام انما هو في أن الايتان بمدلول الامر على القول بالمرة أو التكرار أو المهية هل يقتضي الكفاية والاجزاء عن الايتان به على الوجوه - أي على المرة والتكرار أو المهية - ثانياً أولاً، فلاربط بين المسألتين مفهوماً. انتهى ما احتجنا الى نقله لتأييد كلامنا في المقام .

(نعم كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء) لانه لو أجزئت المرة الواحدة لم يكن مجالاً للتكرار ، فالتكرار وعدم الاجزاء من حيث العمل سواء (لكنه لا بملاكه) ولكن التكرار ليس بملاك عدم الاجزاء ، لان ملاك التكرار يكون بظهور الامر وملاك عدم الاجزاء هو حكم العقل بعدم فراغ ذمة المكلف حين عدم اجزاء ما أتى به ، فالملاك فيهما - أي في المرة والتكرار والاجزاء وعدمه - مختلفان كما قلنا .

(وهكذا الفرق بينها) أي بين مسألة الاجزاء (وبين مسألة تبعية القضاء للاداء) لا يكاد يخفى وليس اتحاد بين المسألتين كما قالوا (فان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة وعدمها) .

فالقائل بالتبعية يقول بتعدد المطلوب وان صيغة « افعل » بمنزلة أن يقول المولى افعل المطلوب في داخل الوقت وان فاتك فأت به في خارج الوقت ، فالمطلوب متعدد أحده أصل الفعل في أي وقت اتفق والثاني اتيانه ثانياً لولم

يأت به أولاً ، والقائل بعدم التبعية يقول بوحدة المطلوب وان صيغة « افعِل » لا تدل الا على الاتيان بالمأمور به داخل الوقت فقط (بخلاف هذه المسألة) أي مسألة الاجزاء (فانه) أي البحث (كما عرفت) سابقاً (في أن الاتيان بالمأمور به) سواء كان على تعدد المطلوب أو على نحو وحدة المطلوب (يجزي عقلا عن اتيانه ثانياً) فبعد الاتيان الاول لا يجب اتيان آخر (أداء أو قضاء) في خارجه (أولاً يجزي) فيجب الاتيان ثانياً .

وقال صاحب التقريرات « ره » في التقريرات ما هذا لفظه : وأما الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للاداء فلا يكاد يخفى ، اذ من المعلوم أن المراد من القضاء في المقام هو الاتيان بالفعل ثانياً سواء كان في الوقت أو في خارجه بعد الاتيان به أولاً في الوقت، والمراد منه في تلك المسألة هو الاتيان بالفعل الفأنت في الوقت، فما أبعد احدى المسألتين من الاخرى. انتهى موضع الحاجة .

وبتمام ما قلناه ظهر لك افتراق المباحث الثلاثة (فلا علقه بين المسألة) الاجزائية (و) بين (المسألتين) مسألة المرة ومسألة تبعية القضاء للاداء (أصلاً) .

الاتيان بالمأمور به يجزى عن التعبد به ثانياً

(اذا عرفت هذه الامور) الاربعة (فتحقيق المقام) في الاجزاء وعدمه يستدعي البحث والكلام في موضعين :

الموضع (الاول) في بيان كفاية كل ما أتى به من الواقعي والاضطراري والظاهري عن أمر نفسه ، وبذلك يسقط الغرض ويسقوط الغرض لامجال للتعبد ثانياً ، فنقول :

(ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهري

أيضاً) كالامر الواقعي (يجزي عن التعبد به ثانياً) وحيث لاتعبد فلا يجب الاتيان به ثانياً ، لان الامر الاول ساقط حسب الفرض والامر الثاني غير متحقق فلا يلزم الفعل ثانياً .

هذا كله بالنسبة الى أمر نفسه ، يعني لو أتى بالفعل الواقعي لا يلزم الاتيان بالفعل الواقعي ثانياً ، وكذا لو أتى بالفعل الاضطراري والظاهري لايلزم الاتيان بهما ثانياً لسقوط الامر والغرض بفعلهما ، كذلك أي اضطرارياً وظاهرياً فما بقي شيء حتى يأتي به .

ان قلت : لم أتى المصنف « ره » في كلامه لفظ «بل» عند قوله (ان الاتيان بالمأمور به) الى أن قال (بل بالامر الاضطراري أو الظاهري أيضاً) وجه الاتيان بلفظ « بل » هو التوهم البدوي بعدم الاجزاء فيهما دون الامر الواقعي .
فتلخص من كل ما ذكرنا لك أن الاجزاء في الموارد الثلاثة - أي الاتيان بالمأمور به الواقعي والاضطراري والظاهري - قطعي ثم تبصر مما قلنا بالاجزاء في الموارد الثلاثة (لاستقلال بأنه لامجال مع موافقة الامر) الموجبة لحصول الغرض (باتيان المأمور به على الوجه المعتبر) عقلاً وشرعاً، والجار الاول متعلق بالموافقة والثاني بالاتيان .

(لاقتضاء التعبد به) أي بالمأمور به (ثانياً) وقوله «لاقتضاء» متعلق بقوله (لا مجال) وحاصل الكلام: ان الامر الاول مفروض السقوط ولا مجال للاتيان ثانياً لعدم بقاء الغرض .

(نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد) ويجوز له (تبديل) الفرد الذي جاء به على وجه (الامتثال) بفرد آخر فيما امكن (و) يكون (التعبد ثانياً بدلا عن التعبد به أولاً) لعدم حصول الغرض (لامنصمماً اليه) حتى يكون امثالان (كما أشرنا اليه) أي الى جواز تبديل الامتثال (في المسألة السابقة) في التنبيه

المذكور في البحث الثامن (وذلك) التبديل انما يجوز (فيما علم) من الخارج (أن مجرد امتثاله) أي امتثال الامر (لا يكون علة تامة لحصول الغرض) أو على نحو آخر بحيث لا يمكن تبديله (وان كان) وصلية ، أي لا يكون الفعل علة تامة وان كان (وافيأ به) أي بالغرض (لو اكتفى به) ولم يبدله بغيره (كما اذا أتى) العبد (بماء أمر به المولى ليشربه فلم يشربه) المولى (بعد فان الامر بتحقيقه وملاكه) عطف بيان (لم يسقط بعد) لبقاء الملاك ، وهو الغرض الداعي الى الامر كرفع العطش في المثال (ولذا) الذي ذكرنا من بقاء الملاك وعدم سقوط الامر (لو أهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانياً) ويكون حال بعد الاوراق في وجوب الاتيان كما اذا لم يأت به أولاً .

وبين المصنف « ره » وجه وجوب الاتيان بقوله : (ضرورة بقاء طلبه) أي طلب المولى (ما لم يحصل غرضه) وهو رفع العطش (الداعي اليه) أي الى الامر (والا) فلو سقط الامر مع بقاء الغرض (لما أوجب) الغرض (حدوثه) اذ عدم الامر حينئذ يكشف عن عدم أهمية الغرض بحيث يوجب اتيان الفعل ، ولكن يمكن لنا أن نقول : عدم الاتيان في هذا المورد يكون لتعارض الغرض مع المشقة على العبد بعد الاتيان الاول ، لان في الفعل باتيانه مرتين على العبد مشقة ليست في المرة الاولى ، ولذا يتعارض الغرض مع المشقة فيتساقطان ولم يبق غرض حتى يأتي العبد بالمأمور به له ، فلا يجب عليه اتيانه ثانياً .

فتحصل من كلامنا: ان الاتيان الثاني يحتاج الى أمرين بقاء الغرض وعدم مزاحمته بشيء موجب لعدم تأثيره في البعث ، وفيما نحن فيه يكون الغرض مزاحماً بمشقة العبد اتيانه المأمور به ثانياً .

(فحينئذ) أي حين لم يكن الاتيان علة تامة لحصول الغرض يكون للعبد (الاتيان بماء آخر موافق للامر) مع الذهاب بالماء الاول والالم يصدق التبديل.

مثلا لو أتى أولا بالماء في الاناء الاسود ثم أتى بالماء في الاناء الابيض فسانه
يجوز له هذا الاتيان الثاني كما كان له الاتيان بالابيض من أول الامر ، لكن في
الصورة الاولى يكون الاناء الابيض (بدلا عنه) أي عن الاتيان الاول وفي الصورة
الثانية يكون مستقلا.

(نعم فيما كان الاتيان) بالفعل (علة تسامة لحصول الغرض) أو كان بحيث
لا يمكن تبديله (فلا يبقى موقع للتبديل) وذلك (كما اذا أمر باهراق الماء في
فمه لرفع عطشه) فانه لا موقع للتبديل (بل لو لم يعلم أنه) أي المأمور به (من
أي القبيل) أي مما يجوز تبديله بأن لم يكن علة للغرض أو مما لا يجوز تبديله
بأن كان علة للغرض (فله التبديل باحتمال أن لا يكون) الفعل (علة) تامة لحصول
الغرض (فله) أي للعبد (اليه) أي الى التبديل (سبيل) لكفاية الاحتمال هنا.
(ويؤيد ذلك) الذي ذكرنا من جواز تبديل الامثال بل يدل عليه (ماورد
من الروايات في باب اعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما
اليه) وذلك كرواية ابي بصير قال : قلت لابي عبدالله عليه السلام : أصلي ثم
أدخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت . فقال عليه السلام : صل معهم يختار
الله أحبهما اليه .

وفي مرسة الصدوق « ره » : يحسب له أفضلهما واتمهما .

لكن اذا تأملت في هذه الروايات تعلم بأنها لا تدل على التبديل أبداً ، بل
ترشدك الى انه اذا صليت فرادى ودخلت المسجد وأقيمت الصلاة فصل أنت
معهم فيختار الله أحبهما، وهكذا مرسة الصدوق فقط يفهم منها ارشادك بتكرار
الصلاة لدرك فضيلة الجماعة ، ولا نظر ولا أمر فيها بالنسبة الى التبديل بالنظر
القاصر فضلا عن الدلالة على التبديل في غيره .

قوله (الموضع الثاني) في بيان كفاية كل من الاضطراري والظاهري عن

الامر الواقعي وعدمها .

كان الكلام في الموضوع الاول ان الاتيان بالمأمور به الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهري أيضاً يجزي عن التعبد به ثانياً ، والان يكون البحث في بيان كفاية كل من الاضطراري والظاهري عن الامر الواقعي وعدمها ، والظاهر كفايتهما كما قال المصنف صاحب الكفاية .

(الظاهر أيضاً يجزي عن التعبد ثانياً ، لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع

موافقة الامر باتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد ثانياً) .

(نعم لا يبعد أن يقال : بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال والتعبد ثانياً بدلا عن

التعبد به أولا لامنضمماً اليه) حتى يكون امتثالان (كما أشرنا اليه) أي الاجواز تبديل الامتثال في المسألة السابقة في التنبيه المذكور في المبحث الثامن .

(وذلك) التبديل انما يجوز (فيما علم) من الخارج أن مجرد امتثاله ،

أي امتثال الامر (لا يكون علة تامة لحصول الغرض) أو على نحو آخر بحيث

لا يمكن تبديله (وان كان) وصلة ، أي لا يكون الفعل علة تامة وان كان (وافيأ

به) أي بالغرض (لو اكتفى به) ولم يبدله بغيره (كما اذا أتى) العبد (بماء

أمر به مولاه ليشر به فلم يشر به) أي لم يشر به المولى (بعد فان الامر بحقيقته

وملاكه) عطف بيان (لم يسقط بعد) لبقاء الملاك ، وهو الغرض الداعي الى

الامر كرفع العطش مثلا في المثال .

(ولذا) ذكرنا من بقاء الملاك وعدم سقوط حقيقة الامر (لو أهرق الماء

واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانياً) ويكون حال العبد بعد الاهراق في

وجوب الاتيان (كما اذا لم يأت به أولا ، ضرورة بقاء طلبه) أي طلب المولى

للماء (ما لم يحصل غرضه) وهو رفع العطش (الداعي اليه) أي الى الامر

(والا) فلو سقط الامر مع بقاء الغرض (لسا أوجب) الغرض (حدوثه) اذ

عدم الامر يكشف عن عدم أهمية الغرض بحيث يوجب الفعل .

ويمكن أن يكون عدم الامر شىء آخر وهو تسهيل الاتيان على العبد بعد الاتيان الاول، لان اتيان الفعل مرتين فيه مشقة على العبد، فحينئذ يتعارض بقاء الغرض والتسهيل بالنسبة الى المكلف الاتي بالمأمور به ثانياً، فينساquan ويبقى المورد بلا غرض للاتيان بالمأمور به ثانياً، فلا يأتي به لسقوط الغرض وعدم بقائه . تأمل في المقام لدقة الكلام .

(فحينئذ) أي حين لم يكن الاتيان علة تامة لحصول الغرض (يكون له) أي للعبد (الاتيان بماء آخر موافق للامر) مع الذهاب بالماء الاول والالم يصدق التبديل ويكون هذا الاتيان بالماء الثاني (كما كان له) الاتيان به (تبيل اتيانه الاول) .

مثلا لو أتى العبد أولاً بالماء في الاناء الاسود ثم أتى به في الاناء الابيض يجوز له هذا الاتيان الثاني كما كان له الاتيان بالماء في الاناء الاول من أول الامر لكن في الصورة الاولى يكون الاناء الابيض بدلا عن الاناء الاسود، وفي الصورة الثانية يكون الاناء الابيض مستقلا ، ولذا قال المصنف (بدلا عنه) .

قوله (نعم فيما كان الاتيان) بالفعل (علة تامة لحصول الغرض) أو كان بحيث لا يمكن تبديله فلا يبقى موقع للتبديل (كما اذا أمر اهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه) فانه لا موقع للتبديل (بل لو لم يعلم أنه) أي المأمور به من أي القبيل (أي مما لا يجوز تبديله بأن لم يكن علة للغرض أو مما يجوز تبديله بأن كان علة للغرض (فله التعبد بهما باحتمال أن لا يكون) الفعل (علة) تامة لحصول الغرض فله أي للعبد (اليه) أي الى التبديل (سبيل) لكفاية الاحتمال هنا .

(ويؤيد ذلك) ما كتبناه قبل هذا من الروايات الواردة في باب من صلى

صلاته فرداً ثم حضر الجماعة يأتي ثانياً صلته جماعة وان الله يختار أحبهما إليه مثل رواية أبي بصير ومرسلة الصدوق فراجع .

الموضع الثاني من المواضع الثلاثة

كان الكلام (في الموضع الاول) في بيان كفاية كل ما أتى به عن أمر نفسه الخ ، والموضع الثاني في بيان كفاية كل من الامر الاضطراري والظاهري عن الامر الواقعي، وقال المصنف صاحب الكفاية « ره » : (الموضع الثاني) في بيان كفاية كل من الامر الاضطراري والظاهري عن الواقعي وعدمها (وفيه مقامان).

هل يجزى المأمور به الاضطراري عن الواقعي

(المقام الاول في) بيان (أن الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري) كالصلاة مع التيمم (هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي) كالصلاة مع الوضوء بحيث لا تجب الصلاة الاختيارية (ثانياً بعد رفع الاضطرار) سواء كان رفع الاضطرار (في الوقت) فلا تجب الصلاة (اعادة) أو (وفي خارجه) فلا تجب (قضاء أولاً يجزي) الفعل الاضطراري عن الاختياري .

(تحقيق الكلام فيه) أي في هذا المقام (يستدعي التكلم فيه تارة) في مقام الثبوت أي (بيان ما يمكن أن يقع عليه الاضطرار من الانحاء) والوجوه من الوفاء بتمام المصلحة أو بعضها (وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه) (و التكلم تارة (أخرى في) مقام الاثبات أي (تعيين ما وقع عليه) الامر الاضطراري من الانحاء في الشريعة .

إذا عرفت ما قلنا (فاعلم أنه يمكن) في مقام الثبوت أن يكون التكليف

الاضطراري في حال الاضطرار أن يتصور على خمسة وجوه :

الاول : أن يكون (كالتكليف الاختياري في حال الاختيار وافياً بتمام المصلحة) من غير نقص شيء (وكافياً هو المهم) للمولى (و ما هو (الغرض) له ، وانما لم يجب من أول الامر تخييراً لعدم وفائه في حال الاختيار بتمام المصلحة (ويمكن أن لا يكون وافياً به) أي بتمام المصلحة (كذلك) أي كالقسم الاول الذي كان وافياً (بل يبقى منه) أي من تمام المصلحة (شيء كذلك) أي كالقسم الاول الذي كان وافياً (بل يبقى منه) أي من تمام المصلحة (شيء) أما (يمكن استيفاؤه) وسيأتي في طي الكلمات تفصيله وسننبهك عليه (أو لا يمكن استيفاؤه) .

(وما يمكن) استيفاؤه على ضربين : لانه أما (كان بمقدار يجب تداركه أو يكون) الباقي (بمقدار يستحب) تداركه ، وقسم آخر عبارة أن يكون المأتي به وافياً بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقي مع عدم حرمة التفويت . هذا تمام الوجوه التي يمكن تصورها في المقام ثبوتاً من جهة فرض الاقسام وأما مواقع الكلام في هذه الاقسام فثلاثة : الاول بيان اجزاء كل قسم وعدمه ، الثاني تشریح البدار في كل قسم وعدمه ، الثالث جواز التخيير بين الاضطراري في الوقت والاختياري في خارجه في كل قسم وعدمه .

(ولا يخفى أنه ان كان) الفعل الاضطراري وافياً بتمام الغرض (فيجزى) عن الواقع (فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك لا قضاء ولا إعادة) وأما جواز البدار فيشير اليه المصنف « ره » في الكفاية بقوله (وأما تسويغ البدار) الخ ، وأما التخيير فلا مانع منه فيما كان مصلحة الوقت مكافئاً لمصلحة كمال الغرض (وكذا) يجزى الفعل الاضطراري (لولم يكن وافياً ولكن لا يمكن تداركه) مع حرمة التفويت (ولا يكاد يسوغ له) أي (للمولى تجوز البدار والمسارعة

باتيان الفعل في أول الوقت) ي هذه الصورة (الا لمصلحة كانت فيه) أي في البدار (لما فيه) أي في تجويز البدار (من نقض الغرض) فيما لو بادر العبد باتيان الفعل بعمل الاضطراري ثم تمكن من الفعل باتيانه بعمل الاختياري، كالتميم في أول الوقت والضوء في آخر الوقت .

(و) ذلك لان في هذا القسم من العمل (تفويت لمقدار من المصلحة) الغير المتدركة لولا مراعاة المولى (ما هو فيه) أي المصلحة التي هي البدار (من) فضيلة أول الوقت مثلا التي هي (الا هم) من تلك المصلحة الفائتة وأما التخيير فلا مانع منه مع تكافؤ المصلحتين ، أي مصلحة فضيلة أول الوقت ودرك ذلك المقدار من الغرض .

(لا يقال عليه) أي بناء على فرض ازوم نقض الغرض في هذه الصورة - وهي درك مقدار من الغرض وتفويت لمقدار من المصلحة الغير المتدركة - (فلا مجال لتشريعه) ، أي تشريع هذا القسم (ولو من دون بدار) أي بشرط الانتظار الى آخر الوقت .

وحاصل الكلام بعبارة أوضح : ان البديل الاضطراري اذا كان غير واف بتمام الغرض الحاصل من الفعل الاختياري كيف يجوز تشريعه ولو في آخر الوقت بل اللازم عدم تشريعه أصلا (لا مكان استيفاء الغرض) بتمامه (بالقضاء) فمع امكان استيفاء الغرض تماماً بالقضاء يكون في تشريع الناقص نقضاً للغرض وهو قبيح .

(فانه يقال) جواباً لكم : (هذا) الذي ذكرتم من عدم جواز التشريع في هذا القسم صحيح (لولا المزاحمة بمصلحة الوقت) وأما لو زاحم - بأن دار الامر بين تشريع الفعل في الوقت الموجب لفوت بعض الغرض مع درك مصلحة وفضيلة العمل باتيانه في الوقت وبين عدم تشريع الفعل بل ايجاب

القضاء الموجب لحصول تمام الغرض لكن مع فوت مصلحة الوقت - فاللازم حينئذ ملاحظة اهم هذين الامرين ، فان الاول اهم شرع الاداء ، وان كان الثاني اهم شرع القضاء ، وان لم يكن أحدهما أهم - بل كانا متساويين وتكافؤ الامران لزم التخيير .

وأما قول صاحب الكفاية وهو هذا: وأما تسويغ البدار أو ايجاب الانتظار الى آخر الوقت (في الصورة الاولى) وهي ما كان الفعل الاضطراري في الوقت وافياً بتمام الغرض (فيدور مدار) أحد ملاكات ثلاث :

الاول - (كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً) سواء يئس عن طرو اختيار (أولاً) ذا مصلحة ، وحينئذ يسوغ للمولى تجويز المبادرة الى الفعل مطلقاً .
الثاني - كون العمل (بشرط الانتظار) الى آخر الوقت ذا مصلحة ملزمه وحينئذ فلا يسوغ البدار وتجويز المبادر للمولى الى الفعل مطلقاً مع اليأس عن طرو الاختيار أو بدونه .

الثالث - كون العمل (مع اليأس) للعبد (عن طرو الاختيار ذا مصلحة) بأن كان ليأس العبد مدخلا في المصلحة ، فان يئس كان الفعل تمام المصلحة (ووافياً بالغرض) وان لم يئس لم يكن الفعل وافياً . وحينئذ يجوز للمولى تجويز البدار مع اليأس وعدم تجويزه مع عدم اليأس .

قول صاحب الكفاية (وان لم يكن وافياً) أي وان لم يكن فعل الاضطراري وافياً بتمام الغرض (وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت فقط) دون خارج الوقت (أو) أمكن التدارك (مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت) له صورتان : الاولى أن يكون الباقي واجب التدارك ، الثانية أن يكون مستحب التدارك (فان كان الباقي مما يجب تداركه فلا يجزي) أي لا يجزي ما أتى به المكلف (فلا بد من ايجاب الاعادة أو القضاء والا) أي وان لم يكن الباقي مما يجب تداركه فيجزي

ما أتى به المكلف من التكليف الواقعي (ولا مانع من البدار في صورتين غاية الامر يتخير في الصورة الاولى بين البدار والاتيان بعملين العمل الاضطراري في هذا الحال والعمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار والاقتصار باتيان ما هو تكليف المختار، وفي الصورة الثانية) وهي كون ممكن التدارك مستحباً (يتعين عليه البدار) بالفعل الاضطراري بحيث يقع المأتي به في الوقت ملاحظة لدرك مصلحة الوقت (ويستحب عليه) أي على المكلف (اعادة الفعل) المأتي به (بعد طرو الاختيار) في خارج الوقت لاستيفاء بقية المصلحة غير الملزمة . قول صاحب الكفاية (هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الانحاء وأما ما وقع عليه فظاهر اطلاق) الدليل في بعض الاوامر الاضطرارية ما خلا التيمم ظاهر (دليله مثل قوله تعالى « فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً » وقوله « التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين » هو الاجزاء) .

أما اطلاق الاية حيث كان المولى في مقام البيان لتمام ماله دخل في حصول الغرض المترتب على الفعل الاختياري ومع ذلك لم يأمر بالقضاء والاعادة كشف هذا العمل عن كفايته بهذا البديل ، وأما اطلاق قوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين » فلان قيام البديل مقام المبدل منه يكون في جميع الآثار والخواص وأما اطلاق قوله عليه السلام « يكفيك عشر سنين » فواضح .

فتحصل من جميع ما ذكرنا أنه لو انعقد لدليل الاضطرار اطلاق كان مقتضاه هو الاجزاء (وعدم وجوب الاعادة) في الوقت لو تمكن من الفعل الاختياري (أو القضاء) في خارجه كذلك (و) على هذا (لا بد في ايجاب) المولى (الاتيان به ثانياً) في حال الاختيار (من دلالة دليل بالخصوص) ولا يمكن الاكتفاء باطلاق دليل المبدل ، اذ هو ساقط لحكومة دليل البديل عليه . (وبالجملة فالمستحب هو الاطلاق) لدليل البديل المقتضي للاجزاء (لو كان)

هناك اطلاق ولومقامياً (والا) يكن اطلاق لفظي أو مقامي (فالاصل) العملي يكون هو المرجع (وهو يقتضي البراءة من ايجاب) المولى (الاعادة) في الوقت (لكونه شكاً في أصل التكليف) لان التكليف الاختياري سقط بواسطة الاضرار وعدم الامكان باتيانه ، والتكليف الاضطراري سقط بالاتيان .

(وكذا الاصل يقتضي البراءة عن ايجاب القضاء بطريق أولى) لان عدم وجوب الاعادة في الوقت فيما لو ارتفع الاضرار يكشف عن وفاء الاضرار بتمام الغرض ، ومع الوفاء كذلك لامجال لايجاب القضاء . وهذا بخلاف العكس بمعنى عدم ايجاب القضاء لا يكشف عن عدم وجوب الاعادة ، لان في الاعادة يدرك فضيلة الوقت وأما في القضاء لاتدرك ، فيمكن في الاعادة لدرك فضيلة الوقت كانت واجبة ، بخلاف القضاء لانه ليس فيه وقت الاداء حتى يدرك فيمكن أن يكون مورد كانت الاعادة فيه واجبة ولا يكون قضاؤه واجباً .

قول صاحب الكفاية (نعم لودل دليله) أي دليل القضاء (على أن سببه) أي سبب القضاء (فوت الواقع ولولم يكن هو) أي فوت الواقع فريضة (كان القضاء واجباً عليه لتحقق سببه) أي فوت الواقع (وان أتى بالغرض لكنه مجرد فرض) وليس لهذا الفرض واقع .

هل يجزى الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي

كان كلامنا الى الان في أن الاتيان بالمأمور به الاضطراري يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي أم لا - الخ ، والان كلامنا في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي أم لا .
ولذا قال صاحب الكفاية (المقام الثاني في أن اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه . والتحقيق ان ما كان منه يجزي في تنقيح ماهو موضوع

التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه) أي شرط المأمور به (أو شرطه) أي جزء المأمور به (كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما في وجه قوي) أي القوي عند المصنف « ره » ، لان العلماء اختلفوا في ثبوت الاستصحاب بذيل رواية « كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر » وقوله « كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه » ، والقوي عنده « ره » ثبوته بهما .

قولاه « ره » (ونحوهما) أي نحو المذكورات نحو مثلاً « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه » (بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي ، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وانه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية) أي كأنه يقول أعم من الشروط الواقعية والظاهرية (فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشف فقدان العمل بشرطه بل بالنسبة اليه) أي الى هذا المورد (يكون من قبيل ارتفاعه) أي ارتفاع الشرط ، كأنه قال الشارع هذا الشرط مرتفع من هذا المورد في حال الجهل به فاذا ارتفع الجهل وصار عالماً بالشرط يعود ويكون المكلف مكلفاً باتيانها (من حين ارتفاع الجهل) .

(وهذا بخلاف ما كان منها) أي من قاعدة الطهارة والحلية (بلسان أنه مسا هو الشرط واقعاً كما هو لسان الامارات) كخبر العادل بحلية شيء أو حرمة، فلا يجري (فان دليل حجتيه حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك) أي لم يكن واجداً لما هو شرط واقعاً (بل كان لشرطه فاقداً) .

(هذا على ما هو الاظهر الاقوى في الطرق والامارات من أن حجيتها ليست بنحو السببية ، وأما بناء عليها) أي وأما بناء على أن حجية الامارات والطرق تكون بنحو السببية وأن في نفسها مصلحة الواقع وفيها حصول غرض الواقع وان

العمل بسبب أمانة الى وجدان شرطه أو شرطه - أي جزئه - بصير حقيقة صحيحاً كأنه واجد له مع كونه فاقده، فيجري لو كان الفاقد معه - أي مع فقدانه - كالواجد في كونه وافياً بتمام الغرض ولا يجري لولم يكن كذلك ، أي لولم يكن وافياً بتمام الغرض .

فتحصل من تمام قول المصنف في الكفاية (وأما بناء عليها) أي بناء على القول بالسببية في الطرق والامارات الى قوله (لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد في كونه وافياً بتمامه) فيجري (ولايجزي لولم يكن كذلك) أي لولم يكن وافياً بتمام الغرض (ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ان وجب والا لاستحب) أي وان لم يكن الغرض الباقي واجباً بل كان مستحباً يستحب الاستيفاء. (هذا مع امكان استيفائه) أي كان من وجوب الاستيفاء والاستحباب بالنسبة الى الغرض الباقي من الأمور به يكون في صورة امكان الاستيفاء (والا) أي وان لم يمكن الاستيفاء ، مثل أن أمر المولى عبده باتيان الماء لرفع عطشه ثم أحضر العبد الماء وأهرقه في فم المولى لرفع العطش لكن ما رفع ذلك الماء جميع عطشه بل بقي منه شيء ويحتاج الى رفع الباقي بماء آخر لكن لايمكن العبد من تحصيله ، لامجال لاتيانه ثانياً لعدم التمكن ، واذ قال صاحب الكفاية « ره » (لامجال لاتيانه) أي ثانياً .

قوله (ولا يخفى أن قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقه أيضاً) أي ان قلنا ان حجية الطرق والامارات تكون على نحو السببية يكون الاتيان بما هو حجة من بابهما مجزياً أيضاً ولا يحتاج الى الاعادة والقضاء ثانياً (وأما اذا شك ولم يحرز انها على أي الوجهين) من الطريقية والموضوعية بعد احراز الاجزاء بناء على السببية (فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف) أي بالفعل الذي يسقط معه الامر (مقتضية للاعادة في الوقت) فيما اذا انكشف الواقع بعد الاتيان بالفعل موافقاً للامر الظاهري .

وذلك لان الواقع لا يسقط عن الفعلية بقيام الامارة على خلافها بناء على
الطريقة وان سقط عن التخيير ، فعلى ما بينا فالتكليف مردد بين الواقع على
الطريقة وبين الظاهر على السببية ، فأصالة بقاء التكليف جارية .

ان قلت: ان (استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت) بأن
يقال لو انكشف الخلاف في الوقت يرجع الى عدم فعلية التكليف ، لان في
حال الجهل بالتكليف الواقعي وقيام الحجة على خلافه لم يكن مازماً بالاتيان
بالواقع ، فلو شك في صورة الانكشاف يجري الاستصحاب اكن هذا الاستصحاب
غير مجد كما قال به صاحب الكفاية « ره » عند قوله فيها (لا يجدي ولا يثبت
كون ما اتى به مسقطاً) لانه من اللوازم غير الشرعية وهو لا يثبت بالاستصحاب
(الاعلى القول بالاصل المثبت) وهو خلاف التحقيق كما قرر في بابيه، اذ الاصل
كما ثبت في مورده انما مرت عليه الاثار الشرعية دون العادية والعقلية وبناء على
ما قلنا لا يكون استصحاب عدم فعلية التكليف بالواقع مثبتاً اجزاء ما أتى به
من التكليف .

(و) على تقدير عدم افادة الاصل الاجزاء كان اللازم اتيان الفعل ثانياً، لانه
قد علم اشتغال ذمته بما أي بالتكليف الذي (يشك في فراغها) أي الذمة (عنه)
بذلك الفعل الظاهري (المأني) فيرجع الى عدم أصالة الاتيان كما هو واضح .

قوله (هذا) أي ما ذكرنا من كون الشك في الاجزاء يكون للشك في الطريقة
والموضوعية ومجره هو الاشتغال (بخلاف) ما اذا كان الشك في الاجزاء للشك
في وفاء المأمور به بالامر الاضطراري أو الظاهري بناء على السببية، فان المرجع
فيهما البراءة بعد رفع الاضطرار أو انكشاف الخلاف .

وأشار صاحب الكفاية « ره » بقوله (اذا علم انه مأمور به واقعاً) ثانويًا
(وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاولي) أم لا (كما في الاوامر

الاضطرارية أو الظاهرية) بناء على أن تكون الحجية على نحو السببية (فقضية الاصل فيها كما أشرنا إليه) .

اشار في المقام الاول ، وهو كون حجية الاصول والامارات تكون من باب الطريقية والمقام الثاني هو كون حجيتها من باب السببية ، فان كان حجيتها من قبيل الاول فبمجرد كشف الخلاف يجب على المكلف اتيان المأمور به ثانياً أداء أو قضاء ، وان كان حجيتها - أي حجية الاصول والامارات - كانت من باب السببية ، فعند كشف الخلاف ليس على المكلف شيء لانه عمل بتكليفه وأتى به فما بقي شيء حتى يأتي به المكلف (عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقيناً وأصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف) .

(واما القضاء به) فحاله حال الاداء بناء على تبعية القضاء للاداء (فلا يجب) في بعض الصور (بناء على أنه فرض جديد) فاتيانه يحتاج الى دليل . وما ذكرناه هو الذي اختاره المحققون من العلماء ، راجع كلماتهم في محله . ان قلت : نقول بالقضاء وان قلنا انه بأمر جديد ، لان الاصل عدم الاتيان بالتكليف ، واذا ثبت فوت التكليف وانضم به قوله عليه السلام « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته » فينتج وجوب القضاء ، فموضوع الوجوب - وهو الفوت - يثبت بالاصل ، ومحموله - وهو الوجوب - يثبت بالحديث .

قلت في جوابه: موضوع قوله عليه السلام « من فاتته الفريضة » الخ (كان) هو (الفوت المعلق عليه وجوبه) أي وجوب القضاء ، ومن البين أنه امر وجودي وذلك (لا يثبت بأصالة عدم الاتيان الاعلى القول بالاصل المثبت) لان استصحاب الامر العدمي لاثبات أمر وجودي يكون من أظهر مصاديق الاصل المثبت ، بأن يقال لم يأت بالتكليف فثبت الفوت ، وقال العلماء بدم جريان الاصل لافادة

لازمه العادي والعقلي .

(والا) يكن الامر كذلك ، بأن كان القضاء تابعاً للاداء ، أو قلنا بأن الفوت عبارة عن عدم الاتيان لانه أمر وجودي، أو قلنا بأن الاصل المثبت حجة (فهو واجب) أي القضاء بعد رفع الاضطرار واجب أو انكشاف الخلاف خارج الوقت (كما لا يخفى على المتأمل . فتأمل جيداً) .

يمكن أن يكون وجه التأمل بأن موضوع القضاء لا يختص بالفوت ، بل من جملة ما ذكر في جملة من نصوصه نسيان الفريضة أو النوم عنها مما يفهم منه كون الموضوع تركها في تمام الوقت، فلو جرت أصالة عدم الاتيان في نفسها كفت في وجوب القضاء .

قوله « ره » في الكفاية (ثم ان هذا كله فيما يجري في متعلق التكليف) أي الكلام الذي ذكر يكون بالنسبة الى الاعادة والقضاء ملاحظة في متعلق التكليف (من الامارات الشرعية والاصول العملية به ، وأما ما يجري) من الامارات والاصول (في اثبات أصل التكليف كما اذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها) سواء كان الانكشاف في الوقت أو في خارجه (فلا وجه لاجزائها) أي اجزاء صلاة الجمعة عن صلاة الظهر (مطلقاً) أي سواء قلنا بالطريقة أم بالسببية.

أما اذا قلنا بالطريقة فواضح ، اذ تبين خطأ الطريق فلم يحرز للمكلف المصلحة الواقعية . وأما اذا قلنا بالسببية فلان قيام الطريق يجعل الجمعة ذات مصلحة لا أن صلاة الجمعة تسقط الغرض المتعلق بصلاة الظهر .

ما قلناه الى الان يكون بالنسبة الى الاداء ، وأما القضاء فلان الواقع فات قطعاً ، فيشملة قوله عليه السلام « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته » .

قوله « ره » في الكفاية (الا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب

صلاتين في يوم واحد ، غاية الامر ان تصير صلاة الجمعة فيها أيضاً ذات مصلحة لذلك) أي لاجل تعلق الامارة بوجوبها على تقدير القول بالسببية .

(ولا ينافي هذا) أي ما ذكرنا لا ينافي كون صلاة الجمعة ذات مصلحة (بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه) في الواقع (من المصلحة) لعدم المحذور في اجتماع المصلحتين الملزمتين في يوم واحد (كما لا يخفى) فمصلحة الظهر واقعية ومصلحة الجمعة سببية (الا أن يقوم دليل بالخصوص) من الخارج (على عدم وجوب صلاتين) الا اعم من الوجوب الواقعي والاماري (في يوم واحد) اذ لو قام دليل كذلك وقع التنافي بين وجوب الظهر بعد وجوب الجمعة ، فاذا ثبت وجوب احدهما بالاصل أو الامارة ثبت عدم وجوب الاخرى ، فحيث اتى بالجمعة ثم انكشف الخلاف لم تجب الظهر لا اداء ولا قضاء ، لان وجوب احدهما يلزم عدم وجوب الاخرى حسب الفرض . لكن ليس في الادلة ذلك ، اذ غاية ما يستفاد من الضرورة والاجماع عدم وجوب صلاتين واقعتين في يوم واحد لاعدم الوجوب في الاعم من الواقعي والاماري .

قول المصنف «ره» في الكفاية (تذنيبان) وجدت في اللغة للتذنيب معاني: الاول جعل الشيء ذنابة للشيء الاخر، وعن صحاح اللغة الذناب بالكسر عقيب كل شيء ، ذنابة الوادي الموضع الذي ينتهي اليه سيله ، وكذا ذنابة بالضم والذائب النابح . فظهر أن قول المصنف « ره » تذنيبان أي مطلبان من الكلام اللذان يتبعان للمطلب المقدم .

الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ

(الاول - لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر) التخيلي في صورة كشف الخلاف (في صورة كشف الخطأ) مثلاً لو قطع تخيلاً المكلف بوجوب

صلاة الجمعة فأنتى بها ثم انكشف خطأؤه وظهر له عدم وجوبها ليس عمله المأنتى موافقاً للامر بالمأنتى به (وبقي الامر الواقعي بلا موافقة أصلاً) كما صرح المصنف بهذا القول - وهو أوضح من أن يخفى ، اذ القطع انما هو منجز في صورة الاصابة ومعذر في صورة الخطأ كما قرر في محله ، والاجزاء انما يكون لو كشف الامر الشرعي عن مصلحة في متعلقه ، فحيث لا أمر في صورة القطع لا اجزاء بعد انكشف الخطأ .

(نعم رب مورد ما قطع المكلف بكونه مأوراً به مشتملاً على المصلحة في هذا الحال) أي حال هذا القطع ، قيدنا المورد بهذا الحال لان المقطوع لو كان مشتملاً على المصلحة مطلقاً كان واجباً في عرض الواجب الواقعي فكان الاجزاء حينئذ معلوماً أو كان المقطوع مشتملاً على مقدار من المصلحة الواقعية ولو في غير القطع، بمعنى كان مشتملاً على بعض المصلحة في كل الحال، أي حال القطع وعدمه، لكن بشرطين: الاول أن لا يكون هذا المقدار من المصلحة وافياً بالغرض ، الثاني أن يكون هذا المقدار غير ممكن الاستيفاء مع استيفاء الباقي . أما الاول لو كان وافياً بالغرض لكان واجباً تخييراً بينه وبين الواجب الواقعي، وأما الثاني فلانه لو كان الباقي ممكن الاستيفاء لكان اللازم التخيير دائماً بين الواقع ومتعلق القطع بشرط استيفاء الباقي .

قوله (ومعه) أي مع كون المقطوع به مشتملاً على المصلحة الواقعية تماماً أو على مقدار لا يمكن استيفاء الباقي (لا يبقى مجال لا مثال الامر الواقعي) بعد الاتيان بالمقطوع ويكون الامثال بالمقطوع مجزياً في الصورتين ، أي صورة استيفاء الواقع تماماً وصورة استيفاء البعض مع عدم امكان استيفاء البعض الاخر، بل يكون الاتيان بالمقطوع في الصورتين المذكورتين كافياً عن الواقع لاتيان المكلف بالتكليف وسقوطه عنه لانه اتى بما قدر باتياناه .

وأما بالنسبة الى الطرق فيقول (وهكذا الحال في الطرق) أي كما يجزى الاتيان بالمقطوع به بوسيلة الامارة هكذا يجزى الاتيان به بوسيلة الطرق لاتحاد الغاية فيهما ، وهي حصول الغرض واطاعة أمر المولى وسقوط الامر بالاتيان بهما . فتدبر جيداً .

فقول المصنف (فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعي أو الطريقي للاجزاء بل انما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما) أي متعلق القطع بالحكم أو الطريق . والخصوصية الاتفاقية هي ما قلناه سابقاً من الاشتمال على المصلحة في حال القطع أو على بعضها دائماً بحيث لا يمكن استيفاء الباقي .

(كما في الاتمام والقصر والاختفات والجهر) فمن أتم في موضع القصر جاهلاً أجزاء ، وكذا لو جهر في موضع الاختفات نسياناً ، أو اخفت في موضع الجهر . ولا يجب الاعادة ولا القضاء لو علم بعد ذلك أو تذكر .

ويدل على الحكم الاول - وهو الاتمام في موضع القصر - قبل الاجماع روايات :

منها - صحيحه زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: قلنا فمن صلى في السفر أربعاً أبعيد أم لا ؟ قال : ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد ، وان لم يكن قرئت ولم يعلمها فلا اعادة .

ويدل على الحكم الثاني قبل اجماع التذكرة والرياض وعدم الخلاف فيه في الجملة صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه . فقال : أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته .

التذنيب (الثاني) في بيان عدم المنافاة بين التخطئة والاجزاء (لا يذهب

عليك ان الاجزاء في بعض موارد الاصول والطرق والامارات) كما تقدم (على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه) .

وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي : ان الشيعة ذهبوا الى التخطئة والعامية ذهبوا الى التصويب ، فالاولون - أي الشيعة - قائلون بعدم اصابة كل مجتهد ، بل المجتهد عندهم قد يكون مصيباً وقد لا يكون مصيباً ، لانه لا يكون عنده الحكم معلوماً . والآخرين - أي العامة - يقولون باصابة كل مجتهد .

والتصويب على ما ذكره على أقسام ، والمجمع على بطلانه منها هو وخلق الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة . والخبار ببطلان هذا القسم متظافرة والاجماع به محقق ، ولا بأس أن اذكر رواية منها :

قال أمير المؤمنين عليه السلام كما في نهج البلاغة وغيره: ترد على أحدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم تجمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعاً والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحداً ، فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فمعصوه أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على اتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى ، أم انزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول « ص » عن تبليغه وأدائه والله سبحانه يقول « ما فرطنا في الكتاب من شيء » و« فيه تبيان كل شيء » ، وذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضاً وانه لا اختلاف فيه ، وقال سبحانه « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » ، وان القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضى غرائبه ولا تكشف الظلمات الا به .

ولا يخفى أن هذا الكلام لا يشمل فقهاء الشيعة المختلفين بوجه أصلاً ، بقرينة قوله عليه السلام « فيصوب آراءهم » فانه طريق المصوبة لا المخطئة .

إذا علمت ما قلناه فأقول : حكي عن تمهيد القواعد أن الاجزاء لازم مساو لتصويب الباطل وعدمه لازم مساو للتخطئة . ولكنه غير مستقيم، إذ الاجزاء (في تلك الموارد) المتقدمة لا يوجب التصويب ، إذ التصويب يلازم عدم الحكم الواقعي والاجزاء بالعكس (فان الحكم الواقعي بمرتبه محفوظ فيها) أي في موارد الاجزاء (فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والمختلف والغافل ليس الا الحكم الانشائي) يقول به المخطئة حتى في موارد الاجزاء .

بيان ذلك : ان للحكم مراتب أربع : الاول مقام الاقتضاء ، الثاني مقام الانشاء ، الثالث مقام الفعلية ، الرابع مقام التنجز .

والمخطئة مطبقون على وجود الحكم الانشائي (المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولى) لا الثانوية كالخرج والاضطرار ونحوهما ، فالحكم للموضوعات موجود (بحسب ما يكون فيها من المقضيات) فالموضوع المقضي للوجوب محكوم عليه بالوجوب انشاء والموضوع المقضي للحرمه محكوم عليه بالحرمه كذلك ، وكذا موضوعات سائر الاحكام .

(وهو) أي الحكم الانشائي (ثابت في تلك الموارد) أي موارد الاجزاء المتقدمة (كسائر موارد الامارات) التي لانقول بالاجزاء فيها (وانما المنفى فيها) أي في موارد الامارات الغير المصيبة (ليس الا الحكم الفعلي البعشي) فلا بعث فعلا لا أنه لاحكم كما تقول المصوبة (و) عدم الحكم الفعلي في موارد الاجزاء غير مستغرب بل (هو) أي الحكم الفعلي (منفي في غير موارد الاصابة) للامارة مطلقاً (وان لم نقل بالاجزاء) إذ الحكم انما يصير فعلياً اذا كان هناك بيان والمفروض عدم البيان بالنسبة الى الحكم الواقعي في مورد ادت الامارة الى خلافه (فلا فرق) في مورد خطأ الامارة (بين الاجزاء وعدمه) في عدم الحكم الفعلي

(الا) أن الفرق بينهما موجود (في) أمر آخر وهو (سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري) في مورد الاجزاء (وعدم سقوطه) في غيره .
وقوله (بعد انكشاف عدم الاصابة) تنازع فيه قوله « الا في سقوط التكليف »
وقوله « وعدم سقوطه » أي يتبين السقوط وعدمه حال الانكشاف .

(و) من البديهي أن (سقوط التكليف بحصول غرضه) كما في موارد الاصول بناء على جعل الحكم ، و كما في موارد الطريق بناء على السببية (أو لعدم امكان تحصيله كما اذا لم يمكن استيفاء الباقي) كما قلنا سابقاً ومثلنا لكم بمثل اتيان الجهر في موضع الاخفات أو اتيان الاخفات في موضع الجهر جاهلاً بالحكم (غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما ادت اليه الامارات) وكذا تعدد الحكم على تعداد آراء المجتهدين أو غيرهما .

(و) كيف) يكون الاجزاء تصويماً مجتمعاً على بطلانه (و) قد (كان) مقابلاً للتصويب ، فانه كان (الجهل بها) أي بالواقعة (بخصوصيتها) كما في الشبهة الموضوعية (أو بحكمها) كما في الشبهة الحكمية (مأخوذاً في موضوعها) أي موضوع الامارات والاصول (فلا بد أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته) الانشائية (محفوظاً فيها) أي في موارد الامارات والاصول (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

والمصنف - أي صاحب الكفاية « ره » - جمع في كلامه بين الرد على المصوبة وبين عدم التلازم بين الاجزاء والتصويب .

في مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور :

الاول - المقصود من رسم هذا الامر يكون بيان مطلبين :

أحدهما : أن مسألة مقدمة الواجب أصولية لا فقهية نظراً الى أن المهم

المبحوث عنه في هذه المسألة هي الملازمة بين وجوب الشيء شرعاً ووجوب مقدمته كذلك أي شرعاً ، فيترتب عليها وجوب المقدمة شرعاً ، وهذا هو الشأن في المسألة الاصولية من كونها مما يستنبط بها الحكم الشرعي الكلي ، وليس المهم المبحوث عنه نفس وجوب المقدمة كي تكون المسألة فقهية ، نظراً الى كون موضوعها فعل المكلف وهو المقدمة .

وان شئت قلت: ان المسألة الفقهية موضوعها فعل المكلف، فلو كان البحث عن الوجوب كانت مسألة فقهية ، بخلاف ما لو كان البحث عن الملازمة فان الملازمة ليست من عوارض فعل المكلف .

(و) انما جعلنا البحث في (ذلك) التلازم دون الوجوب (لوضوح أن البحث كذلك) أي عن الوجوب الذي يجعل المسألة فقهية لا يناسب الاصول، لان الاصول محط النظر فيه تنقيح مسائله دون مسائل الفقه .

(و) ان قلت : يمكن جعل البحث في وجوب المقدمة ويكون ذكره في الاصول من باب الاستطراد . قلت : ذلك مما (لا وجه له بعد امكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية) اذ الاستطراد خلاف الاصل . (ثم الظاهر أيضاً) كظهور كون المسألة أصولية (ان المسألة عقلية) وان العقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ولو ثبت الوجوب بالاجماع ونحوه مما ليس بلفظ (و) الحاصل (ان الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه لا) ان المسألة (لفظية) وان اللفظ الدال على وجوب الشيء دال على وجوب مقدماته (كما ربيما يظهر) كون المسألة لفظية (من صاحب المعالم) وان لم يكن كلامه « ره » صريحاً في ذلك . وجه الظهور (حيث استدل على النفي) أي نفي وجوب المقدمة (بانتهاء الدلالات الثلاث) المطابقة والتضمن والالتزام (مضافاً الى أنه ذكرها في مباحث الالفاظ) .

ووجه عدم صراحة كلامه في كون المسألة لفظية احتمال أن يكون الاستدلال المذكور جزءاً للدليل، بمعنى أنه دليل لعدم دلالة اللفظ ويحتاج الى دليل آخر لعدم دلالة العقل . وأما الذكر في مباحث الالفاظ فانما يكون تبعاً للقوم فلا يدل على شيء كما أن المصنف « ره » ذكرها - أي المقدمة - في مباحث الالفاظ . (ضرورة أنه) تعليل لقوله «ثم الظاهر أيضاً» ، وخلاصة الكلام : ان وضع اللفظ للمعنى يكون فرعاً لثبوت المعنى في الخارج ، فاذا أردنا أن نثبت كون اللفظ موضوعاً للملازمة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام فلا بد من ثبوت الملازمة في الخارج أولاً حتى ينزاع في أن اللفظ موضوع لها أم لا و (اذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل اشكال) بأن لم يتحقق بعد الملازمة (فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات و) البحث في أنه هل اللفظ الامر (الدلالة عليها) أي على الملازمة (باحدى الدلالات الثلاث) أم لا .

ثم لا يذهب عليك أن الفرق بين دلالة الالتزام اللفظي وبين اللزوم العقلي المدعى كونه محل النزاع ما ذكره بعض الاعلام، من أن الدلالة الالتزامية يعتبر فيها اما اللزوم العرفي أو العقلي البين بالمعنى الاخص بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم ، واللزوم العقلي في كلام المصنف أعم من ذلك ومن البين بالمعنى اعم وهو ما يجب معه الحكم باللزوم عند تصور الطرفين ومن غير البين وهو ما لا يكون كذلك، أي ما لا يجب معه الحكم باللزوم عند تصور الطرفين .

تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية

(الامر الثاني) اعلم أن الامر الاول كان في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، والامر الثاني يكون في تقسيم المقدمة الى التقسيمات ، ولذا

قال المصنف « ره » : (انه ربما تقسم المقدمة الى تقسيمات) أي تقسم المقدمة الى تقسيمات عديدة .

اعلم أيها المحصل : ان المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة فيها ، ويصح فيها كسر الدال اذا كانت من قدم بمعنى تقدم وفتحها اذا كانت من قدم المتعدي ، وتأؤها للمطابقة مع اصلها لانها صفة للجماعة .

(منها تقسيمها الى) المقدمة (الداخلية وهي الاجزاء المأخوذة في الماهية المأمور بها) كالكوع والسجود بالنسبة الى الصلاة (و) الى المقدمة (الخارجية وهي الامور الخارجة عن ماهيته) مع ارتباط لتلك الامور بالماهية (مما لا يكاد يوجد بدونها) أي من الامور التي لا يكاد يوجد المأمور به بدون تلك الامور ، وذلك كالطهارة بالنسبة الى الصلاة وكذا غيرها من الشروط والمقتضيات والمعدات ونحوها .

وربما يشكل على ما حكى عن الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية على الكفاية (في كون الاجزاء مقدمة) داخلية (له) أي للمأمور به (و) كونها (سابقة عليه) في الوجود الذهني والخارجي كما هو شأن المقدمة (بأن المركب ليس الانفس الاجزاء بأسرها) وتامها ، فيلزم من كون الاجزاء مقدمة للكاء تقدم الشيء على نفسه .

بيانه : ان الاجزاء بما هي مقدمة يلزم تقدمها على ذبيها وبما هي نفس ذي المقدمة يلزم تأخرها ، فيلزم أن يكون الشيء الواحد في حالة واحدة متقدماً ومتأخراً . وبعبارة أوضح : ان الاجزاء لما كانت نفس المركب لم يكن اثنيانية بينها وبين المركب ، ومن البديهي لزوم اثنيانية بين المقدمة وذبيها .

هذا توضيح الاشكال فاسمع جوابه ، وهو : (ان المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر) بمعنى لحاظ الاجزاء لا بشرط الاجتماع ولا بشرط الانفراد ، اذ شرط

الانفراد يخرجها ع-ن المقدمة وشرط الاجتماع موجب لكونها عين الكل فلا تكون مقدمة أيضاً (وذا المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع) وبشرط الاجتماع حتى يكون الاجتماع جزء ، وعلى كل حال (فيحصل المغايرة بينهما) أي بين الاجزاء والكل ويوجب تقدم الجزء على الكل، اذ الاجزاء لا بشرط الاجتماع مغايرة مع الاجزاء بشرط الاجتماع ومقدمة عليها .

(وبذلك) الذي ذكرنا في وجهه التغاير بين المقدمة الداخلية وذيها (ظهر أنه لا بد في اعتبار الجزئية أخذ الشيء بلا شرط كما لا بد في اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع) وانضمام بعض الاجزاء الى بعض .

وجه الظهور : أن المقدمة الداخلية هي الاجزاء ، وحيث تبين الفرق بين المقدمة الداخلية والكلية ظهر الفرق بين الجزء والكل . وبظهور الفرق بينهما ظهر خاصية كل منهما ، أي المقدمة الداخلية والكلية .

(و) ان قلت : ذكر أهل المعقول أن الاجزاء الخارجية مأخوذة بشرط لا، وهذا ينافي ما ذكرتم من ان الجزء مأخوذ لا بشرط .

قلت : (كون الاجزاء الخارجية كالهوى) وهي محل الصورة النوعية (والصورة) التي هي حالة في الهوى (هي المهمة المأخوذة بشرط لا) على ما يقوله أهل المعقول (لا ينافي ذلك) الذي ذكرناه أعنى كون الجزء لا بشرط فان جعلهم الجزء بشرط لا في مقام وجعلنا الجزء لا بشرط في مقام آخر .

(فانه) أي جعلهم الجزء بشرط لا (انما يكون في مقام الفرق بين نفس الاجزاء الخارجية) من الهوى والصورة (و) بين الاجزاء (التحليلية من الجنس والفصل و) مقصودهم (أن الماهية اذا أخذت بشرط لا تكون هوى أوصورة (و) ذلك في قبال ما (اذا أخذت لا بشرط) التي (تكون) حينئذ (جنساً أو فصلاً) فالجزء الخارجي بشرط لا الاعتراري والجزء الداخلي لا بشرط الاعتراري

(لابالاضافة الى المركب) عطف على قوله «انما يكون في مقام الفرق» الخ .

بمعنى أن جعلنا الجزء لا بشرط في مقام الفرق بين الكل والجزء، فلاتنافي بين جعلهم وجعلنا، اذ التنافي انما يحصل اذا كان قولهم بشرط لا وقولنا لا بشرط بالنسبة الى شيء واحد . مثلاً : كون الصلاة بالنسبة الى الوضوء تكون بشرط شيء وهو الوضوء لا ينافي كون قراءة القرآن بالنسبة اليه - أي الى الوضوء - لا بشرط، وانما تقع المنافاة لو كان فعل الصلاة بالنسبة الى الوضوء عند شخص لا بشرط وعند آخر بشرط لا . فالحاصل ان الجزء يكون لا بشرط بالنسبة الى الكل كما نقوله والجزء الخارجي يكون بشرط لا بالنسبة الى الجزء الداخلي كما يقولونه .

(فافهم) يمكن أن يكون اشارة الى أن أخذ أهل المعقول الجزء بشرط لا حتى بالنسبة الى الكل كما نسب الى ظاهرهم بسل صريحهم ، ومن البديهي أن كون الجزء بشرط لا بالنسبة الى الكل كما يقولون ينافي كون الجزء لا بشرط بالنسبة الى الكل كما نقول .

خروج الاجزاء عن المتنازع فيه

(ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع) في وجوب المقدمة وعدمه (كما صرح به) أي بالخروج (بعض) الاعلام . فلا يقع النزاع في وجوب الاجزاء بالوجوب بالموجب المقدمي الغيرى بسل الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي فقط .

(وذلك) أي وجه خروج الاجزاء عن محل النزاع (لما عرفت من كون الاجزاء بالاسرعين المأمور به ذاتاً) فذات الكل هي ذات الجزء (وانما كانت المغايرة بينهما اعتباراً) فقيد الاجتماع والانضمام مأخوذ في الكل دون الجزء .

وعلى هذا (فتكون) الأجزاء (واجبة بعين وجوبه) أي وجوب الكل (و) تكون (مبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه) لكونهما شيئاً واحداً كما هو المفروض ، فإذا كانت الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي المتوجه الى الكل (فلا تكاد تكون) الأجزاء (واجبة) بوجوب آخر غير مقدمي (لامتناع اجتماع المثليين) اعني اجتماع الوجوب النفسي والغيري في الجزء .

(و) ان قلت: لا مانع من اجتماع المثليين (لوقيل بكفاية تعدد الجهة وجواز اجتماع الأمر والنهي معه) أي مع تعدد الجهة، فاجتماع المثليين كاجتماع الأمر والنهي ، فمن يقول بجواز اجتماعهما في ظرف تعدد الجهة جاز له أن يقول بجواز اجتماع الوجهين أيضاً فيما اذا تعددت الجهة. وحيث أن في الجزء تعدد الجهات من كونه مقدمة للكل وكون الكل منطبقاً عليه أمكن القول بوجوبه الغيري والنفسي .

قلت : لا يفيد هذا فيما نحن فيه ولو قلنا بجواز الاجتماع مع تعدد الجهة (لعدم تعددها) أي الجهة (ههنا) في الجزء (لان الواجب بالوجوب الغيري لو كان) فمصبه (انما هو نفس الأجزاء لاعتوان مقدميتها) لان المقدمية علة للوجوب لا أن الوجوب منصب على المقدمة . ومن البديهي أن الوجوب النفسي أيضاً مصبه نفس الجزء فلم يتعدد محل الوجوب والجهة المصححة للاجتماع .

(و) الحاصل : انه كما أن الواجب بالوجوب النفسي نفس الجزء كذلك الواجب بالوجوب الغيري، وليس الواجب بالوجوب الغيري عنوان (التوسل بها الى المركب المأمور به) كما توهم (ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب) الغيري (ما كان) أي الشيء الذي كان (بالحمل الشائع مقدمة لانه المتوقع عليه) الواجب النفسي وهو نفس المقدمة (لا عنوانها) حتى يتعدد جهة الوجوب .

(نعم يكون هذا العنوان) أي المقدمة (علة لترشح الوجوب على المعنون)

لكنه غير مفيد لتعدد الجهة المفيد للاجتماع .

ان قلت : ما الفرق بين الجهتين اللتين في المقدمة والجهتين اللتين في الصلاة في الدار المغصوبة، فكما أن على القول بالاجتماع يجتمع في الصلاة الحرمة لكونها غصباً والوجوب لكونها صلاة، كذلك فليكن الجزء واجباً نفسياً لكونه جزء أو مقوماً للكل وواجباً غيرياً لكونه مقدمة داخلية ، فقول المصنف «ره» (لعدم تعددها ههنا) غير مستقيم .

قلت: الفرق هو أن الوجوب والحرمة في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة منصبان على هذين العنوانين ، لان الدليل انما دل على وجوب الصلاة وحرمة الغصب، لأنه دل على وجوب الكون لكونه صلاة وحرمة الكون لكونه غصباً حتى يقال : ان الكون واجب وحرام والجهتان تعليلتان فتتحد الجهة فلا يمكن اجتماع الامر والنهي لان الاجتماع شرطه عند القائل به تعددها، بخلاف مسألة المقدمة فان المقدمة جهة تعليلية لا تقييدية، فمصعب الوجوب ذات المقدمة لا عنوان المقدمة .

(فانقدح بذلك) الذي ذكرنا من امتناع اجتماع المثلين - أي الوجوب النفسي والوجوب الغيري - ولو قلنا بتعدد الجهة في الاجتماع (فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسي و) الوجوب (الغيري باعتبارين) .

أما وجه كلامه «ره» من جعله كذلك فهو ما ذكره بقوله (فباعتبار كونه) أي الجزء (في ضمن الكل واجب نفسي) لتوجه الوجوب اليه وانصبا به عليه (وباعتبار كونه مما يتوسل به الى الكل) ويتوقف عليه الكل (واجب غيري) .

أما وجه الفساد فلانه حيث لا يمكن أن يكون اعتبار المقدمة مصباً للوجوب الغيري اذ الذات مقدمة وواجبة لا العنوان ، فلا بد من أن يكون نفس الذات

مورداً للوجوب الغيري ، ومنه يلزم اجتماع المثلين الذي هو مستحيل .

ان قلت : أولاً ان اجتماع المثلين ليس كاجتماع الضدين في الاستحالة ،
وثانياً ليس الوجوب النفسي مماثلاً للوجوب الغيري حتى يلزم من اجتماعهما
اجتماع المثلين ، وثالثاً على فرض المماثلة فلا مانع من الاجتماع لامكان كون
أحدهما تأكيداً للآخر .

قلت: أما استحالة اجتماع المثلين فهو من أوضح الواضحات ، لبداهة أنه
لا يعقل أن يجتمع امران مماثلان في الصفات والخصوصيات في محل واحد ،
لانه يلزم منه اتحاد الوجودين وهو بديهي البطلان ، اذ بعد الاجتماع كان ورق
مثلاً ملوناً بياضين في عرض واحداً بقي المثلان موجودين بوجودين كان خلفاً
لان الفرض اجتماعهما لابقاؤهما على استقلالهما، وان عدما كان لاشيء فلا يصح
اجتماعهما أيضاً، وان بقي أحدهما وعدم الآخر لم يكن اجتماع بل شيء واحد.
وأما عدم المماثلة بين الوجوبين فباطل ، اذ معنى الوجوب وهو المرتبة
الأكيدة من الطلب موجود فيهما ، غاية الامر ان في ترك الوجوب النفسي عقاباً
دون ترك الوجوب الغيري، وذلك لكون الغرض منهما واحد فلا تعدد في العقاب.
وأما امكان كون أحدهما تأكيداً للآخر فهو وان كان في نفسه صحيحاً كما
ربما يقال في صلاة الظهر بالنسبة الى العصر فإنها واجبة لنفسها ومقدمة لصلاة
العصر ، الا أن في المقام محذور آخر أشرنا اليه من لزوم التقدم والتأخر (اللهم
الأأن يريد) القائل بكون الجزء واجباً نفسياً وواجباً غيرياً (ان فيه ملاك الوجوبين)
لا وجوبين فعليين (وان كان) الجزء فعلاً (واجباً بوجوب واحد نفسي) من دون
الوجوب الغيري . كما يقال : ان صلاة الجماعة فيها ملاك الاستحباب لا أنها
مستحبة فعلاً بحيث يكون الاتي بها آتياً بالمستحب .

وانما قلنا بفعلية الوجوب النفسي (لسبقه) على الوجوب الغيري، لان الجزء

لم يمكن فيه اجتماع الوجوبين فلا بد من أحد الوجوبين، وحيث أن الوجوب النفسي لا يتوقف على شيء بخلاف الوجوب الغيري فإنه يتوقف على سبق وجوب كان الجزء مصباً للوجوب النفسي .

وبعبارة أوضح: حيث أن المترشح منه مقدم على المترشح عليه كان واجباً نفسياً، وإذا صار واجباً نفسياً امتنع فيه الوجوب الغيري لا استحالة اجتماع المثليين كما قلنا فيما مضى .

(فتأمل) لعل وجهه منع كون الجزء فيه ملاك الوجوب الغيري، لان المقدمة تتوقف على تعدد الوجود لها ولذيتها وحيث لا تعدد لا يكون ملاك موجودان. وقد أشار المصنف «ره» الى ما ذكرنا في وجه التأمل بقوله: (وجهه أنه لا يكون فيه) أي في الجزء (ملاك وجوب الغيري ، حيث أنه لا وجود له) أي للجزء (غير وجوده) أي غير وجود نفس الجزء الذي هو واجب نفسي ، (وبدونه) أي بدون تعدد الوجود (لا وجه لكونه) أي الجزء (مقدمة كى يجب الجزء بوجوبه) أي الوجوب الغيري ، (فالحاصل من الكلمات أنه لا يكاد يجدي تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الاجزاء والكل في هذا الباب وحصول ملاك الوجوب الغيري المترشح من وجوب ذي المقدمة عليها لوقيل بوجوبها) أي وجوب المقدمة .

الكلام في المقدمة الخارجية

(هذا) أي ما قلنا الى الان كان في المقدمة الداخلية ، وأما الكلام في المقدمات الخارجية (فهي ما كان خارجاً عن) حقيقة (المأمور به و) لكن (كان له دخل في تحققه بحيث لا يكاد يتحقق بدونه) فالتقييد داخل والقييد خارج (وقد ذكر له أقسام) كالشرط والسبب والمعد وعدم المانع (وأطيل الكلام في تحديدها).

فقد عرف الشرط : بأنه ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده - أي وجود المشروط - كالظهارة بالنسبة الى الصلاة فمع عدمها لا يمكن تحقق الصلاة أما مع وجودها لا يلزم وجود الصلاة كما لو تطهر ولم يصل .

وعرف السبب : بأنه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته - كالصيغة بالنسبة الى العتق فان مع وجود الصيغة يلزم وجود العتق ومع عدمها أي عدم الصيغة يلزم عدمه أي عدم العتق .

وقولنا في التعريف « لذاته » احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم الوجود أو قيام سبب آخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم .

وعرف المعد : بأنه ما يلزم من مجموع وجوده وعدمه الوجود، كالذهاب بالنسبة الى الكون في محل مخصوص ، فان ايجاد الخطوة واعدامها موجب للوصول .

وعرف المانع : بأنه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود، كاستدبار القبلة بالنسبة الى الصلاة ، فانه يلزم من وجوده عدم الصلاة ولا يلزم من عدمه وجودها - أي وجود الصلاة .

ولقد أطال العلماء (بالنقض والابرام) في هذه التحديدات كما في التقريرات وغيرها (الا أنه غير مهم في المقام) اذ التحديد لا ربط له بالوجوب وعدمه. وقد ذكر في التقريرات بأن الموجب لهذا التفصيل بيان مراد المفصل بين السبب وغيره بمعنى أنه لا ربط له بالمقام في نفسه .

تقسيم المقدمة الى عقلية وشرعية وعادية

(ومنها) أي ومن التقسيمات للمقدمة تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية ،

فالمقدمة (العقلية هي ما استحيل واقعاً) تكويناً (وجود ذي المقدمة بدونه) أي بدون وجود المقدمة ومثل لها في القوانين بالنظر المحصل للعلم الواجب. والمراد من الاستحالة أعم من الاستحالة العقلية كاجتماع النقيضين والاستحالة الوقوعية كالطيران الى السماء .

(و) المقدمة (الشرعية على ما قيل) هي (ما استحيل وجوده) أي وجود ذي المقدمة (بدونه) أي بدون وجود المقدمة (شريعاً) كالطهارة بالنسبة الى الصلاة التي يستحيل وجودها بدونها (ولكنه لا يخفى رجوع) المقدمة (الشرعية الى) المقدمة (العقلية ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً) أي وجود ذي المقدمة بدون المقدمة الشرعية (الا اذا أخذ) وجود المقدمة (فيه) أي في وجود ذي المقدمة (شرطاً وقيداً) بحيث كان وجود الواجب مشروطاً ومقيداً بها .

(و) اذا كان الواجب مقيداً اتضح رجوع الشرعية الى العقلية، لان (استحالة) المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً) فلو توقفت الصلاة في الشريعة على الطهارة حكم العقل بتوقف الصلاة عليها مثلما يحكم بتوقف الصعود على السطح بنصب المسلم، نهاية أن الارتباط بين الصعود ونصب السلم مما لا يحتاج الى جعل شرعي بخلاف الارتباط بين الصلاة والطهارة فانه يحتاج الى جعل شرعي .

وكان النزاع لفظي ، فمن يفرق بين المقدمة العقلية والشرعية يرى أصل الارتباط وانه تارة تكويني وأخرى جعلي، ومن لا يفرق بينهما يرى بعدم الارتباط. هذا كله في المقدمة العقلية والشرعية .

قوله (وأما العادية فان كانت العادة جرت على الاثيان به) أي بذي المقدمة (بواسطتها) أي بواسطة هذه المقدمة من دون توقف وجودي عليها مثل ما جرت العادة على لبس الرداء والعمامة والحذاء عند الخروج من الدار ، فهي مما

لا ينبغي دخولها في محل النزاع لعدم توقف الوجودي كي يترشح الوجوب اليها على القول بالمالزمة (وان كانت) بمعنى الاستحيل وجود ذي المقدمة بدونه أي بدون وجود المقدمة عادة وان لم يكن مستحيلا عقلا ، نظير نصب السلم للصعود على السطح فان الصعود عليه بلا نصب السلم وان لم يكن مستحيلا عقلا لا مكان الطيران ذاتاً ولكنه مستحيل عادة ، فهي أيضاً راجعة الى العقلية ، لان الصعود على السطح بلا نصب السلم لغير الطائر مستحيل فعلا عقلا وان كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فلا يستحيل صعوده على السطح بدون نصب السلم ذاتاً واذاً لا يستحيل صعوده على السطح بدون نصب السلم عقلا وان استحيل عادة فلا ترجع العادية الى العقلية .

(وأما) المقدمة العادية فتنقسم الى ثلاثة أقسام :

الاول: أن يكون التوقف على الجامع عادة لا عقلا، وذلك كتوقف الكون في محل بعيد على ركوب الحمار، فان التوقف على الجامع بين الحمار وغيره من الفرس والجمال - أعني ركوب ما عادي لانه يمكن الذهاب بالرجل ولا يحتاج الى ركوب أصلا .

الثاني: أن يكون التوقف على الخصوصية عادة وعلى الجامع عقلا، وذلك كتوقف الكون في محل بعيد وراء البحر على الركوب في سفينة خاصة ، فان خصوصية الركوب في سفينة كذا عادي، وأما الجامع اعني طي المسافة ولو في سفينة أخرى عقلي .

الثالث : أن يكون التوقف على الفرد عقلا ، وذلك كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح ، فهذا وان كان عقلياً فهو عادي أيضاً .

فتحصل من التفصيل الذي ذكرته لك أن التوقف على الفرد اما عقلي واما عادي ، وعلى التقدير الثاني فالتوقف على الجامع اما عقلي واما عادي: فالاول

كنصب السلم وجامعه الاعم من الطيران والصعود ، والثاني كالحركة مع هذه السفينة والجامع هو العبور من البحر مع مطلق السفينة، والثالث هو السير مع الحمار والجامع هو السير مع مطلق المركوب سواء كان حماراً أو فرساً أو جملاً أو غيرها .

اذا عرفت الاقسام فنقول (فان كانت) المقدمة العادية المعدة في أقسام المقدمة من القسمين الاولين (بمعنى ان التوقف عليها) جامعاً أو فرداً بحسب العادة (بحيث يمكن تحقق ذبها بدونها) كعدم توقف على الجامع في الاول وعلى الفرد في الثاني (لان العادة جرت على الاتيان به) أي بذي المقدمة (بواسطتها) كالاتيان بواسطة جامع الركوب في القسم الاول وخصوصية الركوب في الثاني (فهي) يكون جواب ان (وان كانت) هذه المقدمة العادية (غير راجعة الى العقلية) لعدم التوقف على الجامع في الاول وعلى الخصوصية في الثاني (الا أنه لا ينبغي توهم دخولها) أي دخول هذه المقدمة المنقسمة الى القسمين الاولين (في محل النزاع) لعدم وجوبها قطعاً (وان كانت) المقدمة العادية القسم الثالث (بمعنى أن التوقف عليها وان كان فعلاً) في ظرف عدم القدرة على غيرها واقعيّاً بحيث لا يتحقق ذوها بدونها (كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح) اذ النصب في ظرف العجز عن الطيران واقعي عادي (الا أنه) أي التوقف فعلاً (لاجل عدم التمكّن عادة من الطيران الممكن عقلاً) بالجنح ونحوه (فهي أيضاً راجعة الى العقلية) لكن على نحو الاستحالة الوقوعية لا الاستحالة العقلية كما تقدم .

(ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلاً لغير الطائر فعلاً) في ظرف عدم امكان الطيران (وان كان طيرانه ممكناً ذاتاً) وليس من قبيل اجتماع النقيضين ونحوه من المستحيلات الذاتية .

(فافهم) يمكن أن يكون اشارة الى أن الفرق بين المقدمة العقلية والعادية

هو أن العقلية يستحيل ذاتاً وجود ذبيها بدونها ، وذلك نحو الصيغة بالنسبة الى العتق ، لانه اذا لم يقل « اعتقتك » لم يحصل العتق . والعادية ما يستحيل عادة مع الامكان ذاتاً ، وذلك كنصب السلم للصعود على السطح مع امكان الطيران ذاتاً بوسيلة الجناح وغيره من الوسائل .

فتحصل من جميع ما ذكرنا أن المقدمة الشرعية ما كان الارتباط شرعياً كالوضوء بالنسبة الى الصلاة ، والعقلية ما كان التوقف به عقلياً بحيث لا يمكن خلافه كاجتماع التقيضين ، والعادية ما كان التوقف به يكون بحسب العادة كنصب السلم ولبس الرداء والعمامة والخف للخروج من الدار بحيث يمكن خلافه امكاناً كالخروج من الدار بالرجل ولكن لا وقوع له في الخارج بالنسبة الى الفاعل .

تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود والصحة وغيرهما

(ومنها) أي ومن التقسيمات للمقدمة (تقسيمها الى مقدمة الوجود) وهي التي يتوقف عليها وجود الواجب كالوضوء بالنسبة الى الصلاة وكنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح (ومقدمة الصحة) وهي التي يتوقف عليها صحة الواجب كالطهارة للصلاة على القول بأن العبادات تكون أسامي للاعم ، فان ذات الصلاة لا تتوقف على الطهارة، وانما صحتها متوقفة عليها - مقدمة الوجوب وذلك نحو النصاب في زكاة الغلات والاعناب وغيرهما (ومقدمة العلم) وذلك نحو توقف العلم بالاثيان بأكثر من صلاة واحدة عند اشتباه القبلة .

(ولا اشكال في خروج مقدمة الوجوب عن محل النزاع) في مبحث مقدمة الواجب (و)ذلك (بداهة عدم اتصافها) أي مقدمة الوجوب كالنصاب في الغلات وغيرها من الموارد (بالوجوب) المقدمة المترشح (من قبل الوجوب) لذي

المقدمة (المشروط بها) أي بهذه المقدمة ، بمعنى أنه قبل حصول النصاب لا وجوب للزكاة حتى يترشح منه الوجوب على حصول النصاب وبعد وجوب الزكاة فالنصاب حاصل لا يعقل وجوبه بعد حصوله . وبهذا كله سقط مقدمته الوجوب عن محل النزاع أيضاً .

(وكذلك) ليست (المقدمة العلمية) محلل للنزاع (وان استقل العقل بوجوبها الأئنه) فرق بين الوجوبين - أي وجوب المقدمة الذي هو محل البحث ووجوب الاتيان بأطراف العلم الاجمالي المسمى بالمقدمة العلمية - فان ملاك وجوبها غير ملاك وجوب المقدمة لان وجوب المقدمة العلمية (من باب وجوب الاطاعة ارشاداً) فالعقل يرى الملازمة بين الوجوبين - أي الوجوب الارشادي للاطاعة والوجوب المقدمي - فحكم الاطاعة عقلي .

وحيث لا يتمكن من الاتيان على طبق هذا الوجوب العقلي يرى وجوب الاتيان بالاطراف (ليؤمن من العقوبة على الواجب المنجز لامولواً) عطف على ارشاداً ، بمعنى ليس وجوب المقدمة العلمية من باب أنه مقدمة للوجوب المولوي (من باب الملازمة) بين الوجوب المولوي النفسي (و) الوجوب الغيري ، فليس وجوبها من باب (ترشح الوجوب عليها) أي على المقدمة العلمية (من قبل وجوب ذي المقدمة) .

فتبين الفرق بين الملازمتين وان الملازمة في المقدمة العلمية بين الوجوب العقلي الارشادي والوجوب الغيري والملازمة في مقدمة الوجود بين المولوي والغيري ، وبهذا أيضاً سقط مقدمة العلم عن محل النزاع ، فانحصرت المقدمة المبحوث عنها والداخل في محل النزاع بمقدمة الوجود .

تقسيم المقدمة الى المتقدم والمقارن والمتأخر

(ومنها) أي ومن التقسيمات للمقدمة (تقسيمها الى المتقدم) كالوضوء بالنسبة الى الصلاة (والمقارن) كالأستقبال لها (والمتأخر) كغسل الليلة الآتية بالنسبة الى صحة صوم اليوم الماضي .

ثم حيث ان المتقدم واخويه كان أقساماً بين أن المراد هنا بالتقدم والتقارن والتأخر (بحسب الوجود) لا بالشرف والرتبة ونحوهما .

وحيث أنها من الامور الاضافية المحتاجة الى المضاف اليه قال (بالإضافة الى ذي المقدمة) كالصلاة والصوم في المثال .

(وحيث أنها) أي المقدمة (كانت من أجزاء العلة) وقد تقرر في المعقول أن العلة (لا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول) رتبة وان وجب تقارنهما زماناً . والسرف في وجوب التقدم الرتبي أنه لولاه لم يكن أحدهما أولى بالعلية والآخر بالمعلومية من العكس . ووجه وجوب التقارن الزماني ما أشار اليه بعض الاعلام بقوله : والسرف فيه أنه لو تقدم زماناً أو تأخر يكون حين وجود المعلول معدوماً ، فحينئذ ان فرض عدم تأثيره فيه لزم الخلف ، اذ المفروض أنه مؤثر أو جزء مؤثر أوله دخل في التأثير وان فرض التأثير لزم تأثير المعدوم في الموجود وهذا بداهة العقل تحكم ببطلانه .

(أشكل الامر) خبر لحيث ، والتقدير أنه وحيث انها - الى آخر ما كتبنا ، اشكل الامر (في المقدمة المتأخرة كالأغسال الليلة) الآتية (المعتبرة في صحة صوم المستحاضة) لليوم السابق (عند بعض) ممن اشترط صحة صوم اليوم الماضي بغسل الليلة الآتية (و) كذلك (الاجازة) المتأخرة (في صحة العقد) الواقع فضولاً بناء على الكشف الحقيقي وان الاجازة المتأخرة مؤثرة في انعقاد

العقد المتقدم .

وذهب جمع من المحققين الى الكشف الحكمي ، والتفصيل المذكور في مكاسب الشيخ « ره » وغيره من الكتب المبسوطة (كذلك) أي عند بعض .

(بل) يشكل الامر (في الشرط أو المقتضي المتقدم على المشروط زماناً المنصرم) أي المنقضي ذلك الشرط (حينه) أي حين المشروط، وذلك (كالعقد في الوصية) لان ملك الموصى له بعد الموت فالعقد مقدم والملك متأخر (و) العقد (في بيع الصرف) هو بيع الاثمان (و) في (السلم) وهو مقابل النسبة، فان ملك المشتري متوقف على القبض فالعقد فيها مقدم والملك متأخر .

(بل) يشكل الامر (في كل عقد بالنسبة الى غالب أجزائه لتصرمها) أي انقضائها (حين تأثره) أي حين تأثير العقد .

مثلا لو قال البائع للمشتري «بعتك هذا الخاتم بألف درهم» فقال المشتري « قبلت » وقع الملك بعد التاء في القبول، مع أن ما قبلها فقد انصرم ومضى ، فيدور الامر حينئذ بين القول بعدم التأثير فيلزم عدم العقد البيع وهو باطل وبين الانعقاد فيلزم تأثير المعدوم في الموجود .

(مع ضرورة اعتبار مقارنتها) أي مقارنة العلة (معه) أي مع الاثر (زماناً ، فليس اشكال انخرام القاعدة العقلية) وهي لزوم تقدم العلة رتبة وتقارنها زماناً مع المعلول (مختصاً بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر) هذا الاختصاص (في الالسنه بل يعم) الاشكال (الشرط والمقتضي المتقدمين المنصرمين حين الاثر) كما يعم غير الشرعي منهما أي الشرط والمقتضي من غير الشرعي .

ولا يذهب عليك - أي لا يشبهه الامر بك - بأنه لا مجال للقول بالامكان الشرعي بعد الاستحالة العقلية ، اذ المحالات التكوينية كاجتماع النقيضين مثلاً لا تصير ممكنة تشريعاً .

(والتحقيق في رفع هذا الاشكال) عن جميع الموارد (أن يقال: ان الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها لا تخلو) عن ثلاثة أمور ، لانه (اما ان المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف) بمعنى أنه دخيل في أمر الامر به - أي بالتكليف - وبعبارة أوضح : انه بسبب هذا الشرط يحصل لمتعلق الامر خصوصية بحيث لولا هذه الخصوصية لم تقع متعلقة للامر . هذا، وفي بعض نسخ الكتاب عطف الوضع بالواو ، وهذا هو الانسب بما سيفصله من القسمين وجعل الوضع في الامر الاول .

وعلى هذا يكون تقدير العبارة هكذا: أي على كون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف ودخيلاً في صحة انتزاعه لدى المحاكم والوضع (أو الأمور به) الخ . قوله (أما الاول) وهو ما كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع (فكون أحدهما شرطاً له) أي للتكليف (ليس الا أن للحاظه) أي للحاظ ذلك الشرط (دخلاً في تكليف الامر) بصيغة الفاعل ، بمعنى أن الوجود المعنى الخارجي للشرط المتقدم أو المتأخر ليس دخيلاً في الشروط حتى يستشكل بلزوم تأثير المعدوم في الوجود ، بل المراد بكون المتقدم أو المتأخر شرطاً أن امر الامر انما تعلق بهذه الذات لوجود ذلك الامر المتقدم أو المتأخر ، بحيث لو لم يكن لم تتعلق الارادة فيكون الشرط المتقدم أو المتأخر (كالشرط المقارن بعينه) من غير فرق بينهما (فكما أن اشتراطه) أي التكليف (بما يقارنه ليس الا) بمعنى (ان لتصوره) أي تصور ذلك المقارن (دخلاً في أمره) بمعنى أن العلم بكونه في الخارج صار سبباً للامر بالشروط لا أن وجوده يؤثر في الشروط (بحيث لولاه) أي لولا وجود الشرط خارجاً (لما كاد يحصل له الداعي الى الامر كذلك) يكون حال الشرط (المتقدم أو المتأخر) فالشرط الشرعي ليس من صغريات العلة التكوينية حتى يلزم تقارنه مع المعلول زماناً بل ان

وجوده في الخارج كان سبباً لامر المولى .

فتحصل (حيث كان الامر من الافعال الاختيارية) للمولى (كان من مباديه) أي مبادي الامر (بما هو كذلك) أي اختياري (تصور الشيء) أي المأمور به (بأطرافه) المقدم والمؤخر والمقارن (ليرغب في طلبه) اذ بدون ملاحظة الاطراف لا يعلم الفائدة غير المزاحمة بالمفسدة، فيتوقف الرغبة (والامر به) أي بالمكلف به على ملاحظة الاطراف (بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أرادته واختاره) الا اذا كان سفيهاً .

(فيسمى كل واحد من هذه الاطراف) الثلاثة (التي لتصورها) أي وجودها دخل في الخارج المتعلق للتصور (دخل في حصول الرغبة فيه) أي الرغبة في الطلب (وارادته) عطف على حصول (شرطاً) مفعول يسمى وانما يسمى أطراف الدخيلة شرطاً (لاجل دخل لحاظه في حصوله) أي حصول الطلب والارادة والرغبة ، سواء (كان) ذلك المقصود في الخارج (مقارناً له) أي للمأمور به (أو لم يكن كذلك) أي مقارناً له ، وحينئذ كان (متقدماً أو متأخراً) عنه (فكما في الشرط المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً) لا أن وجوده الخارجي مؤثراً في المشروط حتى يقول كيف يؤثر الموجود في المعدوم (كان فيهما) أي المتقدم والمتأخر (كذلك) لحاظهما شرطاً لا وجودهما حتى يرد اشكال لزوم تأثير الموجود في المعدوم (فلاشكال) على القاعدة العقلية القائلة بلزوم تقارن المعلول مع العلة .

هذا كله - أي ماقلناه الى الان - في شرط التكليف اذا كان متقدماً أو متأخراً .

ولا يذهب عليك أنه قد يعبر بكون الشرط هو الوجود العلمي والتصور الذهني ، وقد يعبر بكون الشرط نفس الوجود الخارجي ، بمعنى أنه لولاه لم يأمر المولى . والمراد بالعبارتين واحد ، لأن المقصود نفي كون الشرط علة

فاعلية للمشروط ، وهذا يؤدي بكل من العبارتين ، وان كان التعبير الاول أولى اذ الوجود العلمي هو المدار في الامر . بيان ذلك: هو أن المولى انما يأمر اذا علم بوجود ذلك الشرط سواء كان واقعاً موجوداً أم لا .

والحاصل ان بين الشرط العلمي والشرط الخارجي يكون عموماً من وجهه بمعنى أن كل شرط خارجي يكون شرطاً علمياً ولا عكس ، أي كل شرط علمي لا يكون بشرط خارجي ، والمدار يكون على العلم لا على الخارج .

(وكذلك الحال في الشرائط الوضع مطلقاً) أي (ولو كان مقارناً) للمشروط ، اذ الوضع كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة ونحوها - أي نحو المذكورات كالرقية اعتبارات من المعتبر والاعتبار أيضاً فعل اختياري ينشأ عن الارادة الناشئة عن تصور المصلحة ، وذلك يتحقق بعد تحقق وجود العلمي للشرط .

(فان دخل شيء) من المشروط (في الحكم به) أي بالوضع (وفي صحة انتزاعه لدى الحاكم به) الذي لوضعه اعتبار عقلائي (ليس) ذلك الدخول (الاما) أي الشرط الذي (كان بلحاظه) ووجوده العلمي (يصح انتزاعه) أي انتزاع ذلك الامر الوضعي كالملكية (وبدونه) أي بدون اللحاظ (لا يكاد يصح انتزاعه عنده) أي عند الحاكم .

والحاصل ان وجوده العلمي دخيل في الانتزاع لا أن وجوده الخارجي علة حتى يشكل لزوم تخلف العلة عن المعلول (فيكون دخل كل من) الشرط (المقارن وغيره) من المتقدم والمتأخر (يتصوره) أي ان الدخيل هو تصور الشرط (ولحاظه وهو) أي اللحاظ (مقارن) للمشروط . فبالنتيجة ما كان علة للحكم مقارن له أي للحكم وما كان غير مقارن ليس علة (فأين انخراط القاعدة العقلية) القائلة بلزوم التقارن بين العلة والمعلول (في) الشرط (غير المقارن) في التكليف والوضع (فتأمل) في المقام (تعرف) حقيقة المرام .

ولا يخفى أن ما ذكرناه في الجواب لا يفرق فيه بين كون المكلف والواضع هو الشارع أو غيره . نعم سوق الكلام في الشارع غير سوقه في غيره .
ثم ان الله سبحانه لما كان منزهاً عن القصور واللمحاز كان ما ذكره بالنسبة اليه مثل الارادة بالنسبة اليه تعالى .

(وأما الثاني) وهو ما كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للمأمور به (فيكون شيء شرطاً للمأمور به ليس) بمعنى أن له دخلاً في تحقق ذات المأمور به بحيث لولا هذا الشرط لم يتحقق الذات ، مثل المحاذاة بالنسبة الى الاحراق فانسه شرط لحصول ذات الاحراق بل المراد بكون الشيء شرطاً للمأمور به ليس (الاما) أي الشيء الذي (يحصل لذات المأمور به بالاضافة) والنسبة (اليه) أي الى ذلك الشيء (وجهاً وعنواناً به يكون حسناً) على قول العدلية (أو) به يكون (متعلقاً للغرض) وان لم يكن حسناً بناء على قول الاشعري (بحيث لولاها) أي لولا هذه الاضافة والنسبة (لما كان) المأمور به (كذلك) أي حسناً ومتعلقاً للغرض .

ثم ان هذه الاضافة الحاصلة بواسطة أمر خارج عن الشيء التي بسببها صار الشيء حسناً ومتعلقاً للغرض ، يكون على ثلاثة أنواع :

الاول : أن تكون الاضافة الى أمر متقدم عليه ، مثل أن الضرب المسمى بالقصاص المسبوق بالاعتداء حسن ، فالحسن طرأ على الضرب لضافته الى أمر متقدم عليه .

الثاني: أن تكون الاضافة الى أمر متأخر ، مثل أن الغسل بماء الحمام الملحق باعطاء الدرهم للحمامي حسن ، فالحسن طرأ على الغسل لضافته الى أمر متأخر عنه .

الثالث : أن تكون الاضافة الى أمر مقارن ، مثل أن التطهير المقارن لصحة

البدن حسن ، فالحسن طراً على التطهير لاضافته الى أمر مقارن له - أي صحة
البدن .

وان قلت (اختلاف الحسن والقبح و) كذلك اختلاف (الغرض) التابع لهما
(باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات مما لا شبهة فيه ولا شك
يعتريه) لبداهة أن ضرب اليتيم لغير التأديب قبيح وللتأديب حسن ، مع أن
الضرب والضارب والمضروب وآلة الضرب وزمانه ومكانه وسائر أطرافه واحد .
(و) اذا تحققت هاتان المقدمتان - أعني اختلاف الوجوه باختلاف
الاضافة واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبار - فنقول:
(الاضافة كما تكون الى المقارن تكون الى المتأخر أو المتقدم) كما تقدم من
الامثلة (بلا تفاوت) في الاضافات الثلاث أي المقارن والمتأخر والمتقدم (أصلاً)
فكل من المتقدم والمتأخر والمقارن يوجب الاضافة والاضافة توجب الوجه
والوجه يوجب الحسن مثلاً وبالحسن يتعلق الغرض ، وذلك أي الغرض يوجب
الامر به أي بالشيء (كما لا يخفى على المتأمل) قليلاً .

ومن الواضح أنه لا يفرق في ذلك التقدم وأخويه - أي التأخر والتقارن
(فكما تكون اضافة شيء الى) أمر (مقارن له موجباً لكونه) أي ذلك الشيء (معنوناً
بعنوان يكون) بذلك العنوان أي بسببه (حسناً ومتعلقاً للغرض) الموجب للامر
به أي بالشيء (كذلك اضافته الى متأخر أو متقدم) موجب لكون ذلك الشيء
موجهاً بوجه يكون بسبب ذلك الوجه حسناً ومتعلقاً للغرض من غير فرق .

(بداهة أن الاضافة الى أحدهما) أي المتأخر والمتقدم (ربما توجب ذلك)
العنوان الحسن (أيضاً، فلولا حدوث المتأخر في محله) كإعطاء الدرهم للحمامي
(لما كانت للمتقدم) كالغسل بماء الحمام (تلك الاضافة) بأن يقال : انه غسل
ملحوق بإعطاء الدرهم (الموجبة لحسنه) أي حسن ذلك الحسن (الموجب لطلبه

والامر به) بقوله « اغتسل » (كما هو الحال في) الامر (المقارن أيضاً) فانه موجب لعنوان الحسن مثلاً .

(ولذلك) الذي قلنا من حصول الحسن لحصول الوجه الحاصل من الاضافة الى المتقدم والمتأخر (أطلق عليه) أي على كل واحد من المتقدم والمتأخر (الشرط) مثله أي مثل المقارن (بلا انخرام للقاعدة) العقلية المتقدمة (أصلاً) كما لا يخفى . وذلك (لان) الامر (المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس) وجودها علة فاعلية للمأمور به حتى يلزم التقارن الزماني بل لا يكون كل واحد منها (الاطراف الاضافة) للمأمور به (الموجبة للخصوصية الموجبة) تلك الخصوصية (للحسن أو القبح مثلاً) .

(وقد حقق في محله) نحو علم الكلام والحكمة فارجع اليهما حتى تعرف (أنه بالوجوه والاعتبارات، ومن الواضح أنها) أي الوجوه والاعتبارات (تكون بالاضافات) كما ذكرنا لك في مثال ضرب اليتيم وقلنا للتأديب حسن ولغيره قبيح مع أن الضرب والضارب وآلة الضرب وزمانه فيه واحد ، لكن حسنه وقبحه يكون بالوجوه والاعتبار من التأديب وغيره ، فباعتبار التأديب حسن ولغيره قبيح كما قال عز شأنه في كتابه « وأما اليتيم فلا تقهر » .

(ومن الواضح أنها) أي الاعتبارات والوجوه (تكون بالاضافات) كما قلناه غير مرمرة ومثلنا لكم بضرب اليتيم، فمنشأ (نوهم الانخرام) للقاعدة العقلية - وهي تقارن بين العلة والمعلول زماناً - اطلاق الشرط على المتأخر زماناً كاعطاء الدرهم للحمامي واتيان صحة غسل المستحاضة لصوم الغد ، وقلنا لكم علة الحسن في المثال الاول وعلة الصحة في المثال الثاني هي تقارن قصدهما مع معلولهما وهو حاصل لا تقارن وجودهما الخارجي حتى يشكل فما هو علة يقارن مع المعلول زماناً وما ليس بعلة وهي وجود الموجود الخارجي لا تحتاج به حتى يقال

ويشكل بلزوم تأثير الموجود في المعدوم زماناً وهو محال .

(فما نشأ التوهم الانخرام) للقاعدة العقلية (اطلاق الشرط على المتأخر)
فيتوهم أن المراد به العلة (وقد عرفت) أنه ليس كذلك و(ان اطلاقه) أي الشرط
(عليه) أي على المتأخر (فيه) أي فيما كان شرطاً للمأمور به (كاطلاقه) أي الشرط
(على المقارن انما يكون لاجل كونه طرفاً للاضافة الموجبة للوجه الذي يكون)
الشيء (بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً) .

فالمتقدم والمتأخر ليس مؤثراً في الذات بل هما مؤثران في الاضافة فقط،
وحيث انها - أي الاضافة - خفيفة المؤنة فلا بأس بكون المتأخر أو المتقدم
سبباً لانتزاع عنوان حسن أو قبيح يوجب تعلق الغرض به - أمراً أو زجراً (كما
كان) اطلاق الشرط (في الحكم) الوضعي والتكليفي المتقدم في الامر الاول
(لاجل دخل تصور) أي ذلك المتقدم أو المتأخر (فيه) أي في الحكم (كدخل
تصور سائر الاطراف والحدود التي لولا لحاظها) حين ارادة الحكم (لماحصل
له الرغبة في التكليف أو لما صح عنده الوضع) .

وقوله أي قول المصنف « كدخل » الخ ، يكون من تمة المشبه به اعني
الحكم لا المشبه أعني المأمور به ، فلذا قال العلامة الرشدي في شرحه على
الكفاية ما هذا لفظه: مثلاً اذا فرض اشتراط صوم المستحاضة بالاستحاضة الكبرى
بغسل الليلة الاتية يكون دخل الغسل حينئذ في الصوم عبارة عن أنه بملاحظة
الغسل المزبور يحصل لصومها خصوصية بها يصير ذا مصلحة مقتضية لاجابه
- أي الصوم - عليها بهذه الخصوصية، فيأمر بذلك الخاص، فيجب عليها الصوم
في النهار والغسل في الليلة الاتية . انتهى من كلامه ما ينفعنا في المقام .

وقال صاحب الكفاية «ره» (وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا
الاشكال في بعض فوائدها) المطبوعة مع حاشيتنا على رسائل الشيخ «ره» (ولم

يسبقني أحد فيما أعلم) وان أجاب عن هذا الاشكال جماعة آخرون الا أنه ليس بهذه الكيفية (فافهم واغتمم) ذلك .

فالنتيجة وحاصل الاشكال: ان الشرط من أجزاء العلة الحقيقية فلا يعقل تقدمها ولا تأخرها، لما قلنا مراراً من لزوم تقارن زمان العلة مع المعلول . وقلنا في جواب الاشكال : ان العلة في التكليف والوضع هي الصورة الذهنية لا الوجود الخارجي ، وهي مقارنة مع المعلول زماناً، وفي المأمور به هي الوجه والعنوان وهما مقارنان مع العلة وان كان منشأهما مقدماً أو مؤخراً .

(ولا يخفى أنها) شرائط المأمور به (بجميع أقسامها) من المتقدم والمتأخر والمقارن (داخلة في محل النزاع) في أنها واجبة أم لا ، فمن ذهب الى العدم قال بعدم وجوبها أي عدم وجوب المقدمة .

قال المشكيني في حاشيته على الكفاية : وأما شروط التكليف فلا يعقل اتصافها بالوجوب كما سيأتي، وشروط الوضع خارجة أيضاً لعدم وجوبها حتى تتصف مقدماته به - أي بالوجوب - على الملازمة . نعم ربما يتعلق به - أي بالتكليف - أمر فيدخل في محل النزاع .

(و) من كل ما قلناه ظهر لك أن مقدمات المأمور به وشرائطه (بناء على الملازمة يتصف اللاحق) منها (بالوجوب كالمقارن والسابق) لانها من مقدمات المأمور به (اذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة) له (ويكون سقوط الامر) المتوجه الى المكلف (باتيان) المأمور به (المشروط به) أي بهذا الشرط (مراعى باتيانه) قبلاً أو بعداً أو مقارناً (فلولا اغتسالها في الليل) المتقدم واليوم والليل الاتي (على القول بالاشتراط) بالغسل في الليل الاتي أيضاً (لما صح الصوم في اليوم) المقدم ، ولولا الاجازة اللاحقة والقبض اللاحق لما صح العقد المتقدم .

تقسيم الواجب الى المطلق والمقيد

(الامر الثالث) من الامور التي لا بد من بيانها قبل الخوض في المقصود من مقدمة الواجب (في تقسيمات الواجب) وانما قدم تقسيمات الواجب لدخالها في المقصد .

قال صاحب التقريرات فيها : قد عرفت تحقيق القول في تقسيمها المقدمة وما هو ينبغي أن يكون محلا للمخلاف من تلك الاقسام، فيعرف الان محل المخلاف من الواجب الذي اضيف اليه لفظ المقدمة . انتهى .

قال صاحب الكفاية (منها تقسيمه الى) الواجب (المطلق والمشروط ، وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود تختلف) تلك التعريفات (بحسب ما أخذ فيها من القيود) .

فعن بعض تعريف الواجب المطلق: بأنه ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الامور المعتبرة في التكليف من العقل والعلم والقدرة والبلوغ ، والمشروط بخلافه ، أي اضافة على الامور الاربعة توقف على شيء آخر ، وذلك كالحج بالنسبة الى الاستطاعة .

وقال بعض بما هذا لفظه : ان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة قسمان : أحدهما أن يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف عليه وجوبه، وذلك كالصلاة بالنسبة الى الطهارة ، وثانيهما أن يتوقف وجوبه عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية أو لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها أي بالنسبة الى العبادات بناء على القول بصحة عبادات الصبي .

وعن بعض آخر: ان الواجب المشروط هو ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، وذلك كالحج بالنسبة الى الاستطاعة، والواجب المطلق هو ما لا يتوقف

وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ، وذلك كالصلاة بالنسبة الى الطهارة .

(وربما أطيل الكلام بالنقض والابرار في النقض على الطرد) وعدم منع
الاعيار (والعكس) أي بعدم جمع الافراد . وحاصل العبارة انهم أي العلماء
من الاصوليين نقضوا وأشكلوا على طرد التعاريف وعكسها . (مع) أنه لا وقع
لهذه الاشكالات أصلاً ، اذ (أنها تعريفات لفظية لشرح الاسم) اجمالاً نحو « سعدانة
نبت » (وليست بالحد) المبين للجنس والفصل نحو « زيد حيوان ناطق » (ولا
بالرسم) المبين للجنس والخاصة ، وذلك نحو « زيد حيوان ضاحك » لان
الضحك يكون مختصاً بالانسان ولا يوجد في غيره من الحيوانات ، كما أن النطق
أيضاً كذلك مختص بالانسان .

(والظاهر) بحسب تعريفاتهم (أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق
والمشروط) بل يريدون بيان ذلك الاصطلاح بهذه التعريفات ، اذ لو كان هناك
اصطلاح لم يكن وقع للاشكال لانه لا مشاحة في الاصطلاح - فتدبر .

(بل يطلق كل منهما) في السنة الفقهاء والاصوليين (بما له من معناه العرفي)
المطابق للمعنى اللغوي ، أعني الواجب المطلق هو ما كان الوجوب فيه غير
منوط بشيء ، والمشروط عبارة عن ما كان وجوبه - أي المشروط - مشروطاً
بشيء ، وذلك كالحج والاستطاعة كما قال الله « ولله على الناس حج البيت من
استطاع اليه سبيلاً » ، فالحج وجوبه مشروط بالاستطاعة وهي شيء .

(كما أن الظاهر) بحسب تتبع مطلقات الشرع ومشروطاته التي انصب
عليها كلام الفقهاء والاصوليين (أن وصفي الاطلاق والاشترط وصفان اضافيان)
فالواجب بالنسبة الى مقدمة مطلق وبالنسبة الى مقدمة اخرى مشروط ، مثلاً الصلاة
بالنسبة الى الطهارة مطاق وبالنسبة الى العقل مشروط وكذا الحج بالنسبة الى
الاستطاعة مشروط وبالنسبة الى السير مطلق (لا حقيقيان) بحيث يكون واجب

مطلقاً من جميع الجهات وواجب مشروطاً من جميع الجهات (والا) يمكن الوصفان اضافيين لم يكن وجه للبحث عن الواجب المطلق أصلاً، اذ (لم يكف يوجد واجب مطلق) من جميع الجهات (ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور) و (لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل) لان كل واجب مشروط بالنسبة اليها. والشرائط العامة هي أربعة البلوغ والعقل والقدرة والعلم. وعلى كل حال (فالحري أن يقال : ان الواجب مع كل شيء) من مقدماته الذي (يلاحظ) الواجب (معه ان كان وجوبه غير مشروط به) بأن كان المولى يريد الواجب على كل حال (فهو مطلق بالاضافة اليه) أي الى ذلك الشيء أعني المقدمة (والا) يمكن كذلك مثل أن كان وجوب الواجب بشرط وجود تلك المقدمة (فمشروط كذلك) أي بالاضافة الى تلك المقدمة (وان كان) كل من الواجبين يعني المطلق بالاضافة والمشروط بالاضافة (بالقياس الى شيء آخر) من المقدمات (بالعكس) أي من حيث الاطلاق والتقييد، فالمطلق مشروط والمشروط مطلق ، مثلاً تكون الصلاة بالنسبة الى الطهارة واجب مطلق والحج بالنسبة الى الزاد مشروط، وان كانت الصلاة بالنسبة الى شيء آخر كالوقت مشروطاً والحج بالاضافة الى شيء آخر كالسير مطلقاً .

(ثم) ان في الواجب المشروط نزاعاً بين الشيخ الاعظم الانصاري «ره» وبين المصنف صاحب الكفاية عليه الرحمة، وبيان ذلك على النحو المبسوط يتوقف على مقدمة، وهي: ان للامر نحو «أكرم» أو «صل» هيئة تفيد الوجوب ومادة تكون متعلق الوجوب ، فاذا قيد الامر بقيد نحو « ان جاءك زيد فأكرمه » أو « اذا دخل الوقت فصل » كان حتماً ظرف الفعل - وهو الاكرام أو الصلاة - في زمان حصول ذلك الشرط .

اذا تبين ذلك فنقول: مبنى الشيخ - أعني الانصاي «ره» - على أن القيد

ينصب على المادة والهيئة تبقى على اطلاقها، فالوجوب في الحال وانما المتأخر هو الواجب، مثلاً في «اكرم زيداً ان جاءك» يكون الوجوب في الحال والواجب وهو اكرام زيد متأخراً ومنوطاً بمجيئه في الاستقبال، أو «حج ان استطعت» وجب على المكلف في الحال الحج الواقع بعد الاستطاعة . لكن مبنى المصنف - أي صاحب الكفاية «ره» - على أن القيد ينصب على الهيئة والمادة تنقيداً بتبعها، فالوجوب كالواجب متأخر فلا يجب في الحال على المكلف شيء وانما بعد الاستطاعة يجب الحج .

وعلى هذا كان (الظاهر) عند المصنف (ان الواجب المشروط كما اشرنا اليه) بقولنا : ان كان وجوبه غير مشروط به - الخ (نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة) في الحال (ولطلب واقعاً قبل حصول الشرط) بل الواجب والوجوب متأخران (كما هو ظاهر الخطاب التعليقي) الذي يعلق الجملة الانشائية بالشرط .

(ضرورة أن ظاهر خطاب « ان جاءك زيد فأكرمه » كون الشرط) أي ان جاءك (من قيود الهيئة) الجزائية، أي اكرم، فان اكرم عند التحليل وجوب الاكرام، ومن البديهي أنه لو قيل وجوب الاكرام مشروط بالمجيء يفهم العرف منه أن المضاف - أعني لفظ الوجوب - مقيد بالمجيء، لا أن المضاف اليه - أعني لفظ اكرم - مقيد به .

(و) الحاصل : الظاهر عند العرف (ان طلب الاكرام ويجابه معلق على المجيء) فمع عدم المجيء لا ايجاب ولا وجوب (لأن الواجب) أي الاكرام (فيه) أي في هذا الطلب (يكون مقيداً به) أي بالمجيء، بحيث (يكون الطلب والايجاب في الخطاب) الصادر من المولى (فعلياً ومطلقاً) كما يقول به الشيخ الانصاري «ره» (وانما الواجب يكون خاصاً) أي مخصوصاً بزمان المجيء

(ومقيداً) به (وهو) أي كون الواجب المقيد هو (الاكرام على تقدير المجيء ، فيكون) على هذا (الشرط من قيود المادة) أي الاكرام (لا الهيئة) أي الواجب، كما نسب ذلك - أي رجوع الشرط الى المادة - الى الشيخ الانصاري « ره » والناسب هو صاحب التقارير (مدعيّاً لامتناع كون الشرط من قيود الهيئة واقعاً) في مقام الثبوت (ولزومه) عطف على امتناع (كونه) أي الشرط (من قيود المادة لبأ) بمعنى ان العقل حاكم بلزوم كون الشرط من قيود المادة لا الهيئة - كما أشار اليه بقوله (مع الاعتراف) من الشيخ (بأن قضية القواعد العربية أنه) أي الشرط (من قيود الهيئة ظاهراً) أي بحسب ظاهر اللفظ .

وقوله لما تقدم من أن الامر عند الانحلال يكون مضافاً ، ومضافاً والحال وسائر القيود يرجع الى المضاف ، بل لا يجوز الاتيان بالقيود للمضاف اليه الا مع القرينة كما قال ابن مالك في ألفيته « ولا تجز حالاً من المضاف له » أي لا يجوز الاتيان بالحال للمضاف اليه، بل لا يجوز الاتيان له بكل قيد الا أن يكون في الكلام قرينة بأن هذا القيد حالاً كان أو تمييزاً أو غيرهما راجع الى المضاف اليه. (أما امتناع كونه من قيود الهيئة فلانه) كان هذا الطلب فرداً من مطلق الطلب (ولا اطلاق في الفرد الموجود من الطالب) المطلق (المتعلق بالفعل) أي المادة (المنشأ بالهيئة) اذ هيئة الامر موضوعة بالموضوع النوعي العام والموضوع له الخاص لخصوصيات أفراد الطلب، فالموضوع له والمستعمل فيه فرد خاص من الطالب ولا اطلاق فيه (حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه) من الغاية والصفة والمقصود أن حال الاطلاق - أي قبل التشخيص - لا طلب انشائياً، وبعد الطلب الانشائي المتشخص لا اطلاق حتى يقيد .

وعلى هذا (فكلما يحتمل رجوعه الى الطالب الذي يدل عليه الهيئة) أو مفاد الهيئة هو الطلب (فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة) التي هي

متعلق الطلب .

(وأما لزوم كونه من قيود المادة لبأ) هذا دليل ثان على أصل المطلب لأنه جزء للدليل الاول ، لان بعد دوران الامر بين الرجوع - أي رجوع القيد الى المادة أو الهيئة - وامتناع الرجوع الى الهيئة يتعين الرجوع الى المادة .

ويمكن أن يجعل الدليلان طوليين، بأن يكون المدعى أولاً امتناع الرجوع الى الهيئة وثانياً لو فرض عدم الامتناع وكون الهيئة قابلة للتقييد وجب أيضاً القول بتقييد المادة ببيان (فلان العاقل اذا توجه الى شيء) وتصوره (والثفت اليه فاما ان يتعلق طلبه به أولاً يتعلق) به طلبه أصلاً. لا كلام على الثاني - أي عدم تعلق الطلب - وعلى الاول اعني صورة تعلق الطلب (فاما ان يكون ذلك الشيء) المتصور (مورداً لطلبه وأمره مطلقاً على اختلاف طواريه أو) لا يكون مورداً لطلبه مطلقاً بل (على تقدير خاص) لا كلام فيما كان مورداً للمطلب مطلقاً (و) انما الكلام فيما كان مورداً للمطلب على (ذلك التقدير) الخاص ، وهو (تارة يكون من الامور الاختيارية) كالطهارة بالنسبة الى الصلاة والاستطاعة بالنسبة الى الحج فيما كانت اختيارية (وأخرى لا يكون) ذلك التقدير (كذلك) أي من الامور الاختيارية كالوقت بالنسبة الى الصلاة ، لا كلام في هذا القسم وانما الكلام في الاول (و) هو (ما كان من الامور الاختيارية) للمكلف، وهذا الامر الاختياري (قد يكون مأخوذاً فيه) أي في الطلب (على نحو يكون مورداً للتكليف) بحيث يتوجه التكليف الى هذا المورد الخاص فيجب تحصيل ذلك الشيء مقدماً وهو الواجب المطلق (وقد لا يكون كذلك) أي لا يكون مورداً للتكليف بحيث يتوجه التكليف الى هذا المورد الخاص فلا يتوجه التكليف الى المقدمة بل يجب الاتيان بالواجب على تقدير حصول المقدمة وهو الواجب المشروط (على اختلاف الاغراض الداعية الى طلبه والامر به) فربما يكون الغرض طلبه مطلقاً

وربما يكون مشروطاً (من غير فرق في ذلك) الدليل الذي ذكرناه (بين القول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد) كما يقوله العدلية - أي الامامية يعني علماء الشيعة (والقول بعدم التبعية) كما يقوله الاشاعرة من علماء المسلمين (كما لا يخفى) اذ الفرق في وجود المصلحة وعدمها لافي تعلق الطلب، اذ الطلب متعلق على كلا القولين لكن العدلية تقول بتبعيته للمصلحة والاشعري لا يقول بها .

(هذا موافق لما أفاده بعض المقررين لبحثه بأدنى تفاوت) يظهر ذلك لمن راجع التقارير .

قال صاحب الكفاية «ره» فيها (ولا يخفى ما فيه ، اما) في الدليل الاول وهو (حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة) فهو مبني على كون الهيئة من الحروف وكون الموضوع له في الحروف خاصاً ، ولا نسلم المقدمة الثانية (وقد حققنا سابقاً ان كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاماً كوضعها) الذي هو عام (و) قلنا (انما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء) الذي كان الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاماً فيها (وانما الفرق) بينهما في شرط الواضع (وأنها وضعت لتستعمل وتقصدها بالمعنى بما هو هو) وفي نفسه (والحروف وضعت لتستعمل وتقصدها بمعانيها بما هي آلة وحالة) ومرآة (لمعاني المتعلقة، فلحاظ الالية) في الحروف (كلمحظ الاستقلالية) في الاسماء (ليس من طوارئ المعنى) حتى يكون جزئياً (بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية والنهي) .

وبهذا - أي بما قلناه من البيان - تبين أن المعنى الحرفي كلي طبيعي قابل للتقييد كما كان المعنى الاسمي قابلاً للتقييد .

(و) حينئذ فنقول في جواب الشيخ الانصاري «ره» القائل بعدم قابلية تقييد الهيئة: ان (الطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لان يقيد) وليس بفرد

حتى لا يكون قابلاً للتقييد (مع) أن لنا جواباً آخر عن دليله الاول ، وهو (أنه لو سلم انه) أي الطلب المفاد من الهيئة (فرد) وليس بمطلق لكن نقول: ان كل كلي يقبل الانشاء مثل الزوجية والطلب اذا أنشأ أولاً من دون احاط تقييد فيه ، فلا يمكن عروض التقييد له ثانياً ، اذ بمجرد الانشاء يتشخص بتشخص خاص ولا يعقل انقلاب الشخص ، بخلاف ما اذا أنشأ من الاول الامر مقيداً بحيث يلحظ القيد والمقيد فيصعب عليهما الانشاء مرة واحدة. وهذا هو المراد بقول المصنف (فانما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد لا ما اذا أنشأ من الاول مقيداً غاية الامر قد دل عليه) أي المقيد (بدالين) الاول الهيئة وهي تدل على المطلق، والثاني الشرط وهو يدل على التقييد (وهو) أي ما ذكرنا من الانشاء أولاً مقيداً (غير) ما يرد عليه ايراد الشيخ « ره » ، اذ لا يلزم منه محذور (انشائه أولاً ثم تقييده ثانياً) الذي سبق أنه يلزم منه الانقلاب (فافهم) .

لعل المصنف « ره » أشار الى أن هذين الايرادين انما يردان لو كان مراد الشيخ من الجزئية الجزئية الذهنية، أما لو كان مراده الجزئية الخارجية كما استظهر من كلام التقريرات فلا يردان .

(فان قلت : على ذلك) الذي ذكرت من كون الشرط قيداً للطلب (يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ حيث لا طلب) على قولكم (قبل حصول الشرط) والتفكيك مستحيل لان الانشاء علة تامة لحصول المنشأ ، فلو كان الطلب مقيداً بقيد نحو « اكرم زيداً ان جاءك » أو « اكرم العلماء العدول » فلازمه حصول الطلب بعد القيد والابتخلف الانشاء عن المنشأ زماناً وهو محال ، لكون الانشاء علة تامة للمنشأ فكيف يعقل وجود العلة التامة لشيء وعدم معلولها .

(قلت : المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله) اذ المفروض ورود الانشاء على القيد والمقيد جميعاً كان الامر بعكس ما زعم (فلا بد أن يكون قبل

حصوله) أي حصول الشرط (طلب وبعث والا) فلو كان طاب قبل حصول الشرط (لتخلف) المنشأ (عن انشائه) اذ انشاء الطلب يكون بعد الشرط لا قبله .

(و) ان قلت : تقييد المنشأ بالشرط نحو « اكرم العلماء العدول » يستلزم تقييد الانشاء ، والانشاء حيث كان نحواً من الوجود لا يعقل تقييده ، كالايجاد التكويني فكما لا يعقل الايجاد فالحال بشرط كذا كذلك لا يعقل الانشاء بشرط كذا . قلت : ليس التعليق في الانشاء بل هو حالي ، وانما التعليق يكون في المتعلق اذ (انشاء أمر على تقدير) نحو « اكرم زيدا ان جاءك يوم الجمعة » (كالاخبار به بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان) فكما يصح التعليق في متعلق الاخبار بأن يقول « ان جاء زيد بكرمه عمرو » ولا يستلزمه تعليق الاخبار كذلك الانشاء طابق النعل بالنعل .

(فتأمل جيداً) يمكن أن يكون التأمل اشارة الى اشكال وجواب ، فالاول - أي الاشكال - أن المنشأ اذا كان بعد حصول الشرط يلزم تأثير المعدوم في الموجود ، لان الانشاء حين وجود الشرط معدوم ، بمعنى أنه يلزم ان يؤثر الانشاء مع عدمه في المنشأ الموجود ، لانه على الفرض يكون الانشاء حين وجود الشرط معدوماً . والثاني وهو أن المنشأ اذا كان قبل حصول الشرط يلزم تأثير المعدوم في الموجود لان المفروض ان الشرط أيضاً جزء من العلة فلولا له لم يكن وجوب . وثانياً بالحل ، وهو أن المنشأ أمر اعتباري وقلنا قبل هذا انه يصح أن يكون منشأه - أي منشأ الامور الاعتبارية - مقدمة كما قالوا لصحة الصوم في الغد بالاعسال الليلية على المستحاضة . فيرتفع الاشكال .

وتمام ما قلناه الى الان يكون جواباً عن الدليل الاول للشيخ « ره » (وأما) الجواب عن دليله الثاني وهو (حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لبأ) كما تقدم (ففيه) ان صرف التوجه لو كان كافياً صح ما ذكر ، اذ التوجه حاصل بمجرد

الالتفات والتصور ولا يعقل تقييد التوجه بزمان حصول الشرط بأن يتوجه في الحال الى الامر الاستقبالي ، لكن صرف التوجه ليس تكليفاً وانشاءً بل لا بد من البعث والطلب وهو قابل للاطلاق والتقييد، اذ (ان الشيء اذا توجه) المولى (اليه وكان موافقاً للغرض بحسب ما فيه من المصلحة) كما يقوله العدلية - أي الامامية - (أو غيرها) من مطلق الجهة الموجبة للطلب كما يقوله الاشعري (كما يمكن أن يبعث اليه ويطلبه حالاً) من غير تقييد بشرط (لعدم مانع من طلبه) فعلاً (كذلك يمكن أن يبعث اليه معلقاً) بحصول الشرط (ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول) وانما يبعث اليه فعلاً (لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلاً قبل حصوله) أي حصول الشرط (فلا يصح منه) أي من المولى (الى الطلب والبعث معلقاً بحصوله لا مطلقاً) عطف على معلقاً، أي لا يصح الطلب المطلق (ولو) كان هذا الطلب المطلق (متعلقاً بذلك) الشيء الأمور به (على التقدير) أي تقدير حصول الشرط، فيلزم الطلب المقيد حينئذ ولا يصح طلب المطلق ولو كان منصباً على المادة المقيدة (فيصح منه طلب الاكرام) المقيد هذا الطلب بكونه (بعد مجيء زيد ولا يصح منه طلب المطلق الحالي للاكرام المقيد) هذا الطلب (بالمجيء) .

فتوجه أن الاقسام صارت أربعاً ، لان المصلحة اما تكون مطلقاً ، واما في الاطلاق ، واما في التقييد . وعلى الثالث اما في التقييد قبل حصول القيد واما بعده . وحكم الاقسام الاربعة واحد، أي يصح في جميع الاقسام طلب منه المقيد بكون هذا الطلب بعد مجيء زيد ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد لهذا الطلب بكونه بعد مجيء زيد .

(هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها) أي في نفس الاحكام (في غايه الوضوح) لو صوح امكان كون المصلحة في الاطلاق وامكان كونها في التقييد،

بأن يكون مانع عن الاطلاق مثلاً .

(وأما بناء على تبعيتها) أي الاحكام (للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها) أي في متعلق الاحكام (فكذلك) في غاية الوضوح .

وان كان ربما يتوهم أنه بناء على ذلك يستقيم مما ذكره الشيخ « ره » من كون القيود راجعة الى المادة ، وتقريره : ان الحكم تابع للمتعلق وهو حسن أو قبيح بحسب ذاته فلامعنى لمنع المانع . لكن هذا توهم فاسد .

(ضرورة أن التبعية كذلك) للمصلحة في المتعلق (انما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية لا) ان التبعية لمصلحة المتعلق في الاحكام (بما هي فعلية) بل الاحكام تابعة لما فيها من المصالح . وعليه فقد يمنع من فعلية الطلب مانع فلا يكون الحكم فعلياً بل معلقاً ، فلا يتم مدعى الشيخ « ره » من رجوع القيد الى المادة .

ومما يدل على جواز تقييد الفعلية بوجودات متأخرة أمور ثلاثة ، فان المنع عن فعلية تلك الاحكام الواقعية (غير عزيز) في الشريعة المقدسة .

وأما الامور الثلاثة فقد أشار المصنف صاحب الكفاية « ره » الى الاول منها بقوله (كما في موارد الاصول والامارات على خلافها) أي خلاف الاحكام الواقعية ، فان مصلحة التسهيل أو غيره مانعة عن فعلية الحكم الواقعي .

والى الثاني بقوله (وفي بعض الاحكام في أول البعثة) فانها - أي الاحكام - لم تكن فعلية لعدم استعداد المكلفين ، وقد أشار النبي «ص» في بعض الاخبار الى ذلك في بعض أخبار الخمر الدال على بناء الله تعالى تحريم الخمر اذا أكمل الدين (بل الى يوم قيام القائم عجل الله فرجه) فانها بعد ظهوره تكون فعلية بعد ما لم تكن .

ان قلت : لعل ذلك زمان أصل الحكم .

قلت: ينافي ذلك (مع) ما تواتر مضموناً بل لفظاً من (أن حلال محمد «ص»
حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة ، ومع ذلك) الاستمرار
من أول البعثة في الواقع (ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقياً مر
الليالي والايام الى ان تطالع شمس الهداية ويرتفع الظلام كما تظهر من الاخبار
المروية عن الائمة عليهم السلام) كما يظهر ذلك لمن راجع الاخبار .

فان قلت : اذا كان الطلب مطلقاً كما يقوله الشيخ الانصاري « ره » يصح
انشاء الطلب فعلا قبل زمان الشرط لما فيه من فائدة وجوب المقدمة ونحوه ،
واما اذا كان الطلب مقيداً بما بعد وجود الشرط كما تقولون به (فما فائدة الانشاء
طلباً فعلياً وبعثاً حالياً) بل اللازم حينئذ تأخير الطلب الى وقت وجود الشرط .
مثلا : اذا كان وجوب ذهاب زيد الى دار عمره مقيداً بطلوع الشمس كان أمر
المولى في الليل له بالذهاب كذلك - أي في الليل - لغواً لعدم وجه للعجلة بل
اللازم أمره بذلك بعد طلوع الشمس .

(قلت) : أولاً بعد ما لزم الانشاء في وقت ما لم يكن فرق بين التقديم
والتأخير فترجيح الثاني على الاول ترجيح بلا مرجح ، وثانياً (كفى فائدة له أنه)
بالانشاء المتقدم (بصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط بلا حاجة الى خطاب آخر
بحيث لولاه لما كان) المولى (فعلا) بعد حصول الشرط (متمكناً من الخطاب)
بأن كان محذوراً في التأخير كما يتفق في موارد العقلاء كثيراً .

(هذا مع) أن للمتقدم فائدة أخرى تكثر في خطابات النبي «ص» والائمة «ع»
وهي (شمول الخطاب كذلك) أي المقيد بالشرط (للايجاب فعلا) في حال
الخطاب (بالنسبة الى الواجب للشرط فيكون بعثاً فعلياً بالاضافة اليه) لفرض
وجود الشرط (ويكون بعثاً تقديرياً بالنسبة الى الفاقد له) أي للشرط في حال
الخطاب ، فيكون فائدة الانشاء عدم تكرار الخطاب (فافهم وتأمل جيداً) .

(ثم) اذا عرفت الفرق بين الواجب المطلق وبين الواجب المشروط فاعلم أن الظاهر دخول المقدمات الوجودية (التي يتوقف عليها وجود الواجب لا وجوبه) للواجب المشروط في محل النزاع أيضاً) لأنه بعد حصول مقدمات وجوبه يكون الواجب فعلياً فيأتي النزاع في مقدماته ، فاذا تحققت الاستطاعة كان الحجج بالنسبة الى الذهاب كالصلاة بالنسبة الى الموضوع من غير فرق أصلاً (فلا وجه لتخصيصه) أي تخصيص انزاع (بمقدمات الواجب المطلق غاية الامر تكون) المقدمات الوجودية (في الاطلاق والاشتراط تابعة لذي المقدمة) فان كان ذوالمقدمة مطلقاً كانت مقدماته مطلقة وان كان مشروطاً كانت مقدماته مشروطة ، فالصلاة مطلقة والموضوع مطلق والحجج مشروط بالاستطاعة وشراء الزاد والرحلة مشروط بها - أي بالاستطاعة - (كأصل الوجوب) الذي قد يكون مطلقاً وقد يكون مشروطاً .

وخلاصة الكلام: ان الوجوب الغيري للمقدمة (بناء على وجوبها من باب الملازمة) تابع للوجوب النفسي لذي المقدمة، فالوجوب الغيري مطلق أو مشروط كما أن الوجوب النفسي كذلك أتى تابعاً لذي المقدمة .

هذا حال المقدمات الوجودية (وأما) المقدمة الوجوبية المعبر عنها بـ (الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب) كالأستطاعة المعلق عليها وجوب الحجج في قوله « حجج ان استطعت » قال الله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً » (فخروجه) أي خروج هذا الشرط - أعني مقدمة الوجوب- عن محل النزاع (مما لا شبهة ولا ارتياب) لاحد (اما) خروج بناء (على ما هو ظاهر المشهور والمنصور) عندنا من رجوع القيد الى الهيئة - أي الوجوب لا الواجب (فلكونه مقدمة وجوبية) .

وبعبارة أوضح : ان الوجوب متوقف عليه فلا يعقل أن يكون القيد متوقفاً

على الوجوب . وان شئت قلت: انه تحصيل الحاصل ، لان القيد بنفسه حاصل
وموجود فلا معنى لتوقفه على شيء أي الوجوب .

(واما) خروج القيد (على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه) من
رجوع القيد الى المادة لا الهيئة بل الوجوب من حين الانشاء (فلانه) أي
الشرط (وان كان) على هذا المبني (من المقدمات الوجوبية للواجب) لا
الوجودية ، لان الوجوب حاصل بدونه - أي بدون الشرط - وانما المتوقف
على هذا الشرط وجود ذي المقدمة (الا أنه) مع ذلك الذي ذكر أنه مقدمة
للوجود (أخذ على نحو لا يكاد يترشح الوجوب منه) أي من ذي المقدمة وليس
كسائر المقدمات الوجودية بحيث يجب تحصيلها بسبب ترشح الوجوب عليها
من ذبها .

فان قلت: اذا فرض كون الشرط من المقدمات فكيف لا يتعلق به الوجوب
الغيري .

قلت: (فانه) الضمير للشأن جعل بصيغة المجهول لا المصدر (الشيء) كالحج
مثلا (واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط) كالاستطاعة (فمعناه) أي مع هذا
النحو من الجعل (كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب) لانه قبل حصول
الاستطاعة ليس الحج واجباً حتى يجب مقدمته (و) بعد وجوبه كانت المقدمة
حاصلة فلا يعقل ايجاب الشارع لها أي المقدمة (هل هو الاطاب الحاصل) .
نعم بعد ما ثبت أنه ليس بين مبني الشيخ «ره» وبين مبني المصنف صاحب
الكفاية «ره» فرق في مقدمة الوجوب نقول: ان الفرق يظهر في سائر المقدمات
الوجودية ، فانه (على مختاره قدس سره لو كانت له) أي للواجب (مقدمات
وجودية غير متعلق عليها وجوبه) كالتحفظ على الراحلة الموجودة بعدم بيعها
ونحوه (لتعلق بها) أي بتلك المقدمات (الطالب) في هذا (الحال) الذي لم تحصل

الاستطاعة فيه (على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال) فلو علم المكلف بحصول الشرط في المستقبل لم يجب عليه تحصيل سائر المقدمات في الحال على مبنى المصنف «ره» وهو كون القيد راجعاً الى الهيئة ووجب على مبنى الشيخ «ره» (وذلك) الايجاب للمقدمة انما يكون في الحال (لان ايجاب ذي المقدمة على ذلك) القول للشيخ «ره» (حالي والواجب انما هو استقبالي كما يأتي) بيان هذا في الواجب المعلق .

فان قلت : لاصلة بين الواجب المعلق والواجب المشروط ، اذ القيد في الاول يكون للمادة وفي الثاني للهيئة ، فقياس المشروط بالمعلق لا وجه له .

قلت : ليس الامر كذلك (فان الواجب المشروط على مختاره) أي مختار الشيخ الانصاري «ره» هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول «ره» المراد بتقييد المادة هو الواجب المشروط عند الشيخ كما تقدم بيان مراد الشيخ «ره» من المشروط (فلا تغفل) .

ثم ان (هذا) الكلام الذي ذكرناه من أن المقدمات الوجودية للواجب المشروط كنفس الواجب مشروطة بحصول الشرط بحيث أنه لولا الشرط لم يجب ذو المقدمة ولم تجب مقدماتها (في غير المعرفة والتعلم من المقدمات) فوجوبها - أي وجوب المقدمات - تابع لوجوب ذي المقدمة (وأما المعرفة) أي تعلم مسائل الواجب ففيها اشكال على سبيل منع الخلو، لان الامر دائر بين القول بوجوب تعلم المسائل للحجج مثلاً قبل حصول شرطه ، فيرد عليه أنه قبل وجوب ذي المقدمة كيف يعقل وجوب المقدمة، اذ المفروض ترشح الوجوب من ذبها، وبين القول بعدم وجوب تعلم المسائل حينئذ فيرد عليه أنه كيف يجوز الترك فيما لو تأدى ترك التعلم الى ترك الواجب ، مثلما اذا استطاع في حال سير القافلة ولا يتمكن من التعلم فانه يفضى الى ترك واجبات الحجج مثلاً .

وقد أجاب العلماء عن هذا الاشكال بوجوه شتى ، والمصنف « ره » اختار الشق الاول من الترديد، ولذا قال (فلا يبعد القول بوجوبها) أي وجوب المعرفة (حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار) له من تعلق الواجب بالشرط . وأما على مختار الشيخ الانصاري « ره » من تعلق الواجب وفعلية الواجب، فلا يرد الاشكال، اذ الواجب على مبناه فعلي و يترشح منه الواجب على المعرفة والتعلم فلا يلزم من الواجب الغيري اشكال أنه كيف يجب المقدمة قبل ذبيها ، لانه على الفرض كان ذو المقدمة واجبة فيترشح منه الواجب الى المقدمة بدون الاشكال .

وأما على مختارنا فاننا نقول بوجوب التعلم (قبل حصول شرطه) أي شرط التعلم (لكنّه لا بالملازمة) حتى يقال ان ذي المقدمة بعد غير واجب فكيف يجب مقدمته (بل) وجوب المعرفة حينئذ (من باب استقلال العقل بتجزز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها الا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف) متعلق بالدليل .

فتحصل أن الملاك الموجب للفحص عن الدليل في مقام الاحتمال هو عينه موجود في المقام ، اذ الملاك في الجميع هو احتمال التكليف ، وانما الفرق أن هناك احتمال تكليف لم يطلع على دليله وهنا احتمال حدوث تكليف بعد والمكلف قادر على الاطاعة في الاول بالفحص وفي الثاني - أي احتمال حدوث التكليف - بتمهيد المقدمة من الان .

وكما يجب الفحص هناك (فيستقل) العقل (بعده بالبراءة وان العقوبة) حينئذ (على المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذة عليها بلا برهان) كذلك هنا يجب تعلم المسائل حتى يحكم العقل بالبراءة وأنه مأمون عن العقوبة قطعاً . (فافهم) لعله اشارة الى أن وجوب التعلم حينئذ فيما علم عدم قدرته على

التعلم بعد حصول الشرط ليس مطلقاً ، اذ لو علم المكلف بقدرته على الاحتياط لم يجب التعلم عند من لا يعتبر قصد الوجه ونحوه .

اطلاق الواجب المشروط قبل حصول الشرط

(تذنيب) في انه كيف يصح اطلاق الواجب المشروط قبل حصول الشرط مع أنه ليس بواجب فعلاً (لا يخفى أن اطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط) أعني بعد الاستطاعة مثلاً (على) نحو (الحقيقة) لما سبق في باب المشتق من أن استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة (مطلقاً) من غير فرق في ذلك بين مذهب المشهور بكون القيد للهيئة وبين مذهب الشيخ الانصاري بكون القيد للمادة .

(وأما) اطلاقه (بلحاظ حال قبل حصوله) أي حصول الشرط (فكذلك) أي كبعد الحصول (على) نحو الحقيقة (بناء على مختاره) أي مختار الشيخ الانصاري قدس سره (في الواجب المشروط) وذلك (لان الواجب وان كان أمراً استقبالياً) معلقاً على حصول الشرط (عليه) أي على مختار الشيخ (الا أن تلبسه بالوجوب في الحال) لفرض اطلاق الهيئة، ومجاز عطف معنوي على قوله « على الحقيقة » المذكور ثانياً (على المختار) عندنا من كون الواجب معلقاً حيث لا تلبس بالوجوب عليه أي على المختار (قبله) أي قبل حصول الشرط، فيكون من باب استعمال المشتق في المستقبل .

وهذا متفق على مجازيته كما ذكر في بابيه (كما عن) شيخ (البهائي) تصريحه بأن لفظ الواجب مجازي (الواجب المشروط بعلاقة الاول) على وزن القول وهي ما اذا كانت المناسبة بين ذاتين بأن يسمى الشيء مثلاً في هذا الحال باسمه في الحال الثاني لتقارب الزمانين .

(وأما الصيغة مع الشرط) كما لو قال « حج ان استطعت » (فهي حقيقة على كل حال) وذلك (لاستعمالها) أي الصيغة (على مختاره قدس سره في الطلب المطلق) إذ الهيئة التي تفيد الطلب غير مقيدة بالشرط وانما المادة مقيدة به .
 (وعلى المختار) عندنا استعملت الصيغة (في الطلب المقيد) لان الهيئة مقيدة لكن الاستعمال (على نحو تعدد الدال والمدلول) فصيغة الامر تدل على الطلب والشرط يدل على القيد (كما هو الحال) أي تكون الصيغة حقيقة (فيما اذا أريد منها) أي من الصيغة (المطلق المقابل للمقيد) أي المقيد بالاطلاق والارسال ، إذ الدلالة على الاطلاق أيضاً يكون بنحو تعدد السدال والمدلول ، لان الصيغة تدل على الطلب ومقدمات الحكمة تدل على الاطلاق .

فتحصل أن مفاد الصيغة على كل حال أمر واحد، وهو أصل الطلب من دون دلالة على الاطلاق أو التقييد ، وانما يكونان مستفادين من دال آخر ، فاستفادة التقييد من الشرط ونحوه واستفادة الاطلاق من مقدمات الحكمة ونحوها .
 (لا المبهم المقسم) عطف على قوله « في الطلب المقيد » أي ان الصيغة على مختارنا لم تستعمل في الطلب المبهم الذي يكون معرضاً للاطلاق والتقييد ومقسماً بالنسبة اليهما، اذ ليس الامر في صدد الابهام بل بصدد التقييد لكن بدالين على نحو المجاز (فافهم) لعله اشارة الى أن التقييد لما كان يحتاج الى قرينة لفظية كان أقرب الى المجاز .

تقسيم الواجب الى المعلق والمنجز

(ومنها) أي من تقسيمات الواجب (تقسيمه) الى الواجب (المعلق و) الى الواجب (المنجز) .

(قال في الفصول : انه) أي الواجب (ينقسم باعتبار آخر) غير الاعتبار

الذي به ينقسم المطلق والمشروط ونحوه (الى مايتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له) أي للمكلف (كالمعرفة) في أصول الدين (وليسم) هذا القسم (منجزاً) لتنجز التكليف وثبوته (والى مايتعلق وجوبه به) أي بالمكلف (ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له) وليسم هذا القسم (معلقاً كالحج ، فان وجوبه يتعلق بالمكلف من أول الاستطاعة أو خروج الرفقة) لاقبله كما هو مبنى المشهور خلافاً للشيخ الانصاري « ره » من تعلق الوجوب بالمكلف من أول الامر وانما الظرف متأخر كما تقدم بيانه (و) لكن (يتوقف فعله على مجيء وقته وهو) أي مجيء الوقت (غير مقدور له) أي للمكلف .

(والفرق بين هذا النوع) أي الواجب المعلق (وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك) أي في الواجب المشروط (للوجوب) فالوجوب متوقف على الشرط بحيث لا وجوب قبل حصوله أي حصول الشرط (و) التوقف هنا أي في الواجب المعلق (للفعل) فظرف الفعل بعد حصول الشرط وان كان الوجوب ثابتاً من قبل (انتهى كلامه رفع مقامه) .

وعلى هذا فبين المعلق والمشروط عموم من وجه، فيجتمعان فيما اذا كانت المادة والهيئة متوقفين على شيء كالحج فاليهية - أي الوجوب - متوقف على الاستطاعة، والمادة - أي الفعل - متوقف على الوقت، ويفترقان فيكون الواجب مشروطاً لمعلقاً فيما اذا كانت الهيئة أي الوجوب فقط متوقفاً، كما اذا قال المولى « اذا جاء زيد فأكرمه » ، فان وجوب الاكرام متوقف على المجيء واما نفس الاكرام فلا توقف له في شيء .

ويكون الواجب معلقاً لمشروطاً فيما اذا كانت المادة - أي الفعل - فقط متوقفة، كما اذا قال المولى «يجب عليك الاكرام المتوقف على المجيء» ، فان الاكرام حينئذ متوقف وأما الوجوب فلا توقف له على شيء .

هذا كله على المبنى المشهور في الواجب المشروط منضمماً الى مبنى صاحب
 الفصول في الواجب المعلق ، و (لا يخفى أن شيخنا العلامة) الانصاري عليه
 لرحمة (حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى) أعني تقييد المادة
 (وجعل الشرط لزوماً) وقطعاً (من قيود المادة ثبوتاً) أي لباً وواقعاً كما هو
 مقتضى دليله الثاني (واثباتاً) أي لفظاً ودليلاً كما هو مقتضى دليله الاول (حيث
 ادعى امتناع كونه) أي الشرط (من قيود الهيئة كذلك) أي اثباتاً وثبوتاً مع اعترافه
 بأن رجوع القيد الى المادة (على خلاف قواعد العربية و) خلاف (ظاهر المشهور
 كما يشهد به) أي بأنه خلاف ظاهر المشهور (ما تقدم آنفاً عن) الشيخ (البهائي)
 من أن استعمال الواجب مجاز في المشروط . ووجه الاستشهاد واضح ، إذ استعمال
 الواجب في المشروط على مبنى الشيخ الانصاري « ره » ليس بمجاز كما لا يخفى .
 (أنكر) يكون خبراً لقوله : ان شيخنا العلامة -- الخ (على الفصول هذا التقسيم ،
 ضرورة أن المعلق بما فسرته) صاحب الفصول (من تقييد المادة دون الهيئة يكون
 من) الواجب (المشروط بمختار) الشيخ (له) أي للمشروط (من المعنى)
 بيان ما (على ذلك) البيان المتقدم في كلام الشيخ « ره » (كما هو واضح حيث
 لا يكون حينئذ) أي حين تفسير المشروط بتقييد المادة (هناك) أي في الواجبات
 (معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط) .

(ومن هنا) أي كون الواجب المشروط بتفسير الشيخ « ره » هو الواجب
 المعلق بتفسير صاحب الفصول « ره » (انقح أنه) أي الشيخ (في الحقيقة
 انما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور وظاهر
 القواعد العربية) أعني تقييد الهيئة (لا) أنه أنكر (الواجب المعلق بالتفسير
 المذكور) في كلام صاحب الفصول « ره » من تقييد المادة .

فتحصل من جميع كلامنا أن الشيخ « ره » التزم بالواجب المعلق ولكن

سماه مشروطاً .

(وحيث قد عرفت بما لامزيد عليه امكان رجوع الشرط الى الهيئة كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد) العربية (فلا يكون مجال لانكاره) أي المعلق (عليه) أي على صاحب الفصول « ره » ، لان المعلق هو ما قيد مادته والمشروط ما قيد هيئته .

(نعم يمكن أن يقال) في رد صاحب الفصول (أنه لا وقع لهذا التقسيم) الى المعلق والمنجز (لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط) فلائمة للكلام فيه ، لان وجوب مقدمة المعلق فعلا من آثار حالية وجوبه لا استقبالية الواجب والاولى مشتركة بين المنجز والمعلق (وخصوصية كونه) أي الواجب (حالياً) في المنجز (أو استقبالياً) في المعلق (لاتوجهه) أي التقسيم (مالم توجب الاختلاف في) الاثر (المهم) أعني وجوب المقدمة وعدمه (والا) لو كانت كل خصوصية موجبة للتقسيم (لكثرت تقسيماته) أي تقسيمات الواجب (لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه) أي في المهم ، فان ما رتبته صاحب الفصول « ره » (عليه) أي على المعلق (من وجوب المقدمة فعلا كما يأتي) بيانه (انما هو من أثر اطلاق وجوبه) أي وجوب المعلق وعدم تقييد هيئته (وحالية) الجامع بينه وبين غيره (لامن استقبالية الواجب) .

ومن البديهي أن التقسيم انما يصح اذا كان فرق بين الاقسام في الاثر ، وحيث لا فرق بين المعلق والمنجز في وجوب المقدمة لم يكن للتقسيم وقع (فافهم) .

قال المشكيني في حاشيته على الكفاية: وفيه أي فيما قال في رد صاحب الفصول اشكال : أولا انه أي صاحب الفصول «ره» رتب هذه الثمرة أي وجوب المقدمة على المعلق في مقابل المشروط لامقابل المنجز وقسم المطلق الى واجب معلق ومنجز دفعا لتوهم كون الاول وهو المعلق من قبيل المشروط ، وثانياً ان الثمرة

في التقسيم المذكور موجودة بين القسمين أيضاً، لان المقدمة المعلق عليها غير واجبة في الواجب المعلق بخلاف الواجب المنجز فان جميع مقدماته واجبة. (ثم انه ربما حكى عن بعض أهل النظر) وهو المحقق النهاوندي على ما قيل (من أهل العصر اشكال) ثالث غير اشكال الشيخ الانصاري والمصنف رحمة الله عليهما (في الواجب المعلق ، وهو أن الطلب والايجاب انما يكون بانتزاع الارادة المحركة للعضلات نحو المراد) والفرق ان الارادة تكوينية والطلب تشريعي. والحاصل ان الارادة التكوينية نحو المطلوب والارادة التشريعية نوعان من الارادة تحتاجان الى العلم والتصديق والميل وتحريك العضلات ، ولا فرق بينهما الا في كون التكوينية متعلقة بفعل نفس المريد والتشريعية متعلقة بفعل الغير (فكما لا يكاد يكون الارادة) التكوينية (منفكة عن المراد) فلا يعقل انفكك التحريك المنبعث عن الارادة عن الفعل، بأن يحرك العضلات فعلا ويتكون الفعل بعداً (فليكن الايجاب) المنبعث عن الارادة التشريعية (غير منفك عما تتعلق به فكيف يتعلق) الايجاب الحالى (بأمر استقبالي) حتى يتحقق الواجب المعلق (فلا يكاد يصح الطلب والبعث فعلا نحو أمر متأخر) عن زمان البعث .

(قلت) هذا الاشكال على الواجب المعلق غير صحيح، اذ (فيه) عدم صحة الكلام في المقيس عليه لوضوح (ان الارادة) التكوينية تتعلق بأمر متأخر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي) فقد يريد الانسان السفر في حال الارادة وقد يريد في يوم آخر .

(وهو أوضح من أن يخفى عن عاقل فضلا عن فاضل، ضرورة أن) المقصود لو كان له مقدمات كان (تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما اذا كان المقصود بعيدة المسافة وكثيرة المؤنة ليس) ذلك التحمل (الا لاجل تعلق ارادته به) أي بذلك المقصود (وكونه) عطف على تعلق ارادته (مريداً له قاصداً اياه لا يكاد

يحملة على التحمل) لتلك المقدمات (الا ذلك) المقصود البعيد .

قال المحقق الطوسي « ره » في التجريد : والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها ، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات و ارادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق المعد لحصول حركة أخرى ، فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها . انتهى كلامه رفع مقامه .

فالمحصل من الجواب على هذا الاشكال ان الارادة التكوينية كما تنفك عن المراد كذلك الارادة التشريعية يمكن انفكاكها عن المراد، فلا اشكال في الواجب المعلق من هذا الحيث .

(ولعل الذي أوقع المحقق) الطوسي (في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد) فظن ان تحريك العضلة متصل بالفعل الذي هو مقصود أصلي قطعاً والا لكان التحريك لغواً (وتوهم ان تحريكها نحو) الامر (المتأخر مما لا يكاد) يعقل (وقد غفل عن أن كونه محرراً نحوه) لا يلزم منه التحريك نحو المراد الاصلي ، بل قد يكون نحو المراد الاصلي اذا لم تكن له مقدمات وقد يكون نحو مقدمات أي المراد التبعي فيما كان له مقدمات .

فتحصل من كلامنا أنه (يختلف) التحريك (حسب اختلافه) أي اختلاف المراد (في كونه) متعلق باختلافه (ومالا مؤنة له) أصلا (كحركة نفس العضلات) فيما لو كانت بنفسها مقصودة (أو مما له مؤنة ومقدمات) سواء كانت (قليلة أو كثيرة فحركة العضلات) في تعريف الارادة (تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة) فلا يكون هناك مقدمة أصلا (أو) تكون حركة العضلات (مقدمة له) أي للمقصود (والجامع) بين الحركتين أن يكون نحو المقصود، سواء كان بمقدمة أم بدونها . (بل مرادهم من هذا الوصف) أي الشوق المؤكد المحرك للعضلات

(مقدمة له) أي للمقصود ، والجامع بين الحركتين (أن يكون نحو المقصود) سواء كان بمقدمة أم بدونها (بل مرادهم من هذا الوصف) أي الشوق المؤكد المحرك للعضلات (في تعريف الإرادة بيان مرتبة الشوق الذي هو الإرادة) فيريدون بيان أن الإرادة مرتبة أكيدة من الشوق بحيث تبعث على حركة العضلات نحو المراد في وقته حالياً كان أو استقبالياً (وان لم يكن هناك فعلاً) في حال الإرادة (تحريك لكون المراد و) هو اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقبالياً غير محتاج إلى تهيئة مؤنة أو تمهيد مقدمة) في الزمان الحاضر، فلا يكون تحريك فعلي لا إلى نفس المراد لكونه استقبالياً ولا إلى مقدماته لعدم الاحتياج إلى مقدمة أصلاً، أو كانت المقدمات كنفس المراد استقبالية .

وانما قلنا ان الإرادة في هذا الحال موجودة ولم لا يجوز ان يقال بعدم وجود الإرادة حال عدم التحريك، ضرورة أن شوقه إليه - أي إلى المقصود الاستقبالي - (ربما يكون أشد من الشوق المحرك فعلاً نحو أمحالي) بلا مقدمة أو استقبالي مع المقدمة الفعلية بحيث هو (محتاج إلى ذلك) التحريك فعلاً، فالإرادة لما كانت عين الشوق والشوق بالنسبة إلى المستقبل موجود قطعاً لا مجال للقول بعدم الإرادة فعلاً .

(هذا) كله جواب العلامة النهاوندي «ره» (مع أنه) يمكن جواب آخر عنه ، وحاصله : منع عدم الانفكاك بين الإرادة التشريعية والمراد ، فيمكن الانفكاك بينهما وان كان الانفكاك في الإرادة التكوينية محالاً ، وذلك لأنه (لا يكاد يتعلق البعث) التشريعي (الباأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به) والداعي عبارة عن توجه المكلف نحو المأمور به (بأن يتصور بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة و) من المعلوم أنه (لا يكاد يكون هذا) التصور المعبر عند بالداعي

(الابتداء البعث بزمان) قليل أو كثير ، لان هناك بعضاً ثم تصور فتصديق بالشواهد والعقاب فمفيل فإرادة وتحريك وبعده ذلك كله يفعل الفعل (فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزمان) .

(و) ان قلت : في الواجب المنجز الزمان الفاصل بين الإرادة والفعل قصير وفي الواجب المعلق طويل .

قلت : (لا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب) أي باب الإرادة ، فان أمكن التفكيك بين الإرادة والمراد جاز ولو مع طول الزمان وان لم يمكن لم يجز ولو مع قصره .

ونحن نذكر المقصد بعبارة أوضح حتى ينكشف لكم المقصد فنقول : ان أنكر النهاوندي الواجب المعلق محتجاً بأن فيه يكون تفكيك الإرادة عن المراد وكما لا يمكن التفكيك في الإرادة التكوينية لا يمكن في الإرادة التشريعية أيضاً وأشكل صاحب الكفاية « ره » باشكالات ثلاثة :

الاول : عدم لزوم التحريك الفعلي في الإرادة التكوينية ، فيمكن التفكيك بين الإرادة التكوينية والمراد ، وكذلك التشريعية . وقد أشار المصنف « ره » الى هذا بقوله : بل مرادهم من هذا الوصف - الخ .

الثاني : على فرض تسليم كون التحريك فعلياً لانسلم لزوم كون التحريك نحو المراد الاصلى بل يجوز المراد التبعي ، فأمكن التفكيك بين الإرادة التكوينية والمراد أيضاً فكذلك التشريعية ، وأشار اليه بقوله : وقد غفل عن أن كون - الخ .

الثالث : اذا فرض تسليم المقيس عليه وقلنا بلزوم اتصال الإرادة التكوينية بالمراد الاصلى لكن لانسلم ذلك في الإرادة التشريعية بل هي لاتتصل بالمراد دائماً ، وأشار اليه بقوله : هذا مع انه لا يكاد يتعلق بالبعث - الخ .

(ولعمري ما ذكرناه واضح لاسترة عليه والاطناب) في عبارة الكتاب (انما

هو لرفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب) .

هذا (وربما اشكل على) الواجب (المعلق) برابع الاشكالات (أيضاً) ،
وذلك (بعدم القدرة على المكلف به في حال البعث مع انها من الشرائط العامة)
للتكليف .

(وفيه : ان الشرط) للتكليف ليس هو القدرة مطلقاً ولا القدرة حال الامر ،
بل الشرط (انما هو القدرة على الواجب في زمانه لافي زمان الايجاب والتكليف)
بل لم يشترطه أحد (غاية الامر يكون) القدرة على التكليف في زمانه (من باب
الشرط المتأخر) فان حسن التكليف في الحال مشروط بلحاظ القدرة الاستقبالية
أو مشروط باضافة الى القدرة المتأخرة فالتكليف المتعقب بالقدرة حسن (وقد
عرفت بما لا مزيد عليه أنه) أي الشرط المتأخر يكون (كالمقارن من غير انخرام
للقاعدة العقلية) اعني تقارن العلة مع المعلول (أصلاً) كما لا يخفى .

(ثم) يرد على صاحب الفصول « ره » من الواجب المعلق اشكال خامس ،
وهو أنه (لا وجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور) كما
تقدم من عبارة الفصول (بل ينبغي تعميمه الى) ما يتوقف حصوله على (أمر غير
مقدور متأخر) كما لوقال « يجب عليك الان اكرام زيد بعد زيارتك له » (آخذ
على نحو لا يكون مورداً للتكليف) .

اختلفت النسخ في حذف حرف النفي ، أعني كلمة « لا » واثباتها ، والمعنى
يكون واحداً على التقديرين ، اذ لو كان هذا نفيّاً كان قوله بعد أولاً اثباتاً لانه
نفي للنفي ونفي النفي يحصل منه الاثبات ، وان كان هذا اثباتاً كان قوله أو لا نفيّاً
والمعنى يكون انه لا فرق في تعلق الواجب بأمر مقدور متأخر بين ان لا يكون
ذلك الامر المتأخر مورداً للتكليف ويترشح عليه الوجوب من الواجب ، بأن
كان معلق عليه للاكرام في المثال المتقدم الزيارة الحاصلة من باب الانفاق .

وبهذا المعنى يكون قوله « ويتشرح » عطفاً على يكون ، أي لا يتشرح
أو لا يكون كذلك ، بل كان مورداً للتكليف بحيث يتشرح عليه الوجوب ،
بأن كان المعلق عليه للاكرام في المثال الزيارة التي هي واجبة مقدمة لحصول
الاکرام .

وانما قلنا بعدم الفرق في المعلق بين المقدور وغيره (لعدم تفاوت فيما يهمه)
أي يهم صاحب الفصول (من وجوب تحصيل المقدمات) بيان ما يهمه (التي لا
يكاد يقدر عليها في زمان الواجب) صفة المقدمات (على المعلق دون) الواجب
(المشروط) بين كون الامر المتأخر مقدوراً وبين كونه غير مقدور .

ووجه عدم الفرق ما ذكره بقوله : (اثبت الوجوب الحالى فيه) أي في
الواجب المعلق على تقديري القدرة و عدمها (فيتشرح منه) أي من المعلق
(الوجوب على المقدمة) التي هي قبل زمان الواجب (بناء على الملازمة) بين
وجوب المقدمة وذيها (دونه) أي دون الواجب المشروط ، فإنه لا يتشرح
الوجوب من ذي المقدمة على مقدماتها قبل وجود الشرط (لعدم ثبوته) أي
الوجوب في المشروط الا بعد الشرط فكيف يتشرح على المقدمة .

فتحصل : ان المهم الذي أوجب على صاحب الفصول «ره» القول بالمعلق
هو وجوب المقدمة، وفي هذا المهم لا يفرق بين كون الامر المتأخر مقدوراً أو
غير مقدور ، فمحط نظره كون الواجب معلقاً لا مشروطاً .

(نعم) قد يمكن كون الواجب مشروطاً لا معلقاً ومع ذلك يتعدى الوجوب
الى المقدمات ، وذلك فيما (لو كان على نحو شرط المتأخر) بأن كان وجوب
الواجب في الحال لاضافته الى ما بعده من الشرط مثلاً (وفرض وجوده) أي
وجود الشرط في ظرفه ليصح الاضافة (كان الوجوب المشروط به حالياً) قبل
زمان الواجب (أيضاً) كما كان الوجوب في المعلق حالياً وبسبب كون الوجوب

حالياً يترشح الى المقدمات الوجودية (فتكون سائر مقدمات الوجودية) لا الوجودية (للواجب أيضاً حالياً) كما كان أصل الوجوب حالياً .

وحينئذ فهم صاحب الفصول « ره » - أعني وجوب المقدمات قبل ظرف الواجب - يحصل بكل من الواجب المعلق ومن الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر كما تصورنا قبل هذا للاغسال الليلية بالنسبة الى المستحاضة لصحة الصوم في الغد .

(وليس الفرق بينه) أي بين هذا القسم من المشروط (وبين) الواجب (المعلق حينئذ) أي حين كان المشروط بنحو الشرط المتأخر (الاكونه) أي الوجوب (مرتباً بالشرط) في المشروط بحيث لسوا الشرط لم يكن وجوب (بخلافه) أي بخلاف المعلق ، فان الوجوب فيه ليس مرتباً بالشرط (وان ارتبط الواجب) بحيث كان ظرف الواجب بعد حصول الشرط .

ثم لا يذهب عليك أن هذا الاشكال الخامس غير وارد على الفصول كما قاله بعض المحشين وتبعه السيد الحكيم « ره » بقوله : أقول صرح في الفصول بعدم الفرق بين غير المقذور والمقدور ومثل للثاني بما لو توقف الحج المنذور على ركوب دابة مغصوبة ، فراجع .

عدم الفرق بين انحاء الواجب في وجوب المقدمة

(تنبيه) في بيان مناط وجوب المقدمة وعدم الفرق بين انحاء الواجب في ذلك ، أي في مناط الوجوب .

(قد انقدح من مطاوى ما ذكرناه أن المنطوق في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها) بناءً على وجوب المقدمة (هي فعلية وجوب ذبها) خبر لان المذكور في عبارة القبل

وتأنيث الضمير باعتبار الخبر (ولو كان) الواجب (أمراً استقبالياً) وذلك (كالصوم في الغد) للمستحاضة فيجب عليها الغسل في الليل مقدمة لصحة صوم غدها (والمناسك في الموسم) فيجب طي الطريق مقدمة لها - أي للمناسك - سواء (كان وجوبه) أي وجوب الواجب (مشروطاً بشرط موجود أخذ فيه) أي في الوجوب (ولو) كان الشرط متأخراً عن زمان الوجوب (أو مطلقاً) عطف على مشروطاً (منجزاً كان) هذا الواجب المطلق بأن كانت المادة والهيئة مطلقتين (أو معلقاً) بأن كانت المادة مقيدة ، لكن انما يكون وجوب الواجب فعلياً فيتبعه وجوب المقدمة لو كانت مقدمة للوجوب لم يكن الوجوب فعلياً (أو مأخوذة) عطف على مقدمة - أي ان وجوب الواجب فعلي بشرطين : الاول عدم كون المقدمة مقدمة للوجوب ، الثاني عدم كون المقدمة مأخوذة (في الواجب على نحو يستحيل أن يكون مورداً للتكليف) .

ثم مثل المصنف صاحب الكفاية « ره » فيها لما أخذ مورداً للتكليف بقوله: (كما إذا أخذ عنواناً للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع) في قوله « المسافر يقصر ، والحاضر يتم ، والمستطيع يحجج » فإن السفر والحضور والاستطاعة مقدمات لتلك التكاليف لكنها أخذت مورداً للتكاليف لانصباب التكليف عليها (الى غير ذلك) من الامثلة التي أخذت المقدمة فيها مورداً للتكليف (أو جعل) عطف على قوله «أخذ عنواناً» الخ ، بمعنى أن المقدمة لا تكون واجبة اذا كانت مورداً للتكليف من غير فرق بين كونها عنواناً للمكلف وبين كونها على نحو جعل (الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده) سواء كان الحصول (بلا اختيار) للمكلف (أو كان باختياره مورداً للتكليف) مفعول لجعل .

مثال الاول ما لو قال المولى « أوجبت عليك الحج على تقدير حصول الاستطاعة بالارث » ، ومثال الثاني « أوجبت عليك الحج على تقدير حصول

الاستطاعة بالكسب»، فان في المثالين جعل الحج المقيد باتفاق حصول الاستطاعة التي هي مقدمة بلا اختيار أو باختيار مورداً للتكليف بحيث لا تكلف بدونه .
فحاصل عبارة المصنف «ره» : أنه لا تجب هذه الاقسام الاربعة للمقدمة الوجودية: الاول مقدمة الوجوب، الثاني مقدمة كانت عنواناً للمكلف ، الثالث مقدمة كانت قيداً للمادة بوجودها الاتفاقي الذي هو خارج عن الاختيار، الرابع كالثالث مع كون المقدمة تكون تحت الاختيار .

ثم ان المصنف بين وجه قوله « فيما اذا لم يكن » الخ ، أي وجه عدم وجوب هذه المقدمات الاربعة بقوله: (ضرورة انه لو كان) مقدمة الوجود (مقدمة الوجوب أيضاً) كما في القسم الاول (لايكاد يكون هناك وجوب الابدع حصوله) لفرض توقف الوجوب عليه (وبعد الحصول) أيضاً لا تكون واجبة، لانه (يكون وجوبه) حينئذ (طلب المحاصل) وهو محال (كما أنه اذا أخذ) المقدمة (على أحد النحويين) المذكورين في المتن - أعني ما أخذ عنواناً للمكلف - وهو القسم الثاني - وما جعل الفعل المقيد - الخ وهو المنقسم الى الثالث والرابع (يكون كذلك) أي لا يكاد يكون هناك - الخ .

وبينه المصنف «ره» بقوله (فلو لم يحصل) هذا المورد للتكليف الذي هو مقدمة (لما كان الفعل مورداً للتكليف) فلا تجب مقدمته (ومع حصوله) أي حصول المورد بأن صار مسافراً أو مستطيعاً (لايكاد يصح تعلقه) أي الوجوب (به) أي بما هو مورد للتكليف المحاصل فعلا لانه تحصيل للمحاصل وهو محال .

المقدمة واجب مشروط بنحو الشرط المتأخر

(اذا عرفت ذلك) فاعلم أنه قد قام الاجماع بل الضرورة على وجوب بعض المقدمات قبل زمان حضور الواجب، كالغسل في الليل للصوم في الغد وكتحصيل

الزاد والراحلة قبل مجيء موسم الحج. فوقع الاشكال من جهة أنه كيف تجب المقدمة قبل وجوب ذبيها مع أن وجوبها تابع لذيها ؟.

للعلماء وجوه للتخلص من هذا الاشكال، فالشيخ الانصاري ذهب الى أن الشرط من قيود المادة لا الهيئة ، فالوجوب للفعل ثابت من أول الامر ويترشح منه الى المقدمة ، فالصوم واجب والوجوب ثابت من الليل والوجوب يكون من حين الاستطاعة ، وهكذا سائر الموارد كالحج وغيره . وصاحب الفصول ذهب الى القول بالواجب المعلق كما مضى ببيانها ، وسبق أن المشروط عند الشيخ هو المعلق عند صاحب الفصول. والمصنف ذهب الى القول بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر اذا علم وجود الشرط فيما بعد .

(فقد عرفت) بذلك كله (أنه لا اشكال أصلاً في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان) حضور (الواجب) لكن انما الواجب الاتيان بها أي بالمقدمة قبلاً (اذا لم يقدر عليه) أي على الاتيان بالمقدمة (بعد زمانه) أي زمان الواجب (فيما كان وجوبه حالياً) الظرف متعلق بلزوم الاتيان ، أي يجب الاتيان بالمقدمة فيما كان وجوب الواجب حالياً (مطلقاً) أي حالية وجوب الواجب بأي نحو كان ، بنحو التعليق كما في الفصول أو بنحو الواجب المشروط مع حصول الشرط ، بل (ولو كان) الواجب (مشروطاً بشرط متأخر) لكن (كان) الشرط (معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى) على المتأمل ، فلو علم بحضور وقت الصلاة فيما بعد حينه لزم عليه التحفظ على الماء وانما قلنا لا اشكال أصلاً في لزوم الاتيان بالمقدمة .

(ضرورة فعلية وجوبه) أي وجوب الواجب (وتنجزه بالقدرة عليه) بمعنى أن صيرورة التنجز بسبب القدرة (بتمهيد مقدمته) متعلق بالقدرة (فيترشح منه) أي من هذا الواجب المنجز (الوجوب عليها) أي على المقدمة ، بناء (على الملازمة) بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها (ولا يلزم منه) أي من وجوب

المقدمة (محدور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها) كي يقال كيف يترشح الوجوب من ذي المقدمة ليس بواجب (وانما اللازم) من وجوب المقدمة في هذا الحال (الاتيان بها قبل الاتيان به) ولا محدود فيه أصلاً .

والحاصل ان الوجوب لذى المقدمة حالي لكنه على نحو المشروط بالشرط المتأخر (بل لزوم الاتيان بها) أي بالمقدمة حين وجوب ذبها على نحو شرط المتأخر (عقلاً ولو لم نقل بالملازمة) الشرعية كما تقدم في البيان السابق من أن العقل يحكم بوجوب الاتيان بهذه المقدمة كي لا يفوته المكلف به المنجز ويعاقب عليه .

وهذا (لا يحتاج الى مزيد بيان ومؤنة برهان) والاتيان بهذه المقدمة ليس الا (كالاتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل اتيانها) أي قبل اتيان الواجب، فانه واجب عقلاً بلا ريب، فانه لو لم يأت بالمقدمة فترك الواجب بسبب ترك المقدمة كان معاقباً على ترك الواجب الذي كان مقدوراً له .

(فانقدح بذلك) التقريب، أعني كون الواجب مشروطاً بنحو الشرط المتأخر فيترشح من الواجب الوجوب على المقدمات (أنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة) أعني اشكال لزوم المقدمة قبل زمان الواجب (بالتعلق) والثبت (بالتعليق) كما فعله الفصول (او) التعلق (بما يرجع اليه) أي الى الواجب المعلق (من جعل الشرط من قيود المادة في) الواجب (المشروط) كما صنعه الشيخ الانصاري «ره»، بل يمكن لنا جواب ثالث وهو كون الوجوب فعلياً ومشروطاً بنحو الشرط المتأخر .

(فانقدح بذلك) الجواب لنا (أنه لا اشكال في الموارد التي يجب في الشرعية) المقدسة (الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره) أي غير هذا المثال كالوضوء والحج أو المراد غير رمضان (مما

وجب عليه الصوم في الغد) كالمندور في الغد .

(و) ان قلت : من أين نعلم وجوب ذي المقدمة قبل زمانه .

قلت : (اذ نكشف به) أي بوجوب المقدمة المعلوم بالضرورة والاجماع (بطريق الان) أي الانتقال من وجوب المقدمة المعلوم الى وجوب ذبيها (عن سبق وجوب الواجب) أي عن وجوب ذي المقدمة الذي هو علة .

والحاصل ان وجوب الواجب مقدم على زمان اتيانه (وانما المتأخر هو زمان اتيانه ولا محذور فيه) أي في تقدم الوجوب وتأخر زمان الواجب (أصلاً و) أما لو فرض (العلم بعدم سبقه) أي سبق وجوب ذي المقدمة (لاستحالة اتصاف مقدمة بالوجوب الغيري) لان الوجوب الغيري فرع للوجوب النفسى وحيث لا وجوب نفسياً لم يكن وجوب غيري (فلو نهض) حين العلم بعدم وجوب ذبيها (دليل على وجوبها فلامحالة يكون وجوبها نفسياً) لذاتها أو (ولو تهيأ ليتها باتيانها) أي باتيان المقدمة (واستعد لايجاب ذى المقدمة عليه فلا محذور) في وجوب المقدمة قبل وجوب ذبيها (أيضاً) كما لم يكن محذور في وجوبها قبل زمان ذبيها .

ثم ان المصنف « ره » بعد ما أشكل على صاحب الفصول والشيخ الانصاري « ره » عليهما بأنه لا ينحصر التفصي عن محذور لزوم المقدمة قبل ذبيها بعدم انحصار الجواب فيما ذكره أورد عليهم اشكالا ثانياً، وحاصله : انه يلزم على القول بسبق الوجوب وجوب سائر مقدمات الواجب غير المقدمة التي قام الدليل على وجوبها قبل الوقت ، اما موسعاً لو كانت مقدورة في زمان الواجب أيضاً أو مضيقاً لو لم تكن مقدورة الا قبل الواجب ، فكما يجب التحفظ على الماء قبل الظهر يجب تعيين القبلة وتحصيل السائر ونحو ذلك، وقد اشار اليه بقوله :

(ان قلت) لو كان وجوب المقدمة في زمان (كاشفاً عن سبق وجوب ذي المقدمة لزم وجوب جميع مقدماتها) في ذلك الزمان (ولو) وجوباً (موسعاً) بحيث يجوز له الاتيان بتلك المقدمة في حال الوجوب وفي زمان الواجب ، لكن التوسعة انما تكون فيما لو أمكن الاتيان بالمقدمة في ظرف الواجب كما لو أمكن العلم بالقبلة خارج الوقت وداخله ، وأما لو لم يمكن العلم داخل الوقت لانفراده في ببداء في الوقت وجب التعلم مضيئاً (و) الحال أنه (ليس كذلك) يجب تحصيل المقدمات قبل الوقت (بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها) أي من تلك المقدمة (لو لم يبادر) اذ الواجب الموسع يتضيق بتضييق وقته .

(قلت : لا محيص عنه) أي عن الالتزام بوجوب جميع المقدمات قبل الوقت وجوباً غيرياً ، اذ وجوب مقدمة يكشف عن وجوب ذبيها ، وحيث أن وجوب ذي المقدمة يلزم وجوب جميع المقدمات يكشف عن وجوب ذي المقدمة وجوب سائر مقدماتها ، فالبرهان مركب من الانبي وهو الانتقال من وجوب هذه المقدمة الى وجوب ذبيها ومن اللمي وهو الانتقال من وجوب ذي المقدمة الى وجوب سائر مقدماتها .

نعم ان قام الدليل على أن سائر المقدمات انما تجب حين دخول الوقت نلتزم بعدم وجوبها حال الوجوب قبل الوقت ، فتبعض المقدمات قبل الوقت فبعضها واجبة وبعضها غير واجبة .

والى هذا الاستثناء أشار المصنف « ره » بقوله (الا اذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات) غير المقدمة الواجبة قبل الوقت بسبب الدليل الخاص (قدرة خاصة وهي القدرة عليه) أي على سائر المقدمات (بعد مجيء زمانه) أي زمان الواجب (لا) أن يكون مناط وجوب سائر المقدمات الاخر (القدرة

عليه في زمانه) أي زمان الواجب مبتداء (من زمان وجوبه) بمعنى قام الدليل على أن سائر المقدمات ليست واجبة من زمان الوجوب، فحينئذ لا تجب تلك المقدمات الاخر (فتدبر جيداً) حتى لا تقول كيف يمكن قيام الدليل على عدم وجوب المقدمة في زمان وجوب ذبها المستلزم للتفكيك بين الوجوب النفسي والغيري.

دوران الامر بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة

(تنمة) في بيان دوران الامر بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة (قد عرفت) وقلت لك (ان اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف) عطف بيان (وعدمه) فقيد الواجب يجب تحصيله وقيد الوجوب لا يجب تحصيله (فان علم حال قيد) وأنه قيد الواجب أو قيد الوجوب (فلا اشكال) في لزوم اتباعه (وان دار أمره ثبوتاً بين أن يكون راجعاً الى الهيئة) بأن يكون قيداً للوجوب، ثم كونه شرطاً للوجوب يدور بين أن يكون على (نحو الشرط المتأخر) فيكون الوجوب فعلاً (أو) الشرط (المقارن) فيكون الوجوب بعد حصول الشرط (وان يكون راجعاً الى المادة) عطف على بين أن يكون راجعاً الى الهيئة .

ثم رجوعه الى المادة بمعنى كونه شرط الواجب يدور بين أن يكون (على نهج يجب تحصيله) أي تحصيل القيد فيكون الواجب واجباً تحصيله بعد تحصيل قيده (أو لا يجب) تحصيل ذلك القيد فيكون الواجب واجباً تحصيله بعد فرض اتفاق حصول قيده، فلو قال المولى «حج بعد أن تتحصل الاستطاعة» الاحتمالات حينئذ تكون أربعة : الاول أن يكون الوجوب فعلاً على نحو الشرط المتأخر فيجب تحصيل المقدمات من الزاد والراحلة وغيرهما، الثاني أن يكون الوجوب بعد تحصيل الاستطاعة فلا يجب تحصيل المقدمات، الثالث أن يكون الوجوب

فعلا والواجب متأخر مع انه يجب تحصيل الاستطاعة - والفرق بين هذا والاول ان الوجوب في الاول مرتبط بالشرط بحيث لولا الشرط في موطنه لم يكن واجباً بخلاف هذا فالوجوب غير مرتبط ، الرابع هو الثالث مع انه لا يجب تحصيل الاستطاعة . هذه كلها في مقام الثبوت .

(فان كان في مقام الاثبات مايعين حاله) أي حال القيد (وانه راجع الى أيهما) أي المادة أو الهيئة (من القواعد العربية) بيان مايعين (فهو) المرجع (والا) يكن مايعين حال القيد (فالمرجع) لدى الشك (هو الاصول العملية فنعمل على ما يقتضيها) .

(وربما قيل) والقائل هو التقريرات على ما حكي عنه (في) ظرف (الدوران بين الرجوع الى الهيئة والمادة بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة وتقيد المادة) فالوجوب حالي والواجب استقبالي ، وذلك (بوجهين) على حسب الاصول اللفظية من دون أن تصل النوبة الى الاصول العملية .

(أحدهما : ان اطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لافراده ، فان وجوب الاكرام) في « اكرم زيدا ان زرته » (على تقدير الاطلاق) في الوجوب (يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً له) فاذا وجب اكرام زيد وشك في أن الزيارة شرط للوجوب أو للواجب ، فاذا كانت قيداً للواجب وبقي الوجوب على اطلاقه - بأن كان المراد ان اكرام زيد المتصف بكونه بعد الزيارة واجب - كان اطلاق الوجوب شمولياً ، بمعنى أن الوجوب ثابت سواء زرته أم لم تزره ، فلا يختص الوجوب باحدى الحالتين لاعلى التعيين ولاعلى البدل بل يشمل الحالتين كليهما .

(و) أما لو عكسنا الامر ، بأن قيدنا الهيئة فمن الواضح أن (اطلاق المادة يكون بدلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة) اذ لو كانت الزيارة قيداً للوجوب

وبقي الواجب على اطلاقه - بأن كان المراد يجب بعد الزيارة اكرام زيد - كان اطلاق الواجب - أي الاكرام - بدلاً ، فانه يدل على كون الواجب صرف الطبيعة ، بأن وجد في حال الزيارة وبعدها . ثم حيث كان الاطلاق الشمولي أقوى من الاطلاق البدلي كان التقييد الصق بالبدلي لضعفه ، والمراد بقوله التي يمكن أن يكون تقديراً له كتقدير حرمة الاكرام ونحوه .

(ثانيهما) أي الدليل الثاني على ترجيح اطلاق الهيئة على اطلاق المادة (ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به) أي بتقييد الهيئة (مسورده) أي مورد اطلاق المادة (بخلاف العكس) أي بخلاف تقييد المادة ، فان تقييد المادة لا يوجب تقييد الهيئة .

والحاصل ان في تقييد الهيئة تقييد المادة أيضاً وفي تقييد المادة ليس تقييد للهيئة (وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك) أحدهما موجب للتقييدين والآخر موجب للتقييد واحد (كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر أولى) من التقييد الذي يوجب بطلان الآخر .

(أما الصغرى) وهي أن تقييد الهيئة مبطل لاطلاق المادة دون العكس ، فلاجل أنه لا يبقى مع تقييد مبطل لاطلاق المادة دون العكس (فلاجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لاطلاق المادة لانها) أي المادة (لامحالة لاتنك عن وجود قيد الهيئة) فانه يستحيل تقييد الهيئة وجوداً بدون تقييد المادة ، فاذا كان وجوب الحج بعد الاستطاعة كان ظرف فعل الحج بعد الاستطاعة قطعاً ، والا فلو أتى بالحج قبل الاستطاعة لم يأت بالواجب (بخلاف تقييد المادة فان محل الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله) فلو كان الحج مقيداً بكونه بعد الاستطاعة كان الوجوب مردداً (فيمكن الحكم) من الشارع (بالوجوب على تقدير وجود القيد) بأن لم يكن وجوب قبل الاستطاعة فلا تعجب المقدمات ليكون من الواجب

المشروط عند المشهور (وعدمه) بأن يكون وجوب قبل الاستطاعة .
(وأما الكبرى) وهي قوله « وكلمة دار الامر » الخ، وحاصلها أولوية تقييد
واحد حاصل من تقييد المادة على تقييد حاصلين من تقييد الهيئة (فلان التقييد
وان لم يكن مجازاً) على مبنى المحققين ، اذ اسم الجنس ونحوه موضوع
للمهية اللابشرط المقسمي والتقييد والارسال كلاهما بدال آخر على نحو تعدد
المدال والمدلول .

فان قلت : اذا لم يكن التقييد مجازاً فلا مانع من تعدده .

قلت : انه وان لم يكن مجازاً (الأأنه خلاف الاصل) لان الشيخ الانصاري
« ره » على مافي التقريرات ذهب الى ان نسبة المطلق الى الدليل المقيد نسبة
الاصل الى الدليل ، لانه اذا كان الاطلاق مستنداً الى مقدمات الحكمة التي هي
كون المتكلم في مقام البيان وعدم القرينة على التقييد ، فاذا ورد دليل المقيد
فقد دل على انتفاء أحدهما فيرتفع مقتضى الاطلاق من أصله، لأن الدليل المقيد
من قبيل المعارض - الخ .

(و) ان قلت : ان تقييد الهيئة لا يوجب تقييد المادة لعدم اطلاق سابق
للمادة ، فتقييد الهيئة أيضاً موجب لتقييد واحد .

قلت: (لا فرق في الحقيقة) والواقع (بين تقييد الاطلاق) بعد انعقاده (وبين
أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل به) أي بالاطلاق، والعمل
المشترك مع التقييد هو تضييق الدائرة بحيث لا يبقى شمول وسريان . وما نحن
فيه كذلك، اذ تقييد الهيئة موجب لبطلان اطلاق المادة، فلا شمول لها - أي للمادة -
ولاسريان، لانه تشمل المادة حينئذ حال قبل وجود الشرط، بخلاف تقييد المادة
فان الهيئة تشمل حال قبل وجود الشرط .

(وما ذكرناه من الوجهين) المرجحين تقييد المادة دون الهيئة (موافق

لما أفاده بعض مقرري بحث العلامة) الشيخ المرتضى الانصاري (أعلى الله مقامه) وعلى تقدير تمامية الوجهين لاتصل النوبة الى الاصول العملية كما تقدم .

(و) لكن (انت خبير بما فيهما ، أما في الاول) أعني كون اطلاق الهيئة شمولياً واطلاق المادة بدلياً (فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شمولياً بخلاف المادة) كما تقدم بيانه (الا أنه) كون اطلاق الهيئة شمولياً (لا يوجب ترجيحه) أي ترجيح اطلاق الهيئة الشمولي (على اطلاقها) أي على اطلاق المادة البدلي (لانه) أي العموم الشمولي للهيئة (أيضاً) كالعموم البدلي للمادة (كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة) لا بالوضع ، فالاطلاقان متساويان لاستفادة كل واحد منهما من مقدمات الحكمة، فلا اقوائية لاحدهما على الاخر . نعم لو كان اطلاق الهيئة بالوضع واطلاق المادة بمقدمات الحكمة امكن تقديم الاول على الثاني .

(غاية الامر) - في الفرق بين هذين الاطلاقين المستفادين من المقدمات (انها) أي مقدمات الحكمة (تارة تقتضي العموم الشمولي) بحيث يشمل جميع الافراد ، مثل « أحل الله البيع » لان البيع مطلق وحيث ورد في مقام الامتنان يستفاد منه حلية جميع أفراد البيع ما خلا المنصوص على حرمة الكالبي بالكالي ونحوه مثل الربوي (وأخرى) تقتضي مقدمات الحكمة العموم (البدلي) كغالب الطبائع الواقعة في حيز الامر نحو « اعتق رقبة » (كما) أن المقدمات (ربما تقتضي التعيين أحياناً) كما تقدم في المبحث السادس من أن اطلاق صيغة الامر يقتضي الوجوب التعييني النفسي العيني (كما لا يخفى) .

(و) ان قلت : اذا لم يرجح الشمولي على البدلي فلم نزال القوم يقدمون العام على المطلق فيما اذا وقع التعارض بينهما ، كما لو قال « اكرم العلماء ولا تكرم الفساق » فالعالم الفاسق الذي هو مورد الاجتماع يلحق في الحكم بالعاقل فيكرم .

قلت : (ترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انما هو لاجل كون دلالاته أي العام (بالوضع لا) أن التقديم (لكونه) أي العام (شمولياً بخلاف المطلق) الذي هو بدلي . فتحصل أن المناط ليس الشمولية والبدلية حتى يتعدى الى ما نحن فيه ، بل المناط كون أحدهما وضعياً والآخر بالمقدمات (فانه بالحكمة) أعني اطلاق المطلق بمقدمات الحكمة (فيكون العام أظهر منه) أي من المطلق (فيقدم عليه) أي على المطلق (فلو فرض أنهما) أي العام والمطلق (في ذلك) أي في الشمولية والبدلية (على العكس) مما تقدم، وكان عام دل بالوضع على العموم البدلي ومطلق باطلاقه دل على العموم الشمولي لكان العام يقدم بلا كلام . فمن ذلك تبين أن مناط التقدم هو الوضع لا الشمول، ولكن لا يشتهه عليك الامر ان المناط في التقدم ليس هو الشمولية كما عن الشيخ الانصاري والوضعية كما ذهب اليه المصنف بل المناط هو الاظهرية كما ذهب اليه بعض المحققين . (وأما الثاني) من دليل الشيخ « ره » (فلان) ما ذكره من كون (التقييد) في الهيئة يوجب بطلان الاطلاق في المادة وهو خلاف الاصل (وان كان) تماماً لو كان هناك تقييد في المادة لوضوح كون تقييد المطلق (خلاف الاصل الا) أن مانحن فيه ليس من تقييد المطلق في شيء بل تقييد الهيئة يوجب عدم انعقاد الاطلاق في المادة ، ومن المعلوم (ان العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها) عطف بيان لقوله: عدم جريان - الخ (لا يكون على خلاف الاصل أصلاً) .

فقول الشيخ «ره» في بيان الكبرى: ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق وبين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل به - أي بالتقييد غير مستقيم (اذ معه) أي مع انتفاء بعض مقدمات الحكمة (لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان العمل به) أي بالاطلاق (في الحقيقة) والواقع (مثل التقييد

الذي يكون على خلاف الاصل) فالقياس بينهما مع الفارق .

فبالجملة لامتني لكون التقييد خلاف الاصل الاكونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ، ومن المعلوم أنه (مع انتفاء المقدمات) ولو بانتفاء بعضها (لا يكاد ينعقد له هناك ظهور) أصلاً (ليكون ذلك العمل) تفرع على لا ينعقد . والحاصل أنه حين لم ينعقد للمادة ظهور في الاطلاق لم يكن ذلك العمل الذي هو تقييد الهيئة الموجب لعدم اطلاق المادة (المشارك مع التقييد) للمادة (في الاثر) لعدم الفرق بين عدم انعقاد الاطلاق وبين التقييد (وبطلان العمل باطلاق المطلق) عطف على في الاثر ومشاركاً خبر ليكون ذلك العمل (معه) أي مع التقييد (في خلاف الاصل أيضاً) كما هو مدعى الشيخ . (وكأنه) أي الشيخ « ره » (توهم أن اطلاق المطلق كعموم العام ثابت) على كل حال (ورفع اليد عن العمل به) أي بالاطلاق (تارة لاجل التقييد) فيما انعقد الاطلاق (وأخرى بالعمل المبطل للعمل به) أي بالاطلاق فيما لم ينعقد الاطلاق كما فيما نحن فيه .

(وهو) أي توهم ان اطلاق المطلق كالعموم (فاسد) وذلك (لانه لا يكون اطلاق الا فيما جرت هناك المقدمات) والمفروض عدم جريانها في المادة بعد تقييد الهيئة .

(نعم) قد يكون اطلاق المطلق كعموم العام وذلك فيما (اذا كان التقييد) للمطلق (بمنفصل ودار الامر) بين الرجوع الى المادة الموجب لتقييد واحد (أو الهيئة) الموجب للتقييد ، كان لهذا التوهم - الذي هو دوران الامر بين تقييد غير مبطل لاخر وبين تقييد مبطل (مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق) بالنسبة الى الهيئة والمادة معاً ، وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة ، اذ لا فرق في الظهور بين كونه ناشئاً عن الوضع أو الاطلاق .

(فتأمل) لعله اشارة الى قولنا : نعم - الخ ، أي ما قلنا من الفرق بتقييد
بمنفصل وبمتصل غير صحيح ، لعدم الفرق بين التقييد بمنفصل وبين التقييد
بمتصل .

تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى

(ومنها) أي ومن تقسيمات الواجب (تقسيمه الى) الواجب (النفسى و) الى
الواجب (الغيرى و) اللازم ابتداء تعريفهما ليعلم المراد منهما فنقول :
(حيث كان طلب شيء وایجاب له لا يكاد يكون بلا داع) اذا كان الطالب
والموجب حكيماً (فان كان الداعى فيه) أي في الطلب والایجاب (هو التوصل
به الى الواجب) متصف بأنه لا يكاد التوصل بدونه - أي بدون هذا الواجب
الاول (اليه) أي الى الواجب الثانى المذكور في العبارة صريحاً (لتوقفه) أي
الواجب الثانى (عليه) أي على الواجب الاول (فالواجب) الموقوف عليه
(غيرى) لانه أمر به لغيره بحيث لولا ذلك الغير لم يؤمر به كالطهارات الثلاث
- وهي الوضوء والغسل والتيمم - فان الداعى في طلبها هو التوصل بها الى
الصلاة ونحوها كمس كتابة القرآن واسماء الائمة وأمثالهما لانه لا يكاد التوصل
بدون الطهارات الى الصلاة لكونها متوقفة على الطهارة .

(والا) يكن الداعى من الايجاب هو التوصل به الى الغير (فهو نفسى)
لانه أمر به لنفسه سواء كان هناك شيء آخر أم لا ، و (سواء كان الداعى) الى
ايجاب الواجب النفسى (محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله) سبحانه فانها
واجبة لذاتها بل اليها يرجع خلق الكون وجعل التكليف كما في الحديث القدسى
« كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي أعرف » (أو) كان
الداعى (محبوبيته بماله من فائدة مترتبة عليه) بحيث لولا تلك الفائدة لم تجب ،

وذلك (كأكثر الواجبات من العبادات) المشتركة بقصد القربة (و) من (التوصليات) غير المشتركة بها - أي بالقربة - فإن لكل واحد من العبادات والتوصليات مصالح قد بين في الاخبار بعضها كخطبة الصديقة الطاهرة وخبر الرضا عليه السلام وغيرهما مما هو مذكور في علل الشرائع .

وانما قال المصنف «كأكثر الواجبات» لان غير الاكثر واجبات لكن مع كون محبوبيته بنفسه كما تقدم .

(هذا) ما ذكره القوم في وجه تقسيم الواجب الى النفسي والغيري (لكنه لا يخفى) ما فيه ، اذ (ان) القسم الثاني من الواجب النفسي - وهو ما كان الداعي الى ايجابه ما يترتب عليه من الفائدة مطابق للواجب الغيري - لان (الداعي) من الواجب النفسي (لو كان هو محبوبيته كذلك) أي بماله من الفائدة المترتبة عليه (كان الواجب في الحقيقة واجباً غيرياً) لا نفسياً وينطبق على هذا القسم تعريف الواجب الغيري (فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازماً لما دعى الى ايجاب ذي الفائدة) .

ومنتهى الفرق بينهما أن الفائدة هنا لا يمكن للمكلف الاتيان بها بخلاف الواجب الغيري فان ذبه مقدور للمكلف . فالحاصل من اشكال المصنف « ره » أنه يلزم ان يكون غالب الواجبات غيرية على هذا التعريف .

(فان قلت) لا يلزم من هذا التعريف دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري ، لانا ذكرنا في تعريف الواجب الغيري أنه ما كان الداعي فيه هو التوصل به الى الواجب ، ومن المعلوم أن الواجبات النفسية ليست كذلك ، اذ الخواص والاثار المترتبة على الواجبات النفسية ليست واجبات ، لعدم دخولها تحت قدرة المكلف ، فلا يصدق على الواجب النفسي أنه بداعي التوصل الى الواجب .

والى هذا اشار المصنف « ره » بقوله (نعم) الواجبات النفسية وصلة الى الفوائد، وتلك الفوائد (وان كان وجودها محبوباً لزوماً) بحيث كان الداعي الى ايجاب الواجب تحصيل تلك الفوائد (لأنه حيث كانت) تلك الفوائد (من الخواص المترتبة على الافعال التي) صفة الخواص (ليست تحت قدرة المكلف) فلا يتمكن من الاتيان بها (لما كاد يتعلق بها) أي بتلك الخواص الايجاب، واذ لم يتعلق بها الايجاب لم تكن الافعال واجبات غيرية ، لعدم كون الداعي من ايجاب تلك الافعال الوصلة الى واجب كما ذكرنا .

قلت: ما ذكرتم من أن الواجبات ليست غيرية لعدم دخول الخواص والفوائد تحت القدرة غير مستقيم (بل هي) أي الخواص (داخله تحت القدرة لدخول أسبابها) التي هي الافعال (تحتها) أي القدرة (والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح) ولذا قالوا المقذور بالواسطة مقذور .

(والا) فلو لم يكن القدرة على السبب قدرة على المسبب (لما صح وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعتاق الى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الاحكام التكليفية) لعدم القدرة على المسببات ابتداء ، بل المقذور في التطهير انما هو الغسلات والمسحات وفي البواقي اجراء الالفاظ الخاصة المشتملة على الشرائط، فكما أن هذه موارد الاحكام التكليفية لدخولها تحت القدرة بالواسطة كذلك الاثار والخواص المترتبة على الواجبات النفسية واجبة لدخولها تحت القدرة بالواسطة . وحيث كانت تلك الخواص واجبة صدق على الواجبات النفسية تعريف الواجب الغيري ، لان الداعي فيها أي في الواجبات النفسية هو التوصل الى واجب ، وحيث لم يتم ايراد .

(فالاولى أن يقال: ان الاثر المترتب عليه) أي على المسبب (وان كان لازماً الآن ذا الاثر لما كان معنواً بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل وذم تاركه

صار متعلّقاً للإيجاب بما هو كذلك) أي معنوئاً بعنوان حسن (ولا ينافيه كونه مقدمة لأمر مطلوب واقعاً بخلاف الواجب الغيرى لتمحض وجوبه) أي الواجب الغيرى (في أنه لكونه مقدمة لواجب نفسي وهذا أيضاً لا ينافي أن يكون) ذلك الواجب الغيرى (معنوئاً بعنوان حسن في نفسه لأنه لا دخل له في إيجابه الغيرى) .
(ولعله) أي ولعل عدم المنافاة (مراد من فسرهما) أي الغيرى والنفسى (بما أمر به لنفسه وما أمر به لاجل غيره ، فلا يتوجه عليه الاعتراض بأن جل الواجبات لولا الكل يلزم أن يكون من الواجبات الغيرية ، فان المطلوب النفسى قل ما يوجد في الاوامر ، فان جملها) أي الواجبات (مطلوبات لاجل الغايات التى هي) أي الغايات (خارجة عن حقيقتها) أي حقيقة الواجبات (فتأمل) .

(ثم انه لا اشكال فيما اذا علم بأحد القسمين) الواجب النفسى والغيرى (وأما اذا شك في واجب أنه نفسى أوغيرى فالتحقيق أن الهيئة وان كانت موضوعة لما يعمهما) أي الغيرى والنفسى (الا ان اطلاقها) أي اطلاق الهيئة (يقتضى كونه) أي كون الواجب (نفسياً ، فانه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم) .

(وأما ما قيل من أنه لاوجه للاستناد الى اطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها) أي مفاد الهيئة (الافراد التى لا يعقل فيها) أي في الافراد (التقييد) .

(نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق لكنه بمرآحل من الواقع ، اذ لا شك في اتصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الامر ، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب ، فان الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الارادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها) أي مفهوم الارادة (وذلك واضح لا يعتر به ريب) .

(ففيه أن مفاد الهيئة كما مرت الاشارة اليه ليس الافراد بل هو) أي المفاد
(مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف) .

وهو خلاصة قول المصنف « ره » في السابق بأن معاني الحروف كليات
ومنها الهيئة والطلب والامر ، فلهيئة معنى عاماً يمكن أن يراد بها الوجوب النفسي
والغيري ، فاذا تكلم متكلم بكلام يمكن حمله على المعنى النفسي والغيري ولم
يبين المعنى الخاص نحمله على المعنى العام وهو الواجب النفسي ، اذ لو كان
مراده معنى خاصاً يلزم عليه البيان وما دام لم يكن له بيان يحمل على المعنى
العام وهو الواجب النفسي في المورد .

(ولا) يكاد (يكون فرد الطلب الحقيقي والذي يكون بالحمل الشائع طلباً
والا) أي وان كان طلباً (لما صح انشاؤه) أي انشاء الطلب (بها) أي بالافراد
(ضرورة أنه) أي الطلب (يكون من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب
الخاصة) .

(نعم ربما يكون هو) أي فرد الطلب الخارجي (سبباً لانشائه) أي انشاء
الطلب (كما يكون غيره) أي غير فرد الطلب الخارجي (سبباً لانشاء الطلب)
كلاوامر الامتحانية، نحو أمره تعالى عز اسمه وجلت عظمته ابراهيم عليه السلام
بذبح ولده اسماعيل عليه السلام كما حكاه في القرآن الشريف « اني أرى في
المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابيت افعل ماترى ستجدني انشاء الله من
الصابرين » ، فيكون سبب الامر هو امتحان ابراهيم عليه السلام .

(فيكون غير فرد الطلب الخارجي واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية
والارادة الحقيقية السداعية الى ايقاع طلبه) أي طلب الفعل وانشائه بعثاً نحو
مطلوبه الحقيقي وتحريكاً الى مراده الواقعي لا يتنافي اتصافه بالطلب الانشائي
أيضاً ، والوجود الانشائي لكل شيء ليس الا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان

هناك طلب حقيقي أم لم يكن ، بل كان انشاؤه بسبب آخر .
(ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة يكون طلباً حقيقياً يصدق عليه الطلب بل الحمل الشائع) .

(ولعمري انه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق ، فالطلب الحقيقي اذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضي أن لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له) أي قابلاً للتقييد (وان تعارف تسميته) أي تسمية مفاد الهيئة (بالطلب أيضاً وعدم تقييده) أي تقييد الطلب (المستفاد من الهيئة بالانشائي لوضوح ارادة خصوصية وان الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها) أي بالخصوصية (كما لا يخفى) .

(فانقدح بذلك) أي بما قلناه بأن الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بالخصوصية (صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط كما مرهيننا بعض الكلام ، وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدي في المقام) .

(هذا اذا كان هناك اطلاق ، وأما اذا لم يكن اطلاق فلا بد من الاتيان به) أي بالشرط (فيما اذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوده) أي بوجود الشرط (أهو غيري أم نفسي ، والا) أي وان لم يكن التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً (فلا) أي لا يجب الشرط (لصيرورة الشك فيه بدوياً) وحينئذ يصير محل البراءة فلا يجب الشرط كما لا يخفى .

استحقاق الثواب والعقاب على امتثال الغيرى ومخالفته

(تذنيبان - الاول: لاريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسي وموافقته واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلا ، وأما استحقاقهما) أي الثواب والعقاب (على امتثال الغيرى ومخالفته ففيه اشكال وان كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقة ومخالفة ، ضرورة استقلال حكم

العقل بعدم الاستحقاق للعقاب واحد أو لثواب كذلك) أي ثواب واحد (فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها أو وافقه وأتاه بما له من المقدمات) .

(نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة ويزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من أنه يصير حينئذ من أفضل الاعمال) فيناسب أفضل الاعمال اشقتها باعتبار الاتيان بالمقدمات .
(وعليه ينزل ماورد في الاخبار من الثواب على المقدمات أو على التفضل . فتأمل جيداً) .

(وذلك لبدها أن موافقة الامر الغيري بما هو أمر لا بما هو شروع في اطاعة الامر النفسي لا يوجب قرباً ولا مخالفة بما هو كذلك) أي بما هو شروع في مخالفة الامر النفسي (بعداً، والمثوبة والعقوبة انما يكونان من تبعات القرب والبعد) .

لا بد أن تؤتى المقدمات عبادة

قوله (اشكال ودفع - أما الاول) أي الاشكال (فهو اذا كان الامر الغيري بما هو أمر غيري لا اطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات الثلاث) وهي الوضوء والغسل والتيمم (لاشبهة في حصول اطاعة والقرب والمثوبة في اطاعة أمرها) أي أمر الطهارات .
(هذا مضافاً الى أن الامر الغيري لاشبهة في كونه توصلياً وقد اعتبر في صحتها اتيانها بقصد القربة) .

قوله « ره » (وأما الثاني) أي الدفع (فالتحقيق أن يقال : ان المقدمة) أعني الطهارات الثلاث (بنفسها مستحبة وعبادة وغاياتها) أي غايات الطهارات (انما يكون متوقفة على احدى هذه العبادات) أي الطهارات (فلا بد أن يؤتى

بها) أي بالطهارات (عبادة والا) أي وان لم يؤتى بها عبادة (فلم يؤت بما هو مقدمة للغايات، فقصده القربة فيها) أي في الطهارات (انما هو لاجل كونها) أي الطهارات (في نفسها أموراً عبادية ومستحبات نفسية لالكونها) أي الطهارات (مطلوبات غيرية ، والاكتفاء بقصد أمرها الغيري فانما هو لاجل انه يدعو الى ما هو كذلك) أي يدعو الى ما هو غيري في نفسه حيث أنه لا يدعو الا ما هو المقدمة . (فافهم) لعله اشارة الى أنه يتم بناء على عدم لزوم قصد الامتثال في العبادة، واما بناء عليه فالإكتفاء به انما هو لاجل اشتغال الطلب الوجوبي على أصل الطلب التدبى النفسى وان لم يشتمل على مرتبته .

قوله « ره » (ثم انه لاشهادة على الاعتبار في صحة منع المولى عن مقدماته) أي مقدمات الواجب (بانحائها) أي انحاء المقدمات (الا فيما اذا رتب عليه الواجب لو سلم اصلا ، ضرورة أنه وان لم يكن الواجب منها حينئذ) أي من المقدمة حين منع المولى غير موصلة (الا أنه) أي عدم الوجوب (ليس لاجل اختصاص الوجوب بالموصلة بها) أي بالمقدمات في باب المقدمة (بل لاجل المنع عن غيرها) أي غير الموصلة (المانع عن الاتصاف بالوجوب ههنا كما لا يخفى . مع ان فى صحة المنع عنه) أي عن وجوب المقدمة (بواسطة منع المولى نظراً وجهة أنه يلزم ان لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصياناً لعدم التمكن منه) أي من الواجب (لاختصاص جواز المقدمة بها) أي بصورة الاتيان بالموصلة بها (وهو محال فانه يكون من طلب الحاصل المحال . فتدبر جيداً) .

قوله « ره » (بقى شيء ، وهو أن ثمره القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها) أي ترك العبادة (فعل الواجب بناء على كون ترك القيد مما يتوقف عليه فعل ضده، فان تركها على هذا) أي وجوب المقدمة الموصلة (لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها) أي فعل العبادة (محرماً فتكون

فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب ومع الاتيان بها) أي بالعبادة (لا يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها) أي ترك العبادة (مع ذلك) أي مع عدم الترتب (واجباً فلا يكون فعلها) أي فعل العبادة (منهيأً عنه فلا فاسدة) .

قوله (وربما أورد) الخ ، بما حاصله : ان فعل الضد وان لم يكن نقيضاً للترك الواجب وهو ازالة النجاسة عن المسجد مقدمة بناء على المقدمة الموصولة، الا أنه فعل الضد (وهو الصلاة) لازم لما هو من أفراد النقيض، حيث أن نقيض ذلك الترك الخاص أي ترك الازالة التي ينجر الى ترك ازالة النجاسة عن المسجد رفعه (وهو أعم من الفعل والترك الاخر المجرد ، وهذا) أي كون نقيضه ، أي نقيض الضد (أعم من الفعل والترك يكفي في اثبات الحرمة والا) أي وان لم يكن الفعل أو الترك كافياً (لم يكن فعل المطلق محرماً فيما اذا كان الترك المطلق واجباً، لان الفعل أيضاً ليس نقيضاً للترك، لانه) أي الفعل (أمر وجودي ونقيض الترك انما هو رفعه، ورفع الترك انما يلزم الفعل مصداقاً وليس عينه) أي ليس عين الترك (فكما عين هذه الملازمة تكفي في المقام غاية الامر ان ماهو النقيض في مطلق الترك ينحصر مصداقه في الفعل فقط ، وأما النقيض للترك الخاص فله فردان الفعل والترك ، وذلك لا يوجب فرقاً فيما نحن بصدده كما لا يخفى) .

(قلت : وانت خبير بما بينهما من الفرق ، فان الفعل في الاول) أي في مطلق الترك (لا يكون الامقارناً لما هو النقيض من رفع الترك الجامع معه) أي ترك الواجب (تارة ومع الترك المجرد أخرى، ولا يكاد يسرى حرمة الشيء الى ما يلزمه فضلاً عما يقارنه احياناً) .

قول المصنف (نعم لا بد أن يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر - الخ على خلاف حكمه) أي على خلاف حكم ما علم ملازمته (لأن يكون بحكمه) أي حكم الملازم (وهذا بخلاف الفعل في الثاني) أي في مقام الترك في الثاني ،

وهو الفعل في مقابل مطلق الترك ، كالقيام في مقابل عدم القيام (فانه) أي الفعل بنفسه (يعاند الترك المطلق وينافيه عيناً وخارجاً لاملازم لما يعانده وينافيه كالاول ، فلولم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً لكنه متحد معه عيناً وخارجاً ، فاذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً . فندير جيداً) .

تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي

قول المصنف « ره » (ومنها تقسيمه الى الاصلي والتبعي ، والظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصاله والتبعية في الواقع ومقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلقاً للارادة والطلب مستقلاً للالتفات اليه بما هو عليه فيما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه نفسياً أو غيرياً واخرى متعلقاً للارادة تبعاً لارادة غيره لاجل كون ارادته لازمة لارادته) أي لازمة لارادة ذلك الغير (من دون الالتفات اليه بما يوجب ارادته لا بلحاظ الاصاله والتبعية في مقام الدلالة والاثبات ، فانه يكون في هذا المقام أيضاً تارة مقصوداً بالافادة واخرى غير مقصود بها) أي بالافادة على حدة (الا أنه لازم الخطاب كما في دلالة الاشارة ونحوها ، وعلى ذلك) أي على كون التقسيم المزبور كان بلحاظ الواقع والثبوت (اليهما) أي التبعي والاصلي (فلا شبهة في انقسام الواجب الغيري اليهما واتصافه بالاصالة والتبعية كليهما حيث يكون متعلقاً للارادة على حدة عند الالتفات اليه) أي الى الواجب (بما هو مقدمة ، واخرى لا يكون) الواجب (متعلقاً لها) أي للارادة (كذلك) أي بما هو مقدمة (عند عدم الالتفات اليه) أي الى الواجب (كذلك) أي بما هو مقدمة (فانه يكون لامحالة مرادة تبعاً لارادة ذي المقدمة على الملازمة بين المقدمة وذي المقدمة ، كما لا شبهة في اتصاف النفسي أيضاً بالاصالة ولكنه) أي النفسي (لا يتصف بالتبعية ، ضرورة أنه لا يكاد يتعلق به) أي بالواجب

(الطلب النفسي مالم يكن فيه) أي في الواجب النفسي (مصلحة نفسية، ومعها) أي ومع مصلحة نفسية (يتعاق الطلب به) أي بالواجب النفسي (ما لم يكن فيه) أي في الواجب (مصلحة نفسية، ومعها) أي ومع المصلحة النفسية (يتعلق الطلب بها) أي بالمقدمة (النفسي مستقلاً ولو لم يكن هناك شيء آخر مطلوب أصلاً كما لا يخفى) .

(نعم لو كان الانصاف بهما) أي بالنفسي والتبعي (بلحاظ الدلالة اتصف النفسي بهما) أي بالنفسي والتبعي أيضاً (ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بها) أي بالافادة (بل أفيد بتبع غيره المقصود بها) أي بالدلالة (لكن الظاهر كما مر أن الاتصاف بهما) أي بالنفسي والتبعي (انما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه) أي على الواجب (والا) أي وان يكن بلحاظ حال الدلالة (لما اتصف بواحد منهما) أي بالنفسي والتبعي (إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى) .

(ثم انه اذا كان الواجب التبعي مالم يتعلق به ارادة مستقلة فاذا شك في واجب انه أصلي أو تبعي فأصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به) أي بذلك الواجب (يثبت أنه تبعي ويترتب عليه آثاره اذا فرض له أثر شرعي كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمية) .

وقول المصنف «ره» (نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدمية وان كان يلزمه) أي وان كان ذلك الأمر الوجودي يلزم الأمر العدمي (لما كان يثبت بها) أي بأصالة عدم تعلق ارادة مستقلة (الاعلى القول بالأصل المثبت كما هو واضح . فافهم) .

الثمره الاصولية فى بحث مقدمة الواجب

قول المصنف (تذييب : فى بيان الثمره وهى فى المسأله الاصوليه كما عرفت سابقاً ليست الا أن يكون نتيجهتها صالحه للوقوع فى طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعى كما لو قيل بالملازمه فى المسأله ، فانه بضميمه مقدمه كون شىء مقدمه لواجب يستنتج أنه واجب) .

قول المصنف (ومنه انقذح أنه ليس منها) أى ليس من تلك المسأله (براء النذر باتيان مقدمه الواجب عند نذر الواجب ، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته اذا كانت له مقدمات كثيره لصدق الاصرار على الحرام بذلك ، وعدم جواز أخذ الاجرة على المقدمه ، مع أن البرء وعدمه انما يتبعان قصد الناذر فلا براء باتيان المقدمه لو قصد الوجوب النفسى كما هو المنصرف عند اطلاقه ولو قيل بالملازمه) .

وقول المصنف (وربما يحصل البرء به لو قصد مايعم المقدمه ولو قيل بعدمها) أى بعدم المقدمه (كما لا يخفى) .

وقول المصنف (ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له) أى للواجب (مقدمات غير عديده لحصول العصيان بترك أول مقدمه لايمكن معه) أى مع ترك تلك المقدمه (من الواجب) أى من اتيان الواجب (ولا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً لسقوط التكليف حينئذ) أى حين ترك مقدمه واحده لايمكن معه من اتيان الواجب (كما هو واضح لا يخفى) .
قول المصنف (وأخذ الاجرة على الواجب لا بأس به اذا لم يكن ايجابه) أى ايجاب ذلك الواجب (على المكلف مجاناً وبلا عوض بهـل كان وجوده المطلق مطلوباً) وذلك (كالصناعات الواجبه كفايه التى لا يكاد ينتظم أمور الناس

بدونها) أي بدون تلك الصناعات (البلاد ويختل لولاها) أي لولا تلك الصناعات
يختل (أمور العباد، بل ربما يجب أخذ الاجرة عليها) أي على الصناعات (لذلك
أي للزوم الاختلال وعدم الانتظام (لولا أخذها) أي لولا أخذ الاجرة (هذا في
الواجبات التوصلية) وقول المصنف صاحب الكفاية « ره » (وأما الواجبات
التعمدية فيمكن أن يقال بجواز أخذ الاجرة على اتيانها) أي اتيان الواجبات
(بداعي امتثالها) أي امتثال الواجبات (لأعلى نفس الاتيان كي ينافي عباديتها)
أي ينافي عبادية الواجبات (فيكون من قبيل الداعي الى الداعي ، غاية الامر
يعتبر فيها) أي في الواجبات (منفعة عائدة الى المستأجر كيلا تكون المعاملة
سفهية وأخذ الاجرة عليها) أي على الواجبات (أكلا بالباطل) .

(وربما يجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة اذا قيل بالملازمة
فيما كانت المقدمة محرمة فينتى على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه) أي
وعدم جواز الاجتماع (بخلاف ما لو قيل بعدمها) أي عدم الملازمة .

قوله « ره » في الكفاية (وفيه : أولا انه لا يكون من باب الاجتماع كي يكون
مبنية عليه ، لما أشرنا اليه غير مرة أن الواجب مما هو بحمل الشايح مقدمة لا
بعنوان المقدمة ، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة) .

وقوله (وثانياً لا يكاد يلزم الاجتماع أصلاً لا اختصاص الوجوب بغير المحرم
في غير صورة الانحصار وفيها) أي في صورة الانحصار (أما لاوجوب للمقدمة
لعدم وجوب ذي المقدمة لاجل المزاحمة واما لحرمة لها) أي للمقدمة (لذلك)
أي لاجل المزاحمة (كما لا يخفى) .

قوله (وثالثاً ان الاجتماع وعدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة
وعدمه أصلاً ، فانه يمكن التوصل بها) أي بالمقدمة المحرمة (ان كانت) أي
المقدمة (توصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع وعدم جواز التوصل بها) أي

بالمقدمة المحرمة (ان كانت تعبدية على القول بالامتناع قيل بوجود المقدمة أو بعدمه وجواز التوصل بها) أي بالمقدمه (على القول بالجواز كذلك) أي قيل بالوجود أو بعدمه (وجواز التوصل بها) أي بالمقدمة (على القول بالجواز كذلك) أي قيل بالوجود أو بعدمه .

(وبالجملة لا يتفاوت الحال في جواز التوصل بها) أي بالمقدمة (وعدم جوازه أصلاً بين أن يقال بالوجود أو يقال بعدمه) أي عدم الوجود (كما لا يخفى) .

في تأسيس الاصل في المسألة

قول صاحب الكفاية « ره »: (في تأسيس الاصل في المسألة) أي في وجود المقدمة وذي المقدمة (اعلم أنه لأصل في محل البحث في المسألة، فان الملازمة بين وجود المقدمة ووجود ذي المقدمة وعدمها) أي عدم المقدمة (ليست لها) أي ليست للمذكورات (حالة سابقة بل تكون الملازمة أو عدمها) أي عدم الملازمة (ازالة) .

(نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة ، فالاصل عدم وجوبها) أي وجوب المقدمة .

وقول صاحب الكفاية « ره » (وتوهم عدم جريانه) أي جريان وجوب المقدمة (لكون وجوبها) أي وجوب المقدمة (على الملازمة من قبيل لوازم المهية غير مجعولة ولا أثر آخر مجعول مترتب عليه، ولو كان لم يكن بمهم ههنا . مدفوع بأنه وان كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التامة ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة الأأنه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة ، وهو كاف في جريان الاصل) أي أصل عدم الوجود (ولزوم التفكيك بين الوجوديين مع الشك لامحالة، لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة لا ينافي الملازمة بين الواقعيين وانما ينافي الملازمة بين

الفعليين) .

(نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لماصح التمسك بالاصل في اثبات بطلانها) أي بطلان المقدمة (كما لا يخفى) .

ارادة المقدمة عند ارادة ذى المقدمة أمر وجدانى

(اذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد من الافاضل لاقامة البرهان على الملازمة، وما أتى منهم بواحد خال عن الخلل . والاولى احالة ذلك الى الوجدان حيث أنه أقوى شاهد على ان الانسان اذا أراد شيئاً لسه مقدمات اراد تلك المقدمات لو التفت اليها) أي الى المقدمات (بحيث ربما يجعلها) أي المقدمات (في قالب الطلب مثله) أي مثل الطلب (ويقول مولوياً ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً) .

(بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب « ادخل » مثل المنشأ بخطاب « اشتر » في كونه بعثاً مولوياً وانه حيث تعلق ارادته) أي ارادة المولى (بايجاد عبده الاشتراء رشحت منها) أي رشحت من تلك الارادة (له) أي للمولى (ارادة أخرى بدخول السوق بعد الالتفات اليه) أي الى الدخول في السوق (وانه) أي الدخول (مقدمة له) أي للواجب (كما لا يخفى) .

(ويؤيد الوجدان بل يكون من أوضح البرهان وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات ، لوضوح أنه لا يكاد يتعلق بمقدمة أمر غيري الا اذا كان فيها) أي في المقدمة (مناطه) أي مناط الواجب (واذا كان فيها) أي في المقدمة (كان في مثلها) أي في مثل المقدمة (فيصح تعلقه) أي تعلق الواجب (به) أي بذلك المثل أيضاً لتحقق ملاكه ومناطه .

(والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه وانه

لاتفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة) .

(ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل لغيره مما ذكره الأفاضل من الاستدلالات، وهو ما ذكره أبو الحسن البصري ، وهو أنه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها) أي ترك المقدمة (وحينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ، لان الاتيان بالواجب وطلبه من المكلف بدون المقدمة تكليف للمكلف بفعل ما لا يطاق ، وان لم يبق الواجب على وجوبه يلزم خروج الواجب المطلق عن وجوبه ، وكلاهما غير جائز) .

قول صاحب الكفاية « ره » (وفيه بعد اصلاحه بارادة عدم المنع الشرعي من التالي في الشرطية الاولى) وهو قوله لو لم يجب المقدمة لجاز تركها (لا الاباحة الشرعية والا كانت الملازمة واضحة البطلان ورادة الترك عما اضيف اليه الظرف لانفس الجواز والا فمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق قضية الشرطية الثانية) وهى قوله « ره » فان بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والاخرج الواجب المطلق عن وجوبه (ما لا يخفى ، فان الترك بمجرد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق احد الشرطيتين ولا يلزم أحد المحذورين) وهو التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً (فانه وان لم يبق له) أي للواجب (وجوب معه) أي مع جواز الترك (الا أنه كان بالعصيان لكونه متمكناً من الاطاعة والاتيان وقد اختار تركه) أي ترك الواجب (بترك مقدمته) بسوء اختياره (مع حكم العقل بلزوم اتيانها) أي اتيان المقدمة (ارشاد الى مافي تركها) أي ترك المقدمة (من العصيان المستتبع للعقاب) .

قول صاحب الكفاية (نعم لو كان المراد من الجواز الترك شرعاً وعقلاً يلزم احد المحذورين) وهو التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً (الا أن الملازمة على هذا في الشرطية الاولى) وهو قوله لو لم

يجب يلزم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً (ممنوعة، بداهة أنه لو لم يجب شرعاً لا يلزم أن يكون جائزاً شرعاً وعقلاً لا يمكن أن لا يكون محكوماً بحكم شرعاً وان كان واجباً عقلاً ارشاداً . هذا واضح) .

قوله (واما التفصيل بين السبب وغيره فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف لا يكاد يتعلق الا بالمقدور والمقدور لا يكون الا هو السبب وانما المسبب من آثاره المترتبة عليه) أي على السبب (قهراً ولا يكون) المسبب (من أفعال المكلف وحر كاته أو سكناته) أي سكنات المكلف (فلا بد من صرف الامر المتوجه عنه) أي عن المسبب (الى سببه) .

قول صاحب الكفاية «ره» (ولا يخفى ما فيه من أنه ليس بدليل على التفصيل) أي على التفصيل بالفرق بين السبب وغيره (بل على أن الامر النفسي متعلقاً بالسبب دون المسبب مع وضوح فساده . ضرورة أن المسبب مقدور للمكلف وهو متمكن منه) أي من المسبب (بواسطة السبب ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة كانت) أي القدرة (بلا واسطة أو معها) أي مع الواسطة (كما لا يخفى) .
قول صاحب الكفاية «ره» (وأما التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره فقد استدل على الوجوب في الاول) أي في الشرط الشرعي (بأنه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث ليس مما لا بد منه عقلاً أو إعادة) .

(وفيه مضافاً الى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي الى العقلي أنه لا يكاد يتعلق أمر الغيرى الا بما هو مقدمة الواجب فلو كان مقدمته) أي مقدمة الواجب (متوقفة على تعلق الامر بها) أي بالمقدمة (لدار والشرطية وان كانت منتزعة عن التكليف الا انه عن التكليف النفسي) أي انه منتزعة عن التكليف النفسي المتعلق بما قيد بالشرط لا عن الغيرى .

قول المصنف (فافهم) لعله اشارة الا أن الشرط من حيث دخله - أي دخل

الشرط - في مصلحة ذات الواجب التي ملاكاً للنفسي يكون مقدماً على الواجب،
فلو كان شرطيته لهذه المرتبة منتزعة عن الواجب للزم الدور. نعم شرط الواجب
بوصفه - أي بوصف الوجوب العنواني - يكون منتزعاً عن الوجوب النفسي
وحيث فلاوجه لجعل الشرطية منتزعة عنه - أي عن الوجوب مطلقاً - وهكذا
الامر في الجزئية .

حكم مقدمة المستحب والحرام والمكروه

قول صاحب الكفاية « ره » (تنمة : لاشبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة
الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملازمة ، وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا
يكاد يتصف بالحرمة أو الكراهة ، اذ منها) أي من المقدمة مايمكن معه من ترك
الحرام كمن باع الخمر وحصل جميع مقدمات شربه ومع ذلك انصرف عن
شربه ولم يشربه (فلم يترشح من طلبه) أي من طلب ترك الحرام أو المكروه
(طلب ترك مقدمتها) أي مقدمة الحرام والمكروه .

(نعم ما لا يتمكن معه من الترك المطلوب) كالعلة التامة لحصول الحرام
(يكون مطلوب الترك لامحالة وبتروشح من طلب تركهما) أي طلب ترك الحرمة
والكراهة (طلب ترك خصوص هذه المقدمة، فلو لم يكن للحرام مقدمة لايبقى
معها) أي مع تلك المقدمة (اختيار تركه) أي ترك الحرام (لما اتصف بالحرمة
مقدمة من مقدماته) .

قول صاحب الكفاية « ره » (لا يقال: كيف ولايكاد يكون فعل الاعن مقدمة
لامحالة معها) أي مع المقدمة (يوجد، ضرورة أن الشيء مالم يجب لم يوجد) .
(فانه يقال: نعم لامحالة يكون من جملتها) أي من جملة المقدمة (مايجب
مع صدور الحرام لكنه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية بل من

المقدمات الغير الاختيارية) كالارادة (كمبادئ الاختيار والاتسلسل فلا تغفل
وتأمل) .

الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده

قول صاحب الكفاية (فصل : الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أولا ؟
فيه أقوال ، وتحقيق الحال يستدعى رسم أمور) :

(الاول - الاقتضاء في العنوان) وهو قول المصنف « ره » الامر بالشىء
هل يقتضى النهى عن ضده (أعم من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم
من جهة التلازم بين طلب أحد الضدين وطلب ترك الاخر أو المقدمة على ما
سيظهر ، كما أن المراد بالضد ههنا هو مطلق المعاند والمنافي وجودياً كان أو
عدمياً) الوجودي كالصلاة وازالة النجاسة عن المسجد ، والعدمي كالصلاة وترك
الاكل ، مثل ان يقول المولى « صل واترك الاكل » .

قول صاحب الكفاية « ره » (الثاني) أي الثاني من الامور (ان الجهة
المبحوثة عنها) أي عن الجهة (في المسألة وان كانت) الجهة (انه هل يكون
للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة فى السابق) أي بنحو العينية والجزئية
واللزوم (الا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضد الخاص انما ذهبوا اليه)
أي الى الاقتضاء (لاجل توهم مقدمة ترك الضد كان المهم صرف عنان الكلام
في المقام الى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها) أي عدم المقدمة .
قول صاحب الكفاية (فنقول وعلى الله الاتكال : ان توهم توقف الشىء

على ترك ضده ليس الا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين وقضيتها
الممانعة بينهما ، ومن الواضحات أن عدم المانع من المقدمات وهو توهم فاسد
وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشئيين لا تقتضى الا عدم اجتماعهما في
التحقق) أي في الوجود (وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين وما هو نقيض

الآخر وبديله بينهما كمال الملائمة كان أحسد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون ان يكون البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر) وهذا نحو الصلاة وعدم ازالة النجاسة عن المسجد، يكون بينهما كمال الملائمة. قوله (يكون تقديراً كذلك ، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحد العينين نحو الصلاة وما هو نقيض الآخر وهو عدم الازالة التي هي نقيض الآخر) أي يكون نقيض الازالة وبديله (بل بينهما) أي بين العين وما هو نقيض الآخر (كمال الملائمة كان أحسد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر كما لا يخفى) .

قول صاحب الكفاية «ره» (فكما أن قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين ، كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء ، بدهاة ثبوت المانعية في الطرفين وكون المتارة من الطرفين وهو دور واضح ، لان وجود الشيء مثل الصلاة مثلاً يتوقف على عدم الشيء وهو عدم الازالة ولو توقف عدم الازالة على وجود الشيء وهو الصلاة لزم الدور والدور باطل فهذا أيضاً يكون باطلاً.

قول صاحب الكفاية «ره» (وما قيل في التفصلي عن هذا الدور) بأن التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقف من طرف العدم (فانه) أي التوقف من طرف العدم (يتوقف على فرض ثبوت المقتضي له) أي للعدم (مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ، ولعله كان محالاً لاجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الارادة الازلية به) أي بالعدم (وتعلقها) أي تعلق الارادة (بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة ، فيكون العدم دائماً مستنداً الى عدم المقتضي) أي عدم المقتضي (لفعل الضد وهو عدم الميل بالازالة

مثلاً فلا يكاد يكون مستنداً الى وجود المانع حتى يلزم الدور) .

قول صاحب الكفاية (ان قلت : هذا اذا لو حظا منتهيين الى ارادة شخص واحد، وأما اذا كان كل منهما) أي من الضدين (متعلقاً لارادة شخص فأراد أحد الشخصين حركة شيء وأراد الاخر سكونه فيكون المقتضي لكل منهما حينئذ موجوداً فالعدم لا محالة يكون فعلاً مستنداً الى وجود المانع ، فيثبت الدور) .

قال صاحب الكفاية « ره » (قلت: ههنا أيضاً مستند الى عدم قدرة المغلوب منهما) أي من الشخصين (في ارادته وهي) أي القدرة (مما لا بد منه في وجود المراد ولا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها) أي بدون القدرة (لا الى وجود الضد لكونه) أي لكون الضد (وجوداً مسبقاً بعدم قدرته) أي عدم قدرة المغلوب (كما لا يخفى . غير سديد) أي ما قيل في التفصي غير سديد ، جواب لما قيل المذكور في السابق ، أي وما قيل في التفصي عن الدور غير سديد بل القول السديد ما ذكرناه بجوابنا .

(فانه) أي ان ما قلنا (وان كان قد يرتفع به الدور الا أن غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها) أي الغائلة تكون على حالها (لاستحالة أن يكون الشيء الصالح لان يكون موقوفاً عليه الشيء موقوفاً عليه، ضرورة أنه لو كان في مرتبة يصلح لان يستند اليه لما كاد يصحح أن يستند فعلاً اليه والمنع عن صلوحه لذلك . بدعوى أن قضية كون عدم مستند الى وجود الضد لو كان مجتمعاً مع وجود المقتضي ، وان كانت قضية صادقة الا ان صدق القضية لا يقتضي كون الضد صالحاً . ذلك لعدم صدق الشرطية صدق طرفيها) نحو « اذا كان هذا انساناً فهو حجر » فمن صدق هذا انسان ولا يصدق بأنه حجر لانه يمكن أن يصدق هذا انسان ولا يصدق بأنه حجر .

(مساوق) يكون خبراً لقوله السابق والمنع، والتقدير يكون كذلك: والمنع مساوق (لمنع مانعية الضد وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين ، ضرورة

أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر الاثرهم مانعية الضد كما
اشرنا اليه وصلوحه لها) أي صلوح الضد للمانعية .

قول صاحب الكفاية (ان قلت: التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل
كالشمس في رابعة النهار، وكذا عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الانكار
فليس ما ذكر الا شبهة في مقابل البديهة) .

قول المصنف (قلت : التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة
الاجتماع مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، الا أنه لا يقتضي الامتناع الاجتماع
وعدم وجود أحدهما، وذلك كالسواد والبياض ، الامع عدم بديل الآخر الذي
هو بديل وجوده المعاند له، فيكون في مرتبه لا مقدماً عليه ولو طبعاً . والمانع
الذي يكون موقوفاً عليه الوجود هو ما كان ينافي ويزاحم المقتضي تأثيره لا ما
يزاحمه في وجوده) .

قول صاحب الكفاية (نعم العلة التامة) كالشفقة على الولد تكون مانعة عن
انقاذ الاخ (لاحد الضدين ربما يكون مانعاً عن الآخر ومزاحماً لمقتضيه في تأثيره)
كما مثلنا لكم فشفقته بالنسبة الى الولد الغريق يزاحم المحبة لآخ الغريق ولذا
ينقذ الولد دون الاخ (فتأمل جيداً) .

قول صاحب الكفاية (ومما ذكرنا) وهو ما قال من استحالة اجتماع الضدين
(ظهر أنه لافرق بين الضد الموجود وال ضد المعدوم في أن عدمه الملائم للشيء
المناقض لوجوده المعاند لذلك) أي لل ضد (لا بد ان يجمع معه) أي مع الشيء
(من غير مقتضي لسبقه بل قد عرفت ما يقتضي عدم سبقه) وقلنا ان تركه ليس
مستنداً الى وجود الضد بل مستنداً الى عدم الميل والرغبة بفعله) .

(فانقذ بذلك) أي فانقذ بما قلنا من أنه لا فرق بين ضد الموجود
والمعدوم لان المعاندة بين الضدين يكون بحسب الذات ، مثلاً وجود السواد

يكون وجباً ومتوقفاً على عدم البياض سواء كان البياض موجوداً أو معدوماً (ما في تفصيل بعض الاعلام حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم) فتأمل في أطراف ما ذكرناه فإنه دقيق وبذلك حقيق).

(فقد ظهر بما ذكرنا) من أن المعاندة بين الضدين بحسب الذات والواقع (عدم حرمة الضد من جهة المقدمة وأما من جهة عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم فغاياته أن لا يكون أحدهما فعلاً محكوماً بغير ما حكم به الآخر لأن يكون بحكمه) أي بحكم الآخر (و) اشكال (عدم خلو الواقعة عن الحكم فهو انما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي ، فلا حرمة للضد من هذه الجهة أيضاً بل على ما هو عليه لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي).

الامر بالشئ متضمن للمنهى عن الضد العام

قول صاحب الكفاية في السابق وتحقيق الحال يستدعي رسم أمور :
(الثالث) من تلك الامور (أنه قيل بدلالة الامر بالشئ بالمتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك).

قول صاحب الكفاية (والتحقيق أنه لا يكون الوجوب الاطلباً بسيطاً ومرتبة وحيدة اكيدة من الطلب لا مركباً من طلبين) أي الطلب الفعلي مع المنع من الترك (نعم في مقام تحديد تلك المرتبة وتعيينها) أي تعيين المرتبة البسيطة الاكيدة (ربما يقال الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع من الترك ويتمخيل منه) أي من ذلك القول (أنه يذكر له حداً ، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء

الوجوب ومقدماته بل من خواصه ولوازمه، بمعنى أنه لو التفت الامر الى الترك لما كان راضياً به لا محالة وكان يبغضه البتة) .

(ومن هنا انقذح) أي ومن قولنا ان المنع من الترك ليس من أجزاء الوجوب ومقوماته بل من خواصه ولوازمه انقذح (انه لا وجه لدعوى العينية ، ضرورة أن اللزوم يقتضي الاثنية لا الاتحاد والعينية) .

قول صاحب الكفاية (نعم لا بأس بها) أي بالعينية (بأن يكون المراد بها) أي بالعينية (أنه يكون هناك طلب واحد ، وهو) أي الطلب الواحد (كما يكون حقيقة منسوبة الى الوجود وبعثاً اليه) أي الى الوجود (كذلك يصح أن ينسب الى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعاً عنه) أي عن الترك (فافهم) .

ثمرة النزاع في النهي عن الضد

قول صاحب الكفاية (الامر الرابع يظهر الثمرة في أن نتيجة المسألة - وهي النهي عن الضد - بناءً على الاقتضاء بضميمة أن النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساده) أي فساد الضد اذا كان الضد عبادة .

قوله (وعن البهائي انه أنكر الثمرة ، بدعوى أنه لا يحتاج في استنتاج الفساد الى النهي عن الضد بل يكفي عدم الامر به) أي بالضد (لاحتياج العبادة الى الامر) .

قول صاحب الكفاية (وفيه) أي يكون في كلام البهائي « ره » اشكال، وهو (أنه يكفي مجرد الرجحان والمحبوبية للمولى كي يصح أن يتقرب به) أي بمجرد الرجحان (كما لا يخفى ، والضد بناء على عدم حرمة) أي عدم حرمة الضد (يكون كذلك) أي يكون ذو الرجحان والمحبوبية (فان المزاحمة على هذا لا يوجب الا ارتفاع الامر المتعلق به) أي بالضد فعلاً (مع بقائه) أي بقاء

الضد (على ما هو عليه من ملاكته) أي ملاك الضد (من المصلحة كما هو مذهب العدالة أو غيرها) أي غير المصلحة (أي شيء كان كما هو مذهب الأشاعرة وعدم حدوث ما يوجب مبعوضيته) أي مبعوضية الضد (وخروجه) أي خروج الضد (عن قابلية التقرب به) أي بالضد (كما حدث بناء على الاقتضاء).

قول صاحب الكفاية «ره» (ثم انه تصدى جماعة من الافاضل لتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم الاطاعة الامر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم) مثل أن يقول المولى لعبده: ان عصيت الازالة وتركتها فصل .

(أو المقارن ، بدعوى أنه لا مانع عقلاً عن تعلق الامر بالضدين كذلك) أي في صورة العصيان (بأن يكون الامر بالاهم مطلقاً أو الامر بغيره) أي غير الاهم (معلقاً على عصيان ذلك الامر ، أو البناء والعزم عليه) أي على العصيان بل هو واقع كثيراً عرفاً .

(قلت: ما هو ملاك الاستحالة طلب الضدين في عرض واحدات في طلبهما) أي طلب الاهم والمهم (كذلك) بنحو الترتب (بقوله) أي قول المولى ان عصيت الازالة فصل (فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الاهم اجتماع طلبهما) أي طلب الاهم والمهم (الا أنه كان في مرتبة الامر بغير الاهم اجتماعهما، بدهة فعلية الامر بالاهم في هذه المرتبة هو عدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص أو العزم عليها) أي المعصية (مع فعلية الامر بغيره) أي بغير الاهم أيضاً (لتحقق ما هو شرط فعليته فرضاً) وهو محبوبيته الذاتية .

قول صاحب الكفاية (لا يقال: نعم لكنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار فلولا) أي لولا العصيان بالاختيار (لما كان متوجهاً اليه) أي الى المكلف الى الطلب بالاهم (ولا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء

الاختيار) .

(فانه يقال : استحالة طلب الضدين ليس الا لاجل استحالة طلب المحال واستحالة طلبه) أي طلب المحال (من الحكيم الملتفت الى محاليته) أي محالية التكليف لا تختص بحال دون حال (والا) أي وان كانت المحالية مختصة بحال دون حال (لصح فيما علق بأمر اختياري في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه الى الترتب مع انه محال بلا ريب ولا اشكال) .

(ان قلت : فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك) أي بنحو الترتب (فان الطلب في كل منهما في الاول) أي الاجتماع في عرض واحد يطارد الاخر (بخلافه في الثاني) أي بخلاف الطلب في الثاني وهو الطلب بنحو الترتب (فان الطلب بغير الاهم لا يطارد طلب الاهم فانه) أي الطلب بغير الاهم (يكون على تقدير عدم الاتيان بالاهم فلا يكاد يريد غيره) أي غير الاهم (على تقدير اتيانه) أي الاتيان بالاهم (وعدم عصيان أمره) أي أمر الاهم .

قال صاحب الكفاية (قلت : لست شعري كيف لا يطارد الامر بغير الاهم) وهو المهم (وهل يكون طرده) أي طرد المهم (له) أي للاهم (الا من جهة فعليته) أي فعلية المهم (ومضادة متعلقه) أي متعلق المهم للاهم (والمفروض فعليته) أي فعالية الاهم (ومضادة متعلقه) أي متعلق الاهم (له) أي للمهم (وعدم ارادة غير الاهم) وهو المهم (على تقدير الاتيان به) أي بالاهم (لا يوجب عدم طرد الاهم لطلبه) أي لطلب المهم (مع تحققه) أي تحقق الطرد (على تقدير عدم الاتيان به) أي بالاهم (وعدم عصيان أمره) أي أمر الاهم (فيلزم اجتماع الاهم والمهم) (على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين مع أنه يكفي الطرد من طرف الامر بالاهم فانه) أي الاهم (على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضد كما كان في غير هذا الحال فلا يكون المطاردة) للاهم

(معها) أي مع المهم (أصلاً بمحال) .

قول صاحب الكفاية « ره » (ان قلت : فما الحيلة فيما وقع كذلك) من طلب الضدين في العرفيات .

(قلت : لا يخلو اما أن يكون الامر بغير الاهم) وهو المهم (بعد التجاوز عن الامر به) أي بالاهم (وطلبه) أي وطلب الاهم (حقيقة ، واما ان يكون الامر به) أي بغير الاهم وهو المهم (ارشاداً الى محبوبيته) أي محبوبية المهم (وبقائه) أي بقاء المهم (على ما هو عليه من المصلحة والغرض لولا المزاحمة ، وان الاتيان به) أي بالمهم (يوجب استحقاق المثوبة فيذهب بها) أي بالمثوبة (بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الامر بالاهم ، لا أنه أمر مولوي فعلي كالامر به) أي كالامر بالاهم (فافهم وتأمل جيداً) .

استحقاق عقوبتين على أمرين على رأى الترتبي

قول صاحب الكفاية (ثم انه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين ، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد. ولذا كان سيدنا الاستاد قدس سره لا يلتزم به) أي بالعقوبتين (على ما هو ببالي وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه) .

(فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة مع مصادتها) أي مضادة العبادة (لما هو أهم منها) أي من العبادة (لما هو أهم من العبادة) الا ملاك الامر .

قول صاحب الكفاية (نعم فيما اذا كانت العبادة موسعة وكانت) أي العبادة (مزاحمة بالاهم ببعض الوقت لا في تمامه) أي تمام الوقت (يمكن أن يقال : انه حيث كان الامر بها) أي بالعبادة الموسعة (على حاله ان صارت مضيقه يخرج مازاحمه الاهم من افراد عبادة الموسعة من تحتها) أي من تحت العبادة (بماهي)

أي العبادة (مأمور بها ، الا أنه لما كان وافياً بغرضها) أي غرض الافراد من العبادة الموسعة (كان كالباقى تحت افراد الموسعة في الاتيان به) أي بذلك الفرد (في مقام الامتثال والاتبان به) أي بالفرد (بداعي ذلك الامر بلافات في نظره) أي نظر الامر (بينهما) أي بين الفردين أصلاً .

(ودعوى ان الامر لا يكاد يدعو الا الى ما هو من أفراد الطبيعة المأمور بها) أي بالافراد (وما زوحم منها) أي من افراد الطبيعة (بالاهم وان كان من أفراد الطبيعة لكنه ليس من افرادها . فاسدة) فاسدة تكون خبراً لقوله « ره » «ودعوى» والتقدير ودعوى فاسدة .

(فانه انما يوجب ذلك اذا كان خروجه) أي خروج ما زوحم (عنها) أي عن الطبيعة (بما هي تخصيصاً لا مزاحمة فانه معها) أي مع المزاحمة (وان كان لا يعمها) أي لا يعم الطبيعة (الافراد المزاحمة بها الا أنه ليس لقصور فيه) أي في الفرد (بل لعدم امكان الامر بما يعمه) أي يعم الفرد عقلاً (وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال واطاعة الامر بها) أي بالطبيعة (بين هذا الفرد المزاحمة بها وبين سائر الافراد أصلاً) .

(هذا على القول بكون الاوامر متعلقة بالطبائع ، وأما بناء على تعلقها) أي تعلق الاوامر (بالافراد فكذلك) أي لا يتفاوت ولا يرى العقل تفاوتاً بين الافراد (وان كان جريانه) أي جريان الحكم (عليه) أي على الفرد (أخفى من جريان الحكم على الطبيعة كما لا يخفى . فتأمل) .

قول صاحب الكفاية « ره » (لا يخفى أنه بناء على امكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه) أي وقوع الترتب (من دون انتظار دليل آخر عليه) أي على الترتب (وذالك لوضوح ان المزاحمة على صحة الترتب لا تقتضي عقلاً الامتناع الاجتماع في عرض واحد لا كذلك) أي بنحو الترتب (فلو قيل بلزوم

الامر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الهم
صحيحة لثبوت الامر بها) أي بالعبادة (في هذا الحال) أي حال الترتب (كما اذا
لم تكن هناك مضادة) .

الامر مع العلم بانتفاء شرطه

قول صاحب الكفاية «ره» (فصل: لايجوز أمر الامر مع علمه بانتفاء شرطه)
أي شرط الامر، مثل أن يقول «صل» مع علمه بانتفاء شرط الصلاة وهو الطهارة.
(خلافاً لما نسب الى أكثر مخالفينا ، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع
عدم علمه كما هو المفروض ههنا، فان الشرط من أجزاء العبادة وانحلال المركب
بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى . وكون الجواز في العنوان بمعنى الامكان
الذاتي ، بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام) .

قول صاحب الكفاية «ره» (نعم لو كان المراد من لفظ الامر ببعض مراتبه
ومن الضمير الراجع اليه) أي الى الامر (بعض مراتبه الاخر ، بأن يكون النزاع
في أن امر الامر يجوز انشاءً مع علمه) أي مع علم الامر (بانتفاء شرطه) أي
شرط الامر (بمرتبة الفعلية) أي فعلية الامر .

(وبعبارة أخرى: كان النزاع في جواز انشائه) أي انشاء الامر (مع العلم
بعدم بلوغه) أي بلوغ الامر (الى المرتبة الفعلية لعدم شرطه) أي شرط الامر
(لكن جائزاً وفي وقوعه في الشرعيات) نحو أمر الله تعالى بذبح ابراهيم لاسماعيل
عليهما السلام (والعرفيات) كأمر المولى عبده بقوله « اذهب الى السوق واشتر
اللحم » وليس قصد المولى اشتراء اللحم بل قصده صرف الامتحان بأن العبد
يمثل أمره أم لا (غنى وكفاية ولا يحتاج معه الى مزيد بيان ومؤنة برهان) لان
أدل الشيء على وجوده وقوعه ولقد علمت بوقوعه في الشرعيات والعرفيات

كما قلنا لك .

(ومنع كونه أمراً) أي ومنع كون الاوامر الامتحانية أمراً واقعاً (وان كان في محله الا أن اطلاق الامر عليه اذا كانت هناك قرينة أنه بداع آخر غير البعث توسعاً مما لا بأس به أصلاً كما لا يخفى) .

قول صاحب الكفاية «ره» (وقد ظهر بذلك حال ما ذكره الاعلام في المقام من النقض والابرام وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين . فتأمل جيداً) .

توضيح أنه يرتفع النزاع أولاً يكون النزاع ان أمر الامر مع علمه بانتفاء الشرط يجوز أم لا يجوز، بعض قالوا بالجواز وبعض قالوا بعدمه، أما القائلون بالجواز يكون مرادهم أنه ليس ممتنعاً بالذات كشرية الباري بل يكون من قسم الممكن المعدوم ، وأما القائلون بعدم الجواز يقولون بأن المشروط بالشرط ينتفى بانتفاء شرطه ، لان الشرط بمنزلة الجزء للمركب ومعلوم أن المركب ينتفى بانتفاء جزئه، فمن يقول بالجواز مراده بأن انشاءه - أي انشاء الامر - جائز كالواامر الامتحانية الواقعة في الشرعيات كأمر الله سبحانه ابراهيم بذبح ولده اسماعيل عليهما السلام ، وفي العرفيات كأمر المولى عبده بقوله « اذهب الى السوق واشتر اللحم » ويريد امتحان عبده بأنه هل يمثل أمره أم لا وفي وقوعه في الشرعيات والعرفيات غنى وكفاية ، لان ادل الدليل بوجود الشيء ووقوعه فيرتفع بما قلنا النزاع بين المجوزين والمانعين، فمن يقول بالجواز يقول امتحاناً ومن يقول بعدم الجواز يعني فعلاً وخارجاً ، فاذاً يرتفع النزاع في البين ويقع التصالح بين الجانبين .

فهرس الكتاب

- ٣ مقدمة المؤلف
- ٥ تعريف موضوع العلم خصوصاً علم اصول الفقه
- ٦ تعريف المصنف للموضوع
- ٧ تقسيم العرض الى ثلاثة أنواع
- ٧ الموضوع في كل علم هو نفس مسائله
- ٨ تغاير مايتحد مع المفهومات
- ٩ تعريف المسائل
- ١٢ ربما لا يكون لموضوع العلم اسم خاص
- ١٤ ثبوت الحججة بحسب التبعد
- ١٨ تقسيم الوضع الى التعينى والتعيينى
- ٢٠ نحو تصور المعنى حين الوضع على انحاء
- ٢٣ الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام
- ٢٤ بطلان استعمال الاسم مكان الحرف

- ٢٦ صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ماوضع له
- ٢٨ صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه او صنفه
- ٣١ الالفاظ موضوعة بأزاء معانيها من حيث هي
- ٣٢ عدم أخذ مفهوم الارادة فيما وضع له اللفظ
- ٣٣ الارادة من كيفيات الاستعمال
- ٣٤ لالوجه لتوهم وضع للمركبات غير وجود الوضع
- ٣٥ التبادر الذهني للسامع وانسباق المعنى من نفس اللفظ
- ٣٧ عدم صحة سلب اللفظ علامة اكون اللفظ حقيقة في هذا المعنى
- ٣٨ الفرق بين الحمل الاولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي
- ٤٠ الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز
- ٤٢ في أن اللفظ أحوالا خمسة
- ٤٤ اللفظ اذا تردد أمره على أيها يحمل
- ٤٦ الاختلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه
- ٤٨ تقسيم الوضع يكون على ثلاثة أقسام
- ٥٠ الثمرة بين القول بثبوت الحقائق الشرعية وعدم ثبوتها
- ٥١ ألفاظ العبادات هل هي اسامي للصحيحة أو للاعم منها
- ٥٣ الصحة عبارة عن التمامية
- ٥٥ تصوير الجامع في غاية الاشكال
- ٥٧ صدق الاسم في الالفاظ يدور مدار معظم الاجزاء
- ٥٨ وضع ألفاظ العبادات كوضع الاعلام الشخصية
- ٥٨ ماوضعت له الالفاظ ابتداء هو الصحيح
- ٦٠ كون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين

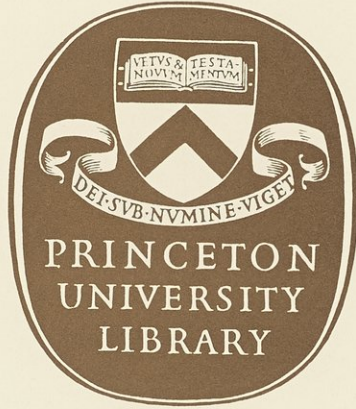
- ٦١ ثمرة النزاع في أن الالفاظ موضوعة للصحيح أو الاعم
- ٦٢ اشارة الى مسألة الاقل والاكثر لتوضيح المطلب
- ٦٤ ثمرة الاختلاف بين الاعمى والصحيحى
- ٦٥ الاستدلال على أن ألقاظ العبادات موضوعة للصحيح
- ٦٧ تقسيم الاخبار الى قسمين
- ٦٨ الوجوه والادلة التى استدلت بها الاعمى
- ٧٣ صحة تعلق النذر بالمكروه دليل على الاعم
- ٧٦ المعاملات ان كانت موضوعة للمسيبات فلا مجال للنزاع
- ٧٨ كون ألقاظ المعاملات أسامى للصحيحة لا يوجب اجمالها
- ٧٩ دخل شىء وجودى أو عدى في المأمور به
- ٨٤ وقوع الاشتراك والاستدلال عليه
- ٨٥ استحالة استعمال اللفظ المشترك لحدوث المعنيين
- ٨٧ عدم التناهى في المعانى يلزم الاوضاع غير المتناهية
- ٨٨ استعمال اللفظ في اكثر من معنى
- ٩٤ حقيقة المشتق وتفسيره
- ٩٨ ما يراد من المشتق في محل النزاع
- ١٠١ المصادر المزيدة كالمجردة خارجة عن محل نزاع المشتق
- ١٠٢ الامر والنهي لا يدلان على الزمان
- ١٠٥ امتياز الحروف عن الاسم والفعل
- ١٠٨ اختلاف مبادئ المشتقات
- ١١١ المراد بالحال في عنوان المسألة
- ١١٢ اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان

- ١١٥ لأصل في المسألة يعول عليه عند الشك
- ١١٨ اختلاف المشتق باختلاف مبادئه
- ١٢٢ الاستدلال بالمضادة على المذهب المختار
- ١٢٨ ما يرد على صحة السلب والجواب عنه
- ١٣٣ حجة القول بعدم اشتراط التلبس بالمبدأ
- ١٣٦ مفهوم المشتق بسيط غير مركب
- ١٤٢ معنى البساطة بحسب المفهوم
- ١٤٣ الفرق بين المشتق ومبده
- ١٤٧ كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري عليه المشتق
- ١٥٣ لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات التلبس بالمبدأ
- ١٥٥ فيما يتعلق بمادة الامر
- ١٥٩ اعتبار العلو في معنى الامر
- ١٦٠ لفظ الامر حقيقة في الوجوب
- ١٦١ الطلب الذي يكون معنى الامر ليس طلباً حقيقياً
- ١٦٦ شبهة الجبر والجواب عنها
- ١٦٩ فيما يتعلق بصيغة الامر
- ١٧٠ الصيغ الانشائية كلها مستعملة في الطلب
- ١٧١ صيغة الامر حقيقة في أي المعاني
- ١٧٣ هل الجمل الخبرية ظاهرة في الوجوب
- ١٧٥ الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ
- ١٧٩ تصور الامرين لدفع المحذورات
- ١٨٠ عدم صحة التمسك باطلاق الامر فيما يمكن اعتباره فيه

- ١٨٣ هل يقتضي الامر ارادة الواجب النفسي التعييني أم لا
- ١٨٣ وقوع صيغة الامر عقيب الحظر أو توهمه
- ١٨٥ لا دلالة للامر على المرة والتكرار
- ١٨٧ المراد بالمرة والتكرار
- ١٨٩ صيغة الامر لا تدل على الفور ولا على التراخي
- ١٩٢ القول في الفور والتراخي
- ١٩٣ مبحث الاجزاء
- ١٩٧ المراد من الاقتضاء بالعلية
- ٢٠٣ الاتيان بالمأمور به يجزي عن التعبد به ثانياً
- ٢٠٩ هل يجزي المأمور به الاضطراري عن الواقعي
- ٢١٤ هل يجزي المأمور به الظاهري عن الواقعي
- ٢٢٠ الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ
- ٢٢٥ في مقدمة الواجب
- ٢٢٧ تقسيم المقدمة الى داخلية وخارجية
- ٢٣٠ خروج الاجزاء عن المتنازع فيه
- ٢٣٤ الكلام في المقدمة الخارجية
- ٢٣٥ تقسيم المقدمة الى عقلية وعادية وشرعية
- ٢٣٩ تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود والصحة وغيرهما
- ٢٤١ تقسيم المقدمة الى المتقدم والمقارن والمتأخر
- ٢٤٤ شروط التكليف
- ٢٥١ تقسيم الواجب الى المطلق والمقيد
- ٢٦٠ تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد

- ٢٦٣ الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب
- ٢٦٧ اطلاق الواجب المشروط قبل حصول الشرط
- ٢٦٨ تقسيم الواجب الى المعلق والمنجز
- ٢٧٧ قد يكون الواجب مشروطاً لا معلقاً
- ٢٧٨ عدم الفرق بين انحاء الواجب في وجوب المقدمة
- ٢٨٠ المقدمة واجب مشروط بنحو الشرط المتأخر
- ٢٨٥ دوران الامر بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة
- ٢٩٢ تقسيم الواجب الى النفسي والغيري
- ٢٩٧ استحقاق الثواب والعقاب على امتثال الغيري ومخالفته
- ٢٩٨ لا بد أن تؤتى المقدمة بعبادة
- ٣٠١ تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي
- ٣٠٣ الثمرة الاصولية في بحث مقدمة الواجب
- ٣٠٥ تأسيس الاصل في المسألة
- ٣٠٦ ارادة المقدمة عند ارادة ذي المقدمة أمر وجداني
- ٣٠٩ حكم مقدمة المستحب والحرام والمكروه
- ٣١٠ الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده
- ٣١٤ الامر بالشيء متضمن للنهي عن الضد العام
- ٣١٥ ثمرة النزاع في النهي عن الضد
- ٣١٨ استحقاق عقوبتين على أمرين على رأي الترتبي
- ٣٢٠ الامر مع العلم بانتفاء شرطه

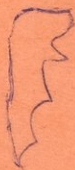
بالتصانيف التي في كتابها	٢٢١
في كتابها ما في كتابها	٢٢٢
في كتابها ما في كتابها	٢٢٣
في كتابها ما في كتابها	٢٢٤
في كتابها ما في كتابها	٢٢٥
في كتابها ما في كتابها	٢٢٦
في كتابها ما في كتابها	٢٢٧
في كتابها ما في كتابها	٢٢٨
في كتابها ما في كتابها	٢٢٩
في كتابها ما في كتابها	٢٣٠
في كتابها ما في كتابها	٢٣١
في كتابها ما في كتابها	٢٣٢
في كتابها ما في كتابها	٢٣٣
في كتابها ما في كتابها	٢٣٤
في كتابها ما في كتابها	٢٣٥
في كتابها ما في كتابها	٢٣٦
في كتابها ما في كتابها	٢٣٧
في كتابها ما في كتابها	٢٣٨
في كتابها ما في كتابها	٢٣٩
في كتابها ما في كتابها	٢٤٠
في كتابها ما في كتابها	٢٤١
في كتابها ما في كتابها	٢٤٢
في كتابها ما في كتابها	٢٤٣
في كتابها ما في كتابها	٢٤٤
في كتابها ما في كتابها	٢٤٥
في كتابها ما في كتابها	٢٤٦
في كتابها ما في كتابها	٢٤٧
في كتابها ما في كتابها	٢٤٨
في كتابها ما في كتابها	٢٤٩
في كتابها ما في كتابها	٢٥٠



Princeton University Library



32101 061495261



Handwritten signature or initials