

مِنْهُمُ الَّذِينَ

فِي

بُؤْسِ الْأَعْيُنِ

الْبُؤْسِ الْأَعْيُنِ



Princeton University Library



32101 061870273

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

CARREL USE
2007-2008



منهاى الدنيا

في

توضيح الكفاية

تأليف

السيد محمد جعفر الجزائرى المروج

الجزء الأول

مطبعة النجف

١٣٨٨ هـ

~~(Arab)~~

KBL
.M862

ج ٢١

(RECAP)

نرجو من المطالع ملاحظة ما يلي :

جعل المتن في اول الصحيفة وتوضيحه تحت خط افقي يتلو المتن مباشرة
واشرنا الى ذلك بالأرقام ١، ٢، ٣، ٤ ... الخ. والتعليق مرموزاً بهذه العلامة
(*) وهذا لا يرتبط بالتوضيح اصلاً. وجعلنا الحواشي التي كتبها المصنف رحمه
الله في الكفاية معلمة بـ (X)

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR



32101 018003465

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد النبيين محمد وآله الطاهرين
واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين

اما بعد : فلا يخفى أن الأمور مرهونة بأوقاتها وجارية على ما تقتضيها
مصلحتها وهذا الشرح المبني على توضيح كفاية الأصول قد مرت عليه الأعوام
ولم تقتض المصلحة ابرازه لدوي العلم والافهام الى أن من الله تعالى علينا في هذه
الأزمة بتسهيل وسائل طبعه ورفع عوائق نشره . ولذا جددت النظر فيه بصورة
الاجمال مع اختلال الحمال وانحراف المزاج وغيره من الأمور لعدم سقوط الميسور
بالمسور فأتمقت منه بعض اجمل التوضيحية واضفت اليه تعليقات غير مرتبطة
بالتوضيح وجعلتها تحت خط افقي فاصل بينها وبين الحواشي التوضيحية واسأل الله
سبحانه وتعالى أن يمن عليّ بالقبول وأن يجعله ذخراً لي يوم فقري وحاجتي انه
خير معين ومسؤول .

اؤلف

محمد جمفر الموسوي (المروج)

النجف الأشرف

٢٥ / ١٣ / ١٣٨٧ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وافضل صلواته وتحياته على اشرف انبيائه محمد الكاظم
الليث وآله الأئمة الطاهرين والمنة الدائمة على اعدائهم اجمعين .
اما بعد فيقول احوج العباد الى رحمة ربه الباري محمد جعفر بن محمد علي
الموسوي الجزائري الشوشري المدعو بالمرّوج عفا الله تعالى عن جرائمها انه لما
كان كتاب كفاية الأصول الذي صنّفه المحقق الفقيه الأصولي استاذ العلماء الامامية
في القرن الرابع عشر بحر العلم المتلاطم الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره
محوراً للأبحاث الأصولية في الأقطار العلمية لما اودع فيه من بدائع الأفكار
الثاقبة ونتائج الأنظار الصائبة وتحقيقات بادر الى اقتطافها علماء الأمصار من زمان
نشره وسائر الأعصار وكان من الكتب الوجيزة الغامضة أحببت أن اعلق عليه
تعلية تكشف عن أساره وتبحث عن أسراره وتبين مجملاته وتظهر مضمراته فملقت
عليه هذه الحواشي وسميتها بمنتهى الدراية في توضيح الكفاية مقتصرآ فيها على
ايضاح مرام المصنف قدس سره بأوضح تقرير واظهر تعبير وأبين تفسير لتكون
عونا لخواص الطالبين للعلم والفضيلة المشتغلين بدراسة المتن وبمحة على الوصول
الى حقائقه والنزول بفناء دقائقه محترزاً عن التعرض لما لا يرتبط بتوضيحه وان
رجع الى تأييده أو تعلق بتزييفه، وأسأله سبحانه وتعالى أن يتقبل هذا الجهد
بقبول حسن وأن ينفع به اخواننا المتقين من طلاب علوم الدين الى عصر حضور
خاتم الأوصياء المعصومين صلى الله عليه وعلى آبائه الحبيب الطاهرين وعجل فرجه
الغريف وجعلنا فداه وأن يجعله خير الزاد ليوم المعاد .

وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة :
 أما المقدمة ففي بيان أمور (١): الأول (٢) أن موضوع كل علم وهو الذي
 يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا واسطة في العروض (٣)

(١) الأمور المذكورة في المقدمة كلها خارجة عن مسائل علم الأصول، لعدم
 انطباق ضابط المسألة الأصولية عليها كما سيظهر إن شاء الله تعالى .
 (٢) ذكر في الأمر الأول جزءان من أجزاء العلوم التي هي الموضوعات
 والمسائل والمبادئ، وهما الموضوع والمسائل . وقبل التعرض لموضوع العلم اشارة الى
 موضوع كل علم بنحو الضابط الكلي، وهو: أن موضوع كل علم ما يبحث فيه
 عن عوارضه الذاتية ، فيعرف الموضوع بذلك ، مثلاً البحث عن رفع الفاعل والمبتدأ
 والخبر ، ونصب المفعول وخبره كان الناقصة وأخواتها، واسم الحروف المشبهة بالفعل
 وجر المضاف اليه والمجرور بالحروف الجارة بحث عن عوارض الكلمة التي هي
 موضوع علم النحو .

وكذا البحث عن وجوب الصلاة والحج وغيرها وحرمة شرب الخمر بحث
 عن عوارض فعل المكلف الذي هو موضوع علم الفقه وكذا سائر العلوم كالأخفى .
 (٣) أشار بهذا التفسير للعرض الذاتي الى الخطأ الواقع في تحديده بما في
 كتب القوم، توضيحه: أن العوارض جمع العارض وهو كما عن بعض المحققين؛ مطلق
 الخارج عن الشيء المحمول عليه، فيشمل العرض المعبر عنه في لسان أهل المعقول،
 بالعرضي كالأبيض والأسود المنقسم الى الخاصة والعرض العام ، ويشمل غيره
 كالجنس المحمول على النوع والفصل، فإن المحمول من ذاتيات الموضوع، والعرض
 المبحوث عنه في الفنون هو القسم الأول الذي ينقسم عندهم على قسمين ذاتي
 وغريب ، لأن العرض إما يعرض الشيء بلا واسطة أصلاً لا ثبوتاً ولا عرضاً

كالتعجب المساوي للانسان العارض له على ما قيل، وإما يعرضه مع واسطة، وهي إما داخلية مساوية للمعروض كالتكلم العارض للانسان بواسطة الناطق الذي هو ذاتي مساو له، أو أعم منه كالحركة الارادية العارضة للانسان بواسطة جزئه الاعم وهو الحيوان . ولا ثالث للواسطة الداخلية، لعدم تصور الاخضية لجزء الشيء . وإما خارجية، وهي إما مساوية للمعروض كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب المساوي له .

وإما أعم منه كالتحيز العارض للابيض بواسطة الجسم الذي هو أعم من الابيض . وإما أخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة الانسان الذي هو أخص من الحيوان . وإما مباينة للمعروض كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار المباينة له . هذه أقسام العرض، والمذسوب الى المشهور بل المدعى عليه الاتفاق كون ثلاثة منها - وهي عروض العرض بلا واسطة، أو بواسطة جزئه المساوي، أو الخارج المساوي - أعراضاً ذاتية، كما ادعى الاتفاق أيضاً على كون ثلاثة منها وهي العروض خارج أعم وأخص ومباين أعراضاً غريبة، واختلفوا في العارض لجزء أعم، فعن القدماء أنه من الاعراض الغريبة بل نسبه بعض المتأخرين الى المشهور .

وعن مشهور المتأخرين أنه من الاعراض الذاتية وكيف كان (لما كان) تفسير العرض الذاتي بما ذكره القوم مستلزماً لخروج جل مسائل العلوم عن كونها مسائلها كالأحكام الشرعية المترتبة على أفعال المكلفين بواسطة التشريع الذي تقتضيه المصالح والمفاسد الموجودة في أفعالهم الأمور بها والمنهي عنها أو في نفس التكليف على الخلاف بين المدلية . لمباينة التشريع والملاكات للأفعال المستلزمة لخروج البحث عن وجوب الصلاة ونحوها وعن حرمة شرب الخمر ونحوه عن مسائل الفقه، لاندراج الوجوب والحرمة في العرض الغريب، حيث إنهما يعرضان

الأفعال بواسطة أمر مبين وهي المصالح والمفاسد (عدل) المصنف وصاحب الفصول (قدما) دفعا لهذا المحذور عن تفسير القوم الى أن الملاك في العرض الداتي هو كون العارض محمولا حقيقة على المعروض بحيث يعد من إسناد الشيء الى ما هو له ولا يصح سلبه عنه كقولنا : الماء جارٍ فان لم يكن كذلك فهو عرض غريب كإسناد الحركة الى جالس السفينة إذ الحركة تحمل على السفينة حقيقة وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصح سلبها عنه، فالواسطة في العروض هي الواسطة في الحمل.

والحاصل أن العرض إن كان محمولا على المعروض حقيقة بحيث لا يصح سلبه عنه يسمى بالعرض الداتي سواء كان هناك واسطة ثبوتية أم لا كما قيل (*) وسواء كانت الواسطة جزء أعم كالحیوان الذي هو أعم من الانسان وواسطة لعروض الحركة الإرادية له، أم مبينا كالنار التي هي مبينة للماء وواسطة في عروض الحرارة له، مع أن العروض لأمر مبين بناء على تفسير القوم داخل في العرض الغريب كما مر آنفاً، وجزء أعم محل الخلاف بينهم وإن نسب كونه عرضاً ذاتياً الى المشهور .

وبالجملة ينحل (**). إشكال خروج مسائل جملة من العلوم عن كونها مسائلها

(*) لكنه مساوق لوجود المعلول بلا علة وهو ممتنع، فعروض العارض

بلا واسطة ثبوتية غير معقول، ولا بد من التأمل في كلماتهم، فلاحظ ولا تغفل .

(**) ويمكن حله بأن يقال إن موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن أحواله

وأوصافه سواء كانت عرضاً مصطلحاً أم أمراً اعتبارياً كالأحكام الشرعية العارضة

لأفعال المكلفين، لعدم إنطباق حدّ العرض عليها، حيث إنّ العرض يوجد بوجود

موضوعه والحكم يسقط بوجود موضوعه، لتحقق الإمتثال المسقط له ، فالعرض

الداتي هو كل محمول يحمل حقيقة على الموضوع بحيث لا يصح سلبه عنه

وإن لم ينطبق على المحمول حدّ العرض المصطلح، فتأمل .

هو نفس (١) موضوعات مسائله عيناً وما يتحد منها خارجاً وإن كان يفايرها

بجعل مناط العرض الذاتي عدم الوساطة في العروض، فوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر مثلاً من مسائل علم الفقه، لكون الوجوب والحرمة محمولين على الصلاة والشرب اللذين هما من أفعال المكلفين حقيقة أي بلا واسطة في العروض وإن كانا مع الوساطة الثبوتية ، وكذا الرفع والنصب والجر العارضة للكلمة بواسطة الفاعلية والمفعولية والاضافة، فإنها داخلة في العرض الذاتي وإن كان عروضها لها بواسطة أمر خارجي أخص من الكلمة وهو عنوان الفاعل والمفعول والمضاف إليه ضرورة خروج هذه العناوين عن ذات الكلمة وذاتياتها لخروج النوع عن ذات الجنس وذاتياته. والحاصل: أن البحث عن الرفع والنصب والجر على هذا الضابط في العرض الذاتي من مسائل علم النحو وكذا الحال في حجية خبر الواحد بواسطة الجمل الشرعي المبين للخبر، فإنها على هذا الضابط داخلة في العرض الذاتي، لكون الحجية محمولة على الخبر حقيقة، ولذا لا يصح سلبها عنه وإن كان لها واسطة ثبوتية وهي الجمل الشرعي وواسطة إثباتية وهي أدلة حجية الخبر من الكتاب والسنة وغيرها كالسيرة العقلية. فالبحث عن حجية الخبر داخل في المسائل الاصولية .

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أن الوساطة على ثلاثة أقسام: الوساطة الثبوتية، وهي العلة لوجود شيء كعملية النار للحرارة والماء للبرودة ، والوساطة الإثباتية وهي العلة للعلم بوجود شيء كعملية الدخان للعلم بوجود النار، والوساطة العروضية وهي الوساطة في الجمل الموجبة لصحة إسناد عرض إلى غير معروضه مجازاً كالإسناد الحركة إلى جالس السفينة، فإن الحركة محمولة على السفينة حقيقة وعلى الجالس مجازاً، ولذا يصح سلبها عنه كما عرفت آنفاً .

(١) هذا إعتراض على ما ذكرناه في علم الميزان من أنه قد يكون موضوع

مفهوماً تباير الكلي ومصاديقه (١) والطبيعي (٢) وأفراده .

العلم مفايراً لموضوع المسألة ، وحاصل الاعتراض هو: أنه على تقدير المفايرة يلزم أن لا تكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية لموضوع العلم، وهذا خلاف مقتضى تفسير الموضوع بأنه ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، ولا يستقيم هذا التفسير إلا بكون موضوع العلم نفس موضوعات مسائله كما لا يخفى .

(١) كفايرة مفهوم الانسان لمفهوم أفراده كزيد وعمر وان كان عين أفراده خارجاً ، وكفايرة مفهوم الكلمة التي هي موضوع علم النحو لمفاهيم موضوعات مسائله كالفاعل والمبتدأ والخبر وغيرها مع كونها عين تلك الموضوعات خارجاً (*).

(٢) هذا من العطف التفسيري لا من عطف الخاص على العام، ضرورة أن اتحاد الكلي مع المصاديق منحصر في الكلي الطبيعي، إذ لا وجود لغيره من الكلي المنطقي والمعتلي كما هو واضح .

(* لعل الداعي الى جعل موضوع العلم نفس موضوعات مسائله هو الفرار عن محذور قاعده استحالة صدور الواحد عن الكثير، إذ الفرض كالقدرة على الاستنباط والمصمة عن الخطأ في الفكر المتربتين على علمي الاصول والمنطق واحده، فلا بد أن يستند الى مؤثر واحد، وليس ذلك إلا موضوع العلم، إذ المفروض تكثر موضوعات المسائل . لكن فيه: أن المقام أجنبي عن تلك القاعدة، إذ موردها هو الفرض الواحداني البسيط من جميع الجهات دون ما له جهات كالقدرة على الاستنباط المترتبة على مباحث الألفاظ، فإنها غير القدرة المترتبة على حجية الأمارات وباب الاستلزامات، والمسائل الاصولية مختلفة الدخل في ذلك، فبعضها تحفظ الجهة الأولى وبعضها تحفظ الجهة الثانية، فلا مانع من إنكار الموضوع لعلم الاصول وما هو بمنزلة من العلوم في تعدد جهات الأغراض المترتبة عليها .

والمسائل (١) عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض (٢) الذي لأجله دون هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض

(١) هذا ثاني الجزءين اللذين تعرض لهما في أول الأمور المذكورة في المقدمة، وملخصه: أن كل علم مركب من قضايا متشعبة مختلفة موضوعاً ومحمولاً كقولهم في علم النحو: «الفاعل مرفوع والمفعول منصوب» ويبرهن عليها بمثل قوله تعالى: «وكفى الله المؤمنين القتال»، وإِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، وأشعار امرئ القيس، وتسمى هذه الأدلة بالمبادئ التصديقية، لسكونها موجبة للتصديق بثبوت محمولات هذه المسائل لموضوعاتها، كما أن المبادئ التصورية هي حدود موضوعات المسائل ومحمولاتها كتعريف الفاعل والمبتدأ والخبر ونحوها، وتعريف الرفع والنصب والجر المحمولة على تلك الموضوعات، فالمبادئ التصورية لعلم النحو هي هذه الحدود، فيستفاد من قوله: «والمسائل عبارة... الخ» أن العلوم أسام لمسائلها، لأنه بعد البناء على اتحاد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، وعلى كون محمولات المسائل أعراضاً ذاتية لموضوعاتها فلا بد من كون أسامي العلوم أسماءً لمسائلها، إذ لا يذكر في العلوم غير تلك المسائل، فعلم الأصول إسم لمسائله لا للإدراك ولا للملكة المسببة عن الممارسة، وكذا علم النحو إسم للمسائل التي توجب مراعاتها صحة الكلمة إعراباً وبناءً، وهكذا سائر العلوم.

(٢) المستفاد منه أن تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتبة على المسائل المختلفة موضوعاً ومحمولاً، لا الموضوعات كما اشتهر، وذلك لتخصيص العقلاء تدوين علم واحد للمسائل المتشعبة المختلفة موضوعاً ومحمولاً إذا كان الغرض المترتب عليها واحداً، وتقبيلهم تدوين علم واحد للمسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها ولو كان موضوع جميعها واحداً، ولو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لم يكن وجه للتقبيل المزبور، لغرض وحدة الموضوع في جميع المسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها.

المسائل مما كان له دخل في مهمين (١) لأجل كل منها دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين . لا يقال: على هذا (٢) يمكن تداخل علمين في تمام مسألهما فيما كان هناك مهان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يمكن اتفكاكهما . فإنه يقال (٣): مضافاً إلى بُعد ذلك بل امتناعه عادة - لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين واخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنَّ حُسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة (٤)

(١) أي: في غرضين مهمين، كقولنا: «الأمر حقيقة في الوجوب» فإنه مسألة لغوية وأصولية، فيتداخل علما اللغة والاصول في هذه المسألة ، وكسألة التجري، فإنه يتداخل فيها علم الفقه والاصول والكلام، لوجود الجهة الفقهية والاصولية والكلامية فيها، وهكذا غيرها .

(٢) المراد بالشار إليه هو كون بعض المسائل مما له دخل في غرضين مهمين دون لكل منهما علم على حدة ، وحاصل الاشكال: أنه يمكن تداخل علمين في تمام مسألهما اذا كان هناك غرضان مهان مترتبان على جملة من القضايا .

(٣) ملخص ما أجاب به عن هذا الاشكال يرجع الى وجهين : أحدهما: بعد هذا الفرض بل امتناعه عادة - ثانيهما: عدم حُسن تدوين علمين حينئذ حتى يقال بلزوم تداخلهما في جميع مسألهما، بل لا بد من تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لأحد الغرضين واخرى للفرض الآخر . وبالجملة: حُسن تدوين علمين عند العقلاء مفقود في صورة التداخل في جميع المسائل، بخلاف التداخل في بعضها، فإنَّ حُسن تدوين علمين فيها عند العقلاء مما لا إشكال فيه .

(٤) متعلق بقوله: «تدوين» يعني: أن حُسن تدوين علمين في جملة من مسألهما المختلفة مما لا يخفى .

من مسائلها المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى (١) .
وقد اتقدح بما ذكرنا (٢) : بأن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض
الداعية إلى التدوين لا الموضوعات (٣) ولا المحمولات (٤)

(١) خبر لقوله (قد) : «فإن» .

(٢) المراد بالموصول ما ذكره في تعريف المسائل من كون الجامع بينها
اشتراكها في الدخول في الغرض الموجب لتحسين العقلاء تدوين علوم متعددة
لأغراض كذلك وان كانت القضايا التي ترتب عليها الأغراض المتشعبة متحدة
موضوعاً ومحمولاً ، ولتقييهم تدوين علمين مع وحدة الغرض وان كان موضوع
المسائل مختلفاً كقولنا : «خبر الواحد حجة» و«الاجماع حجة» و«ظواهر الألفاظ حجة»
و«الامر ظاهر في الوجوب» ونحو ذلك من القضايا المختلفة موضوعاً مع وحدة
الغرض المترتب عليها ، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لكان تدوين علمين لها
حسناً مع أنه قبيح عند العقلاء كما لا يخفى .

(٣) كما اشتهر ذلك ، وحاصل إشكال المصنف على كون تمايز العلوم بتمايز
الموضوعات هو : أنه بناءً على ذلك يلزم تدوين علوم متعددة بتعدد الأبواب بل
المسائل ، لاختلاف الموضوع في الابواب والمسائل ، فإن الموضوع في باب الفاعل غير
الموضوع في باب المبتدأ مثلاً ، فلو كان تميز العلوم بتمايز الموضوعات لزم أن يكون
باب الفاعل علماً على حدة وكذا باب المبتدأ ، وهكذا سائر أبواب علم النحو . وكذا
علم الأصول ، فإن الموضوع في باب الألفاظ غير الموضوع في باب الأمارات
والأصول العملية وهكذا .

(٤) كقولنا : «الفاعل مرفوع» و«الفاعل ركن في الكلام» و«الفاعل مضمّر
او ظاهر» ، فإن المحمولات في هذه القضايا مختلفة ، وتمايز العلوم بتمايز المحمولات
يقضي أن تكون هذه المسائل علوماً متعددة ، وهو كما ترى .

وإلا كان كل باب (١) بل كل مسألة (٢) من كل علم علماً على حدة كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعديد (٣) كما لا يكون وحدتها سبباً لأن يكون من الواحد (٤) ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص واسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه (٥)، بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً (٦).

(١) أي: وإن لم يكن تمايز العلوم بتمايز الأغراض بل كان بتمايز الموضوعات أو المحمولات لزم أن يكون كل باب كباب الفاعل والمفعول من علم النحو وباب الألفاظ والأمارات مثلاً من علم الأصول علماً على حدة .

(٢) يعني: بل يلزم أن يكون كل مسألة علماً على حدة كرفع الفاعل وركنيته ومضمرته كما تقدم آنفاً، لاختلاف المحمول في هذه المسائل ، فلو كان الملاك في وحدة العلم وتعدد وحدة المحمول وتعدد لزم أن يكون كل واحدة من هذه المسائل علماً مستقلاً ، وهو واضح الفساد، لامتياز مسائل العلم الواحد بعضها عن بعض موضوعاً أو محمولاً أو كليهما كالفاعل مرفوع والمفعول منصوب .

(٣) أي: لتعدد العلم .

(٤) يعني: كما لا يكون وحدة الموضوع والمحمول - كقولنا: الأمر حقيقة في الوجوب المذكور في علمي الفقه والأصول - كاشفة عن وحدة الغرض، لما عرفت من إمكان ترتب أغراض متعددة على قضية واحدة، فليست وحدة المسألة موضوعاً ومحمولاً سبباً لوحدة الغرض المترتب عليها .

(٥) ويشير إليه ويعرفه بعنوان إجمالي .

(٦) لأن الغرض مترتب على ذات الموضوع، لا على العنوان والإسم المشيرين

إليه ، فعدم العلم باسمه لا يقدح في موضوعيته القائمة بذاته كما هو واضح .

وقد انقدح بذلك (١): أن موضوع علم الاصول هو الكلبي (*) المنطبق على موضوعات مسائله المشتتة، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة (٢) بل ولا بما هي (٣)

(١) المشار إليه هو قوله: «نفس موضوعات مسائله عيناً» إذ لازم العينية وعدم دخل الاسم في موضوعيته هو: كون الموضوع كلياً طبيعياً منطبقاً على موضوعات المسائل ومتحدداً معها كاتحاد غيره من الكليات الطبيعية مع أفرادها .
(٢) كما نسب الى المشهور واختاره المحقق القمي (قده) .
(٣) أي: ذوات الأدلة لا بوصف الدليلية، وهذا مختار الفصول، ووجه عدوله عن مسلك المشهور هو: استلزام ذلك لخروج جملة من المسائل الأصولية عن علم الاصول ودخولها في المبادئ، بيانه: أن البحث عن العوارض بحث عن مفاد

(*) هذا مما لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا ينطبق هذا الكلبي على الموضوعات المتباينة هوية لمسائل علم الاصول كقولنا: يخبر الواحد حجة، والاستصحاب حجة، والظن حجة، وإتيان الأمور به على وجهه يقتضي الاجزاء وغير ذلك من المسائل المختلفة موضوعاتها حقيقة، ولا سبيل الى استكشاف جامع متحد مع موضوعات المسائل الاصولية، لما عرفت من أجنبية قاعدة عدم صدور الواحد إلا عن الواحد عن المقام، فلنكار الموضوع لعلم الاصول ودعوى كونه نفس موضوعات المسائل عيناً ومفهوماً أولى من الالتزام بكون موضوعه كلياً مجهول الاسم متحدداً مع موضوعات مسائله، لما عرفت من عدم جامع يميز تلك الموضوعات .

فالتحصّل: أن موضوع علم الاصول ليس كلياً، بل هو نفس موضوعات مسائله التي يترتب عليها القدرة على استنباط الأحكام بحيث لو لم يكن هذا الغرض لم تدون تلك المسائل ولم تكن قائدة مهمة في البحث عنها .

ضرورة أن البحث في غير واحدة من مسائله المهمة (١) ليس من عوارضها (٢) وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها (٣) هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة (٤)

«كان» الناقصة، فلو كانت الحجية قيداً للأدلة التي هي موضوع العلم كما هو المفروض يلزم أن يكون البحث عن الحجية بحثاً عن وجود الموضوع الذي هو مفاد «كان» التامة، فيندرج البحث عن الحجية في المبادئ التصديقية لعلم الأصول، (فإن البحث عن حجية الخبر الواحد، وأحد الخبرين المتعارضين تمييزاً أو تخيراً، وحجية ظواهر الكتاب والاجماع والعقل وحجية الاصول العملية، والبحث عن الاستلزامات العقلية) ليس بحثاً عن عوارض الأدلة الأربعة مع أنها من مهمات المسائل الأصولية، وهذا بخلاف كون الموضوع ذوات الأدلة لا بوصف الدليلية، فإن البحث عن الحجية يندرج في عوارض الأدلة لا في المبادئ.

(١) كالمباحث المشار إليها آنفاً .

(٢) لما عرفت من عدم كونها بمفاد «كان» الناقصة حتى تدخل في العوارض .

(٣) أي: من الأدلة الأربعة . ثم إن قوله «ضرورة ان البحث ... الخ»

تعليل لنفي الأمرين؛ وهما: موضوعية ذوات الأدلة وبوصف دليليتها لعلم الأصول. توضيحه: أن البحث عن حجية الخبر ليس بحثاً عن عوارض الكتاب والاجماع والعقل كما هو واضح سواء كانت بذواتها موضوعاً أم بوصف دليليتها، وكذا ليس بحثاً عن عوارض السنة إن أريد بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، إذ ليس الخبر نفس السنة حتى تكون حجيته من عوارضها، بل الخبر حاله عنها، فلا يرجع حجية الخبر إلى عوارض السنة بمفادها المصطلح سواء كانت السنة بذواتها موضوعاً أم بوصف دليليتها كما هو واضح غايته.

(٤) كالمبحث عن حجية أحد الخبرين ترجيحاً أو تخيراً، والبحث عن

مباحث التعادل والترجيح بل ومسألة حجية خبر الواحد لا عنها (١) ولا عن سائر الأدلة (٢) ورجوع البحث فيها (٣) في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما أفيد (٤) وبأي الخبرين (٥) في باب التعارض فإنه

المرجحات، نعم بعض مباحثهما يكون من عوارض الكتاب والسنة كالمبحث عن تعارض السنتين أو القراءتين ، وعن تعيين الظاهر والأظهر فيما إذا دار الأمر بين العموم الشمولي والبدلي مثلاً، أو كان التعارض بين أكثر من دليلين، ضرورة أن تشخيص الظاهر والأظهر من حالات الدليل وعوارضه كما لا يخفى .

(١) يعني: لا عن السنة، لما عرفت من عدم كون الخبر عين السنة ومتحداً معها بل هو حالٌّ عنها .

(٢) قد مرّ آنفاً كون بعض مباحث التعادل والترجيح بحثاً عن عوارض الكتاب والسنة، نعم ليس بحثاً عن عوارض الإجماع والعقل .

(٣) أي: في عمدة مباحث التعادل والترجيح ، ومسألة حجية الخبر .

(٤) المفيد هو شيخنا الأعظم الأنصاري (قده) وغرضه تأييد ما عن المشهور من موضوعية الأدلة الأربعة بما هي أدلة لعلم الاصول، وعدم الحاجة الى تكلف صاحب الفصول بجعل الموضوع ذوات الأدلة ليكون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنة . ومحصل ما أفاده الشيخ (قده) هو: أنه بناء على موضوعية الأدلة الأربعة بوصف الدليلية يرجع البحث عن حجية الخبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين الى البحث عن عوارض السنة، لأنه في الحقيقة بحث عن ثبوت السنة الواقعية بهما، كثبوتها بالخبر المتواتر والواحد المحفوف بالقرينة القطعية، فيندرجان في المسائل الاصولية، ولا يكونان حينئذٍ من المبادئ التصديقية .

(٥) معطوف على قوله: «بالخبر الواحد» .

أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال (١) غير مفيد (٢)، فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه (٣)، فإنّها (٤) مفاد كان الناقصة لا يقال: هذا (٥) في الثبوت الواقعي، وأما الثبوت التعبدي

(١) أي: في حال التعارض، وحاصله: عدم الفرق في حجية الخبر بين حالتي التعارض وعدمه، لكون البحث في كلتا الصورتين بحثاً عن حجية الخبر.

(٢) خبر لقوله: «ورجوع» وإشكال على ما أفاده الشيخ من توجيه موضوعية الأدلة الأربعة بما هي أدلة، وملخص اشكال المصنف عليه (قدها): إنّ البحث عن العوارض لا بد أن يكون بحثاً عن الوجود النعني الذي هو مفاد «كان» الناقصة و«هل» المركبة الراجع الى ثبوت شيء؛ لشيء؛ كثبوت العلم والعدالة والقيام والعود لشخص، والبحث عن وجود الموضوع بحث عن الوجود المحمولي الذي هو مفاد «كان» التامة و«هل» البسيطة في مقابل عدم المحمولي المعبر عنه بليس التامة وإن لم تستعمل وليس في لغة العرب إلا ناقصة. وإن شدت فقل: إنّ البحث عن العوارض التي هي مفاد كان الناقصة بحث عن المحمولات المترتبة، والبحث عن وجود الموضوع بحث عن المحمول الأوّلي، لأنّه أوّل محمول يحتمل على الماهية، والبحث عن حجية الخبر إن رجع الى البحث عن ثبوت السنة به كما أفاده الشيخ (قده). يكون بحثاً عن وجود الموضوع، وهو داخل في المبادئ. وخارج عن المسائل التي تكون محمولاتها عوارض لموضوع العلم.

(٣) أي: عوارض الموضوع.

(٤) أي: العوارض، هذا تعليل لعدم كون البحث عن ثبوت الموضوع

بحثاً عن عوارضه كما مر.

(٥) أي: رجوع البحث عن ثبوت السنة بالخبر الى البحث عن وجود

كما هو (١) المهم في هذه المباحث، فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة (٢). فإنه يقال: نعم (٣) لكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت التعبدية

للموضوع محمولاً، وغرضه تصحيح كلام الشيخ بأن يقال: إن الاشكال الذي أورده على الشيخ (قده) - من رجوع البحث عن ثبوت السنة بالخبر الى البحث عن وجود الموضوع الذي هو خارج عن العوارض وداخل في المبادئ - إنما يرد عليه إذا كان المراد بالثبوت التكويني، لأن مرجعه حينئذ الى وجود السنة الواقعية بالخبر، ومن المعلوم أن هذا الوجود هو المحمولى الذي يكون أجنبياً عن عوارض الموضوع ولا يمكن إرادته هناك لعدم تعقل علية الخبر لوجود السنة الواقعية كما لا يخفى على من له أدنى تأمل. وأما إذا كان المراد بالثبوت التعبدية الذي مرجعه الى حكم الشارع بالحجية والعمل بالخبر تميداً فيندرج في العوارض، لكونه مفاداً وكان الناقصة ويخرج عن المبادئ، فكلام الشيخ تصحيحاً لما عن المشهور من موضوعية الأدلة الأربعة بما هي أدلة لعلم الاصول في محله.

(١) أي: الثبوت التعبدية هو المهم في مباحث حجية خبر الواحد وأحد

الخبرين المتعارضين.

(٢) يعني: فيكون ثبوت السنة تميداً بالخبر داخل في العوارض، فيخرج

بحث حجية الخبر عن المبادئ ويندرج في المسائل.

(٣) يعني: سلمنا أن الثبوت التعبدية من العوارض، لكنه من عوارض الخبر

الحاكي للسنة لا من عوارض السنة المحكية به، والمفيد في دفع الاشكال أعني كون البحث عن حجية الخبر بحثاً عن وجود الموضوع الذي هو مفاد كان التامة وداخل في المبادئ. لا المسائل - هو كون الثبوت التعبدية من عوارض السنة لا من عوارض حاكيها وهو الخبر. وبالجملة لا يندفع الإشكال بإرادة الثبوت التعبدية.

يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به، وهذا من عوارضه لا عوارضها كما لا يخفى . وبالجملة الثبوت الواقعي ليس من العوارض ، والتعبدية وان كان منها إلا أنه ليس للسنة بل للخبر، فتأمل جيداً . وأما (١) إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتهما (٢) فلأن البحث في تلك المباحث وان كان عن أحوال

(١) هذا عدل لقوله قبل أسطر: « لو كان المراد بالسنة منها ... الخ » وحاصله: أن جعل موضوع علم الاصول ذوات الادلة أو بوصف الدليلية لا يتخلو من الاشكال .

(٢) كما هو مراد الفصول، توضيحه: أنه إن أريد بالسنة معنى عام يشمل كلا من الحاكمي والمحكي ففيه: أنه وإن لم يرد على جعل السنة بهذا المعنى العام موضوعاً لعلم الاصول إشكال خروج البحث عن حجية خبر الواحد وأحد الخبرين المتعارضين عن المسائل ودخوله في المبادئ، إذ المفروض صدق السنة بهذا المعنى على الخبرة فالبحث عن حجيتها بحث عن عوارض السنة، فيندرج في المسائل دون المبادئ، لكن يبقى إشكال آخر وهو الأعمية بالنسبة الى سائر المسائل الاصولية، حيث إن العارض بواسطة أمر أهم لا يكون عند المحققين من الأعراض الذاتية، فلا تكون سائر المسائل من مسائل علم الاصول، مثلاً كون الامر حقيقة في الوجوب أو الندب أو الجامع بينهما من عوارض ما يكون على هيئته، فإفعل، سواء كان من الكتاب والسنة أم لا، وكذا مسألة الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، أو الملازمة بين وجوبه وحرمة ضده، أو جواز اجتماع الحكيم المتضادين في موضوع واحد ذي جهتين أو استحالتة، ونظائر ذلك . وقد تنبه صاحب الفصول لهذا الاشكال وأجاب عنه بأن البحث عنها باعتبار وقوعها في الكتاب والسنة، ولا يقدر في ذلك تعرضهم لوضعه اللغوي أو العرفي، إذ المقصود بيان مداليل تلك الألفاظ بأي وجه كان ... الخ، لكن لا يندفع به إشكال أعمية الواسطة من المعروض .

السنة بهذا المعنى، إلا أن البحث في غير واحدة من مسائلها كبحث الألفاظ وجملة من غيرها (١) لا يخص الأدلة بل يعم غيرها (٢) وان كان المهم معرفة أحوال خصوصها (٣) كما لا يخفى. ويؤيد ذلك (٤) تعريف الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية وان كان الأولى (٥) تعريفه بأنه صناعة يعرف

(١) كبحاث الاستلزامات .

(٢) لسكون المفروض وعروض هذه العوارض بواسطة أمر أعم، فلا يخرج

عن العرض الغريب .

(٣) أي: خصوص الأدلة، هذا إشارة الى الجواب المتقدم عن الفصول .

(٤) أي: يكون موضوع علم الاصول الطبيعي المتحد مع موضوعات مسائله

المتشعبة لا خصوص الأدلة الأربعة، وجه التأييد هو: ظهور القواعد في العموم،

فيراد بها كل قاعدة مهتد للاستنباط سواء كان موضوعها من الأدلة الأربعة أم

غيرها . ولعل التعبير بالتأييد دون الدلالة لأجل احتمال كون اللام للمهتد، فلما

حيث هو القواعد التي تكون موضوعاتها من الأدلة الأربعة، أو لاحتمال كون

التعريف بذلك تعريفاً بالأعم والله العالم .

(٥) هذه الأولوية تعيينية كالأولوية في قوله تعالى نهواولو الأرحام بعضهم

أولى ببعض، لفساد تعريف المشهور عند المصنف من وجوه :

(الاول) : اشتماله على العلم وهو ناسد، لما تقدم من أن علم الأصول عبارة

عن نفس المسائل لا العلم بها . ويمكن أن يكون نظرهم في أخذ العلم في تعريفه الى

أن الغرض من كل علم لا يترتب إلا على العلم بقواعده ومسائله، فإن القدرة على

الاستنباط مثلاً تتوقف على العلم بالقواعد الأصولية لا على تلك القواعد

بوجودها الواقعي (*) .

(الثاني) : أن تعريف المشهور ظاهر في أن المناط في كون المسألة أصولية هو فعلية وقوعها في طريق الاستنباط ، وعدم كفاية شأنية الوقوع كذلك في أصولية المسألة، ولما كان ذلك فاسداً عدل عنه المصنف الى قوله: « يمكن أن يقع » لوضوح أن المسائل الاصولية كبريات لا يترتب عليها الاستنباط الفعلي إلا بعد انضمام صغرياتها إليها، ولو لم تنضم إليها صغرى لم يقدح ذلك في أصوليتها، فعدول المصنف عن تحديد المشهور إلى إمكان الوقوع في طريق الاستنباط في محله .

(الثالث) : أن تعريف المشهور لا يشمل جميع المسائل الاصولية، لاختصاصه بما يقع في طريق الاستنباط كمسألة حجية خبر الواحد وحجية أحد الخبرين المتعارضين وحجية الظواهر وما شابهها ، وعدم شموله لما لا يقع في طريق الاستنباط كالاصول العملية التي هي وظائف للشاك في مقام العمل من دون استنباط حكم منها لأنها بأنفسها أحكام بناءً على إمكان الجعل للحكم الظاهري وترخيص في ترك الواقع بناءً على عدمه، فلا تقع الأصول العملية كحجية الخبر في طريق استنباط الحكم أصلاً . وكقدمات الانسداد بناءً على الحكومة، فإنه لا علم بالحكم في مورده

(*) لكن لا يخفى ما في التعبير بالصناعة من الاشكال أيضاً، لأن المراد بها ظاهراً هو الملكة، لازمه خروج نفس القواعد عن علم الاصول، وهو كما ترى، فالأولى تعريفه بنفس القواعد . ولعلّ الداعي إلى أخذ الصناعة في التعريف دون العلم كما صنعه المشهور هو: أنه ليس لعلم الاصول قواعد مضبوطة كسائر العلوم حتى يعرف بالعلم بالقواعد، بل علم الاصول صناعة يقتدر بها على تأسيس قواعد يمكن وقوعها في طريق الاستنباط، فتدبر .

بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي (١) ينتهي اليها في مقام العمل بناء (٢) على أن مسألة حجية الظن على الحكومة ومساائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية (٣) من الاصول (٤) كما هو كذلك (٥)؛ ضرورة أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات .

(الأمر الثاني): الوضع (٦) هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما

لا واقعياً ولا ظاهرياً. أما الاول، فلأن المفروض انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية، وأما الثاني، فلعدم جعله للشارع فيه بعد فرض عدم حجية الظن شرعاً وهذا بخلاف تعريف المصنف (قده) المشتمل على قوله: «أو التي ينتهي اليها في مقام العمل» فإنه يشمل ما لا يقع في طريق الاستنباط كالاصول العملية وحجية الظن حكومة .

(١) معطوف على قوله: «التي يمكن ان تقع ... الخ»

(٢) متعلق بقوله: «أو التي ينتهي»

(٣) دون الاصول الجارية في الشبهات الموضوعية، فإنها خارجة عن علم

الاصول، لعدم استنباط حكم كلي منها .

(٤) خبر لقوله: لان مسألة حجية الظن ... الخ

(٥) يعني: بحسب الواقع ونفس الأمر .

(٦) هذا ثاني الامور المبحوث عنها في المقدمة وقبل الخوض في بيان

الوضع لا بأس بالتنبيه على أمره وهو: أنهم اختلفوا في دلالة الألفاظ على معانيها على أقوال ثلاثة: (الاول) كون الدلالة ذاتية صرفة. (الثاني) كونها جمالية كذلك. (الثالث) كونها بالذات والجمل كليهما، والأول والثالث باطلان، لما ذكر

في الكتب المبسوطة، فغيرها أوسطها

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه قد وقع الخلاف في معنى الوضع، فمنهم من فسره بالالتزام، والتمهد كالفاضل النهاوندي ومن تبعه، ومنهم من فسره

بأنه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بلا اعتماد على معنى كما عن الفصول، أو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه كما عن غيره ، ومنهم من فسره بجعل اللفظ علامة لارادة المعنى ، ومنهم من فسره بجعل الهووية والاتحاد بين اللفظ والمعنى . حقيقة الوضع على هذا هي الاتحاد الاعتباري بينهما الناشئ عن الجمل أو كثرة الاستعمال . ثم اختلفوا أيضاً في أن الواضع هل هو الله تعالى شأنه كما عن جماعة ومنهم أبو الحسن الأشعري أم هو البشر كعرب بن قحطان كما عن غيرهم؟ والغرض الإشارة الى هذه الجهات دون التعرض لها تفصيلاً، فإنه يناهض التعليقة وان كان الحق أن الواضع هو المخلوق لقوة أودعها فيه خالق الموجودات جلّ وعلا يضعون بها ألفاظاً لإبراز ما في ضمائرهم من المعاني، كما يخترعون بتلك القوة صناعات عجيبة ثم يضعون لها ألفاظاً كالراديو والتلفن والتلغراف وغير ذلك. وكيف كان فلنمط عنان البحث الى ما أفاده المصنف (قده) ومحصله : أنه (لما لم تكن) التعريفات المذكورة في كتب القوم للوضع خالية عن المسامحة إما لأخذ فائدة الوضع وهي الدلالة على المعنى في مفهومه، وإما لجعل الوضع بمعناه المصدرى غير الشامل للوضع التميني (عدل) عنها الى تعريفه بما في المتن، وهو يرجع الى معنى اسم المصدر القابل للانقسام الى التميني والتعيني، لأنّ الوضع ان لوحظ باعتبار صدوره فهو مصدر، وان لوحظ باعتبار نفسه فهو اسم مصدر، والفرق بينهما اعتباري . وكيف كان فالوضع كما يكون له وجود تكويني كجمل حجر على حجر كذلك يكون له وجود تشريعي يوجد بإنشاء من يیده الاعتبار نظير سائر الأمور الاعتبارية المتحققة بالإنشاء كالملكية والزوجية وغيرها . ثم إنّ الوضع بالمعنى المذكور في المتن يكون من صفات اللفظ، لصحة توصيف اللفظ به بأن يقال: اللفظ الموضوع، كما أنه بمعنى تعهد الواضع أو تخصيص اللفظ بالمعنى من صفات الواضع .

ناشئ من تخصيصه (١) به تارة ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى (٢) صح تقسيمه الى التعييني والتعيني كما لا يخفى. ثم إن الملحوظ (٣) حال الوضع إما يكون معنى عاماً فيوضع اللفظ له تارة ولأفراده ومصاديقه أخرى، وإما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثة، وذلك لأن العام (٤) يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه

(١) أي: تخصيص الوضع اللفظ بالمعنى .

(٢) أي: اختصاص اللفظ بالمعنى .

(٣) لما كان الوضع من الامور الانشائية المتقومة بان تصور والاحاط كسائر الانشائيات التي لا توجد إلا بذلك وكان أمراً نسبياً متقوماً باللفظ والمعنى فلا بد من أن يلاحظ الواضع حين الوضع كلاً من اللفظ والمعنى. ثم إن الوجوه المتصورة عقلاً في الوضع أربعة، لأن المعنى الملحوظ إما كلي وإما جزئي، وعلى الأول إما أن يضع اللفظ بازائه ، وإما أن يضعه بازاء أفراده، ويسمى أولهما بالوضع العام والموضوع له العام ، وثانيهما بالوضع العام والموضوع له الخاص . وعلى الثاني إما يضع اللفظ بازائه وإما بازاء الكلي الجامع بين ذلك المعنى الجزئي الملحوظ حين الوضع وبين غيره من الجزئيات المشاركة له في ذلك الكلي، ويسمى الأول بالوضع الخاص والموضوع له الخاص، والثاني بالوضع الخاص والموضوع له العام ، والممكن من هذه الأربعة هو ما عدا الأخير لما سيذكره المصنف (قده) .

(٤) هذا تعليل لإنكار القسم الرابع وهو الوضع الخاص والموضوع له العام - خلافاً لجماعة منهم المحقق صاحب البدائم، وملخص ما أفاده المصنف في وجه الإنكار هو: أن الخاص بما هو خاص - كزيد - لا يصلح لأن يكون وجهاً للعام كالإنسان، ولذا لا يصح حمل الخاص عليه، فلا يقال: الإنسان زيد، بخلاف العام فإنه

بما هو كذلك (١)، فإنه (٢) من وجوها (٣) ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجهه، بخلاف الخاص، فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلاً ولو بوجهه، نعم ربما يوجب تصوره تصور

يصلح لأن يكون وجهاً للخاص، ولذا يصح حمله عليه فيقال: «زيد إنسان». وبالجملة: خصوصية الخاص توجب مباينته للعام كباينته لسائر الأفراد، فكما يباين زيد عمراً وبكراً وغيرهما من أفراد الإنسان لتباين خصوصياتها كذلك يباين الإنسان الذي هو الطبيعة اللا بشرية، لما بين الماهية بشرية شيء وبين الماهية اللا بشرية القسمة من التنافي المانع عن الاتحاد المقوم للحمل وعن كونه وجهاً للماهية اللا بشرية وهي العام. وإن شئت فقل في تقريب المنع عن هذا القسم الرابع: بأن المعنى الملحوظ حين الوضع إن كان جزئياً حقيقياً فكيف يعقل أن يضع الواضع اللفظ بإزاء المعنى العام الشامل له وللأفراد المتماثلة له؟ إذ لازمه الوضع لمعنى لم يتصوره حال الوضع أصلاً، لأن المفروض عدم كون الخاص وجهاً للعام حتى يكون تصوره تصور العام بوجهه، فلا يعقل الوضع الخاص والموضوع له العام، هذا (*) .

(١) أي: بما هو عام، لأنه باعتبار لا بشريته متحد مع الأفراد وجوداً

فيصح أن يكون آلة للحاظها .

(٢) يعني: فإن العام لأجل لا بشريته

(٣) أي: من وجوه الأفراد والمصاديق .

(*) إلا أن يقال: إن التصور التفصيلي التحليلي للخاص تصور إجمالي

للعام، وهذا المقدار كافٍ في صحة الوضع له وإن لم يكن الخاص وجهاً له كما يكشف

عنه عدم صحة حمله على العام، فمجرد علوية تصور الخاص لتصور العام يكفي في صحة

الوضع للمعنى العام، فتدبر .

العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص، فإن الموضوع له وهي الافراد لا يكون متصوراً إلا بوجهه وعنوانه وهو العام، وفرق (*) واضح بين تصور الشيء بوجهه (١) وتصوره بنفسه (٢) ولو كان بسبب تصور أمر آخر (٣)، ولعل خفاء ذلك على بعض الأعلام وعدم تمييزه بينهما كان موجباً لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل (٤). ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الأعلام (٥) وكذا الوضع العام والموضوع له العام

(١) كما في الوضع العام والموضوع له الخاص .

(٢) كما في الوضع والموضوع له العامين إذا استلزم تصور الخاص تصور

العام كتصور الخاص بكنهه المستلزم لتصور العام الذي في ضمنه .

(٣) كتصور الانسان الناشئ عن تصور زيد ، فإن تصور علة

لتصور الانسان .

(٤) قد عرفت آنفاً إمكان هذا القسم الرابع وإن لم يكن الخاص وجهاً

للعام كالعكس ، لكن التصور الاجمالي كافٍ في الوضع ، والمفروض أن التصور

التحليلي للخاص يستلزم تصور العام إجمالاً ، وبه يندفع إشكال عدم تصور المعنى

العام لا تفصيلاً ولا إجمالاً إذا كان المعنى الملحوظ حين الوضع خاصاً . فالحق

إمكان القسم الرابع وفقاً لصاحب البدائع وغيره كما كان الأقسام الثلاثة الأخرى .

(٥) أي: الأعلام الشخصية كوضع زيد مثلاً فإن الوضع وهو المعنى الملحوظ

(*) وضوح الفرق بينهما كصحة الحمل في أحدهما - وهو ما إذا كان العام

وجهاً للخاص دون الآخر - لا يمنع عن التصور الاجمالي الكافي في الوضع .

كوضع أسماء الأجناس (١)، وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم (٢) أنه وضع الحروف وما أُلحق بها من الأسماء (٣)، كما توهم أيضاً (٤) أن المستعمل فيه جزئي كجزئية الموضوع له، إذ اللفظ موضوع لنفس ذلك المعنى المتصور، فكل من الوضع والموضوع له خاص.

(١) سواء كانت أسماء لما اخترعه أهل هذه الأعصار كالطائرات والسيارات والمكائن وغيرها، أم لما خلقه الله سبحانه وتعالى كالإله والحنطة والشعير وغيرها.

(٢) المتوهم جماعة منهم السيد الشريف.

(٣) المشابهة للحروف شباهاً إفتقارية أو وضعية أو معنوية كأسماء الاشارات والموصولات وغيرها.

(٤) المتوهم هو التفتازاني على ما قيل (*).

(*) ولا بأس بالتعرض إجمالاً للأقوال المذكورة في وضع الحروف.

(منها) ما عن نجم الأئمة الشيخ الرضي من أن الحرف لا معنى له أصلاً، بل جعل علامة على خصوصية معنى مدخوله، فكما يكون الرفع علامة على فاعلية زيد مثلاً في قولنا «قام زيد» كذلك يكون - في - علامة على ظرفية مدخوله كالدار في قولنا «زيد في الدار» هذا. وفيه (أولاً) أنه مجرد دعوى لا برهان عليه، وصرف إمكانه لا يكفي في الوقوع. (وثانياً) أنه خلاف ما اتفقوا عليه من انقسام الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، وعزل الحرف عن المعنى يستلزم انحصار الكلمة في الأولين. (وثالثاً) أنه يستلزم التجوز في الاستعمالات، توضيحه: أن «الدار» مثلاً وضعت لذات معناها وهي البناء الموجود العيني الجوهري، وخصوصية ظرفيتها لزيد مثلاً خارجة عنه، وحينئذ فإن لم يكن لكلمة «في» معنى الظرفية يلزم التجوز في استعمال كلمة «الدار» في معناها المتخصص بهذه الخصوصية، وهو كما ترى، فلا بد أن تكون الخصوصية مدلولاً لكلمة «في».

نعم قيل بصحة دعوى العلامية في علائم الاعراب كالرفع ، إذ الدال على الفاعلية التي هي النسبة الصدورية أو الحولية هي الهيئة الكلامية . فقيايسة الحروف على مثل الرفع في غير محلها ، بل هذه الدعوى في المشبه به أعني به علائم الاعراب أيضاً في حيز المنع فتدبر .

ومنها: الأقوال المترتبة على وضع الحروف لمعانٍ في مقابل قول من جعلها علامة لخصوصية مدخولها .

(أحدها) : أنها وضعت لمعنى لوحظ حالة للغير ونعتاً له بحيث لا يتصور في الذهن بنفسه ومع الفرض عن الغير كالأعراض الخارجية التي لا توجد مستقلة بل في موضوعاتها، حتى قيل: «إن وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها» فلمعنى الحرفي حالة لمعنى آخر وقائم به كالعرض، وليس كالمعنى الاسمي القائم بنفسه، هذا . وفيه: أن المعنى الحرفي لو كان كذلك لم يكن محتاجاً الى طرفين بل الى طرف واحد كالأعراض الخارجية .

(ثانيها) : أنها وضعت للنسب والارتباطات المتقومة بالطرفين مثلاً قولنا : «سرت من البصرة» يدل على مفهومي السير والبصرة اللذين هما مدلولوا «سرت» و«البصرة» والنسبة الابتدائية بينهما التي هي معنى «من» فلولم تكن كلمة «من» في الكلام لم يكن لهذه النسبة دال، فعنى «من» هي النسبة الابتدائية، كما أن معنى «إلى» هي النسبة الانتهائية، وهكذا سائر الحروف .

ومن هنا يظهر: أن حال الهيئات -لدلالاتها على النسب والارتباطات من الصدورية والقيامية والايجابدية والطلبية وغيرها- حال الحروف بناءً على هذا القول.

وبالجملة: فالأسماء تدل على المعاني الاستقلالية ، والحروف تدل على النسب والارتباطات التي بينها، ولا فرق بين أقسام الحروف من الجارة وغيرها في الدلالة على النسب ، فإن لفظة « يا » مثلا تدل على النسبة الندائية المتقومة بالمنادي والمنادى . وقد ظهر مما ذكرنا: أن المعنى الحرفي بذاته غير مستقل وغير متصور بالاستقلال كالمعنى الاسمي، إذ النسبة متقومة بالمنتسبين، فليس عدم استقلاله ناشئاً من اللحاظ كما هو مقتضى القول الآتي .

(ثالثها) ما في المتن تبعاً للفصول : من أن المعنى إذا لوحظ آلياً فهو معنى حرفي وإذا لوحظ استقلالياً فهو معنى إسمي ، فالتفاوت بين المعنى الحرفي والاسمي إنما هو باللحاظ من دون فرق بينهما في نفس المعنى وهويته ، إذ الموضوع له في كل من الاسم والحرف هو الماهية المبهمة المعرّاة عن قيد الاستقلال وعدمه . فكما لم تلاحظ الاستقلالية جزءاً في معاني الأسماء لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه ، فكذلك لم تلاحظ الآلية التي هي كون المعنى حالة للغير جزءاً لمعاني الحروف، لما سيذكره المصنف (قدّه) من الوجوه الثلاثة الدالة على عدم أخذ لحاظ الآلية جزءاً للمعاني الحرفية .

(رابعها) ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قدّه) وهو يعتمد على أربعة أركان :

(الاول) : أن المعاني الحرفية إيجادية لا إخطارية ، توضيحه : أنه ليس للمعنى الحرفي مفهوم متصور في الذهن كالمفاهيم الاسمية، بل المعاني الحرفية هي النسب والارتباطات التي توجد في موطن الاستعمال ، فكلمة « من » مثلا وضعت

لايجاد الربط الإبتدائي بين السير والبصرة في مثل قولك : « سر من البصرة الى الكوفة » وكلمة « على » لإيجاد النسبة الاستعلائية بين زيد والسطح ، في مثل « زيد على السطح » ، وهيئة « زيد قائم » لإيجاد النسبة القيامية بين زيد وقائم ، ومثلها سائر الحروف والهيئات . وبالجملة: فلا تقرر المعنى الحرفي في الذهن حتى يتصوره بل تقرره وتحصله موطن الاستعمال ، فالحروف آلات لايجاد معانيها لا كواشف عن مداليلها .

(الثاني) : أن المعاني الحرفية لا استقلال لها في هوية ذاتها ، بل هي قائمة بغيرها ، بداهة أن النسب والارتباطات التي تحكيها الحروف والهيئات لا تقوم بذاتها، لكونها قائمة بالطرفين ، وإلى هذا ينظر قولهم « الحرف ما دل على معنى في غيره » ، فإن معنى كلمة « من » هي الابتدائية التي تقوم بماديلها من البصرة ونحوها . (الثالث) : أن تلك المعاني ايجادية لا موطن لها إلا وعاء الاستعمال ، ولا تقرر لها في شيء من أوعية الواقع والاعتبار والذهن ، فليس الموضوع له في الحروف مفاهيم النسب والارتباطات ، بل مصاديقها الموجودة في موطن الاستعمال في مقابل القول بالاختطارية المنوطة بالاحاظ والتصوير وتعدد وعاء التحصيل والتقرره فإن لازم ايجادية هو وحدة عالم التقرر والتحصيل ، فوجود المعنى الحرفي حدوداً وبقاء يدور مدار الاستعمال .

(الرابع) : أن المعاني الحرفية مفعول عنها وغير ملتفت إليها حال ايجادها ، كالألفاظ التي يراد بها معانيها ، فإن النظر الى الالفاظ حينئذ آلي كالنظر الى المرآة ان كان الغرض معرفة حال المرئي ، فإن المعنى الحرفي بناءً على كونه ايجادياً لا يمكن

أن يكون ملتفتاً إليه قبل الاستعمال أصلاً ، لتوقف الالتفات إليه على تصويره في
الذهن والمفروض أنه لا وجود له في غير موطن الاستعمال ، فكيف يمكن تصويره
قبل الاستعمال ؟ ويترتب على عدم وجوده قبل الاستعمال امتناع الاطلاق والتقييد
للحافظين فيه ، هذا . ثم استدل المحقق النائيني (قدس) على القول بالابجادية على
ما يستفاد من كلمات مقرري بحثه الشريف بوجوه ثلاثة :

(الاول) : الخبر الذي رواه أبو الاسود الدؤلي عن مولانا أمير المؤمنين
عليه أفضل صلوات المصلين ، قال : « قال عليه السلام : الاسم ما أنبأ عن المسمى ، والفعل
ما أنبأ عن حركة المسمى ، والحرف ما أوجد معنى في غيره » . تقرب الاستدلال
به : أن في العدول عن الإنشاء في الحرف الى الابداع دلالة على عدم تقرّر لمعنى
الحرف في غير وعاء الاستعمال حتى يدل عليه الحرف ويحكي عنه كحكاية أخويه
عن معنيهما ، بل الحرف آلة لايجاد معناه ، هذا .

(الثاني) : أن حرف النداء في مثل « يا زيد » لا يمكن أن يكون حاكياً
عن النسبة الندائية المتقررة في غير موطن الاستعمال ، إذ لا نداء ولا منادي ولا
منادى قبل الاستعمال ، بل هذه العناوين توجد بنفس الاستعمال ، فلا وجود لها
قبله ، فيوجد بحرف النداء مصداق لمفهوم النداء ، فلمعنى الحرفي مصداق
لمعنى الاسمي .

(الثالث) : أنه لا شك في أن مفاهيم أجزاء الجمل سواء كانت تامة أم
ناقصة وإسمية أم فعلية وخبرية أم إنشائية مفاهيم بسيطة مستقلة في الأذهان
غير مرتبطة بعضها ببعض كالماء والكوز ، فإنهما موضوعان لمفهومين متغايرين

لا يرتبط أحدهما بالآخر بحيث لا يمكن تأليف كلام منهما ، فلو استعملت كلمة - في - في مفهوم النسبة الظرفية لا في حقيقتها فما الرابط بين هذين المفهومين الاسمين المستقلين ؟ فلا بد أن تكون الحروف والهيئات موضوعة لمصاديق النسب والارتباطات ليتحقق الربط بينهما ، فلموجد للارتباط بين المفاهيم المتغايرة هي الحروف والهيئات ، هذا . وأنت خبير بما في الجميع ، إذ في الأول وهو الخبر أولاً : أنه مهروبي عن طرق العامة . وثانياً : اختلاف متنه ، لان المحكي عن بعض النسخ هكذا : « والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل » والترجيح بملو المضمون على فرض صحته في نفسه غير ثابت هنا مما سيظهر من وهن إيجادية المعاني الحرفية . وثالثاً : أنه يمكن أن يكون وجه العدول عن الإنشاء في الحروف الى الایجاد ملاحظة كون النسب والارتباطات التي هي المعاني الحرفية الرابطة بين المفاهيم الاسمية علة لتحقق الهيئة في الذهن كعملية النسب والارتباطات الخارجية لتحقق هيئة في الخارج ، كهيئة السريرية الحاصلة بارتباطات خاصة بين قطعات الخشب . ولما كانت الحروف حاكية عن النسب التي هي علة لوجود تلك الهيئة ، صحت إضافة الإيجاد عناية الى نفس الحروف الحاكية عنها فتدبر .

وفي الثاني - وهو عدم إمكان حكاية حرف النداء عن النسبة الندائية - أولاً : أنه أخص من المدعى ، لعدم تطرقه في الجمل الخبرية المشتملة على النسب التحقيقية ، لحكاية الهيئة فيها عن الارتباط الذهني المتحقق قبل وعاء الاستعمال ، فلاحظ . وثانياً : أن الفرق بين مثل « يا زيد » وبين سائر الجمل الانشائية تحكّم ، لامتناع تأليف الكلام من حرف واسم ، فلهذا الكلام مقدر وهو كلمة « أدعو » مثلاً

كما قدره النحويون .

ومن الواضح أنّ للدعوة نسبة صدورية الى المتكلم الذي يقال له المنادي (بالكسر) والدال على هذه النسبة هيئة « أدعو » ونسبة المدعوية الى طرفه وهو زيد في المثال المدعو بالمنادي (بالفتح) والدال على هذه النسبة هي لفظة « يا » ، ولا بد من تصور أجزاء الكلام بما لها من المفاهيم الاستقلالية والروابط الموجبة لارتباطها وتآلف الكلام منها ليتحقق التطابق بين القضية المعقولة والمفوضة ، من غير فرق في ذلك بين الجمل الانشائية والاخبارية .

والحاصل: أنّ كما يعتبر تصور المفاهيم الاستقلالية التي تدل عليها أطراف القضية من المسند والمسند اليه كذلك يعتبر تصور النسب والارتباطات التي تدل عليها الحروف والهيئات ، فإنّ كل متكلم لا ياتي كلامه الى مخاطبه إلا بعد تصور مضمونه من المفاهيم المستقلة وروابطها ، فالكلام الملقى الى الطرف كما يشتمل على الألفاظ التي تدل على المفاهيم المستقلة ، كذلك يشتمل على الحروف والهيئات التي تحكي عن الارتباطات والنسب ، وهل يمكن إلقاء كلام مفيد بدون التصور المزبور بعد وضوح لزوم التطابق بين القضية المعقولة والمفوضة كما اشرنا اليه آنفاً ؟ وثالثاً : أنّ لا معنى لمصادقية النسبة الندائية الموجودة بحرف النداء في موطن الاستعمال لمفهوم النداء الذي هو معنى اسمي ، وذلك لعدم انطباق ضابط المصادقية على المعنى الحرفي ، فإنّ ضابطها هو صحة وقوع المصداق مسنداً اليه والمفهوم مسنداً نظير « زيد انسان » ، ومن المعلوم عدم صحته في المقام ، ضرورة عدم صحة وقوع الحرف مسنداً اليه ، وإلاّ أخرج عن كونه حرفاً كما هو واضح

وفي الثالث - وهو كون مفاهيم أجزاء الجمل بسائط مستقلة في الدهن -

أولاً : ما مر آنفاً من أن القضية المفقوطة كما تحتاج إلى وجود رابط يربط أطرافها ، كذلك القضية المعقولة تتوقف على وجود رابط بين أجزائها الذهنية ، فالملقي للكلام المفيد يحتاج أولاً إلى تصور الاطراف والربط بينها ليتمكن من إلقائه ثانياً . وبيان أوضح كما أن الماهيات المبهمة اللابشرط المقسمي التي وضعت لها الألفاظ - بناءً على المذهب الصحيح الذي اختاره السلطان في وضع أسامي الأجناس - تحتاج إلى حالٍ يحكي عنها ، كذلك الخصوصيات الطارئة عليها كتخصص السير بكونه من البصرة في قوله : «سر من البصرة» ، وتقيّد الصوم بكونه من الطلوع إلى الغروب في قوله : «صم من الطلوع إلى الغروب» وغير ذلك ، فإنّ الحاكي عن نفس الطبيعة المهملة لا يعني عما يحكى عن خصوصيتها ، لعدم دلالته عليها ، فكلّ من الطبيعة وخصوصياتها تحتاج إلى دالٍ يخصها ، ولذا تحتاج في إثبات الاطلاق إلى مقدمات الحكمة ، إذ المفروض أن اللفظ لا يدل إلا على نفس الطبيعة المهملة المعرأة عن كل خصوصية وارتباط . فنتيجة هذا البيان كون مداليل الحروف والهيات كمداليل الاسماء إخطارية لا ايجادية .

وثانياً : أن ايجادية المعاني الحرفية تستلزم محذوراً لم يلتزم به أحد ، وهو خروج جميع القيود عن حيز الطلب المنشأ بالهيئة ، فهو ضيحه منوط بتقديم أمرين مسلمين أحدهما أن الطلب لا يتعلق إلا بما يكون مقدماً عليه رتبة ، ولتأخر الحكم عن موضوعه تأخر المعلول عن علته .

ثانيها أن وحدة رتبة علّتين تستلزم وحدة رتبة معلوليهما ، إذا عرفت

هذين الأمرين فاعلم: أنه إذا قال المولى: «سير من البصرة الى الكوفة» ففيه دلالات: (إحدى) دلالاته على مفهومين اسميين وهما مفهوما: السير والبصرة. (ثانيتها) دلالاته على الارتباط الخاص بينهما، وهو تقيّد السير بكون مبدئه البصرة ومنتهاه الكوفة. (ثالثتها) دلالاته على الطلب، ولما كان الطلب والارتباط بين السير والبصرة معلولين للأداة والهيئة اللتين هما في رتبة واحدة، فلا محالة يكون نفس الطلب والارتباط أيضاً في رتبة واحدة ومتأخرين عن مفهومي السير والبصرة، وقد مرّ في الأمر الأول: أنّ الطلب لا يتعلق إلا بما يتقدم عليه رتبة، فلا يتعلق بما هو في رتبته أو متأخر عنه، ولازم وحدة رتبتي الطلب والإضافة بين مفهومي السير والبصرة هو عدم تعلق الطلب بالإضافة، وكون المطلوب مطلق السير وإن لم يكن ابتداءً من البصرة، وهذا مما لم يلتزم به أحد، إذ المسلم عندهم في مثل هذه القضية هو جعل القيد متعلق الطلب، وكون المطلوب السير المتخصص بخصوصية كذائية لا مطلق السير. ولا يرد هذا المحذور على القول بإخطارية المعاني الحرفية، لأنه يتصور المعنى الاسمي مقيداً بالخصوصية ويطلبه كذلك، فيكون القيد متصوفاً قبل تعلق الطلب به. نعم في مقام الدلالة يكون الدالان على القيد والطلب في رتبة واحدة، لكنه لا يقدح، لعدم استلزام عرضية الكاشفين لعرضية المنكشفين كما لا يخفى. وثالثاً: أنه يلزم تأخر الارتباط المترتب على الحروف أو الهيئات عما يقوم به من المفهومين الاسميين وعدم كونه في رتبتهما، توضيحه: أنّ الارتباط المعلول للأداة يوجد في وعاء الاستعمال، وهو متأخر عن تصور المفهومين اللذين يقوم بهما الارتباط، فمع تصور مفهوم زيد بدون ارتباطه بالقيام

وتصور مفهوم القيام بدون ارتباطه بزيد كيف يحصل الارتباط بينهما بالحروف أو الهيئات مع عدم انقلاب الواقع عما هو عليه من الاطلاق وعدم الارتباط ؟ إذ المفروض وجود كل منهما غير مرتبط بالآخر ، فلا يرتبطان بما يوجد في مرحلة الاستعمال المتأخر عن مقام التصوره فتدبر . ورابعا : أنه يلزم من إيجادية المعنى الحرفي إنكار القضية المعقولة لعدم رابط ذهني يربط الطرفين ، أو الالتزام بإمكان تألف القضية من دون ارتباط بين طرفيها ، وكلاهما كما ترى . وخامسا : أن إيجادية المعنى الحرفي تستلزم تحصيل الحاصل ، لأن مقتضى القضية المعقولة هو ثبوت الارتباطات والنسب الخاصة بين طرفي القضية قبل وعاء الاستعمال ، فعلى القول بالإيجادية يلزم إيجاد الارتباط الموجود قبل الاستعمال ، وهذا بخلاف القول بالاختيارية ، إذ الحروف أو الهيئات ليست إلا حاكية عن النسب والارتباطات الموجودة قبل الاستعمال كما لا يخفى . .

خامسا : ما عن صاحب الحاشية من التفصيل بين الحروف بالإيجادية في بعضها كحروف النداء والترجي ، والاختيارية في بعضها الآخر . وقد ظهر فساد هذا التفصيل مما ذكرناه في بطلان القول الرابع فلانعيده . فتحصل من جميع ما ذكرناه : أنه لا وجه للقول بإيجادية المعاني الحرفية أصلا ، لا في الكل ولا في البعض .
وأما كيفية وضع الحروف وأنها من أي قسم من الاقسام الثلاثة الممكنة فالحق أنها من قبيل الوضع العام والموضوع له العام . (وتوهم) عدم إمكان عمومية الموضوع له فيها ، لعدم جامع ذاتي قابل للتعقل في الذهن بدون أطرافه بين الارتباطات التي هي المعاني الحرفية ، بحيث ينطبق عليها انطباق الكلي الطبيعي

على مصاديقه ، إلا مفهوم الربط الذي هو معنى اسمي ، ولذا ذهب المشهور على ما قيل الى كون الموضوع له في الحروف خاصاً (فاسد) ، لأن الجامع المفهومي الذاتي بين المعاني الحرفية بحيث يكون نسبته اليها نسبة الكلّي الى مصاديقه وان كان غير ممكن ، لاستلزامه انقلاب المعنى الحرفي الى الاسمي ، إلا أنّ جهة الاشتراك بين أشخاص صنف كالنسبة الابتدائية المدلول عليها بكلمة - من - التي هي الجهة المشتركة بين أفراد هذا الصنف تجدي في عمومية الموضوع له ، لأن المفهوم العام الاسمي المتصور حين الوضع كما يكون مرآة للخصوصيات والأفراد كذلك يكون مرآة لتلك الجهة المشتركة ، فلا مانع من جعل الموضوع له كالوضع في الحروف عاماً ، لأنّ عمدة مستند المنكر لعموم الموضوع له في الحروف هو عدم إمكان وجود جامع ذاتي بين هذه النسب الخاصة بحيث يكون ذلك كلياً طبيعياً وتلك النسب مصاديقه ، وبعد إمكانه ومساعدة الوجدان عليه لا بد من الالتزام به . وأما عدم خصوصية كل من الوضع والموضوع له في الحروف ، فلعدم قابلية أشخاص المعاني الحرفية للتصور بدون توسيط معنى اسمي ، وإلا خرجت عن كونها معاني حرفية ، ولعدم تنهاها وعدم تعقل استحضار مالا نهاية له بالصورة التفصيلية كما هو شأن الوضع الخاص . وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فلا مجال له أيضاً ، لأنّ عمدة نظر القائل به كما مرّ آنفاً الى عدم إمكان وجود جامع ذاتي بين هذه النسب الخاصة بحيث يكون ذلك كلياً طبيعياً وتلك النسب مصاديقه ، ولكن قد عرفت إمكانه ومساعدة الوجدان على الالتزام به . وأما الوضع العام والموضوع له العام والمستعمل فيه الخاص ، ففساده غني عن البيان ، إذ لازمه لغوية

فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً (١). والتحقق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق : أن حال المستعمل فيه والموضوع له فيها (٢) حالها (٣) في الأسماء (٤) وذلك لأن (٥) الخصوصية المتوهمة ان كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً ، فمن الواضح أن كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك (٦)

(١) فالتحصّل من عبارة المتن وغيرها : أن الأقوال في كيفية وضع الحروف ثلاثة : (الأول) الوضع العام والموضوع له الخاص، وهو المنسوب الى جماعة منهم السيد الشريف . (الثاني) عمومية كل من الوضع والموضوع له ، مع خصوصية المستعمل فيه، وهو المعزي الى التفتازاني . (الثالث) عمومية كل واحد من الثلاثة، وهو الذي أشار اليه المصنف (قده) بقوله : «والتحقق ... الخ» .

(٢) أي: في الحروف .

(٣) أي: حال الموضوع له والمستعمل فيه .

(٤) يعني: أسماء الأجناس في كون الموضوع له والمستعمل فيه فيها عامين .

(٥) تعليل لكون الموضوع له في الحروف عاماً ومسياً في توضيحه .

(٦) أي: جزئياً خارجياً بل كلياً كلفظة - من - في قوله : «رور من البصرة»

الوضع وبطلان حكمته ، لأن المفروض عدم استعمالها في المعنى الموضوع له، وفتح وضع لفظ معنى لا يستعمل فيه أصلاً ظاهر . فتلخص من جميع ما ذكرنا : أن المعاني الحرفية إخطارية لا إيجادية ، وأنها نسب وارتباطات ، وأن كلاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام ، وأن المعاني الحرفية وان كانت قائمة بالمفاهيم الاسمية كقيام الاعراض بموضوعاتها ، إلا أن بينهما فرقاً واضحاً ، وهو: أن الاعراض بما أنها من الماهيات قابلة للتصور بالاستقلال ، كتصور مفهوم السواد والبياض، بخلاف المعاني الحرفية، فإنها غير قابلة له كذلك ، بل تتصور مع الاطراف .

بل كلياً ، ولذا التجأ بعض الفحول (١) الى جملة جزئياً اضافياً وهو كما ترى (٢) وان كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً ، حيث إنه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته القائمة به ، ويكون حاله

إلى السكوفة» ، فإنّ الابتداء الذي استعمل فيه لفظه - من - كلي ذو مصاديق كثيرة ، ومن المعلوم أنّها قد استعملت في الابتداء الكلي بلا عناية ، فلو كان الموضوع له الابتداء الجزئي لما كان استعمالها في الابتداء الكلي بلا عناية ، هذا وملخص ما أفاده بقوله : «لأن الخصوصية المتوهمة ... الخ» هو أنّه ان أريد بها لوازم الوجود الخارجي ، ففيه : أنّه غير مطرد ، لسكوة استعمال الحروف في المعنى الكلي بدون علاقة مجازية ، مثل لفظه - من - في مثل قوله : «سر من البصرة الى السكوفة» لكون المعنى المستعمل فيه لفظه - من - هو الابتداء الكلي .

وإن أريد بالخصوصية المتوهمة : اللحاظ الذهني الذي هو - كلوازم

الوجود الخارجي - موجب لجزئية المعنى الملحوظ ذهنياً ، ولصيرورة المعنى الحرفي القائم بالغير ، كقيام العرض بموضوعه جزئياً ذهنياً ، ففيه : أنّ المعنى الحرفي وان كان يصير باللحاظ جزئياً ذهنياً ، إلا أنّ هذا اللحاظ يمتنع أن يكون دخيلاً في المستعمل فيه ، لما يرد عليه من الإشكالات الثلاثة الآتية في كلام المصنف (قدّه) .

(١) وهو المحقق التقي صاحب الحاشية على ما قيل أو صاحب الفصول

على ما قيل أيضاً .

(٢) لأنّ مناط الكلية وهو قابلية الانطباق على الكثيرين موجود في الجزئي

الاضافي ، فيرجع الأمر الى ما أفاده المصنف من كون الحروف موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام .

كحال العرض (١) فكما لا يكون (٢) في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو (٣) لا يكون في الذهن (٤) إلا في مفهوم آخر ، ولذا (٥) قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره ، فالمعنى (٦) وان كان (٧) لا محالة يصير جزئياً بهذا الحافظ بحيث يباينه (٨) إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللاحظ واحداً (٩) إلا أن هذا الحافظ (١٠) لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه ، وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا الحافظ (١١)

(١) في القيام بالغير ، لكن قد عرفت آنفاً المائز بين العرض وبين المعنى الحرفي ، فلاحظ .

(٢) أي: العرض .

(٣) أي: المعنى الحرفي .

(٤) وفي الخارج ، وبه يفترق المعنى الحرفي عن العرض ، إذ الأول تابع للغير تصوراً وخارجاً، والثاني تابع له خارجاً دون التصور .

(٥) أي: ولأجل عدم تحقق المعنى الحرفي في الذهن إلا في مفهوم آخر ، وحاصله : أن المعنى الحرفي كائن في غيره ، ضرورة قيام الربط الذي هو المعنى

الحرفي بطرفي القضية ، فهو مثل كينونة العرض في الموضوع .

(٦) جزاءً لقوله : «وان كانت هي الموجبة . . الخ» .

(٧) حين لحاظه مع تلك الخصوصية الذهنية .

(٨) أي: يباين المعنى نفسه إذا لوحظ ثانياً ، لكون الملحوظات الذهنية

كالجزئيات الخارجية متباينات .

(٩) لأن وحدته واقعاً لا توجب إثلام تعدده لحاظاً .

(١٠) هذا أول الإشكالات الثلاثة الواردة على دخل الحافظ في المستعمل فيه .

(١١) أي: الحافظ الذي هو جزء المعنى .

بداهة (١) أنّ تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في استعمال الألفاظ، وهو كما ترى (٢).
مع أنه (٣) يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلبي العقلي (٤)

(١) هذا تقريب الاشكال، وحاصله : أنّ الاستعمال متقوم بلحاظ اللفظ والمعنى ، سواء كان بسيطاً أم مركباً ، فإذا افترض تركب معنى كلمة - من - مثلاً من الابتداء واللحاظ ، والمفروض تقوم الاستعمال بلحاظ اللفظ والمعنى (لزم) تعدد اللحاظ في الاستعمال، حيث إن أحد اللحاظين جزء المعنى والآخر مقوم للاستعمال ، ومن المعلوم : أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان ، فلا بد من كون المستعمل فيه ذات المعنى بدون اللحاظ .

(٢) لما سر آتفاً من أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان .

(٣) هذا ثاني الإشكالات الثلاثة المشار اليها، وملخصه : أنّ تركب

المستعمل فيه من المعنى واللحاظ يستلزم عدم صدق المعنى على الخارجيات، وامتناع امتثال الأمر في مثل قوله : « سر من البصرة » لأنّ اللحاظ الذي موطنه الذهن يوجب تفيد المعنى بالوجود الذهني ، ومن المعلوم مباينة الموجود الذهني للموجود الخارجي وعدم صدق أحدهما على الآخر ، فلا بد من تجريد المعنى عن خصوصية اللحاظ ليخرج مثل قوله : « سر من البصرة » عن التكليف بما لا يطاق ، لصيرورة الأمور به حيثئذ كلياً طبيعياً قابلاً للانطباق على الخارجيات .

(٤) الكلبي العقلي باصطلاح أهل الميزان هو مجموع العارض والمعرض

كالإنسان الكلبي ، وتسميته بالكلبي العقلي لأجل تخصيص المفهوم بالتخصيص العقلي وهو الكلية التي لا موطن لها إلا العقل ، والكلبي العقلي بهذا المعنى لا ينطبق على المقام ، لأنّ قيد - المعنى - هو اللحاظ دون وصف الكلية ، فالأولى التعبير عنه بالجزئي الذهني ، ولعل التعبير عنه بالكلبي العقلي لأجل كون نفس المعنى كلياً وقيد أعني اللحاظ عقلياً، إذ موطنه العقل .

عليها حيث لا موطن له إلا الدهن، فامتنع امتثال مثل - سر من البصرة - إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصية، وهذا مع (١) أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا كالحاظه في نفسه في الأسماء ، وكما لا يكون هذا اللحاظ (٢) معتبراً في المستعمل فيه فيها (٣) كذلك ذاك اللحاظ (٤) في الحروف كما لا يخفى .
وبالجملة: ليس المعنى في كلمة من ولفظ الابتداء مثلاً إلا الابتداء ، فكما لا يعتبر في معناه (٥) لحاظه في نفسه (٦) ومستقلاً كذلك لا يعتبر

(١) هذا ثالث الاشكالات على دخل اللحاظ في المعنى المستعمل فيه وهو إشكال نقضي ، توضيحه : أن لحاظ المعنى الحرفي حالة لغيره ليس إلا كالحاظ المعنى الاسمي مستقلاً ، وكما لا يكون اللحاظ الاستقلالي مأخوذاً في المعنى الاسمي كذلك اللحاظ الآلي ليس مأخوذاً في المعنى الحرفي ، فلا يصير المعنى الحرفي باللحاظ الآلي جزئياً حتى نلتزم بكون المستعمل فيه في الحروف خاصاً ، والتفكيك بين اللحاظين محكم .

(٢) أي: لحاظ النفسية والاستقلالية .

(٣) أي: في الأسماء .

(٤) أي: اللحاظ الآلي ، فالتحصل من جميع ما ذكره المصنف (قده) : أن كلاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام ، ولو أريد أحياناً معنى خاص يكون ذلك بدالٍ آخر من قبيل تعدد الدال والمدلول ، نظير تقييد المطلق في مثل : «أعتق رقبة مؤمنة» . وبالجملة: فلا فرق بين المعنى الاسمي والحرفي أصلاً ، بل المعنى فيهما واحد .

(٥) أي: معنى لفظ الابتداء ، فالضمير راجع إلى لفظ الابتداء .

(٦) الضميران راجعان إلى معنى لفظ الابتداء .

في معناها (١) لحاظه في غيرها (٢) آلة ، وكلا لا يكون لحاظه فيه (٣) موجِباً
لجزئيته (٤) فليكن كذلك فيها (٥) .

إن قلت : على هذا (٦) لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى، ولزم
كون مثل كلمة - من - ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع
الآخر ، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها ، وهو باطل بالضرورة
كما هو واضح . قلت : الفرق بينهما (٧) إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع

(١) أي: معنى كلمة - من - .

(٢) الضمير الاول راجع الى المعنى والثاني الى كلمة - من - .

(٣) أي: لحاظ الاستقلال في معنى لفظ الابتداء .

(٤) أي: جزئية معنى لفظ الابتداء .

(٥) أي: فليكن لحاظ الآلية في معنى كلمة - من - غير موجب لجزئيته .

(٦) أي: بناءً على هذا التحقيق الذي ذكره بقوله : «والتحقيق حسبها يؤدي

اليه النظر الدقيق ... الخ» ومحصل التحقيق هو: دعوى اتحاد المعنى الموضوع له

في الاسم والحرف . وملخص الاشكال على هذا التحقيق هو: لزوم ترادف مثل

كلمة - من - ولفظة - الابتداء - المستلزم لصحة استعمال أحدهما مكان الآخر

كغيرهما من الألفاظ المترادفة: مع وضوح بطلانه ، لعدم صحة استعمال «سرت

ابتداء البصرة» بدل «سرت من البصرة» .

(٧) حاصل ما أفاده جواباً عن الإشكال بعد الاعتراف بالترادف ووحدة

المعنى الموضوع له في الاسم والحرف هو : أن اختلاف كيفية الوضع فيها أوجب

عدم صحة استعمال أحدهما مكان الآخر ، يئانه : أن الاسم وُضع ليراد به المعنى

في نفسه ، والحرف وضع آلة للملاحظة حال مدخوله ، فلاستقلالية في الأسماء

حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه ، والحرف ليراد منه والآلية في الحروف ملحوظتان للواضع في كيفية وضع الاسم والحرف (*).

(*) لا يخفى أنّ مرجع ذلك ان كان الى الشرط على المستعملين كما توهم ليكون على حذر الشروط الواقعة في ضمن العقود ، فيرد عليه: أنّه لا وجه للزوم الوفاء بهذا الشرط بعد البناء على كون الموضوع له في كل من الاسم والحرف ذات المعنى بدون تقيده بشيء من لحاظي الإستقلالية والآلية ، فيلغو هذا الشرط ، وقضية لغويته جواز استعمال كل منهما في مكان الآخر، مع أنّ المسلم عدم جوازه . وان كان مرجعه الى الالتزام الخارجي المتحقق بعد تمامية الوضع ، فلا وجه لاعتباره بالأولية، لأنّ الواضع إنّما يتبع في وضع الألفاظ للمعاني ، لا في تعيين الوظيفة للمستعملين في كيفية الاستعمال بعد تحقق الوضع، لعدم تقييد الوضع المتحقق أولاً بالالتزام الجديد الحاصل ثانياً ، لعدم انقلاب ما وقع مطلقاً عما وقع عليه ، فإنّه نظير تقييد البيع بعد إنشائه مطلقاً في عدم الأثر للتقييد الواقع بعد تمامية البيع . وان كان مرجعه الى أخذ اللحاظ بنحو الداعي ، بأن يكون داعي الواضع في وضع الحرف للمعنى هو كونه حالة لغيره ، ففيه أيضاً: أنّه لا دليل على اعتبار الدواعي ، ولذا لا يقدح تخلفها، ولكن عدم تحقق التخلف في المقام المستكشف من عدم جواز استعمال الحرف مكان الاسم يكشف عن عدم كونه بنحو الداعي . نعم يمكن توجيه ما أفاده (قده): «بأنّ ضيق الأغراض الداعية الى الانشاءات موجب لضيق دائرة المذمّات والمجموعات ، نظير الأوامر العبادية ، فإنّ ضيق الأغراض الداعية لها يوجب ضيقاً في ناحية المتعلقات بحيث لا يبقى لها إطلاق يعم صورة خلوها عن قصد دعوة الأمر . وفي المقام لما كان غرض الواضع من وضع الحروف دلالتها على معانيها حال كونها ملحوظة بالاحاط الآلي فلاحالة

معناه لا كذلك، بل بما هو حالة لغيره كما مرّت الإشارة إليه غير مرة . فالاختلاف بين الاسم والحرف في الوضع يكون موجِباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر وان اتفقا فيما له الوضع (١)، وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ نحو إرادة المعنى (٢) لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته . ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخبر والانشاء (٣) أيضاً

(١) يعني: ذات المعنى الموضوع له .

(٢) من النفسية والآلية ، فتلخص من جميع ما ذكره المصنف : أنّ وضع الحروف ، كوضع أسماء الأجناس في كون كل من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عاماً .

(٣) توضيحه : أنّه بعد أن أثبت خروج قصد الاستقلالية والآلية عن حيز الموضوع له والمستعمل فيه وأنهما من شؤون الاستعمال نفي البعد عن كون

تضييق دائرة موضوع وضعه أيضاً ، لكن لا بنحو التقييد ، لما مر من استحالة تقييد المعنى باللاحظ المتأخر عنه ، ومن المعلوم أنّ من لوازم تضييق دائرة الوضع عدم صحة استعمال أحدهما موضع الآخر . هذا ملخص ما يستفاد من بيان بعض أعظم أساتيدنا (قده) . لكن هذا التوجيه لا يمنع عن نتيجة التقييد ، كما لا يمنع عن ذلك تأخر قصد الامر عن المتعلق في العبادات . نعم ذلك مانع عن التقييد اللاحظي ، ففيما نحن فيه يمكن دعوى تقييد الموضوع له لبتاً باللاحظ ، فاختلف المعنى الاسمي والحرفي باختلاف القيد الملحوظ فيهما ، لكن لازم هذا التقييد صحة استعمال الحرف مكان الاسم وبالعكس مجازاً مع وضوح بطلانه وغلطته . فالأولى ما ذكرناه سابقاً من: أنّ المعاني الحرفية ليست إلا الإرتباطات والنسب ، وأنّها من الوجود الرابط ، وأنّها بذاتها مباينة للمعاني الاسمية فتدبر .

كذلك (١)، فيكون الخبر (٢) موضوعاً ليستعمل (٣) في حكاية ثبوت معناه في موطنه ، والانشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته وان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل (٤). ثم إنه قد انقدح

الاخبارية والانشائية أيضاً من شؤون الاستعمال من دون دخلهما في الموضوع له أو المستعمل فيه ، فلا اختلاف بين الخبر والانشاء إنما هو في قصد المتكلم ، وعليه فالتكلم بكلمة - بت - ان قصد بها الحكاية عن ثبوت نسبة البيع الى نفسه في موطنها - وهو وعاء الاعتبار - فذلك إخبار ، وان قصد بها إيجاد البيع ونقض عدمه المحمولى بوجوده كذلك ، فذلك إنشاء ، وإخبارية لفظة - بت - وإنشائية منوطتان بالقصد ، فهما من أطوار الاستعمال .

(١) أي: في كيفية الوضع مع اتفاقها في نفس المعنى الموضوع له .

(٢) وهو في الاصطلاح: الكلام الذي يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه ، والانشاء كلام ليس لنسبته خارج كذلك .

(٣) ليست الحكاية جزءاً للمعنى ، بل اللفظ يستعمل في معناه بقصد الحكاية ، فالعبارة لا تخلو عن مسامحة .

وبالجملة: فالمعنى في الإخبار والإنشاء واحد ، لأنه عبارة عن نسبة المبدأ الى الذات ، فان قصد بالكلام الحكاية عن النسبة فيكون خبراً ، وان قصد به إيجادها يكون إنشائياً .

(٤) لعله إشارة إلى: أن مجرد إمكان كون الاخبارية والانشائية من شؤون الاستعمال من دون دخلهما في المعنى لا يستلزم الوقوع ولا يصلح لإثباته - أو إلى: أن هذه الدعوى لا تسمع إلا في خصوص الألفاظ المشتركة التي تستعمل تارة في الإخبار وأخرى في الإنشاء كصيفة - بت - ، وأما المختصة بإحداها ،

كاجلّة الاسمية المختصة بالاخبار ، وصيغة - إفل - وما شاكلها المختصة بالانشاء ، فلا تصح الدعوى المزبورة فيها ، لعدم مهورية صحة قصد الإخبارية بالألفاظ المختصة بالإنشاء، والإنشائية بالألفاظ المختصة بالاخبار (*). أو إلى: أنه لا بد من الالتزام بخروج قصد الإنشاء والاخبار عن حيّز الموضوع له ، لما مرّ في المعنى الحرفي من استحالة أخذ العناظر فيه ، لكونه من شؤون الاستعمال ، فلو كان قصد

(* الظاهر أنّ مورد البحث هو الجمل التي يراد بها الإنشاء تارة والاخبار أخرى ، وأما ما يختص بأحدهما ، كصيغة - إفل - التي تستعمل دائماً في إنشاء المادة على اختلاف الأغراض الداعية إلى الإنشاء ، وكاجلّة الاسمية مثل - زيد قائم - التي يراد بها الاخبار دائماً ، فهو خارج عن هذا البحث ، فلبحوث عنه فعلاً هو ما يراد به الإنشاء في استعمال والاخبار في آخر كلفظ - بت - ومخلص الكلام فيه : أنّ المعنى في مثله واحد وهو نسبة المبدأ إلى الذات، والإخبارية والإنشائية من الأغراض الداعية إلى الاستعمال ، فإن قصد المستعمل حكايته عن النسبة الواقعية فهو إخبار ، وإن قصد الإيجاد فهو إنشاء . وعليه فلا يكون الاستعمال في الإنشاء مجازاً ، إذ المفروض أنّه قد استعمل في الموضوع له ، والإنشائية من أغراض الاستعمال ودواعيه ، خلافاً لبعض المحققين ، حيث ذهب إلى المجازية . نعم لما كان الرابط بين حاشيتي القضية سرآة للخارج سواء قصد به المستعمل حكايته عن الخارج أم لا ، ولذا يتبادر من لفظة - بت - مثلاً الصادرة من النائم أو الساهي الحكاية عن الثبوت في الخارج يحمل كلام المتكلم إذا أحرز كونه في مقام البيان على ما يقتضيه طبع القضية من الاخبار ، ولا يحمل على الإنشاء إلا مع القرينة ، هذا .

مما حققناه (١) أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في مثل أسماء الاشارة والضمائر أيضاً عام، وأنَّ تشخصه (٢) إنما نشأ من قبل طور استعمالها ، حيث إنَّ أسماء الاشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها ، وكذا بعض الضمائر (٣) وبعضها (٤) ليخاطب بها

الاخبار والانشاء كالحاظ الآلية والاستقلالية، فلا يحيص عن الالتزام بخروجها أيضاً ، ولا وجه حينئذٍ لنفي البعد عن ذلك كما أفاده المصنف (قدس) بقوله : « ثم لا يبعد . . الخ » لأنَّ ظاهره امكان أخذ قصد الاخبارية والانشائية في المعنى . (١) في الحروف والأسماء والاخبار والانشاء من خروج قصد الآلية والاستقلالية في الأولين ، وقصد حكاية ثبوت المعنى في موطنه أو إيجاداه في الآخرين عن دائرة الموضوع له والمستعمل فيه ، وكونها من شؤون الاستعمال المتأخر عن المعنى ، فإنَّ من الممكن أن يكون المستعمل فيه كالموضوع له في أسماء الاشارة والضمائر أيضاً عاماً ، خلافاً لمن قال بخصوصية المعنى فيها ، استناداً الى اقتضاء الاشارة والتخاطب تشخص المشار اليه والمخاطب ، فلاحالة يكون المستعمل فيه في أسماء الاشارة والضمائر خاصاً .

(٢) هذا دفع للقول بخصوصية المستعمل فيه فيهما ، وحاصله : أنَّ الموضوع له في لفظة - هذا - هو كَلِمَتِي المفرد المذكور الصالح للإشارة ، لا المعنى المتصف بكونه مشاراً اليه ، بحيث تكون الاشارة اليه قيماً له ، فالإشارة من كيفيات الاستعمال مثل الإستقلالية والآلية في الأسماء والحروف ، فكل من الوضع والموضوع له في أسماء الاشارة عام كالحروف .

(٣) كضمير الغائب ، فإنه وضع لكلي المفرد المذكور .

(٤) أي: وبعضها الآخر كضمير المخاطب ، فإنه وضع لكلي المفرد المذكور

أو المؤنث ، فتشخص المعنى في إسم الاشارة وضمير الخطاب نشأ من الإشارة

المعنى والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لا يخفى . فدعوى أنّ المستعمل فيه في مثل هذا «أوه هو» أو «إياك» إنّما هو المفرد المذكور، وتشخصه إنّما جاء من قبل الاشارة أو التخاطب بهذه الألفاظ اليه ، فإنّ الاشارة أو التخاطب لا يكاد يكون إلّا الى الشخص (١) أو ممه (٢) غير مجازفة (٣). فتلخص مما حققناه: أنّ التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصاً خارجياً كما في مثل أسماء الاشارة ، أو ذهنياً كما في أسماء الأجناس والحروف ونحوها (٤) من غير فرق في ذلك (٥) أصلاً بين الحروف وأسماء الأجناس ،

والتخاطب اللذين هما من أطوار الاستعمال وشؤنه من دون دخلها في الموضوع له ليكون خاصاً . كما أنّ تشخص الموصولات لنفسه عن الصلة خارج عن الموضوع له والمستعمل فيه .

(١) كما في الاشارة ، فإنّ الاشارة باليد في مقام استعمال أسماء الاجناس كلفظة - رجل - اذا أطلقت وأشير الى سماها باليد كما لا توجب جزئية المعنى كذلك الاشارة بلفظ هذا .

(٢) كما في التخاطب، فتعيّن معنى الموصول وتشخصه ناشئ عن صلته وخارج عن حيز الموضوع له .

(٣) خبر - دعوى - (*).

(٤) من المعاني الكلية .

(٥) يعني: في عدم تشخص المعنى بسبب التشخص الناشئ عن الاستعمال .

(*) لا يخفى أنّ مجرد عدم المجازفة ليس برهاناً على المدعى بعد إمكان

دخل الإشارة والتخاطب في نفس الموضوع له ، لعدم دلالية مجرد الإمكان على الوقوع ، مع أنّه اجتهاد في اللغة

ولعمري هذا واضح، ولذا (١) ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف عين ولا أثر، وإنما ذهب إليه بعض من تأخره ولعله (٢) لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، والغفلة عن أنّ قصد المعنى من لفظه على أنحاءه (٣) لا يكاد يكون من شؤنه وأطواره (٤)، وإلا (٥) فليكن قصده بما هو هو

(١) يعني: ولأجل عدم سراية التشخيص الناشئ عن الاستعمال الى المعنى .
 (٢) أي: ولعل ذهاب من تأخر الى كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً نشأ من توهم أنّ قصد المعنى من خصوصيات أحدها ، لكن دفع هذا التوهم بقوله: «والغفلة» وحاصله: لزوم الدور - بناءً على أخذ قصد الاستقلالية والآلية والاختبارية والانشائية وغيرها من الخصوصيات في الموضوع له ، أو المستعمل فيه - وذلك لتوقفها على الاستعمال ، إذ المفروض نشؤها عنه ، ومن المعلوم تأخر الاستعمال عن المعنى وخصوصيته ، فلو كانت دخيلة في المعنى يلزم توقف المعنى على الاستعمال ، ومن البديهي تأخر الاستعمال عن المعنى وقيده ، فيصير المعنى موقوفاً على الاستعمال وبالعكس .

(٣) من الاستقلالية والآلية ، والاختبارية والانشائية وغيرها .

(٤) يعني: بحيث يكون دخيلاً في المعنى وموجباً لخصوصيته وجزئيته ، لما عرفت من تأخر هذه الخصوصيات المترتبة على القصد عن المعنى ، فيمتنع دخلها فيه .

(٥) يعني: وان كان قصد المعنى من شؤنه فليكن قصده بما هو هو كما في الأسماء من شؤن المعنى وموجباً لجزئيته ، مع أنه لم يقل أحد بكون المعنى في أسماء الأجناس خاصاً ، فالخصوصيات المترتبة على قصد المعنى لا توجب

وفي نفسه كذلك (١) فتأمل في المقام ، فإنه دقيق وقد زلّ فيه أقدم غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق .

(الثالث) صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له ، هل هو بالوضع أو الطبع ؟ وجهان بل قولان ، أظهرها أنها بالطبع ، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه (٢) ولو مع منع الواضع عنه (٣) ، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه (٤) ، ولا معنى لصحته إلا

خصوصيته ، سواء كان المعنى اسماً أم حرفياً ، فكل من الموضوع له والمستعمل فيه فيها عام .

(١) أي: دخیلاً في المعنى وموجباً لتشخصه وجزئيته . فتحصل من جميع ما أفاده المصنف (قده) : أنّ كلاً من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف وأسماء الاشارة والضماير كأسماء الأجناس عام ، لكون التشخص فيها ناشئاً من قبل الاستعمالات ، ويستحيل تشخص المعنى بالخصوصيات الناشئة من قبلها ، لما مرّ آتفاً من استلزامه الدور (*) .

(٢) أي: فيما يناسب ما وضع له

(٣) أي: عن الاستعمال ، فحسبه مع المنع دليل على عدم توقف صحة

الاستعمال المجازي على وضع الواضع .

(٤) فلو كان صحة الاستعمال المجازي منوطة بالوضع لم يكن وجه لاستهجان

(*) لا يخفى أنّه بناءً على خروج الاشارة والتخاطب وغيرها عن حيز

الموضوع له والمستعمل فيه - ينهدم أساس الشبه المعنوي الذي جملة النحويون موجياً لبناء جملة من الأسماء وان كان لا يلزم منه إعراب تلك الأسماء ، لوجود ما عدا الشبه المعنوي فيها مما يوجب بناءها كما لا يخفى .

الاستعمال فيما لا يناسب المعنى الموضوع له ، مع فرض ترخيص الواضع له ، هذا . والمراد بالوضع في المقام هو إذن الواضع في استعمال كل لفظ في معنى يناسب معناه الحقيقي ، كما إذا وضع لفظ - الأسد - مثلاً ، للحيوان المفترس ، ثم أذن في استعماله في كل معنى يناسب معناه الموضوع له . والمراد بكون الاستعمال المجازي بالطبع هو : عدم توقف صحته على الإذن المزبور كما سيأتي من المصنف (قدس سره) التنبيه على ذلك ، بل المعتبر في صحة الاستعمال المجازي هو المناسبة التي يقبلها طبع أهل الاستعمال وجبتهم الفرزية وان نسب إلى الجمهور كونه بالوضع (*) مع اختلافهم في مقدار العلائق الملحوظة بين المعنى الحقيقي وبين المجازي الموجبة لإذن الواضع باستعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الحقيقي المسماة هذه الإذن بالوضع النوعي ، لأن الواضع باعتبار نوع العلائق أذن في ذلك .

(*) لا يخفى أن المراد بهذا الوضع ليس هو الوضع الشخصي ، كالأعلام الشخصية الملحوظ فيه كل من مادة اللفظ وهيئته وخصوصية المعنى ، ولا الوضع النوعي الملحوظ فيه الهيئة فقط مع الغض عن المادة كما في وضع هيئة فاعل وغيرها من هيئات المشتقات ، ولا وضع المادة فقط مع الغض عن هيئته خاصة ، نظير
رض ر ب ب بل المراد بالوضع هنا وضع اللفظ بمادته وهيئته لكل معنى يناسب ما وضع له أولاً من المعاني ، كوضع لفظ - أسد - ثانياً لكل معنى يناسب معناه الموضوع له أولاً وهو الحيوان المفترس في الشجاعة وغيرها ، وهذا الوضع الثانوي يوجب الاشتراك اللفظي ، فيصح استعماله في كل معنى يكون بينه وبين المعنى الموضوع له أولاً إحدى العلائق المعهودة ، وهذا وضع نوعي باعتبار عدم خصوصية المعنى ، وشموله لكل معنى مناسب للمعنى الأولي ، كتنوع وضع

الهيئات باعتبار عدم لحاظ خصوصية مادة من المواد فيها .
 وبالمجلة : فعدم تعين المعنى في المقام يوجب نوعية الوضع . لكن فيه :
 أولاً : أنه مجرد امكان لا دليل على وقوعه ، بل مقتضى الأصل عدمه .
 وثانياً : أنه مخالف لما ذكره علماء العربية من تعريف المجاز بأنه الكلمة
 المستعملة في غير ما وضع له ، إذ لازم الوضع النوعي للمجاز هو إنكار المجاز
 رأساً ، مع أنهم قسموا الاستعمال إلى الحقيقي والمجازي . ودعوى إرادتهم الوضع
 الشخصي في تعريف المجاز خالية عن البرهان ، مضافاً إلى أن إرادته تهدم أساس
 الوضع النوعي في سائر الموارد ، وتوجب انحصر الحقيقة في الوضع الشخصي ،
 وصيرورة الاستعمال في المعاني الموضوعية بالوضع النوعي مجازياً وهو كما ترى .
 وأما ترخيص الواضع للاستعمال في غير المعنى الموضوع له أولاً ، فإن أريد به
 الوضع النوعي المتقدم فقد عرفت ما فيه ، وإن أريد به الاذن كما هو الظاهر .
 فلا وجه لتوقف صحة الاستعمال المجازي عليه ، إذ لا دليل على هذا التوقف بعد
 انحصار وظيفة الواضع في جعل اللفظ حاكياً عن المعنى وقائلاً له بحيث يكون
 إلقاء اللفظ إلقاءً للمعنى ، إلا أن يقال : إن هذا الترخيص من شؤون الوضع
 الذي هو وظيفة الواضع ، لكن هذا بمجرد لا يثبت الوقوع ، لأهمية الامكان
 منه ، بل الأصل عدمه .

فالحق أن يقال : إن الاستعمال فيما يناسب المعنى الموضوع له ليس
 بالوضع والترخيص ، بل بالطبع ، فكل ما يستحسنه الطبع من الاستعمال يصح
 وإن لم يكن شياً من العلائق المجازية المذكورة في كتب القوم موجوداً ، وكل

حسنة (١)، والظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه (٢) أو مثله (٣) من قبيله (٤) كما تأتي الإشارة إلى تفصيله (٥) .

(الرابع) لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ وإرادة نوعه (٦) به كما إذا قيل :

(١) مرجع الضميرين الاستعمال ، ثم إنه لما كان البرهان على صحته شهادة الوجدان بحسنة ، فالأولى أن يقال: «ولا معنى لحسنه إلا صحته» فتدبر .
(٢) كـ - ضرب - في قولنا : «ضرب فعل ماضٍ» إذا أردنا به هيئة - فعل - من أي مادة كانت .

(٣) كقولنا : زيد في - ضرب زيد - فاعل ، إذا أردنا به مثله .

(٤) أي : من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بالطبع .

(٥) أي في الأمر الآتي .

(٦) يعني : إرادة نوع اللفظ باللفظ المذكور في الكلام ، فيكون اللفظ حاكياً عن اللفظ ، والمحكي تارة نوع اللفظ المذكور في القضية ، كهيئة - فعل - في قولنا : «ضرب فعل ماضٍ» وان كان في هذا المثال مسامحة ، ضرورة عدم شمول النوع لشخص - ضرب - المذكور في الكلام الحاكي عنه ، لأن الحاكي اسم وليس فعلاً حتى يشمل النوع المحكي به . نعم لا بأس بأن يكون مثلاً للمثل . فالمثال لإرادة النوع هو أن يقال : «ضرب كلمة أو ثلاثي» وأخرى صنفه ، كزيد في - ضرب زيد - فاعل ، إذا أُريد به كل اسم يقع عقيب فعل يقوم به قياماً صدورياً كـ - ضرب زيد - أو حلولياً كـ - مرض عمرو - غاية أن الصنف

ما لا يستحسنه الطبع لا يصح وان كان مع وجود بعض تلك العلاقات ، كاستعمال - الحمار - في - زيد - إذا فرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً ، فإن عدم حسنه بديهي مع وجود علاقة الحال والمحل .

«ضرب» مثلاً فعل ماضٍ أو صنفه كما إذا قيل: زيد في ضرب زيد فاعل، إذا لم يقصد به (١) شخص القول (٢) أو مثله (٣) كـ - ضرب - في المثال (٤) فيما إذا قصد (٥)، وقد أشرنا (٦) إلى أن صحة الإطلاق كذلك (٧) وحسنه (٨) إنما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا (٩) كانت المهملات موضوعة

تارة يشمل الملفوظ كقوله: زيد في صدر الجملة الاسمية مبتدأ، لكون زيد في هذا المثال مبتدأ، وأخرى لا يشمل كقوله: زيد في - ضرب زيد - فاعل لكون زيد حينئذٍ مبتدأً لا فاعلاً، فلا يشمل الصنف هذا الملفوظ .

(١) أي: يزيد الواقع عقيب - ضرب -، إذ مع قصد شخصه يخرج عن الصنف ويندرج في حكاية الشخص عن نفسه .

(٢) وهو زيد الثاني المحكي بزيد الأول، ومحصل مراده: أن التمثيل بهذا المثال للصنف منوط بعدم إرادة الشخص من - زيد - المحكي وهو الثاني .

(٣) معطوف على - نوعه - يعني: لا شبهة في إطلاق اللفظ وإرادة مثله كإرادة نوعه .

(٤) وهو المثال الأول الذي ذكره لإرادة النوع .

(٥) يعني: فيما إذا قصد المثل . والحاصل: أن حكاية - ضرب - مثلاً عن نوعه أو مثله منوطة بقصد المتكلم .

(٦) أي: في الأمر الثالث .

(٧) أي: إلى صحة إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أو المثل منه .

(٨) أي: وقد أشرنا إلى: أن حسن هذا الإطلاق إنما كان بالطبع لا بالوضع .

(٩) أي: وإن لم يكن إطلاق اللفظ وإرادة النوع وأخويه منه بالطبع،

لذلك (١) لصحة الاطلاق كذلك (٢) فيها (٣)، والالتزام بوضعها لذلك (٤) كما ترى (٥). وأما إطلاقه وإرادة شخصه ، كما اذا قيل: «زيد لفظ» وأريد منه شخص نفسه ، ففي صحته بدون تأويل (٦) نظراً لاستلزامه اتحاد الدال

بل كان بالوضع - كما نسب الى المشهور - لزم منه الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف، وهو خلف ، إذ المفروض عدم الوضع للمهمات ، مع وضوح صحة قولنا: «دين مقلوب زيد» و«جسق مهمل» وغيرها مما يصح أن يراد به النوع وأخواه .

- (١) أي: للنوع أو الصنف أو المثل .
- (٢) أي: بأحد الانحاء الثلاثة من النوع وأخويه .
- (٣) أي: في المهملات كما عرفت .
- (٤) أي: لما أريد من المهملات كإرادة المثل في قوله: «دين مقلوب زيد»

وجسق مهمل .
 (٥) لأنه مستلزم لعدم صحة تقسيمهم اللفظ الى الموضوع والمهمل ، إذ اللازم حينئذ عدم اللفظ المهمل ، ضرورة اشتراك جميع الالفاظ في هذه الدلالة ، فلو كان للمجاز وضع يلزم فساد التقسيم المذكور ، لثبوت الوضع لجميع الالفاظ ، ويلزم الاشتراك اللفظي لها ، لكون وضع المجاز نوعياً ووضع المعنى الموضوع له أولاً شخصياً ، فلا يحيص عن الالتزام بكون المجاز منوطاً بحسن الاستعمال طبعاً لا وضماً ، وحينئذ لا يتوجه على تقسيم اللفظ الى الموضوع والمهمل محذور الخلف وانتفاء المهمل أصلاً كما لا يخفى .

(٦) هذه العبارة توهم صحة الاطلاق وإرادة شخصه مع التأويل ، مع أنه ليس كذلك ، لخروجه حينئذ عن إرادة شخص نفس اللفظ .

والمدلول (١) أو تركب القضية من جزئين (٢) كما في الفصول ، بيان ذلك (٣) :
أنه إن أُعتبر دلالاته على نفسه حينئذٍ (٤) لزم الاتحاد (٥) ، وإلا (٦) لزم تركيبها
من جزئين ، لأن القضية اللفظية - على هذا (٧) - إنما تكون حاكية عن المحمول
والنسبة لا الموضوع ، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين (٨) ، مع امتناع

- (١) توضيحه : أن لفظ زيد في المثال إن دل على نفسه يلزم اتحاد
الدال والمدلول ، وهو ممتنع ، ضرورة أن الحاكي فان في المحكي ، فيكون النظر اليه
آلياً ، وإلى المحكي استقلالياً ، ولأزم اتحادهما اجتماع النظيرين المتضادين ، وهو محال .
وإن لم يدل على نفسه لزم تركيب القضية المعقولة المحكية بالقضية المفوضة من
جزئين ، إذ المفروض عدم دلالة لفظ زيد على معنى ليكون ذلك المعنى
موضوعاً للقضية المعقولة ، فلا يحصى حينئذٍ عن تركيبها من جزئين :
- (أحدهما) المحمول وهو لفظ (والآخر) النسبة ، وذلك ممتنع ، لاستحالة
تحقق النسبة الكلامية بدون المنتسبين .
- (٢) قد عرفت تقريبه آنفاً .
- (٣) أي : بيان الملازمة بين إرادة الشخص وبين أحد المحذورين ، وهما :
- اتحاد الدال والمدلول ، وتركب القضية من جزئين .
- (٤) أي : حين إرادة شخصه .
- (٥) وهو المحذور الاول المتقدم آنفاً .
- (٦) أي : وان لم تعتبر دلالاته على نفسه لزم المحذور الثاني ، وهو تركيب
القضية من جزئين ، مع لزوم تركيبها من ثلاثة أجزاء كما لا يخفى .
- (٧) أي : على تقدير عدم الدلالة .
- (٨) وهما : المحمول والنسبة ، إذ المفروض عدم دلالة - زيد - على معنى
يكون هو الموضوع .

التركيب إلا من الثلاثة (١) ، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين (٢) .
قلت : يمكن أن يقال (٣) : إنه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان أحداً

(١) التي منها الموضوع المفروض عدمه هنا .
(٢) وهما : الموضوع والمحمول ، فيمتنع الحكاية عن النسبة مع عدم الموضوع
(٣) في دفع نظر الفصول على كل واحد من التقديرين :
(أما التقدير الأول) وهو دلالاته على نفسه المستلزمة لمحدور اتحاد الدال
والمدلول ، فيمكن دفعه بكفاية تغايرها اعتباراً ، وعدم الحاجة الى تغايرها ذاتاً ،
والمفروض تحقق التغاير الاعتباري بينهما في المثال ، ضرورة أن لفظ - زيد -
حيثيتين (احدهما) : حيثية صدوره من المتكلم ، (والاخرى) : حيثية خطوره
في ذهن السامع ، فبلحاظ الجهة الاولى يكون دالاً ، وبلحاظ الجهة الثانية
يكون مدلولاً .

وبالجملة : فن حيث كونه مخطراً (بالكسر) دال ، ومن حيث كونه مخطراً
(بالفتح) مدلول ، فتعدد الدال والمدلول اعتباراً كافٍ (*) .
(وأما التقدير الثاني) وهو الذي أشار اليه بقوله : «مع ان حديث تركيب
القضية ... الخ » فتوضيحه : أنه يمكن منع تركيب القضية من جزئين على فرض

(*) يرد عليه : لزوم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي ، لأن لحاظه من
حيث كونه دالاً آلياً ومن حيث كونه مدلولاً استقلالي ، مع أن دلالة اللفظ
على معناه ليست متقومة بحيثية صدوره ، بل هي متقومة بالمعنى بوضع اللفظ
لمعناه . وأيضاً لاتناط مدلولية المعنى بكونه مراداً للمتكلم ، اذ المحكي ذات المعنى
لا بوصف كونه مراداً له ، فالتغاير الاعتباري غير كافٍ ، ولا يسدفع به
اشكال الاتحاد .

ذاتاً ، فمن حيث إنه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً ، ومن حيث إن نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً ، مع أن حديث تركيب القضية من جزئين - لولا اعتبار الدلالة في البين - إنما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه ، وإلا كان أجزاءها الثلاثة تامة ، وكان المحمول فيها منتسباً الى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الأمر أنه نفس الموضوع ، لا الحاكي عنه (١) ، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة (٢) ، وعلى هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشي (٣) ، بل يمكن أن يقال : إنه ليس أيضاً

عدم دلالة اللفظ على نفسه بأن يقال : إن هذا المحذور يلزم إذا لم يكن شخص اللفظ موضوعاً واقعاً للقضية ، وإلا كانت أجزاؤها ثلاثة ، لتركب القضايا المتعارفة من موضوع ومحمول لفظيين ومعنويين ، مثلاً - زيد قائم - يشتمل على موضوع لفظي وهو - زيد - ومعنوي وهو - معنى - زيد - ، ومحمول كذلك وهو لفظ - قائم - ومعناه ، فلو موضوع اللفظي كذا المحمول اللفظي حاكياً عن الموضوع والمحمول المعنويين ، ولا يلزم في المقام - على تقدير عدم دلالة لفظ « زيد » على معنى - إلا خلو القضية عن الموضوع اللفظي المسمى بـ - الصناعي - الحاكي عن الموضوع الواقعي ، إذ المفروض موضوعية نفس لفظ - زيد - لامعناه ، ولا ضير في خلو القضية عن اللفظ الحاكي عن الموضوع الواقعي ، والضائر إنما هو خلو القضية عن الموضوع الواقعي ، فاللازم وهو عدم الحاكي - غير مستحيل ، والمستحيل - وهو عدم الموضوع بحسب الواقع - غير لازم . هذا توضيح ما أفاده بقوله : « وإلا كان أجزاؤها الثلاثة تامة ... الخ » .

- (١) أي: عن الموضوع الواقعي ، كما هو الشأن في القضايا المتعارفة .
- (٢) لأن جعل - زيد - بلفظه موضوعاً دون معناه خلاف القضايا المتعارفة .
- (٣) يعني: على تقدير كون الموضوع شخص اللفظ ليس من باب استعمال

من هذا الباب (١) ماذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه ، فإنه (٢) فرده

اللفظ أصلاً ، لتوقف الاستعمال على لفظ ومعنى ، والمفروض ارادة شخص اللفظ لا معناه ، فليس في البين معنى حتى يندرج المقام في استعمال اللفظ في المعنى ، بل يكون من باب إيجاد الموضوع والحكم عليه ، إذ الموضوع حقيقة هو نفس اللفظ دون معناه .

(١) أي: باب استعمال اللفظ في المعنى .

(٢) أي: فإن اللفظ فرد النوع أو صنفه ، لا لفظ النوع أو الصنف ، توضيحه : أنه — بعد أن تبين عدم كون اطلاق اللفظ و ارادة شخصه من باب الاستعمال — يمكن أن يدعى عدم كون اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أيضاً من وادي الاستعمال ، بتقريب أن اللفظ الذي أطلق إنما هو فرد حقيقة للنوع أو الصنف ، لا أنه لفظ والنوع أو الصنف معناه حتى يندرج في باب الاستعمال ، بل يكون من قبيل إطلاق الفرد وإرادة نوعه أو صنفه ، بحيث يكون اللفظ نفس الموضوع ، لا الحاكي عن المعنى الذي هو الموضوع ، فعلى هذا يكون - ضرب - في قولنا : « ضرب زيد كلمة » أو زيد في قولنا : « زيد قائم مبتدأ » نفس الموضوع قد حكم عليه بما هو مصداق النوع أو الصنف بحكم يترتب عليهما مثل كونه كلمة في ارادة النوع ، أو مبتدأ في ارادة الصنف ، لسراية حكم الطبيعي الى أفرادها ، لا اتحادها خارجاً . لا أنه حائر عن معنى كي يندرج في باب استعمال اللفظ في المعنى ، فيكون اطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف أجنبياً عن الاستعمال الذي حقيقته فناء اللفظ في المعنى ، وإيجاد المعنى بالوجود اللفظي الذي هو أحد الوجودات كما لا يخفى .

وبالجملة : فينطبق النوع أو الصنف على الملفوظ ك - ضرب - و - زيد -

ومصادقه حقيقة لا لفظه وذلك معناه كي يكون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى ، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجاً قد أحضر في ذهنه بلا واسطة حالك (١) وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلاً ، لا لفظه (٢) كما لا يخفى ، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى ، بل فرد قد حكم في القضية عليه بما هو مصداق لكلي اللفظ ، لا بما هو خصوص جزئية (٣) ، نعم (٤) فيما إذا أريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى . اللهم (٥)

في المثالين على حذف إنطباقهما على غيرهما من أفرادها كـ نصر - و - قعد - و - حسن - و - عمرو - و - بشر - و - بكر - مثلاً .
(١) كما هو شأن القضايا المتعارفة .

(٢) معطوف على قوله : «نفس الموضوع» يعني : باللفظ الموضوع الحالك عنه .
(٣) أي : جزئي كلي اللفظ ، غرضه : عدم لحاظ لوازم التشخص ، فشخص - ضرب - ينطبق عليه النوع كأنطباقه على - نصر - و - قعد - ومنع - وغيرها ، ويحكم عليه لا تحاده مع النوع أو الصنف بما يحكم عليهما ، فإن الحكم المترتب عليهما ثابت للفرد المتحد معهما من باب الانطباق ، فشخص - ضرب - فرد للنوع وليس معنى له .

(٤) غرضه أن ما ذكرناه من إمكان عدم كون إطلاق اللفظ وإرادة النوع أو الصنف منه من باب الاستعمال لا يتطرق فيما إذا أريد باللفظ فرد آخر مثله ، وذلك لعدم كون الشخص المفوظ مصداقاً لمثله ، لتباين الامثال وعدم علقه بينها ليطلق أحدها على الآخر ، فلا يحيص عن كونه من باب الاستعمال ، فيكون لفظ - ضرب - حاكياً عن مثله ودالاً عليه .

(٥) استدراك على قوله : «بل يمكن أن يقال ... الخ» وغرضه جعل إطلاق

إلا أن يقال : إن لفظ - ضرب - وان كان فرداً له ، إلا أنه اذا قصد به حكايته وجعل عنواناً له ومرآته كان لفظه (١) المستعمل فيه (٢) وكان حينئذٍ (٣) كما اذا (٤) قصد به فرد مثله .

وبالجملة (٥) فإذا اطلق واريد به نوعه ، كما اذا اريد به فرد مثله ، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى ، وان كان فرداً منه (٦) وقد حكم في القضية بما يعمه (٧) وان

اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه من باب الاستعمال وإخراجه عن حيز إيجاد الموضوع ، بتقريب : أن لفظ - ضرب - الواقع في الكلام وان كان فرداً للنوع ، لكنه اذا قصد به حكايته عن النوع ودلالته عليه يصير من باب الاستعمال ، نظير ما اذا قصد به فرد مثله ، لما عرفت آنفاً من امتناع انطباق المباين على مثله ، فلا محالة يكون من باب الاستعمال ، لا إيجاد الموضوع ، فيختص امكان كل من إيجاد الموضوع والاستعمال بما اذا اطلق اللفظ وأريد به النوع أو بالصنف .

- (١) أي: لفظ النوع أو الصنف .
- (٢) أي: في النوع أو الصنف .
- (٣) أي: وكان لفظ - ضرب - حين قصد الحكاية .
- (٤) خبر - كان - يعني : وكان لفظ - ضرب - حينئذٍ مثل ما اذا قصد به فرد مثله في كونه من باب الاستعمال .
- (٥) هذا محصل ما أفاده (قدمه) بقوله: «اللهم إلا أن يقال ... الخ» .
- (٦) يعني: وان كان اللفظ الواقع في الكلام فرداً للنوع .
- (٧) أي: يحكم بعم اللفظ المذكور في الكلام وغيره من أفراد النوع ، إذ المفروض كون الحكم ثابتاً للنوع المنطبق على الملفوظ وغيره .

أطلق (١) ليحكم عليه بما هو فرد كليته ومصداقه (٢)، لا بما هو لفظه (٣) وبه حكايته ، فليس من هذا الباب (٤)، لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك (٥) كما لا يخفى ، وفيها (٦) ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ ، كما في مثل - ضرب فعل ماض - .

(١) معطوف على قوله: «فإذا أطلق» وغرضه بيان الاحتمال الآخر وهو عدم كون إرادة النوع أو الصنف من اللفظ من باب الاستعمال ، بأن يكون من قبيل اطلاق الفرد وإرادة الطبيعة .

(٢) أي: فرد النوع أو الصنف .

(٣) أي: لفظ النوع أو الصنف ، ليكون حاكياً عنهما حتى يندرج في

باب استعمال اللفظ في المعنى .

وبالجملة : فإن قصد باللفظ الحكاية عن النوع أو الصنف كان من باب الاستعمال ، وإن قصد به كونه موضوعاً - لأجل مصداقته للنوع - كان ذلك أجنبياً عن الاستعمال كما لا يخفى .

(٤) أي: باب الاستعمال .

(٥) أي: من باب إطلاق اللفظ والحكم عليه بما أنه فرد لكلي النوع أو الصنف ، بل الاطلاقات المتعارفة تكون ظاهراً من باب الاستعمال ، بل فيها ما لا يمكن أن يكون من غير الاستعمال ، كما إذا لم يكن محمول القضية شاملاً لشخص اللفظ ، لعدم انطباق الطبيعة عليه ، كقولنا : « ضرب فعل ماض » فإن المحمول وهو - فعل ماضٍ - لا يشمل شخص - ضرب - لسكونه اسماً لا فعلاً ، فلا بد من كونه من باب الاستعمال ، والحكاية عن النوع .

(٦) أي: في الاطلاقات المتعارفة .

(الخامس) (١) لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بازاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها، لما (٢) عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أمثاله من مقومات الاستعمال ، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه ، هذا مضافاً (٣) إلى ضرورة صحة الجمل والاسناد في الجمل بلا تصرف في

(١) الغرض من عقد هذا الأمر دفع ما توهم من كون الألفاظ موضوعة للمعاني بوصف كونها مرادة للافظها ، بحيث يكون هذا الوصف دخيلاً جزءاً أو قيداً في المعنى الموضوع له .

(٢) هذا برهان لكون الموضوع له والمستعمل فيه ذات المعنى، وحاصله ما تقدم في المعنى الحرفي من المحذورين :

أحدهما : كون قصد المعنى من مقومات الاستعمال ، فلو كان ذلك دخيلاً في نفس المعنى لزم تعدد الاحاط ، وهو خلاف الوجدان كما تقدم تفصيله هناك .
اسكن قوله: «فلا يكاد... الخ» قرينة على إرادة استحالة ذلك ، حيث إن دخل القصد في المعنى مستحيل ، إذ هو ناش عن الاستعمال المتأخر عن المعنى ، كاستحالة دخل قصد الأمر في متعلقه المتقدم عليه رتبة ، فإن الأمر متأخر عن متعلقه ، فإذا توقف شيء من المتعلق على الأمر لزم الدور .

(٣) هذا هو المحذور الثاني ، ومحصله : أنه على تقدير دخل الإرادة جزءاً أو شرطاً في المعاني لا يصح الجمل والاسناد في مثل قولنا : «نصر زيد» و«زيد قائم» بدون التصرف في ألفاظ الأطراف ، ضرورة أنه مع دخل الإرادة في المعاني لا بد من تجريد ألفاظ الأطراف عن الإرادة ، لوضوح أن المسند في المثالين نفس النصر والقيام لا بما مرادان ، وهذا التجريد خلاف الوجدان .

ألفاظ الأطراف، مع (١) أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه (٢)،
بداهة (٣) أن المحمول على زيد في زيد قائم - والمسند اليه (٤) في ضرب زيد -
مثلا هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان (٥). مع (٦) أنه يلزم كون وضع

(١) هذا متمم الاشكال وليس وجهاً آخر .

(٢) أي: بدون التصرف ، مع أن صحة الحمل بدون التصرف مما لا

اشكال فيه .

(٣) بيان للزوم عدم صحة الحمل والاسناد بدون التصرف ، لأنه بعد

وضوح كون المحمول والمسند اليه في المثالين نفس القيام والضرب، لا بما هما

مرادان ، فلا يحيص عن التصرف فيهما بالتجريد ، وإلقاء الارادة عنهما .

(٤) معطوف على قوله: «المحمول» وضمير - اليه - راجع إلى زيد .

(٥) إذ مع دخل الارادة جزءاً أو شرطاً في المعاني لا يتحقق شرط صحة

الحمل إلا بالتجريد .

توضيحه : أن الحمل منوط بالاتحاد الوجودي وبدونه لا يصح الحمل ،

والمفروض أن معنى - زيد - مقيداً بالإرادة الحقيقية مغاير لمعنى - القائم - المقيد

أيضاً بالإرادة الحقيقية ، لتغاير الإرادتين وجوداً الموجب لتغاير المعنيين المقيدتين

بهما أيضاً ، ومع هذا التغاير الوجودي لا يصح الحمل أصلاً .

(٦) هذا ثالث الوجوه التي أقيمت على تجرد المعاني الموضوع لها عن

الإرادة ، وحاصله : أنه يلزم من دخل الارادة في المعاني الموضوع لها إنكار

الوضع العام والموضوع له العام ، وكون الموضوع له خاصاً دائماً ، إذ المفروض

تقيده بالإرادة الحقيقية الحاصلة للنفس الموجبة لصيرورته جزئياً . وهذا المحذور

وإن لم يكن من المحالات ، لكنه خلاف ما ذهبوا اليه في مقام تقسيم الوضع من

عامة الألفاظ عاماً والموضوع له خاصاً ، لمكان اعتبار خصوص إرادة الالفاظين فيما وضع له اللفظ ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه (١) كما لا يخفى (٢) ، وهكذا الحال في طرف الموضوع (٣). وأما ما حكي عن المعلمين الشيخ الرئيس (٤)

تسالمهم على ثبوت الوضع العام والموضوع له العام كأسماء الاجناس ، فإن دخل الإرادات الشخصية الحاصلة للمتكلمين في المعاني ينافي ذلك التسالم (*).

(١) أي: فيما وضع له ، فإذا كان مفهوم الإرادة دخيلاً في المعنى لا يلزم

إنكار عمومية الموضوع له ، لسكون مفهوم الإرادة كلياً

(٢) إما لسكون المتبادر هي الإرادات الحقيقية القائمة بالمتكلمين ، وإما

لاستزامه كون الموضوع له عاماً في جميع موارد عمومية الوضع، وهو كما ترى .

(٣) أي: موضوع القضية وهو - زيد - في المثال المذكور ، هذا تنمة

المحذور الثاني الذي تعرض له بقوله: « مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد

... الخ » فكان المناسب تقديمه على المحذور الثالث وذكره في ذيل المحذور

الثاني، فلاحظ .

(٤) وهو أبو علي سينا الملقب برئيس العقلاء .

(*) ويدل أيضاً على عدم دخل الإرادة في الموضوع له تبادل ذات

المعنى من اللفظ من دون اتصافه بالمرادية ، بل هذا الوصف مفعول عنه رأساً

واستزامه لتركب جميع المعاني الموضوع لها من المعنى والإرادة ، فلا يبقى معنى

بسيط، وهو معلوم البطلان . وعدم صدق المعاني على الخارجيات، لتقيدها بقيد

ذهني لا بد من تجريدتها عنه ، لاستحالة تحققه في الخارج ، فيلزم كون الاستعمالات

طراً من المجاز ، لاستعمال الألفاظ حينئذ في غير ما وضعت له ، فيلغو حكمة الوضع.

وتسالمهم على توقف إحراز كون المعنى مراداً للمتكلم على الأصول المرادية ،

فلو كان الموضوع له المعنى بوصف كونه مراداً لم يكن وجه للتوقف المزبور كما لا يخفى .

والمحقق الطوسي (١) من مصيرها إلى أن الدلالة تتبع الإرادة (٢) فليس ناظراً إلى كون الالفاظ موضوعاً للمعاني بما هي مرادة (٣) كما توهمه بعض الافاضل (٤)، بل ناظر إلى أن دلالته الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية (٥) أي دلالتها على

- (١) وهو نصير الدين الطوسي قدس سره الملقب بأستاذ البشر .
- (٢) كما حكي هذا عن غيرهما من أكثر المحققين من علماء المعقول والمنقول .
- (٣) بحيث تكون الإرادة شرطاً أو شرطاً للمعنى الموضوع له .
- (٤) وهو صاحب الفصول (قده) قال فيما حكي عنه: «والظاهر أن ما حكي عن الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرها إلى أن الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى هذا ، وتحقيقه : أن اختصاص الوضع بالمعنى الذي تعلق به إرادة الالفاظ يوجب انتفاءه عند انتفائه ، فتنتفي الدلالة المستندة إليه » انتهى .
- (٥) توضيح ما أفاده المصنف (قده) في محمل كلام المعلمين هو : أن للكلام الصادر من المتكلم دالتين :

(إحداها) تصورية ، وهي خطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ ،

وهذه الدلالة قهرية لا تتوقف على غير العلم بالوضع .

و (ثانيتها) تصديقية ، وهي كون المعنى المتحصل من الكلام بعد انضمام القرائن إلى المعاني الافرادية مراداً للمتكلم ، وهذه الدلالة تتوقف على إرادة المتكلم لمضمون كلامه ، فإذا قال: «البيع حلال» مثلاً لا يصح أن يسند إرادته لهذه الجملة إليه إلا بعد إحراز كونه في مقام بيان مراده ، نعم يصح إسناد مضمون الجملة إليه ، بأن يقال : إن المتكلم قال بجملة البيع ، وأما كونه مراداً له ، فهو مبني على الإحراز المزبور ليدل الكلام على أن مضمونه مقصود له ، لا أنه تكلم به بقية مثلاً .

كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها (١) وتتفرع عليها (٢) تبعية مقام الاثبات للثبوت ، وتفرع الكشف على الواقع المكشوف ،

(١) يعني: أن دلالة الالفاظ على كون معانيها مرادة للافظها تتبع إرادة الالفاظ للمعاني من الالفاظ .

(٢) قوله: «وتتفرع» معطوف على - تتبع - يعني: وتتفرع الدلالة التصديقية على الإرادة (*) لتوقفها على كون المتكلم بصدده بيان مراده .

(*) الحق أن لمثل قوله تعالى: «أحل الله البيع» دلالات ثلاثاً :

إحداها: خطور المعاني الافرادية من ألفاظها ، وهذه الدلالة كما تقدم لا تتوقف على أزيد من العلم بوضع الالفاظ لمعانيها .

ثانيتها: حضور المعنى المتحصل الجملي في الذهن المنوط بضم المعاني الافرادية بعضها الى بعض ، وملاحظة القرائن ، والترتب على هذه الدلالة هو صحة نسبة مضمون الكلام إلى المتكلم ، بأن يقال : إنه قال بجواز البيع مثلاً ، ولا بأس بتسمية هذه الدلالة بالتصديقية ، نظراً إلى دلالاته على المعنى المتحصل المتوقف على إسناد المحمولات إلى موضوعاتها ، والإذعان بأن مفاد كلامه كذا وكذا ، وأما تسميتها بالتصديقية - لأجل الدلالة على كون مضمون الكلام وظاهره مراداً للمتكلم- فلا وجه لها .

ثالثتها: دلالة الكلام على كون المعنى المتحصل منه مقصوداً للمتكلم ، بحيث صح للمخاطب أن يحتج بها عليه . وهذه الدلالة تتوقف على إحراز كون المتكلم في مقام البيان ، والدلالة التصديقية التي تكون تابعة للإرادة هي هذه الدلالة ، ولا ينبغي الإرتياب في تبعيتها لها ، كيف لا ؟ وصحة احتجاج العبد على مولاه بظاهر كلامه منوطة بإثبات كون المولى في مقام البيان ولو بأصله

فإنه (١) لولا الثبوت في الواقع لما كان للإثبات والكشف والدلالة مجال ،

(١) هذا تقريب التبعية ، فإن ترتب مقام الكشف والإثبات على مقام الثبوت بمكان من الوضوح .

عقلاني ، فلولم تكن التبعية ثابتة لم يكن وجه لهذه الاناطة . (وتوهم) كون الدلالة الوضعية تابعة للإرادة ، لأجل ضيق دائرة الغرض من الوضع - وهو تفهيم المعنى المقيد بإرادته دون المعنى المطلق - وضيق الغرض يسري إلى دائرة الوضع ، فلا يبقى له إطلاق يعم صورة عدم الإرادة ، وعليه فالدلالة تابعة للإرادة دائماً (مدفوع) بمنع كون الغرض من الوضع تفهيم المعنى المراد بحيث يكون الإرادة قيماً للمعنى ، بل الغرض الداعي إلى الوضع هو إيجاد علاقة وربط بين اللفظ والمعنى ، ليمتثل ذهن بمجرد سماع اللفظ إلى المعنى انتقالاً تصورياً ولو كان صادراً من لفظ غير ذي شعور ، هذا . مضافاً إلى: أن الداعي خارج عن حيز الموضوع له وغير موجب لتقيده كما لا يخفى . ومثله في الضعف ما يقال من : «أن الدلالة ليست مطلق التفات النفس إلى المعنى ، بل هو التفات مخصوص ، وهو التفات النفس إلى المعنى ، من جهة أنه هو الذي صار للمتكلم داعياً إلى التكلم لأجل الإعراب صما في الضمير ، وهذه لا يتصور فيها الانقسام إلى التصورية والتصديقية» انتهى . توضيح وجه الضعف : أن إنكار دلالة اللفظ للعالم بالوضع على ذات معناه مجردة عن الجهة التي صارت داعية للمتكلم إلى التكلم خلاف الوجدان ، فإن حقيقة الدلالة هي إخطار المعنى في ذهن السامع ، ولا ريب في أن سماع اللفظ يوجب ذلك ، والجهة الداعية إلى إلقاء الكلام من الجهات التعليلية للتكلم دون التقييدية ، وهي خارجة عن حيز المعنى ، ولا دخل لها في الدلالة أصلاً ، فما أفيد لا يتم في الدلالة التصورية ، وإنما يتم في التصديقية كما اعترف به القائل ، فصح انقسام الدلالة إلى التصورية والتصديقية .

ولذا (١) لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته (٢) على الإرادة ، وإلا (٣) لما كانت لكلامه هذه الدلالة (٤) وان كانت له الدلالة التصورية أي كون سماعه (٥) موجباً لاخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار (٦) أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار (٧). ان قلت : على هذا (٨) يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع (٩)

(١) أي: ولأجل هذه التبعية لا بد في إثبات الدلالة التصديقية ، وكون مضمون الكلام مراداً للمتكلم من إحراز كونه بصدد البيان ولو بالأصل العقلاني كما يأتي إن شاء الله تعالى في مبحث المطلق والمقيد ، وإلا فلا مجال للدلالة التصديقية . وان شئت فقل : إن الظهور النوعي الكاشف عن المراد منوط بإحراز كون المتكلم في مقام البيان .

(٢) معطوف على - إثبات - يعني: لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفادة في دلالة كلامه على الإرادة ، ويمكن أن يعطف على قوله : « إرادة » . (٣) يعني: وإن لم يحرز كون المتكلم في مقام الإفادة والبيان ولو بأصل عقلائي ، فلا تتحقق لكلامه هذه الدلالة التصديقية .

(٤) أي: الدلالة التصديقية .

(٥) مع العلم بالوضع كما تقدم ، فإن الدلالة التصورية لا تتوقف على أزيد منه .

(٦) الأولى إسقاط كلمة - وراء - أي: ولو كان سماعه من الجدار .

(٧) كالنائم والساعي والمجنون .

(٨) أي: بناءً على تبعية الدلالة التصديقية للإرادة .

(٩) معطوف على - الخطأ - يعني: عند القطع بما ليس بمراد للمتكلم ، كما

إذا قال : « زيد قائم » بدل « زيد نائم » .

بما ليس بمراد أو الاعتقاد (١) بإرادة شيء ولم يكن له (٢) من اللفظ مراد .
قلت : نعم لا يكون حينئذ (٣) دلالة ، بل يكون هناك جهالة وضلالة
يحسبها الجاهل دلالة ، ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح (٤)

(١) كما إذا كان إخباره بسعر كتاب الكفاية بدينارين مثلا كناية عن
سعر كتاب الجواهر ، فإنه حينئذ أراد معنى أجنبياً عن مضمون كلامه بحيث
لا يكون شيء من مضمونه مراداً له .

(٢) أي: للمتكلم مراد من اللفظ كما عرفت . توضيح ما أفاده بقوله: «إن
قلت : ... الخ» هو: أنه إذا علمنا من الخارج فقدان الإرادة ، وأن المتكلم أراد
معنى أجنبياً عن المعنى الذي هو ظاهر الكلام ، كمثل الإخبار عن سعر الكفاية
على ما مر آنفاً ، فلازمه إنتفاء الدلالة ، لترتبا على الإرادة المفروض فقدانها في
موردي الخطأ والاعتقاد بغير ظاهر الكلام مع وجود الدلالة فيها قطعاً ،
فتخلف الدلالة عن الإرادة يكشف عن عدم التبعية .

(٣) أي: حين الخطأ أو القاطع بما ليس مراداً للمتكلم ، ومحصل ما أجاب به
عن الاشكال هو: أن الدلالة التصديقية التابعة للإرادة تبعية الكاشف للمنكشف
مفقودة ، لفقدان متبوعها ، فلا محذور في الالتزام بعدم الدلالة التصديقية في
مورد السؤال ، وأن ما ظنّه الجاهل من الدلالة ضلالة وجهالة . فتلخص من جميع
ما ذكره المصنف (قده) : أن الإرادة ليست جزءاً ولا قيماً للموضوع له حتى
تكون الدلالة الوضعية تابعة لها ، وذلك لما مر من كون الإرادة من أنحاء
الاستعمال ، كالاستقلالية والآلية وغيرها ، وكلام العلمين أجنبي عن الدلالة
الوضعية ، للتوجيه الذي أفاده المصنف تبعاً للمحقق القمي (قدهما) .

(٤) وضوح صحة التوجيه المزبور في نفسه مما لا إشكال فيه ، إذ لا محيص

لا محيص منه ، ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضي المتوهم أن يجعل كلامهما ناظرًا إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عن هو علم في التحقيق والتدقيق ؟ .
(السادس) لا وجه لتوهم (١) وضع للمركبات غير وضع

عن الالتزام بتبعية الدلالة النصديقية للارادة كما عرفت آنفاً ، ولكنه خلاف ظاهر كلام العلمين ، فإن ظاهره تبعية الدلالة التصورية للارادة ، فلاحظ عبارتي الشفاء وجوهر النضيد .

(١) غرضه من عقد هذا الأمر : دفع ما يتوهم من وضع ثالث للمركبات مضافاً الى وضع شخصي ونوعي لمفرداتها ، توضيحه : أنه لا إشكال في أن تركيب أجزاء يعبر عنها بالمفردات ، وهي مادية وصورية ، ولكل منها وضع يخصه ، غاية الأمر أن وضع المواد شخصي ، ووضع الصور المبر عنها بالهيات نوعي . فقولنا مثلاً : «زيد قائم» يشتمل على جزهين :

(أحدهما) مادي وهو «زيد» و«قائم» ولكل منها وضع شخصي ونوعي ، أما الشخصي فهو : وضع كل منها لمعنى ، فزيد وضع لخصه من الانسان متمخصة بمشخصات خاصة ؛ وقائم وضع لذات متصفة بالقيام . وأما النوعي فهو : وضع هيئة - زيد - الناشئة من إعرابه رفعاً بالابتداء ، ووضع هيئة - قائم - الحاصلة من رفعه بالخبرية .

و (ثانيهما) صوري ، وهو الهيئة الحاصلة من ضم أحدهما بالآخر : فإنة بعد ضم - قائم - ب - زيد - يتحقق هيئة الجملة الاسمية ، وهي الجزء الصوري للمركب ، وبها يحصل الارتباط بينهما ، ولولاها لكان كل منهما أجنبياً عن الآخر . فقد ظهر : أن لكل من المواد وضعاً شخصياً ونوعياً ، وللمجموع المواد وضعاً نوعياً . وبعد هذين الوضعين لا حاجة الى وضع ثالث للمجموع المركب ، لوظائفها بتفهم غرض المتكلم .

المفردات (١)؛ ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها (٢) في مثل - زيد قائم - وضرب عمرو بكرأ - شخصياً (٣) (*) ،

(١) وهي أجزاء المركب ، أعني الموضوع والمحمول والهيئة العارضة لهما وهي هيئة الجملة الاسمية أو الفعلية ، غاية الأمر أنّ كلاً من الموضوع والمحمول جزء مادي ، والهيئة جزء صوري ، ولولاها لم يكن ارتباط بين - زيد - وبين - قائم - في المثال المذكور ، فبالهيئة يتولد الارتباط بين الأجزاء المادية ، فلكل من الجزء المادي والصوري وضع لمعنى لا يفني أحدهما عن الآخر ، وهذا مما لا كلام فيه ، والنزاع إنّما هو في وضع ثالث لمجموع المادة والهيئة .

(٢) أي: بمواد المفردات ، يعني: بعد وضع مواد المفردات شخصياً ووضع هيئاتها نوعياً، كما عرفت في مثال - زيد قائم - ، فإنّ لكل من - زيد وقائم - وضعاً شخصياً .

(٣) المراد بالوضع الشخصي هو : أنّ كل مادة بشخصيتها الذاتية وضعت لمعنى كالجوامد والأعلام الشخصية ، فإنّها بهيئاتها وموادها موضوعة بالوضع الشخصي فـ - زيد - مثلاً وضع بمادته وهيئته وضعاً واحداً شخصياً لمعنى شخصي .

(*) شخصية وضع المواد مختصة بالجوامد ، وأما المشتقات فوضعها بالنسبة إلى كل من المادة والهيئة نوعي ، إذ المراد بالنوعية هو عدم الاختصاص بمادة أو هيئة ، فكما يكون وضع هيئة - فاعل - لمن قام به المبدأ من أي مادة كانت نوعياً، فكذلك يكون وضع مادة - ن - ص - ر - للحدث الخاص بأي هيئة كانت نوعياً ، ففلاك نوعية وضع الهيئات - وهو عدم اختصاصها بمادة دون مادة - موجود في وضع المواد أيضاً ، لعدم اختصاصها بهيئة دون هيئة . وكما لا يمكن وضع الهيئة بلا مادة . كذلك لا يمكن وضع المادة بلا هيئة .

وبهياتها المخصوصة (١) من خصوص إعرابها نوعياً ، ومنها (٢) خصوص هيات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب والاضافات بجزاها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرها نوعياً (٣)

(١) أي: هيات تلك المواد العارضة لها من ناحية الاعراب .
 (٢) أي: ومن الهيات العارضة للمواد هيات المركبات ، كهيئة الجمل الاسمية والفعلية ، فللمواد وضع شخصي ونوعي باعتبار الاعراب ، ونوعي آخر باعتبار هيئة المركب ، كالجملة الاسمية الحاصلة من انضمام المفردات ، كأنضمام «القائم» في المثال الى «زيد» فإن هذه الهيئة تعرض المواد أيضاً ، ك- زيد - و - قائم - في المثال .
 وبالجملة : فلاحاجة إلى وضع ثالث للمركبات بعد وضع مفرداتها شخصياً ونوعياً ، وبعد وضع الهيئة الحاصلة من ضم المفردات المسماة تلك الهيئة بالجملة الاسمية أو الفعلية .

(٣) أي: وضعاً نوعياً والاولى إضافة كلمة - أيضاً - بعد - نوعياً - يعني: كما أن وضع الهيات الناشئة عن إعراب المواد نوعي ، كذلك وضع هيات المركبات ، والمراد بالوضع النوعي هو الانحلال الى أوضاع عديدة ، كوضع هيئة - فاعل - لمعنى ، فإن هذا الوضع ينحل بتعدد أفراده - كالقائم والعالم والعاذل وغيرها - الى أوضاع متعددة . وهيئة المركب كالجملة الاسمية من هذا القبيل ، لعدم اختصاصها بمواد دون مواد ، فهية الجملة الاسمية - سواء كانت موادها زيد قائم قائم قائم وصحرو جالس قائم وغيرها وضعت لإفادة الاستمرار مثلاً .

(فدعوى) استقلال المادة في الوجود وامكان وضعها لمعنى مع الفرض عن هيئة؛ بخلاف الهيئة لعدم استقلالها في الوجود ، فلا بد من لحاظها في ضمن مادة من المواد (غير مسموعة) إذ لا محصل لها بعد امتناع وجود المادة بدون هيئة ما كالعكس .

بداية (١) أن وضعها (٢) كذلك (٣) وافٍ بتام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها ، مع استلزامه (٤) الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها (٥) ، وأخرى بملاحظة وضع مفرداتها (٦) ، ولعل المراد

(١) توضيح لقوله : « ضرورة عدم الحاجة . . الخ » الراجع الى أول محذورى الالتزام بوضع ثالث ، ومحصله : أنه بعد وضع المفردات شخصياً ونوعياً ووضع هيئة المركب من الجملة الاسمية أو الفعلية نوعياً أيضاً - لا حاجة الى وضع ثالث ، لوفاء الوضعين المزبورين بحكمة الوضع ، وهي الإعراب عمافي الضمير لإفادة الموضوع والمحمول اللذين هما الجزء المادي معنى إفرادياً ، وإفادة الهيئة الخصوصية المطلوبة عند المتكلم من إثبات شيء لشيء أو نفيه عنه على وجه الاستمرار أو التجدد ، فعلى هذا يصير الوضع الثالث لمجموع المادة والهيئة من حيث المجموع لغواً .

(٢) أي: المركبات .

(٣) أي: بموادها وهيئاتها ، فإن هذا الوضع وافٍ بتام المقصود من المركبات .

(٤) أي: استلزام وضع آخر ، وهذا هو المحذور الثاني ، وحاصله : أنه

يلزم من وضع ثالث دلالة اللفظ على معناه صرتين ، وهو خلاف الوجدان ، إذ

لازم هذا الوضع الثالث في مثل - زيد قائم - هو دلالة هذين اللفظين على معناها

تارة بملاحظة وضع نفسها وأخرى بملاحظة وضع مجموعها مع هيئة المركب

مع وحدة الدلالة قطعاً ، إذ لا يخطر ببالنا إلا قيام - زيد - مع الاستمرار مرة

واحدة لا صرتين .

(٥) أي: المركبات .

(٦) أي: مفردات المركبات .

من العبارات الموهمة لذلك (١): هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد ،
لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما (٢) .
(السابع) لا يخفى أن تبادل المعنى من اللفظ . وانسباقه الى الذهن من
نفسه (٣) . وبلا قونية علامة كونه حقيقة فيه ، بداهة أنه لولا وضعه (٤) له لما تبادل .
لا يقال (٥) : كيف

(٦) أي: لوضع المركب بجملته ، غرضه توجيه العبارات الموهمة لوضع آخر
للمركب من حيث المجموع ، وحاصل التوجيه هو: أنه يمكن أن يراد بها وضع
الهيئات كالجملية الاسمية التي هي جزء صوري للمركب (*) .
(٧) أي: كل واحد من المواد والهيئات .
(٨) أي: من نفس اللفظ ، ثم إنه لما فرغ من بيان حقيقة الوضع وأقسامه
شرع في أمارات الوضع ومثبتاته ، وأمارات الجواز عند عدم العلم بالحال ، وإلا
فلم العلم لا معنى لأمارتيهما كما لا يخفى .
(٩) أي: وضع اللفظ للمعنى لما تبادل المعنى منه ، فالتبادل يكشف - إن شاء -
عن كون اللفظ موضوعاً للمعنى المتبادل ، فيخرج بالتبادل المستند الى حق اللفظ
التبادل الناشئ عن القرينة الحالية أو المقالية ، وعلى هذا فلا يكون التبادل
الناشئ عن الشهرة أو مقدمات الحكمة الموجبة للاطلاق أو الفهم علامة الحقيقة .
وبالجمل: يعتبر في أمارية التبادل على الحقيقة أن يكون مستنداً الى نفس اللفظ
لا الى القرينة ، ولو كانت هي الشهرة الناشئة عن القرينة .
(١٠) توضيح اشكال أمارية التبادل على الحقيقة هو : أنه (لما كان) المتروض

(*) قد عرفت أنه لا بد من هذا الوضع ، فلا ينبغي جملة مورد النزاع

ولتلاحظ كلماتهم .

يكون (١) علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح ؟ فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار (٢). فإنه يقال (٣):

المحصار مذشاً التبادر بالوضع ، دون المناسبة الذاتية بين الألفاظ والمعاني التي لا نقول بها ، وكان انسباق معنى خاص من المعاني المشتتة منوطاً بالعلم بالوضع له ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح ، والانسباق بلا وجه (لزم) الدور، لتوقف التبادر على العلم بالوضع ، وتوقف العلم به على التبادر كما هو المفروض ، إذ المقصود ترتيب العلم بالوضع على التبادر الذي جعل أمانة عليه .

(١) أي: التبادر .

(٢) قد عرفت تقريب الدور ، فلا يصلح التبادر حينئذٍ لإثبات العلم بالوضع .

(٣) هذا دفع الاشكال ، وحاصله : أن العلم بالوضع الذي يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي به ، والعلم بالوضع الذي يتوقف التبادر عليه هو العلم الاجمالي ، حيث إنه نعلم إجمالاً بأن للفظ - صعيد - مثلاً معنى من المعاني المتعددة المعلومة تفصيلاً عندنا ، وارتكازية هذا العلم إنما هي لأجل وجود صورة العلقة والارتباط بين اللفظ والمعنى في الذهن من دون التفات إليها ، وبعد مراجعة الوجدان وحصول الالتفات ينسب هذا المعنى بنفسه الى الذهن من ذات اللفظ ، فإن العلم تارة يكون مورداً للالتفات ، ويسمى بالعلم التفصيلي والعلم المركب ، وأخرى لا يكون مورداً له ، ويسمى بالعلم الاجمالي والعلم البسيط .

وبالجملة : فلترتب على التبادر هو العلم التفصيلي ، والترتب عليه التبادر هو العلم الاجمالي الارتكازي ، وهذا التغاير بين العلمين يرفع غائلة الدور (*) . ومرجع هذا

(*) بل لا ترتفع به ، لأن العلم الاجمالي يكون أحد المعاني المعلومة تفصيلاً هو ما وضع له اللفظ لا يوجب تبادر خصوص الموضوع له من بين

الموقوف عليه (١) غير الموقوف عليه ، فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعاً له موقوف على التبادر وهو (٢) موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور. هذا (٣) اذا كان

الجواب الى الاجمال والتفصيل ، كما قيل بذلك في دفع إشكال الدور في الشكل الأول، هذا .

(١) المراد باللام الموصولة هو - العلم - وضمير - عليه - راجع الى التبادر، يعني: أن العلم الموقوف على التبادر غير العلم الموقوف عليه التبادر ، لأن الأول تفصيلي والثاني إجمالي كما مر آنفاً .

(٢) أي: التبادر ، يعني: أن التبادر موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي بالمعنى الموضوع له ، وليس موقوفاً على العلم التفصيلي حتى يلزم الدور .

(٣) يعني: هذا الجواب الذي دفعنا به غائلة الدور عن التبادر إنما يكون

تلك المعاني قطعاً ، بل جهل السامع بالمعنى الموضوع له معيناً بعد سماع اللفظ كجهله به قبل سماعه ، والعلم الاجمالي لا يؤثر في انسباق خصوص المعنى الموضوع له، فينحصر سبب الانسباق في العلم التفصيلي بالوضع ، هذا مضافاً إلى أن التبادر على هذا يكون أخص من المدعى ، لاختصاصه حينئذٍ بما اذا علم بالوضع تفصيلاً ، ثم نسي وبقيت صورة ارتباط الألفاظ بالمعاني موجودة في خزانة النفس ، وبعدم المراجعة إذا تبادر معنى من المعاني الموجودة في النفس كان ذلك أمارة الوضع. وأما اذا لم يعلم بالوضع تفصيلاً ، فلا تكون صورة الارتباط موجودة في خزانتها، فلا تبادر حينئذٍ حتى يكون علامة للوضع ، فالأولى إنكار التبادر رأساً حتى في صورة سبق العلم الاجمالي بالوضع ، لعدم تحقق التبادر إلا مع العلم التفصيلي بالموضوع له كما مر آنفاً .

المراد به (١) التبادر عند المستعلم ، وأما إذا كان المراد به التبادر عند أهل
المحاورة ، فالتفاير أوضح من أن يخفى . ثم إن هذا (٢) فيما لو علم استناد الانسباق

فيما إذا أُريد به التبادر عند المستعلم . وأما إذا أُريد به التبادر عند أهل المحاورة
العالمين بالأوضاع ، بأن يكون تبادرهم علامة الوضع للجاهل بها ، فالتفاير بين
العالمين حينئذٍ أوضح منه في الصورة السابقة ، لأن العلم المنوط به التبادر هو علم
العالم بالوضع ، والعلم المنوط بالتبادر هو علم الجاهل بالوضع .

(١) أي: التبادر ، وضمير - به - في قوله : «وأما إذا كان المراد به » يرجع

أيضاً الى التبادر .

(٢) أي: كون التبادر علامة للوضع ومحرزاً له ، وغرضه التنبيه على شرط

التبادر وهو : كونه مستنداً الى حاق اللفظ . بحيث علم هذا الاستناد ، فأذا لم
يحرز ذلك ، وشك في نشؤه عن نفس اللفظ أو القرينة ، فلا يكون هذا التبادر
علامة الوضع ، ولا يمكن إجازة للشرط المزبور . بأصالة عدم القرينة ، وذلك
لأن هذا الأصل مما لا دليل على اعتباره في تمييز المعنى الحقيقي عن المجازي
- كما هو المقصود - ، إذ لا يترتب عليه أثر شرعي حتى يشمله دليل الاستصحاب
لأن المستصحب - وهو عدم القرينة - إن أُريد به العدم المحمولي ، فهو وإن كان له
حالة سابقة ، لكنه لا يترتب عليه أثر شرعي ، حيث إنه مترتب على المعنى
الموضوع له ، وإثباته بالعدم المحمولي مبني على الأصل المثبت . . . وإن أُريد به
العدم النعتي ، فليس له حالة سابقة حتى يجري فيه الاستصحاب ، فأصالة عدم
القرينة لا بد أن تكون حجيتها ببناء العقلاء ، ولما كان هذا البناء دليلاً لبياً فلا بد
من الأخذ بالمتيقن منه ، وهو اعتبارها في تشخيص المراد ، لا تمييز المعنى الحقيقي
عن غيره كما هو المطلوب في المقام ، مثلاً إذا علمنا بوضع لفظ - أسد -

الى نفس اللفظ ، وأما فيما احتتمل استناده الى قرينة ، فلا تجدي أصالة عدم القرينة في إحراز كون الاستناد اليه (١) لا اليها (٢) كما قيل (٣) ، لعدم الدليل على اعتبارها (٤) إلا في إحراز المراد ، لا الاستناد (٥) . ثم إن عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الدهن (٦) إجمالاً (٧) كذلك (٨)

للحيوان المفترس ، وشككنا في أن هذا المعنى الحقيقي هو مراد المتكلم أو معناه المجازي وهو الرجل الشجاع ، فأصالة عدم القرينة يثبت أن مراده هو المعنى الحقيقي . وأما اذا كان المراد معلوماً وشك في أنه هل هو معناه الحقيقي أم المجازي ؟ فلا يثبت بأصالة عدم القرينة كونه موضوعاً له ، وأن التبادر مستند الى حاق اللفظ ، على أن الشك في حجيتها حينئذٍ كافٍ في عدمها كما لا يخفى . فتلخص : أنه لا مجال لإحراز كون التبادر مستنداً الى حاق اللفظ بأصالة عدم القرينة .

(١) أي: استناد التبادر الى اللفظ حتى يكون علامة للوضع .

(٢) أي: لا الى القرينة .

(٣) القائل هو المحقق القمي (قدّه) .

(٤) أي: اعتبار أصالة عدم القرينة ، وقوله: «لعدم الدليل» تعليل لقوله :

«فلا يجدي أصالة عدم القرينة» .

(٥) كما هو المطلوب في كون التبادر علامة للوضع .

(٦) هذا إشارة الى وجه اندفاع الدور المتطرق في عدم صحة السلب

بالتقريب المتقدم في التبادر .

(٧) قيد - المعلوم - .

(٨) يعني: كالأجمال المذكور في التبادر .

عن معنى (١) يكون علامة كونه (٢) حقيقة فيه ، كما أن صحة سلبه (٣) عنه علامة كونه مجازاً في الجملة (٤) ، والتفصيل (٥) : أن عدم صحة السلب عنه وصحة

(١) يعني: عن المعنى الذي قد استعمل فيه اللفظ، وملخص الكلام: أن من علامم الوضع ومحركاته عدم صحة السلب المسمى بصحة الجمل أيضاً . وقد أورد عليه بما تقدم في التبادر من الدور ، حيث إن عدم صحة سلب لفظ - الأسد - عن الحيوان المقترس موقوف على العلم بوضعه لهذا المعنى ، فإذا توقف العلم بوضعه له على عدم صحة سلبه عنه لدار ، كما جعل صحة السلب علامة المجاز بالتقريب الآتي عند تعرضه (قده) له .

(٢) أي: كون اللفظ حقيقة في المعنى الذي استعمل فيه كـالأسد- في المثال.

(٣) أي: صحة سلب اللفظ عن معنى علامة كون اللفظ مستعملاً فيه مجازاً.

(٤) قيد لقوله: «مجازاً» يعني: أن صحة السلب علامة لكونه مجازاً

على نحو الإجمال سواء كان مجازاً في الكلمة ، كما هو المشهور وهو المسمى بالمجاز اللغوي ، أم مجازاً في غيرها كما هو مذهب السكاكي على ما سيأتي ان شاء الله تعالى .

(٥) يعني: وتفصيل كون عدم صحة السلب أمانة على المعنى الحقيقي هو :

أن صحة الجمل التي هي من علامم الوضع على قسمين :

أحدهما: الجمل الأولي الذاتي ، وهو كون الموضوع والمحمول فيه متحدين مفهوماً ووجوداً ومتغايرين اعتباراً كقولنا: «الانسان حيوان ناطق» فإن مفهوم الانسان ومفهوم - حيوان ناطق - واحد ، كما أن وجوده مع وجودهما متحد ، والتغاير بينهما إنما هو باعتبار إجمال أحدهما - وهو الموضوع - وتفصيل الآخر - وهو المحمول - كما هو الشأن في سائر الحدود التامة ، وسمي بالجمل الأولي

الجمل عليه بالجلل الأوتلي الذاتي الذي كان ملاكهُ الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس

لكونه أوتلي الصدق والكذب ، أو أول مراتب الجمل ، وبالذاتي لكونه جارياً في الذاتيات ، بل في تمام الذاتيات .

ثانيهما : الجمل الشائع الصناعي وهو كون الموضوع والمحمول فيه متغايرين مفهوماً ومتحدّين وجوداً ، كقولنا : « زيد إنسان » فإنّ زيداً وكذا غيره من الأفراد التي يحمل عليها الطبيعة متحد معها ، فإنّ الطبيعي متحد مع فردهِ وجوداً ومغاير له مفهوماً ، لأنّ مفهوم الفرد غير مفهوم الكلّي ، سواء كان المحمول من ذاتيات الموضوع كقولنا : « الانسان ناطق أو حيوان » ، أم من عوارضه كقولنا : « الانسان ضاحك » ، وسواء كان الموضوع نوعاً من المحمول كقولنا : « الانسان حيوان » أم صنفاً له كقولنا : « العبد إنسان » أم فرداً له ك « زيد إنسان » ، وسواء كان المحمول ثابتاً لنفس مفهوم الموضوع من دون سرايته الى الأفراد ك « الانسان نوع والحيوان جنس » ونحوها من القضايا الطبيعية ، أم ثابتاً لأفراده كقولنا : « زيد إنسان وكل إنسان حيوان » ونحو ذلك من القضايا الشخصية والمحصورة ، ويعبر عن جميع هذه الأنحاء بالجمل الشائع الصناعي العرضي ، وتسميته بالشائع الصناعي لشيوعه في العلوم والصناعات ، وبالعرضي لكون مناط هذا الجمل الاتحاد في الوجود فقط ، وقد قرر في محله : أنّ الوجود عارض على الماهيات ، وأنّه عرض يعرضها تصوراً . إذا عرفت قسماً الجمل فاعلم : أنّ المناط في صحة الجمل التي هي علامة الوضع إنّما هو في صحته بالجمل الأوتلي الذاتي ، لأنّه الذي يعتبر فيه اتحاد الموضوع والمحمول مفهوماً والمجدي لكون أحدهما عين الآخر ، فالمحمول هو نفس الموضوع ، مثلاً حمل البشر على الانسان يكون أمانة على كون معنى البشر حقيقة هو الانسان . وأمّا الجمل الشائع الصناعي فلا يكون

المعنى ، وبالجمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجوداً بنحوٍ من أنحاء الاتحاد علامة كونه (١) من مصاديقه وأفراده (×) الحقيقية ، كما أن صحة سلبه (٢) كذلك (٣) علامة أنه ليس منها (٤) وإن لم نقل بأن إطلاقه

علامة لشيء من الحقيقة والمجاز ، سواء كان المحمول كلياً والموضوع فرداً له كقولنا : «زيد إنسان» ، أم كان كلاهما كلياً سواء كانا متساويين كقولنا : «الإنسان ناطق» ، أم أعم وأخص مطلقاً كقولنا : «الإنسان حيوان» ، أم من وجه كقولنا : «الإنسان أبيض» ، غاية الأمر : أن صحته في هذه الموارد أمانة على اتحاد الموضوع والمحمول في الخارج فقط . نعم فيما إذا كان المحمول كلياً والموضوع فرداً له تكون صحة الجمل علامة لكون الموضوع من أفراد المحمول ومصاديقه ، كما في مثال : - زيد إنسان - فتلخص : أن صحة الجمل أمانة على الحقيقة في خصوص الجمل الأولي ، وليست صحة الجمل في الجمل الشائع بأنحاءه علامة الوضع .

(١) أي : كون المحمول عليه من مصاديق المحمول ك - زيد إنسان - .
(٢) أي : سلب اللفظ بماله من المعنى المرتكز في الذهن إجمالاً عن المعنى المشكوك فيه الذي استعمل فيه اللفظ ، كصحة سلب لفظ - الأسد - بماله من المعنى عن الرجل الشجاع ، بأن يقال : «الرجل الشجاع ليس بأسد» . والحاصل : أن صحة السلب علامة للمجاز ، كما أن عدم صحته علامة الحقيقة .

(٣) يعني : بأي نحو من أنحاء الجمل .

(٤) أي : ليس المسلوب من القسم الأول - وهو كونه نفس المعنى - ولا

(×) فيما إذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً ، لا فيما إذا كانا

كليين متساويين أو غيرهما كما لا يخفى .

عليه (١) من باب المجاز في الكلمة ، بل من باب الحقيقة ، وأن التصرف فيه في أمر عقلي - كما صار إليه السكاكي - واستعلام حال اللفظ ، وأنه حقيقة أو مجاز في هذا

الثاني وهو كونه من مصاديقه كقولنا : « زيد ليس بحجر » ، فإن صحة هذا السلب علامة أن الموضوع ليس نفس معنى الحجر ولا من أفراده ، وإلا لم يصح السلب وكان الحمل صحيحاً .

(١) يعني: وإن لم نقل بأن صحة هذا السلب - أعني سلب لفظ الأسد مثلاً عن معنى كالرجل الشجاع - يجب أن يكون حمله عليه - لو حمل عليه أحياناً - من باب المجاز في الكلمة كما هو مذهب المشهور ، بل قلنا : بأنه من باب الحقيقة كما هو مذهب السكاكي . وغرضه من هذه العبارة دفع توهم ، وملخصه : أن صحة السلب إنما تكون علامة للمجاز بناءً على مسلك المشهور من تسليم المجاز في الكلمة ، دون مسلك السكاكي من إنكار المجاز في الكلمة ، وادعاء أن إطلاق اللفظ على المعنى في جميع الموارد إنما هو على نحو الحقيقة ، وأن المجاز إنما هو في الإسناد والأمر العقلي . ومحصل دفعه : أنه لا فرق في علامة صحة السلب للمجاز بين مسلكي المشهور والسكاكي ، ضرورة صحة سلب لفظ - الأسد - بمعناه المرتكز في الذهن عن الرجل الشجاع ، بأن يقال : « الرجل الشجاع ليس بأسد » ، فيكون الرجل الشجاع حينئذٍ معنى مجازياً للأسد عند المشهور وان كان حقيقة إدعائية عند السكاكي ، فصحة السلب عنده علامة عدم كون المعنى المسلوب معنى حقيقياً وان كان الاستعمال حقيقة بنحو من الإدعاء ، والغرض من كون صحة السلب علامة هو معرفة كون المسلوب عنه غير المعنى الموضوع له حقيقة سواء كان الاستعمال فيه على نحو الحقيقة إدعاءً كما هو مذهب السكاكي ، أم المجاز كما هو مذهب المشهور .

المعنى بهما (١) ليس على وجه دائر ، لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالإجمال والتفصيل ، أو الاضافة الى المستعلم والعالم ، فتأمل جيداً (٢) . ثم إنه قد ذكر الاطراد وعدمه علامة للحقيقة والمجاز أيضاً (٣)

(١) أي: لعدم صحة السلب وصحته .

(٢) لعله إشارة إلى عدم تمامية هذين الجوابين ، لاني التبادر ولا في عدم صحة السلب . أمّا في التبادر ، فلما عرفت هناك (*) . وأمّا في عدم صحة السلب ، أمّا في الحمل الشائع فلما مر ، وأمّا في الحمل الأولي ، فلأنّ وحدة الموضوع والمحمول ماهية ليست أمارة على الوضع كما هو المطلوب ، وإنما هي علامة لوحدة حقيقتي الموضوع والمحمول التي هي أجنبية عن المقام ، إذ المقصود معرفة المعنى الموضوع له ليشار اليه في مقام التفهيم ، وهو غير حقيقة الشيء باصطلاح الحكميم . وبيان أوضح : أنّ حمل اللفظ على المعنى الموضوع له لغة أو عرفاً إنما هو من باب ترجمة لفظ بلفظ آخر ، كتبديل لفظ - العنب - بـ - أنكور - في اللغة الفارسية ، وأين هذا من باب حقيقة العنب وماهيته ، كما هو شأن الحمل الأولي الذاتي كما لا يخفى ؟ .

وبالجملة : فلم يثبت علامية شيء من التبادر وعدم صحة السلب .

(٣) يعني: كعلامية التبادر وعدم صحة السلب ، وتقريب أماريته على الحقيقة هو : شيوع استعمال اللفظ في المعنى من دون اختصاص بمقام كلفظ - الانسان وزيد - فإنّ استعمالهما في معنيهما لا يختص بمورد ، بخلاف استعمال

(*) وأمّا عدم علامية تبادر العالم للمستعلم ، فلأنّ استناد هذا التبادر الى الوضع دون القرينة مما لا سبيل الى إحرازه ، وأصالة عدم القرينة لا تجدي لما مر .

ولعله (١) بملاحظة نوع الملائق المذكورة في المجازات ، حيث لا يطرده صحة

- رقبة - في الذات ، لصحة - إعتق رقبة - وعدم صحة - نامت رقبة - أو
- قالت رقبة - وهكذا .

(١) أي: ولعل عدم الاطراد ، وغرضه : التنبيه على اشكال أورد على علامية
الاطراد على الوضع ، وحاصل الاشكال : أن الاطراد ليس لازماً مساوياً للوضع
حتى يكون أمارة عليه ، بل هو لازم أعم من الوضع ، فليس دليلاً عليه ، لعدم
دلالة العام على الخاص . ووجه أعميته هو : وجود الاطراد في المجاز أيضاً ،
حيث إن علاقة المشابهة في أظهر الأوصاف - كشجاعة الأسد مثلاً - توجب جواز
استعمال لفظ - الأسد - في جميع موارد وجود هذه العلاقة ، فالاطراد حينئذ
بلمحاذ كل واحدة من الملائق الموجودة حاصل ، مع أن استعمال اللفظ في المعاني
بلمحاذ تلك الملائق مجاز ، فالطراد الاستعمال أعم من كونه على نحو الحقيقة ، هذا -
وملخص ما أفاده المصنف (قد ه) في دفعه ، هو : أن الإطراد في المجازات إنما
يكون بملاحظة أشخاص الملائق بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلاً في
صحة الاستعمال وحسنه ، لا بملاحظة أنواعها كما هو شأن الاطراد في الحقائق ،
فاستعمال لفظ - الأسد - مثلاً في الرجل الشجاع بملاقة المشابهة بينهما
وإن كان مطرداً ، إلا أن إطراده هذا إنما هو بملاحظة شخص هذه العلاقة
أعني علاقة المشابهة بينه وبين الرجل الشجاع بخصوصه ، ولذا لا يحسن استعماله
في - المصفور الشجاع - مع وجود الشجاعة . وهذا بخلاف الاطراد في الحقائق ،
فإنه يكون بملاحظة أنواع الملائق من دون خصوصيته لمورد الاستعمال فيه ،
ولذا نرى أن لفظ - العالم - مثلاً بلمحاذ وضعه يصح ويطرد استعماله في كل من
انصف بالإدراك من دون خصوصيته لمن استعمل فيه ، فيطرده استعماله في - زيد -

استعمال اللفظ معها (١) ، وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال (٢)
فالمجاز مطرد كالحقيقة (٣) وزيادة قيد من غير تأويل ، أو على وجه الحقيقة (٤)
وإن كان موجِباً لاختصاص الاطراد كذلك (٥) بالحقيقة ، إلا أنه

و - عمرو - وغيرهما من الذوات المتصفة بالادراك ، فيكون هذا كاشفاً عن أنه
حقيقة في هذا المعنى - أعني : الذات المتصفة بالادراك - فالاطراد علامة للحقيقة ،
وعدمه بالنسبة الى نوع العلاقة علامة المجاز .

(١) أي: مع نوع العلاقة .

(٢) وهو شخص العلاقة ، فالمراد بـ ما - الموصولة - العلاقة ، وضمير

- معه - راجع اليه .

(٣) فالاطراد الحقيقي يبنى الاطراد المجازي بالنسبة الى نوع كل علاقة

لا شخصها .

(٤) لا يخفى أنه قد أجاب بعض عن الاشكال المزبور حتى لا يلتقط

الاطراد الحقيقي بالاطراد المجازي بما حاصله : أن تقييد الاطراد بكونه من غير

تأويل أو على وجه الحقيقة يوجب اختصاص الاطراد الذي هو أمانة على

الوضع بالحقيقة ، وعدم انتقاضه بالاطراد في المجاز بملاحظة شخص العلاقة ، لأن

هذا الاطراد محتاج الى التأويل وهو لحاظ العلاقة ، بخلاف الاطراد في الوضع ،

فإنه لا يحتاج إلا الى لحاظ المستعمل فيه . لكن المصنف (قدّه) لم يلتزم بهذا

الجواب ، وقال : إن هذا القيد وان كان موجِباً لاختصاص الاطراد بالمعنى الحقيقي

لكنه مستلزم للدور ، لأن الاطراد على هذا الوجه موقوف على معرفة

الموضوع له ، والمفروض توقف هذه المعرفة على الاطراد ، حيث إنه علامة الوضع .

(٥) يعني: من غير تأويل ، أو على وجه الحقيقة .

حيث إن (١) لا يكون علامة لها (٢) إلا على وجه دائر (٣)، ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا (٤)، ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو

(١) يعني: إلا أن الاطراد حين كونه على وجه الحقيقة لا يكون علامة لها.

(٢) أي: للحقيقة .

(٣) بالتقريب الذي عرفته آنفاً .

(٤) يعني: في الاطراد ، والظرف متعلق بـ - لا يتأتى - يعني: ولا يتأتى هنا التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر من الاجمال والتفصيل ، ومن كون التبادر علامة عند العالمين بالأوضاع علامة للوضع عند الجاهلين بها . وجه عدم إمكان التفصي بالاجمال والتفصيل هو : عدم كفاية العلم الاجمالي بكون معنى اللفظ أحد المعاني المحصورة المرتكزة في النفس في كون الاستعمال على نحو الحقيقة ، بدهاء توقفه على العلم التفصيلي بكون المستعمل فيه موضوعاً له . ووجه عدم إمكان التفصي عن الدور بجمل الاطراد عند العالم بالوضع علامة للوضع عند الجاهل به هو : أنه لا سبيل للجاهل الى إحراز كون الاطراد عند العالم لأجل الوضع وعلى وجه الحقيقة ، ولا يمكن إحرازه بأصالة عدم القرينة ، لما سر في التبادر ، والمفروض أن علاميته للحقيقة منوطة بكون الاستعمال على سبيل الحقيقة ، ومع العلم بكونه على هذا الوجه لا يكون الاطراد علامة ، لأنه من تحصيل الجاصل المحال ، بل من أردأ وجوهه ، لسكونه من إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد . والجاصل : أن الاطراد كالتبادر وعدم صحة السلب لا يصلح علامة للحقيقة (*).

(*) لا يخفى أنه على هذا ينحصر طريق معرفة الأوضاع بتنصيب الواضع

وهو أيضاً مفقود ، لأن اللغويين لا يتعرضون إلا للموارد الاستعمالات ، وليس شأنهم إلا ذلك ، إذ لا طريق لهم إلى العلم بالأوضاع كما لا يخفى . ثم إن الظاهر

الحقيقة لا يبق مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره .
 (الثامن) أنه للفظ أحوال خمسة ، وهي : التجوز والاشترك
 والتخصيص والنقل والاضمار ، لا يكاد يصار إلى أحدها ، فيما اذا دار الامر
 بينه (١) وبين المعنى الحقيقي إلاقرينة صارفة عنه اليه (٢) ، وأما اذا دار الامر
 بينها (٣) فالأصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً (٤) ، إلا

(١) أي: بين أحد الأحوال الخمسة وبين المعنى الحقيقي .

(٢) أي: عن المعنى الحقيقي الى أحد الاحوال الخمسة ، فـضمير - عنه -
 راجع الى المعنى الحقيقي ، والوجه في تعيين الحمل على المعنى الحقيقي في صورة
 عدم القرينة الصارفة هو : أصالة الحقيقة التي لا يمدل عنها إلا بها .

(٣) أي: بين الأحوال الخمسة في أنفسها ، لا بينها وبين المعنى الحقيقي .

(٤) كترجيح المجاز على الاشتراك ، لكثرة وتوسع بابه في الكلام دونه ،
 لتيسر مراعاة الجهات الفصاحية والبلاغية والبديعة مع المجاز دون الحقيقة ،

عدم ترتب ثمرة عملية على العلم بالحقائق حتى يتشبت في إثباته بلجدي العلامة
 المتقدمة . (وتوهم) أن الثمرة المترتبة عليه هي ظهور الألفاظ الواقعة في الكتاب
 والسنة ، كلفظ الظاهر والباطن والصميد وغيرها مما أخذ موضوعاً للأحكام
 الشرعية في معانيها مع العلم بالأوضاع ، فتحمل الألفاظ عليها ، وإجمالها مع الجهل
 بها ، فيسد باب الاستنباط حينئذ (فاسد) ، لعدم حاجة الى معرفة المعنى الحقيقي
 حتى في هذه الالفاظ أيضاً ، ضرورة أنها بين ما لها قدر متيقن ، وبين ما يظهر
 المراد منها بمعونة الروايات ، وعلى التقديرين لا حاجة الى العلم بالوضع ، لوضوح
 الأمر في الثاني ، ولزوم الأخذ بالمتيقن في الأول ، وإجراء الأصل في المشكوك
 فيه ، فتدبر .

أنها إستحسانية لا اعتبار بها ، إلا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم (١) مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك (٢) ، كما لا يخفى .

أي أحد معاني المشترك او معنيه ، ولكونه أكثر فائدة من الاشتراك ، لعدم توقف مع المجاز ، إذ مع القرينة عليه يصار اليه ، وبدونها يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي ، فلا توقف معه . بخلاف المشترك ، فإنه يتوقف معه في استظهار المراد ، ولا يُحمل اللفظ على أحد معنيه أو معانيه إلا بالقرينة ، الى غير ذلك من الوجوه المرجحة المذكورة في الكتب المبسوطة ، فلاحظ . والظاهر أن الدوران بين الاشتراك والمجاز ليس المراد به الدوران بينهما في لفظ واحد ، بأن يكون مجازاً في أحد معنيين أو مشتركاً بينهما ، لأن هذا داخل في العنوان المعروف وهو: أن الأصل في الاستعمال الحقيقة - كأنسب الى السيد (قده) - أو أعم منه كما عن المشهور ، بل المراد به هو الدوران بين المجاز في لفظ وبين الاشتراك في لفظ آخر ، كالنكاح الذي هو حقيقة في العقد ، فلو أريد هذا المعنى منه في قوله تعالى: « ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم » دل على حرمة معقودة الأب ولو بالعقد الفاسد- على الإبن ، وهو خلاف الاجماع ، فلا يحصى حينئذ عن الالتزام إما باشتراك لفظ النكاح بين العقد والوطي ، وحمله في الآية على الوطي ، وإما بالتجاوز في النهي بإرادة القدر المشترك بين الحرمة والكرامة ، فيتعارض حينئذ المجاز والاشتراك ، ويمكن أن تكون كلتا صورتين داخلتين في محل النزاع .

(١) تعليل لقوله: «لا اعتبار بها» .

(٢) أي: بدون إيجابها لظهور اللفظ في المعنى ، ضرورة أن العبرة في باب الالفاظ إنما هي بالظهور الذي هو حجة بيناء العقلاء ، دون غيره من الوجوه الإستحسانية التي غايتها إفادة الظن الذي لا دليل على اعتباره . ولعل إستنادهم

(التاسع) أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية (١) وعدمه على أقوال (٢)

في الترجيح الى الوجوه الاعتبارية لأجل إقادتها الظهور الذي ثبت اعتباره بيناء
المعلاء ، وإلا فلا أثر لتلك الوجوه أصلاً كما عرفت .
(١) المراد بالحقيقة الشرعية - التي هي محل النزاع دون الحقيقة التشريعية -
ما هو أعم من الوضع التعييني والوضع التعيني الحاصل في زمان الشارع
بكثرة الاستعمال .

(٢) وهي ستة : الأول : الثبوت مطلقاً .

الثاني : العدم كذلك .

الثالث : التفصيل بين المبادات والمعاملات بالثبوت في الاولى والعدم

في الثانية .

الرابع : التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة والصوم

ونحوها ، وبين غيرها ، بالثبوت في الاولى وان كانت معاملة ، والنفي في الثانية

وان كانت عبادة .

الخامس : التفصيل بين عصر النبي ﷺ وبين عصر الصادقين عليهما

الصلاة والسلام بالنفي في الأول والثبوت في الثاني ، لكن تسميته على هذا

بالحقيقة التشريعية أولى من تسميته بالحقيقة الشرعية .

السادس : التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران في زمان الشارع وما

بعده من عصر الصادقين عليهما السلام وما بعده من سائر الأعصار ، وبين غيرها

بالعدم في تلك الألفاظ . لكن عدّ هذا من أقوال ثبوت الحقيقة الشرعية لا يخلو

من ضحوض ، لعدم أثر لكثرة الدوران في غير عصر الشارع في ثبوت الحقيقة

الشرعية كما لا يخفى .

وقبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال ، وهو : أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له ، بأن يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه (١) لا بالقرينة وإن كان لا بد حينئذ (٢) من نصب قرينة ، إلا أنه (٣) للدلالة على ذلك ، لا على إرادة المعنى كما في المجاز (٤) ،

(١) أي بنفس اللفظ ليمتاز عن الدلالة على المعنى المجازي الذي يكون بمعونة القرينة ، ومحصل ما أفاده في المقام هو : أن الوضع التعييني خفيف المؤونة ، لأنه كما يتحقق بتصريح الواضع بإنشائه كأن يقول : إني وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الفلاني ، كذلك يتحقق بنفس استعمال لفظ في معنى يقصد الوضع له والحكاية عنه ، فبنفس هذا الاستعمال يحصل الوضع ، كما إذا قال لولده الذي لم يمين له اسماً بعد : - ناولوني ولدي هذا زيداً - فأصداً به تسمية ولده يزيد ، فقبل الاستعمال لا يكون المستعمل فيه موضوعاً له ، وبنفس الاستعمال يصير معنى حقيقياً لللفظ .

وبالجملة : (لما كانت) دعوى الوضع التعييني هنا في غاية الاشكال ، إذ لو كان لبان ، لعدم كونه من الأمور التي أخفيت لدواعي ، وعدم كونه من قبيل عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (ادعى) المصنف (قده) إمكانه بالنحو الثاني أي بنفس الاستعمال .

(٢) يعني حين قصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال .

(٣) أي نصب القرينة إنما هو للدلالة على قصد الوضع بهذا الاستعمال .

(٤) فإن القرينة فيه تكون على إرادة المعنى المجازي ، لأن اللفظ لا يدل

عليه إلا مع القرينة الصارفة له عن المعنى الحقيقي .

فأفهم (١) وكون (٢) استعمال اللفظ فيه

(١) لعله إشارة الى امتناع الوضع التعيني بنفس الاستعمال ، لاستلزامه اجتماع الضدين ، وذلك لأنّ الوضع يقتضي تصور اللفظ استقلالاً ، والاستعمال الذي حقيقته إفناء اللفظ في المعنى يقتضي تصور اللفظ مرآتاً ، فقصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم الجمع بين لحاظي الاستقلالية والآلية ، وهو مجتمعت لتضاد الحافظين (*) .

(٢) هذا إشكال على إنشاء الوضع بهذا النحو ، وحاصله : أنه يلزم أن لا يكون هذا الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً ، إذ (الاول) عبارة عن استعمال اللفظ فيما وضع له ، وهو يقتضي سبق الوضع على الاستعمال ، والمفروض إنشاء الوضع بنفس هذا الاستعمال ، فلا يكون هذا الاستعمال بحقيقي . و (الثاني) عبارة عن الاستعمال في غير ما وضع له مع العلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي ، وهذه العلاقة مفقودة هنا ، فليس هذا الاستعمال مجازياً أيضاً ، فلا يصح مثله .

(*) هذا واضح بناءً على أنّ المراد بالاستعمال المحقق للوضع إفناء اللفظ في معناه ، وأما بناءً على كون المراد به إلقاء اللفظ بقصد إيجاد العلاقة بينه وبين المعنى مع نصب قرينة على كونه بصدد إيجاد تلك العلاقة - وهي الوضع - وهذا إنشاء للوضع بالفعل - كأنشاء التملك بالمعاطاة - فلا بأس به ولا محذور فيه .
وبالجملة : فليس هذا من باب الاستعمال المنقسم الى الحقيقي والمجازي ، ولذا اعترف المصنف (قده) بأنّ عدم كونه حقيقياً ولا مجازياً غير ضائر . فالإشكال عليه بأنّ إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم اجتماع الحافظين المتضادين غير ظاهر ، هذا . مضافاً الى أنه على فرض غلظية هذا الاستعمال - لا وجه لمنع إنشاء الوضع به ، لتحقق العلاقة الوضعية به قهراً من دون إناطة بشيء ، كاللحن غير المغير للمعنى في إنشاء المقود ، فإنّه غير مانع عن إنائها .

كذلك (١) في غير ما وضع له بلا مراعاة ما اعتبر في المجاز ، فلا يكون بحقيقة ولا مجاز غير (٢) ضائر بعدما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره ، وقد عرفت سابقاً (٣) أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز (٤) . إذا عرفت هذا (٥) فدعوى الوضع التمييزي في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا (٦) قريبة جداً (*) ، ومدعي القطع به غير مجازف قطعاً (***) ،

(١) يعني: كون استعمال اللفظ في غير الموضوع له كاستعماله في الموضوع له في قصد الحكاية عنه بنفس اللفظ مجرداً عن القرينة .

(٢) خبر قوله: «وكون»، وهذا دفع الاشكال ، وحاصله : أن عدم كون الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً ليس من اللوازم الباطلة ، لما تقدم في الأمر الرابع من أن العبرة في صحة الاستعمال باستحسان الطبع له ، ومع استحسانه له لا مانع منه ولو لم يكن شيء من العلائق المعتبرة في المجاز موجوداً ، فلا وجه لحصر الاستعمال في الحقيقي والمجازي ، وإلا لم يصح استعمال اللفظ في النوع أو الصنف أو المثل ، لعدم كونه حقيقياً كما هو واضح ، ولا مجازياً لعدم العلاقة .

(٣) أي: في الأمر الرابع .

(٤) كاستعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله كما تقدم .

(٥) أي: التمهيد الذي تعرض له في صدر المبحث بقوله: «لا بأس بتمهيد مقال» .

(٦) أي: وضعه بنفس الاستعمال مع القرينة على كونه في مقام إنشاء الوضع .

(*) لم يظهر وجه وجيه لقرنها ، فإن ما أفاده من كون إنشاء الوضع بنفس

الاستعمال لا يترتب عليه إلا إمكانه ، وهو أعم من الوقوع ، فلا يرتفع الشك في ثبوت الحقيقة الشرعية بهذه الدعوى .

(**) لم يظهر منشأ لهذا القطع ، ومجرد عدم برهان على خلافه لا يصلح

لأن يكون موجباً للقطع بوقوعه .

ويبدل عليه (١) تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته . ويؤيد ذلك (٢)

(١) أي: على الوضع التعميني الحاصل بنفس الاستعمال على النحو المتقدم في الألفاظ المتداولة في لسان الشارع ، وحاصله : أن انسباق المعاني الشرعية من تلك الألفاظ علامة الحقيقة (*).

(٢) أي: الوضع التعميني المتحقق بنفس الاستعمال ، ومحصل وجه التأيد هو : أن استعمال الشارع لتلك الألفاظ في المعاني الشرعية لو كان على نحو المجاز لم أن يكون ذلك مع العلاقة بينها وبين معانيها اللغوية ، وهي مفقودة ، إذ العلاقة التي يمكن فرضها في المقام هي : علاقة الكل والجزء ، حيث إن الصلاة بمعناها الشرعي تشتمل على الدماء الذي هو معناها اللغوي ، وهي مشروطة بشرطين :

(الأول) كون المربك حقيقياً .

و (الثاني) كون الجزء ركنياً ، بأن يكون مما ينتفي بانتفائه الكل كالرقبة ، وكلاهما مفقود في المقام . أمّا الأول فواضح . وأمّا الثاني فلعدم كون الدماء جزءاً رئيسياً للصلاة ، فعلاقة الكل والجزء المصححة للاستعمال مجازاً مفقودة . ثم إنسه (قده) جعل هذا مؤيداً لا دليلاً ، لاحتمال كفاية استحسان الطبع في صحة الاستعمال ، وعدم الحاجة الى العلاقات المذكورة في كتب القوم .

(*) إن أريد به التبادر في زماننا فلا اشكال فيه ، لكن الثابت به هو الحقيقة في الجملة ، وذلك لا يجدي ، لأن المقصود هو صيرورة الألفاظ حقيقة في المعاني الشرعية في زمان الشارع ، وهذا لا يثبت بالتبادر عندنا ، وإنما يثبت بالتبادر في زمان الشارع ، وذلك أول الكلام ، واستصحاب القهقري معارض بأصالة عدم النقل عن المعاني اللغوية ، فالتبادر يثبت الحقيقة المتشرعية دون الشرعية ، وهو خلاف المقصود .

أنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية ، فأبي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء (١) ، ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما (٢) كما لا يخفى (٣) ، هذا (٤) كله بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا . وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحدة من الآيات ، مثل قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام كما كتب... الخ» وقوله تعالى: «وأذن في الناس بالحج» ، وقوله تعالى: «وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً» الى غير ذلك ، فألفاظها (٥) حقائق لغوية لا شرعية (٦) ، واختلاف الشرائع (٧) فيها

(١) الذي هو معنى الصلاة لغة .

(٢) يعني: بين المعنيين اللغوي والشرعي للصلاة .

(٣) لفقدان الشرطين المعبرين في علاقة الكل والجزء في الصلاة ، كما مر .

(٤) أي: للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه - بناءً على كون المعاني

الشرعية مستحدثة في شرعنا - مجال واسع ، وأما بناءً على وجودها في الشرائع

السابقة - كما هو مقتضى غير واحدة من الآيات الشريفة - فلا مجال للنزاع في

ثبوتها فيها ، لأن تلك الألفاظ على هذا لم تستعمل في شرعنا إلا في المعاني التي

كانت ألفاظ العبادات مستعملة فيها في الشرائع السالفة ، فليست هذه المعاني مما

اخترعها الشارع حتى يقال : إن استعماله لها هل كان على نحو الحقيقة ، بأن وضع

تلك الألفاظ لهذه المعاني أم على نحو المجاز ؟ .

(٥) أي: ألفاظ العبادات .

(٦) لعدم اختراع الشارع لتلك المعاني ، بل استعمالها في المعاني التي كانت

في الشرائع الماضية .

(٧) إشارة إلى توهم ودفع . أما التوهم ، فحاصله : أنه كيف يمكن أن

جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ، إذ لعله كان من قبيل

تكون معاني ألفاظ العبادات من الصلاة والزكاة وغيرها في الشرائع السابقة وفي شريعتنا واحدة ، مع الاختلاف الفاحش بينهما في الأجزاء والشرائط ؟ فهذا الاختلاف يكشف عن اختلاف المعاني ، فتكون معاني ألفاظ العبادات في تلك الشرائع متغايرة لمعانيها في شريعتنا ، فيبقى للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية مجال. وأما الدفع - وهو الذي أشار إليه بقوله: «إذ لعله كان ... الخ» فملخصه : أن هذا الاختلاف لا يكشف عن التغاير المذكور ، إذ يمكن أن يكون هذا الاختلاف بحسب المصادق لا الماهية ، كما إذا فرض أن الصلاة لغة هي ما يوجب القرب إليه سبحانه وتعالى ، فإن اختلاف مصاديقه بحسب الشرائع لا يوجب اختلافاً في ذلك المعنى الواحد ، ولا يضر بوحده (*) ، فإن الاختلاف في المصاديق بحسب

(*) إذا كانت الألفاظ المستعملة في تلك المعاني في الشرائع السابقة هي نفس ألفاظ الصلاة والصوم وغيرها من الألفاظ المستعملة فيها في شريعتنا ، فدعوى اتحاد الماهية وكون الاختلاف في المصاديق حينئذٍ قريبة جداً. (وأما إذا كانت) الألفاظ المستعملة في الشرائع السابقة غير الألفاظ المستعملة في شريعتنا، ولم تكن هذه الألفاظ في القرآن المجيد إلحاحية عن وجود هذه المعاني في تلك الشرائع من دون دلالتها على كون الألفاظ المستعملة فيها هي هذه الألفاظ المتداولة في شريعتنا ، بل المقطوع به مغايرة لغاتهم للغة العربية ، (فللنزاع) في ثبوت الحقيقة الشرعية حينئذٍ مجال ، لأن التسمية بهذه الأسماء العربية تكون من الشارع ، لكن في بعض الروايات أن سليمان بن داود عليه السلام كان يتكلم مع زوجته وندمائه وفي الحروب باللغات المختلفة ، وكان يسمى العبادات بالألفاظ العربية المتداولة عندنا ، بل وكذلك غيره من الأنبياء عليهم السلام ، فلاحظ .

الاختلاف في المصاديق والمحتملات ، كاختلافها (١) بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى . ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال (٢) لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها (٣) حقائق شرعية ؛ ولا (٤) لتوهم دلالة الوجوه التي ذكرها على ثبوتها (٥) لو سلم دلالتها (٦) على الثبوت لولا (٧) ، ومنه (٨)

حالات المكلف موجود في شرعنا أيضاً ، فكما لا يقدرح اختلافها في شرعنا في وحدة الماهية ، فكذلك لا يضرّ اختلافها بوحدها بحسب الشرايع السابقة أيضاً ، فلا يبقى حينئذ مجال للقول بثبوت الحقيقة الشرعية .

(١) أي: اختلاف المعاني .

(٢) أي: احتمال كون المعاني لغوية ، وأنّ الاختلاف يكون في المصاديق ، وقد ذهب - الباقلاني - الى هذا الاحتمال الذي لا يبقى معه مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكون ألفاظ العبادات حقائق شرعية .

(٣) أي: يكون ألفاظ العبادات .

(٤) يعني: ولا مجال أيضاً لتوهم دلالة الوجوه التي أقاموها على ثبوت الحقيقة الشرعية ، فإنها - بعد تسليم دلالتها في أنفسها على ثبوتها - لا يمكن الاستناد إليها في إثباتها أيضاً ، وذلك لفرض وجود الاحتمال المزبور ، وهو كون المعاني حقائق لغوية ، وقد اشتهر : إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

(٥) أي: ثبوت الحقيقة الشرعية .

(٦) أي: دلالة تلك الوجوه على ثبوت الحقيقة الشرعية ، يشير بهذه العبارة الى كون دلالتها في أنفسها مخدوشة .

(٧) أي: لولا هذا الاحتمال ، يعني: أنّ تلك الوجوه لو فرض دلالتها على ثبوت الحقيقة الشرعية ، فلا يمكن الاستدلال بها لأجل هذا الاحتمال .

(٨) يعني: ومن هذا الاحتمال ، وضمير - معه - راجع إليه أيضاً .

انقذح حال دعوى الوضع التعيني معه (١)، ومع الغض عنه (٢) فلا نصاب أن
منع حصوله (٣) في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة ، نعم (٤)
حصوله في خصوص لسانه ممنوع ، فتأمل (٥) ، وأما التمرة بين القولين (٦)

(١) أي: مع هذا الاحتمال ، فإنه لا يبقى حينئذٍ وثوق بالوضع التعيني .

(٢) أي: عن هذا الاحتمال .

(٣) أي: الوضع التعيني ، فإن كثرة استعمال ألفاظ العبادات في المعاني

الشرعية توجب الوضع التعيني في زمان الشارع ، وإنكاره مكابرة ، فنفي الوضع
بنحو السلب الكلي غير سديد ، بل الوضع التعيني بنحو الإيجاب الجزئي ثابت .

(٤) هذا استدراك على ثبوت الوضع التعيني في زمانه مطلقاً حتى في

لسانه ﷺ بالخصوص ، يعني أن الوضع التعيني في خصوص لسانه ﷺ لم يثبت
وإن ثبت في لسان غيره من تابعيه سواء أكان صحابياً أم غيره ، وإذا شك في
ثبوتها في لسانه ﷺ فأصالة عدم النقل تنفيه .

(٥) لعله إشارة إلى: أن منع الوضع التعيني في لسانه ﷺ مع طول زمان

استعماله ﷺ لألفاظ العبادات في هذه المعاني الشرعية خصوصاً لفظ - الصلاة -
في غاية البعد . أو إلى: أن منع الوضع في لسانه ﷺ ينافي ما أفاده من قرب
دعوى الوضع التعيني في لسانه ﷺ ، وأن المدعي للقطع بها غير مجازف .

(٦) أي: القول بثبوت الحقيقة الشرعية والقول بعدمه ، وتقريب التمرة :

أنه على القول بعدم ثبوتها يلزم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع المجردة
عن القرائن على معانيها اللغوية ، وعلى القول بثبوتها فإن علم تأخر الاستعمال
عن زمان الوضع سواء كان تعيينياً أم تعينياً يلزم حملها على المعاني الشرعية ،
وإن شك في تاريخه وأنه هل كان قبل وضع هذه الألفاظ للمعاني الشرعية أم

فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية - مع عدم الثبوت - وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال (١) ، وفيما إذا جهل التاريخ (٢) ففيه اشكال (٣) ، وأصالة (٤) تأخر

بعده ؟ فهل تحمل على المعاني اللغوية ، لأصالة تأخر الوضع عن الاستعمال ، أو أصالة عدم النقل الى زمان استعمالها ، أم تحمل على المعاني الشرعية ، لأصالة تأخر الاستعمال عن الوضع ؟ فيه إشكال سيأتي .

(١) أي: تأخر الاستعمال عن النقل إلى المعاني الشرعية .

(٢) أي: تاريخ الاستعمال ، وأنه هل كان قبل النقل إلى المعاني الشرعية

لتحمل على المعاني اللغوية ، أم بعده لتحمل على المعاني الشرعية ؟

(٣) من أصالتي تأخر الوضع وعدم النقل إلى زمان استعمالها ، فتحمل

على المعاني اللغوية ، ومن أصالة تأخر الاستعمال عن الوضع ، فتحمل على المعاني الشرعية ، كما مر آنفاً .

(٤) غرضه : عدم جواز حملها على المعاني الشرعية اعتماداً على أصالة تأخر

الاستعمال ، لوجهين :

الأول : أنها معارضة بأصالة تأخر الوضع الموجبة لحمل الألفاظ على

المعاني اللغوية .

الثاني : أنه مع الغض عن المعارضة المذكورة لادليل على اعتبار أصالة

تأخر الحادث في نفسها أصلاً ، إذ لو أريد بها الاستصحاب الشرعي بأن يستصحب

عدم الاستعمال إلى زمان الوضع ، ففيه : أنه يكون مثبتاً ، وذلك لأن وصف

تأخر الحادث - وهو تأخر الاستعمال عن الوضع - لازم عقلي المستصحب ، وهو

عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع ، والمفروض : أن الأثر - وهو الحمل على

الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضوح لا دليل على اعتبارها تعبداً إلا على القول بالأصل المثبت ، ولم يثبت بناءً من العقلاء على التأخر مع الشك (١) ، وأصالة عدم النقل (٢) إنما كانت معتبرة في ما إذا شك في أصل النقل ، لا في تأخره ،

المعاني الشرعية لا يترتب على نفس المستصحب ؛ بل على لازمه العقلي ، وهو تأخر الاستعمال عن الوضوح ، وقد قرر في محله عدم حجية الأصل المثبت . ولو أريد بها الأصل العقلائي أي بناؤهم على ترتيب آثار التأخر عن الحادث الذي شك في تقدمه وتأخره ، فإن ثبت هذا البناء منهم فلا كلام ، والا فلا وجه لاعتباره ، والشك في اعتباره كافٍ في القطع بعدم الثبوت

(١) فعلى هذا لا يمكن حمل تلك الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على المعاني الشرعية مع الشك في تقدم استعمالها على نقلها عن المعاني اللغوية إلى الشرعية ، وتأخره عنه .

(٢) غرضه : تضييف احتمال حمل الألفاظ على معانيها اللغوية اعتماداً على أصالة عدم النقل مع الشك في تقدم استعمال الشارع لها على الوضوح وتأخره عنه ، بأن يقال : إنه يشك في نقل الألفاظ عن معانيها إلى المعاني الشرعية قبل هذا الاستعمال أو بعده ، فيستصحب عدم النقل فتحمل على معانيها اللغوية .

وجه الضعف : أن أصالة عدم النقل لم يثبت اعتبارها إلا في أصل النقل بمعنى أنه إذا شك في نقل لفظ عن معناه إلى معنى آخر ، فحينئذ يجري فيه الأصل ، وأما إذا علم بالنقل وشك في تاريخه ، فلم يثبت اعتبار أصالة عدم النقل فيه ، والمفروض في المقام هو الجهل بتاريخ النقل لا بأصله (*) فيعامل مع تلك الألفاظ معاملة المجهل .

(*) الظاهر عدم الفرق في حجية أصالة عدم النقل بين الشك في أصل النقل وتاريخه ، فسقوطها إنما هو للمعارضه ، لالعدم حجيتها في الجهل بتاريخ النقل .

فتأمل (١) .

(العاشر) أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحة أو الأعم منها ؟ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر أمور :

(منها) أنه لا شبهة في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية (٢) وفي جريانه (٣) على القول بالعدم (٤) اشكال (٥) ، وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره (٦)

(١) لعله إشارة الى أنه لا فرق في اعتبار أصالة عدم النقل بين الجهل بأصل النقل ، وبين الجهل بتاريخه مع العلم بأصله . أو إشارة الى سقوط التمرة المذكورة ، لما عن بعض المتتبعين من العلم بكون هذه المعاني الشرعية مرادة للشارع في جميع الاستعمالات ، سواء أكان استعمالها قبل النقل أم بعده ، فلا يبقى مورد للشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ حتى ترتب عليه هذه التمرة .

(٢) لوضوح صحة أن يقال : إن ألفاظ العبادات هل وضعها الشارع لخصوص الماهيات الصحيحة أم لما يعم الفاسدة ؟ وهذا الخلاف لا ينافي مطلوبة خصوص الصحيحة شرعاً ، لأن النزاع هنا في التسمية لا في متعلق الأمر الشرعي .

(٣) أي: في جريان الخلاف .

(٤) أي: عدم ثبوت الحقيقة الشرعية .

(٥) لاعتراف الأعمي - لو ثبت لديه أن الشارع استعمالها مجازاً في الأعم - بصحة استعمالها مجازاً في الصحيحة أيضاً ، واعتراف الصحيحي - أيضاً لو ثبت لديه أنه استعمالها مجازاً في الصحيح - بصحة الاستعمال المجازي في الفاسدة أيضاً ، فلا يتصور حينئذٍ بينهما نزاع ، ولكن مع ذلك قيل بإمكان تصويره .

(٦) أي: تصوير الخلاف ، توضيحه : أن المنسوب الى شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره في تقريب النزاع بناءً على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هو :

أن النزاع وقع على هذا (١) في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم ، بمعنى أن أيها (٢) قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية ابتداءً ، وقد استعمل في الآخر بتبعه ومناسبته ؟ ، كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للآخر (٣) ، وانت خبير بأنه لا يكاد يصح هذا (٤) إلا إذا

أن العلاقة المجازية هل اعتبرت ابتداءً بين المعاني اللغوية وبين المعاني الشرعية الصحيحة ، ثم استعملت ألفاظ العبادات فيما يعم الفاسدة بالتبع والمناسبة ليكون من قبيل سبك مجاز في مجاز ؟ ، أم اعتبرت ابتداءً بينها وبين المعاني الشرعية الجامعة بين الصحيحة والفاسدة ؟ فعلى الأول تحمل الألفاظ مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة معينة لأحد المعنيين على الصحيحة ، وعلى الثاني تحمل كذلك على الأعم .

(١) أي: على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، فنزاع الصحيح والأعم يجري على كل من القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه .

(٢) يعني: أيّاً من الصحيح والأعم ، فإن لوحظت العلاقة بين المعنى اللغوي وبين الصحيح ، فاستعملها في الأعم محتاج إلى مؤونة زائدة ، وان لوحظت بينه وبين الأعم ، فاستعمله في الصحيح كذلك .

(٣) يعني: عدم قرينة معينة للمعنى الآخر الذي لم يلاحظ العلاقة ابتداءً بينه وبين المعنى اللغوي ، وهذه القرينة غير القرينة الصارفة عن المعنى اللغوي .

(٤) أي: هذا التصوير ، فإنه وان كان بحسب الثبوت ممكناً ، لكنه لا يُجدي في مقام اثبات حتى تحمل الألفاظ على أحد المعنيين بالخصوص ، بل لا بد في ترتيب الآخر المقصود - وهو : حمل الألفاظ على خصوص أحد المعنيين من

علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك (١)، وأن بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينة أخرى (٢) على إرادته (٣) بحيث كان هذا (٤) قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معينة أخرى (٥)، وأتى لهم بإثبات ذلك (٦). وقد اتقدح بما ذكرنا (٧) تصوير النزاع على ما نسب إلى

العلم بوقوع هذا التصوير لا مجرد إمكانه ، فما أفاده الشيخ (قده) من التصوير المزبور مجدي في مقام الثبوت دون الإثبات .

(١) يعني: بين خصوص الصحيح أو خصوص الاعم وبين المعنى اللغوي .

(٢) يعني: غير القرينة الصارفة .

(٣) أي: إرادة أحد المعنيين بالخصوص الذي اعتبرت العلاقة ابتداءً بينه

وبين المعنى اللغوي، فقوله: «على إرادته» متعلق بـ - استقر - ، وضمير - إرادته -

راجع إلى أحد المعنيين .

(٤) يعني: هذا البناء الذي قد استقر عنده بالتصوير .

(٥) الأولى تقديم - أخرى - على - معينة - ، كما لا يخفى .

(٦) أي: إثبات هذا البناء من الشارع ، حاصله : أنه لا دليل لهؤلاء على

إثبات البناء المذكور من الشارع ليكون مستنداً لهذا التصوير في مقام الإثبات،

ومجرد إمكانه ثبوتاً لايسوّغ المصير إليه إنباتاً . هذا تمام الكلام في تصوير النزاع

على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ، وأن استعمال ألفاظ العبادات في المعاني

المختصرة مجاز .

(٧) يعني: من تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ظهر: (*) .

(*) لم يظهر مما تقدم إلا تصوير النزاع في نفس ألفاظ العبادات بناءً على

إنكار الحقيقة الشرعية ، والبناء على كون استعمالها في الماهيات المختصرة مجازاً ،

الباقلاني (١) ، وذلك بأن يكون النزاع في أنّ قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالأخرى (٢)

(١) من أنّ ألفاظ العبادات لم تستعمل في المعاني الشرعية ، بل استعملت في معانيها اللغوية ، وأنّ المعاني الشرعية أريدت بالقرائن من قبيل تمدّد الدال والمدلول ، بأن استعمل الشارع لفظ الصلاة في معناه اللغوي ، وأراد الخصوصيات التي اعتبرها في متعلق الأمر بها من دوالّ أخرى ، بيان ذلك : أنّ النزاع كما يتصور بناءً على نفي الحقيقة الشرعية ، وكون الاستعمال في المعاني المخترعة مجازاً كذلك يتصور بناءً على مذهب الباقلاني ، غاية الأمر : أنّ مركز النزاع حينئذٍ هو القرائن الدالة على المعاني الشرعية ، لانفس الألفاظ المستعملة في الماهيات المخترعة مجازاً - بناءً على إنكار الحقيقة الشرعية - بأن يقال : إنّ القرينة الدالة على الخصوصيات الزائدة على المعنى اللغوي هل تدل على الخصوصيات الصحيحة أم الأعم منها ؟ فمحل النزاع تلك القرائن لا نفس ألفاظ العبادات .

(٢) يعني بالقرينة الأخرى الدالة على خلاف ما تدل عليه تلك القرينة ، كما إذا فرض دلالة القرينة الأولى على خصوص الصحيح ، فإنّه لا يعدل عنها إلى إرادة الأعم إلا بقرينة أخرى دالة عليه .

وأما تصويره في القرائن الدالة على الامور الزائدة التي اعتبرها الشارع في معنى الصلاة لغة - كما هو مذهب الباقلاني - فلم يظهر مما تقدم ، إلا أنّ يكون مراده (قدس سره) مثل التصوير المتقدم في نفس ألفاظ العبادات ، وهو وان كان صحيحاً لكنه خارج عن مورد البحث ، فإنّ مورد النزاع في بحث الصحيح والأعم هي ألفاظ العبادات دون غيرها . مضافاً إلى أنّه مجرد فرض ممكن ، ولا دليل على وقوعه ، فالأولى تحرير النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فقط .

الدالة (١) على أجزاء المأمور به وشرايطه هو تمام الأجزاء والشرايط (٢) ،
أو هما (٣) في الجملة ، فلا تفعل .

(ومنها) أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية (٤) ،
وتفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو
غير ذلك إنما هو بالمهم من

(١) صفة لقوله : « القرينة المضبوطة » .

(٢) وهو معنى الصحيح حتى تختص بالصحيحة .

(٣) أي: الأجزاء والشرايط في الجملة ، وهو معنى الأعم من الفاسد حتى
يثبت كونها للأعم .

(٤) غرضه : التنبيه على عدم اختلاف في معنى الصحة ، وأن اختلاف
التعبيرات عنها لا يرجع إلى اختلاف في مفهومها ، بل لما كانت الأغراض مختلفة
عبر كلٌّ عن الصحة بلازمها الموافق لغرضه ، والاختلاف في التعبير عن اللازم
لا يوجب إختلافاً في المزموم ، فنقول : إن الصحة معناها التمامية ، لكن لما كان
غرض الفقيه البحث عن حال فعل المكلف الذي هو موضوع علمه عرف الصحة
بإسقاط القضاء أو الإعادة أو نظائرها . (ولما كان) غرض المتكلم البحث عما يرجع
إلى المبدأ وصفاته وأفعاله التي منها أوامره ونواهيها ، وموافقها الموجبة لاستحقاق
المثوبة ومخالفها الموجبة لاستحقاق العقوبة (عرف) الصحة بموافقة الأمر أو
الشريعة ، وهكذا عرفها كلٌّ بما يوافق غرضه ، ومن المعلوم : أن التمامية التي
هي معنى الصحة تستلزم سقوط القضاء والإعادة ، وموافقة الأمر أو الشريعة .
وبالجملة : فالصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التمامية من حيث الأجزاء والشرايط ،
لا من حيث الأجزاء فقط كما عن الوحيد البهبهاني (قده) .

لوازمها (١) ، لوضوح

(١) أي: من لوازم الصحة (*).

(*) مع وحدة معناها . ثم إنَّ النسبة بين لازميها - وهما إسقاط القضاء وموافقة الأمر - عموم من وجه ، لاجتماعهما في صلاة المختار ، فإنَّها لموافقتهما للشريعة وإسقاطها القضاء - يترتب عليها هذان الأثران ، وتفارقهما في الصلاة الجهرية التي أخفت فيها جهلاً بالحكم ، أو الإخفائية التي أجهر فيها كذلك ، فإنَّها صحيحة عند الفقيه ، لكونها مسقطه للقضاء ، وفاسدة عند المتكلم ، لعدم موافقتها للأمر ، ولذا قيل باستحقاق العقوبة على ترك الجهر أو الاخفات جهلاً ، وكذا الإتمام في موضع القصر كذلك ، وفي الصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية أو الاصول العملية ، كإتيان الصلاة الى الجهة التي شهدت البينة بكون القبلة فيها ، أو إتيانها في لباس شهدت البينة بطهارته ، أو بعدم كونه من الحرير للرجل أو مما لا يؤكل ، أو إتيان الصلاة باستصحاب الطهارة الحديثة مع انكشاف الخلاف ، فإنَّ الصلاة في هذه الموارد موافقة للأمر والشريعة ، نظراً الى وجود الأمر الظاهري فيها ، وليست مسقطه في بعض تلك الموارد للقضاء . وبالجمل : فقد يترتب على الصحة أثران ، وقد يترتب عليها أثر واحد ، ومع ذلك لا يختلف معناها وهو التمامية . ثم لا يخفى أنَّ الفساد في العبادات بناءً على وضعها للصحيح غير الفساد في الأعيان الخارجية كالبطيخ والرمان وغيرهما ، وذلك لأنَّ الفساد في الماهيات المخترعة مساوق لعدمها ، لعدم انطباق المسمى بالصلاة مثلاً على فأقد جزء أو شرط حقيقة ، وهذا بخلاف البطيخ وأمثاله ، فإنَّ عنوانها صادق على الفاسد حقيقة ، كصدقه كذلك على الصحيح . وبالجمل : فالناقص جزءاً أو شرطاً من الماهيات المخترعة ليس من أفرادها حقيقة ، فرادهم بالفساد عدم انطباق المأمور به على المأتي به الكاشف عن عدم فردية الفاسد للطبيعي المأمور به .

اختلافه (١) بحسب اختلاف الأنظار ، وهذا (٢) لا يوجب تعدد المعنى ، كما لا يوجب (٣) اختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار الى غير ذلك ، كما لا يخفى (٤) . ومنه (٥) ينقدح أن الصحة والفساد أمران إضافيان ، فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاماً بحسب حالة وفساداً بحسب أخرى (٦) ، فتدبر جيداً .
(ومنها) أنه لا بد (٧) على كلا القولين من قدر جامع في اللين كان هو

(١) أي: اختلاف المهم من لوازم الصحة بحسب اختلاف الأنظار ، كما مر آنفاً .

(٢) أي: وهذا الاختلاف لا يوجب تعدد معنى الصحة .

(٣) أي: كما لا يوجب تعدد معنى الصحة اختلافها بحسب حالات المكلف كالسفر والحضر ، فإن صلاة المسافر غير صلاة الحاضر ، والأولى صحيحة بالنسبة الى المسافر وباطلة في حق الحاضر ، وكذا الاختيار والاضطرار ، فإن الصلاة مع الطهارة الترايية صحيحة للمضطر ، وفسادة للمختار .

(٤) فإن هذه الاختلافات ترجع الى الاختلاف في المصاديق ، لا إلى

الاختلاف في المفهوم أعني التمامية التي هي معنى الصحة .

(٥) أي: ومن اتحاد معنى الصحة عند الكل واختلافه بحسب اختلاف

حالات المكلف .

(٦) فإن الصلاة عن جلوس صحيحة للعاجز عن القيام ، وفسادة للقادر عليه ،

فالصحة والفساد من الأمور الاضافية المختلفة بحسب الحالات ، وليستا من الأمور الحقيقية غير المختلفة بحسبها .

(٧) وجة اللابدية هو : التسالم على عدم كون وضع ألفاظ العبادات من

المسمى بلفظ كذا (١) ، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وإمكان الإشارة إليه بخواصه وآثاره (٢) ، فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد (٣) يؤثر الكل

قبيل وضع المشترك اللفظي ، بأن تكون موضوعة لكل فرد من أفراد المعاني بوضع على حدة ، بل المسلم بينهم أنها من قبيل المشترك المعنوي ، وأن صدق - الصلاة - مثلاً على الأفراد إنما هو من باب انطباق الكلي على أفرادها ، فلا بد من قدر جامع بين الأفراد يكون هو المسمى بلفظ الصلاة مثلاً ، فتكون نتيجة ذلك أن ألفاظ العبادات حينئذٍ من باب الوضع العام والموضوع له العام سواء أقلنا بوضعهما للصحيح أم للأعم ، والشاهد على هذه النتيجة هو : نزاعهم في تصوير الجامع على كلا القولين ليكون ذلك الجامع الكلي موضوعاً له ، فإن ظاهره التسالم على عمومية الموضوع له واختصاص نزاعهم في تعيينه وعنوانه .

(١) بأن يقال : الموضوع له لفظ الصلاة مثلاً هو ذلك الكلي .

(٢) بحيث تكون الخواص والآثار المذكورة في الروايات عناوين مشيرة إلى معنوي واحد يكون جامعاً بين الأفراد وإن لم نعرفه بعينه ، لأن معرفته بشخصه لا دخل لها في مؤثرته .

(٣) بناءً على قاعدة عدم إمكان صدور الواحد إلا عن الواحد ، وامتناع صدور معلول واحد عن علل متعددة ، وحيث إن الأثر المترتب على الصلاة بما لها من الأفراد المتعددة واحد ، فلا بد أن يكون المؤثر فيه أيضاً واحداً ، إذ لو كان الأثر الواحد مستنداً إلى خصوصية كل فرد لزم تأثير العلة المتعددة في معلول واحد ، وهو ممتنع حسب الفرض ، فلا بد من كون المؤثر واحداً ، وهو الجامع المنطبق على جميع الأفراد الصحيحة (*) .

(*) قد أورد على هذه القاعدة بأن موردها هو : ما إذا كان الأثر

فيه (١) بذلك الجامع ، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوها (٢) . والاشكال فيه (٣) بأن الجامع لا يكاد

- (١) أي: في ذلك الأثر الوجداني ، كالنهي عن الفحشاء .
 (٢) مثل «ما هو خير موضوع» و«قربان كل تقي» وغيرها مما جعل إسماء لذلك الجامع الذاتاني الذي به يؤثر جميع أفرادهِ في ذلك الأثر الوجداني .
 (٣) أي: في هذا التصوير ، ثم إن هذا الاشكال قد حُكي عن تقاريرات بحث شيخنا الأعظم الأنصاري (قده) ، وحاصله: أن هذا الجامع المفروض بين الأفراد الصحيحة إما مركب وإما بسيط ، ولا يصح الالتزام بشيء منهما ، ضرورة أنه إن كان مركباً فلا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادة ونقصاً بحسب حالات المكلف ، مثلاً إذا فرض كون ذلك الجامع أربع ركعات فهي صحيحة بالنسبة إلى أفراد صلاة الحاضر وفسدة بالنسبة إلى أفراد صلاة المسافر ، وكذا الحال بالنسبة إلى الصلوات الاضطرارية ، فإن القيام جزءاً لصلاة القادر عليه وليس جزءاً لصلاة العاجز عنه ، فإذا كانت أجزاء الصلاة تسعة مثلاً تكون للعاجز عن القيام ثمانية ، فأى مركب يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحة في تمام حالات المكلف بحيث ينطبق بوزان واحد على كل من الفاقد والواجد .

واحد شخصياً ، دون ما اذا كان واحداً نوعياً كالنهي عن الفحشاء وغيره المترتب على الصلاة ، فإن لهذا الأثر وغيره مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ، وليس واحداً شخصياً حتى يلزم وجود جامع بين عللها ، كالحجارة المختلفة عللها من الشمس والنار والحركة ، فقاعدة عدم صدور الواحد إلا عن الواحد أجنبية عن المقام ، ولو سلم جريان هذه القاعدة في الواحد النوعي أيضاً فإنما هو فيما اذا كان المؤثر علة تامة لا معدداً كالمقام، فإن العبادات معددات لا آثارها لا علل تامة .

يكون أمراً مركباً ، إذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً لما عرفت (١) . ولا أمراً بسيطاً ، لأنه لا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب

(١) من كون الصحة والفساد أمرين إضافيين مختلفين بحسب اختلاف حالات المكلف ، هذا كله إذا كان الجامع مركباً . وان كان بسيطاً فلا يخلو إما أن يكون هو عنوان المطلوب ، أو ملزوماً مساوياً له كعنوان المحبوب أو ذي المصلحة أو نحوها . وكلاهما غير ممكن ، أما (الأول) فلما يرد عليه من إشكالات ثلاثة : أحدها : أنه غير معقول ، لأن هذا الجامع الذي هو عنوان المطلوب المسمى بالصلاة مثلاً إنما يتحقق بتعلق الأمر والطلب به ، وبهذا الاعتبار يكون متأخراً رتبة عن الطلب ، وحيث إن الطلب يتعلق به فهو موضوع للطلب ، والموضوع مقدم رتبة على الحكم ، فهذا الاعتبار يكون متقدماً رتبة على الطلب . ونتيجة هذا التقريب : أن يكون عنوان المطلوب حين كونه متأخراً متقدماً ، وهو المقصود بما ذكرناه من عدم المعقولية ، لسكونه مستلزماً للدور .

ثانيها : أنه يستلزم أن يكون لفظ الصلاة مثلاً ولفظ المطلوب مترادفين ، ولازم ترادفهما صحة استعمال كل منهما موضع الآخر ، كما في لفظي - البشر - و - الانسان - وغيرها من الألفاظ المترادفة ، فلا بد حينئذ من صحة استعمال لفظ المطلوب مكان الصلاة وبالعكس ، مع عدم التزامهم بذلك ، فهذا كاشف عن عدم كون الموضوع له عنوان المطلوب .

ثالثها : أن لازم هذا العنوان البسيط الجامع بين الأفراد الصحيحة عدم جريان البراءة إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته للعبادة ، لسكون الشك حينئذ في المحصل ، إذ لا إجمال في الأمور به وهو العنوان البسيط ، وقد قرر في محله عدم جريان البراءة في المحصل ، فيفسد باب البراءة في العبادات ، وينفتح فيها باب الاحتياط ، وهذا خلاف ما اشتهر بينهم من جريان البراءة في العبادات .

أو ملزوماً مساوياً له، والأوّل (١) غير معقول، لبداهة استحالة أخذ ما لا يأتي إلا من قبل الطلب في متعلقه ، مع (٢) لزوم الترادف بين لفظة الصلاة والمطلوب، وعدم (٣) جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها ، لعدم الاجمال حينئذٍ (٤) في المأمور به فيها (٥)، وإتّما الاجمال فيما يتحقق به (٦) ، وفي مثله لا مجال لها (٧) كما حقق في محله ، مع أنّ المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها (٨) في الشك فيها ، وبهذا (٩) يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب

- (١) وهو كون الجامع عنوان المطلوب .
- (٢) إشارة الى الاشكال الثاني وهو الترادف .
- (٣) معطوف على - الترادف - وهو إشارة الى الاشكال الثالث أعني انسداد باب البراءة في العبادات .
- (٤) أي: حين كون المسمى عنوان المطلوب ، وقوله : « لعدم » تعليل لعدم جريان البراءة ، وقد تقدم تقريبه آنفاً .
- (٥) أي: في العبادات .
- (٦) أي: فيما يتحقق به المأمور به ، وهو المحصل .
- (٧) أي: للبراءة ، لكون الشك في محقق المأمور به ومحصله ، لا نفسه .
- (٨) أي: البراءة ، فإنّهم قائلون بها في الشك في العبادات .
- (٩) أي: بعدم جريان البراءة في العبادات يشكل لو كان الجامع البسيط ملزوم المطلوب أيضاً كعنوان المحبوب، لكون الشك فيه في المحصل أيضاً، لا نفس المأمور به (*).

(*) لا يخفى : أنّ إشكال الترادف أيضاً وارد على فرض كون الجامع ملزوم المطلوب . ويمكن أن يقال بعدم لزوم المحذور المذكور من عدم جريان البراءة في

أيضاً (١) مدفوع (٢) بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزِع (٣) عن هذه

(١) يعني: كورود هذا الاشكال على ما اذا كان الجامع البسيط هو

عنوان المطلوب .

(٢) خبر لقوله: « والاشكال » ودفع له ، وحاصله : أنا نختار الشق

الثاني - وهو : كون الجامع مزووماً مساوياً للمطلوب - من الشق الثاني وهو :

كون الجامع بسيطاً لا مركباً - من دون أن يترتب عليه محذور انسداد البراءة

في العبادات . توضيحه : أنّ الأمور به (تارة) يكون ممتازاً عن محصله بحيث

لا يتحدان وجوداً ، نظير تغاير وجود المسبب لوجود سببه ، كالتطهارة الحديثة ،

فإنّها - بناءً على كونها حالة نفسانية - مغايرة وجوداً لأسبابها من الغسل والوضوء

ونحوها ، وحينئذٍ فإذا شك في دخل شيء جزءاً أو شرطاً في أسباب التطهارة

جرت فيه قاعدة الاشتغال دون البراءة . (وأخرى) يكون متحداً مع محصله

وجوداً كاتحاد الطبيعي مع أفرادهِ ، حيث إنّه لا وجود له إلا بوجود أفرادهِ ،

ففي هذه الصورة لما كان الأمور به متحداً مع محصله ، فالشك لا محالة يرجع الى

الشك في دخل شيء في نفس الأمور به ، فتجري فيه البراءة ، فالجامع حينئذٍ هو

ما يتحد مع الأفراد المختلفة زيادة ونقصاً ، كصلاة الحاضر والمسافر والصلوات

الاضطرارية بمراتبها .

(٣) قد ظهر مما ذكرنا : أنّه ليس المراد بالمنتزِع معناه المصطلح ، وهو

مالا وجوده لنفسه وإنّما الوجود لمنشأ إبتزاعه .

أجزاء العبادات وشرائطها وان كان خلاف المشهور ، وذلك لكفاية الإطلاقات

المقامية في دفع الشك في الجزئية والشرطية فيها ، ومنها لا تصل التوبة الى الأصل

العملي ، كما لا يخفى .

المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات متحد (١) معها نحو اتحاد (٢) ، وفي مثله (٣) يجري البراءة ، وإنما لا تجري فيما إذا كان الأمر به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مررد بين الأقل والأكثر كالطهارة المسببة عن الفسل والوضوء . فيما إذا شك في أجزائها ، هذا على الصحيح (٤) ، وأما على الأعم ، فتصوير الجامع في غاية الاشكال (٥) ، وما قيل في تصويره أو يقال وجوه :

(١) صفة - مفهوم - ضمير - معها - راجع الى المركبات .

(٢) وهو اتحاد الكل مع أفراد .

(٣) أي: وفي مثل المتحد مع الافراد تجري البراءة ، فلا يتوجه قولكم:

بعدم جريان البراءة مع الشك في أجزائها وشرائطها ... الخ ، لأنّ مورد عدم جريانها هو : صورة تعدد وجود السبب والسبب وامتيازها وجوداً ، لا في مثل المقام مما يتحد المحصل مع الأمور به وجوداً ، فإنّ الفرد ليس مقدمة للكل حتى يكون الشك في طريق الامتثال كمن تجري فيه قاعدة الاشتغال ، بل هو عين الكل ، فيكون الشك في نفس الأمور به ، وهو يجري البراءة .

(٤) أي: هذا الذي ذكرناه إنما هو على القول بوضع ألفاظ المبادات

لخصوص الصحيحة .

(٥) بل غير معقول ، لعدم تعقل دخل الزيادة والنقص في الجامع ، فإنه ان كان للزائد دخل في الجامع إمتنع أن يكون الناقص فرداً له ، ولما كان المفروض انطباق الجامع على الواجد والفاقد معاً كان ذلك ممتنعاً ، لكونه من اجتماع النقيضين ، لأنّ مرجعه حينئذ الى دخل الزائد وعدم دخله في الجامع ، فيلزم أن يكون ماهية واحدة زائدة وناقصة ، وأن يتردد جنس شيء أو فصله بين شيئين ، مع امتناع التردد في ذاتيات الشيء . ودخل الزائد في الفرد بحيث يكون من

(أحدها) (١) : أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً ، وكان الزائد عليها معتبراً في الأمور به لا في المسمى (٢) . وفيه ما لا يخفى ، فإن التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها (٣) ، ضرورة صدق

خصوصياته ولا يكون دخيلاً في الجامع خلاف الفرض ، إذ المبحوث عنه هو المسمى ، أعني الموضوع له المنطبق بهويته على مصاديقه (*) .

(١) حكى هذا التصوير عن المحقق القمي (قده) بتفاوت يسير ، وحاصله : أن الصلاة مثلاً اسم لجملة خاصة كالأركان من أجزاء الماهية المخترعة الشرعية ، فإن تلك الجملة جامعة بين الأفراد الصحيحة والفاسدة ، وسائر الأجزاء والشرائط معتبرة في الأمور به ، فانتفاؤها لغير عذر يوجب انتفاء الأمور به ، لا المسمى الذي هو المبحوث عنه ، والأركان موجودة في جميع الأفراد صحيحة كانت أم فاسدة .

(٢) وهو الموضوع له مع الفرض عن كونه مأموراً به .

(٣) أي مدار الأركان ، وملخص ما أفاده من الاشكال على هذا التصوير

يرجع إلى وجهين :

أحدهما : أن لازم كون الصلاة اسماً للأركان عدم صدقها على فاقده بعضها

(*) مضافاً إلى أنه يلزم أن يكون استعماله في الزائد مجازاً ، إذ المفروض خروج الزيادة عن المسمى ، فيلغو حكمة الوضع ، وأمارة الحقيقة كلها مفقودة ، بل أمارة المجاز - وهي : صحة سلب الصلاة عن الأركان الفاقدة لجمع ما عداها من الأجزاء والشرائط - موجودة ، فلا سبيل إلى استكشاف كون المسمى مجرد الأركان ، لعدم أثر للفاسد حتى يجري فيه البرهان المتقدم في استكشاف الجامع بين الأفراد الصحيحة .

الصلاة مع الإخلال ببعض الأركان ، بل وعدم الصدق عليها (١) مع الإخلال
بسائر الأجزاء والشرائط عند الأعمى ، مع أنه (٢) يلزم أن يكون الاستعمال فيما
هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً

كالقيام المتصل بالكوع ، وصدقها على واجد الأركان وفقد جميع ما عداها ،
وكلا اللازمين باطل . أمّا الأول ، فلعدم كون هذا الجامع حينئذٍ منعكساً ،
لوضوح مصداقية فأقد بعض الأركان بل كلها - كصلاة الفريق - للصلاة ، فلا
يكون هذا الجامع منعكساً . وأمّا الثاني ، فلعدم كونه مطرداً ، لوضوح عدم
صدق الصلاة على مجرد الأركان مع فقدان تمام ما عداها من الأجزاء والشرائط ،
ومن المعلوم أن مقتضى كون المسمى خصوص الأركان صدق الصلاة عليه ،
فلا يكون هذا الجامع مطرداً أيضاً . وبالجملة : فتخلفه عنها وجوداً وعدمًا
يكشف عن عدم كون المسمى خصوص الأركان .

(١) أي: على الأركان ، فعدم صدق الصلاة عليها مع الإخلال بغيرها يدل

على بطلان هذا القول .

(٢) هذا ثاني وجهي الاشكال على هذا التصوير ، وحاصله : لزوم لغوية
الوضع ، حيث إن المستعمل فيه - أعني المأمور به - غير المسمى الذي وضع له اللفظ ،
إذ المفروض أن الموضوع له خصوص الأركان ، والمأمور به هو المجموع منها
ومن غيرها من الأجزاء والشرائط ، فاستعمال اللفظ في هذا المجموع مجاز من باب
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، وليس من باب إطلاق الكل على الفرد
كما هو المقصود في المقام ، لعدم كون المجموع فرداً لخصوص الأركان بعدم
وضوح مباينتها لسائر الأجزاء والشرائط ، فكيف تنطبق الأركان عليها انطباق
الكليات على أفرادها ؟ ، بل من إطلاق الجزء على الكل .

عنده (١) ، وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي كما هو واضح ، ولا يلتزم به (٢) القائل بالاعم فافهم (٣) .

(ثانيها) (٤): أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً ، فصدق الاسم كذلك (٥) يكشف عن وجود المسمى ، وعدم صدقه عن

(١) أي: عند الأعمي ، لأنه كالصحيح يريد بالجامع ما ينطبق على الصلوات ، كسائر الكليات .

(٢) أي: يكون الاستعمال مجازاً ، بل الأعمي مدعٍ لكون الاستعمال في الأمور به حقيقة .

(٣) لعله إشارة إلى: أن المجازية إنما تلزم بناءً على كون الأركان مقيدة بعدم إنضمام شيءٍ معها هي المسماة ، وأما إذا كانت لا بشرط ، فتكون منطبقة على الصلاة الأمور بها ، كأنطبق المطلق على المقيد ، فتأمل .

(٤) حاصله : أن الموضوع له هو معظم الأجزاء سواء أكانت هي الأركان أم غيرها أم المركب منها ، فصدق الصلاة مثلاً وعدمه يدوران مدار وجود ذلك المعظم وعدمه . ومنه يظهر الفرق بين هذا الوجه وسابقه ، لا ابتناء هذا الوجه على الصدق العرفي المنوط بوجود المعظم ، بخلاف الوجه المتقدم ، لكون المسمى فيه جملة خاصة من الأجزاء من دون إناطة بالمعظم الذي يناط به الصدق العرفي ، فلا ينفك الصدق العرفي عن المعظم ، ولذا لا يرد على هذا الوجه الاشكال الأول الذي أورده المصنف (قده) على الوجه السابق من عدم الاطراد والانعكاس .

(٥) أي: عرفاً .

عدمه . وفيه مضافاً إلى ما أُورد على الاول أخيراً (١) أنه (٢) عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى ، فكان شيء واحد داخله فيه تارة . وخارجاً عنه أخرى ، بل (٣) مردها بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء ، وهو

(١) قد أُورد على هذا الوجه بوجوه :

الأول : ما أشار إليه بقوله : «مضافاً» ، وحاصله : أن الاشكال الأخير الوارد على الوجه الأول جارٍ هنا أيضاً ، إذ يلزم أن يكون استعمال اللفظ الموضوع لجملة خاصة من الأجزاء في الأمور به الجامع لتلك الجملة وغيرها مجازاً بعلاقة الكل والجزء ، وأن لا يكون إطلاق الصلاة مثلاً على الأمور به من باب إطلاق الكلي على الفرد الذي هو مطلوب الأعمى من فرض الجامع .

(٢) هذا هو الاشكال الثاني ، وحاصله : عدم تعيين الجامع وتردده بين أمور ، فإنَّ المعظم الذي فرض كونه المسمى يكون في صلاة المختار هو النية والتكبير والرکوع والسجود والقيام والتشهد مثلاً ، وفي صلاة العاجز عن القيام هي تلك الأمور مجردة عن القيام ، فقد يكون معظم الأجزاء ستة ، وقد يكون أكثر ، فشيء واحد تارة يكون داخله في المعظم الذي هو المسمى ، وأخرى يكون خارجاً عنه ، والمفروض صدق لفظ الصلاة على المعظم مطلقاً ، فلا يعلم أنَّ التشهد مثلاً داخل في المعظم ، أو خارج عنه وأنَّ المعظم مركب من غيره . وبالجملة : فيصير المسمى بسبب التبادل والتردد مجهولاً ، لاختلاف المعظم بحسب حالات المكلف .

(٣) هذا إشكال ثالث على التصوير المزبور ، وحاصله : أنه يلزم أن يتردد شيء واحد بين دخله في المسمى وعدم دخله فيه ، فلا يعلم حينئذٍ أنَّ المعظم مركب منه ومن غيره ، أو من غيره فقط وهو أجنبي عن المعظم ، وذلك كالقيام أو

كما ترى (١) ، سيما إذا لوحظ هذا (٢) مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات .

(ثالثها) أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية - كزيد - (٣)

القراءة مثلا عند اجتماع تمام الأجزاء والشرائط - كما في صلاة المختار- ، وهذا الاشكال غير الاشكال المتقدم ، لأن ما قبله ناظر الى العلم بدخل شيء واحد في المسمى بحسب حالة وعدم دخله فيه بحسب أخرى ، وهذا ناظر الى الجهل بالمعظم فيما إذا اجتمعت الأجزاء والشرائط .

(١) لأن التردد والجهل خلاف حكمة الوضع وهي إفهام الأغراض ، فإن تعيين الموضوع له والعلم به معتبر في إفهامها .

(٢) أي: التبادل ، يعني : أن إشكال التردد مما لا يحصى عنه - بناء على اختلاف حالات المكلف الموجبة لاختلاف الصلاة تكا وكيفا - ومع هذا الاختلاف تتغير ذاتيات المسمى الذي هو الجامع بين الأفراد ، مع أن الذاتيات لا تتغير ولا تتبدل .

(٣) توضيحه : أنه يمكن أن يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع الاعلام الشخصية في عدم قدح تبادل الحالات في التسمية ، فكما أن - زيدا - مثلا إذا وضع لشخص لا يقدرح في تسميته به تبادل حالاته المختلفة كصغره وكبره وفقره وغناه وصحته ومرضه وغير ذلك من الحالات المتبادلة ، فكذلك ألفاظ العبادات بالنسبة الى مسمياتها ، فيكون المسمى بلفظ الصلاة مثلا كالمسمى بلفظ - زيد - فكما لم يقدرح اختلاف حالات مسماه في تسميته به كذلك لا يقدرح اختلاف مسمى الصلاة بحسب اختلاف حالات المكلف من السفر والحضر والقدرة والمعجز ونحوها في تسميته بها في عدم قدح اختلاف الصلاة بحسب اختلاف حالات المكلف من السفر والحضر والصحة والمرض وغير ذلك في التسمية .

فكما لا يضر في التسمية فيها (١) تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الأجزاء وزيادته كذلك فيها (٢) . وفيه : أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعة للأشخاص (٣) ، والتشخص إنّما يكون بالوجود الخاص ، ويكون الشخص حقيقة

(١) أي: في الأعلام الشخصية .

(٢) يعني: كذلك لا يضرّ تبادل الحالات بالتسمية في العبادات .

(٣) حاصله : أنّ قياس وضع ألفاظ العبادات بوضع الأعلام الشخصية قياس مع الفارق ، وذلك لأنّ الموضوع له في العلم الشخصي - كزيد - مثلاً هو الحصة الخاصة من الطبيعة المتشخصة بوجودها الخاص ، فما دام هذا الوجود الخاص باقياً يصدق عليه - زيد - وإنّ تغيرت العوارض الطارئة عليه من حيث الكم كالصغر والكبر، أو الكيف كالبياض ونحوها ، أو الأين مثل كونه في مكان كذا ، أو الوضع الى غير ذلك ، لأنّ هذه العوارض إنّما تطرأ على وجود واحد ، وهي أمارات التشخص وليست نفسه ، فكما لا يضرّ طرؤ هذه العوارض واختلافها بتشخصه ، لخروجها عن المسمى والموضوع له ، كذلك لا يضرّ بالتسمية . وهذا بخلاف ألفاظ العبادات ، فإنّها موضوعة لنفس المركبات المؤلفة من الأشياء المختلفة كما وكيفاً بحسب اختلاف حالات المكلف ، فإنّك لا تجد ما يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحة المختلفة زيادة ونقصاً ، فضلاً عن أنّ يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحة والفاسدة . ففرق واضح بين الأعلام الشخصية وبين ألفاظ العبادات ، فإنّ الأعلام وضعت للوجود الخاص المحفوظ بين العوارض ، ولذا لا يختلف المسمى بتبدل الحالات . وألفاظ العبادات وضعت للمركبات ، ولا جامع بينها ، إذ لا أثر للفاسد حتى يستكشف منه الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاسدة .

باقياً ما دام وجوده باقياً وان تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرها من الحالات والكيفيات ، فكما لا يضّر اختلافها في التشخيص لا يضّر اختلافها في التسمية . وهذا (١) بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات ، ولا يكاد يكون موضوعاً له (٢) إلا ما كان جامعاً لشتاتها وحاوياً لمفرداتها ، كما عرفت في الصحيح منها (٣) .

(رابعها) (٤): أن ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد

(١) هذا بيان الفارق بين المقيس والمقيس عليه ، وقد مر تقريبه عند شرح قول المصنف - قده - « وفيه ان الاعلام » .

(٢) يعني: ولا يكاد يكون شيء موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتات الأفراد لينطبق عليها انطباق الكل على مصاديقه .

(٣) يعني: في التصوير المذكور بين الأفراد الصحيحة المستكشف بقاعدة وحدة الأثر .

(٤) محصل هذا الوجه : أن ألفاظ العبادات وضعت ابتداءً للمعاني الصحيحة التامة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط ، لكن العرف لبنائهم على المسامحة في استعمال الألفاظ - أطلقوا تلك الألفاظ على المعاني الناقصة الفاقدة لبعض الأجزاء والشرائط تنزيلاً لها منزلة الواجد له ، بمعنى إدعائهم أن الموضوع له معنى جامع بين الواجد والفاقد كما هو ديدنهم في سائر الموارد ، ولأجل هذا التنزيل والإدعاء لا يكون إطلاقهم هذا من المجاز في الكلمة - وهو استعمال اللفظ في غير ما وضع له بأن يكون من باب تسمية الجزء باسم الكل - ، بل هو حقيقة إدعائية ، بمعنى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي إدعاءً ، والمجاز إنما هو في الإسناد فقط ، كما هو مذهب السكاكي في باب الاستمارة، حيث أنكر كون المجاز فيها في الكلمة وادعى

لتمام الأجزاء والشرائط ، إلا أن العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزلة الواجد ، فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعارة ، بل يمكن (١) دعوى صيرورته حقيقة فيه (٢) بعد الاستعمال فيه كذلك (٣) دفعة أو دفعات من (٤) دون حاجة إلى الكثرة والشهرة ، للأنس (٥) الحاصل من جهة المشابهة في الصورة ، أو

الحقيقة فيها ، وأن المجاز يكون في الإسناد بتقريب : أن الموضوع له معنى جامع للواجد والفاقد ، فلفظ الصلاة مثلاً وضع أولاً لمركب ذي عشرة أجزاء، لكن العرف أطلقوه مسامحة على الناقص عنها بجزء أو جزءين مثلاً تنزيلاً له منزلة الواجد بمعنى أنهم ادعوا أن الموضوع له هو الجامع بين التام والناقص . وهذا نظير أسامي المعاجين الموضوعه بازاء الواجد لتام ما له دخل فيها ثم تطلق عرفاً على فاقد بعض الأجزاء مسامحة تنزيلاً له منزلة الواجد .

(١) غرضه : الترقى من كونها حقائق إدعائية في فاقد بعض الأجزاء والشرائط على مذهب السكاكي إلى كونها حقائق اصطلاحية فيه بنحو الوضع التعيني بسبب الأنس الحاصل من المشابهة في الصورة والأثر الموجب لانسباق الفاقد إلى الذهن كانسباق الواجد .

(٢) أي: صيرورة إطلاق تلك الالفاظ على الفاقد حقيقة في الفاقد .

(٣) يعني: بعد الاستعمال في الفاقد تنزيلاً له منزلة الواجد .

(٤) متعلق بقوله : « صيرورته » .

(٥) تعليل لعدم الحاجة إلى الكثرة والشهرة ، يعني : أن الانس الحاصل

في الوضع التعيني بسبب كثرة الاستعمال يحصل هنا بمجرد المشابهة في الصورة أو المشاركة في الأثر .

المشاركة في التأثير ، كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة ، حيث يصح إطلاقها (١) على الفاقد لبعض الأجزاء المشابهة (٢) له (٣) سورة ، والمشارك في المهم أثراً تنزيلاً (٤) أو حقيقة (٥) .
وفيه (٦) : أنه إنماتيم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية

(١) أي: إطلاق أسامي المعاجين ثانياً .

(٢) نعت لـ الفاقد .

(٣) الضمير يرجع إلى - التام - المفهوم من العبارة ، فرجعه حكيم ، وإلا فالصواب تأنيث الضمير لرجوعه إلى - مركبات - فلاحظ .

(٤) قيد للإطلاقها في قوله : « حيث يصح إطلاقها » وهو ناظر إلى الحقيقة الإدعائية .

(٥) هذا ناظر إلى الحقيقة التعمينية الحاصلة هنا بكثرة الاستعمال كما مر .

(٦) ملخصه : أن هذا أيضاً قياس مع الفارق ، حيث إن أسماء المركبات الخارجية كالمعاجين - إنما وضعت لخصوص التام المشتمل على جميع ما له دخل فيه من الأجزاء ، ثم اطلقت على غير التام ، للاشتراك في الأثر ، أو المشابهة في الصورة ، فالصحيح بنحو الإطلاق موجود في المركبات الخارجية ، وهو الموضوع له فيها ، وهذا بخلاف العبادات التي هي مركبات اعتبارية ، إذ لا يفرض فيها صحيح على الإطلاق ، بل هو مختلف بحسب اختلاف حالات المكلف من الحضر والسفر والقدرة والعجز وغيرها ، فالصلاة ذات الأربع ركعات صحيحة في حق الحاضر وفاسدة في حق المسافر ، والصلاة عن جلوس صحيحة في حق العاجز عن القيام وفاسدة في حق القادر عليه وهكذا ، فليس في العبادات ما يكون صحيحاً مطلقاً وفي جميع حالات المكلف ليكون هو الموضوع له أولاً حتى ينسب إليه غيره مما هو

مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً ، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أن الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى (١) كما لا يخفى ، فتأمل جيداً (٢) .
(خامسها) (٣) : أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان ، مثل

دونه من المراتب النازلة . والحاصل : أنه لا يعلم الصحيح الذي وضع له اللفظ أولاً لينسب إليه غيره من المراتب المختلفة بحسب اختلاف الحالات والعارض .
(١) كصلاة الحاضر على ممرآتاً ، فإنها صحيحة بالنسبة إليه وقاسدة بالنسبة إلى المسافر .

(٢) لعله إشارة إلى : أنه بناءً على استعمال ألفاظ العبادات في فاقد بعض الأجزاء والشرائط على وجه الحقيقة التعمينية - يلزم الاشتراك اللفظي ، إذ المفروض عدم مهجورية المعنى الحقيقي الأولي ، ولزوم الاشتراك مع فرض عدم القرينة الإجمال المنافي لإطلاق الخطاب ، وهو خلاف مقصود الأعمى من التمسك بالإطلاق لرفع الشك في الجزئية أو الشرطية ، كما سيأتي في بيان ثمره النزاع .

(٣) محصل هذا الوجه هو : أن الموضوع له في ألفاظ العبادات كالموضوع له في أسامي المقادير والأوزان ، فكما أن الموضوع له فيها هو الجامع بين الزائد والناقص ، حيث إن الواضع وإن لاحظ حين الوضع مقداراً خاصاً لتحديد الكر - كألف ومائتي رطل عراقي - لكن لم يضع لفظ الكر بازاء خصوص هذا المقدار ، بل وضعه للجامع بينه وبين الزائد والناقص في الجملة ، وكذا الوزن والحقة والمثقال والرطل وغيرها من أسامي الأوزان ، فكذلك الموضوع له في ألفاظ العبادات ، فإن الشارع وإن لاحظ جميع الأجزاء والشرائط ، لكنه لم يضع لفظ الصلاة مثلاً بازائها بالخصوص ، بل وضعها بازاء الجامع بينها

المتقال والحقة والوزنة الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة ، فإنّ الواضع وإن لاحظ مقداراً خاصاً ، إلا أنه لم يضع له بخصوصه ، بل للأعم منه ومن الزائد والناقص ، أو أنه (١) وإن خص به (٢) أولاً ، إلا أنه بالاستعمال كثيراً فيهما (٣) بعناية أنهما منه (٤) قد صار حقيقة في الأعم ثانياً (٥) . وفيه (٦) : أنّ الصحيح كما عرفت في الوجه السابق - يختلف

وبين الناقص في الجملة ، فيكون اللفظ حقيقة في التام والزائد والناقص في الجملة ، فلا يكون إطلاق اللفظ على الزائد والناقص مجازاً .

(١) معطوف على أنه - من قوله: «إلا أنه» وحاصله : أنه وإن قلنا بوضع اللفظ أولاً بأزاء خصوص المقدار الذي لاحظته الواضع ، لا بأزاء الجامع بينه وبين الزائد والناقص في الجملة ، لكنه لسبب كثرة الاستعمال في الزائد والناقص صار اللفظ حقيقة في الأعم (*).

(٢) أي: بالمقدار الخاص الذي لاحظته الواضع في مقام الوضع .

(٣) أي: في الزائد والناقص .

(٤) أي: بعناية أنّ الزائد والناقص من ذلك المقدار الخاص ، وغرضه

تنزيلهما منزلة المعنى الحقيقي .

(٥) لسكون الوضع التعيني للأعم الحاصل بكثرة الاستعمال متأخراً عن المعنى الأولي ، فيكون معنى ثانوياً له .

(٦) هذا الاشكال هو الاشكال المتقدم في الوجه الرابع ، وحاصله : أنّ

(*) الفرق بين هذا الوضع التعيني وبين الوضع التعيني في الوجه المتقدم هو : أنّ الوضع التعيني في الوجه السابق ناشئ من الأُس ، وفي هذا الوجه ناشئ من كثرة الاستعمال ، لكنه ليس بفارق في الآثار المترتبة على الوضع التعيني .

زيادة وتقيصة ، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص بالقياس اليه كي يوضع قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير والأوزان قياس مع الفارق أيضاً ، لمعلومية التام في المقادير الذي يلاحظ حين الوضع ويوضع اللفظ بازائه بالخصوص ، أو يوضع اللفظ أولاً للجامع بين التام والزائد والناقص ، ثم بكثرة الاستعمال في الزائد والناقص يصير المعنى الحقيقي أعم منهما ، وهذا بخلاف الصحيح في العبادات ، فإنه غير ثابت ، لاختلافه باختلاف حالات المكلف ، كما مر مفصلاً . فليس في العبادات تام في جميع الحالات حتى يضاف اليه الزائد والناقص ، فيوضع اللفظ للأعم أو لخصوص ذلك الصحيح ، ثم يصير اللفظ بكثرة الاستعمال في الأعم حقيقة فيه (*) .

(*) لا يخفى أنه حينئذٍ يصير مشتركاً لفظياً ، لفرض عدم مهجورية المعنى الحقيقي الأول ، وبدون القرينة المينة للمراد يصير اللفظ مجملاً ، وهذا ينافي فرض الأعمى من التمسك بإطلاق الخطاب لدفع الشك في الجزئية والشرطية كالأعمى . ثم إن الحق عدم وضع أسماء الأوزان والمقادير للأعم أولاً أو ثانياً ، بل ليس الموضوع له إلا خصوص المقدار الملحوظ حال الوضع ، والاستعمال في الناقص يكون تنزيلاً وعناية ، ولذا لا يُعامل الفقهاء مع أسماء الأوزان المأخوذة موضوعاً في الخطابات الشرعية معاملة وضعها للم الخاص الملحوظ حين الوضع ، سواء أاستعملت في الزائد أو الناقص أم لم تستعمل ، بل يعاملون معها معاملة وضعها للمقدار الخاص المحروس عن الزيادة والنقصان ، وإطلاق العرف لتلك الألفاظ على الناقص قليلاً من باب المسامحة في التطبيق لاني المفهوم ، والأول ليس بحجة قطعاً كما هو ظاهر بأقل تأمل . ثم إن هنا تصورات آخر للجامع ، لكنها غير خالية عن المناقشات ، فراجع الكتب المبسوطة . والحق أن يقال : بناءً

اللفظ لما هو الأعم ، فتدبر جيداً

على ثبوت الحقيقة الشرعية المعاهيات المخترعة - أن الموضوع له هو خصوص التام الأجزاء والشرائط للقادر المختار ، وغير التام بدل عنه ، وإطلاق لفظ الصلاة - عليه مبني على عناية ، ولازم ذلك تعدد الوضع فيه ، لاختلاف الصحيح المجمعول للمختار ، فصلاة المغرب والصبح غير الرباعيات ، وكلها وظيفته . فدعوى وضعها لصلاة الصبح تارة ، وللمغرب أخرى ، وللرباعيات نالثة غير بعيدة ولا دليل على منمها . وأما سائر الصلوات المختلفة بحسب حالات المكلف - حتى السفر - فاستعمال لفظ الصلاة فيها كان مجازاً ، غاية أنه بكثرة الاستعمال صار حقيقة ثانوية ، وهي غير وضع الشارع الذي هو المبحوث عنه .

فان قلت : كيف يمكن وضع اللفظ للصحيح المشتمل على جميع الأجزاء والشرائط مع تأخر بعض شرائطها عن مقام التسمية برتبتين ، كقصد القربة لترتبه على الأمر المتأخر عن متعلقه الذي هو المسمى ، وكالشروط الناشئة عن التزامها ، لتأخرها عن تنجز التكليف ، فيمتنع وضع ألفاظ العبادات للصحيح الواجد لجميع الأجزاء والشرائط .

قلت : إمكان الوضع للصحيح بهذا المعنى في غاية الوضوح ، ضرورة أنه يكفي في مقام التسمية تصور المعنى فقط ، ولا ريب في إمكان تصور جميع الأجزاء والشرائط العرضية والطولية ، ووضع اللفظ بازائها . نعم هذا الإشكال إنما يتم في تعلق الطلب بالصلاة ونحوها من العبادات بالنسبة الى قصد القربة ونحوه مما يترتب على الأمر ، كما سيأتي في محله ان شاء الله تعالى ، ولا يتم في وضع الأسماء لها ، لما تقدم من كفاية تصور المعنى الموضوع له ولحاظه في وضع الاسم له ، وأنه لا ريب في إمكانه .

(ومنها) (١) : أن الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له في ألفاظ العبادات عامين ، واحتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً ، لاستلزامه (٢) كون استعمالها في الجامع في مثل « الصلاة تنهى عن الفحشاء » و « الصلاة معراج المؤمن » و « عمود الدين » و « الصوم جنة من النار » مجازاً ، أو منع (٣) استعمالها فيه في مثلها (٤) ، وكل منهما (٥) بعيد الى الغاية كما لا

(١) أي: ومن الأمور المتقدمة على ذكر أدلة القولين .

(٢) أي: لاستلزام كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصاً ، وهذا أحد الوجهين اللذين أقيما على عدم كون الموضوع له فيها خاصاً ، وحاصله : أنه يلزم من كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصاً صيرورة استعمال ألفاظ العبادات في الجامع مجازاً ، لسكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له ، وذلك في غاية البعد ، فإن الالتزام بكون إطلاق الصلاة والصوم في مثل : - الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر - ، و - الصوم جنة من النار - مجازاً كما ترى .

(٣) معطوف على قوله : « كون » يعني: لاستلزام الوضع للخاص مجازية الاستعمال في الجامع ، أو منع استعمال تلك الألفاظ في الجامع ، وهذا ثاني الوجهين اللذين استدل بهما على كون الموضوع له عاماً ، ومحصله : منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأمثلة المذكورة بناءً على خصوصية الموضوع له ، والالتزام بأنها قد استعملت في الأفراد لا في الجامع بينها .

(٤) أي: مثل الأمثلة المذكورة .

(٥) أي: كل من المجازية ومنع الاستعمال في الجامع ودعوى كونها مستعملة في الخصوصيات بعيدة الى الغاية ، أما بعد المجازية فلاحتياج استعمال تلك الألفاظ الموضوعه للأفراد في الجامع الى قرينة ، ولم نثر عليها ، بل اليوم عدم

يخفى على أولي النهاية (*) .

(ومنها) (١) : أن ثمرة النزاع إجمال الخطاب على القول الصحيح ، وعدم

القرينة على استعمالها في الجامع . وأما بعد منع استعمالها في الجامع ، فلأن الظاهر كون القضية في أمثال المقام طبيعية ، لسكون الآثار من المعراجية ونحوها مترتبة على طبيعي الصلاة من دون لحاظ الخصوصية من السفر والحضر وغيرها ، فمنع استعمالها في الجامع في غاية البعد .

(١) أي: ومن الأمور المتقدمة على ذكر أدلة القولين ، وحاصل هذا الأمر

هو : أن ثمرة النزاع في هذه المسألة هي إجمال الخطاب ، وعدم إطلاق له على القول بوضع ألقاب العبادات للصحيح ، لعدم إحراز المسمى مع الشك في الجزئية فلا يصح التمسك به لنفي الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به ، لاحتمال دخوله في المسمى ، ومع هذا الشك لا يحجز الصحيح الذي هو موضوع الخطاب حتى يجوز التشبث به لنفي ما شك في اعتباره فيه ، بل التمسك به حينئذ يكون من التشبث بالدليل في الشبهة المصدقية . وهذا بخلاف القول بالأعم ، فإن موضوع الخطاب إذا لم يكن المشكوك محتمل الدخول في المسمى بل كان محتمل الدخول في المأمور به محرز ، فلا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب بعد اجتماع شرائط الاطلاق المعبرة في التشبث به في كل مقام ، وبدون اجتماعها يرجع إلى ما هو المرجع في دوران الأمر بين الأقل والاكثر الارتباطيين من البراءة أو الاشتغال على الخلاف .

(*) الصواب : - أولي النهى - وهو جمع نهيّة - كعقد جمع عقدة -

بمعنى العقول ، لعدم ورود النهاية في اللغة بمعنى العقل أو العقول ، فلاحظ .
فالأولى لرعاية القافية أن يقال : « أولي الدراية » .

جواز الرجوع الى إطلاقه في رفع ما اذا شك في جزئية شيء للأمر به وشرطية أصلاً ، لاحتمال (١) دخوله في المسمى كما لا يخفى ، وجواز الرجوع اليه (٢) في ذلك على القول الأعمى في غير ما احتدل دخوله فيه (٣) مما (٤) شك في جزئيته أو شرطية . نعم لا بد في الرجوع اليه (٥) فيما ذكر من كونه (٦) وارداً مورد البيان ، كما لا بد منه (٧) في الرجوع الى مدائر المطلقات ،

(١) تعليل الاجمال .

(٢) أي: إلى إطلاق الخطاب في الشك في الجزئية أو الشرطية .

(٣) يعني: دخول الشيء المشكوك فيه في المسمى .

(٤) بيان لـ (ما) الموصولة في قوله : « ما احتدل » .

(٥) أي: إلى الإطلاق فيما ذكر من الشك في الجزئية أو الشرطية .

(٦) أي: الاطلاق .

(٧) أي: من كونه وارداً مورد البيان . ثم إن قوله: «نعم لا بد...» اشارة

الى دفع توهم ، أمّا التوهم ، فملخصه : أنه لا يمكن للأعمى الرجوع الى الاطلاق أيضاً كالصحيح ، لعدم الاطلاق بدعوى عدم كون المتكلم في مقام البيان ، أو

دعوى الانصراف إلى خصوص الصحيح المانع عن تحقق الاطلاق ، لسكون الانصراف كالقرينة الحافة بالكلام مانعاً عن ظهوره في الاطلاق ، هذا . وأمّا الدفع ،

فخاصه : أن كون المتكلم في مقام البيان من شرائط التمسك بالإطلاق في جميع موارد من دون خصوصية للمقام . توضيحه : أن التمسك بالإطلاق منوط بمقدمات:

إحداً : كون المتكلم في مقام البيان ، لا في مقام التشريع فقط .

ثانيتها : عدم قرينة أو ما يصلح للقرينة على التقييد .

ثالثتها : كون الحكم متعلقاً بالطبيعة لا بمحصة خاصة منها ، كما هو كذلك

وبدونه (١) لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين .

بناءً على قول الصحيح ، لأنّ متعلق الأمر حينئذٍ خصوص الصحيح ، فمع الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً لا يحرز موضوع الخطاب حتى يصح التمسك بالاطلاق ، فهذه المقدمة الثالثة-بناءً على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح- مفقودة . وهذا بخلاف القول بوضعها للأعم ، لتحقق موضوع الخطاب - وهو الطبيعة الجامعة بين الصحيح والفاسد- حينئذٍ ، فيصدق عليه لفظ العبادة ك- الصلاة - مثلاً فمع الشك في الجزئية أو الشرطية لا بأس بالتمسك بإطلاقه ، لكون الشك في اعتبار أمر زائد على الموضوع . فلتحصل : أنه لا إطلاق بناءً على الصحيح ، لعدم إحراز موضوع الخطاب ، فعدم الإطلاق حينئذٍ يكون من السالبة بانتفاء الموضوع ، وهذا بخلاف الوضع الأعم ، فإنّ الموضوع معه محرز ، فمع تمامية المقدمتين الأوليين-وهما كون المتكلم في مقام البيان ، وعدم ما يصلح للقربية- يتمسك بالإطلاق (*) .

(١) أي: بدون كونه وارداً في مقام البيان لا بدّ من الرجوع أيضاً الى الأصل العملي وهو البراءة أو الاحتياط . وبالجملة: فالرجوع الى إطلاق الخطاب -بناءً على قول الأعمي- منوط باجتماع شرائط الاطلاق ، وإلا فلا فرق في الرجوع الى الأصل بين القولين ، لفقد الدليل الاجتهادي حينئذٍ .

(*) لا يخفى أنّ هاتين المقدمتين كافتان في صحة الرجوع الى الإطلاق على قول الصحيح أيضاً ، وذلك لأنّ الموضوع وان كان بجملاً ذاتاً لكنه بالإطلاق المقامي يصير مبيّناً عرضاً . والحاصل : أنّ الاطلاق محكمٌ على كلا القولين غاية الامر أنّه على الصحيح مقامي وعلى الأعم لفظي ، فليس إجمال .

وقد انقدح بذلك (١) أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد

(١) المشار إليه هو ما ذكره : من أنّ شرط الرجوع إلى الاطلاق وروده في مقام البيان ، غرضه ردّ الثمرة التي فرّعوها على القولين ، وهي أنّ المرجع بناءً على القول بالصحيح هو الاشتغال ، وبناءً على القول بالأعم هو البراءة . محصل تقريب الرد : أنّ مورد الأصل هو عدم الاطلاق من دون تفاوت في ذلك بين القولين ، ففي الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به مع عدم إطلاق للدليل يرجع إلى الأصل العملي ، لسكونه من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين ، والمرجع فيه إما البراءة وإما الاحتياط على الخلاف الآتي في محله إن شاء الله تعالى (*).

(*) لعل نظر من جعل الثمرة مرجعية الاحتياط على الصحيح والبراءة على الأعم إلى أنه بناءً على الصحيح - يرجع الشك في الجزئية والشرطية إلى الشك في المحصل ، لا إلى دخل شيء في نفس المأمور به ليندرج في كبرى الأقل والأكثر بتقريب : أنّ المأمور به عنوان الصحيح وهو أمر بسيط ، ومحصله مردد بين الأقل والأكثر ، بخلاف القول بالأعم ، فإنّ المردد بينها هو نفس المأمور به ، فصغرية المقام لكبرى المأمور به المردد بين الأقل والأكثر مبنية على القول بالأعم ، إذ على الصحيح يندرج المقام في الشك في محصل المأمور به لا نفسه ، هذا . لكن فيـ: أولاً : أنّ ما نحن فيه على كلا القولين من صغريات المأمور به المردد بين الأقل والأكثر ، لسكون الشك في نفس المأمور به لا في محققه ، لما تقدم في تصوير الجامع الذي اختاره المصنف (قده) من أنه متحد مع المأمور به وجوداً اتحاد الطبعي مع أفرادها ، وليس وجوده مغايراً له حتى يكون الشك في المحصل . وثانياً: - بعد تسليم كون الشك بناءً على الوضع للصحيح في محقق المأمور به لا نفسه - أنّ المسلم من عدم جريان البراءة في المحصل إنما هو المحصا

اجمال (١) الخطاب أو إهاله (٢) على الفولين (٣)، فلا وجه لجعل التمرة هو الرجوع الى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح ، ولذا (٤) ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح . وربما قيل بظهور التمرة في النذر أيضاً (٥)، قلت وان كان تظاهر فيما لو نذر لمن يصلي إعطاء درهم في البر (٦) فيما لو أعطاه لمن صلى

(١) الإجمال هو قصور الدليل بحسب الدلالة على كيفية تشريع الحكم على موضوعه ، كما اذا كان اللفظ مشتركاً لفظياً ولم يكن في البين قرينة معينة .

(٢) الإجمال هو تشريع الحكم على موضوعه في الجملة مع تعلق غرض المتكلم بعدم تعرض جميع الجهات الدخيلة في الحكم ، وقيل بالفرق بينهما بوجه آخر .

(٣) أي: الصحيح والأعم .

(٤) يعني: ولأجل عدم الوجه في حمل ثمرة النزاع الرجوع الى البراءة بناءً على الأعم وإلى الاحتياط بناءً على الصحيح ذهب المشهور القائلون بالصحيح الى البراءة .

(٥) هذه هي التمرة الثالثة، وملخصها : أنه اذا نذر شخص أن يعطي من يصلي درهماً ، فأعطى الدرهم لمن يصلي ، فعلى القول بالأعم تبرأ ذمته وان علم بفساد صلواته ، وعلى القول بالصحيح لا تبرأ إلا اذا أحرز صحة صلواته .

(٦) بالتشديد بمعنى الإطاعة وهو متعلق بقوله : « تظهر » وحاصل ما أفاده : أن التمرة وان كانت تظهر في البر ولو مع علم الناذر ببطان الصلاة، ولكنها ليست ثمرة مقصودة لبحث الصحيح والأعم ، وذلك لأن ثمرة المسألة الاصولية عبارة عما يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الفرعي الكلي ، كما تقدم في أوائل الكتاب ،

العقلي، لفقد شرطه فيه - وهو كون المشكوك فيه من المجموعات الشرعية - ، أما المحصل الشرعي - كما في المقام - فالحق جريانها فيه، لوجود شرطه المذكور .

ولو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، وعدم (١) البرّ على الصحيح (٢)؛ إلاّ أنّه ليس بشجرة لمثل هذه المسألة، لما عرفت (٣) من أنّ ثمرة المسألة الاصولية هي أن تكون نتيجتها (٤) واقعة في طريق استنباط الأحكام الفرعية

وهذه الثمرة ليست نتيجة تقع كبرى لقياس استنباط الحكم ، إذ لا يترتب على هذه الثمرة - بعد ضمها الى صغرى - حكم كلي ، بل جواز الإعطاء وعدمه حكم فرعي يترتب على مسألة الصحيح والأعم ، وليس مسألة أصولية . مضافاً الى أنّ حصول الوفاء بالنذر وعدمه تابعان لكيفية نذر الناذر ، فإنّ نذرأُن يعطي درهماً للمصليّ مطلقاً وان كانت صلاته باطلة ، فلا ريب في حصول البرّ بإعطائه وان قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيح بشرط كون النذر جامعاً لشرائط صحته التي منها رجحان متعلقة ، وان نذر ذلك لمن يصليّ صلاة صحيحة ، فلا يحصل البرّ بإعطائه لمطلق المصليّ وإن قلنا بوضع ألفاظ العبادات للأعم .

(١) معطوف على «البر» ، يعني: وان كانت الثمرة تظهر في حصول البر بإعطاء الدرهم للمصليّ مطلقاً وان علم ببطلان صلاته بناءً على الأعم ، وعدم حصول البرّ بذلك بناءً على الصحيح ، لكنها ليست ثمرة للمسألة الأصولية .

(٢) أي: بناءً على وضع الألفاظ للصحيح .

(٣) في تعريف علم الأصول ، ثم إنّ هذا تعليل لعدم كونه ثمرة

للمسألة الأصولية .

(٤) ظاهر العبارة من حيث السياق رجوع الضمير الى - ثمرة - لكنه

في غاية الغموض ، لأنّه يقتضي مقارنة النتيجة للثمرة .

ومقتضى كون القواعد الأصولية مسائل علم الاصول كما يعطيه تعريف

العلم « بأنّه صناعة يعرف بها القواعد... الخ » كحجية خبر الواحد ، والظواهر ،

فإنهم (١) . وكيف كان فقد استدل للصحيح بوجوده (أحدها) : التبادر ،
ودعوى (٢) أن المنسب إلى الأذهان منها هو الصحيح ، ولا منافاة بين دعوى
ذلك (٣) وبين كون الألفاظ على هذا القول (٤) بمجمات ،

والاستصحاب هو إسقاط لفظ - ثمرة - ، إلا أن يقال : إن إضافة
الثمرة إلى المسألة الأصولية بيانية ، فليراد بالثمرة نفس المسألة - وهي حجبية
الخبر مثلاً - وبالنتيجة الوقوع في طريق الاستنباط بأن يقع كبرى لقياس
الاستنباط ، لكنه تكلف في العبارة ، فتأمل فيها حقه .

(١) لعله إشارة إلى دفع توهم أنه لا بد من القول بأن جواز الإعطاء حكم
كلمي فرعي يترتب على مسألة الصحيح والاعم ، كترتب سائر الاحكام السكلية
الفرعية على نتائج المسائل الاصولية . وجه الدفع : أن نتيجة المسألة الاصولية
لم تقع هنا في طريق استنباط نفس الحكم الفرعي ، بل في طريق استنباط
موضوع الحكم بجواز الإعطاء ، وهو كون الإعطاء وفاةً بالذم . إلا أن
يقال : إن الموضوع المستنبط كنفس الحكم .

(٢) هذا تقريب التبادر ، يعني : أن المنسب إلى الأذهان من ألفاظ
العبادات هو الصحيح .

(٣) أي : دعوى التبادر ، وغرضه من هذه العبارة الإشارة إلى توهم ،
وهو : أنه كيف تصح دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع كونها بمجمات
على ما تقدم في الثمرة الأولى ؟ فالجمع بين تبادر الصحيح منها وبين الإجمال
جمع بين المتنافيين ، لمنافاة التبادر مع إجمال المفهوم .

(٤) أي : قول الصحيحي .

فإن المناقاة (١) إنما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا (٢) مبيّنة بوجه (٣)، وقد عرفت (٤) كونها (٥) مبيّنة بغير وجه .

(١) إشارة الى دفع التوهم المزبور ، وحاصله : أنّ المناقاة بينها إنّما تتحقق فيما إذا كان المجلد مجملاً من جميع الجهات بحيث لا يكون مبيّناً لا مفهوماً ولا مصداقاً ، (أمّا) إذا لم يكن كذلك بأن كان مجملاً من جهة - مثل كونه مشكوك الصدق والانطباق الخارجى - ومبيّناً من جهة أخرى وهي المفهوم حيث إنّ مفاهيم ألفاظ العبادات من حيث منشأيتها للأثار كالمعراجية وغيرها من الفوائد والآثار مبيّنة - (كفى) ذلك في صحة دعوى التبادر (*) .

(٢) أي: بناءً على وضعها للصحيح .

(٣) يعني: بوجه من الوجوه .

(٤) أي: في مقام تصوير الجامع .

(٥) أي: كون المعاني مبيّنة بغير وجه واحد ، بل بوجوه عديدة ، وهي

(*) لا ينبغي الاشكال في أصل التبادر والنسباق الصحيح ، لكن الكلام في أنه مستند الى نفس اللفظ وحاظه أو إلى غيره ، الظاهر هو الثاني، لأنّ المقصود بهذه الألفاظ هو ما يقوم به الغرض ، ومن المعلوم أنه خصوص المعاني الصحيحة ، لقيام الأغراض والفوائد بها دون غيرها ، فتكون هذه المعاني الصحيحة هي المتبادرة عند إطلاق ألفاظها، ومثل هذا التبادر لا يصلح لأن يكون أمانة على الحقيقة - كما تقدم في محله - ومن هنا يمكن الاشكال في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة ، فإنه يحمل بهذه القرينة على كونه خصوص ما ينطبق على الصحيحة ، فتأمل جيداً .

(نانيها) صحة السلب عن الفاسد (١) بسبب (٢) الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة (٣) وإن صح الإطلاق عليه بالعناية . (نالها) الأخبار الظاهرة في إنبات بعض الخواص والآثار للمسميات (٤) مثل : (الصلاة عمود الدين)

اللازم ، مثل كونها ناهية عن الفحشاء ، ومراج المؤمنين ، وقربان كل بقي وغيرها .

(١) تقريب صحة السلب : أن لفظ الصلاة مثلاً إن كان موضوعاً للجامع بين الصحيح والفاسد لم يصح سلبه عن الفاسد ، مع صحته قطعاً ، لصحة قولنا : - صلاة الحائض مثلاً ليست بصلاة - فأطلاق لفظ الصلاة على الفاسدة لا بد أن يكون بعناية .

(٢) متعلق بالفاسد .

(٣) متعلق بصحة السلب ، يعني : يصح سلب اسم - الصلاة - عن الفاسدة بالمداقة وإن لم يصح بالمساحة ، لرعاية المشابهة في الصورة أو غيرها . لما عرفت في محله من أن صحة السلب وعدمها علامتان للحقيقة والمجاز إذا لوحظا بحسب الدقة ونفس الأمر ، لا مطلقاً ولو بالعناية .

(٤) محصله : أنه قد استدل على كون ألقاب العبادات أسامي للصحيح بطائفتين من الروايات : (الأولى) : الأخبار المثبتة لبعض الآثار والخواص للمسميات ، مثل كون الصلاة عموداً للدين وغير ذلك ، و« الصوم جنة من النار » إلى غير ذلك ، تقريب الاستدلال بها : أن الصلاة وغيرها من أسامي العبادات إن كانت موضوعة للجامع بين الصحيحة والفاسدة لزم قيام تلك الآثار بالفاسدة أيضاً ، وهو خلاف الضرورة ، فلراد خصوص الصحيحة لا الأعم ، لأن الظاهر ترتب الآثار على هذه العناوين من الصلاة والصوم

أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنة من النار) إلى غير ذلك ، أو نفي (١) ماهيتها وطبائرها (٢) مثل : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ونحوه مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً ، وإرادة (٣)

وغيرها بما أنها معانٍ لتلك الأسماء ، وإلا لزم التصرف في هذه الألفاظ بإضمار الصحيح ، وإرادة الخالص من لفظ العام ، كأن يقال : « الصلاة الصحيحة معراج المؤمن » وهكذا ، وهو خلاف الأصل .
(١) معطوف على قوله : « اثبات » .

(٢) هذه هي الطائفة الثانية من الروايات التي استدلت بها على الوضع للصحيح ، وحاصل تقريره : أن الأخبار النافية لتلك الماهيات والطبائع عن الفاقد لجزءه أو شرط ظاهره في نفي الطبيعة - على ما هو قضية كلمة « لا » الداخلة على اسم الجنس كـ « لا صلاة إلا بطهور » ونحوه - لا نفي الصفة ، فلو كانت ألفاظ العبادات موضوعة للجامع بين الصحيح والفاقد لم يصح نفي الماهية عن فاقد الجزء أو الشرط ، بل الصحيح هو نفي الصفة - وهي الصحة - لا نفي الطبيعة ، فصحة نفي الطبيعة حينئذٍ دليل على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحة .

(٣) هذا إشكال على الاستدلال بالأخبار ، وحاصله : أن الاستدلال المزبور بالطائفتين المثبتة والنافية مبنيٌّ على حمل الألفاظ على المعاني الحقيقية ، ومن المعلوم : أن الحمل عليها منوط بعدم قرينة على إرادة خلاف الحقيقة وهي موجودة في المقام - أعني بها : شيوع إرادة الصحيح بالخصوص من الطائفة المثبتة ، ونفي الصحة أو الكمال من الطائفة النافية - ، وهذا الشيوع يوجب شهرة الاستعمال في نفي الصحة والكمال ، وهذه الشهرة قرينة مانعة عن إرادة الطبيعة ، ومعها لا تدل الطائفتان المزبورتان على إرادة الطبيعة ، فلا يتم الاستدلال بهما على الوضع لخصوص الصحيح .

خصوص الصحيح من النائمة الاولى (١) ونفي انصحة من الثانية (٢)،
اشيوع (٣) استعمال هذا التركيب (٤) في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف (٥)
الظاهر لا يُصار إليه مع عدم نصب قرينة عليه ، بل واستعمال (٦) هذا التركيب

(١) وهي الأخبار المثبتة للآثار ، مثل - الصلاة عمود الدين - .

(٢) وهي الاخبار النافية ك- لا صلاة إلا بطهور - .

(٣) تعليل لإرادة نفي الصحة من الثانية .

(٤) أي: لا النافية للجنس مع مدخولها ، ك- لا صلاة إلا بطهور- .

(٥) خبر لقوله : « وإرادة » ودفع للاشكال المزبور ، ومحصله : أن

الظاهر من الأخبار المثبتة للآثار هو ثبوتها للمسميات وهي خصوص المعاني
الصحيحة ، لا أنه أريد منها خصوص الصحيح وإن لم يكن اللفظ موضوعاً له ،
وكذا الأخبار النافية ، فإنّ الظاهر من « لاء » نفي الجنس هو نفي الطبيعة ،
فإرادة الصحة بالخصوص من دون أن يكون ذلك موضوعاً له خلاف الظاهر ،
فلا محيص من دلالة الروايات على كون الموضوع له خصوص الصحيح ، لأنّ
إرادة غيره تتوقف على القرينة .

(٦) غرضه : نفي منشأ توهم إرادة نفي الصفة من الأخبار النافية ، حيث

إنّ نفي الصفة كان بتوهم شيوع استعمال لا النافية للجنس في نفي الصحة أو الكمال
ويريد المصنف بقوله : « بل واستعمال هذا التركيب » إبطال شيوع الاستعمال في
نفي الصفة ، بدعوى : أنّ هذا التركيب لا يستعمل إلا في نفي الطبيعة ، غاية
الأمر أن نفي الطبيعة تارة يكون على وجه الحقيقة ك- لا صلاة إلا بطهور - و« لا
رجل في الدار » ، وأخرى على وجه المبالغة والإدعاء ، ك- لا صلاة لجار المسجد
إلا في المسجد - فتوهم كون استعمال هذا التركيب شائعاً في غير نفي الحقيقة فاسد .

في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل : - لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد - مما يعلم أنّ المراد نفي السكّال ، بدعوى (١) استعماله في نفي الحقيقة في مثله (٢) أيضاً (٣) بنحوٍ من العناية، لا على الحقيقة ، وإلا (٤) لما دلّ على المبالغة ، فافهم (×) . (رابعها) دعوى القطع بأنّ طريقة الواضعين وديدهم وضع الألفاظ للمرّكبات التامة (٥)

(١) الباء للسببية ، يعني : يمكن منع استعمال هذا التركيب في الصفة

بسبب دعوى استعماله في نفي الحقيقة إدعاءً .

(٢) أي في مثل - لا صلاة لجار المسجد - مما علم بعدم إرادة نفي الحقيقة

من هذا التركيب فيه .

(٣) يعني : كالموارد التي علم بإرادة نفي الحقيقة من هذا التركيب فيها .

(٤) أي وإن لم يكن هذا التركيب مستعملاً في نفي الحقيقة لما دلّ

على المبالغة .

(٥) محصل هذا الوجه الاعتباري هو : أنّ حكمة الوضع (لما كانت) إيهام

الأغراض ، وهي مترتبة على التام ، لأنّه منشأ الآثار ومحط الأغراض (جرت)

طريقة الواضعين على وضع الألفاظ لخصوص الصحيح ، والشارع لم يتجاوز عن

هذه الطريقة ، بل سلك مسلكهم ووضع الألفاظ لخصوص الصحيح ، إذ وضعها

(×) إشارة الى : أنّ الأخبار المثبتة للآثار وإن كانت ظاهرة في ذلك

لمكان أصالة الحقيقة ، ولازم ذلك كون الموضوع للأسماء هو الصحيح ،

ضرورة اختصاص تلك الآثار به ، إلاّ أنّه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى ،

لإجرائها العقلاء في إثبات المراد ، لا في أنّه على نحو الحقيقة أو المجاز ، فتأمل

جيداً .

كما هو (١) قضية الحكمة الداعية اليه (٢) والحاجة (٣) وان دعت أحياناً إلى استعمالها في الناقص أيضاً (٤) ، إلا أنه (٥) لا يقتضي أن يكون بنحو الحقيقة ، بل ولو كان مسامحة تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد ، والظاهر أن الشارع غير متخطئ* عن هذه الطريقة (٦) ، ولا يخفى أن هذه الدعوى (٧) وان كانت غير بعيدة (*) ،

للجامع بين الصحيح والفاقد ينافي الحكمة المذكورة ، لعدم إنفهام الصحيح تعميماً ليرتب عليه الغرض إلا بالقرينة ، فلا بد من وضع الألفاظ للمركبات النامة .

(١) الضمير راجع الى : - وضع الألفاظ . -

(٢) أي: إلى الوضع ، والمراد بالحكمة الداعية الى الوضع هو التفهيم .

(٣) اشارة الى توهم ، وهو : أن الحاجة لا تختص باستعمالها في الصحيح حتى يدعى وضعها له ، بل الحاجة الى استعمالها في الفاسد أيضاً موجودة ، فالداعي الى وضعها للأعم متحقق ، فدعوى وضعها للأعم غير بعيدة .

(٤) يعني: كما استعمالها في التام

(٥) هذا دفع التوهم المذكور ، وحاصله : أن الحاجة المزبورة لا تقتضي

كون الاستعمال في الناقص على وجه الحقيقة ليثبت بها الوضع للأعم ، لإمكان أن يكون الاستعمال في الناقص بالعناية ، وتنزيل الفاقد منزلة الواجد .

(٦) أي: طريقة الواضعين .

(٧) أي: دعوى القطع بكون طريقة الواضعين وضع الألفاظ للمركبات النامة

(*) بل بعيدة جداً ، لأنها تختص بالغيب ، حيث إنها موقوفة على أمور لم تثبت (أحدها) كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركبات الخارجية ، وقد مر في تصوير الجامع فسادها . (ثانيها) أن تكون حكمة الوضع منحصرة في

إلا أنها قابلة للمنع (١) ، فتأمل (٢) ، وقد استدلل للأعمى أيضاً بوجوده : (منها)
تبادر الأعم (٣) ، وفيه : أنه قد عرفت الاشكال (٤) في تصوير الجامع الذي لا بد
منه ، فكيف يصح

(١) إذ مجرد نفي البعد عن إفادته للقطع ليس موجبا للقطع الفعلي ، مضافاً الى
أنه على تقدير إفادة هذا الوجه الاعتباري للقطع يختص اعتباره بالقاطع دون
غيره ، وقد عرفت عدم انحصار حكمة الوضع بالوضع لخصوص الصحيح ، فدعوى
وضمها للأعم غير مجازفة .

(٢) لعله إشارة الى بعض ما ذكرنا أو كله .

(٣) أي : الجامع بين الصحيح والفاسد .

(٤) من أنه كيف يتصور الجامع بين الافراد الصحيحة والفاسدة ؟
فإن لازمه دخل المفقود في المسمى وعدمه ، وليس ذلك إلا من اجتماع النقيضين ،
ومع هذا الاشكال كيف تصح دعوى تبادر الأعم ؟ لأن تبادر معنى من لفظ
موقوف على تحققه في عالم التصور ، وبدون ذلك لا يتصور التبادر .

تفهم الصحيح ليكون المقام كذلك ، وهو ممنوع ، لعدم الوجه في انحصار حكمة
الوضع في المقيس عليه في ذلك ، وعلى فرض التسليم لم يحرز كون حكمة الوضع
الشرعي في ألفاظ العبادات ذلك ، لقوة احتمال كون الغرض من التسمية الأعم
من الصحيح وإن كانت الآثار المعنوية مترتبة على الصحيح لترتبتها على الأمور به .

(ثالثها) العلم بعدم تحطّي الشارع عن طريقة الواضعين بعد تسليم

بناءهم على الوضع لخصوص الصحيح لتصح دعوى القطع بوضع الشارع
لألفاظ العبادات للصحيح فقط ، وفيه : أنه لا سبيل الى هذا العلم لا عقلاً
ولا نقلاً .

معه (١) دعوى التبادر . و (منها) عدم صحة السلب عن الفاسد (٢) وفيه منع ،
لما عرفت (٣) . و (منها) صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم (٤) ، وفيه (٥)

(١) أي: مع الاشكال المتقدم في تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد .
(٢) يعني: عدم صحة سلب الصلاة بما لها من المعنى عن الصلاة الفاسدة ،
فلا يصح أن يقال : الصلاة الفاسدة كصلاة الحائض ليست بصلاة ، بل يصح
حملها عليها ، فيقال : الصلاة الفاسدة صلاة ، كما يقال : الصلاة الصحيحة صلاة .
(٣) في الدليل الثاني من أدلة الصحيحي من صحة سلب الصلاة عن الفاسدة
بالمداقة وإن صح إطلاقها عليها بالمساحة .

(٤) بتقريب : أن الانقسام الى الصحيح والفاسد دليل على الوضع للأعم
وأن الفاسد موضوع له أيضاً ، وإلا يلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره ،
وهو باطل ، للزوم اشتغال المقسم على الأقسام ، ولذا يصح حملها عليها ، فيقال
الاسم كلمة والعمل كلمة ، ففي المقام لو لم يكن الفاسد قسماً من الموضوع
له أيضاً لم يكن المقسم مشتملاً عليه ، فلا يصح التقسيم ، وقد عرفت صحته .
(٥) حاصله : أن مجرد الاستعمال في الأعم لا يشهد بالوضع له إلا من
باب كون الأصل في الاستعمال الحقيقة ، ومن المعلوم : أن قوام اعتبار الأصل
بعدم قيام دليل على خلافه ، وقد عرفت الأدلة الدالة على وضع ألفاظ العبادات
لخصوص الصحيح ، ومعها لا وجه للتشبه بكون الأصل في الاستعمال الحقيقة ،
هذا (*) ، فلا بد أن يكون الاستعمال في الأعم بلحاظ المعنى المجازي ، لا بلحاظ
الموضوع له .

(*) ظاهر كلام المصنف (قده) تسليم كون الأصل في الاستعمال
الحقيقة لولا الوجوه الدالة على الوضع للصحيح ، لكنه مبني على حجية

أنه إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها (١) موضوعة للصحيح ، وقد عرفتها (٢) ، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعباية . (ومنها) استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة (٣) كقوله عليه الصلاة والسلام : « بني الإسلام على الخمس : الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ، ولم ينأ أحد بشيء كما نودي بالولاية ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه ، فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة » فإن (٤) الأخذ بالأربع

(١) أي: أفاض العبادات .

- (٢) أي: الدلالة على كونها موضوعة للصحيح ، فلا يشهد التقسيم إلا بالاستعمال في الجامع بين الصحيح والفاسد ، ولا يشهد بالوضع للأعم أصلاً .
- (٣) ملخص هذا الدليل : أن لفظ - الصلاة - وغيره من أفاض العبادات قد استعمل في غير واحدة من الروايات في الفاسدة، حيث إن الأخذ بالأربع في الرواية الأولى مع البناء على اعتبار الولاية في صحة العبادات - كما هو الحق على ما يظهر من بعض الروايات وأفتى به جماعة من الأصحاب - يدل على الاستعمال في الفاسدة ، لعدم تمثي العبادات الصحيحة حينئذٍ من غير أهل الولاية، فلا بد أن تكون أفاض العبادات موضوعة للأعم ليصدق أخذهم بالأربع ، لوضوح عدم صدق أخذهم بها مع البناء على الوضع للصحيح .
- (٤) هذا تقريب الاستدلال بالرواية على الوضع للأعم ، وقد عرفته

أصالة الحقيقة مطلقاً حتى مع العلم بالمراد ، والشك في كونه حقيقة ، وهو خلاف مختاره (قده) ، فإن أصالة الحقيقة حجة في الشك في المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي .

لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاريخي الولاية إلا إذا كانت أسامي للأعم (١) وقوله **الخطاب** : « دعي الصلاة أيام أقرائك » ضرورة (٢) أنه لو لم يكن المراد منها العاسدة لزم عدم صحة النهي عنها ، لعدم قدرة الخائف على الصحيحة منها . وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة (٣) ، مع أن المراد في الرواية الأولى (٤)

(١) إذ لو كانت أسامي للصحيح لم يكونوا آخذين بها ، لفرض فساد عباداتهم ، وصرح الرواية هو أخذهم بها .

(٢) هذا تقريب الاستدلال ، وحاصله : أن الوضع للصحيح يستلزم عدم صحة النهي ، إذ المفروض عدم تمشي الصلاة الصحيحة من الخائف ، فلا تقدر عليها ، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلق النهي كالأمر ، وبدونها لا يصح النهي ، فعلى القول بالوضع للصحيح يمتنع النهي ، فلا بد من الوضع للأعم ليصح النهي عنها ، فهذه الرواية تدل على الوضع للأعم .

(٣) إذ لم تثبت حجبية أصالة الحقيقة مطلقاً ولو مع العلم بالمراد والشك في كونه معنى حقيقياً وإن نسب القول بحجيتها مطلقاً إلى السيد علم الهدى (قدس سره) فكون الأصل في الاستعمال الحقيقة غير ثابت ، والمفروض أن الاستدلال مبني على ذلك .

(٤) هذا الجواب مختص بالرواية الأولى ، وحاصله : منع استعمال لفظ - الصلاة - وغيرها في تلك الرواية في الأعم ، بل قامت القرينة وهي بناء الإسلام على الجنس - على الاستعمال في خصوص الصحيحة ، فلا وجه للاستدلال بها على الوضع للأعم ، فالجواب عن الرواية الأولى يكون من وجهين : أحدهما : كون الاستعمال أعم من الحقيقة ، وهو مشترك بينها وبين غيرها من الروايات .

هو خصوص الصحيح ، بقربنة أنها مما بُني عليها الاسلام ، ولا ينافي ذلك (١) بطلان عبادة منكري الولاية ، إذ لعل (٢) أخذهم بها (٣) إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة ، وذلك (٤) لا يقتضي استعمالها في الفاسد أو الأعم ، والاستعمال (٥) في

ثانيهما : منع استعمال ألفاظ العبادات في الأعم ، وهو مختص بها ولا يعم سائر الروايات .

(١) يعني : ولا ينافي إرادة خصوص الصحيح من العبادات المذكورة في الرواية بطلان عبادة منكري الولاية ، غرضه من ذلك : دفع توهم ، أما التوهم فحاصله : أن دعوى إرادة خصوص الصحيح بقربنة بناء الاسلام على الخمس تنافي أخذ الناس بالأربع ، مع البناء على بطلان عبادة تاركي الولاية ، إذ لا يمكن الجمع بين إرادة خصوص الصحيح ، وبين فساد عباداتهم كما لا يخفى . و أما الدفع فسيأتي .

(٢) هذا دفع التوهم المذكور ، ومحصله : منع استعمال ألفاظ العبادات في رواية بناء الاسلام على خمس في الأعم ، بل في خصوص الصحيح ، إذ الناس أخذوا بالأربع معتقدين بصحتها ، فالألفاظ لم تستعمل إلا في الصحيح ، غاية الأمر أن تاركي الولاية أخطأوا في تطبيق الصحيح على عباداتهم .

(٣) أي: بالأربع .

(٤) يعني : وأخذهم بالأربع بحسب اعتقادهم لا يقتضي استعمال الألفاظ في الفاسد أو الأعم حتى تثبت دعوى القائل بوضعها للأعم .

(٥) حاصله : أن دعوى الاستعمال في خصوص الصحيح وكون الخطأ في مقام التطبيق لا تختص بقوله عنه في الرواية الأولى: « فأخذ الناس بأربع » بل نعم غيره مثل قوله عنه في تلك الرواية أيضاً: « فلو أن أحداً صام نهاره ... الخ »

قوله **يُحْتَجَرُ**: «ولو أنّ أحداً صام نهاره ... الخ» كان كذلك - أي بحسب اعتقادهم - أو المشابهة (١) والمشاكلة ، وفي (٢) الرواية الثانية النهي للإرشاد إلى عدم القدرة على الصلاة ، وإلاّ (٣) كان الاتيان بالأركان وسائر ما يعتبر في الصلاة ،

فإنّ صوم الفاقد للملاية وإن كان فاسداً ، إلا أنّ إطلاق الصوم عليه إنّما هو لاعتقاده الصحة ، فلمستعمل فيه هو الصحيح ، غاية الأمر أنّه وقع الخطأ في التطبيق كما تقدم .

(١) معطوف على قوله : « كذلك » فيكون الاستعمال في الفاسد مجازاً بعلاقة المشابهة الصورية ، فلانحصل : أنّ هذه الرواية لا تدل على وضع ألفاظ العبادات للأعم .

(٢) معطوف على قوله : « في الرواية » لسكن العبارة على هذا لا تحلو عن حرازة ، إذ مقتضى هذا العطف هو أن يقال : مع أنّ المراد في الرواية الأولى النهي للإرشاد ، وهذا كما تري ، فحق العبارة أن تكون هكذا : « مع أنّ المراد في الرواية الثانية أيضاً هو خصوص الصحيح ، لأنّ النهي للإرشاد ... الخ » وكيف كان ففرضه من ذلك : ردّ الاستدلال بالرواية الثانية على الوضع للأعم ، بتقريب : أنّ الصلاة قد استعملت في صلاة الحائض الفاسدة قطعاً . ومحصل الرد : أنّ الصلاة لم تستعمل إلاّ في الصحيحة ، لأنّ النهي للإرشاد إلى مانعية الحيض ، كالنهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه في الصلاة في كونه إرشاداً إلى المانعية ، ومن المعلوم : أنّ المانعية ملحوظة في الصحيحة دون الفاسدة ، وليس النهي مولوياً حتى يقال : إنّ الصلاة الصحيحة مع النهي غير مقدورة ، فلا بد من إرادة الفاسدة حتى لا يلغو النهي .

(٣) أي : وإن لم يكن النهي للإرشاد إلى المانعية لزم من كون النهي مولوياً حرمة الصلاة ذاتاً على الحائض ، كما ذهب إليه بعض .

بل بما يسمى في العرف بها ، ولو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسمية (١) عرفاً محرماً على الحائض ذاتاً وإن لم تقصد به القربة (٢) ، ولا أظن أن يلتزم به المستدل بالرواية ، فتأمل جيداً (٣) .

(ومنها) : أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر وشبهه (٤) بترك الصلاة في

(١) متعلق بقوله : « يضر » وقوله : « محرماً » خبر « كان الايتان » .

(٢) لامتناع قصد القربة بما يكون منهياً عنه بالنهي المولوي الكاشف عن المفسدة الموجبة للبغوضية المنافية للمحبوبة والمقربة ، والنهي المولوي يكشف عن كون متعلقه ذا مفسدة وحراماً ذاتياً ، ولا يظن من المستدل بالرواية الالتزام بالحُرمة الذاتية .

(٣) لعله إشارة إلى : أنه لا محذور في الالتزام بالحُرمة الذاتية للعبادة على الحائض كما اختاره المصنف على ما هو بياني في كتابه شرح التبصرة ، فالعمدة في الجواب عن الاستدلال بهذه الرواية هي : دعوى ظهور خطاب « دعي الصلاة أيام أقرائك » في المانعة ، كما ثبت ذلك في أمثال هذا النهي .

(٤) كالعهد والمين ، ومحصل هذا الوجه الذي استدل به الأعمى هو : أنه لا شبهة في صحة تعلق النذر ونحوه بترك الصلاة في الأمكنة التي تكره فيها الصلاة كالحمام والمقابر وغيرها ، كما لا شبهة في تحقق الحث بإتيان الصلاة في تلك الأمكنة ، ومن تسلّم هاتين المقصودتين نستكشف كون الصلاة إسماً للأعم من الفاسد ، إذ لو كانت إسماً لخصوص الصحيح لزم منه إشكالان : (الأول) : عدم تحقق الحث ، لعدم القدرة على إتيان الصلاة الصحيحة في تلك الأمكنة بعد صيرورتها بسبب النذر منهياً عنها ، وفاسدة لاقتضاء النهي عن العبادة فسادها ، مع أن المسلم حصول الحث بفعلها في تلك الأمكنة ، فلا بد أن تكون الصلاة إسماً للأعم .

مكان تكره فيه ، وحصول الحنث بفعلها ، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به (١) الحنث أصلاً ، لفساد الصلاة المأتي بها ، لحرمتها (٢) كما لا يخفى ، بل يلزم المحال (٣) ، فإنّ النذر (٤) حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها (٥) ، ولا تكاد تكون معه (٦) صحيحة ، وما يلزم من فرض

(١) أي: بفعل الصلاة .

(٢) الناشئة من النذر ، لأنّ النذر أوجب النهي عن الصلاة في

الأمكنة المكروهة ، وقد ثبت في محله : اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها .

(٣) هذا هو الاشكال الثاني ، وحاصله : أنّ الصلاة إن كانت إسمياً لخصوص

الصحيح يلزم المحال ، ضرورة أنّ الصلاة المنذور تركها هي الصحيحة ، وبالنذر

صارت محرمة وفسدة ، فلا يمكن فعلها على وجه صحيح ، فينحل النذر ، لخروج

الصلاة بسبب هذا النهي المفسد للعبادة عن متعلق النذر - وهو خصوص الصحيح -

فيلزم من وجود النذر عدمه .

(٤) هذا تقريب المحالية وقد عرفته مفصلاً ، والحاصل : أنّه من تسلّم

الأمرين - وهما صحة النذر ، وحصول الحنث - يستفاد كون الصلاة إسمياً للأعم ،

وإلاّ يلزم أن يكون موجوداً ومعدوماً في زمان واحد ، وهو محال .

(٥) أي: من الصلاة .

(٦) أي: مع النذر المذكور ، حاصله : أنّه لا يمكن بقاء الصلاة الصحيحة

- المنذور تركها في الأمكنة المكروهة - على صحتها بعد تعلق النذر بها ، وأمّا

بناءً على الأعم فلا يلزم شيء من الإشكاليين المتقدمين ، لكون متعلق النذر

حيثئذٍ نفس الطبيعة الجامعة بين الصحيح والفساد ، ومن المعلوم : أنّ إنتفاء أحد

الفردين - وهو الصحيح - بسبب النهي الناشئ عن النذر لا يوجب انتفاء

الطبيعة ، فيحصل الحنث بالصلاة الصحيحة لولا النذر .

وجوده عدمه محال . قلت : لا يخفى أنه لو صحّ ذلك (١) لا يقتضي إلاّ عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعاً ، مع (٢) أنّ الفساد

(١) يعني ذلك الاستدلال ، وحاصل جواب المصنف (قده) عن هذا الاستدلال هو : أنّ تعلق النذر بالصحيح وإن كان يستلزم الاشكالين المتقدمين ، لكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعاً للأعم كما هو المدعى ، إذ لو فرض وضع اللفظ له وقصد الناذر خصوص الصلاة الصحيحة لم ينعقد النذر أيضاً ، فامتناع نذر الصلاة الصحيحة لا يكشف عن الوضع للصحيح أصلاً . وإن كان غرض المستدل إثبات الوضع للأعم لسبب الاستعمال فيه في باب النذر استناداً الى كون الأصل في الاستعمال الحقيقة ، ففيه ما مر مراراً : من أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة .

(٢) هذا جواب آخر عن الدليل المذكور ، وحاصله : أنّ الصلاة في الأمكنة المكروهة قبل تعلق النذر صحيحة ، ولذا لو أتى بها قبل انعقاد النذر صحت بلا إشكال ، والفساد الناشئ عن النذر لا يمكن دخله في موضوعه ، لتأخره عنه رتبة ، فالنذر لا يتعلق إلاّ بتلك الصلاة الصحيحة المتقدمة رتبة على النذر ، فلا يلزم المحال ، إذ المراد بصحة الصلاة المنذورة صحتها قبل النذر وإن صارت فاسدة بالنذر ، فيتحقق الحث باتيان الصحيحة لولا النذر ، نعم لا يتحقق الحث باتيان الفاسدة من غير ناحية النذر ، كاختلال شرط من شرائطها من الطهارة وقصد القرية وغيرها . والحاصل : أنّ الاستحالة التي ادعاها القائل بالأعم على تقدير الوضع للصحيح إنّما تلزم إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحة مطلقاً يعني حتى بعد تعلق النذر بها ، لما تقدم في وجهه . أمّا إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحة قبل تعلق النذر وإن صارت فاسدة بعد تعلقه ، فلا يستلزم

من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه ، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها (١) .
ومن هنا (٢) انقذح : أن حصول الحنث انما يكون لأجل الصحة لولا تعلقه (٣) .
نعم (٤) لو فرض تعلقه (٥) بترك الصلاة المطلوبة بالفعل (×) لسكان منع

المحال ، وسيأتي استدراك المصنف (قدّه) لهذه الصورة بقوله : « نعم لو فرض
... الخ » وبهذا الجواب يظهر وجه اندفاع الاستحالة التي ادعاها القائل بالأعم
على تقدير الوضع للصحيح ، لاستعمال الصلاة في الصحيحة لولا النذر .

(١) الضميران راجعان الى : - الصحة - ووجه عدم اللزوم : أن المراد
الصحة هو الصحة قبل تعلق النذر ، والفساد الناشئ عن النذر لا يؤثر في
متعلقه حتى يوجب انحلاله ، وبإلا لا يعقل أن يكون أثر الشيء رافعاً لذلك
الشيء ، لاستحالة رفع الماعول لعلته ، فلا يعقل ارتفاع النذر بالفساد الناشئ
من قبله كما لا يخفى .

(٢) يعني : ومن كون الصحة المقصودة في النذر هي الصحة السابقة
على النذر .

(٣) أي: تعلق النذر .

(٤) هذا استدراك على قوله : « ومن هنا انقذح » وحاصله : أن منع
حصول الحنث في محله إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحة بالفعل يعني :
الصحة بقول مطلق ولو بعد تعلق النذر ، بداهة عدم القدرة على فعل الصلاة
الصحيحة بالفعل مع فرض صيرورتها بسبب النذر منهيماً عنها ، كما تقدم سابقاً .
(٥) أي: النذر .

(×) أي ولو مع النذر ، ولكن صحته كذلك مشكل ، لعدم كون
الصلاة معه صحيحة مطلوبة ، فتأمل جيداً .

حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان (١). بقى أمور :

الأول : أن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسيبات (٢) فلا مجال (٣) للنزاع في كونها (٤) موضوعة للصحيحة أو الأعم ، لعدم انصافها بهما (٥) كما لا يخفى ، بل بالوجود تارة وبالمدم أخرى ، وأما إن كانت موضوعة للأسباب ، فللنزاع فيه (٦) مجال (٧) ، لكنه لا يبعد دعوى

(١) يعني : فقول المستدل : « أنه لا شبهة في حصول الحنث » ممنوع والمفروض أن هذا كان أحد الأمرين اللذين توقف عليه دليله على الوضع للصحيح .

(٢) كالزوجة والملكية ، والحرية والرقية ، وغيرها من الاعتباريات المترتبة على العقود والايقاعات .

(٣) لأنه - بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامي للمسيبات - لا يتصور فيها نزاع الصحيح والأعم ، حيث إن المسيبات كالملكية ونحوها أمور بسيطة دائرة بين الوجود والمدم ، وليست مركبات حتى يتصف التام والناقص منها بالصحة والفساد .

(٤) أي : أسامي المعاملات .

(٥) أي : لمدم انصاف المسيبات بالصحة والفساد ، لما عرفت آنفاً من بساطتها ، بل هي تتصف بالوجود تارة والمدم أخرى ، فالملكية مثلاً إما موجودة وإما معدومة ، ولا معنى لانصافها بالصحة والفساد .

(٦) أي : في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم .

(٧) لكون الأسباب كالبيع المركب من الايجاب والقبول وغيرها مركبات ، فيمكن انصافها بالصحة تارة إذا استجمعت جميع الأجزاء

كونها (١) موضوعة للصحيحة أيضاً (٢) ، وأن الموضوع له هو العقد المؤثر
لأثر كذا شرعاً و عرفاً ، والاختلاف بين الشرع والعرف (٣)

والشرائط، وبالفساد أخرى إذا لم تكن .

(١) أي: أسامي المعاملات .

(٢) يعني: كالألفاظ العبادات، وحاصله : أن المختار في المعاملات هو
المختار في العبادات ، فكما أن ألفاظ العبادات موضوعة لخصوص الصحيحة ،
فكذلك ألفاظ المعاملات ، فإنها أسام للمعقود الصحيحة-أي المؤثرة-كالبيع،
فإنه إسم لخصوص ما هو المؤثر في الملكية ، وكالكناح، فإنه إسم لخصوص
ما هو المؤثر في علاقة الزوجية ، وهكذا سائر المعقود .

وبالجملة : فألفاظ المعاملات وضعت لما هو المؤثر واقعاً في الآثار المرغوبة
منها من دون تفاوت في ذلك بين العرف والشرع .

(٣) دفع لما قد يتوهم : من أنه كيف يكون معنى العقد هو الصحيح
بنظر كل من الشرع والعرف؟ مع أن الشرع قد خالف العرف في بعض الموارد
كبيع الصبي المميز ، فإنه صحيح بنظر العرف وفاسد بنظر الشرع ، وهكذا
سائر المعقود ، وهذا دليل على عدم كون الصحة عند الشرع والعرف بمعنى
واحد ، بل يدل على أن ألفاظ المعاملات أسام للصحيحة شرعاً وللأعم عرفاً،
وليست موضوعة للصحيح شرعاً و عرفاً، هذا حاصل التوهم . وقد دفعه
المصنف (قده) بأن هذا الاختلاف بين الشرع والعرف لا يرجع الى الاختلاف
في المعنى ، حتى يقال : إن المعاملات أسام للصحيحة شرعاً وللأعم عرفاً ، بل
يكون الاختلاف في محقق الصحيح ومصادقه ، فالشارع يخطي العرف فيما يراه
صحيحاً وينبئه على أن الشيء الفلاني دخيل في العقد المؤثر ولو كان العرف

فيما يعتبر (١) في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينها (٢) في المعنى، بل (٣) الاختلاف في المحققات والمصاديق ،

ملفتناً الى دخل ذلك في صحة العقد لما خالف الشرع ، فالعرف قد يشتهر في تطبيق الصحيح الواقعي الذي هو الموضوع له على ما لا يكون مؤثراً واقعاً ، والشارع ينهه على خطائه ، فالصحيح شرعاً هو الصحيح عرفاً ، فلا يكون الأول أخص من الثاني .

- (١) كبلوغ المتعاقدين والقبض في بعض العقود ، وغير ذلك .
 (٢) أي: بين الشرع والعرف ، لكون المؤثر واقعاً الذي هو المسمى واحداً .
 (٣) يعني : بل يوجب الاختلاف بين الشرع والعرف الاختلاف في المحققات دون المعنى الموضوع له (*) .

(*) الظاهر : أن الاختلاف بينها إنما هو في نفس المعنى الموضوع له لا في محققاته، ضرورة أن العرف يرى عدم دخل البلوغ أو القبض في المجلس مثلاً في بعض العقود في مفهوم البيع وغيره ، والشارع يرى دخلهما فيه ، فلا يحصى عن كون الاختلاف في نفس المعنى لا في المصادق ، فحينئذ يكون العقد العرفي أعم من الشرعي بناء على كون ألفاظ المعاملات أسامي لخصوص الصحيح . وأما بناءً على كونها أسامي للأعم - كما لا يبعد ذلك - فلا يكون العرفي أعم من الشرعي ، بل كلاهما موضوعان للأعم من الصحيح والفاقد . ولا ينافي الوضع للأعم تبادر الصحيحة منها ، لأن التبادر المثبت للوضع لا بد أن يستند الى حاقّ اللفظ، وذلك غير ثابت هنا ، ومع الشك في كونه مستنداً الى حاقّ اللفظ أو الاطلاق لا يكون أمانة على الوضع ، وإجراء أصالة عدم القرينة لا يُجدي في أمانة التبادر كما تقدم في بحثه .

ومخطئة (١) الشرع العرف في (٢) تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى ، فافهم (٣) .

الثاني (٤): ان كون أفعال المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب إجمالها - كأفعال العبادات - كي لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار

(١) معطوف على - الاختلاف الثالث - يعني : الاختلاف بين الشرع والعرف يوجب الاختلاف في المحقق ، ويوجب تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد المؤثر واقماً بدون ما اعتبره الشارع في تأثيره محققاً ومصداقاً لما هو المؤثر ، فيكون التخطئة في التطبيق لا في نفس المعنى .
(٢) متعلق بقوله : « ومخطئة » .

(٣) لعله إشارة الى : أن الاختلاف في المصداق مبني على أن يكون هناك مفهوم مبين عند الشرع والعرف ، وهذا غير ظاهر ، لقوة احتمال كون الاختلاف بينهما في نفس المفهوم ، فلا مجال حينئذٍ للتخطئة في المصداق ، فتدبر .

(٤) الغرض من عقد هذا الأمر : دفع إشكال أورد على القائلين بالصحيح في المعاملات . أمّا الإشكال فحاصله : أنه بناءً على هذا القول - تكون أفعال المعاملات مجملة ، فلا يصح التمسك بإطلاق أدلتها ، مع وضوح استقرار ديدنهم على التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في المعاملة .

وأما الدفع ، فحاصله : أنه فرق واضح بين العبادات والمعاملات ، حيث إن العبادات بناءً على الوضع للصحيح ماهيات مختزعة شرعية غير معلومة للعرف ، فتح عدم معرفة تلك الماهيات لا يصح التمسك بالإطلاق ، لسكون الشك في الموضوع الذي لا يتصور معه الإطلاق كما لا يخفى . وهذا بخلاف المعاملات ، فإنها أمور عرفية وليست مختزعة شرعية ، والأدلة الشرعية كقوله تعالى :

« أحل الله البيع » ونحوه إضائية لا تأسيسية ، والمضئ هو المعاملة العرفية ، فالشارع لم يخترع مفهوم المعاملة حتى يكون مجملًا ويرجع الشك فيه الى موضوع الاطلاق كي لا يمكن التمسك به ، بل زاد على المعاملة العرفية قيوداً لا ترتبط بالمفهوم ، فإذا كان الشارع في مقام البيان صح التمسك بالاطلاق إذا شك في شرطية شيء في تأثير المعاملة العرفية ، وعلى هذا فلا يلزم إجمال الخطاب حتى لا يجوز التمسك بالاطلاق بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامي للصحيح ، كما يلزم ذلك في العبادات بناءً على كونها أسامي للصحيحة، لما عرفت من إجمال معنى الصحيح في العبادات الموجب لعدم جواز التمسك بالإطلاق ، ووضوح معنى الصحيح في المعاملات، لكونه عرفياً والإمضاء الشرعي وارداً عليه من دون تصرف للشارع في المفهوم العرفي (*).

(* لا يخفى : أنه بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامي شرعاً لخصوص الصحيحة - لا محيص عن دخل الأمور التي جعلها الشارع شروطاً للتأثير في معنى المعاملة ، فحينئذٍ يختلف معناها عرفاً وشرعاً ولا يمكن التمسك بالاطلاق ، لعدم إحراز موضوعه وهو الصحيح . نعم لا بأس بالإطلاق المقامي - بعدم إحراز كونه في مقام البيان ، وبين دخل أمور في المعاملة - كما تقدم نظيره في العبادات بناءً على وضعها للصحيحة ، إذ عدم البيان حينئذٍ مخلٌّ بالعرض ، هذا والحق أن يقال : إن أدلة المعاملات لا يستفاد منها مزيد من كونها إمضاءً للمعاملات العرفية ، ولم يستعمل الشارع ألفاظها إلا في مفاهيمها العرفية من دون تصرف منه فيها ، ودخل القيود في تأثيرها شرعاً إنما استفيد من دوالٍ أخرى ، وليست مقومة لمفاهيمها ، فقوله تعالى : « أحل الله البيع » ، وكذا ما دل

شيء في تأثيرها شرعاً ، وذلك (١) لأن إطلاقها لو كان مسوقاً في مقام البيان (٢) ينزل (٣) على أن المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف ، ولم يعتبر في تأثيره عنده (٤) غير ما اعتبر فيه عندهم (٥) كما ينزل عليه (٦) إطلاق كلام غيره ، حيث إنه منهم (٧)

(١) تعليل لقوله : « لا يوجب إجمالها » ، ودفع لإشكال الإجمال على

القول بالصحيح .

(٢) هذا شرط التمسك بالاطلاق ، إذ لو كان في مقام الإهمال أو الإجمال

فلا يصح التمسك به .

(٣) إذ لو كان المؤثر عنده غير ما هو المؤثر عند العرف لكان عليه البيان ،

وإلا لأخلّ بالفرض ، فمقتضى الإطلاق المقامي هو الرجوع الى ما يراه العرف مؤثراً .

(٤) يعني في تأثير المؤثر العرفي عند الشارع .

(٥) أي غير ما اعتبر في المؤثر عند العرف .

(٦) أي على المؤثر عند العرف كلام غير الشارع .

(٧) يعني : حيث إن الشارع من العرف ، فينزل كلامه على ما عند العرف .

على عدم تفوذ بيع المنابذة والربوا ، وقوله بالحكم : « الصلح جائز » وغير ذلك

من أدلة المعاملات لا يفهم منه كالماء والخنطة والخمر والحل وغيرها مما أخذ في الأدلة

موضوعاً للحكم إلا مفهومه العرفي ، فإن الشارع لم يتصرف في هذه الموضوعات ، بل

جعلها بمفاهيمها العرفية موضوعات للأحكام ، فلا فرق بين « أحل الله البيع » وغيره

من أدلة إمضاء المعاملات وعدمه ، وبين أدلة حلية الماء والخنطة وحرمة الخمر

والخنزير في كون الموضوع في الجميع عرفياً ، وعدم التصرف الشرعي فيه أصلاً ،

فالموضوع في أدلة الإمضاء وعدمه واحد ، وهو المنسب إلى أذهان العرف .

ولو اعتبر (١) في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه ،
وحيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضاً (٢) ، ولذا (٣) يتمسكون
بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم الى كون ألفاظها (٤) موضوعة للصحيح ،
نعم (٥) لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً ، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم
اعتباره ، بل لابد من اعتباره ، لأصالة عدم

(١) هذا تقريب التمسك بالإطلاق، يعني : ولو اعتبر الشارع شيئاً في
تأثير المؤثر العرفي كان عليه البيان ، لأنه في مقامه .

(٢) يعني : ظهر عدم اعتبار ما شك في اعتباره عند الشارع كعدم
اعتباره عند العرف ، ووجه ظهور عدم دخله شرعاً في مؤثرته هو الإطلاق .

(٣) أي : ولأجل كون المؤثر الشرعي هو العرفي من دون تفاوت بينهما
إلا فيما أحرز فيه مخطئة الشارع للعرف يتمسكون في المعاملات بإطلاقها ، مع
بنائهم على وضع ألفاظ المعاملات للصحيحة
(٤) أي : ألفاظ المعاملات .

(٥) إستدراك على جواز التمسك بالإطلاق، وحاصله : أن الشك في
دخل شيء في المعاملة على محوين :

أحدهما : الشك في دخله في المعاملة العرفية، بأن يشك في صدق مفهوم
المعاملة عرفاً على فاقده ذلك الشيء .

ثانيهما : الشك في دخله في تأثير المعاملة شرعاً مع صدق المفهوم العرفي
بدونه ، فإن كان الشك على النحو الأول، فلا مجال للتمسك بالإطلاق ، لعدم
إحراز موضوعه وهو المعاملة العرفية ، بل يرجع الى استصحاب عدم ترتب
الأثر . وإن كان على النحو الثاني ، فلا بأس بالتمسك به .

الأثر بدونه (١) ، فتأمل جيداً .

الثالث (٢) : أن دخل شيء وجودي أو عدمي في الأمور به تارة ، بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه (٣) ومن غيره

(١) أي: بدون ذلك الشيء المشكوك فيه .

(٢) غرضه من عقد هذا الأمر : التنبيه على ما يكون من الأجزاء والشرائط دخيلاً في المسمى بحيث ينتفي بانتفائه ، وما لا يكون دخيلاً فيه بحيث لا ينتفي المسمى بانتفائه ، بل يصدق ولو بدونه ، وذلك ليتضح حال التفصيل الذي التزم به بعض في مسألة الصحيح والأعم من الذهاب الى الصحيح في الأجزاء وإلى الأعم في الشرائط

توضيحه : أن كيفية دخل شيء في المسمى مختلفة بها يختلف صدق الاسم وعدم صدقه ، وذلك لأن ماله دخل فيه قد يكون دخيلاً في الماهية وقد يكون دخيلاً في الفرد ، وعلى التقديرين : تارة يكون الدخل بنحو الجزئية وأخرى بنحو الشرطية ، فالصور أربع : الأولى : أن يكون دخيلاً في الماهية بنحو الجزئية ، كتكبيرة الاحرام والركوع والسجود والتشهد ، فإنها أجزاء للصلاة ، وكالتروك العشرة أو الزائدة عليها الدخيلة في ماهية الصوم بنحو الجزئية بناءً على تفسيره بنفس هذه التروك .

(٣) يعني : يأتلف الأمور به من ذلك الشيء الوجودي أو العدمي (*) ومن غيره، وهذه هي الصورة الأولى .

(*) قد يستشكل في دخل العدم في الأمور به بتقريب :

أن العدم لا يؤثر في المصلحة، ومن المعلوم : أن الجزء هو المؤثر في المصلحة ، فالعدم لا يصلح لأن يكون جزءاً للمأمور به ، كما أن الشرط قد

وجعل (١) جملة متملقاً للأمر، فيكون جزءه آ له وداخلاً في قوامه، وأخرى (٢) بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما

(١) مبنياً للمفعول معطوف على : - يأتلف - .

(٢) هذه هي الصورة الثانية، وحاصلها : أن الشيء قد يكون خارجاً عن الماهية جزءاً لكنه داخل فيها شرطاً، كما إذا أخذ في الماهية خصوصية لا تتحقق إلاً بذلك الشيء الدخيل شرطاً، وهذا يتصور على وجوه ثلاثة : أحدها : أن تكون تلك الخصوصية ناشئة عن أمر يعتبر سبقه على

فسر بأمر وجودي، فلا يصدق على العدمي، وعليه فالعدم لا يصلح للجزئية ولا للشرطية . ولكن يمكن دفعه :

أولاً : بعدم كون المصلحة دائماً من المتأصلات، فيمكن أن تكون من الأمور الاعتبارية، فتأمل .

وثانياً بعد تسليم تأصل المصلحة دائماً بعدم تسليم كون المصلحة في الأمور به، لإمكان كونها في نفس الأمر .

وثالثاً : بإمكان ترتيب المصلحة على المركب من وجودي وخدمي، لا العدم فقط، وإنما الممتنع هو ترتيب المصلحة على العدم المحض . وأما في الشرطية فبأنه مجرد اصطلاح، لأن الشرط حقيقة هو : ما له دخل في تأثير المقتضي بنحو من الأنحاء سواء أكان وجودياً أم عديمياً، ولذا يمدد المانع شرطاً، فالشروط تارة تكون وجودية وأخرى عدمية، والممتنع تأثيره هو العدم المطلق لا المضاف، والمفروض كون الشرائط العدمية من الأعدام المضافة لا المطلقة . ومن هنا يظهر حال الصوم بناءً على كونه نفس التروك، وأما بناءً على كونه الكف عن أمور خاصة فلا إشكال أصلاً، لكونه حينئذ أمراً وجودياً كما لا يخفى .

إذا أخذ شيء مسبقاً (١) أو ملحوقاً به (٢) أو مقارناً له (٣) متعلقاً للأمر،
فيكون (٤)

الماهية المأمور بها كالخصوصية المعتبرة في الصلاة الناشئة عن الطهارات، الثلاث
المتقدمة على الصلاة بناءً على كون الطهارة هي نفس الأفعال، وأما بناءً على كونها
هي الأثر الحاصل منها فتصير من الشرط المقارن .

ثانيها : أن تكون الخصوصية ناشئة عن أمر يعتبر كونه لاحقاً للماهية
المأمور بها كغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة إلى صوم اليوم المقدم عليها،
فإن كون صوم المستحاضة مع الغسل خصوصية مأخوذة في صومها ناشئة عن
الغسل اللاحق لليوم الذي صامته، وكصلاة الاحتياط التي شك فيها بأحد الشكوك
الموجبة لصلاة الاحتياط، فتأمل .

ثالثها : أن تكون الخصوصية ناشئة من أمر يعتبر كونه مقارناً للماهية
المأمور بها كالستر والاستقبال، فإن المستورية ووقوع أجزاء الصلاة إلى القبلة
خصوصيتان مأخوذتان في الصلاة ناشئتان عن الستر والاستقبال المعتبر
مقارنتهما للصلاة .

(١) المراد بالشيء هو المأمور به، يعني : كما إذا أخذ المأمور به مسبقاً،
وهذا هو الوجه الأول .

(٢) أي بالشيء الخارج عن ماهية المأمور به، وهذا هو الوجه الثاني .

(٣) يعني : كما إذا أخذ المأمور به مقارناً لذلك الشيء الخارج عن ماهية

المأمور به، وهذا هو الوجه الثالث، وقد تقدمت أمثلة جميع هذه الوجوه الثلاثة .

(٤) هذه نتيجة ما ذكره في الأمر الخارج عن الماهية، وحاصلها : أن الشيء

الخارج عن الطبيعة المأمور بها قمد يكون مقدمة لوجود الخصوصية المعتبرة في

من مقدماته لا مقوماته (١) .

وثالثة (٢) بأن يكون مما يتشخص به الأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه (٣) ، وربما يحصل له بسببه (٤) مزية أو تقيصة ،

الماهية ، فإن المقدمة تارة تكون مقدمة لوجود أصل الواجب وأخرى لوجود وصفه ، فإن الصلاة المقيدة بالطهارة تتوقف على إحدى الطهارات الثلاث ، ومن المعلوم أن المقدمة خارجة عن الأمور به ، وليست مقومة له كما تقدم .
(١) الضميران راجعان الى - الشيء - وهو الأمور به ، يعني : أن ذلك الخارج عن الأمور به يكون من مقدماته لا مقوماته .

(٢) هذه هي الصورة الثالثة أعني : كون ما له الدخل جزءاً للفرد الذي ينطبق عليه الطبيعي الأمور به وموجباً لتشخصه ، كتثليث الذكر ونخميسه وغير ذلك من موارد التخير بين الأقل والأكثر ،
(٣) أي : بعنوان الأمور به .

(٤) يعني : وربما يحصل للأمور به بسبب الشيء الموجب لتشخصه مزية ، كإتيان الطبيعة بفردا المتشخص بالقنوت أو بتكرار الأذكار ، أو بالأمكنة الراجعة ، أو يحصل للأمور به بسبب ذلك الشيء نقص ، كالتكتف بناءً على كراهته ، وغيره مما يوتي به من مكروهات الصلاة جزءاً للفرد (*) ، وقد لا يحصل للأمور به بسبب جزء فرده لا مزية ولا نقص كما إذا أتى بالصلاة مثلاً في بيته .

(*) ظاهر عبارة المصنف (قده) : اعتبار وجود ما يحصل به النقص في الأمور به ، وليس كذلك ، إذ عدمه معتبر فيه ، فوجود التكتف الموجب للنقصان ليس معتبراً في الصلاة ، إذ لا معنى لدخله فيها ، فلا محالة يكون عدمه معتبراً فيها ، فالعبارة لا تخلو عن مسامحة .

ودخل هذا (١) فيه (٢) أيضاً (٣) طوراً بنحو الشرطية ، وأخرى (٤) بنحو الشرطية ، فيكون (٥) الإخلال بما له دخل

(١) أي : ودخل ما يتشخص به الأمور به .

(٢) أي: في الأمور به .

(٣) يعني: كدخل ما يكون دخيلاً في نفس الماهية في الانقسام الى الجزئية والشرطية، يعني : أن الموجب لتشخص الفرد تارةً يكون جزءاً للفرد وأخرى يكون شرطاً له .

(٤) هذه هي الصورة الرابعة وهي : كون ما يوجب التشخص شرطاً لاجزاء ، والشرط قد يكون موجباً لمزية كـ الصلاة جماعة - أو - في المسجد - كما قيل . ولعل الأولى التمثيل بالأذان والإقامة ، لعدم كونها جزءاً للفرد مع إيجادها مزية ، وقد يكون موجباً لنقصانه كـ الصلاة في الحمام - وغيره من الأمكنة التي تكره فيها الصلاة .

(٥) بعد أن تعرض المصنف (قده) للصور الأربعة المذكورة شرع في بيان أحكامها، ومحصل ما أفاده في ذلك : أن الإخلال بما يكون دخيلاً في نفس الماهية سواء أكان جزءاً أم شرطاً يوجب الفساد ، لعدم تحقق المسمى حيثئذ ، إذ الدخيل في الماهية ليس إلا دخيلاً في المسمى ، فلا ينبغي التفصيل في الإخلال بالمسمى بين جزء الماهية وشرطها ذهاباً الى الصحيح بالنسبة الى الأجزاء وإلى الأعم بالنسبة الى الشرائط كما قيل . بخلاف الإخلال بما له دخل في تشخص الأمور به سواء أكان جزءاً أم شرطاً، والشرط في ذلك : أن الإخلال به ليس إخلالاً بنفس الماهية، بل بالخصوصية التي لا يقدح إنتفائها، إذ المفروض إمكان وجود الماهية بخصوصية أخرى، مثلاً إنتفاء خصوصية كون المكان مسجداً

بأحد النحويين (١) في حقيقة الأمور به وماهيته (٢) موجباً لفساده لا محالة ، بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً ، حيث (٣) لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبة لتلك المزية ، بل كانت (٤) موجبة لنقصانها ، كما أشرنا إليه (٥) كالصلاة في الحمام . (٦) ثم إنه (٧) ربما يكون الشيء مما يندب

لا يوجب إنتفاء طبيعة الصلاة مطلقاً حتى في غير المسجد . والحاصل : أن الموجب لانتفاء الماهية التي تدور التسمية مدارها هو : إنتفاء جزئها أو شرطها دون جزء الفرد أو شرطه ، لإمكان وجود الماهية بخصوصية أخرى ، فانتفاء ما له دخل جزءاً أو شرطاً في الفرد لا يوجب إلا إنتفاء ذلك الفرد .

(١) وهما الشرطية والشرطية .

(٢) يعني : لا في تشخصه وفرديته .

(٣) تعليل لعدم كون الإخلال بما له دخل في التشخص موجباً لفساده .

(٤) يعني : بل كانت الخصوصية الأخرى موجبة لنقصان الماهية .

(٥) أشار إليه بقوله : « وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة » .

(٦) وغيره من الأمكنة المكروهة للصلاة الموجبة لنقصان مصلحتها القائمة

بنفس الطبيعة من حيث هي . فتلخص مما ذكره المصنف (قدس) : أن الدخيل في التسمية هو جزء الماهية وشرطها دون جزء الفرد وشرطه ، فلا وجه للتفصيل بين أجزاء الماهية وشرائطها بالنهَاب إلى الصحيح في الأجزاء وإلى الأعم في الشرائط ، بل أجزاء الماهية وشرائطها على وزان واحد ، لدخول كل منهما في التسمية .

(٧) هذه صورة خامسة خارجة عن حيز الجزء والشرط ، توضيحه : أنه

قد يكون شيء واجباً في واجب كلبس ثوبي الأحرام وتروك الإحرام بناءً على

إليه فيه (١) بلا دخل له (٢) أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته ، ولا في خصوصيته وتشخصه (٣) ، بل له (٤) دخل ظرفاً في مطلوبيته (٥) بحيث لا يكون

كونها واجبين تفسيين في واجب وهو الإحرام ، وكوجوب المتابعة في صلاة الجماعة بناءً على كون وجوبها نفسياً كما نسب إلى المشهور ، لا شرطياً - كما نسب إلى بعض - ، ولازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاة بالإخلال به ولو عمداً ، إذ المفروض كونه واجباً مستقلاً وإن كان ظرفه الصلاة . نعم الإخلال به يوجب الإثم ، ولا يبطل الصلاة إلا إذا استلزم بطلانها من جهة أخرى ، كما إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ، فإن تركه والاشتغال بالصلاة يبطل ما يأتي به ، لسكونه منهياً عنه ، فتبطل الصلاة من جهة النهي . وقد يكون شيء مستحباً نفسياً في واجب ، كالقنوت وتكرير الأذكار في الصلوات الواجبة . وقد يكون مستحباً في مستحب كما مستحباب القنوت في الصلوات المندوبة .

(١) أي : يندب إلى الشيء في المأمور به .

(٢) أي : بلا دخل لذلك الشيء أصلاً في المأمور به لا جزئياً ولا شرطياً .

(٣) أي : في حقيقة المأمور به ، ولا في خصوصيته وتشخصه .

(٤) سوق الكلام يقتضي رجوع الضمير إلى : الشيء الذي يندب إليه

في المأمور به - لكن لا محصل له حينئذٍ ، إذ معناه على هذا : أن لذلك الشيء دخلاً ظرفياً في مطلوية نفسه ، وهذا لا معنى له ، إذ الأمر بالعكس ، فإن المأمور به شرط لمطلوية ذلك الذي ندب إليه ، فلا بد من إرجاع الضمير إلى المأمور به ، يعني : أن للمأمور به دخلاً ظرفياً في مطلوية ذلك الشيء كالتابعة في صلاة الجماعة ، فإن وجوبها نفسي ، وللصلاة دخل ظرفي في مطلوبيتها .

(٥) أي : في مطلوية ذلك الشيء الذي ندب إليه .

مطلوباً إلا إذا وقع في أثناءه (١)، فيكون مطلوباً نفسياً (٢) في واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوباً كذلك (٣) قبل أحدها (٤) أو بعده (٥)، فلا يكون الإخلال به (٦) موجباً للإخلال به (٧) ماهية ولا تشخيصاً وخصوصية أصلاً .

(١) أي: في أثناء المأمور به .

(٢) سواء أكان واجباً في واجب أم مستحباً في واجب أو مستحب ، وقد

تقدمت أمثلة الكل .

(٣) أي: نفسياً .

(٤) أي: الواجب والمستحب كالمضمضة والامتنشاق قبل الوضوء الواجب

والمستحب بناءً على عدم كونها جزءاً منه .

(٥) يعني: أو بعد أحدهما، ومحصل غرض المصنف (قده) : تشبيه

المطلوب النفسي الذي جعل ظرفه واجباً أو مستحباً بما وجب أو استحب قبل

واجب أو مستحب أو بعد أحدهما في عدم الارتباط ، فكما لا ربط بين مطلوبية

الواجب النفسي أو المستحب كذلك قبل واجب أو مستحب أو بعد أحدهما ،

فكذلك لا ربط بين المطلوب النفسي وبين ظرفه الذي يكون هو أيضاً مطلوباً

نفسياً من واجب أو مستحب .

(٦) أي: بالشيء الذي ندب إليه في أثناء المأمور به .

(٧) أي: بالمأمور به، غرضه : بيان حكم هذا القسم الخامس - وهو الذي

يكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب - وحاصله : أن الإخلال بهذا

المطلوب النفسي لا يوجب إخلالاً بالطبيعة المأمور بها ولا بفردتها ، إذ المفروض

عدم دخله في شيء منها لا شرطاً ولا شرطاً .

إذا عرفت هذا (١) كله ، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في (٢) التسمية بأساميها (٣) وكذا (٤) فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً (٥) ، وأما ماله الدخل شرطاً (٦) في أصل ماهيتها ،

(١) أي: ما ذكرناه من الاعتبارات الخمسة وهي الدخل في الماهية جزءاً وشرطاً، والدخل في الفرد كذلك ، وعدم الدخل أصلاً وهو القسم الخامس .
(٢) متعلق بقوله : « دخل » يعني: لا شبهة في عدم دخل المطلوب النفسي الذي جعل ظرفه العبادات في تسميتها بأساميها، بأن ذلك أجنبي عن المسمى، لفرض عدم دخل له في العبادة لا جزءاً ولا شرطاً .
(٣) أي: أسامي العبادات .

(٤) يعني : وكذا لا شبهة في عدم الدخل في التسمية بالنسبة إلى ماله دخل في تشخيص الأمور به بأن يكون له دخل جزئي أو شرطي في الفرد ، فإن انتفاءه لا يوجب إنتفاء المسمى الذي هو الأمور به، فظهر من الاعتبارات الخمسة حال ثلاثة أقسام :

أحدها : المطلوب النفسي المشروع في الأمور به .

ثانيها و ثالثها : جزء الفرد وشرطه ، وقد إتضح حال هذه الأقسام الثلاثة من عبارات المصنف (قدّه) ولم يكن حاجة الى إعادتها المنافية للإيجاز .
(٥) يعني : تشخيص العبادات مطلقاً سواء أكان ما له الدخل جزءاً أم شرطاً .
(٦) هذا هو القسم الرابع - وهو الدخل الشرطي في أصل الماهية - ومحصله: أنه يمكن أن يقال بعدم دخله في التسمية، فانتفاؤه لا يوجب إنتفاء المسمى وإن قلنا بكون الجزء دخيلاً في المسمى، وأن إنتفاءه موجب لانتفاؤه ، ففرق بين جزء الماهية وشرطها بدخل الأول في التسمية دون الثاني

فيمكن الذهاب أيضاً (١) الى عدم دخله في التسمية بها (٢) مع الذهاب (٣) الى دخل ماله الدخل جزءاً فيها (٤)، فيكون الإخلال بالجزء مُخلاً بها (٥) دون الإخلال بالشرط (٦)، لكنك عرفت (٧) أنّ الصحيح اعتبارهما فيها (٨) .
(الحادي عشر) الحق : وقوع الاشتراك (٩)

- (١) يعني : كشرط الفرد الذي ليس دخيلاً في التسمية .
(٢) أي: بأسامي العبادات
(٣) نسب الى الوحيد البهبهاني (قده) ذهابه الى دخل جزء الماهية في التسمية دون شرط الماهية، لم يخرجه عن المسمى ، فهو قائل في أجزاء الماهية بالصحيح وفي الشرائط بالأعم .
(٤) أي: في التسمية .
(٥) أي: بالتسمية .
(٦) فإنّ الإخلال بالشرط ليس إخلالاً بالتسمية .
(٧) يعني: في أدلة القائلين بالصحيح ، حيث إنه ذكر صحة سلب الصلاة مثلاً عن الفاسدة بالإخلال ببعض أجزائها أو شرائطها ، والأخبار المثبتة لبعض الآثار الظاهرة في كون الصحيح هو الجامع للأجزاء والشرائط معاً ، فلاحظ .
(٨) أي: اعتبار الجزء والشرط معاً في التسمية، لا اعتبار كليهما في الصحة، فمختار المصنف هو : كون ألفاظ العبادات موضوعة لما هو الواجد لجميع الأجزاء والشرائط الدخيلة في الماهية لا التشخص .
(٩) أعلم : أنه وقع الخلاف في إمكان الاشتراك اللفظي وعدمه، فمنهم من ذهب الى إستحالة مطلقاً ، ومنهم من قال بإمكانه كذلك بدون وقوعه ، ومنهم من فصل بين القرآن وغيره، فقال الى الاستحالة فيه دون غيره ، ومنهم من التزم

للتنقل (١) والتبادر (٢) وعدم (٣) صحة السلب بالنسبة الى (٤) معنيين أو أكثر
لافظ واحد وإن (٥) أحاله بمض ،

بإمكانه ووقوعه مطلقاً في القرآن وغيره ، والمصنف (قده) اختار هذا
القول، واستدل عليه بوجوه .

(١) هذا أول الوجوه، وحاصله : أن أهل اللغة نقلوا الإشتراك في جملة
من الألفاظ - كالقرء - للطهر والحيض ، و - المولى - للسيد والعبد ، و - العين -
للباكية والجارية وغيرها ، و - البيع والشراء - لفعل الموجب والتقابل، الى غير
ذلك من الألفاظ المذكورة في الكتب اللغوية ، وكما يكون نقل اللغويين متبهماً
في الألفاظ المتحدة المعاني كذلك في الألفاظ المتعددة المعاني .

(٢) هذا ثاني الوجوه، وحاصله : أن إنسباق المعنيين أو المعاني الى الذهن
يدلّ على وضع اللفظ لهما أوها وإن لم يتعين المراد إلا بالقرينة .

(٣) هذا ثالث الوجوه، وتقريبه : أنه لا يصح سلب المعنيين أو المعاني عن
اللفظ، فلا يصح أن يقال : «الذهب والفضة ليسا بيمين»، أو «الطهر والحيض ليسا بقرء»
الى غير ذلك من الألفاظ التي لا يصح سلبها عن المعنيين أو المعاني ، وكذا
يتبادر منها المعاني المتعددة، ومن المعلوم : أن كلاً من التبادر وعدم صحة السلب
علامة الحقيقة .

(٤) الجار متعلق بكل من التبادر وعدم صحة السلب معاً ، بل لا يبعد
تعلقه بالنقل أيضاً، يعني : أن كلاً من النقل والتبادر وعدم صحة السلب حاصل
في معنيين أو أكثر .

(٥) كلمة - إن - وصلية، ولم أظفر بمن أحاله، وليس المراد بالاستحالة هي
الاستحالة الذاتية كاجتماع النقيضين وارتفاعهما ، بل المراد بها الاستحالة العرضية
المانعة عن الإمكان الوقوعي ، كما يظهر من دليل الاستحالة الآتي .

لإخلاله (١) بالتفهم المقصود من الوضع ، خلفاء القرائن (٢) ، لمنع (٣) الإخلال
أولاً ، لإمكان الإتكال على القرائن الواضحة ، ومنع كونه (٤) مخلاً بالحكمة ثانياً

(١) تعليل للقول باستحالة الاشتراك ، وحاصله : أن الاشتراك ينافي حكمة
الوضع وهي التفهيم وإبراز مافي الضمائر ، وذلك لأنّ الاشتراك يوجب إجمال المعنى
المقصود للمتكلم وعدم دلالة اللفظ عليه ، لأنّ نسبة الوضع الى كل من المعنيين
أو المعاني على حد سواء ، فتبطل حكمة الوضع ، فمنافاة الاشتراك لحكمة الوضع
توجب عدم إمكانه الوقوعي الذي أريد بالاستحالة .

(٢) تعليل للإخلال بالتفهم ، يعني : أنّ الاشتراك مخلّ بالتفهم ، خلفاء قرائن
المراد (*) .

(٣) غرضه : ردّ إخلال الاشتراك بالتفهم الذي هو دليل من ذهب إلى
الاستحالة ، وسوق العبارة يقتضي أن تكون هكذا : « لكنه فاسد لمنع الإخلال
أولاً ... الخ » ، وكيف كان فحاصل ما أفاده في ردّ الدليل على استحالة الاشتراك
وجهان : أحدهما : إمكان الاتكال في تفهيم المعنى الذي أراده على القرائن
الواضحة للدلالة ، فلا يلزم منافاة لحكمة الوضع .

(٤) أي : كون الاشتراك ، وهذا هو الوجه الثاني ، وحاصله : منع منافاته
لحكمة الوضع ، إذ لم يثبت إنحصار حكمته في التفهيم ، لإمكان تعلق الغرض أحياناً
بالإجمال وعدم نصب دلالة على المراد ، فيمكن أن تكون حكمة الوضع هي جعل
مقتضى الدلالة لللفظ على المعنى المراد ، لا الدلالة الفعلية غير المنفكة عن اللفظ ليكون

(*) هذا التعليل أخص من المدعى ، لاختصاصه بصورة خلفاء القرائن ،
فلا يصلح لأنّ يكون دليلاً على منع الاشتراك مطلقاً ولو فيما إذا كانت قرائن
المراد جلية بحيث كانت دلالتها على المقصود واضحة .

لتعلق الفرض بالاجمال أحياناً، كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم (١) ، لأجل (٢) لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن، والاجمال في المقال لولا الاتكال عليها (٣)، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى ، وذلك (٤) لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى

الاشتراك منافياً لها ، فحينئذ إذا تعلق الفرض بالدلالة الفعلية فلا محالة تنصب قرينة واضحة الدلالة على المراد، وإلا فلا .

(١) هذا أحد الأقوال المتقدمة في صدر البحث، وحاصله : التفصيل بين القرآن وغيره باستعماله في الأول دون الثاني، وجعل العنوان الاستعمال دون الوضع، لأنّ الفرض من الوضع الاستعمال، فاستعماله دليل إتي على استحالة الوضع .

(٢) هذا برهان استحالة الاشتراك في القرآن، وحاصله : لزوم التطويل بلا طائل أو الإجمال، وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى، وتوضيحه : أنّه مع الإنكسار على القرائن يلزم التطويل بلا طائل، إذ المقروض إمكان التفهيم بلفظ متحد معناه، فلا وجه لاستعمال المشترك، لأنّه حين استعماله ان اعتمد في تعيين المراد على القرائن الدالة عليه لم يلزم التطويل غير المحتاج إليه ، وإن لم يعتمد عليها في تعيين المراد لم يلزم الاجمال، وكلا الأمرين غير لائق بكلامه جلّ وعلا، فهذان المحذوران أوجبا امتناع الاشتراك في القرآن .

(٣) أي: على القرائن .

(٤) أي: وعدم محاليتها ، ولا يخفى أنّ المصنف (قده) تصدّى ردّ كلا الوجهين : (أمّا لزوم التطويل بلا طائل) فبإمكان أن يكون نصب القرينة لفرض آخر غير تعيين المراد من المشترك ، لكن كانت تلك القرينة دالة بالدلالة الالتزامية

به لغرض آخر (١)، ومنع (٢) كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه (٣) مما يتعلق به الغرض ، وإلا (٤) لما وقع المشتبه في كلامه، وقد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه (٥) قال الله تعالى : « فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . وربما توهم (٦) وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي

على المعنى المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل (*) . (وأما الاجمال) فبمنع كونه غير لائق بكلامه تعالى ، لإمكان تعلق الغرض بالاجمال وعدم البيان كما في الآيات المتشابهات .

(١) غير تمييز المراد .

(٢) معطوف على قوله : « عدم لزوم التطويل » وهو الوجه الثاني، وقد

عرفت تقريبه .

(٣) أي: الإجمال .

(٤) أي : وان لم يكن الإجمال لائقاً بكلامه تعالى لما وقع اللفظ المشتبه المراد في كلامه جل شأنه، ومن المعلوم : أن وقوع الشيء أدل دليل على إمكانه، ومعه لا وجه للامتناع الذي إدعاه الخصم .

(٥) أي: في كتابه الكريم .

(٦) إشارة الى قول آخر في الاشتراك، وحاصله : وجوب الاشتراك في

اللغات في مقابل القول بامتناعه، ومحصل وجه وجوبه مركب من مقدمتين :
إحداهما : تناهي الألفاظ، لتركيبتها من الحروف الهجائية المتناهية، والمركب

من المتناهي متناهي .

(*) بل قد يقتضي المقام التطويل كما إذا كان الكلام مع الحبيب، فلزوم

التطويل أعم من المدعى .

المعاني وتناهي الألفاظ المركبات (١)، فلا بد (٢) من الاشتراك فيها (٣)، وهو (٤) فاسد، لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني (٥)،

ثانيتها: أنّ المعاني غير متناهية، ومن المعلوم: عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، فلا بد من الاشتراك في الألفاظ (*) حتى تكون الألفاظ وافية بالمعاني .

(١) أي: الألفاظ المركبة من الحروف الهجائية .

(٢) هذه نتيجة دعوى تنافي الألفاظ وعدم تنافي المعاني .

(٣) أي: في الألفاظ .

(٤) يعني: وتوهم وجوب الاشتراك في اللغات فاسد، ثم إن ما يستفاد من العبارة في رد هذا القول وجوه:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: « لوضوح » وحاصله: أنّ اشتراك الألفاظ في المعاني غير المتناهية يستدعي أوضاعاً غير متناهية أيضاً، بدهاء احتياج كل معنى من المعاني إلى وضع مختص به، فإذا كانت المعاني غير متناهية كانت الأوضاع غير متناهية أيضاً، وحيث إنّ الأوضاع متناهية، لوقوعها في زمان متناهٍ، والواقع في زمان متناهٍ متناهٍ أيضاً، فالمعاني أيضاً متناهية، فلا حاجة إلى الاشتراك في ألفاظها .

(٥) أي: المعاني غير المتناهية .

(*) لا يخفى أنّ الاشتراك لا يدفع محذور عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، لأنّ وضع لفظ واحد لمعاني متعددة لا يوجب تنافي المعاني لتفي بها الألفاظ، إلاّ أن يقال: إنّ المراد تنافي المعاني التي تمس الحاجة إلى استعمال الألفاظ فيها، لكن لا يحتاج حينئذٍ إلى الاشتراك اللفظي، لوفاء الألفاظ المركبة بأنحاء التراكيب من الحروف الهجائية بالمعاني المحتاجة إلى إفهامها، لصيرورة المعاني حينئذٍ متناهية، فلا داعي إلى الاشتراك أصلاً .

لاستدعائه (١) الأوضاع الغير المتناهية، ولو سُلمَّ (٢) لم يكذب يُجدي (٣) إلا في مقدار متناهي، مضافاً (٤) الى تناهي المعاني الكلية، وجزئياتها (٥) وان كانت غير متناهية إلا أن وضع الألفاظ بازاء كليّاتها يعني عن وضع لفظ بازائها (٦).

(١) أي : استدعاه الاشتراك اللفظي .

(٢) هذا ثاني الوجوه يعني : لو سُلمَّ إمكان الاشتراك حينئذٍ بدعوى أن الواضع هو الله تعالى، فنقول : لا يُجدي وضع الألفاظ للمعاني غير المتناهية، لأن مقدار الحاجة في مقام الاستعمال هو المقدار المتناهي من المعاني، ضرورة كون الاستعمالات لصدورها عن البشر غير القادر إلا على استعمال متناهي-متناهية، فلا بد أن تكون المعاني التي تستعمل فيها الألفاظ بحسب الأوضاع متناهية أيضاً، فيصير الوضع في الزائد على المتناهي لغواً، وحينئذٍ فإن كان الواضع هو الله تعالى إمتنع عليه الوضع في هذا الزائد، وإن كان غيره عدّ خارجاً عن طريقة العقلاء، وقبيحاً عندهم، إذ لا يترتب على الوضع للزائد على المتناهي غرض التفهيم والتفهيم، فيكون منافياً لحكمة الوضع .

(٣) يعني : لم يكذب يُجدي إمكان الاشتراك في المعاني غير المتناهية إلا في مقدارها المتناهي كما عرفت آنفاً .

(٤) هذا ثالث الوجوه، وحاصله : أن المعاني الجزئية وإن كانت غير متناهية، لكنها لا تقتضي الأوضاع غير المتناهية، لإغناء الوضع للمعاني الكلية المتناهية عن الوضع للمعاني الجزئية غير المتناهية، فلا داعي الى وجوب الاشتراك .

(٥) أي : وجزئيات المعاني .

(٦) أي : بازاء الجزئيات، لشيوع استعمال اللفظ الموضوع للسكلي

في أفراده .

كما لا يخفى ، مع (١) أن المجاز باب واسع ، فافهم (٢) .
 (الثاني عشر) : أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من
 معنى (٣) على سبيل الانفرد والاستقلال بأن يراد منه كل واحد (٤) كما إذا
 لم يستعمل

(١) هذا رابع الوجوه ، وحاصله : أن باب التفهيم والتفهيم ليس منحصراً
 بالاستعمال الحقيقي ، بل يمكن إفهام المعاني بالاستعمال المجازي ، لسكون المجاز واسعاً ،
 فلا موجب لوجوب الاشتراك في الألفاظ .

(٢) لعله إشارة الى عدم الملاقة أو المناسبة المصححة للاستعمال المجازي في
 جميع المعاني ، فلا يُعني المجاز عن الاشتراك . أو إلى : أن الألفاظ - نظراً الى إمكان
 تركيبها بهيئات مختلفة - تصير غير متناهية ، فلا حاجة الى الاشتراك بعد كون الألفاظ
 كالمعاني غير متناهية .

(٣) لما كان هذا البحث جارياً في المتعدد من المعنى مطلقاً سواء أكان
 الجميع حقيقياً أم مجازياً أم مختلفاً - كان عنوان المتن أولى من سائر العناوين
 المذكورة في كتب القوم ، لاختصاصها بالمعاني الحقيقية ، بخلاف عنوان المتن ، لكونه
 شاملاً للمعاني المجازية أيضاً .

(٤) هذا تفسير الاستقلال ، وحاصله أن يكون اللفظ قابلاً لكل من المعنيين
 أو المعاني كما يكون قابلاً للواحد إذا استعمل فيه فقط ، فلا يكون من استعمال
 اللفظ في أكثر من معنى إذا استعمل في مجموع المعنيين أو المعاني بحيث يكون كل
 منها أو منها جزء المستعمل فيه ، نظير العام المجموعي ، بل البحوث عنه في المقام هو
 كون اللفظ قابلاً لكل منها أو منها بأن يكون كل منها أو منها مدلولاً مطابقاً
 لللفظ نظير العام الاستفراقي .

إلا فيه (١) على أقوال (٢) أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلاً (٣)،
وبيانه (٤) : أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى، بل

- (١) أي : في كل واحد فقط بأن لم يكن اللفظ مستعملاً إلا فيه .
(٢) متعلق بقوله : « اختلفوا » ولا بأس قبل شرح مختار المصنف (قده)
بالتعرض لصور استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يظهر ما هو محل النزاع بينهم،
فنقول وبه نستعين : إن استعمال اللفظ في أكثر من معنى يتصور على وجوه :
أحدها : استعماله في الجامع بين المعنيين أو المعاني، بحيث يكون كل منهما
أو منها فرداً لذلك الجامع، كاستعمال صيغة الأمر في جامع الطلب الذي يكون كل
من الطلب الوجوبي والندبي فرداً له .
ثانيها : استعماله في مجموع المعنيين أو المعاني، بحيث يمد كل منهما أو منها
جزءاً للمستعمل فيه كالعام المجموعي .
ثالثها : استعماله في واحد منهما أو منها لا بعينه، بحيث يكون المعنى الفرد
المردّد بين المعنيين أو المعاني كما في النكرة
رابعها : استعماله في كل واحد منهما أو منها على نحو الاستقلال، كما عرفت
آنفاً في شرح كلام المصنف (قده)، وهذا هو مورد البحث والنزاع بين الأصوليين
كما عن الفصول وغيره . أمّا الأول والثالث، فهما خارجان عنه، وليس من استعمال
اللفظ في أكثر من معنى بل في معنى واحد . وأمّا الثاني، فهو خارج عنه أيضاً،
ولا نزاع في جوازه في الجملة كما في الفصول، فتأمل .
(٣) مطلقاً من غير فرق في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع كما سيظهر .
(٤) يعني : وبيان عدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى عقلاً منوط
بتقديم مقدمة، وهي : أن حقيقة الاستعمال عبارة عن جعل اللفظ فانياً في المعنى

وعنواناً له بحيث يعد اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى في مقابل سائر وجوداته من
السكري والعيبي والذهني .

وبالجملة : فالاستعمال لإيجاد المعنى بالوجود اللفظي بحيث يعد المعنى هو
الملقى الى المخاطب واللفظ مرآة له ، حيث إن الاستعمال منوط بتصور كل من اللفظ
والمعنى ، فالوجود الذهني متحقق للمعنى قبل الاستعمال ، ومن المعلوم : أنه يترتب
على استعمال اللفظ فيه غير وجوده الذهني ، ولا يكون ذلك إلا وجوده اللفظي ،
بداية عدم صلاحية الاستعمال لإيجاد المعنى تكويناً في الخارج ، ولا كتباً ، فليس
حقيقة الاستعمال إلا إيجاد المعنى باللفظ (*) وليس حقيقته كون اللفظ علامة
للمعنى بأن يريد المتكلم المعنى من غير ناحية اللفظ ، ثم جعل اللفظ علامة على إرادته
بحيث عد اللفظ قرينة على المراد .

(*) يمكن الاستدلال على كون حقيقة الاستعمال فناء اللفظ في المعنى بوجوه :
أحدها : أن الوجود اللفظي من أنحاء الوجود ، وحينئذ فإن كان الاستعمال
فناء اللفظ في المعنى الموجب لصيرورته وجوداً لفظياً له تحقق للمعنى وجوداً لفظياً ،
ولا إشكال في ذلك ، لسكون اللفظ حينئذ هو المعنى ، فتتحقق الهوية الاعتبارية
الموجبة لصيرورة اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى . وإن كان الاستعمال جعل اللفظ علامة
للمعنى فلا يتحقق له ذلك ، لأن الهوية الاعتبارية الموجبة لكون اللفظ وجوداً
لفظياً للمعنى لا تتحقق حينئذ ، لعدم الاتحاد بين العلامة وذيها .

ثانيها : أنه لا شك في أن المتكلم يلقي المعاني التي يريد بيانها بالألفاظ
وإلقاؤها بها يتوقف على الاتحاد والهوية بينهما ، إذ ليس إلقاء أحد الأجنبيين إلقاءً
للآخر ، وهذه الهوية منوطة بكون الاستعمال فناء اللفظ في المعنى ، إذ لو كان

جملة وجهاً وعنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقب، ولذا (١) يسري إليه قبحه وحسنه كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك (٢)

(١) أي: ولو كان اللفظ وجه المعنى بل نفسه بوجه يسري إليه حسن

المعنى وقبحه.

(٢) أي: وجهاً وعنواناً للمعنى، وحاصل استدلاله على عدم جواز استعمال

اللفظ في أكثر من معنى بعد بيان المقدمة المتكفلة لحقيقة الاستعمال هو: أن لحاظ اللفظ وجهاً للمعنى وفانياً فيه ينافي لحاظه وجهاً لمعنى آخر، بل ليس ذلك إلاّ جمعاً بين المتضادين، لأنّ فناء لفظ واحد في معنى كذلك ينافي فناءه في معنى آخر مع فرض وحدة الحافظ، فإنّ اللفظ الواحد كقلنسوة واحدة، فكما لا يمكن جعلها في آن واحد على رأسين بحيث تكون محيطة بتمام كل منهما، فكذلك لا يمكن جعل لفظ واحد في آن واحد فانياً في إثنين ووجوداً ووجهاً لهما معاً، فالتحصل من هذا البيان: امتناع استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى (*).

علامة يكون كل منهما أجنبياً عن الآخر، وقد عرفت عدم كون إلقاء أحد الأجنبيين إلقاءً للآخر.

ثالثها: أن المناسب للوضع الخارجي المقولي الذي هو هيئة تعرض الجسم باعتبار نسبتين أن يكون الوضع الاعتباري الإنشائي جعل الهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى لأنّ الهيئة الاعتبارية لا تحصل إلاّ بهذا الاتحاد، ولا يحصل هذا الاتحاد إلاّ بفناء اللفظ في المعنى، فلا تحصل تلك الهيئة بجعل اللفظ علامة له، إذ التغاير بينهما مانع عن حصولها، فتدبر

(* لا يخفى أنّّه يترتب على هذا البيان أمور:

الأول: لزوم تبديل عنوان البحث بـ «استعمال اللفظ في أكثر من معنى

إلا لمعنى واحد، ضرورة (١) أن لحاظه هكذا (٢) في إرادة معنى ينافي لحاظه (٣)

(١) تعليل لقوله: «ولا يكاد يمكن» .

(٢) أي: لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً، وحاصله: اجتماع اللحاظين المتضادين

كما مر تقريبه آنفاً .

(٣) أي: لحاظ اللفظ .

حقيقي» إذ الاستعمال بالمعنى المذكور لا يتأتى في غير المعنى الحقيقي، لعدم صلاحية اللفظ لأن يكون فانياً في غيره، ولكون الصلاحية ناشئة عن الوضع، ولا وضع في غير المعنى الحقيقي .

الثاني: كون مورد النزاع هو المعاني الافرادية دون التركيبية، لأن الألفاظ موضوعة للمعاني الافرادية، وتستفاد المعاني الجمالية من ضمّ المفردات بعضها إلى بعض .

الثالث: عدم تصور المجاز في الكلمة، لأنه بعد العلم بالوضع لا ينسب من اللفظ إلا المعنى الموضوع له، ولا يمكن سلب هذا الإنسباق عنه، فلا بد من إنكار المجاز في الكلمة الذي هو ضرورة اللفظ وجهاً للمعنى وفانياً فيه كفنائته في المعنى الحقيقي، والالتزام بكون القرائن معينة للمراد، لا صارفة لللفظ عن معناه الحقيقي كما هو المقصود من قرينة المجاز في الكلمة . ويمكن الإستيناس لذلك أيضاً بظاهر هيئة الاستعمال، لأنها تناسب جعل اللفظ فانياً في المعنى، إذ مقتضاها جعل اللفظ تاملاً في المعنى، فإن كان الاستعمال فناء اللفظ فيه، فلا اشكال حينئذٍ في تحقق عمل من اللفظ في المعنى، لكونه موجوداً لفظياً، وإن كان أمارية اللفظ على المعنى فلا يتحقق عمل من اللفظ فيه إذ مجرد كونه علامة ليس عملاً في المعنى، فتأمل.

كذلك (١) في إرادة الآخر (٢)، حيث إنَّ لحاظه (٣) كذلك (٤) لا يكاد يكون إلاّ يتبع لحاظ المعنى. فانياً فيه (٥) فناء الوجه في ذي الوجه والعنوان في المعنون، ومعه (٦) كيف يمكن إرادة معنى آخر معه كذلك في (٧) استعمال واحد؟ مع (٨) استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك (٩) في هذا الحال (١٠)

(١) أي : وجهاً وعنواناً .

(٢) أي: في إرادة المعنى الآخر .

(٣) أي : لحاظ اللفظ .

(٤) أي: وجهاً .

(٥) أي : حال كون اللفظ فانياً في المعنى كفناء المرآت في المرئي .

(٦) أي : ومع لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى كيف يمكن إرادة معنى آخر مع المعنى الأول بنحو يكون اللفظ فانياً فيه كفنائته في المعنى الأول في استعمال واحد ؟

(٧) متعلق بقوله : « إرادة » .

(٨) الظرف متعلق بقوله : « إرادة » وهذا تقريب الاستحالة وليس وجهاً آخر، والأولى : تأنيث ضمير « استلزامه » لرجوعه الى « إرادة معنى آخر » وحاصله : أنه كيف يمكن إرادة معنى آخر في استعمال واحد مع استلزام إرادته لحاظ اللفظ ثانياً غير لحاظه أولاً، وهذان اللحاظان متضادان يمتنع اجتماعهما في استعمال واحد، فلا محيص عن القول بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى .

(٩) أي : لحاظ اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى .

(١٠) أي : في حال وحدة الاستعمال .

(وبالجملة) لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه (١) وجهاً لمعنيين
 وفانياً في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول المعنيين (٢). فأنقذح بذلك (٣)
 امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره (٤) في أكثر من معنى بنحو
 الحقيقة أو المجاز (٥)، ولولا امتناعه (٦) فلا وجه لعدم جوازه، فإن اعتبار الوحدة
 في الموضوع له (٧)

(١) أي: اللفظ.

(٢) إذ الأحول يرى الواحد إثنين، فإذا رأى اللفظ الواحد إثنين فيلاحظ
 كلاً منهما فانياً في معنى.

(٣) أي: بامتناع إرادة معنيين من لفظ في استعمال واحد.

(٤) هذا تفسير - الاطلاق - والمراد بغير المفرد: - التثنية والجمع -
 وحاصله: أن امتناع إرادة معنيين عقلاً في استعمال واحد لا يتفاوت فيه بين
 المفرد وبين التثنية والجمع، وذلك لأن علامة التثنية والجمع لا تدل إلا على تكرر
 ما أريد من المفرد، وقد عرفت آنفاً: امتناع إرادة معنيين من المفرد. وعليه فلا
 تدل التثنية والجمع إلا على المتعدد مما أريد من مفردهما، وهو معنى واحد
 كما عرفت.

(٥) لجريان محذور اجتماع الحافظين في كليهما.

(٦) أي: ولولا امتناع الاستعمال عقلاً لامتناع تعدد الحافظ لم يكن وجه
 لعدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى وبالجملة: فللمانع هو المحذور العقلي
 المتقدم أعني: اجتماع الحافظين المتضادين المعتم علىه لا ما سيذكر من اعتبار
 الوحدة في الموضوع له.

(٧) أشار بذلك إلى ما ذكره صاحب العالم من وجه عدم الجواز بنحو

واضح المنع (١) وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيتها (٢) لا يقتضي عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحدة قيماً للوضع ولا للموضوع له كما لا يخفى.

الحقيقة، وحاصله : أن اللفظ وضع للمعنى مقيداً بالوحدة، فاستعماله في المعنيين يستلزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملاً في غير الموضوع له معنى حقيقياً .

(١) هذا دفع الوجه المزبور، ووجه وضوحه : أن المتبعم من فعل الواضع هو ما يرجع الى اللفظ والمعنى الموضوع له دون غيرها، ولا دليل على اعتبار الواضع قيد الوحدة في المعنى، بل لو أريد لحاظ المستعملين للوحدة فأخذ في الموضوع له ممتنع، لما تقدم في محله من امتناع دخل الاحاط الناشئ من الاستعمالات في الموضوع له (*) .

(٢) أي : وتوقيفية الوضع، وهو إشارة الى وجه آخر استدلل به بعض

(*) لا يخفى أن الوحدة تارة تكون قيماً للموضوع له، وأخرى قيماً للاستعمال بأن شرط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا اللفظ في الموضوع له إلا في حال إفراد المعنى ووحده، ومرجهه الى شرط تعدي، وثالثة قيماً لنفس الوضع بأن يكون وحدة المعنى شرطاً لتحقيق الوضع كشرط الوجوب، فإن كانت قيماً للموضوع له فلا يحيص عن اتباع الواضع فيه، لكن لم يثبت ذلك . وإن كانت قيماً للاستعمال، فلا دليل على لزوم الوفاء به بعد فرض كون الموضوع له طبيعة المعنى عارية عن قيد الوحدة . وإن كانت قيماً لنفس الوضع بحيث يتوقف الوضع على الاستعمال في المعنى مقيداً بالوحدة، فيرد عليه : أنه مستلزم للاستعمال، ضرورة أن الاستعمال الحقيقي متأخر عن الوضع، لأنه - كما تقدم - فناء اللفظ في المعنى الموضوع له، فإذا توقف الوضع عليه لدار، فالحق أن اللفظ وضع لذات المعنى من دون قيد من الوحدة وغيرها، فلا محذور في استعمال اللفظ في أكثر

المحققين - كصاحب القرائين (قدّه) - على عدم الجواز، وحاصله : أنّ الوضع قد حصل في حال وحدة المعنى وإنفراده، ولما كانت اللغات توقيفية فلا بد من مراعاة إنفراد المعنى حين استعمال اللفظ فيه ، فاستعماله في أكثر من معنى ينافي توقيفية اللغات، فلا يجوز . ومحصل جواب المصنف (قدّه) عنه هو : أنّ تحقق الوضع في حال وحدة المعنى وإنفراده لا يمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى . وبعبارة أخرى : كون إنفراد المعنى من حالات الوضع لا يوجب متابعتة والالتزام به حتى يلزم استعمال اللفظ في المعنى المنفرد، وإلاّ وجب متابعة سائر الحالات المقارنة للوضع كوقوعه في الليل أو النهار وفي الصيف أو الشتاء أو في حال شباب الواضع أو غناه أو فقره الى غير ذلك من الخصوصيات المقارنة للوضع، وكان فقدان خصوصية من الخصوصيات المقارنة له مانعاً عن صحة الاستعمال، ومن المعلوم عدم كون شيء منها مانعاً عنها .

فالتحصّل : أنّ الانفراد حال الوضع غير مانع عن جواز الاستعمال في الأكثر . نعم إنّما يتصور المنع اذا كان الإنفراد قيداً للوضع، بأن اشترط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا اللفظ في المعنى إلاّ في حال إنفراده بعد كون

من معنى من ناحية اعتبار الوحدة، وإنّما المانع تعدد اللحاظ المتضاد مع وحدة الاستعمال، وهذا كله في الوحدة اللحاظية المانعة عن الاستعمال في المعنيين . وأمّا الوحدة المفهومية فيكذبها الوجدان، إذ اللازم من ذلك دلالة اللفظ دائماً على نفس المعنى تضمناً لا مطابقتاً، لأنّ المفروض كون طبيعة المعنى جزء الموضوع له لاتمامه . وأمّا الوحدة الخارجية المساوقة للوجود والنشخص، فهي محفوظة ولو مع استعماله في ألف معنى كما لا يخفى .

ثم إنه لو تزلنا عن ذلك (١) فلا وجه لتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع ، وعلى نحو المجاز في المفرد مستدلاً على كونه (٢) بنحو الحقيقة فيهما لكونهما (٣) بمنزلة تكرار اللفظ ، وبنحو المجاز فيه (٤) لكونه (٥) موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة ، فإذا استعمل

الموضوع له طبيعة المعنى نظير الشرط في ضمن العقد ، أو كان الانفراد قيداً للموضوع له ، بأن وضع اللفظ بازاء المعنى المقيد بالانفراد ، لكن هذا الشرط على هذين التحوين أيضاً غير مانع ، لعدم ثبوت الثاني واستحالة الأول كما بينا ذلك في التعليقة ، فراجع .

(١) يعني : ولو تزلنا عن الامتناع العقلي الناشئ من اجتماع اللحاظين المتضادين في استعمال واحد ، وقلنا بإمكان الاستعمال في أكثر من معنى ، فلا وجه لتفصيل صاحب المعالم من الجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد ، استناداً في المفرد الى أن الاستعمال في أكثر من معنى يستلزم إلغاء قيد الوحدة وصورته المستعمل فيه جزء المعنى الموضوع له ، فيكون هذا الاستعمال مجازاً بملاقة الكل والجزء ، وفي التثنية والجمع إلى أنهما بمنزلة تكرار اللفظ ، ولا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ في معنى أو معانٍ غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخرى ، فيكون استعمال التثنية والجمع في المعنيين المختلفين أو المعاني المختلفة على نحو الحقيقة ، بخلاف المفرد ، فإنه على نحو المجاز كما تقدم .

(٢) أي : الاستعمال .

(٣) الضميران راجعان الى - التثنية والجمع - .

(٤) أي : في المفرد .

(٥) أي : لكون اللفظ ، وهذا تعليل لكون الاستعمال بالنسبة الى المفرد

مجازاً كما ذكره في المعالم .

في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة (١) فيكون مستعملاً في جزء المعنى (٢) بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازاً، وذلك (٣) لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعة إلاّ لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة،

(١) لا يخفى أنّ هذا دليل على كون الوحدة على تقدير اعتبارها هي الوحدة اللحاظية، لأنّها المانعة عن الاستعمال في الأكثر، دون الوحدة المفهومية والخارجية، فتدبر.

(٢) وهو نفس المعنى بدون قيد الوحدة، والمصحح لهذا الاستعمال المجازي هو علاقة الكل والجزء، إذ المفروض كون الموضوع له مجموع المعنى والوحدة، فاستعمال اللفظ في المعنى عارياً عن الوحدة استعمال له في جزء معناه كاستعمال سائر الألفاظ الموضوعه للكل في الجزء (*).

(٣) تمليل لقوله: «فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة... الخ» ومحصل ما أفاده في ردّ التفصيل المزبور وجهان :

أحدهما : أنّ الموضوع له ذات المعنى من دون تقيده بالوحدة، فاستعمال اللفظ فيه ليس مجازاً بل حقيقة، لكونه استعمالاً في تمام ما وضع له. ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يلائم حمل قوله : «ثم إنّه لو تنزلنا عن ذلك» على تسليم إعتبار الوحدة في الموضوع له، إذ تسليمه يُنافي ردّه بأنّ الوحدة ليست معتبرة في الموضوع له، فلاحظ.

(*) يمكن أن يقال بعد تسليم اعتبار الوحدة في الموضوع له : إنّ علاقة الكل والجزء المصححة للاستعمال المجازي مختصة بالمركب الخارجي لا التحليلي الذهني كالمعنى المقيد بالوحدة اللحاظية، حيث إنّ الوحدة جزءٌ ذهني، فعلاقة الكل والجزء مفقودة هنا، فلا يصح استعمال المفرد في أكثر من معنى ولو مجازاً

وإلا (١) لما جاز الاستعمال في الأكثر، لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا كما لا يخفى، والتثنية والجمع (٢) وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما (٣) كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه،

(١) أي: وإن كانت الوحدة قيماً للموضوع له، وهذا ثاني وجهي الرد، وحاصله: أنه بعد تسليم اعتبار الوحدة في المعنى لا يجوز استعمال المفرد في أكثر من معنى ولو مجازاً، إذ ليس الأكثر جزء الموضوع له ليصح استعمال اللفظ فيه مجازاً بملافة الكل والجزء، وذلك لأن المستعمل فيه - وهو الأكثر - مبين للمعنى الحقيقي وهو المعنى مقيداً بالوحدة، لمباينة الشروط بشيء، والمشروط بعدمه، فإن الأكثر يكون بشرط شيء والمقيد بالوحدة يكون بشرط لا، ومن المعلوم منافرتهما، فأين الكل والجزء حتى يصح الاستعمال المجازي بلحاظهما؟ فدعوى استعمال المفرد في أكثر من معنى واحد مجازاً غير مسموعة.

(٢) بعد أن ردّ كلام المعالم في المفرد أخذ في ردّ الجزء الثاني من تفصيله وهو: جواز الاستعمال في التثنية والجمع على نحو الحقيقة، وحاصل ما أفاده المصنف (قده) في رده هو: أن التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة تكرار المفرد كما هو مبنى حجة المفصل على كون استعمالهما في أكثر من معنى على نحو الحقيقة، إلا أن علامة التثنية والجمع تدل على تعدد أفراد ما أريد من المدخول، ومن المعلوم: أن المراد من المفرد معنى واحد، فالتعدد يكون في أفراد ذلك المعنى الواحد، فإذا أريد من العين مثلاً الذهب فلا يراد من تثنيته وجمعها إلا فردان وأفراد من الذهب، وعلى هذا فوزان التثنية والجمع وزان المفرد في عدم جواز استعمالهما في أكثر من معنى واحد على نحو الحقيقة.

(٣) أي: في التثنية والجمع.

لا أنه أريد منه (١) معنى من معانيه ، فإذا قيل مثلاً: جئني بعينين - أريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية والعين الباكية ، والتثنية والجمع في الأعلام (٢) إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها (٣).

(١) يعني : لا أنه أريد من كل لفظ معنى من معانيه حتى يكون المراد بالتثنية والجمع التعدد في المعنى ، لا التعدد في مصداق معنى واحد ، وعليه : فيراد من قوله : جئني بعينين مثلاً فردان من العين الباكية لا معنيان كالعين الباكية والجارية .

(٢) هذا إعتراض على ما ذكره : من أن علامة التثنية والجمع لا تدلّ على تعدد المعنى ، وإنما تدل على تعدد مصداق المعنى الواحد الذي أريد من المفرد . توضيح الاعتراض : أن لازم ذلك عدم صحة دخول علامة التثنية والجمع على الأعلام ، لعدم كون معنى العلم الذي يُثنى ويجمع ذا أفراد حتى يراد في تثنيته وجمعه فردان أو أفراد من معناه ، فإنّ - زيدين - مثلاً يراد بهما معنيان ، لا فردان من معنى واحد ، فلهذا على تقدير دلالة علامة التثنية والجمع على تعدد مصداق معنى واحد لا يصح تثنية الأعلام وجمعها مع أنّ من البديهي صحتها ، ولذا قال في المعالم : « فكما يجوز إرادة المعاني المتعددة من الألفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على أن يكون كل واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته » أقول : ومراده بما هو في قوته هو التثنية والجمع كما لا يخفى .

(٣) أي بالأعلام ، وهذا دفع الاعتراض المذكور ، وحاصله : أن الأعلام التي تلحقها علامة التثنية والجمع لا تستعمل في معانيها الحقيقية غير القابلة للتعدد ، بل تستعمل في معنى مجازي - وهو المسمى - ثم تثني وتجمع ، فزيد مثلاً يأول بالمسمى

مع (١) أنه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الأتحاد في اللفظ في استعمالهما (٢) حقيقة بحيث جاز إرادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا (٣) من باب استعمال اللفظ في الأكثر ، لأن (٤) هيئتهما إنما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون إستعمالهما وإرادة المتعدد

ثم يشنى ويجمع، ومن المعلوم : أن المسمى ذو أفراد ومصاديق، فيصير - زيد - بعد هذا التأويل كالعين التي يكون لكل واحد من معانيه أفراد .

(١) هذا وجه آخر لدفع الاعتراض المزبور وهو كفاية الأتحاد في اللفظ في لحوق علامة التثنية والجمع، وحاصله : أنه بناءً على دلالة علامة التثنية والجمع على مطلق التعدد لا تعدد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد - يلزم خروج التثنية والجمع عن حریم النزاع وهو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ضرورة أن التثنية والجمع بعد أن كانا بمنزلة تكرار المفرد، فلا بأس بأن يراد من كل لفظ معنى غير المعنى الذي أريد من لفظ آخر، ومن المعلوم : أن هذا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى ينازع في كونه على نحو الحقيقة أو المجاز ، فإرادة العين الجارية من لفظ - عين - وإرادة العين الباكية من لفظ عين آخر ليست من إستعمال اللفظ في أكثر من معنى .

(٢) أي: استعمال التثنية والجمع حقيقة .

(٣) أي: الاستعمال .

(٤) تعليل لعدم كون استعمال التثنية والجمع في المعنيين أو المعاني من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وحاصله : أن التثنية والجمع وضماً للمتعدد من المعنى الذي أريد من المفرد ، فإذا أريد بالعين مثلاً - الباكية - فإراد بالتثنية إثنان من العين الباكية ، وإن أريد بالعين - الباكية والجارية - فالمراد بالتثنية حينئذٍ هذان المعنيان .

من معانيه (١) استعمالاً لهما في معنى واحد، كما إذا استعملنا وأريد المتعدد عن معنى واحد منها (٢) كما لا يخفى . نعم (٣) لو أريد مثلاً من عينين فردان

(١) يعني : من معاني المفرد .

(٢) الضمير راجع الى التثنية والجمع ، لكن المناسب إفراد الضمير ليرجع الى - المعاني - وحاصله : أن استعمال التثنية والجمع وإرادة المتعدد من معاني المفرد كاستعمالهما وإرادة المتعدد من مصاديق معنى واحد من معاني المفرد ، إلا أن يقال : إن قوله : « منهما » متعلق بقوله : « وأريد » فيكون معناه حينئذ : كما إذا استعملنا وأريد منهما المتعدد من معنى واحد، لكنه خلاف الظاهر .

(٣) استدراك على قوله : « مع أنه لو قيل بعدم التأويل .. الخ » وغرضه : إبداء صورة استعمال التثنية والجمع في أكثر من معنى بحيث لا تكون من استعمالهما في معنى واحد ، وتلك الصورة هي ما إذا استعملت التثنية مثلاً في فردين من معنيين كفردين من العين الباكية وفردين من العين الجارية، فإن هذا من الاستعمال في معنيين لا معنى واحد ، ولا يجدي في كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة تكرر المفرد ، كما استدلل به صاحب المعالم على كون الاستعمال في التثنية والجمع على نحو الحقيقة . وجه عدم الإجداء : وجود مناط المجازية وهو إلقاء قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له في هذا الاستعمال، إذ المفروض أن التثنية وضمت لطبيعتين أو لفردين من طبيعة واحدة، فاستعمالها في أربعة أفراد فردين من طبيعة ، و فردين من طبيعة أخرى استعمالاً لها في غير الموضوع له، لإلقاء قيد الوحدة فيها، حيث إن الموضوع له فردان من طبيعة واحدة أو طبيعتان، لدلالة المفرد المكرر عليهما ، وعلى التقديرين تكون الوحدة محفوظة . وأما إذا استعملت التثنية في أربعة أفراد من طبيعتين، فلا محالة تلفى الوحدة

من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار (١) لا يكاد يُجدي في ذلك (٢) أصلاً، فإن فيه (٣) إلغاء قيد الوحدة المعبرة أيضاً (٤)، ضرورة أن التثنية عند، إنما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحدة (٥)، والفرق بينها (٦) وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة

المعبرة في اللوضوع له، فلا فرق حينئذ بين المفرد وبين التثنية والجمع في كون الاستعمال في الجميع على نحو المجاز.

(١) أشار بذلك إلى ما استدل به صاحب المعالم من أنهما بمنزلة تكرار

اللفظ، وقد مر.

(٢) أي: في كون الاستعمال على نحو الحقيقة.

(٣) أي: في استعمال التثنية في أفراد أربعة كل فردين منها من طبيعة

واحدة، وهذا لتليل لقوله: « لا يكاد يجدي » وحاصله: إلغاء قيد الوحدة في التثنية.

(٤) يعني: كإلغاء قيد الوحدة في المفرد.

(٥) قيد لسكل من قوله: « لمعنيين أو لفردين ».

(٦) أي: بين التثنية وبين المفرد، ثم إنه لما توهم من اعتبار قيد الوحدة في

كل من المفرد والتثنية عدم الفرق بينهما في الوضع، نبه على الفرق بينهما بأن

المفرد موضوع للطبيعة بقيد الوحدة والتثنية لفردين من تلك الطبيعة المقيدة

بالوحدة أو لمعنيين من معاني المفرد مع تقيد كل من المعنيين بالوحدة ليكون معنى

عينين - العين الجارية الواحدة والعين الباكية الواحدة، أو فردين من الجارية

أو الباكية، لا فردين من كل منهما (*).

(* الذي يستفاد من جملة من كلمات النحويين: أن علامة التثنية تدل على

تعدد ما يراد من المفرد، فالعلامة أمانة تعدد مصداق الجنس الذي أريد من المفرد

وهي (١) موضوعة لفردين منها (٢) أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى
(وهم ودفع) لملك تتوهم (٣) أن الأخبار الدالة على أن للقرآن بطوناً سبعة
أو سبعمين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً

(١) أي: التثنية، وهي من باب المثال، وإلا فالجمع أيضاً كذلك .

(٢) أي - من الطبيعة - .

(٣) محصل هذا التوهم : أن ما تقدم في وجه امتناع استعمال اللفظ في
أكثر من معنى واحد يُسناني ما دلّ من الروايات على أن للقرآن بطوناً سبعة
أو سبعمين بطناً. وجه المناقاة : دلالة تلك الروايات على وقوع استعمال اللفظ في
تلك البطون، وليس ذلك إلا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ومن المعلوم :
مناقاة الوقوع للامتناع العقلي .

سواء أكان المصداقان من مصاديق ماهيتين كالأبيضين - لانسان وفرس - حيث
إن الجامع بينهما في نظر الواضع هو البياض من دون نظر إلى متعلقه من حيث تعدد
الماهية ووحدها ، أم من مصاديق ماهية واحدة كقولك : - الابيضان لانسانين -
ولما كان المراد بالمفرد جنساً واحداً وجامعاً فardاً مشتركاً بين الأفراد، فعلامة
التثنية تحدد مصاديق ذلك الجنس بفردين ، وهذا هو المتبادر من علامة التثنية .
وربما يدل عليه ما عن ابن الحاجب : « المثني ما ألحق آخره ألف أو ياء مفتوح
ما قبلها ونون مكسورة ليدل على أن معه مثله من جنسه » أقول : وفسر الشارح
الرضي : الجنس بمعنى جامع صالح لأن ينطبق على أكثر من فرد واحد، وبالجملة ؛
فعلامة التثنية ليست بمنزلة تكرار اللفظ في إرادة معنيين من لفظين، بل وضعت
لإرادة التعمد من أفراد المعنى الذي أريد من المفرد ، ففرق واضح بين قوله :
« جئني بعين وعين » وبين « جئني بعينين » ، حيث إنه يصح إرادة معنيين في
الأول دون الثاني .

عن جوازه (١) . ولكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها (٢) أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادة المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لامن اللفظ (٣) كما إذا استعمل فيها ، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ (٤)

(١) أي: جواز الاستعمال في أكثر من معنى .

(٢) أي: وتلك الأخبار ، هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله : أنه لا دلالة لتلك الأخبار على أن إرادة تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنى حتى تنافي ما تقدم : من امتناع الاستعمال في أكثر من معنى ، وجه عدم دلالتها تطرق احتمالات فيها يمنع عن ظهورها في كون إرادة البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ، والمصنف (قدّه) ذكر احتمالين منها :

أحدهما : ما أشار إليه بقوله : « فلعله كان ... الخ » وحاصله : إمكان أن تكون البطون مرادة بالاستقلال من دون دلالة للألفاظ عليها، لكنها تكون مقارنة لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال : - قدم الحجاج - مثلاً وأراد مقارنة لهذا الكلام معاني أخرى كـ - انتقال الشمس من برج إلى برج - أو حلول زمان الحصاد أو غيرها من المعاني المستقلة التي تراد مقارنة لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلالة لذلك اللفظ ولو بالالتزام عليها .

(٣) يعني : لا بإرادة البطون من اللفظ كاستعماله فيها حتى تكون إرادتها

منه من باب استعمال اللفظ في المعنى .

(٤) هذا ثاني الاحتمالين اللذين ذكرهما المصنف (قدّه) في أخبار البطون

وحاصله : أنه يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها وإن كان يدل عليها بالدلالة الالتزامية ، نظير ما إذا فرض

وإن كان أفهامنا قاصرة عن إدراكها (١) .

(الثالث عشر) أنه اختلفوا في أنّ المشتق (٢) حقيقة في خصوص ما تلبس

بالمبدأ في الحال (٣) أو فيما يعمه (٤) وما انقضى عنه على

كون مجيء زيد - ملازماً عادة لنزول البركات ، فإنّ قوله حينئذٍ « جاء زيد » لم يستعمل إلا في معناه ، لكنه يدل التزاماً على نزول البركات ، والدلالة الالتزامية أجنبية عن الاستعمال .

(١) أي: إدراك لوازم المعنى المستعمل فيه ، والحاصل : أن كثرة احتمالات

أخبار البطون تمنع عن دلالتها على كون إرادة البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى (*) .

(٢) المراد به بعض المشتقات كما يصرح به المصنف (قدّه) فيما سيجيء .

(٣) يعني : حال النسبة والجري ، لا الحال المقابل للماضي والمستقبل لما سيأتي .

(٤) أي : يعم حال النسبة وحال إنقضاء المبدأ عن الذات ، بحيث يكون

استعمال المشتق في الحالتين على نحو الحقيقة إما بالاشتراك اللفظي كما ظهر من المحقق القمي (قدّه) ، وإما بالاشتراك المعنوي - كما هو ظاهر المتن - ، بل قيل : إنّ الظاهر أنّ الأعمى لا يدعي الوضع لكل من التلبس بالمبدأ والمنقضي عنه حتى يكون المشتق مشتركاً لفظياً بينهما ، بل يدعي الوضع للجامع بين الذات المتلبسة

(*) لا يخفى أنّه على فرض دلالة أخبار البطون على كون إرادتها من

باب الاستعمال في أكثر من معنى لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلالة وارتكاب التأويل في تلك الأخبار ، لعدم معارضة النقل لحكم العقل الضروري ، وهو ما تقدم من استحالة استعمال اللفظ في أكثر من معنى عقلاً ، نعم إذا جعلنا الاستعمال من باب العلامة فلا استحالة كما مر ، فلاحظ .

أقوال (١) بعد الاتفاق (٢) على كونه مجازاً فيما يتلبس في الاستقبال ، وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبين الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور : أحدها : أن المراد بالمشتق ههنا (٣) ليس مطلق المشتقات ، بل خصوص

بالمبدأ حال الجري وبين الذات الفاقدة له حاله (*) .

(١) متعلق بـ - اختلفوا - .

(٢) غرضه : تحرير محل النزاع ومصعب الأقوال، وحاصله : أن مورد النفي والإثبات إنما هو بعد انصاف الذات بالمبدأ ، وأما قبله فلا خلاف بينهم في كون جري المشتق فعلاً على الذات من دون لحاظ التلبس بالمبدأ في المستقبل مجازاً كقولك : « زيد ضارب غداً » بإرادة الجري فعلاً وجعل - غداً - ظرفاً للتلبس لا قيماً للجري والنسبة ، فالجري فعلي والتلبس استقبالي .

(٣) أي في هذا المبحث ، وإلا فالمشتق - كما في البدائع - « يطلق لغة على مطلق أخذ شيء من شيء واقتطاع فرع من أصل يقال : - اشتق النهر من الوادي - إذا أخذ شيء منه ، فالمشتق هو شق الشيء المأخوذ منه » انتهى ، ويطلق في اصطلاح الأدباء على لفظ يؤخذ من لفظ آخر، ومجمله : أنه ينقسم إلى ثلاثة أقسام أصغر وصغير وأكبر ، ويعتبر في الأول الموافقة في الحروف الأصلية ، بأن يكون الفرع مشتقاً على حروف الأصل وزيادة ، وكذا يعتبر فيه الموافقة

(*) لا يخفى : أن دعوى الاشتراك سواء أكان لفظياً أم معنوياً مبنية على تركب المشتق من الذات والمبدأ حتى يتصور الجامع بين حالي التلبس والانقضاء ، وأما بناءً على بساطته فلا وجه لها أصلاً ، لعدم جامع بين الوجود والعدم ، إذ مرجع الاشتراك حينئذ إلى وضع اللفظ لكل من وجود معناه وهو المبدأ وعدمه ، وهو باطل .

ما يجري منها (١) على

في ترتيب حروف الأصل ومعناه كـ - مقتل - المشتق من القتل ، ويندرج في الأصغر أسماء الفاعلين والمفعولين والأزمنة والأمكنة والأفعال والمصادر المزيد فيها والمجردة بناءً على مذهب الكوفيين من كون الأصل هو الفعل، وأن المصدر مأخوذ منه . ويعتبر في الثاني خصوص الموافقة في الحروف دون الترتيب فيها والموافقة في المعنى أو المناسبة، فيشمل مثل - جذب وجذب - المتحددين في المعنى وغيرها من المتناسبين فيه . ويعتبر في الثالث المناسبة في اللفظ والمعنى دون الموافقة فيها كـ - تلم وتلب - و - نهق ونمق ، وليس المشتق على إطلاقه داخلًا في محل النزاع كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

(١) أي: من المشتقات، حاصله : أن المراد بالمشتق في هذا البحث ليس مطلق المشتق المصطلح الشامل للمصادر المزيد فيها والأفعال الثلاثية ، بل خصوص ما يكون مفهومه منتزعاً عن ذات، لا تصافها بما هو خارج عنها كالضارب ، فإنه يجري على الذات ويكون عنواناً لها ويتحدد معها نحو اتحاد، فيخرج مسائراً المشتقات عن هذا المبحث (*) .

(*) وعلى هذا فالنسبة بين المشتق الأصولي وبين المشتق النحوي عموم من وجه، لاجتماعها في أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة بالفعل، وافتراقها في الجوامد الجارية على الذوات باعتبار انصافها بالمبادئ العملية كالزوج والحر والرق ونحوها ، وفي الأفعال والمصادر، لصدق المشتق الأصولي على الزوج ونحوه من الجوامد دون المشتق النحوي ، وصدق النحوي على الأفعال والمصادر المزيد فيها دون الأصولي . ثم إن قضية ما ذكر هي : عدم دخل عنوان المشتق النحوي في موضوع البحث أصلاً ، إذ المفروض أن المبحوث عنه هو كل مفهوم يتزعم

الذوات (١) مما (٢) يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتصافها (٣) بالمبدأ واتحادها (٤) معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول (٥) أو الانتزاع (٦) أو

(١) المراد بها هنا ما يعمّ الجوهر والعرض، فيدخل في نزاع المشتق الأوصاف الجارية على الأعراض كالشدة والسرعة العارضتين على السواد، والحركة كالأوصاف الجارية على الجواهر كالعلم والعدالة والشجاعة المحمولة على زيد مثلاً .

وبالجملة : فوزان الأوصاف الجارية على الأعراض وزان الأوصاف الجارية على الجواهر في جريان نزاع المشتق فيها .

(٢) بيان لـ - ما - الموصولة في قوله : « ما يجري » يعني : من

المشتقات التي يكون مفهومها منتزعاً عن الذات بلحاظ اتصافها بالمبدأ .

(٣) أي: اتصاف الذات .

(٤) معطوف على - اتصافها - أي: بملاحظة اتحاد الذات مع المبدأ، وهذا

مفسر للاتصاف، يعني : أن المراد بالاتصاف هو الاتحاد الوجودي بين المبدأ والذات ، إذ المراد بجرىان المشتق على الذات هو الحمل عليها المنوط باتحادها وجوداً .

(٥) كالمرض والحسن والقبح والسواد والبياض ونحوها ، فإن اتصاف

الذوات بها واتحادها معها يكون بنحو الحلول .

(٦) كالفوقية والتحتية ، فإن اتصاف الذات بها يكون بنحو الانتزاع،

لكونها من الأمور الانتزاعية ، وأما الملكية والزوجية فهما من الأمور الاعتبارية

عن الذات بملاحظة اتصافها بما يكون خارجاً عن الذاتيات سواء أكان ذلك مشتقاً

كأسماء الفاعل والمفعول والمكان وغيرها، أم جامداً كالزوج والحز والرق

وغیرها ، فجمل عنوان المشتق موضوع البحث مع عدم دخله فيه غير مناسب .

الصدور أو الأيجاد (١) كأسماء (٢) الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات ، بل (٣) وصيغ المبالغة وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات كما هو ظاهر العنوانات (٤) ، وصرح بعض المحققين (٥) ، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع ببعض

التي لها تقرر في وعاء الاعتبار الذي هو برزخ بين الوجود الخارجي والذهني ، فالتمثيل بهما للأيجاد بنحو الانتزاع كما في عبارة بعض المحشين غير مناسب ،
(١) كالضارب والآكل ، فإن الفعل الصادر إن كان قائماً بالفاعل كالأكل والشرب سُمِّيَ إيجاداً ، وإن كان قائماً بغيره كالضرب والإعطاء سُمِّيَ صدوراً .

(٢) هذه الأمثلة كلها أمثلة لما ذكره بقوله : « بل خصوص ما يجري » .
(٣) لم يظهر وجه لتغيير الأسلوب والإتيان بكلمة - بل - بعد كون شمول البحث لصيغ المبالغة وما بعدها مما ذكره في المتن لأجل إطلاق المشتق في عناوين كثير منهم كالحاجي وغيره ، إذ لا فرق حينئذٍ في ذلك بين جميع المشتقات الجارية على الذات لانصافها بما هو خارج عنها ، فلا وجه لتغيير الأسلوب . إلا أن يقال : إن غرضه التغيير بالنسبة إلى خصوص صيغ المبالغة ، لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفل مجرد التلبس بالعرض دون كثرة التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغة ، حيث إنها وضعت للدلالة على وقوع الفعل عن الفاعل كثيراً كما لا يخفى .
(٤) لإطلاق لفظ المشتق فيها الشامل لكل مشتق يجري على الذات ويكون عنواناً لها ، وظهور عنواناتهم في ذلك إنما هو بملاحظة انطباق المشتق على الذات ، وإلا فظاهر لفظ المشتق يشمل جميع صيغ المشتق النحوي وإن لم يجر على الذات كأفعال .

(٥) قال المحقق التقي (قدس) في حاشيته على المعالم : « الثانية عشرة :

إلا التمثيل به (١) وهو غير صالح كما هو واضح (٢) ، فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة (٣) من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق

لا خلاف ظاهراً في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقة في الحال « انتهى » وقال في البدايع : « قضية ظاهر العنوانات وتصريح المحقق القمي (قده) عموم النزاع لسائر المشتقات ؛ لعدم صلاحية الأمثلة الممثل بها للتخصيص ؛ إلا أن لبعضهم وسوسة في بعضها » انتهى ، ولم أظفر بتصريح القمي ، نعم إطلاق عنوان المشتق في كلامه بعد البناء على عدم صلاحية التمثيل باسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة للتخصيص يقتضي عموم النزاع لسائر المشتقات ، وأما صاحب البدايع فهو كالمصريح بعموم النزاع ، فلاحظ . (١) أي : بذلك البعض ، غرضه : أن ظاهر العنوانات وهو كون النزاع في المشتق جارياً في كل ما يجري على الذات المتصفة بأمر خارج عنها وعدم اختصاصه ببعض المشتقات - معتبر ، إذ لم يقم ما يكون على خلاف هذا الظاهر ، لأن مجرد التمثيل ببعض المشتقات بعد إطلاق لفظ المشتق لا يصلح لأن يكون قرينة على الاختصاص بذلك البعض .

(٢) لأن قولهم مثلاً : « المشتق كاسم الفاعل والمفعول » ظاهر عرفاً في

كون اسم الفاعل والمفعول من باب المثال ، لا من باب اختصاص المشتق بهما . (٣) وهو صاحب الفصول (قده) حيث قال : « فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من إسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الأزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجي وغيره ، أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به ، واحتجاج بعضهم بإطلاق إسم الفاعل عليه دون إطلاق بقية الأسماء على البواقي مع إمكان

بها (١) وخروج سائر الصفات (٢) ، ولعل منشأه (٣) توهم كون ما ذكره لكل منها (٤) من المعنى مما اتفق عليه الكل

التمسك به أيضاً - وجهان - أظهرها الثاني ، لعدم ملاءمة جميع ما أورده في المقام على الأول « انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

(١) كالأوصاف اللازمة المصوغة على هيئة - فاعل - كطاهر وقائم وجالس وجاء ونائم ، وكالمصادر المستعملة بمعنى اسم الفاعل ، والأسماء المنسوبة كالاصبهاني والشيرازي والبغدادي وغير ذلك .

(٢) قال المحقق التقي (قده) في محكي حاشيته على المعالم : « وربما يقال بخروج اسم المفعول عن محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل لظهور الوضع للأعم في الأول ولخصوص الحال في الأخير » انتهى .

(٣) أي: منشأ زعم بعض الأجلة .

(٤) أي: من الصفات ، قال في الفصول : « ثم اعلم أنهم أرادوا بالمشتق الذي تشاجروا على دلالاته في المقام اسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها على ما سنحققه » ، ثم أخذ في بيان معنى سائر المشتقات وذكر لكل منها معنى من دون نقل خلاف في ذلك ، فكان تلك المعاني بنظره مما اتفق عليه الكل ، لوجهين :

أحدهما : مقابلتها للمشتق الذي تشاجروا في دلالاته .

ثانيهما : عدم نقل خلاف في تلك المعاني ، ولم أقف على نصريحه في الفصول بكون ما ذكره من المعاني لسائر المشتقات اتفاقياً كما نسب ذلك إليه بعض المحشين (قده) فراجع ، وكيف كان فمحصل ما أفاده في المتن في وجه خروج سائر المشتقات عن مورد النزاع هو زعم صاحب الفصول (قده) اتفاقهم على

وهو كما ترى (١) ، واختلاف (٢) أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات

معاني سائر المشتقات التي هي محل الخلاف بيننا وبينه أعني اسم المفعول وصيغة المبالغة واسم الزمان والمكان واسم الآلة، حيث قال في تقريب خروجها عن محل النزاع : « إن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم كقولك : هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه ، ومنه ما يطلق على خصوص التلبس نحو هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره ، ولم تقف فيه على ضابطة كلية، والمرجع فيه إلى العرف، ويعرف بعض الكلام هنا بالمقايسة على ما سيأتي في اسم الفاعل ، واسم الزمان حقيقة في الأعم، وكذلك اسم المكان، واسم الآلة حقيقة فيما أعد للآلية أو اختص بها حصل المبدأ أو لم يحصل بعد ، وصيغة المبالغة فيما كثر اتصافه بالمبدأ عرفاً » انتهى ، وظاهر إحالة باب اسم المفعول على باب اسم الفاعل - كما يدل عليه ما ذكره من الأمثلة - هو الفرق بين كون المبدأ متعدياً فيكون حقيقة في الأعم اتفاقاً، وبين كونه لازماً فهو حقيقة في خصوص التلبس اتفاقاً . وقد عرفت في الوجوه المتقدمين : كيفية استظهار الاتفاق من كلام الفصول ، ومع زعم الاتفاق المزبور على خروج سائر المشتقات عن محل النزاع كيف يقع الخلاف في كونها حقيقة في خصوص التلبس أو الجامع بينه وبين المنقضي عنه المبدأ ؟

(١) إشارة إلى : أن زعم الاتفاق المذكور ليس في محله ، لعدم تبين مفهوم سائر المشتقات ، لكونها محلاً للخلاف أيضاً ، فلا فرق بينها وبين اسم الفاعل وما جمعه . مضافاً إلى أن تسليم تبين المفهوم عند أبناء المحاورة لا يوجب تسالم العلماء على ذلك ، فتأمل .

(٢) الظاهر : أنه جواب عما في الفصول من خروج أحد قسمي اسم المفعول، وهو ما إذا أخذ المبدأ فيه خصوص الفعلية مع إطلاقه على الذات بعد

انقضاء المبدأ عنها ، وكذا أسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة ، فلا بد من كون المشتق في هذه الموارد موضوعاً للأعم ، فأختلاف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل والصفات المشبهة وما يلحق بها عن حريم النزاع . ومحصل الجواب : أن جهة البحث هنا هي وضع هيئة المشتق لخصوص حال التلبس أو الأعم من دون تفاوت في ذلك بين المبادئ ، والاختلاف إنما يكون في كيفية التلبس به ، فإن قلنا بوضع هيئة المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فحينئذ نقول : إن المبدأ إن كان فعلياً يزول بسرعة كالشرب مثلاً فالتلبس به هو الاشتغال بالشرب وبانتهائه ينقضي المبدأ ، وإن كان ملكة كالاجتهاد فالتلبس به هو بقاء ملكته وإن لم يكن له استنباط فعلي ، وإن كان الشأنية فالتلبس به هو بقاء شأنيته كالمفتاح ، فإن التلبس بالمفتاحية بقاءه على هيئة المفتاحية ، فأختلاف هذه المبادئ من حيث الفعلية والشأنية وغيرها لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه في المقام أعني وضع هيئة المشتق ، وإطلاقه على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلي عنها يكون على نحو الحقيقة إن كان الجري بلحاظ حال النسبة ، ومجازاً إن لم يكن بلحاظها . وإن قلنا بوضع هيئة المشتق للأعم ، فنقول : إن الإقضاء فيما إذا كان المبدأ فعلياً هو إنتهاؤه كالشرب والأكل والقيام والقعود وغيرها من الأفعال ، وفيما إذا كان ملكة ونحوها ، فانقضاء المبدأ فيه هو ارتفاع الملكة والشأنية ، فملكة الاجتهاد تزول بزوال القدرة على الاستنباط ، وشأنية المفتاح تزول بزوال هيئته ، والصنائع تزول بإعراض أربابها عنها ، هذا . ويحتمل أن يكون قول المصنف (قدّه) : « واختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت ... الخ » جواباً عما ذكره في الفصول في الأمر الثالث من الفصل الثاني

بحسب الفعلية (١) والشأنية (٢)

حيث قال : « فالحق أنّ المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية إلى الغير كان حقيقة في الحال والماضي أعني في القدر المشترك بينهما، وإلا كان حقيقة في الحال فقط » إلى أن قال : « واعلم أنه قد يطلق المشتق ويراد به المتصف بشأنية المبدأ وقوته كما يقال : هذا الدواء نافع كذا أو مضر ، وشجرة كذا مشمرة ، والنار محرقة إلى غير ذلك ، وقد يطلق ويراد به المتصف بملكية المبدأ وبأخاذه حرفة وصناعة كالكتاب والصانع والتاجر والشاعر ونحو ذلك ، ويعتبر في المقامين حصول الشأنية والملكية والأخاذه حرفة في الزمان الذي أطلق المشتق على الذات باعتياره ، وفي الثاني خاصة سبق مزاولته مع عدم الاعراض » انتهى كلامه رفيع مقامه . ومحصله : التفصيل في وضع المشتق بين المبادئ ، فإن كان المبدأ من المبادئ المتعدية كان المشتق حقيقة في الأعم من التلبس والاقضاء ، وإن كان من المبادئ اللازمة أو الملكات والصنائع كان المشتق حقيقة في خصوص الحال والمصنّف (قده) أجاب عن ذلك بأن اختلاف أنحاء التلبسات بحسب اختلاف المبادئ لا يوجب تفاوتاً في وضع هيئة المشتق ، فلا فرق في وضعها لخصوص حال التلبس أو الأعم بين المبادئ ، نعم التفاوت يكون في التلبس ، فإنه في الملكات عبارة عن بقائها، وفي الصنائع عبارة عن سبق المزاولته وعدم الإعراض عنها كما مر آنفاً . فتلخص من جميع ذلك : أنّ اختلاف المبادئ في الفعلية والشأنية وغيرهما لا يوجب اختلافاً في وضع هيئة المشتق وإن كان يوجب اختلافاً في كيفية التلبس كما عرفت .

(١) كالحياة ، فإنّ المعتر في تلبس الذات بها هو الفعلية .

(٢) كالإثمار ، فإنّ اتصاف الشجرية يتحقق بحصول الشأنية له .

والصناعة (١) والملكة (٢) حسبما يشير اليه (٣) لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم (٤) من محل النزاع وهنا (٥) كما لا يخفى . ثم إنه لا يبعد (٦) أن يراد بالمشتق في محل النزاع (٧) مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاً عنها بملاحظة اتصافها بعرض (٨) أو

(١) كالخياطة والنجارة ونحوها ، فإنّ التلبس بها يتحقق بالمزاولة والممارسة، ولا تنقضي إلاّ بالإعراض ، فيصدق الخياط والنجار والطار والبقال على تارك هذه المبادئ، لا بقصد الإعراض عنها .

(٢) كالاتجاه ، فإنّ التلبس به عبارة عن حصول ملكته ، وانقضائها إنما هو بزوال الملكة، لا عدم الاستنباط الفعلي مع بقائها .

(٣) أي : في الفصول ، وقد نقلنا عبارته المتضمنة لذلك .

(٤) وهو البحث عن وضع هيئة المشتق ، فإنّ أنحاء التلبسات لا تؤثر في وضعها كما عرفت آنفاً .

(٥) أي : في مبحث المشتق .

(٦) غرضه : تعميم النزاع لغير المشتق من بعض الجوامد مما يجري على الذات بلحاظ اتصافها بما هو خارج عنها ، فإنّ عموم النزاع وخصوصه تابعان لعموم الفرض وخصوصه ، وقد تقدم في الأمر الأول : أنّ الفرض يعمّ بعض الجوامد كالزوج والرق والحزّ وغيرها .

(٧) لا في سائر المقامات ، إذ المشتق المصطلح أجنبي عن الجوامد المندرجة في هذا البحث ، فالبحوث عنه هنا غير المشتق المصطلح عليه في سائر المقامات .

(٨) المراد به هي المقولات التسع التي هي في مقابل الجوهر ، وبعبارة أخرى هو نفس المبدأ المتأصل كالبياض .

عرضي (١) ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والرق والحر ، فإن أبيتَ (٢) إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو قضية الجمود على ظاهر

(١) المصطلح منه هو المشتق من العرض كالأبيض والأسود، ولكنه بهذا المعنى غير مراد هنا ، لأنه نفس المشتق ، فلا يناسب جملة مما ينتزع بلحاظه مفهوم المشتق ، بل يراد به بقرينة ما بعده من الزوج والزوجة وغيرها الأمر الاعتباري ، فإن مفهوم الزوج ينتزع عن الذات بلحاظ اتصافها بالزوجية التي هي أمر اعتباري .

وبالجملة : فالمراد بالعرض هو المتأصل، وبالعرضي الأمر الاعتباري الموجود في وعاء الاعتبار الذي هو برزخ بين الوجود العيني والذهني ، فالمشتق المبحوث عنه في المقام هو المفهوم المنتزع عن ذات متصفة بعرض متأصل كالسواد والبياض ، أو عرضي أي أمر اعتباري كالزوجية والملكية والرقية ونحوها من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في وعاء الاعتبار .

(٢) غرضه: أنه قد ظهر مما ذكرنا : أن مرادهم بالمشتق المبحوث عنه هنا ما يخالف مصطلح الأدب ، فيراد به ما يعم بعض الجوامد الذي يندرج في مورد النزاع ، فإن أبيتَ عن هذا التعميم في لفظ المشتق ، بدعوى اختصاصه بما هو مصطلح الأدب كما هو الظاهر من لفظ المشتق ، فلا يعم الجوامد ، فلا مشاحة ، لكن لا يوجب ذلك اختصاص النزاع به ، بل يجري في هذا القسم من الجوامد أيضاً وإن لم يشملها لفظ المشتق ، هذا - ولا يخفى ما في العبارة من القصور عن تأدية هذا الغرض ، فالأولى أن يقال : « وإن أبيتَ إلا عن إرادة المشتق المصطلح كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه ، لكن هذا القسم من الجوامد أيضاً داخل في محل النزاع » .

لفظه (١)، فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع، كما يشهد به (٢) ما عن صاحب الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت للزوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه : « تحرم المرخصة الأولى والصغيرة مع الدخول بالاكبرتين (٣) ،

(١) أي: لفظ المشتق المذكور في عنواناتهم .

(٢) أي: يشهد بدخول هذا القسم من الجوامد في محل النزاع ما عن الايضاح ، تقريب شهادته : أنه إبتنى بعض الأصحاب حرمة المرخصة الثانية على نزاع المشتق ، فعلى القول بالأعم محرم، وعلى القول بخصوص حال التلبس لا تحرم. وتوضيحه : أن المرخصة الصغيرة بالارتضاع من المرخصة الأولى بطلت زوجيتها ، لأنها صارت بنت الزوجة المدخول بها، كما أن هذه المرخصة صارت أم الزوجة، وكل من بنت الزوجة وأُمها حرام قطعاً . وأما المرخصة الثانية فحرمتها على الزوج مبنية على وضع المشتق للأعم ، لأن منشأ حرمتها عليه هو صدق أم الزوجة عليها، ومن المعلوم : أن زوجية الصغيرة قد انقضت بالرضاع الأول وصارت بنتاً له ، فعلى القول بوضع المشتق للأعم يصدق على المرخصة الثانية أنها أم الزوجة ، فتحرم أيضاً ، وعلى القول بوضعه بخصوص حال التلبس لا يصدق عليها أم الزوجة حتى تحرم ، بل يصدق عليها أم من كانت زوجة ، لانقضاء الزوجية عن المرخصة وصيرورتها بنتاً له فلا تحرم .

وبالجملة : فابتناء حرمة المرخصة الثانية على المشتق مع كون الزوجة من الجوامد يدل على جريان نزاع المشتق في بعض الجوامد .

(٣) هذا هو الموجود فيما نظرنا به من نسخ الكفاية ، لكن عبارة الايضاح المحكية في البدائع وفي مشتق فوائد المصنف (قده) هكذا: « مع الدخول بإحدى الكبرتين بالاجماع » انتهى ، وهو الصحيح ، لأن حرمة أم الزوجة

وأما المرضعة الآخرة ففي تحريمها خلاف؛ فاختار والدي المصنف (ره) وابن إدريس أبدأً غير مبنية على الدخول ، بل نفس عنوان أمّ الزوجة من موجبات الحرمة الأبدية ، نعم حرمة الصغيرة أبدأً منوطة بالدخول بأبها، والمفروض حصوله بالدخول بإحدى الكبيرتين ، فلا تتوقف حرمة المرضعة والمرتضعة إلا على الدخول بالمرضعة الأولى أو الثانية (*) .

(*) لا بأس بالتعرض إجمالاً للجهة الفقهية المتعلقة بهذه المسألة وإن كانت خارجة عن الفن، لتزيتن الأصول بالفقه ، فنقول وبه نستعين وبوليّه صلى الله عليه وعلى آبائه الطاهرين وعجل فرجه الشريف وجعلنا فداه تنوسل ونستجير : إن الرضاع من موجبات الحرمة كالنسب كتاباً وسنة مقبولة كالنبوي « الرضاع حمة كلحمة النسب » ومتواترة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » وإجماعاً، بل ضرورة من المذهب بل الدين ، فكما أنّ العناوين الخاصة النسبية توجب الحرمة، فكذلك مثل تلك العناوين إذا حصلت بالرضاع ، فالأمّ والبنت والأخت وغيرهن من الرضاعة يحرم من كحرمتهن من النسب ، ومن جملة المحرمات بالنسب أمّ الزوجة ، فإنها تحرم على الزوج أبدأً ، فتحرم الأمّ الرضاعية لها أيضاً ، لا تكون الرضاع حمة كلحمة النسب ، ومن جعلتها بنت الزوجة نسباً، فتحرم مؤبداً مع الدخول بأبها . وجمماً مع الأمّ بدون الدخول بها ، فبذاتها الرضاعية أيضاً كذلك . إذا عرفت هذا فاعلم : أنه يعتبر في نشر الرضاع للحرمة أن يكون اللبن حاصلًا من وطئ جائز شرعاً، لنكاح بقسميه، أو ملك يمين أو تحليل ، وبلحق به وطئ الشبهة على الأقوى ، فلو درّ اللبن من المرأة بغير وطئ جائز أو كان اللبن من الزنا لم ينشر الحرمة ، نعم لا يعتبر في النشر بقاء المرأة في حبال الرجل، فلو فارقتها بطلاق مثلاً مع كونها ذات لبن منه وأرضعت به رضيعاً

تحريمها ، لأن هذه يصدق

نشر الحرمة وان تزوجت ودخل بها الزوج الثاني . وكيف كان ، فللمسألة
المبحوث عنها في المقام صور :

الأولى : أن يدخل الزوج بكنتا الكبيرتين .

الثانية : أن لا يدخل بواحدة منهما .

الثالثة : أن يدخل بالمرضعة الأولى دون الثانية .

الرابعة : عكس الثالثة .

(أما الأولى) وهي دخول الزوج بكنتا الكبيرتين، فحكما بالنسبة الى

المرضعة هو الحرمة ، لصيرورتها بنته من الرضاعة ان كان اللبن منه ، وربيبته
من الزوجة المدخول بها ان كان اللبن من غيره .

قال في الشرائع : « ولو كان له زوجتان كبيرتان وزوجة رضيفة فأرضعتها

إحدى الزوجتين أولاً ثم أرضعتها الأخرى حرمت المرضعة الأولى والصغيرة »
انتهى ، وقال في التحرير : « لو أرضعت إحدى زوجتيه الأخرى ، فإن كان

بلبنه حرمتها مؤبداً ، وان كان من غيره فالأم كذلك والبنت أيضاً ان كان
دخل بالأم ، وإلّا حرمت جماعاً » انتهى ، وقال في المستند : « الوجه في تحريم

الصغيرة مؤبداً على الفرضين واضح ، لصيرورتها بنتاً له على الأول وبنت الزوجة
المدخول بها على الثاني » انتهى ، ومراده بالفرضين كون اللبن من الزوج ،

أو من غيره مع الدخول . وقريب منها غيرها من المتون .

وبالجملة : فلا يثبت حرمة المرضعة على نزاع المشتق أصلاً ، لا تصافها فعلاً

بكونها بنتاً له ان كان اللبن منه ، وبنتاً للزوجة المدخول بها ان كان اللبن من

غيره ، ومن المعلوم : حرمة الربيبة مؤبداً بالدخول بأُمِّها ، ولا يقدر مقارنة حدوث أمومة المرضعة لارتفاع زوجيتها وكونها في رتبة واحدة ، لترتيبها معاً على الرضاع ، فلا يصدق على المرضعة بنت الزوجة المدخول بها فعلاً ، بل يصدق عليها بنت من كانت زوجة قبل الرضاع ، فيبيني حرمة المرضعة على وضع المشتق للأعم ، ليصدق عليها الزوجة فعلاً حتى تكون هي بنت الزوجة . وجه عدم القدرح : أنه لا يعتبر في حرمة الربيبة بقاء الأم على الزوجية ، بل يكفي في حرمتها إتصاف أمها بالزوجية في زمان مع الدخول بها ولو لم تكن البنت موجودة حال زوجية الأم ، بل تولدت بعد خروج الأم عن الزوجية ، كما إذا فارقت الزوج وتزوجت بغيره وولدت منه بنتاً، فلها تحريم على الزوج الأول،
للنصوص :

كصحيح (١) محمد بن مسلم قال : « سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل كانت له جارية وكان يأتها فباعها فأعتقت وتزوجت فولدت إبنته ، هل تصلح إبنتها لمولاها الأول ؟ قال صلى الله عليه وسلم : هي عليه حرام » وزاد في طريق آخر بعد قوله هي حرام عليه : « وهي إبنته والحرة والمملوكة في هذا سواء » وغيره مما هو قريب منه ، وإستشهد الامام صلى الله عليه وسلم في بعضها بقوله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن » حيث إن الآية الشريفة سميت لبيان مناهج الربيبة وهو الدخول بأُمِّها كما يشير اليه قوله في - ف - : « إذا دخل بالأم حرمت البنت على التأييد سواء كانت في حجره أو لم تكن ، وبه قال

(١) الوسائل ج ١٤ ص ٣٥٨ الحديث ٦ طبع طهران سنة ١٣٨٤ .

جميع الفقهاء « انتهى ، فإذا تحقق هذا المناط حرمت الربيبة مؤبداً سواء بقيت أمها على الزوجية أم لا ، وسواء كانت الربيبة موجودة حين زوجية أمها أم لا ، ولذا لو فارقت زوجها بطلاق ونحوه وتزوجت برجل آخر فولدت منه بنتاً حرمت تلك البنت على زوجها الأول ، لكونها ربيبتها . فالتحصّل : أن حرمة الصغيرة المرئضة أجنبية عن نزاع المشتق وغير مبنية عليه أصلاً ، فعدم صدق الزوجة فعلاً على المرضعة لا يضّر بحرمة المرئضة قطعاً ، هذا حكم المرئضة .

(وأما المرضعة الأولى) فظاهر المشهور حرمتها ، بل مقتضى إرسالهم ذلك إرسال المسلمات هو الاتفاق عليها ، فالحكم من حيث الفتوى كأنه مسلم ، لكنه من حيث الدليل لا يخلو من الغموض ، لاستدلال جملة من الفقهاء رضوان الله عليهم على ذلك بكونها أم الزوجة ، فيشمها قوله تعالى : « وأمهات نسائكم » ومن المعلوم : أن صدق هذا العنوان على المرضعة موقوف على بقاء زوجية المرئضة بعد حدوث الأمومة للمرضعة ، ولا شك في ارتفاعها بالرضاع ، لأنه علة لحدوث الأمومة للمرضعة ، وزوال الزوجية عن المرئضة وحدوث البنتية لها في زمان واحد ، فأمومة المرضعة وزوال زوجية المرئضة معا لولان للرضاع ، ومعه لا يتصور زمان يجتمع فيه زوجية المرئضة وأمومة المرضعة ليصدق على المرضعة أم الزوجة ، فصدق أم الزوجة فعلاً على المرضعة موقوف على وضع المشتق للأعم . ولا يندفع هذا الغموض فراراً عن الالتزام بوضع المشتق للأعم ، بدعوى : أن أم الزوجة تصدق على المرضعة عرفاً وإن لم تصدق عليها دقة ، ولا بدعوى : « أن الاستفادة من دليل حرمة أم الزوجة كون موضوعها ما هو أعم من اقتران الأمومة

والزوجية يعني : أنّ أم الزوجة تحرم سواء كانت أمومتها وزوجية الزوجة مقترنتين أم متعاقبتين متصلتين نظير اتصال وجود الشيء بدمه كما هو مورد البحث . ولا بدعوى : أنّ ارتفاع زوجية الصغيرة وحدث بنتيتها للكبيرة ليسا في رتبة واحدة حتى لا يصدق على المرضعة أم الزوجة ، بل هما في رتبتين ، وأنّ حدوث بنتيتها للكبيرة متقدم رتبة على ارتفاع زوجيتها، فتصير الصغيرة بنتاً قبل ارتفاع الزوجية عنها ، فيصدق على الكبيرة أم الزوجة .

توضيحه : أنّ منشأ خروج الصغيرة عن الزوجية هو حرمتها الناشئة عن صدق بنت الزوجة عليها بسبب الرضاع، وهذه الحرمة متأخرة عن هذا الصدق تأخر المعلول عن علته ، وعلى هذا فيكون صدق البنت متقدماً رتبة على الحرمة التي هي متقدمة أيضاً على خروجها عن الزوجية ، وحينئذٍ فيصدق على الصغيرة بنت الزوجة قبل أن يخرج عن الزوجية قبل رتبياً ، فيصدق عليها كل من الزوجة وبنت الزوجة في زمان واحد ، فلا تحتاج الى دعوى وضع المشتق للأعم . وجه عدم الاندفاع : ما في جميع هذه الدعاوى من الاشكال ، (إذ في الاولى) : أنّ المسامحة العرفية غير معتبرة في مقام التطبيق، وإنّما هي معتبرة في تشخيص المفهوم العرفي، والموضوع في المقام مبين المفهوم ، فلا عبرة بمسامحة العرف في تطبيقه على ما ليس فرداً حقيقة له ، وعليه : فالصغيرة بمد خروجها عن الزوجية حقيقة بسبب الرضاع لا ينطبق على مرضعتها أم الزوجة إلا بالمسامحة العرفية ، فالمقام نظير إطلاق الكر على ما ينقص عن ألف ومائتي رطل عراقى بمثقالين مثلاً في كونه مبنياً على ضرب من المسامحة ، ولما كان مرجع التطبيق المسامحي الى إدهاء فردية ما ليس

بفرد للموضوع حقيقة فلا يشملها الدليل كما لا يخفى.

(وفي الثانية) أن المستفاد من الدليل المتضمن لاعتبار أمرين وجوديين في موضوع الحكم هو : كون المناط في ترتب الحكم عليه اجتماعها في الزمان على نحو التقارن ، وعدم كفاية اجتماعها على نحو التعاقب واتصال حدوث أحدهما بارتفاع الآخر من غير فرق بين كون هذين الوجوديين بنحو الاضافة كأُمّ الزوجة وأخت الزوجة وغير ذلك ، وبين كونهما بنحو التوصيف كالعالم العادل والشاعر الكاتب ونحو ذلك ، فمن كانا على نحو الاضافة كما في مورد البحث - فأدنى الملازمة وإن كان كافياً في صحتها ، إلا أن مجرد ذلك لا يوجب ظهور الكلام في الأعم من التلبس الفعلي بالاضافة ليشمل صورة تعاقب أحدهما بالآخر - أي المضاف اليه بالمضاف - حتى يكونا موضوعاً للحكم حقيقة ، ولا نحتاج الى وضع المشتق للأعم ، فوزان أم الزوجة وزان أخت الزوجة وسائر الأمثلة ، ولا ينبغي الارتباب في ظهور الكل في اجتماع المضاف والمضاف اليه في الزمان على نحو التقارن ، فظاهر دليل حرمة أخت الزوجة هو حرمتها ما دامت الزوجة في حباله ولا يشمل فرض حدوث الزوجية للأخت وارتفاع الزوجية عن الزوجة في زمان واحد بل في مثل هذا الفرض يرجع الى عمومات الحل وإطلاقات أدلة النكاح . وكذا الحال فيما اذا كان الأمران الوجوديين بنحو التوصيف ، فإن دليل جواز تقليد العالم العادل مثلاً يكون ظاهراً في اجتماع العلم والعدالة في زمان الحكم ولا يشمل فرض حدوث العلم مقارناً لارتفاع العدالة .

وبالجملة : فظهور الدليل في اعتبار اجتماع الأمرين الوجوديين زمانياً على

نحو الثقارن في ترتب الحكم عليهما مما لا مساغ لانكاره ، فما أفاده المحقق سيد
الأساطين مد ظله في منتهى الأصول بقوله : « ولكن يمكن أن يقال : إن حصول
الزوجية ولو كان في زمان متقدم كافر لحرمة أمها أبداً ولو بعد طلاق بنتها، فليكن
الأمر في الأمومة الحاصلة من الرضاع أيضاً كذلك . وبعبارة أخرى: في باب
النسب محرم أم من كانت زوجته فكذلك في باب الرضاع . وبناءً على هذا لا تكون
حرمة المرضعة الثانية أيضاً مبنية على مسألة المشتق » انتهى لا يخلو من غموض ،
لأنه يرجع الى عدم اعتبار بقاء الموضوع في بقاء الحكم ، وبعبارة أخرى : مرجع
ذلك الى نفي الملازمة بين الموضوع والحكم في مرحلة البقاء، وكفاية تحقق العنوان
- ولو آناً ما - في تشريع الحكم واستمراره كسائر العناوين المأخوذة كذلك
كالسارق وشارب الخمر وغيرهما من دون دخل لبقائها في بقاء الحكم، وهو أجنبي
عما نحن فيه من حدوث الموضوع الذي هو عنوان أم الزوجة حين ارتفاع زوجية
الصغيرة ، فإن هذا العنوان ليس مقارناً لزوجية البنت ، حتى يجتمع عنوان أم
الزوجة للرضعة وعنوان الزوجية للرضعة في زمان واحد كما يجتمعان في النسب
وإن لم يكن حرمة أم الزوجة نسباً بقاءً منوطة ببقاء هذا العنوان، لما دلّ على كون
عنوان أم الزوجة من العناوين التي يكفي في موضوعيتها للحكم وجودها في آن من
الآنات ، بمعنى كفاية اجتماع الأمومة للمرأة والزوجية لبنتها في زمان في ثبوت
الحرمة ، وهذا بخلاف المقام ، فإن حدوث هذا العنوان مقارن لارتفاع الزوجية
بحيث لا يتصور اجتماع عنوان الأمومة للرضعة والزوجية للرضعة في زمان
كاجتماعهما في الأم النسبية للزوجة، وحرمة المرضعة حينئذٍ مبنية على وضع المشتق

للأعم. والحاصل : أن الأُمّية النسبية للزوجة لا تتخلف عن عنوان الزوجية ، فالأُم الرضاعية المنزلة منزلتها أيضاً كذلك ، فإن الفرع لا يزيد عن الأصل ، وعليه : فحرمة المرضعة الأولى فضلاً عن الثانية مبنية على المشتق ، نعم إذا أرضعت زوجته الصغيرة امرأة أجنبية حرمت عليه المرضعة ، لصيرورتها أُمّاً رضاعية للزوجة الحقيقية كأُمها النسبية ، وأما إذا أرضعتها به — د ارتفاع زوجية الصغيرة ، فصيرورتها حراماً على من كان زوجاً للصغيرة — لانطباق عنوان أم الزوجة عليها - صبئية على المشتق .

(وفي الثالثة) أن التضاد الاعتباري كالحقيقي في استحالة الاجتماع ، ومن المعلوم : أن الزوجية والبنتية من الأمور الاعتبارية المتضادة المستحيل اجتماعها في آن واحد ، فوجود إحداها طارد للأخرى ، ففي المقام : ترتفع الزوجية في آن حدوث البنتية ، لتضادها شرعاً ، فارتفاع الزوجية وحدوث البنتية يكونان في رتبة واحدة ، لأنهما مسببان عن سبب واحد وهو الرضاع ، ومن المعلوم : أن سببية السبب متساوية الأقدام بالنسبة إلى مسبباته المتعددة ، وإذاً فهما يحصلان في رتبة واحدة ، فليس ارتفاع الزوجية ناشئاً عن حرمة بنت الزوجة حتى يصدق على الصغيرة قبل ارتفاع الزوجية عنها قبلاً رتبياً - كل - من عنواني الزوجية والبنتية في آن واحد ، بل ارتفاع الزوجية ناشئ عن نفس عنوان البنتية المضادة للزوجية ، فلا يجتمعان في زمان واحد حتى تحرم المرضعة ، لصدق أم الزوجة عليها ، ولذا استشكل في وجه حرمة الكبيرة جماعة منهم صاحب المستند (قده) حيث قال في وجه الاشكال ما لفظه : « فلأن صيرورة الكبيرة أم الزوجة موقوفة على كون

الطفرة زوجة في آن صيرورة الكبرية أمأ لها ، وكون الطفرة زوجة على عدم صيرورة الكبرية أمأ، فيمتنع اجتماعها في آن . والحاصل : أنه يرتفع زوجية الطفرة ويتحقق أمومة الكبرية في آن واحد، فلم تكن الكبرية أم الزوجة أصلاً . انتهى . ومن تمسك جملة من الأصحاب لحرمة الكبرية بكونها أم الزوجة يظهر أن الاجتماع على الحرمة على فرض تحققه - موهون، لاحتمال كونه مدر كياً ، إلا أن يقال : إن التمسك المزبور إنما هو لتطبيق الحكم على القاعدة والتنبيه على أنه ليس تمبدأ محضاً ، فان لم يتم تقريب موافقته للقاعدة، فالحكم مسلم للاجماع . لكن الانصاف أن إحراز كون استدلالهم ناظراً الى تطبيق الحكم على القاعدة مما لا مسيل اليه إلا أن يصرحوا بكون الحكم إجماعياً، مضافاً الى أنه على طبق القاعدة ، ولا يحضرنى تصریحهم بذلك ، بل ظاهر استدلالهم على حرمة الكبرية بكونها أم الزوجة عدم استنادهم فيها الى الاجتماع ، ولا أقل من احتمال مدر كيته الموجب لو هنه وعدم صحة الاستناد اليه . نعم يدل على حرمة الكبرية ما رواه (١) الكليني (ره) عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: قيل له : إن رجلاً تزوج بجارية طفرة فأرضعها إمرأته ثم أرضعها إمرأة له أخرى ، فقال ابن شبرمة : حرمت عليه الجارية وإمرأته ، فقال أبو جعفر عليه السلام : أخطأ ابن شبرمة، تحرم عليه الجارية وإمرأته التي أرضعها أولاً، فأما الأخيرة فلم تحرم عليه كأنها أرضعت إبنته » ورواه الشيخ في التهذيب باسناده عن الكليني (ره) ولا بأس بسنده ، أما الكليني فجلالة شأنه

(١) الوسائل ج ١٤ ب ١٤ الحدیث ١ ص ٣٠٥ طبع طهران سنة ١٣٨٤ .

وعلو قدره في غاية الظهور ، وأما علي بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازي الكليني فقد وثقه جش بقوله عقيب اسمه واسم ابيه وجده « يكنى أبا الحسن ثقة عين » انتهى ، ووثقه أيضاً في الخلاصة والوجيزة والبلغة وغيرها ، نعم هنا شيء ربما يوجب التوقف فيه، وهو أنه استأذن الصاحب عليه الصلاة والسلام وعجل الله تعالى فرجه الشريف في الحج فخرج « توقف عنه في هذه السنة » فخالف ، وقتل بطريق مكة في تلك السنة، ولعله فهم كون النهي ارشادياً أو تنزيهاً لقرائن كانت في البين ، ولا بد من التوجيه بعد تسالمهم على توثيقه وعدم قدحهم فيه بهذه المخالفة مع اطلاعهم عليها ، وقد ذكر غير واحد أن الرجل استاذ الكليني وخاله « انتهى .

وأما صالح بن حماد أبو الخير الرازي فقد عدّه الشيخ في رجاله تارة من أصحاب الجواد عليه السلام وأخرى من أصحاب الهادي عليه السلام وثالثة من أصحاب العسكري عليه السلام ، قال النجاشي : « وكان أمره ملتبساً يعرف وينكر له كتب » انتهى ، وقال ابن الفضائري : « صالح بن أبي حماد الرازي أبو الخير ضعيف » انتهى ، وتوقف العلامة فيه في الخلاصة حيث قال : « والمعتمد عندي التوقف فيه لتردد النجاشي وتضعيف ابن الفضائري له » ، وعدّه الجزائري في الحسان ، وفي رجال الكشي : « قال علي بن محمد القتيبي سمعت الفضل بن شاذان يقول في أبي الخير وهو صالح بن سلمة أبي حماد الرازي : أبو الخير كما كنتي ، وقال علي : كان أبو الفضل يرتضيه ويمدحه » انتهى . « وعلي بن محمد القتيبي هذا نيشابوري فاضل وهو تلميذ الفضل بن شاذان (ره) » كما عن رجال الشيخ، واختلفت فيه

كلما هم ، قال جش : « علي بن محمد بن قتيبة النيشابوري عليه اعتمد أبو عمرو الكشي في كتاب الرجال » انتهى ، وجعله صاحباً البلغة والوجيزة ممدوحاً حسناً على ما حكى ، وعدّه العلامة وابن داود في المعتمدين ، ونحوه من المدح المدرج له في الحسان ، ووثقه الامين الكاظمي في المشتركات على ما قيل ، وهو مقتضى عدّ الفاضل الجزائري إياه في فصل الثقات ، وهو غريب منه جداً ، لأن سيرته القدح في الراوي بأذى سبب ، ولذا أثبت جملة من الثقات والحسان والموثقين في الضعفاء ، وعن السيد الداماد (قدّه) « مدح الرجل بما يبلغ حد التوثيق » وضعفه - سيدك - حيث قال في رد روايته : « إن علي بن محمد بن قتيبة غير موثق ولا ممدوح ممدوحاً يعتد به » انتهى ، لكنه لا يعارض التوثيق بعد كون الموثق الفاضل الجزائري الذي هو بطيء الجزم بوثاقة الأشخاص ، وسيرته القدح في الراوي بأذى سبب له ، فالرجل ينبغي أن يعد من الثقات أو الحسان ، وحينئذ فيكون ثقة فيما نقله عن الفضل بن شاذان من مدحه وإرتضائه لصالح بن أبي حماد أبي الخير الرازي . وأما النجاشي فلم يضعفه بل توقف فيه ، وليس التوقف جرحاً حتى يندرج المقام في الجرح والتعديل ويقدم الأول على الثاني ، وذلك لأن مرجع التوقف الى عدم العلم لا الى الجرح والتم ، وتضعيف ابن الغضائري له غير معتد به ، لاعتراف غير واحد من علماء الرجال بعدم الوقوف على شيء من جرح ولا تعديل في شأن أحمد بن الحسين بن عبدالله بن إبراهيم الغضائري نفسه ، فكيف يمتد على تعديله أو جرحه لغيره من الرجال ، بل عن المجلسي (قدّه) « أن الاعتماد على هذا الكتاب - أي كتاب ابن الغضائري -

يوجب ردّ أكثر أخبار الكتب المشهورة « انتهى ، وعن الوحيد في ترجمة إبراهيم بن عمر الصنعاني « أن أحمد هذا غير مصرح بتوثيقه ومع ذلك قلّ أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو ثقة من قدحه ، وجرح أعظم الثقات وأجله الرواة الذين لا يناسبهم ذلك ، وهذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرجال كما هو حقه أو كون أكثر ما يعتقد جرحاً ليس في الحقيقة جرحاً » انتهى المهم من كلام الوحيد (قدّه) ، فعلى هذا لا يمكن الاعتماد على جرح ابن الغضائري أصلاً خصوصاً بعد توثيق من عرفت توثيقه له ، ولا سيما الفضل بن شاذان الذي هو في غاية الجلالة ، قال في الخلاصة : « وكان ثقة جليلاً فقيهاً متكلماً له عظم شأن في هذه الطائفة ، قيل : إنه صنف مائة وثمانين كتاباً وترحم عليه أبو محمد عليه السلام مرتين وروى ثلاثاً ولاءً ، ونقل الكشي عن الأئمة عليهم السلام مدحه ، ثم ذكر ما ينافيه وقد أجبنا عنه في كتابنا الكبير ، وهذا الشيخ أجل من أن يعجز عليه ، فإنه رئيس طائفتنا (رضي الله عنه) » انتهى . و بالجملة : يظهر لمن تتبع كتب الرجال : أن الفضل بن شاذان شأناً عظيماً حتى قال فيه جش : « إنه أجل أصحابنا الفقهاء والمتكلمين ، وله جلالة في هذه الطائفة وهو في قدره أشهر من أن نصفه » انتهى . وعلى هذا فالأرجح قبول رواية صالح بن أبي حماد . وأما علي بن مهزيار الأهوازي الدورقي الأصل فهو من أجلاء أصحاب الرضا والجواد والهادي عليهم الصلاة والسلام ، وقد وثقه كل رجالي تمرض لترجمته ، « فالرجل ثقة صحيح له ثلاثة وثلاثون كتاباً » - ست - ، وعن جش وصه « أبو الحسن دورقي الأصل موثق كان أبوه نصرانياً فأسلم ، وقد قيل إن علياً أيضاً أسلم وهو صغير ، ومن

الله تعالى عليه بمعرفة هذا الأمر وتفقهه - الى أن قالوا - وخرجت الى الشيعة فيه توقيعات بكل خير، وكان ثقة في روايته لا يطمعن عليه صحيح الاعتقاد « انتهى » ، وعن حمدويه بن نصير « لما مات عبدالله بن جندب قام علي بن مهزيار مقامه » انتهى .
ومن أراد الوقوف على تفصيل حاله وجلالة شأنه فعليه بمراجعة كتب الرجال .
فقد تحصل مما ذكرنا أنه لا قدح في سند الرواية المزبورة . (والمنافشة) فيها كما عن المسالك وتارة بضعف سندها بصالح بن أبي حماد وأخرى بالإرسال ، لأن المراد بأبي جعفر المطلق هو الباقر عليه السلام ، مضافاً إلى أن قول ابن شبرمة في مقابله ، لكونه في زمانه عليه السلام قرينة على إرادة الباقر عليه السلام ، وحيث إن ابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام فلا محالة يكون هناك إرسال ، بل لو أريد به الجواد عليه السلام لا تسلم الرواية عن الإرسال أيضاً ، إذ ليس فيها ما يدل على أن ابن مهزيار سمع ذلك منه عليه السلام بلا واسطة ، فالإرسال متحقق على التقديرين « انتهى ملخصاً (مندفعاً) أما تضعيف السند بصالح بن حماد فيما عرفت من أن الأرجح قبول روايته ، وأما الإرسال لكون أبي جعفر المطلق عليه السلام هو الباقر عليه السلام ، ففيه أنه قد يطلق أبو جعفر ويراد به الجواد عليه السلام ، قال الميرزا (قدس) في الفائدة الأولى من فوائد خاتمة جامع الرواة : « وإذا ورد في الرواية عن أبي جعفر (عليه السلام) فالظاهر منه الباقر (عليه السلام) ، وعن أبي جعفر الثاني فهو الجواد (عليه السلام) ، وقد يطلق ويراد منه الجواد عليه السلام ، فالتمييز يظهر من الرجال « انتهى » ، والتمييز يقتضي إرادة الجواد عليه السلام من أبي جعفر في هذه الرواية ، لما مر من أن علي بن مهزيار من أصحابه عليه السلام . وأما كون ابن شبرمة في زمان الباقر عليه السلام ، فليس قرينة على أنه

هو المراد بأبي جعفر عليه السلام ، لكفاية نفوذ فتوى ابن شبرمة ورواجها في ذلك العصر في
التعرض لها كما لا يخفى .

وأما إرسال الرواية لأجل عدم ما يدل على سماع ابن مهزيار عنه (عليه
السلام) بلا واسطة ، ففيه : أن هذا من الاحتمالات المخالفة للظاهر جداً ، لأن
الظاهر من الرواية عن شخص هو السماع عنه ، ولذا يكون التعبير المتداول في
الرواية عن شخص مع الواسطة (روى فلان بإسناده عن فلان) وإلا كان ذلك
تدليساً، مضافاً إلى أن هذا الاحتمال متطرق في نفس الرواية أيضاً ، فلا سبيل حينئذ
إلى إحرار رواية كل منهم عن آخر بلا واسطة لتسلم عن اشكال الإرسال ، فتدبر .

وبالجملة : فالرواية سليمة عن كل سقم ، فتكون حجة ، ودلالاتها على حرمة
المرضعة الأولى واضحة ، ولو فرض عدم الوثوق بها - الذي هو مدار الحجية
وعدم ثبوت الاجماع أيضاً - فقتضى صمومات الجمل عدم حرمة المرضعة الأولى .
وأما المرضعة الثانية ، ففي حرمتها خلاف ، قال في الشرائع : « ولو كان له زوجتان
وزوجة رضعية فأرضعتها إحدى الزوجتين أولاً ثم أرضعتها الأخرى حرمت المرضعة
الأولى والصغيرة دون الثانية ، لأنها أرضعتها وهي بنته ، وقيل : بل تحرم أيضاً ،
لأنها صارت أمّاً لمن كانت زوجته ، وهو أولى » انتهى ، وقال في التحرير : « ولو
أرضعت زوجته الصغيرة إحدى الكبيرتين ثم الأخرى حرمن كلهن ، وقيل تحرم
المرضعة وأولى المرضعتين ، وقواه الشيخ وهو ضعيف » انتهى ، وعن المسالك :
« نسبة التحريم إلى ابن إدريس والمحقق في - فع - وأكثر المتأخرين ، بل لم يحك
القول الأول - وهو الحلية - إلا عن الشيخ في النهاية وابن الجنيد » انتهى ،

والوجه في التحريم ما اشار اليه في الشرائع من أن المرضعة صارت بالرضاع أم من كانت زوجته فتندرج في أمهات النساء، وقد ثبت حرمة الأم الرضاعية للزوجة كالام النسبية لها ، هذا وفي هر - : « المحكي عن الاسكافي والشيخ في النهاية، وظاهر الكليني حلية الثانية، بل هو خيرة الرياض و- سيدك - حاكياً له عن جماعة، بل هو ظاهر الاصفهاني في كشفه أو صريحه أيضاً، بل ربما كان ظاهر ما حكاه فيه عن ابن إدريس أيضاً » انتهى ، وأنت خير بأنه بعد اعتبار رواية ابن مهزيار المتقدمة لا مجال للحكم بحرمة المرضعة الثانية ، وابتدؤها على مسألة المشتق أشبه شيء بالاجتهاد في مقابل النص ، هذا تمام الكلام في الصورة الاولى .

(وأما الصورة الثانية) وهي عدم الدخول بالكبيرتين، ففيها مقامات ثلاثة:

الأول : تحرم عليه الصغيرة المرضعة مؤبداً إن كان اللبن منه ، لصيرورتها بالرضاع بنتاً رضاعية له، وجمعاً بينها وبين مرضعتها إن كان اللبن من غيره ، لأن حرمة الربيبة مؤبداً منوطة بالدخول بأبها المفروض هنا عدمه .

المقام الثاني : تحرم المرضعة الأولى، لرواية ابن مهزيار المتقدمة إن كان اللبن من هذا الزوج كما هو ظاهر ذيلها، حيث علل الامام عليه السلام ذلك بقوله: « لأنها أرضعت إبنه » وليست حرمتها مبنية على وضع المشتق للأعم، ولا على كفاية المسامحة العرفية في صدق عنوان أم الزوجة عليها، مع ارتفاع زوجية الصغيرة وحدوث أمية المرضعة لها في زمان واحد، لترتبها على الرضاع ، وذلك لما مر من الاشكال فيهما . وإن كان اللبن من غيره، فحرمتها مبنية على الدخول بها المفروض هنا عدمه ، أو صدق أم الزوجة عليها حقيقة بناءً على وضع المشتق للأعم ، أو

مساحة على ما مر . ولا يمكن الاستدلال عليها برواية ابن مهزيار المذكورة ،
لاختصاص موردها بصورة الدخول، بل وكون اللبن من هذا الزوج .

المقام الثالث : لا تحرم المرضعة الثانية بالإبناة على وضع المشتق للأعم،
لأنه حينئذ يصدق عليها أم الزوجة ، وأما بناءً على وضعه لمخصوص حال التلبس
فلا يصدق عليها هذا العنوان فعلاً بل يصدق عليها أم من كانت زوجة له ، وهذا
المقدار لا يكفي في الحرمة ، إذ لو كان اللبن منه فقد أرضعت به بنته التي بطلت
زوجيتها بالرضاع الأول ، ولو كان اللبن من غيره فلترضعة وان صارت ريبيبة
له، إلا أنه لما كان المفروض عدم الدخول بالمرضعة فلا تحرم عليه إلا جمعاً بينها
وبين المرضعة ، وقد عرفت تصريح رواية ابن مهزيار المتقدمة بعدم حرمتها ، ولا
مجال معها لابتناء الحرمة على وضع المشتق للأعم كما لا يخفى .

(وأما الصورة الثالثة) وهي ما اذا دخل بالمرضعة الأولى دون الثانية، ففيها
أيضاً مقامات ثلاثة :

الأول : تحرم الصغيرة على الزوج مطلقاً سواء كان اللبن منه أم من غيره،
لصيرورتها بنتاً له على الأول، وريبيبة له من زوجته المدخول بها على الثاني .
الثاني : تحرم المرضعة الأولى، لرواية ابن مهزيار المتقدمة سواء كان
اللبن منه أم من غيره .

الثالث : لا تحرم المرضعة الثانية سواء كان اللبن من هذا الزوج أم
من غيره ، إذ على الأول لم ترضع إلا بنت زوجها ، حيث إن زوجية الصغيرة
ارتفعت بالرضاع الأول ، وإرضاع بنت الزوج ليس محرماً للمرضعة على زوجها .

هذا ، مضافاً إلى صراحة رواية ابن مهزيار المتقدمة في عدم حرمتها . (وعلى الثاني) حيث لم يدخل بها الزوج فلا تحرم عليه إلاً جمعاً .
(وأما الصورة الرابعة) وهي ما إذا دخل بالمرضة الثانية دون الأولى ففيها أيضاً مقامات ثلاثة :

الأول : تحرم الصغيرة مطلقاً سواء أكان اللبن من هذا الزوج أم من غيره ، لصيرورتها على الأول بنته بالرضاع ، وعلى الثاني ريبة له من الزوجة المدخول بها .

الثاني : تحرم المرضة الأولى مؤبداً، لرواية ابن مهزيار المتقدمة إن كان اللبن من هذا الزوج كما تقدم في الصورة الثانية ، ولا تحرم إن كان اللبن من غيره إلاً جمعاً ، لصيرورة الرضعة ريبة له من الزوجة غير المدخول بها .

الثالث : لا تحرم المرضة الثانية سواء كان اللبن من هذا الزوج أم من غيره ، إذ على الأول ارتفعت زوجية الصغيرة بالرضاع الأول، وصارت بنتاً لزوجها ، فالمرضة الثانية أرضعت بنت زوجها كما هو صريح رواية ابن مهزيار المتقدمة، وهو لا يوجب الحرمة ، فلا يصدق عليها أم الزوجة حتى تحرم ، إلاً بناءً على وضع المشتق للأعم .

وعلى الثاني لا توجب بذنية الصغيرة للمرضة حرمة أمها المدخول بها ، بل توجب حرمة نفسها مؤبداً ، لصيرورتها ريبة من الزوجة المدخول بها ، فما في التحرير من تحريم المرضة الثانية بقوله : «ولو أرضعت زوجته الصغيرة لإحدى الكبيرتين ثم الأخرى حر من كلهن ، وقيل : تحرم المرتضة وأرلى المرضعتين، وقواه

عليها أم زوجته لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هنا (١) وما (٢) عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق، فعليه (٣) كل ما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة إصافها بالصفات

(١) قد عرفت تصريح رواية ابن مزيار المتقدمة بعدم حرمة المرضعة الثانية في صورة كون اللبن من الزوج ، فلا ينبغي ابتناء حرمتها على نزاع المشتق .

(٢) معطوف على قوله : « ما عن الايضاح » .

(٣) أي: فعلي تعميم النزاع لبعض الجرامد محتمل : أنه - بعد ما تبين عدم اختصاص النزاع بالمشتق الاصطلاحي - ينبغي تحرير محل البحث هكذا : « كل عنوان جارٍ على ذات بلحاظ إصافها بما هو خارج عن الذات سواء كان مشتقا مصطلحا أم جامدا ، وسواء كان ذلك الخارج من المقولات النسم المرضية أم من الأمور الاعتبارية التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج ، ويكون وعاء وجودها الاعتبار الذي هو برزخين وعائين الوجودين الذهن والعين ، ويترتب على وجودها في صقع الاعتبار أحكام وآثار كالزوجية والملكية والرقية وغيرها من الاعتبارات التي اعتبرها الشارع تأسيساً أو إمضاء ، ثم يقع الكلام في أن جريان ذلك العنوان الحاكمي عن إصاف الذات بمرض مقولي أو إعتباري بعد إنقضائه وتجرد الذات عنه هل يكون على نحو الحقيقة أم المجاز ؟

الشيخ وهو ضعيف » انتهى لم يظهر له وجه ، فلاحظ وتأمل ، فإن للبحث في المسألة مقاما آخر ، وقد خرجنا فيها عن وضع التعليقة ونسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والإخلاص في القول والعمل والعصمة عن الخطأ والزل .

الخارجة عن الذاتيات (١) كانت (٢) عرضاً أو عرضياً (٣) كالزوجية والرقية والحرية وغيرها (٤) من الاعتبارات والاضافات كان (٥) محل النزاع وإن كان جامداً ، وهذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذات (٦) والذاتيات (٧)

(١) الذاتيات على قسمين : الذاتي في باب الإيساغوجي وهو الجنس والفصل والحد التام ، والذاتي في باب البرهان وهو المحمول الذي ينتزع عن نفس الذات بلا ضمّ ضميمه كما يمكن الممكن مثل الانسان ، والمراد بها هنا ما يعم القسمين ، فكلاهما خارجان عن هذا البحث ، لانتفاء الموضوع بانتفائه في الإيساغوجي ، وامتناع ارتفاع الذاتي البرهاني الذي هو من لوازم الذات مع بقاء المزوم أعني الذات كما هو المقصود في بحث المشتق .

(٢) يعني تلك الصفات الخارجة .

(٣) قد تقدم تفسير العرض والعرضي، وأن المراد بالأول المبادي المتأصلة كالبياض والسواد وبالثاني الأمور الاعتبارية كالزوجية والملكية والحرية والرقية ونحوها .

(٤) قد عرفت أنّ الزوجية ونحوها من الأمور الاعتبارية، وأنها ليست من العرضي المصطلح وهو المشتق من المبدء الذي هو العرض المقابل للجوهر .
(٥) خبر قوله : « كل ما كان مفهومه » .

(٦) وهو المنتزع عن تمام الذات كالانسانية المنتزعة عن الانسان .

(٧) كالانسانية المنتزعة عن الجنس أو الفصل ، ووجه خروج هذين القسمين عن حريم النزاع هو كون مورد البحث الذات التي لها حالتان ؛ إحداهما : اتصافها بالمبدء الخارج عن الذاتيات ، والأخرى حالة انقضاء المبدء عنها ، فحينئذٍ يبحث عن أنّ الجري على الذات بعد زوال تلبسها بالمبدء هل

فإنه لا نزاع في كونه حقيقة في خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها .
(ثانيها) قد عرفت (١) أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات

يكون حقيقة أم مجازاً ، فالفهوم المنتزَع عن الذاتيات كالانسائية المنتزعة عن
الانسان والحيوانية المنتزعة عن الحيوان والحجرية المنتزعة عن الحجر ونحو ذلك من
العناوين الذاتية خارج عن مورد البحث ، لأنَّ إنتفاء المبدء فيها كالانسائية
يوجب إنتفاء العنوان كالانسان بحيث تتبدل الحقيقة بانتفاء المبدء بحقيقة أخرى،
فإنَّ الإنسان بعمد إنتفاء إنسانيته يندرج في الجماد والجسم المطلق ، ولذا لا يجري
عليه أحكام الانسان ، بل قيل بعدم جواز إستعمال الانسان فيه مجازاً أيضاً، فلا
يصح أن يقال : المسوخات أو الأموات إنسان ، وكذا لا يجري الاستصحاب في
موارد الاستحالة ، لتبدل الصورة النوعية فيها بصورة أخرى الموجب للعلم
بعدم بقاء الموضوع ، ولذا لا يجري الاستصحاب في نجاسة الكلب الذي صار
ملحاً بوقوعه في الملححة .

وبالجملة : فنزاع المشتق لا يجري في العناوين الذاتية، للاتفاق على كونها

حقيقة في المتلبس .

(١) أي: في أول الأمر المتقدم . الغرض من عقد هذا الأمر هو دفع

الاشكال الذي أورد على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق، تقريب الاشكال
هو : أنَّ مورد الكلام والبحث في المشتق هي الذات الباقية في حالي التلبس
والانقضاء ، إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين
كـ زيد العالم - ، حيث إنت الذات فيه باقية بعمد ارتفاع المبدء - أعني
العلم - عنها ، فيصح النزاع حينئذٍ في أنَّ جري العالم على زيد بعمد زوال العلم
عنه هل هو على نحو الحقيقة أم العناية والمجاز ؟ وليس في الزمان ونحوه من

الجارية على النوات ، إلا أنه (١) ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في إسم الزمان ، لأنّ الذات فيه (٢) وهي الزمان بنفسه ينقضي وينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاري عليه (٣) حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال (٤) أو فيما يعم المتلبس به في الماضي . ويمكن حلّ الإشكال : بأنّ (٥) ا تحصار

التدرجيات ذات محفوظة في حالي التلبس والاتقضاء ، إذ الزمان بنفسه ينقضي وينصرم ، والمفروض أنّه بنفسه الذات المتصفة بالمبدء كالزمان الذي وقع فيه القتل مثلاً ، فكيف يصح حمل المقتل فعلاً عليه فيقال : « يوم الجمعة مثلاً مقتل فلان » فلا بد من خروج إسم الزمان عن حريم نزاع المشتق كخروج العناوين الذاتية .

(١) الضمير للشأن .

(٢) أي: في اسم الزمان .

(٣) أي: على اسم الزمان كالمقتل الذي يحمل على يوم عاشوراء مثلاً مع

إتقضاء الزمان المتلبس بالقتل .

(٤) سيأتي بيان المراد بالحال إن شاء الله تعالى .

(٥) متعلق بقوله: « حلّ » ، توضيح ما أفاده في الجواب هو : أنّ هذا

الإشكال مبني على كون النزاع في المصداق ، لأنّه حينئذ لا يتصور النزاع في وضع اسم الزمان لخصوص حال التلبس أو الأعم ضرورة . أنّه ليس للزمان أفراد ثلاثة فرد تلبسي وفرد إتقاضي وفرد استقبالي حتى يتمشى فيه نزاع المشتق ، بل لا فرد له إلاّ التلبسي ، فأحصار مصداق الزمان في المتلبس يقتضي خروجه عن نزاع المشتق ، وهذا بخلاف ما اذا كان مورد البحث في المشتق هو المفهوم ، فالنزاع حينئذٍ جاري في إسم الزمان كسائر المشتقات ، فيقال : إنّ الموضوع له هل هو مفهوم عام يشمل للتلبس والمنقضي أم لا ؟ وانحصاره في فرد لا يمنع عن جريان

مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب أن يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام، وإلا (١) لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أن الواجب موضوع

الزراع فيه ولا يصادم كلية المفهوم، كما هو الشأن في كثير من المفاهيم الكلية التي لا مصداق لها في الخارج أو إنحصرت مصداقها في واحد كالشمس، فإن مفهومها كلي مع انحصار أفرادها في واحد، فلا تنظم كلية المفهوم بذلك، إذ لو كان كسراً لسورة كليتته لما وقع النزاع في معنى لفظ الجلالة، وأنه خصوص الذات المقدسة ليكون اللفظ علماء، أو مفهوم الواجب المقابل للممكن والممتنع ليكون هذا اسم جنس، فلولم يعقل وضع لفظ بازاء مفهوم كلي منحصر مصداقه في واحد لم يكن لهذا النزاع مجال، وعلى هذا فاسم الزمان بناءً على وضعه للأعم يكون من هذا القبيل، لكون الموضوع له فيه مفهوماً كلياً منحصرأ فرداً في الخارج بواحد وهو خصوص حال التلبس، لعدم تعقل فرد آخر له وهو المنقضي عنه المبدء كما لا يخفى (*).

(١) أي: وان كان انحصار مفهوم عام بفرد موجباً لوضع اللفظ بازاء ذلك الفرد دون الكلي لما وقع الخلاف في أن المعنى الذي وضع له لفظ الجلالة هل هو مفهوم واجب الوجود الذي هو كلي أم فرد وهو الباري تعالى شأنه

(*) لكنك خبير بما في هذا التوجيه، لفساد مقايسته بالمفاهيم الكلية التي ليس لها في الخارج إلا فرد واحد، ضرورة أن الجامع بين الأفراد المتصورة مما لا بد منه في كلية المفهوم، ومن المعلوم: أنه لا جامع في اسم الزمان بين الفرد التلبسي والإقضي، حيث إن الجامع بينهما - وهو الزمان - قد إنعدم، فيمتنع إنطباق مفهوم الزمان على الفرد الإقضي، وهذا بخلاف سائر المفاهيم الكلية التي تنحصر أفرادها في واحد كالشمس وغيرها، لإمكان انطباقها على

للمفهوم العام (١) مع إحصاره فيه تبارك وتعالى .

(١) هذا وجه آخر لإثبات أن إحصار الكلّي في فرد لا يوجب وضع اللفظ للفرد، بتقريب : أن لفظ الواجب وضع لمفهوم عام بلا إشكال مع إحصار مصداقه في واحد .

الأفراد المفروضة الوجود ، هذا . وقد يدفع الإشكال بوجوده آخر لا بأس بالإشارة الى بعضها : (منها) أن أسماء الزمان الجامدة كأول الشهر ويوم الجمعة ونصف شعبان وعاشوراء وغير ذلك موضوعة للكلّي الذي له فردان - تلبسي وانقضائي - ، فلفظ عاشوراء وضع لكل عاشر من كل محرم وله أفراد :

أحدها : المتلبس بالفاجعة الكبرى المورثة في الصدور أشد الأحزان والكروب الى يوم النشور، ومفهوم عاشوراء ينطبق عليه كأنطباقه على غيره من الأفراد ، فيصح إجراء بحث المشتق فيها ويقال : إن لفظ عاشوراء هل وضع لخصوص فردها المتلبس بتلك الفجائع المهونة على كل مصاب ما أصابه أم للأعم ليكون إطلاقه على غير الفرد المتلبس بتلك المصائب العظيمة حقيقة؟

وبالجملة : فأسماء الزمان الجامدة يجري فيها نزاع المشتق ، بخلاف أسماء الزمان المشتقة ، فإنه - كالمقتل والمضرب - لا يجري فيها ذلك ، لأن لفظ - المقتل - مثلاً وضع للزمان المتلبس بالقتل، ومن المعلوم : إنعدام نفس ذلك الزمان، فلا بقاء للذات في حالي التلبس والانقضاء حتى يتمشى فيه بحث المشتق ، هذا . وفيه : أنه لا فرق في عدم جريان النزاع في اسم الزمان بين المشتق والجامد ، وذلك لأن المتصنف بالعرض هو الفرد لا المفهوم ، ولذا قيل في الفرق بين المبدء والمشتق بأن الأول هو العرض بشرط لا أي الملحوظ بما أنه ماهية عرضية في مقابل الماهية الجوهرية ، ولذا يعبر عن المبدء بالعرض غير المحمول .

والثاني هو العرض لا بشرط - أي الملحوظ هو العرض بما أنه متحد مع المحل ومن ذلك فيه - ، ولذا يحمل ويعبر عنه بالعرض المحمول، وهو المقصود في المشتق. وعلى هذا فالزمان المتلبس بالعرض فرد من مفهوم الزمان، والمفروض تصرمه وإنعدامه كأنعدام العرض القائم به ، والفرد غير المتلبس به مباين للفرد المتلبس، ومن المعلوم : أن التلبس والإنقضاء إنما يلاحظان بالنسبة إلى ذات واحدة كالتلبس والإنقضاء الملحوظين بالإضافة إلى زيد الذي كان متلبساً بالعلم مثلاً ثم زال عنه ، وأما في الزمان فلا يمكن لحاظهما كذلك، لأن المفروض إنعدام المتلبس منه بالعرض، والزمان الآخر ليس ذلك الفرد حتى يلاحظ الإنقضاء بالنسبة إليه ، فإن المتلبس من عاشوراء بأعظم المصائب هو الزمان الخاص ، وغيره من أفراد كتي عاشوراء ليس فرداً إنقضاءياً، بل هو مباين للفرد المتلبس كباينة زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الانسان ، وإذا تلبس زيد مثلاً بعرضٍ وزال عنه يضاف الإنقضاء إليه لا إلى عمرو مثلاً، فكذلك الزمان، فإن المتلبس منه بالعرض غير الفرد الذي لم يتلبس به، وكل منهما مباين للآخر، فكيف يلاحظ الإنقضاء بالنسبة إلى غير المتلبس .

فتلخص مما ذكرنا : أن أسماء الزمان خارجة عن حريم نزاع المشتق، لعدم تصور التلبس والإنقضاء في الزمان مع إنعدامه ، بل خروج الزمان عنه أولى من خروج العناوين الداتية عنه ، لبقاء الجامع فيها بالدقة العقلية وهو المادة المشتركة بين الصور النوعية المتبادلة، بخلاف الزمان ، إذ لا يبقى فيه جامع بين حالتي وجود العرض وعدمه عقلاً ولا عرفاً ، لانعدام الزمان وعارضه حقيقة ، كما لا يخفى .

ومنها : أن الزمان على قسمين :

أحدهما : ما ينطبق على الحركة القطبية، والآخر ما ينطبق على الحركة التوسطية ، والمتصرم الذي لا يتصور فيه النزاع هو الأول دون الثاني ، لأنه عبارة عن مجموع الآفات المتخللة بين المبدء والمنتهى كطلوع الشمس وغروبها أو غروبها وطلوعها التي يعبر عنها في الأول بالنهار وفي الثاني بالليل ، وبهذا الاعتبار الموجب للوحدة يصح الاستصحاب في الزمان وغيره من التدرجيات على ما يأتي في بحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى ، وعليه فإذا اتصف جزء من أجزاء النهار أو الليل بعرض كقتل أو شتم أو غيرها صح أن يقال بلحاظ ذلك الجزء : اليوم يوم القتل أو الشتم، مع أن الآن المتصف بذلك العرض قد تصرم وانعدم .
وبالجملة : ففي الحركة التوسطية يكون مجموع الزمان المتخلل بين المبدء والمنتهى فرداً واحداً من أفراد الزمان كفرادية زيد مثلاً لطبيعي الانسان ، فكما يصح جري المشتق عليه بلحاظ تلبسه بعرض متأصل أو إعتباري بعد انقضاء العرض عنه كأن يقال: زيد شارب بعد انقضاء الشرب عنه، فكذلك الزمان بالتقريب المتقدم آتقاً ، فليس اسم الزمان خارجاً عن نزاع المشتق، هذا. وفيه : أن هذا الجواب أخص من المدعى وهو مطلق اسم الزمان مشتقاً كان أم جامداً، وذلك لاختصاصه بالجوامد كانهار والليل والاسبوع والشهر ونحوها من الأزمنة المحدودة بحددين ، لأن الحركة التوسطية ملحوظة فيها، لكونها بين المبدء والمنتهى كما بين الهلالين في الشهر، وما بين الطلوع والغروب وبالعكس في النهار والليل ، فإن اتصاف جزء من الأزمنة المتخللة بين الحدين بعرض يكون كاتصاف زيد بمبدء عرضي

(ثالثها) (١): أن من الواضح خروج الأفعال والمصادر

(١) هذا توضيح لما أجمله سابقاً في بيان ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، وحاصله : أن مورد النزاع هو كل ما يجري على الذات بلحاظ إتصافها بمبده عرضي متأصل أو اعتباري ، فيخرج عن حريم النزاع كل ما لا ينطبق على الذات واقضائه عنه في صحة النزاع وكون حمله عليه بعد زوال العرض عنه بنحو الحقيقة أو المجازة، وهذا بخلاف اسم الزمان المشتق كالمقتل، فإنّ زمان القتل هو نفس زمان التلبس به الذي لا ينطبق إلا على الحركة القطعية المتصرم حقيقة ، فلا يجري فيه خلاف المشتق، هذا . ثم إنّ في اسم الزمان الجامد كماشوراء مثلاً يصح الجري فيما بعد الاتقضاء بلحاظ تلبس جزء منها بالمبده كقتل سيد شباب أهل الجنة صلوات الله عليه وأرواحنا فداءه فيه ، وأما في غير عاشوراء سنة وقوع تلك الفاجعة العظمى من سائر أفراد عاشوراء فالجري فيها مجاز على كل حال ، ضرورة مباينة سائر أفراد طبيعي العاشوراء للعاشوراء التي وقعت فيها تلك الرزية ، كباينة زيد مثلاً لسائر أفراد الانسان ، فاتصاف سائر أفراد عاشوراء بكونها مقتل سيد الشهداء عليه أفضل الصلاة والسلام مجاز بلا اشكال، لكونها مماثلة لتلك العاشوراء لا عينها حتى يمكن ادعاء كون إطلاق مقتل أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام عليها بلحاظ تلبس جزء منها به حقيقة بناء على وضع المشتق للأعم . فالتحصل : أنّ أسماء الزمان الجامدة داخله في محل النزاع، بخلاف المشتقة منها، فإنها خارجة عن ذلك . ثم إنّ الاشكال المزبور لا يختص باسم الزمان، بل يتطرق في سائر الأمور التدريجية كجريان الماء والدم وغيرهما مما ينطبق على الزمان ، والجواب المذكور جارٍ فيها أيضاً، ويأتي تفصيل ذلك في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى شأنه .

المزيد فيها (١) عن حريم النزاع، لكونها (٢) غير جارية على الذوات

سواء كان مشتقاً كالأفعال بأمرها والمصادر المزيد فيها أم لا كنعس المشتق منه وهو المصدر المجرد على مذهب جماعة، وان كان الحق بمد تسليم أصل الاشتقاق كون المشتق منه اسم المصدر لانفسه ، لأن الدال على نفس المبدأ مجرداً عن كل نسبة هو اسم المصدر كما ثبت في محله .

(١) قيد للمصادر دون الأفعال ، لعدم الفرق في خروجها عن مورد النزاع بين مجردها ومزیدها بلا شبهة، لجریان علة الخروج وهي عدم الجري على الذات في كليهما بوزان واحد كما سيأتي ان شاء الله تعالى ، وقد صرت الاشارة الى خروج المصدر المجرد عن حريم النزاع، فلا ينبغي تقييد المصدر بالمزيد فيه ، ولعل التقييد به لأجل إختصاص الاشتقاق به - كما قيل - لكن الحق كما عرفت كون المصادر المجردة أيضاً من المشتقات، لأن المشتق منه هو اسم المصدر لا نفسه .

(٢) تعليل لخروج الأفعال مطلقاً والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع، وملخص التعليل هو خروجها موضوعاً عن ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، لما مر من أن ضابطه هو ما كان مفهومه منتزعةً عن ذات متصفة بمبدأ خارج عن مقام الذات والذاتيات ، فإذا لم يكن كذلك فليس بالمشتق الذي يبحث عنه في المقام موضوعاً ، وبما أن الأفعال والمصادر كما سيأتي لا تجري على الذوات حتى تكون مفاهيمها منتزعة عن الذوات المتصفة بها ، فلا جرم (*) تكون خارجة موضوعاً عن المشتق المبحوث عنه ، وعلى هذا فخروجها غير مستند الى الاتفاق كما قيل

(*) إذ المعتبر في المشتق المبحوث عنه ضمة حمله على الذات المتصفة بالمبدأ كحمل عالم - على زيد - المتصف بالعلم في قولنا : « زيد عالم » ولا ريب في أن

ضرورة (١) أن المصادر المزيد فيها كالمجردة (٢) في الدلالة على ما يتصف به (٣) الذات ويقوم بها كما لا يخفى ، وأن (٤) الأفعال إنما تدل على قيام

(١) هذا تقريب عدم جريان المصادر المزيد فيها على الذوات، وملخصه :
أنها لا تدل إلا على نفس المبادئ كالمصادر المجردة التي لا تدل إلا على ذلك
وسمياً - إن شاء الله تعالى - عدم جري المبادئ وحملها على الذوات .
(٢) أي: كالمصادر المجردة ، فخرج المصادر مطلقاً عن حريم النزاع إنما
يكون لوجهين :

أحدهما : عدم جري المبادئ على الذوات ، والآخر : عدم جامع بين
حالي التلبس والإقتضاء حتى يمكن إجراء نزاع المشتق في المصادر ، إذ المفروض
عدم دلالة المبادئ على الذوات الباقية في حالي التلبس والإقتضاء ، ولا جامع
بين وجود المبدأ وعدمه ، فخرج المصادر بقسميها يكون خروجاً تخصصياً ، كما
أشرنا إليه آنفاً .

(٣) الضمير راجع إلى - ما - الموصولة المراد بها المبادئ .

(٤) معطوف على - أن المصادر - غرضه : تقريب عدم جريان الأفعال على
الذوات، وحاصله : أن للأفعال مادة وهيئة (أما المادة) فلا تدل إلا على نفس
الطبيعة المهمة المعرأة عن كل خصوصية خارجية عنها وهي المعبر عنها في بحث
المشتق بالمبدأ، وسمياً - إن شاء الله تعالى - عدم صحة حمل المبدأ على الذات . (وأما
الهيئة) فلا تدل إلا على كيفية قيام المبدأ بالذات، وأنه بأي نحو يقوم بها وينتسب
إليها، فلا تدل الأفعال لا بمادتها ولا بهيئتها على ذات متلبسة بالمبدأ حتى يصح

صحة حمله على الذات موقوفة على اتحادها وجوداً ، إذ بدونه لا يصح
الحمل كما لا يخفى .

المبادئ بها (١) قيام صدور (٢) أو حلول (٣) أو طلب فعلها أو تركها (٤) منها (٥) على اختلافها (٦) . إزاحة شبيهة ، قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها (٧) في تعريفه (٨) ،

جربها عليها على حذف جريان اسم الفاعل ونحوه عليها ، بل ظاهر عبارة البدائع عدم دلالة الفعل إلا على نفس النسبة، حيث قال فيها : « الأفعال إنما تدل على نسبة المعنى الى الذات لا المعنى ولا الذات وإن كانا مدلولاً عليها التزاماً ، لأن الدال على النسبة يدل على المنتسبين بالضرورة دلالة التزامية » انتهى ، وعلى هذا فوجه عدم جريان الأفعال على الذوات في غاية الوضوح ، لكن صحة ما أفاده في البدائع مبنية على إنكار الاشتقاق ، وإلا فدلالة الفعل على المبدأ ضرورية .

(١) أي: بالذوات .

(٢) مثل - ضرب ويضرب - و- أعطى ويمطي - ونحوها مما يصدر منه .

(٣) ك- مرض وحسن - وغيرها من الأفعال اللازمة ، هذا

في الاخبار .

(٤) الضميران راجعان الى المبادئ ، أما طلب الفعل فهو مثل - صلّ وحجّ

وزكّ - ، وأما طلب الترك فهو مثل - لا تمرق ولا تغتب مؤمناً - ونحو ذلك وهذا

في الإنشاء .

(٥) أي: من الذوات .

(٦) أي: اختلاف المبادئ بحسب العملية والشأنية والملكة والحرفة وغيرها .

(٧) أي: بدلالة الفعل على الزمان .

(٨) قال شيخنا البهائي (قده) في الصمدية بمد تعريف الاسم : « والفعل

كلمة معناها مستقل مقترن بأحدها - أي أحد الأزمنة الثلاثة - ويختص بقدر الخ » .

وهو (٦) اشتباهه، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه ، بل على إنشاء طلب
الفعل أو الترك ، غاية الأمر ، نفس الإنشاء بهما في الحال (٧)

وفي الهدية « وحد الفعل أنه كلمة تدل على معنى في نفسه مقترناً بأحد الأزمنة
الثلاثة كضرب ويضرب واضرب » انتهى . وعن نجم الأئمة (رم) في حدّ الفعل
ما لفظه: « هو ما دلّه على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أي على معنى
ولقع في أحد الأزمنة الثلاثة معيناً بحيث يكون ذلك الزمان المعين أيضاً مدلول
اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له أولاً، فيكون الظرف والمظروف مدلولي لفظ
ولحد بالوضع الأصلي » - انتهى - ، بل قيل : إن دلالة الفعل على الزمان
بما اتفق عليه علماء المعقول والمنقول ، فلاحظ كلماتهم ، فالإقتران بالزمان
في حدّ الفعل مسلم .

(٨) أي: وأخذهم إقتران للفعل بالزمان في حدهم اشتباهه ، أما في الأمر
والنهي فلم يدم دلالتهما على الزمان ، إذ الدال على ذلك منحصراً في المادة أو الهيئة،
وشيء منها لا يدل عليه . أما المادة ، فلا تها لا تدلّ إلا على نفس الطبيعة المجردة
عن الخصوصيات التي منها الزمان . وأما الهيئة ، فلا تها لا تدلّ إلا على نسبة
المادة إلى الفاعل ، لما تقرّر عندهم من أنّ مبدائل الهيئات هيانٍ هرفية، والزمان بمعنى
استقلالي إسمي، فلا تدل عليه الهيئة. وهذا الوجه غير مختص بالأمر والنهي ، بل
يجري في غيرهما من الأفعال ، فمعنى الأمر والنهي هو إنشاء طلب الفعل أو الترك
من دون دلالته على الزمان ، غاية الأمر : أنّ الإنشاء بهما لما كان من الزمانيات
التي لا تنفك عن الزمان - كعدم انفكاك المكاني عن المكان - يقع في زمان الحال ،
ليكنه لا يقتضي كون الزمان جزءاً مدلول الفعل كما هو مقصود النجاة .

(٩) وهو المقابل للماضي والمستقبل، وإن حال التكلم ليس إلا زمان الحال .

كما هو الحال (١) في الاخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرها (٢) كما لا يخفى ، بل يمكن (٣)

(١) يعني: كما أن إخبار المخبر بفعل الماضي أو المستقبل أو بغيرها كالجمله الاسمية يقع في حال التكلم، فالزمان الذي يقع فيه الانشاء بالأمر أو النهي أو غيرها يكون كإخبار المخبر الذي يقع فيه بالماضي أو المستقبل أو بغيرها في عدم كون الزمان جزءاً لمدلول الأفعال . والحاصل: أن ظرفية زمان الحال للإنشاء والاخبار بالأفعال المذكورة ليست دليلاً على كونه جزءاً لمدلولها، وإلا كان جزءاً لمدلول الجملة الاسمية الخبرية التي اتفق النحويون على خروج الزمان عن مدلولها (*).

(٢) كالجمله الاسمية على ما مرّت الإشارة إليه آنفاً .

(٣) مقتضى الوجه المتقدم—أعني عدم دلالة الفعل لا بوضعه المادي ولا بوضعه الصوري على الزمان—هو: عدم دلالة الفعل الماضي والمضارع أيضاً عليه، فاستدراكها غير مناسب، لأن ذلك الوجه برهان متين على عدم دلالة الفعل بجميع أقسامه على الزمان .

(* يستدل لأخذ الزمان في مدلول الفعل تارة باتفاق النحويين على ذلك، وأخرى بالتبادر، وفي كليهما ما لا يخفى ، (إذ في الأول): أن الإتفاق المعتبر هو ما يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، ومن المعلوم: أنه مفقود هنا، إلا أن يكون هذا الاتفاق كاشفاً عن تنصيص الواضع لهم عليه أو ناشئاً عن التبادر ، لكن شيئاً منهما غير ثابت ، لاحتمال كون اتفاقهم مستنداً الى اجتهادهم ، ومع هذا الاحتمال لا يبقى إلا الظن بتنصيص الواضع لهم ، أو بكون اتفاقهم لأجل التبادر، وهو لا يفي من الحق شيئاً . (وفي الثاني): أن التبادر المعتبر وهو المستند الى حاق اللفظ غير ثابت ، وإثباته بأصالة عدم القرينة غير وجيه، لما مرّ سابقاً.

منع دلالة غيرها (١) من الأفعال على الزمان إلا بالإطلاق والإسناد إلى الزمانيات (٢)، وإلا (٣) لزم القول بالمجاز والتجريد عند الإسناد إلى غيرها (٤) من نفس الزمان (٥)

(١) وهو الفعل الماضي والمضارع، وحاصله: أن دلالة الماضي والمستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزءاً لدلولها ممنوعة، لما مرّ من البرهان على عدم دلالة شيء من الأفعال على الزمان، نعم إذا أسندت إلى الزمانيات، فتدل على الزمان، لكن هذه الدلالة مستندة إلى الإطلاق، لا إلى الوضع الذي يقول به النحاة بل وغيرهم في مقابل الاسم والحرف، لما سيأتي في شرح كلام المصنف (قده) من ورود الإشكال لو كان بالوضع.

(٢) المراد بالزمانيات ما كان الزمان ظرفاً لوجوده كغالب الموجودات كزيد وعمر في قولنا: «ضرب زيد» و«أعطى عمرو» ويقابله المجردات عن الزمان كذات الباري تعالى ونفس الزمان.

(٣) أي: وإن لم تكن دلالة الفعل على الزمان بالإطلاق مع الإسناد إلى الزماني بل كانت بالوضع لزم التجريد عن الزمان والالتزام بالمجازية فيما إذا أسند إلى نفس الزمان مثل: مضى الزمان - وخلق الله الزمان - أو الصباح أو المساء، وذلك لأن الزمان لا يكون في زمان آخر، فلا بد من التجريد عن الزمان، وهو خلاف الوجدان، لعدم فرق بين إسناد الفعل إلى الزماني وبين إسناده إلى نفس الزمان والمجردات.

(٤) أي: الزمانيات.

(٥) كقوله: «أشاب الصغير وأفنى الكبير كرت الغداة ومرّ المشي»
«مضى الدهر والأيام والذنب حاصل وجاء رسول الموت والقلب غافل»
وغیره مما أسند الفعل فيه إلى نفس الزمان.

والمجردات (١). نعم (٢) لا يبعد أن يكون لكل من الماضي والمضارع بحسب المعنى

(١) عن المادة سواء كان من صفات الذات مثل - علم الله تعالى - أم من صفات الفعل مع كون مفعوله مجرداً أيضاً مثل - خلق الله الأرواح - أو غير مجرد مثل - خلق الله الأجسام - ، فإن الزمان ان كان مأخوذاً في مدلول الفعل، فلا بد من تجريده عنه في هذه الأمثلة وكون استعماله فيها مجازاً، وانحصار استعماله في المعنى الحقيقي بما اذا أسند الى الزماني - كضرب زيد-، وهو خلاف الوجدان ، لما عرفت من عدم الفرق بين موارد إسناده وكونه حقيقة في الكل، وهذا دليل على عدم أخذ الزمان في مدلول الفعل .

وبالجملة : فلا دليل على كون الزمان مأخوذاً في الفعل بحيث يدل عليه تضمناً كما هو ظاهر كلمات النحاة بل وغيرهم .

(٢) بعد أن نفى المصنف (قده) جزئية الزمان لمدلول الفعل وأنكر دلالة عليه تضمناً استدرك على ذلك واعترف بدلالته عليه إلتزاماً بتقريب : أن المعنى الفعل الماضي والمضارع خصوصية تستلزم الزمان، ويمتاز بها كل منهما عن الآخر، وهي في الماضي تحقق النسبة وخروج الحدث من القوة إلى الفعل ومن العدم الى الوجود، وفراغ الفاعل عن شغله، ومن المعلوم أن هذه الخصوصية تلازم الوقوع في الزمان الماضي ، وفي المضارع الحالي التلبس بالمبدأ والاشتغال به فعلاً ، وهذه الخصوصية تلازم زمان الحال ، وفي المضارع الاستقبالي مثل - سوف ينصر - التهيؤ والتصدي لإيجاد مقدمات حصول المبدأ ، وهذه الخصوصية تلازم زمان الاستقبال .

وبالجملة : فلا يدل الفعل الماضي والمضارع على الزمان تضمناً ، ولكنها يدلان عليه إلتزاماً ، لمكان هذه الخصوصية التي صارت منشأ لتوهم جزئية الزمان لمدلول الفعل .

خصوصية أخرى (١) موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي (٢) وفي الحال أو الاستقبال في المضارع (٣) فيما كان الفاعل من الزمانيات (٤). ويؤيده (٥) أن المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال والاستقبال

(١) يعني: غير خصوصية الاخبار الذي قد تقدم أنه في الجميع يكون في الحال.
 (٢) أي: في الفعل الماضي ، لأنه كما عرفت من لوازم خصوصية معناه .
 (٣) أي: في المضارع، لما مرّ اتفاقاً من كونه من لوازم خصوصية معنييه .
 (٤) كضرب زيد ، إذ لو أسند الى المجردات أو إلى نفس الزمان فلا يدل على الزمان حتى التزاماً، لما تقدم .

(٥) أي: ويؤيد عدم كون الزمان جزءاً مدلول الفعل ، وأن دلالة عليه إنما هي بالالتزام لا التضمن : أن جُلَّ أهل العربية ذهبوا الى أن الفعل المضارع مشترك معنوي بين الحال والاستقبال .

توضيحه : أن مرادهم بالزمان الذي يقترن به الفعل هو مصداقه ، لأنه الذي يقارنه وقوع الحدث لا مفهومه ، ولا جامع بين الحال والاستقبال إلا مفهوم الزمان ، والمفروض عدم أخذه في مدلول الفعل ، فما أخذ في مدلوله لا يكون جامعاً بينهما، وما هو جامع بينهما لم يؤخذ في مدلوله ، فكيف يجمع بين كلاميهما وما الاشتراك المعنوي في المضارع وكون الزمان المأخوذ في معنى الفعل مصداقه ؟ ، فإن قلنا بالوضع لكل من المصداقين يلزم الاشتراك اللفظي، وإن قلنا بالوضع لأحدهما يلزم التجوز في الآخر ، وكلاهما منافٍ لما صرحوا به من الاشتراك المعنوي، فلا يمكن الجمع بين هذين الكلامين إلا بأن يكون مرادهم من إقتران الفعل بالزمان إقترانه بخصوصية تستلزم الزمان، وهي التلبس الفعلي بالمبدأ في الحال والإشراف على التلبس به في الاستقبال ، ويكون استلزام هاتين الخصوصيتين

ولامعنى له (١) إلا أن يكون له (٢) خصوص معنى صح انطباقه على كل منها (٣)

لزمان هو الجامع بين الحال والاستقبال (*) .

(١) أي: للاشتراك المعنوي ، وقد تقدم وجه قوله : « ولا معنى له » .

(٢) أي: للمضارع .

(٣) أي: الحال والاستقبال .

(*) لا يخفى أن التأييد المزبور مبني على الاشتراك المعنوي، وهو غير ثابت،

لأنه أحد الأقوال في الفعل المضارع ، وقال جمع منهم في تقسيم الزمان على الأفعال: «أن الماضي يدل على الزمان الماضي والمضارع يدل على زمان الحال والأمر على زمان الاستقبال»، وقال جمع آخر: «إن المضارع يدل على زمان الاستقبال»، وقال نجم الأئمة (ره) بعد القول بأنه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال: « وهو أقوى ، لأنه إذا خلا من القرائن لم يحمل إلا على الحال، ولا يصرَف إلى الاستقبال إلا لقرينة، وهذا شأن الحقيقة والمجاز انتهى ، وقال التفتازاني في شرحه على التصريف ما لفظه: « قيل : إن المضارع موضوع للحال، والاستعمال في الاستقبال مجاز، وقيل بالمكس، والصحيح أنه مشترك بينهما ، لأنه يطلق عليها إطلاق كل مشترك على أفرادها ، هذا ، ولكن تبادل الفهم إلى الحال عند الإطلاق من غير قرينة ينبئ عن كونه أصلاً في الحال » انتهى . نعم حكي عن جار الله العلامة في المفصل في المضارع: « ويشترك فيه الحاضر والمستقبل » .

وبالجملة: فكلماتهم في المضارع مختلفة جداً، والمفروض أن التأييد المذكور

مبني على الاشتراك المعنوي الذي قد عرفت إجمالاً حاله ، بل قد يدعى ظهور كلماتهم في الاتفاق على كون المضارع حقيقة في الحال، وأنه لا يدل على الاستقبال إلا بدخول مثل سين وسوف من أدوات الاستقبال عليه .

لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمها (١)، كما (٢) أن الجملة الاسمية كريد ضارب يكون لها معنى صحح انطباقه على كل واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها (٣) على واحد منها (٤) أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها (٥) . وربما يؤيد ذلك (٦) أن

(١) لما عرفت من أن المقارن للحدث هو مصداق الزمان لا مفهومه .

(٢) يعني: كما أن الجملة الاسمية لا تدل وضماً باتفاق النحويين على الزمان

بحيث يكون الزمان جزءه مدلوله ، بل تدل عليه لأجل دلالاته على معنى صحح انطباقه على كل واحد من الأزمنة ، كذلك الجملة الفعلية .

(٣) أي: الجملة الاسمية والمنفي هو - دلالتها وضماً - .

(٤) أي: من الأزمنة .

(٥) أي: مثل الجملة الاسمية في عدم دلالتها وضماً على الزمان، وأن دلالتها

عليه تكون بالاطلاق .

(٦) المشار إليه هو : عدم دلالة الفعل بالوضع على الزمان ، توضيح وجه

التأييد هو : أن فعلي الماضي والمضارع يستعملان في الزمان الماضي والمستقبل

الإضافيين اللذين هما الماضي والمستقبل الحقيقيان ، مع عدم كون هذا الاستعمال

عند أبناء المحاوره مجازاً ، فلو كان الزمان الماضي في فعله والمستقبل في المضارع

جزءاً لمدلولهما - لكان - هذا الاستعمال لا محالة مجازاً ، فعدم المجازية عندهم

كشفت عن عدم جزئية الزمان لمعنى الفعل الماضي والمضارع . وأما على ما ذكرناه

من كون الزمان مستفاداً من الإطلاق مع الإسناد الى الزمانيات فلا يلزم تجوز

وعناية أصلاً، وذلك لأن دلالتها على الزمان الماضي والمستقبل الحقيقيين لم تكن

بالوضع حتى تكون دلالتها على الإضافيين مجازاً، بل كانت لانصراف الإطلاق

إليها ومن المعلوم : إنتفاء الإطلاق بقيام قرينة على إرادة الإضافيين، فلا تكون

الدلالة على الإضافيين مجازاً .

الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة ، بل ربما يكون في الماضي (١) مستقبلاً حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك (٢)، وإتماً يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلهما (٣) بالإضافة كما يظهر من مثل - يجيء زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام (٤)، وقوله: - جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده (٥) مما مضى (٦) - فتأمل جيداً (٧) . ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه (٨)

(١) أي: في الفعل الماضي .

(٢) أي: حقيقة .

(٣) أي: في الفعل الماضي والمضارع .

(٤) هذا مثال استعمال الماضي وهو - ضرب - في الزمان المستقبل حقيقة .

(٥) هذا مثال استعمال المضارع وهو - يضرب - في الزمان الماضي حقيقة ،

لأنّ المفروض مضى الشهر الذي هو أو ما بعده ظرف الضرب .

(٦) أي: من الزمان الذي مضى .

(٧) لعله إشارة الى : أنه يمكن أن يكون مراد النحاة بالزمان الماضي أعم

من الماضي الحقيقي والاضافي، فلا يكون هذا الوجه الذي تعرض له بقوله: « وربما

يؤيد ذلك ... الخ » مؤيداً لعدم دلالة الفعل وضماً على الزمان .

فلم تحصل مما ذكره المصنف (قده) : أن الزمان ليس جزءاً لمداول

الفعل مطلقاً ، غاية الأمر أن هيئة الفعل الماضي تدل على خصوصية تستلزم الوقوع

في الزمان الماضي ، وهيئة المضارع تدل على خصوصية تستلزم الوقوع في الزمان

الحال أو المستقبل، لا أن الفعل يدل على الزمان تضمناً .

(٨) وهو الاسم والفعل .

بما (١) يناسب المقام لأجل (٢) الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام (٣)، فأعلم أنه وان اشتهر بين الأعلام أن الحرف ما دل على معنى في غيره (٤) وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم (٥) عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى (٦)، وأنه (٧)

(١) المظنون أن العبارة في النسخة الأصلية هكذا «مما» بدل «بما» ليكون بياناً - ما - الموصولة في قوله: «ما به يمتاز» إلا أن يراد به بمقدار يناسب المقام .

(٢) تعليل لقوله: «لا بأس»، والاستطراد: سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر غير مقصود ذاتاً بل عرضاً، ومقصود المصنف بهذا الكلام: أنه لما كان المقصود الأصلي بيان وجه خروج الأفعال عن حريم نزاع المشتق وكان بيان الفرق بين الاسم والفعل لأجل الاستطراد فيبغني إطراد هذا الاستطراد وتعميمه ببيان الفرق بين جميع أقسام الكلمة، ليتضح المائز بين كل من الاسم وأخويه .

(٣) أي: تمام أقسام الكلمة من الاسم والفعل والحرف .

(٤) الظرف مستقر وهو صفة - معنى - يعني: أن الحرف ما دل على معنى كائن في غيره - أي قائم بذلك الغير وجوداً - كقيام العرض بموضوعه مع فرق بين العرض والمعنى الحرفي تقدم في شرح المعاني الحرفية، فراجع .

(٥) أي: في بيان المعنى الحرفي .

(٦) أي: بحسب ذات المعنى .

(٧) أي: المعنى، ويمكن أن يكون الضمير للشأن، نعم يتمين رجوعه إلى المعنى بناءً على كون العبارة كما في بعض النسخ هكذا: «وأنه فيها ما لم يلحظ فيه»، والمراد بالموصول هو المعنى أيضاً .

فيهما (١) لم يلحظ فيه (٢) الاستقلال بالمفهومية ولا عدم الاستقلال بها ، وإنما الفرق هو أنه (٣) وُضِعَ ليستعمل وأريد منه معناه حالة ولغيره بما هو في غيره ووضع غيره (٤) ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو ، وعليه (٥) يكون كل من الاستقلال بالمفهومية (٦) وعدم الاستقلال بها (٧) إنما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه (٨) ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى ، فلفظ الابتداء لو

(١) أي: في الاسم والحرف .

(٢) أي: في المعنى فالموضوع له في الاسم والحرف واحد ، لأنه ذات المعنى ولحاظ الاستقلال بالمفهومية كما في الأسماء كالحاظ عدم الاستقلال كما في الحروف خارجا عن المعنى ، لما تقدم هناك من امتناع أخذ الحاظ في الموضوع له .

(٣) أي: الحرف، غرضه : أن المعنى في الاسم والحرف واحد وأن لحاظ الآلية ليس دخيلا في المعنى الحرفي، كما أن لحاظ الاستقلالية ليس دخيلا في المعنى الاسمي ، والفرق بينهما إنما هو في كيفية الاستعمال، وأن الحرف يمتاز عن الاسم في كيفية الاستعمال لا في المستعمل فيه، فإن أريد المعنى بما هو حالة لغيره يكون حرفاً وإن أريد بما هو هو وفي نفسه فهو إسم .

(٤) أي: غير الحرف وهو الاسم والفعل .

(٥) أي : وعلى هذا الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي .

(٦) يعني: في الاسم .

(٧) يعني: في الحرف .

(٨) يعني: حتى يكون التفاوت بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب المعنى، كما هو قضية جملة من الأقوال المتقدمة في المعاني الحرفية ، ولازم اتحاد المعنى في الاسم والحرف وكون الاختلاف في كيفية الوضع فقط هو : أن لفظ الابتداء

استعمل في المعنى الآلي ولفظة من في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له (١)، فالمعنى في كليهما (٢) في نفسه كلي (٣) طبيعي (٤) يصدق على كثيرين (٥)، ومقيداً بالمحافظ الاستقلالي أو الآلي كلي عقلي (٦) وإن كان بملاحظة أنّ

إذا استعمل في المعنى الآلي، ولفظة «من» في الاستقلالي لم يكن ذلك استعمالاً في غير الموضوع له، بل هو استعمال في الموضوع له، لكنه مخالف لسكيفية الاستعمال التي قررها الواضع في الاسم والحرف .

(١) أي: بغير النهج الذي اعتبره الواضع في مقام الاستعمال .

(٢) أي: الاسم والحرف .

(٣) لقابليته للانطباق على كثيرين التي هي ضابطة كلية المفهوم، فإنّ الابتداء

سواء كان مدلولاً لكلمة «من» أم لفظة الابتداء، قابل لأن ينطبق على كثيرين .

(٤) الكلي الطبيعي اصطلاحاً هو معروض الكلي المنطقي، لكنه غير مقصود

هنا، بل المراد به هو نفس المعنى الذي إذا اعتبر في نفسه مع الفرض عن لحاظ

معروضيته للكلية لم يكن مانعاً عن الشركة فيه، فإن كان كذلك فهو كلي طبيعي،

وإلا فهو جزئي طبيعي .

وبالجملة: المقصود بالكلي الطبيعي هنا هو نفس طبيعة المعنى الذي لا يمنع

عن الشركة فيه، لا طبيعته المعروضة للكلي بما هي معروضة لها كالجنس والفصل

الطبيعيين .

(٥) وبهذا الاعتبار يتصف المعنى المتصور بالكلية .

(٦) الكلي العقلي اصطلاحاً هو مجموع المعارض والمعروض كما قيل: « مفهوم

الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً » وتسميته بالكلية إنما

لحاظه (١) وجوده ذهنياً كان (*) جزئياً ذهنياً (٢) ، فإن الشيء ما لم يتشخص

هي بلحاظ جزئه وهو العارض ، وقد يطاق الكلبي العقلي على معنى كلي مقيد بأمر ذهني غير الكلية المذكورة، وهذه التسمية إنما تكون بعلاقة المشابهة بينه وبين الكلبي العقلي المصطلح في كون موطن كل منهما العقل ، وإطلاق المصنف (قده) الكلبي العقلي على المعاني الكلية المقيدة بالاحاط الاستقلالي- كما في المعنى الاسمي- وبالاحاط الآلي- كما في المعنى الحرفي- يكون من هذا الباب .

(١) أي: أن لحاظ المعنى الكلبي وجوده ذهنياً ، فقوله : « وجوده »

خبر - لحاظه - .

(٢) توضيحه منوط بتقديم أمرين :

الأول : أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان وجوداً ذهنياً

أم خارجياً .

الثاني : أن الوجود الذهني لما كان نفس لحاظ النفس وتصورها لا غيره

فلا محالة يكون تشخص الاحاط بتشخص النفس ، - لكونه من عوارضها، ولا يكون

حينئذٍ منافاة بين كون الشيء جزئياً ذهنياً وبين كونه كلياً في نفسه، لا بمعنى

الصدق والانطباق على ما في الخارج ، لوضوح عدم صدق ما في الذهن عليه ،

بل بمعنى الحكاية عن الكثيرين في الخارج . اذا عرفت هذين الأمرين يظهر

لك : عدم المناقاة بين كون المعنى كلياً وبين كونه جزئياً ذهنياً ، إذ كليته بمعنى

(*) لا يخفى أن لفظة - كان - هذه مستغنى عنها، وقوله (قده): « جزئياً »

خبر قوله: « كان » في: « وان كان بملاحظة » كما هو في غاية الوضوح ، نعم- بناءً

على كون كلمة - ان - شرطية- لا تكون - كان - زائدة بل جواباً للشرط، لكن

هذا الاحتمال في غاية البعد .

لم يوجد وإن كان بالوجود الذهني ، فأفهم وتأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط والاشتباه (١) ، وتوهم (٢) كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ما عداه (٣) فإنه عام ، وليت شعري إن كان قصد الآلية فيها (٤) موجباً لكون المعنى جزئياً فليعلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه (٥) موجباً له (٦) ، وهل يكون ذلك (٧) إلا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في

حكايته عن الكثيرين في الخارج، وجزئيته باعتبار كونه ملحوظاً للنفس وقائماً بهاء والوجود الذهني ليس إلا لحاظ النفس .

والمتحصل ؟ أن الوضع والموضوع له في الحروف والأسماء غير الأعلام كليات طبيعية ، والوضع والموضوع له في الأعلام جزئيات طبيعية ، واللحاظ من الآلي والاستقلالي خارج عن المعنى قيداً وتقيداً ، بل مرة في شرح المعاني الحرفية من امتناع دخل اللحاظ فيه .

(١) حيث جعلوا اللحاظ دخيلاً في المعنى الحرفي، فذهبوا إلى جزئيته غافلين عن كون هذا اللحاظ ناشئاً من الاستعمال، وامتناع دخله في نفس المعنى، بل مرة في المعنى الحرفي .

(٢) معطوف على - الاشتباه - .

(٣) وهو الاسم ، والأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الحروف والأمر سهل .

(٤) أي: في الحروف .

(٥) أي: فيما عدا الحروف وهو الاسم .

(٦) أي: لكون المعنى جزئياً .

(٧) الاستفهام للانكار، يعني: ولا يكون عدم إيجاب قصد الاستقلالية

لجزئية المعنى الاسمي إلا لكون هذا القصد ناشئاً من الاستعمال، وعدم إمكان

الموضوع له ولا المستعمل فيه، بل في الاستعمال (١) فيلم لا يكون فيها كذلك (٢) كيف (٣)؟ وإلا لزم أن يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات

دخله في الموضوع له ولا المستعمل فيه، وليكن قصد الآلية في المعنى الحرفي أيضاً كذلك، فلا يفرق بين هذين القصدين في عدم إيجابها جزئية المعنى بكون كليهما من أطوار الاستعمال ، فالالتزام بدخل قصد الآلية في المعنى الحرفي الموجب لجزئيته وعدم دخل قصد الاستقلالية في المعنى الاسمي الموجب لكليته بلا ملزم. وعلى هذا، فالموضوع له في الأسماء والحروف عام كالوضع، والفرق بينهما عرضي ناشئ عن أخذ قصد الاستقلالية في الأول والآلية في الثاني، لا حقيقي بأن يؤخذ القصد في نفس الموضوع له ، لكون المعنى فيها واحداً حقيقة ، والتفاوت بينهما إنما هو في كيفية الوضع - كما تقدم - في بيان المعاني الحرفية . (١) يعني: بل القصد معتبر في الاستعمال، لا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه. (٢) يعني: فيلم لا يكون قصد الآلية في الحروف كقصد الاستقلالية في الأسماء ؟ .

(٣) يعني: كيف لا يكون قصد الآلية في الحروف كقصد الاستقلالية في الأسماء في عدم الدخل في الموضوع له؟ والحال أنه لو لم يكن كذلك بأن كان قصد الآلية دخيلاً في الموضوع له لكان موجباً لجزئية المعنى، فيلزم منه محذور، وهو امتناع الطباق المعاني الحرفية على الخارجيات ، ضرورة أنه بناءً على دخل اللحاظ الآلي فيها - الذي هو قيد عقلي لا موطن له إلا العقل - تكون المعاني المقيدة بها ككليات عقلية، فلا تنطبق على ما في الخارج، فيمتنع السير المأمور به، لتقيده بالابتداء الحرفي المقيد باللحاظ الآلي الذي يمتنع وجوده في الخارج ، فإن قيد القيد قيد، فيصير السير الذي هو معنى اسمي - لأجل تقيده بالمعنى الحرفي - كلياً عقلياً

الخارجية ، لكونها (١) على هذا (٢) كليات عقلية (٣)، والكلي العقلي لاموطن له
إلاّ الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في - سرت من البصرة الى الكوفة - لا يكاد
يصدق على السير والبصرة والكوفة، لتقيدها (٤) بما اعتبر فيه القصد، فتصير
عقلية (٥)، فيستحيل انطباقها (٦) على الأمور الخارجية ، وبما حققناه (٧) (×)

بالمعنى المتقدم لا بمعناه المصطلح، ومن المعلوم : امتناع انطباق المقيد بقيد ذهني
على الخارجيات ، فالأمر بالسير في المثال يصير ممتنع الامتثال ، فلراد بقوله :
« معاني المتعلقات » هي معاني الأسماء والأفعال .

(١) أي: لكون معاني المتعلقات .

(٢) أي: على تقدير دخل اللاحظ الآلي في المعاني الحرفية ، لما عرفت من
صيرورتها قيوداً للمعاني الاسمية ، فاللاحظ الآلي يصير أيضاً قيوداً للمعاني الاسمية،
ليكون قيد القيد قيوداً .

(٣) قد عرفت أنّ المراد بالكلي العقلي هنا غير معناه المصطلح .

(٤) أي: لتقيده السير والبصرة والكوفة بالمعنى الحرفي الذي اعتبر فيه القصد
الآلي، فلراد بـ ما - الموصولة في قوله : « بما اعتبره المعنى الحرفي » .

(٥) يعني: فيصير السير وأخواته كليات عقلية، لما عرفت من كون قيد القيد

قيده، فإنّ اللاحظ الآلي قيد لمعنى الحرف الذي هو قيد للمعنى الاسمي .

(٦) أي: انطباق السير وأخويه .

(٧) من أنّ المعنى بنفسه في كل من الاسم والحرف كلي طبيعي قابل للصدق

على كثيرين، وبلحاظ تقيده باللاحظ الآلي أو الاستقلالي جزئي ، لكون الشيء
ما لم يتشخص لم يوجد ، ولما كان هذان اللاحظان من شؤون الاستعمال فلا تنظم بهما
كلية المعنى، ولذا قلنا : إنّ الموضوع له في كل من الاسم والحرف كالوضع عام .

(×) ثمّ إنه قد انقدح بما ذكرنا: أنّ المعنى بما هو هو معنى إسمي

يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على الكثيرين، وإن الجزئية باعتبار تقييد المعنى بالاحاط في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً، وكلية المعنى بالاحاط نفس المعنى (١) . ومنه (٢) ظهر : عدم اختصاص الاشكال والدفع بالحرف

(١) أي: بدون لحاظ الاستقلالية والآلية فيه كما عرفت .

(٢) أي: ومن التوفيق بين كلية المعنى الاسمي والحرفي وبين جزئيته ظهر

عدم اختصاص الاشكال والدفع بالحرف وورودها في غيره .

أما ورود الاشكال ، فلا بُدَّ من مناطه لزوم محذور اجتماع الضدين - أعني الكلية والجزئية في معنى واحد - ، وهذا المنط موجود في المعنى الاسمي ، فإن لحاظ الاستقلالية موجب لجزئيته وعدمه موجب لكليته، فيجري فيه الاشكال .
وأما ورود الدفع ، فلا بُدَّ من كونه الاحاط من شؤون الاستعمال وأطواره، لا من قيود نفس المعنى حتى يصير جزئياً ، لامتناع ذلك على ما مرَّ تحقيقه في المعاني الحرفية ، ولا فرق في الاحاط بين كونه آلياً كما في الحروف واستقلالياً كما في الأسماء . وعلى هذا فكما كان إشكال كلية المعنى الواحد وجزئيته مندفعاً في الحرف بكون الاحاط الآلي من شؤون الاستعمال دون المعنى حتى يستلزم جزئيته وكلية معاً وفي آن واحد ، كذلك يندفع في الاسم بأن الاحاط الاستقلالي من شؤون الاستعمال لا المعنى، فلا يلزم جزئية المعنى الكلي .

والحاصل : أن المعنى في الاسم والحرف واحد، والاحاط في كليهما من

شؤون الاستعمال، ولذا لا يوجبان الجزئية .

وملاحظ استقلاله أو بما هو معنى حرفي وملحوظ آلي كلي عقلي في غير الأعلام الشخصية وفيها جزئي كذلك وبما هو أي بلا أحد اللعاطلين كلي طبيعي أو جزئي خارجي (نسخة بدل) .

بل يعم غيره (١) ، فتأمل في المقام ، فإنه دقيق ومزالّ الأقدام للأعلام (٢) ، وقد سبق في بعض الأمور (٣) بعض الكلام (٤) ، والإعادة مع ذلك (٥) لما (٦) فيها من الفائدة والإفادة ، فافهم .

(رابعها) (٧) : أن اختلاف المشتقات في المبادي . وكون (٨) المبدأ في

- (١) أي غير الحرف وهو الاسم كما عرفت تقرب عدم الاختصاص .
- (٢) حيث إنهم جعلوا اللحاظ موجياً لجزئية المعنى وغفلوا عن كون هذا اللحاظ من أطوار الاستعمال، ويستحيل دخله في المعنى ليصير جزئياً .
- (٣) وهو الأمر الثاني المعقود لبيان الوضع من الأمور المذكورة في المقدمة
- (٤) وهو الذي ذكره في الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي (*).
- (٥) أي: مع سبق . .
- (٦) خبر لقوله: « والاعادة » . ثم إن الفائدة المترتبة على الإعادة أمران : أحدهما : عدم المناقاة بين كون الشيء كلياً طبيعياً وكونه جزئياً ذهنياً . ثانيهما : عدم المناقاة بين كون الشيء كلياً عقلياً وجزئياً ذهنياً .
- (٧) الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على ضعف التفصيل المنسوب الى الفاضل التوني (ره) الذي محصله : أن المبدأ إن كان من قبيل الملكة والصناعة والحرفة فهية المشتق حينئذ موضوعة للأعم ، وإطلاقه على المنقضي عنه المبدأ كإطلاقه على المتلبس به حقيقة ، وإن كان من قبيل الأفعال كالأكل والشرب والضرب ونحوها، فيكون إطلاق المشتق على المنقضي عنه مثل هذه الأفعال مجازاً .
- (٨) معطوف على - اختلاف - .

(*) قد عرفت في الأمر الثاني ما ينبني المصير إليه في المعاني الحرفية، وأنها

بهويتها مغايرة للمعنى الاسمي ، فراجع .

بعضها حرفة وصناعة (١)، وفي بعضها قوة وملكة (٢)، وفي بعضها فعلياً (٣) لا يوجب (٤) اختلافاً في دلالتها (٥) بحسب الهيئة أصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى ، غاية الأمر أنه يختلف التلبس به في المضي أو الحال، فيكون التلبس به (٦)

(١) كالقبل والسقاية والنجارة والصياغة وغيرها مما اتخذ حرفة وإن لم يكن من الملكات كالبزازة والسقاية .

وبالجملة : الحرفة تارة ملكة كالنجارة، وأخرى غيرها كالسقاية ، والصناعة إن كانت من قبيل المطف النفسيري فلا فرق بينها وبين الحرفة ، وإلا فتختص الصناعة بالملكات كالخياطة والصياغة .

(٢) كالاتجاه .

(٣) كالضرب والأكل والشرب ونحوها من الأفعال .

(٤) خبر - إن ، ورد للتفصيل المزبور .

وجاصله : أن اختلاف المبادئ فيما ذكر لا يوجب اختلافاً في دلالة هيئة المشتق ، ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها وهي كون دلالة الهيئة بحسب اختلاف المبادئ حقيقة ومجازاً .

(٥) أي: دلالة المشتقات .

(١) أي: بالمبدأ، وغرضه : أن اختلاف المبادئ حرفة وصناعة وقوة وفعلية لا يوجب اختلافاً في دلالة هيئة المشتق، لكنه يوجب اختلاف التلبس بالمبدأ ، فإن كان ملكة أو حرفة، فالتلبس به عبارة عن وجودها وإن لم يتلبس بها بعد، أو إنقضت عنه بمسد التلبس بها وإن لم يكن حين النطق متلبساً بها كالمجتهد إذا نام مثلاً .

فملاً لو أخذ حرفه (١) أو ملكة (٢) ولو لم يتلبس به الى الحال (٣) أو انقضى عنه (٤) ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً (٥) ، فلا يتفاوت فيها (٦) أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا إليه .
(خامسها) : أن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس (٧) لا حال

والحاصل : أن التلبس بهما ليس إلا وجودهما سواء لم يتلبس بهما فعلاً أم انقضت عنه وإن كان فعلاً كالضرب والأكل والشرب ، فالتلبس بالمبدأ هو الاشتغال به ، وإطلاق المشتقات على من لم يتلبس بمبديها أو انقضت عنه يكون مجازاً .
وبالجملة : فلا يختلف مدلول هيئة المشتق باختلاف المبادئ حرفه وملكة وغيرها ، إذ لا يترتب على اختلاف المبادئ غير طول زمن التلبس بها وقصره ، ومن المعلوم : أن ذلك أجنبي عن مدلول الهيئة .
(١) بأن جعلت وسيلة للتعيش وكسب المال ، فتقيد الملكة حينئذ بكونها حرفه أو صنعة .

(٢) بأن لم تجعل وسيلة لإمرار معاشه فتسمى ملكة مطلقة .

(٣) كما إذا لم يتصد المجتهد بمد الاستنباط ، فإن التلبس الفعلي فيه متحقق بنفس حصول الملكة .

(٤) كما إذا استنبط سابقاً ولم يكن متلبساً فعلاً بالاستنباط لنوم أو غيره ، فيكون إطلاق المشتق في كلتا الصورتين حقيقة .

(٥) كالضرب والأكل والشرب على ما تقدم آنفاً .

(٦) أي في دلالة هيئة المشتق ، لأن وضع المبدأ أجنبي عن وضع الهيئة .

(٧) وهي حالة الاتصاف بالمبدأ المعبر عنها بفعلية التلبس ، وهي تنطبق تارة على الزمان الماضي ، وأخرى على الحال ، وثالثة على المستقبل .

النطق (١) ، ضرورة أن مثل - كان زيد ضارباً أمس - و- سيكون غداً ضارباً -

(١) وهي زمان الحال المقابل للماضي والمستقبل ، وهنا حالة ثالثة وهي حال الإطلاق وجري المشتق على الذات ، وهذه الحالات الثلاث إن اتفقت كقولنا : « زيد عالم الآن » مع كونه عالماً في حال النطق ، فلا خلاف ولا إشكال في كون المشتق حينئذٍ حقيقة ، وإن اختلفت : فإن اتفقت حالا التلبس والإطلاق - أي جعل المشتق على الذات - سواء كان زمانها ماضياً كقولنا : « كان زيد ضارباً أمس » إذا جعل أمس قيداً لكل من التلبس والجري ، أم كان مستقبلاً كقولنا : « زيد سيكون غداً ضارباً » إذا جعل غد ظرفاً للإطلاق والجري معاً ليتحد زمانا التلبس والإطلاق ، فلا إشكال في كون استعمال المشتق حقيقة أيضاً ، إذ المفروض كون الجري بلحاظ حال التلبس لا حال النطق ، فاختلاف حال النطق عنهما غير قادح في كون استعمال المشتق على وجه الحقيقة .

وبالجملة : فالعبرة في كون المشتق حقيقة بالاتفاق هو اتحاد زمانى التلبس والجري ، سواء اتحدا مع زمان النطق أيضاً - كما مرّ في مثال زيد عالم الآن - ، أم اختلفا عنه بأن كانا ماضيين عنه أو مستقبلين إليه كالمثالين المتقدمين ، ففي هذه الصور الثلاث يكون استعمال المشتق حقيقة بلا إشكال ولا خلاف .

وان اختلف حالا التلبس والجري ، فإن اتحد زمانا الجري والنطق ولم يتحقق التلبس بعدُ بأن كان مستقبلاً كقولنا : « زيد ضارب غداً » إذا جعل القيد قيداً للتلبس فقط دون الجري ، كان استعمال المشتق مجازاً بلا خلاف ولا إشكال أيضاً .

وان اتحد زمانا الجري والنطق وقد تحقق التلبس في الزمان الماضي كقولنا : « زيد ضارب أمس » إذا جعل - أمس - قيداً للتلبس فقط دون

حقيقة إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول (١) ومتلبساً به في الغد في الثاني (٢)، فجري المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس (٣) وان مضى زمانه في أحدهما (٤) ولم يأت (٥) بعد في آخر (٦) كان حقيقة (٧) بلا خلاف، ولا ينافيه (٨) الاتفاق على أن مثل - زيد ضارب غداً - مجاز

الجرى، فهو محل الخلاف، وأن استعماله هل هو على نحو الحقيقة أم المجاز ؟
 والمتحصل مما ذكرنا : أن العبرة في كون استعمال المشتق حقيقة أو مجازاً إنما هي بحال التلبس دون غيره ، فإن كان الجري بلحاظه بأن اتحد زمانها كان حقيقة، سواء كانا ماضيين أم مستقبلين أم حالين-أي متحدثين مع زمان التكلم- وإلا فإن كان الجري فعلاً والتلبس مستقبلاً كان مجازاً بلا خلاف، وإن كان الجري فعلاً والتلبس ماضياً كان محلاً للخلاف، وأن استعمال المشتق حينئذٍ حقيقة أو مجاز. والحاصل : أن المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا زمان النطق ولا زمان الجري .

- (١) وهو قوله : - كان زيد ضارباً أمس - .
- (٢) أي: في المثال الثاني، وهو قوله : - سيكون غداً ضارباً - .
- (٣) وهو إتصاف الذات بالمبدأ .
- (٤) وهو المثال الأول .
- (٥) أي: لم يأت زمان التلبس بالمبدأ .
- (٦) أي: في المثال الآخر، وهو - سيكون غداً ضارباً -، والأولى أن يقال : « في الآخر » كما في جملة من النسخ .
- (٧) أي: من دون حاجة إلى تصرف وعناية .
- (٨) أي: ولا ينافي كون الإطلاق باعتبار حال التلبس في المثالين المزبورين

فإن (١) الظاهر أنه (٢) فيما اذا كان الجري في الحال (٣) كما هو (٤) قضية الإطلاق، والغد إنما يكون لبيان زمان التلبس (٥)، فيكون الجري والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال . ومن هنا (٦) ظهر الحال في مثل - زيد ضارب أمس - وأنه داخل في محل الخلاف والاشكال ولو كانت

علي نحو الحقيقة الاتفاق على مجازية مثل - زيد ضارب غداً - مما يكون زمان التلبس فيه بعد زمان النطق .
(١) بيان لدفع المناقاة .

وحاصله : أن مورد الاتفاق على المجازية هو ما اذا كان الجري بلحاظ حال النطق لا بلحاظ حال التلبس وهو الغد ، فمورد الاتفاق على المجازية أجنبي عما ذكرناه من اتحاد زماني التلبس والجري الموجب لكون المشتق حقيقة .
(٢) أي: الاتفاق على كونه مجازاً إنما هو فيما اذا كان ... الخ .
(٣) أي: في حال النطق في مقابل حال التلبس .

(٤) الضمير راجع الى الجري في الحال، يعني: كما أن مقتضى إطلاق الجري وعدم تقيده بقيده هو كون الجري في الحال، فالغد حينئذٍ ظرف للتلبس فقط، بخلاف مثال - سيكون غداً ضارباً - ، حيث إن كلاً من الجري والتلبس فيه يكون في الغد .

(٥) فقط، فالجري حالي ، لأنه مقتضى الإطلاق، والتلبس استقبالي ، وعليه فلا تنافي بين هذا الاتفاق على المجازية ، وبين الاتفاق على كون - زيد سيكون غداً ضارباً - حقيقة ، لأن الجري فيه كالتلبس يكون في الغد .
(٦) أي: ومن الفرق بين زماني الجري والتلبس ظهر الحال في مثل - زيد ضارب أمس - مما يكون الجري فيه فعلياً والتلبس إنقضاءياً .

لفظة أمس (١) - أو غد (٢) قرينة على تعيين زمان النسبة والجري أيضاً (٣)
كان المثالان حقيقة (٤) .

(وبالجملة) (٥): لا ينبغي الاشكال في كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى
على الذات بلعاط حال التلبس (٦) ولو كان في الماضي أو الاستقبال، وإنما الخلاف

(١) في مثال «زيد ضارب أمس» الذي قلنا : إنه داخل في محل الخلاف
والاشكال .

(٢) في مثال - زيد ضارب غداً - الذي اتفقوا على كونه مجازاً .

(٣) يعني: إذا قامت قرينة على كون لفظي - أمس وغداً - زماناً للجري
على حدّ كونهما زماناً للتلبس. كان المثالان حقيقة ، لآحاد زمانى الجري والتلبس
فيهما ، وقد عرفت عدم الاشكال في كون المشتق حقيقة مع آحاد زمانى
الجري والتلبس ، فيخرج المثال الأول الذي اتفقوا على كونه مجازاً وهو : زيد
ضارب غداً - عن المجازية، كما يخرج المثال الثاني - وهو مثل قوله : زيد ضارب
أمس - عن محل الخلاف والاشكال .

(٤) لما عرفت من آحاد حالتى التلبس والجري .

(٥) هذا محصل ما تقدم : من أنّ العبرة في كون المشتق حقيقة بوحدة
زمانى التلبس والجري ، وإشارة الى الصور الثلاث المتقدمة الحاصلة من وحدة
زمانيهما، وأنّ المشتق حقيقة في جميعها .

(٦) سواء كان الجري والتلبس في الزمان الماضي أم الحال أم المستقبل ،
ففي هذه الصور الثلاث يكون المشتق حقيقة ، لآحاد زمانى الجري والتلبس
الموجب لكون المشتق حقيقة .

في كونه (١) حقيقة في خصوصه (٢) أو فيما يعم (٣) ما إذا جرى عليها (٤) في الحال (٥) بعدما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه (٦) مجازاً فيما إذا جرى عليها (٧) فعلاً (٨) بلحاظ حال التلبس في الاستقبال ، ويؤيد ذلك (٩) اتفاق أهل

(١) أي: المشتق، أشار بهذا الى صورة الخلاف وهي اختلاف زماني

التلبس والجري .

(٢) أي: في خصوص حال التلبس .

(٣) أي: فيما يعم حال التلبس .

(٤) أي: على الذات .

(٥) أي: حال النطق، وهو متعلق بقوله: « جرى » فيكون الجري في زمان

النطق والتلبس في الماضي ، وهذه الصورة محل الخلاف في كونها حقيقة أو مجازاً، فعلى القول بكون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس تكون مجازاً، وعلى القول بكونه حقيقة في الأعم تكون حقيقة .

(٦) أي: كون المشتق مجازاً فيما إذا جرى المشتق فعلاً أي في حال النطق-

بلحاظ اتصاف الذات بالمبدأ في الاستقبال ، وذلك لاختلاف زماني الجري والتلبس .

(٧) أي: على الذات .

(٨) أي: في حال النطق .

(٩) أي: كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس التي تنطبق

تارة على الزمان الماضي، وأخرى على الزمان الحال، وثالثة على الزمان المستقبل .
ومحصل تقريب التأيد هو: اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومن المعلوم : أن المشتقات الجارية على الذوات من أقسام الاسم ،

العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه (١) الصفات الجارية على الدوات، ولا ينافية (٢) اشتراط العمل في بعضها (٣) بكونه (٤) بمعنى الحال أو الاستقبال، ضرورة (٥) أن الزاد الدلالة على أحدهما (٦) بقرينة، كيف لا (٧) وقد

فلو أريد بالخال حال التعلق لا حال التلبس، فلازمة دلالة المشتق على الزمان الحال المقابل للماضي والمستقبل، وهو خلاف اتفاقهم على خلوّ مدلول الاسم عن الزمان .

(١) أي: ومن الاسم .

(٢) أي: لا ينافي اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ما ذكره النحويون من اشتراط العمل في بعضها كاسمي الفاعل والمفعول بالدلالة على زمان الحال أو الاستقبال، وأنة لو دلّ على الماضي لا يعمل حمل الفعل .

وجه المناقاة : أن الإتفاق على عدم الدلالة على الزمان ينافي الاشتراط المزبور ، حيث إنه ظاهر في دلالة بعض المشتقات الاسمية على زمان الحال أو الاستقبال .

(٣) أي: بقض الصفات كاسمي الفاعل والمفعول .

(٤) أي: بكون بعض الصفات .

(٥) تمليل لقوله : « ولا ينافيه » وحاصل تقريب عدم المناقاة هو : أن الاتفاق إنما قام على عدم دلالة الاسم وضماً على الزمان، لا مطلقاً ولو بالقرينة ، فلا مانع من قيام قرينة على دلالة الاسم على الزمان ، والاتفاق المزبور لا يمنع عن هذه الدلالة .

(٦) أي: أحد الزمانين من الحال أو الاستقبال .

(٧) يعني : كيف لا يكون مرادهم بدلالة إسمي الفاعل والمفعول على

اتفقوا على كونه (١) مجازاً في الاستقبال ؟ لا يقال (٢) : يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه (٣) كما هو (٤) الظاهر منه عند إطلاقه، وادعى أنه (٥) الظاهر في المشتقات ، إما لدعوى الانسباق من

أحد الزمانين دلالتها عليه بالقرينة ؟ مع أنهم إتفقوا على كون المشتق مجازاً في المستقبل ، فلو كان الزمان داخلاً في مفهوم المشتق لم يكن للاتفاق على المجازية مجال، لمنافاته له .

وبالجملة : فهذا الاتفاق شاهد على خروج الزمان عن مدلول الاسم .

(١) أي: المشتق .

(٢) توضيحه : أنه يمكن أن يكون مرادهم بالحال في عنوان البحث زمان النطق وهو الحال المقابل للماضي والمستقبل ، لا زمان التلبس، لوجهين : الأول : أن الظاهر من الحال عند إطلاقه هو الزمان المقابل للماضي والمستقبل لا حال التلبس .
(٣) أي: زمان الحال المقابل لأخويه .

(٤) هذا إشارة إلى الوجه الأول ، وضمير - هو - راجع إلى - زمان الحال ، وضمير - منه وإطلاقه - راجع إلى - الحال - .

(٥) أي: زمان الحال ، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني .

وحاصله : دعوى ظهور المشتقات - بل وغيرها من الصفات الجارية على النوات كالزوج والحر والرق وغيرها من الجوامد - في زمان الحال أيضاً ، ومنشأ هذا الظهور : إما إنصراف إطلاق المشتقات إلى زمان الحال ، وإما مقدمات الحكمة، بأن يقال : إن المتكلم في مقام البيان ، وليس في البين قدر متيقن في مقام التخاطب ولا ما يدل على خصوص حال التلبس ، ونتيجة هذه المقدمات هي الحمل على الزمان المقابل للزمانين الماضي والمستقبل ، لأن إرادة حال التلبس تحتاج

الاطلاق (١) أو بعمونة قرينة الحكمة (٢) .

لأننا نقول (٣) : هذا الانسباق وإن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا

الى التنبيه عليها، بأن يقال : حال التلبس (*) بالاضافة ، إذ لا تدل الحال بدون هذه الإضافة على حال التلبس .

(١) هذا إشارة الى المنشأ الأول للظهور .

(٢) هذا إشارة الى المنشأ الثاني للظهور .

(٣) هذا دفع الاشكال الذي تعرض له بقوله : - لا يقال - .

ومحصل الدفع : أن انسباق الحال المقابل لزمني الماضي والاستقبال وان كان مما لا سبيل الى إنكاره، إلا أنه ليس أمانة على وضع المشتق له ، حيث إن التبادر المثبت للوضع هو ما يكون مستنداً إلى حاق اللفظ دون ما هو مستند إلى الاطلاق كالمقام ، فإن مثل هذا التبادر لا يصلح إلا لتعيين المراد، دون تشخيص الموضوع له الذي هو مورد البحث في مسألة المشتق .

وبالجملة : فالتبادر المستند الى الإطلاق أو قرينة الحكمة لا يُجدي في إثبات الوضع حتى يكون انسباق الحال المقابل للماضي والمستقبل المستند الى الاطلاق أو الحكمة أمانة على وضع المشتق لحال النطق لا حال التلبس .

(*) لا يقال : إن للحال المقابل للزمانين نحو تعين أيضاً، وهو يتوقف على البيان ، فمقدمات الحكمة لا تقتضي حمل الحال عليه أيضاً .

فانه يقال : إنه يكفي في المصير إليه كون نفس لفظ الحال بلا قيد قابلاً له بحيث لا يصرف عنه الى حال التلبس إلا بقرينة صارفة، بخلاف حال النسبة ، فإن لفظ الحال ليس قابلاً لها ليحمل عليها بدون القرينة .

العنوان (١) بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينة منه (٢) .
 (سادسها) : أنه لا أصل (٣) في نفس هذه المسألة (٤) يعول عليه عند
 الشك، وأصالة عدم ملاحظة الخصوصية (٥)

(١) يعني: عنوان المشتق في قولهم : هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس
 بالمبدأ في الحال أم في الأعم ؟ .
 (٢) أي: من المشتق ، فإنَّ تعيين المراد مقام، وتمييز المعنى الحقيقي عن غيره
 مقام آخر .

(٣) أي: لا أصل لفظي ، والغرض من عقد هذا الأمر : بيان أنه هل يمكن
 تعيين الموضوع له في المشتق من كونه خصوص حال التلبس أو أعم منه وبما
 انقضى عنه المبدأ بالأصل اللفظي عند الشك وعدم نهوض الأدلة على أحد هذين
 المعنيين أم لا ؟ وحاصل ما أفاده في ذلك : أنه لا أصل في البين يمين أحد المعنيين ،
 لأنَّ كلاً من الخصوص والعموم خصوصية مسبوقه بالعدم، ومع الشك فيهما لا يجري
 الأصل في شيء منهما كما سيأتي ان شاء الله تعالى .

(٤) أي: مسألة المشتق بحيث يكون مجرى الأصل نفس معناه، لا ما يترتب
 عليه من الحكم الفرعي كما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .
 (٥) أي: خصوصية حال التلبس .

توضيحه : أنه يرد على استصحاب عدم لحاظ هذه الخصوصية إشكالان :
 أحدهما : أنه معارض باستصحاب عدم لحاظ العموم المنقضي عنه المبدأ ،
 فإنَّ كلاً من خصوصيتي التلبس والاقضاء مما يحتاج الى التصور والاحاطة، وكلُّ منهما
 حادث مسبق بالعدم ، فمع الشك في كلِّ منهما يجري فيه أصل عدمه، فيسقط
 الأصلان بالمعارضة ، لعدم كون أحدهما أثراً للآخر حتى لا يتحقق التعارض بين

مع (١) معارضتها (*) بأصالة عدم ملاحظة

الأصلين الجارين فيها .

ثانيهما : أنه لا دليل على اعتباره في تعيين الموضوع له ، لأنّ الثابت عند العقلاء هو اعتباره في تعيين المراد لا في تشخيص الموضوع له ، فلا سبيل الى إحرازه بالأصل المزبور . وان شئت فقل : إنّ الأصل المذكور حجة في تعيين المراد ، لا في كيفية الإرادة ، وأنها بنحو الحقيقة أو المجاز مع العلم بالمراد ، فالشك اذا استعمل في المنقضي عنه المبدأ فالمراد معلوم وكيفية الإرادة مجهولة .

(١) هذا هو الاشكال الأوّل ، وقد عرفت تقرّيبه .

(*) لا يخفى أنه إن أريد بأصالة عدم لحاظ الخصوصية الامتصحاب ، فلا يجري حتى تصل النوبة الى التعارض ، لعدم ترتب أثر شرعي عليه ، وذلك لأنّ موضوع الأثر وهو الوضع للأعم لا يثبت باستصحاب عدم لحاظ الخصوصية إلاّ بناءً على الأصل المثبت ، لكون الخصوصية والعموم متضادين بموإثبات أحدهما بنفي الآخر من الأصل المثبت . نعم بناءً على كونهما من قبيل الأقل والاكثر لا يجري أصالة عدم لحاظ العموم ، حيث إنه لأقليته يعلم بلحاظه على كل حال سواء لوحظ الخاص أو العام ، حيث إنّ لحاظ الخاص يقتضي لحاظ العام مع أمر زائد وهو خصوصية الخاص .

والحاصل : أنّ العموم ملحوظ قطعاً ، فلا يجري فيه الأصل فلا تعارض في البين ، هذا . إلاّ أن يقال : إنّ الخصوص ان كان هو الملحوظ فمن المعلوم أنّ العام المتصور في ضمنه هو ذاته لا بوصف العموم ، وعليه فلا مانع من جريان الأصل في العموم ، لكون لحاظه بهذا الوصف مشکوكاً فيه . وإن أريد بها الأصل العقلائي الذي هو من الأصول اللفظية فالثبت منها وان كان حجة ، إلاّ أنّ الشأن

العموم (١) - لا دليل - على اعتبارها في تعيين الموضوع له (٢) . وأما (٣) ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا دار الأمر بينهما (٤) لأجل (٥) الغلبة - فمنوع - ، لمنع الغلبة (٦) أولاً ، ومنع نهوض حجة على الترجيح بها (٧)

(١) الشامل للتبليس والانقضاء معاً .

(٢) الذي هو المقصود هنا ، لأنّ البحث إنّما هو في المعنى الذي وضع له

المشتق لا فيما يراد به .

(٣) إشارة الى ما قد يتوهم من إمكان إثبات وضع المشتق للأعم بأصل آخر وهو الغلبة، تقريب التوهم : أنه إذا دار أمر اللفظ بين كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين أو أزيد وبين كونه حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر حكم بالأول ، لغلبته أي كونه أكثر من الثاني ، ففي المقام يثبت وضع المشتق للأعم للغلبة .

(٤) أي: بين الحقيقة والمجاز وبين الاشتراك المعنوي .

(٥) متعلق بقوله: «ترجيح» وقد دفع المصنف (قده) هذا التوهم بوجهين.

(٦) إشارة الى الوجه الأول، وحاصله : منع الصغرى وهي الغلبة ، إذ لم

يثبت أكثرية المشترك المعنوي من الحقيقة والمجاز حتى يصار اليه بقاعدة - الظن

يلحق الشيء بالأعم الأغلب - .

(٧) أي: الغلبة ، هذا إشارة الى الوجه الثاني، وحاصله : منع الكبرى،

وتقريبه : أنه بعد البناء على ثبوت الغلبة بمنع حجيتها ، إذ لا دليل على اعتبار

الظن الحاصل من الغلبة حتى يرجح به القول بالاشتراك المعنوي ، فإنّ الترجيح

فرع الحجية ، والشك في اعتباره كافٍ في عدم جواز الترجيح به كجلا يخفى .

في أصل حجيتها في إثبات الوضع ، إذ لم يثبت بناءً من العقلاء على اعتبارها في

إثباته . ثم إنّ ظاهر كلام المصنف (قده) بقريضة تعرضه فيما بعد للأصل العملي

هو : أنّ مراده بأصالة عدم الخصوصية الأصل اللفظي .

ثانياً (*) . (وأما الأصل العملي) فيختلف في الموارد، فأصالة البراءة في مثل - أكرم كل عالم - (١) يقتضي عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أن قضية الاستصحاب وجوبه (٢) لو كان الإيجاب قبل الانقضاء (**). فإذا

(١) مما يكون الشك فيه في حدوث التكليف .

توضيحه : أنه بعد أن نفي الأصل اللفظي المثبت لوضع المشتق للأعم أو الأخص - تعرض لما يقتضيه الأصل العملي من الحكم الفرعي، فقال : إن تشريع الحكم ثارة يكون بعد انقضاء المبدأ كما إذا قال : « أكرم كل عالم » مثلاً بعد انقضاء العلم عن الذات المتصفة به ، وأخرى يكون قبل انقضائه عنها . فإن كان بعده، فقتضى أصل البراءة عدم الوجوب ، لأن المشتق ان كان حقيقة في الأعم فوجوب إكرامه ثابت، وإن كان حقيقة في خصوص حال التلبس فإكرامه غير واجب، فالشك في معنى المشتق أوجب الشك في حدوث الوجوب، ومقتضى أصالة البراءة عدمه . وإن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها، فقتضى الاستصحاب بقاء وجوبه، إذ المفروض القطع بوجوب إكرامه قبل زوال العلم عنه، فبعده يشك في ارتفاع الوجوب ، إذ على تقدير وضع المشتق للأعم فالحكم باقٍ ، وعلى تقدير وضعه للأخص فالحكم مرتفع ، وحيث إن الحكم مشكوك فيه، فالاستصحاب يقتضي بقاءه . (٢) أي: وجوب الاكرام .

(*) لا يخفى أن المناسب تقديم التعرض للغلبة على أصالة عدم الخصوص أو الموم إن أراد بها الأصل العملي أعني الاستصحاب ، لترتب جريانه على فقد الدليل من الغلبة وغيرها من الأدلة التي لا يرجع معها إلى الأصول العملية . (**). بل الأصل الجاري في هذه الصورة ليس إلا البراءة أيضاً، ضرورة أن منشأ الشك في بقاء الحكم هو إجهال المفهوم وعدم تبيين حدوده، ولا مجال للجريان

عرفت ماتلوناه عليك ، فاعلم : أنّ الاقوال في المسألة وان كثرت (١) إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين (٢) بين المتقدمين ، لأجل (٣) توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى (٤)

(١) وصارت ستة ، خمسة منها باعتبار المبادئ ، وواحد منها باعتبار الأحوال الطارئة في الاستعمال كما سيأتي إن شاء الله تعالى .
 (٢) وهما القول بكون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ ومجازاً في غيره ، والقول بكونه حقيقة في الأعم منه وبما انقضى عنه المبدأ .
 (٣) متملق بقوله : « حدثت » وغرضه من هذه العبارة : بيان منشأ حدوث الأقوال بين المتأخرين .

(٤) من حيث الفعلية والشأنية والملكية وغيرها ، وهو المنشأ الأول لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين ، حيث إنهم تخيلوا أنّ المشتق حقيقة في المنقضي عنه التلبس إذا كان المبدأ ملكة أو قوة أو صنعة ، فإنّ المشتق يطلق حقيقة على الذات

الاستصحاب فيه ، لكون إجمال المفهوم موجباً للشك في بقاء الموضوع الموجب لعدم جريان الاستصحاب ، لأنّ إحراز بقاء الموضوع مما لا بدّ منه في جريانه ، ولذا لا نقول بجريانه في جميع موارد تبدّل حال وزوال وصف من أوصاف الموضوع ، لاحتمال دخله فيه ، ولذا يشكل جريان الاستصحاب في مثل الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه وإن أمكن دفعه فيه بإرجاع الشك الى كيفية عليّة التغير للنجاسة ، وأنه علة لها حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط ، إذ بهذا الاعتبار يصير الحكم مشكوكاً فيه فيستصحب .

وبالجملة : ففي المفهوم المردد كالمقام لا يجري الاستصحاب ، بل الجاري في كلتا صورتين إنما هو البراهة .

أو بتفاوت (١) ما يعتريه (٢) من الأحوال (٣) ، وقد مرّت الإشارة (٤) إلى أنه (٥) لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده (٦) ، ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار وهو اعتبار (٧) التلبس في الحال (٨) وفقاً للمتأخري الاصحاح والأشاعة، وخلافاً لمتقدميهم والمعتزلة ، ويدلّ عليه (٩) تبادل خصوص

بعد إنقضاء المبدأ عنه اذا كان المبدأ من هذا القبيل ، وأما اذا كان من قبيل الفعل كالقيام والقعود ، فيطلق المشتق على من انقضى عنه المبدأ مجازاً .
(١) معطوف على قوله : « باختلاف » وهو المنشأ الثاني لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين .

(٢) أي: ما يعترى المشتق .

(٣) يعني: الأحوال الطارئة على المشتق مثل كونه محكوماً عليه أو محكوماً به، فقال بعضهم باشتراط البقاء في الثاني دون الأول .

(٤) مرّت في الأمر الرابع حيث قال : « رابهما: أنّ اختلاف المشتقات الخ » لـكنّه كان في خصوص اختلاف المبادئ دون الأحوال .
(٥) أي: اختلاف المبادئ لا يوجب التفاوت في وضع هيئة المشتق الذي نحن بصدده .

(٦) من كون الموضوع له خصوص التلبس بالمبدأ أو الأعم .

(٧) هذا شروع في بيان المذهب المختار .

(٨) أي: في حال الجري بأن يتحد زمانا التلبس والحمل كما تقدم .

(٩) أي: على المختار، يعني : أنه لا ريب في أنّ قولنا : « زيد قائم » مثلاً

ظاهر في تلبس زيد بالقيام حين الحمل والاطلاق، وهو المتبادر منه وجداناً دون الذات الجامعة بين زماني التلبس والانقضاء، وقد قرر في محله : أنّ التبادر أمانة

المتلبس بالمبدأ في الحال (١)، وصحة السلب مطلقاً (٢) عما انقضى عنه كالتلبس به في الاستقبال، وذلك (٣) لوضوح أنّ مثل - القائم - و- الضارب - و- العالم - وما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم (٤) يكن متلبساً بالمبادئ. وإن كان متلبساً بها قبل الجري والانتساب (٥)

الحقيقة (*).

(١) أي: حال الحمل والاطلاق .

(٢) أي: بلا قيد يوجب صرفه عن معناه كتقييد المشتق بالأمس والغد وغيرهما ، فإنّ صحة سلبه بماله من المعنى المرتكز عن الذات التي انقضى عنها المبدأ أمانة كون حمل المشتق عليه مجازاً، كصحة سلبه فعلاً عن يتلبس به في المستقبل ، فتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال علامة كون المشتق حقيقة فيه ، كما أنّ صحة سلب المشتق عما انقضى عنه المبدأ علامة كون المعنى المسلوب مجازاً .

وبالجملة : فالتبادر يثبت الوضع بالنسبة الى خصوص حال التلبس ، وصحة

السلب تثبت المجازية بالنسبة الى المنقضي عنه المبدأ .

(٣) تقريب لصحة السلب عما انقضى عنه المبدأ .

(٤) الصواب : « من لا يكون متلبساً فعلاً بالمبادئ ... الخ » ، إذ غرضه

(قدس سره) صحة السلب عن لا يكون متصفاً فعلاً بالمبادئ. وإن كان متلبساً بها قبله وانقضت عنه .

(٥) أي: قبل الحمل والاطلاق .

(*) لا ينبغي الاشكال في أصل التبادر ، لكن الكلام في أنه مستند الى

حاق اللفظ أو الاطلاق، ولا سبيل إلى إحراز الأول، فلا يكون أمانة، وقد تقدم في علائم الوضع الاشكال في أمانة التبادر للجاهل به .

ويصح (١) سلبها (٢) عنه (٣) كيف (٤) ؟ وما يضادها (٥) بحسب ما ارتكز من (٦) معناها (٧) في الأذهان يصدق عليه (٨) ، ضرورة صدق القاعد عليه (٩) في حال تلبسه بالعمود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين

(١) معطوف على قوله : « يصدق » .

(٢) أي: سلب القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات .

(٣) أي: عمن لا يكون متلبساً بالمبادئ فعلاً وان كان متلبساً بها قبل ذلك .

(٤) غرضه من هذه العبارة : بيان ما هو السر في صحة السلب عمن .

انقضى عنه المبدأ .

توضيحه : أنه كيف لا يصح السلب المذكور عنه مع صدق ما يضاد المشتقات المذكورة أعني القائم وما بعده من القاعد عليه ؟ وصدق القائم والقاعد حقيقة على ذات واحدة في آن واحد مستلزم لجواز اجتماع الضدين ، فلا بد من صحة سلب القائم عنه حتى يصح حمل القاعد عليه .

(٥) أي: وما يضاد القائم والضارب والعالم وما يرادفها .

(٦) بيان للموصول في قوله : « ما ارتكز » .

(٧) الضمير راجع الى - ما - الموصولة في قوله : « ما يضادها » والتأنيث

باعتبار ما أريد منه أعني الصفات كالقاعد ونحوه .

(٨) يعني: يصدق ما يضاد القائم وما بعده على غير المتلبس فعلاً بالقيام

والضرب والعلم ، ففاعل - يصدق - ضمير راجع الى - ما يضاده - .

(٩) أي: على غير المتلبس بالقيام وما بعده مع تلبسه بالعمود فعلاً فيصدق

عليه القاعد ، فلو صدق عليه القائم أيضاً لزم اجتماع الضدين ، لكون القائم والقاعد

بحسب ما لهما من المعنى المرتكز متضادين .

القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لها من المعنى كلالايخفي . وقد يقرر هذا (١) وجهاً على حدة (٢) ويقال (٣) : لا ريب في مصادرة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني ، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها (٤) مصادرة بل مخالفة ، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر (٥) . ولا يرد على هذا التقرير (٦) ما أورده بعض الأجلة من

(١) أي: لزوم اجتماع المتضادين .

(٢) أي: دليلاً مستقلاً في مقابل صحة السلب، ويسمى برهان التضاد، فيمكن إثبات هذا المدعى به من دون أن يكون ضمنية لصحة السلب ومنتماً لها .

(٣) يعني: ويقال في تقريب برهان التضاد ماملخصه : أنه لا شبهة في مصادرة الصفات المأخوذة من المبادئ التي يكون بين معانيها تضاد إرتكازي كالتقائم والقاعد والعالم والجاهل ، وحينئذٍ فإذا إنقضت صفة عن ذات متصفة بها تم تلبس الذات بضد تلك الصفة ، فإذا بنينا على كون المشتق موضوعاً للأعم لزم صدق الصفة المنقضية على الذات حين اتصافها بضدها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام وتلبس بالقعود في حين اتصافه بالقعود ، وبديهي : أن صدق الصفات المتقابلة على موضوع واحد في آنٍ واحد علامة كونها صفات متخالفة، لا متضادة، لأن جواز اجتماعها من شأن الصفات المتخالفة كالبياض والحموضة، لا المتضادة، وهو خلاف ما فرضناه من كون المبادئ متضادة .

(٤) أي: بين الصفات المأخوذة من المبادئ المتضادة .

(٥) يعني: مع أن مقتضى تضاد المبادئ تضاد الصفات المأخوذة منها أيضاً .

(٦) أي: تقريب تضاد الصفات المأخوذة من المبادئ المتضادة إرتكازاً .

المعاصرين (١) من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط (٢) ، لما (٣) عرفت

(١) وهو المحقق الرشتي (قدسه) في البدائع، فإنه بعد تقرير الاستدلال بأن مفهوم أبيض بعد عروض السواد إن كان فانياً كان الصديق مجازياً، وإلا لزم تضاد المتضادين ، قال ما لفظه: « قلت : وهذا الاستدلال في غاية السقوط ونهاية الفساد، لأنّ مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ليس مضاداً لمفهوم أسود ، بل النسبة بينهما على هذا القول نسبة التخالف بطريق العموم من وجه لا نسبة التضاد كما لا يخفى ، فالجسم العارض له السواد بناءً على هذا القول مادة لاجتماع المفهومين فلا إشكال » انتهى . وملخص ما يستفاد من كلامه (قدسه) في رد برهان التضاد هو لزوم الدور ، لأنّ الوضع لخصوص المنليس بالمبدأ منوط بالتضاد ، إذ المفروض كونه دليلاً على الوضع لخصوص حال التلبس ، فإذا توقف التضاد على الوضع للمنليس بالخصوص لزم الدور، فإنّ قول المحقق الرشتي (قدسه) : « لأنّ مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ ... إلى قوله - : ليس مضاداً لمفهوم أسود » كالصريح في توقف التضاد على اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ، والمراد به اشتراط بقاء المبدأ - هو الوضع لخصوص حال التلبس ، فهذا البرهان لا يخالو عن محذور الدور ، وان شئت فقل : إنّ التضاد لا يصلح لأنّ يكون برهاناً على الوضع للأخص .

(٢) أي: عدم اشتراط التلبس، والمراد به الوضع للأعم ، إذ لا تضاد حينئذٍ بل تكون الصفات مثل - القائم والقاعد - متخالفة لا متضادة .

(٣) تعليل لقوله : « ولا يرد على هذا التقرير ... الخ » ومحصل وجه عدم الوجود هو : أنّ التضاد لا يتوقف على الوضع لخصوص حال التلبس حتى يلزم الدور بل التضاد يكون إرتكازياً بين الصفات كارتكازيته بين مبادئها ، فلا يرد على برهان التضاد إشكال الدور أصلاً .

من ارتكازه بينها (١) كما في مبادئها (٢) . ان قلت : لعل ارتكازها (٣)
لأجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط (٤) . قلت : لا يكاد يكون لذلك (٥)

(١) أي: من ارتكاز التضاد بين الصفات .

(٢) أي: مبادئ الصفات كالقيام والقعود والعلم والجهد وغيرها .

(٣) أي: ارتكاز المضادة بين الصفات ، وهذا إشكال على ما ذكره المصنف .

(قدس سره) من كون التضاد ارتكازياً وغير منوط بالوضع بخصوص حال التلبس .
وحاصل الاشكال : أن ارتكاز التضاد لعله ناشئ من الإنسباق الإطلاقي لا من
حاق اللفظ ، وبتقريب أوضح : أن ارتكاز التضاد لا يثبت الوضع بخصوص حال
التلبس إلا إذا نشأ من الوضع ، وهذا غير ثابت ، لاحتمال كونه ناشئاً من
الاطلاق، لا من حاق اللفظ حتى يكون دليلاً على الوضع للأخص، ومن المعلوم :
أن التبادر الإطلاقي ليس من أمارات الوضع ، فجرد ارتكازية التضاد لا يصلح
لإثبات الوضع بخصوص حال التلبس .

(٤) أي: لا لأجل كون التلبس شرطاً في صدق المشتق بحسب الوضع، والأولى

تبديله بـ حاق اللفظ ، يعني: أن الارتكاز لعله لأجل الانسباق من الإطلاق، لا من
حاق اللفظ حتى يكون دليلاً على الوضع بخصوص حال التلبس .

(٥) أي: لأجل الانسباق الاطلاقي. ومحصل ما أقده في دفع الاشكال هو :

أن الانسباق الاطلاقي مشروط بشرط وهو كثرة استعمال المشتق في خصوص حال
التلبس حتى تكون هذه الكثرة سبباً لانصراف الإطلاق إليه، والمفروض فقدان
هذا الشرط في المقام ، ضرورة كثرة استعمال المشتق في موارد الإقضاء لو لم يكن
بأكثر، وهذه الكثرة مانعة عن انصراف الاطلاق الى خصوص حال التلبس، وعلى هذا
فلا بد أن يكون انسباق حال التلبس مستنداً الى حاق اللفظ، فيكون حينئذٍ
أمانة على الوضع بخصوص التلبس بالمبدأ .

لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر . إن قلت : على هذا (١) يلزم أن يكون في الغالب (٢) أو الأغلب (٣) مجازاً ، وهذا (٤) بعيد ربما لا يلائمه حكمة الوضع . لا يقال (٥) :

- (١) أي: بناءً على كثرة استعمال المشتق أو أكثرته في موارد الانقضاء يلزم أن يكون استعماله فيها مجازاً في الغالب إذا كان كثيراً ، وفي الأغلب إذا كان أكثر ، ومن المعلوم أن المجاز خلاف الأصل .
- (٢) هذا في صورة كثرة الاستعمال .
- (٣) هذا في صورة أكثرية استعماله في موارد الانقضاء من استعماله في موارد التلبس بالمبدأ الذي هو الموضوع له حسب الفرض .
- (٤) أي: وكبر استعماله في الغالب أو الأغلب مجازاً بعيد ، إذ لا يلائمه حكمة الوضع التي هي إبراز المعاني المحتاج إليها في المحاورات بالألفاظ الموضوعية لها . وجه عدم الملاءمة أن هذه الحكمة تقتضي وضع الألفاظ لتلك المعاني لمسيب الحاجة إليها دون المعاني التي يكون الابتلاء بها نادراً أو الحاجة إليها قليلة ، فإن الوضع لهذه المعاني دون المعاني الكثيرة الابتلاء لا يلائم حكمة الوضع ، وعليه فالحكمة تقتضي الوضع للأعم من التلبس والانقضاء ، لا لخصوص التلبس الذي يكون نادراً بالنسبة إلى المنقضي عنه المبدأ .
- (٥) هذا إشكال على ما ذكره من استبعاد مجازية استعمال المشتق في موارد الانقضاء في الغالب أو الأغلب .

وحاصله : أنه لا وجه لاستبعاد ذلك بعد وضوح كون أكثر المحاورات مجازات ، فالاستبعاد المزبور الذي جعل غير ملائم لحكمة الوضع لا يثبت وضع المشتق للأعم .

كيف (١) وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات ، فإنّ ذلك (٢) - لو سلم -
فإنّما هو لأجل تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد ، نعم ربما
يتفق ذلك (٣) بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه ، لكن أين

(١) يعني: كيف يكون هذا الاستعمال المجازي الكثير بعيداً غير ملائم لحكمة
الوضع وقد قيل : إنّ أكثر المحاورات مجازات ؟
(٢) المشار إليه هو كون أكثر المحاورات مجازات ، وهذا إشارة إلى دفع
الاشكال الذي ذكره بقوله : « لا يقال » .

وحاصله: - بعد تسليم مجازية أكثر المحاورات - أنّ المقصود بهذه الكثرة
هو تعدد المعاني المجازية بالنسبة إلى معنى حقيقي واحد كلفظ الأسد الموضوع لمعنى
واحد مع استعماله في معانٍ مجازية عديدة كالرجل الشجاع وغيره ، ومن المعلوم :
أنّ هذه الكثرة الموجودة في المحاورات غير قاذحة في الوضع لمعنى واحد ، وغير
موجبة لكون الوضع للجميع بل المقصود بالكثرة القاذحة في حكمة الوضع وغير
الملائمة لها هو كون استعمال كل لفظ في المعنى المجازي الواحد أكثر من استعماله
في معناه الحقيقي الواحد ، فإنّ هذه الكثرة لا تلائم حكمة الوضع وهي وضع اللفظ
للمعنى الذي تكثرت الحاجة إليه ، والمفروض كون الحاجة إلى المعنى الانقضي في
المشتق أكثر من المعنى التلبسي ، فحكمة الوضع تقتضي وضع المشتق للأعم ، وكون
استعماله في المنقضي عنه المبدأ حقيقة لا مجازاً .

(٣) المشار إليه : أكثرية الاستعمال في معنى اللفظ المجازي الواحد من
الاستعمال في معناه الحقيقي كذلك .

وحاصله : أنه كما لا ينافي كثرة المجازات بالنسبة إلى معنى واحد حكمة
الوضع ولا توجب الوضع للجميع ، كذلك لا ينافي حكمة الوضع كثرة الاستعمال

هذا (١) مما إذا كان دائماً كذلك (٢) ، فافهم (٣) . قلت (٤)

في معنى مجازي واحد ، لكثرة الحاجة اليه إذا كانت من باب الاتفاق ، ولا توجب هذه الكثرة الاتفاقية الوضع للأعم ، لكن إذا كان الاستعمال المجازي في المعنى الواحد دائماً كثيراً جداً كاستعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ ، فحكمة الوضع حينئذٍ تقتضي وضع اللفظ له أولاًعم منه ومن المنبلس بالمبدأ ، حيث إن مجازيته في المنقضي عنه تنافي حكمة الوضع .

(١) يعني: لكن أين استعمال اللفظ في معنى مجازي إذا كان أكثر من معناه الحقيقي من باب الاتفاق - من استعماله فيه دائماً كالمشتق المستعمل في المنقضي عنه المبدأ ؟ فإذا كان استعماله في المجازي دائماً لا اتفاقياً ، فلا بد من البناء على كون استعماله في المنقضي عنه المبدأ على نحو الحقيقة ، لكون كثرة استعماله فيه دائمية لا اتفاقية .

(٢) أي: كثيراً أو أكثر .

(٣) لعله إشارة الى : أن هذه الكثرة الدائمة أيضاً لا توجب الوضع للأعم ، إذ بعد مراعاة العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي فلا محالة يكون الوضع دخيلاً في صحة الاستعمال المجازي ، فكثرة المجاز لا تنافي حكمة الوضع . إلا أن يقال : بعدم الاعتداد بالعلاقة المزبورة ، لسكون الاستعمال المجازي منوطاً باستحصان الطبع له ، فلا يكون حينئذٍ للوضع دخل فيه ، فتبطل حكمته بكثرة الاستعمال المجازي . أو إلى : أن عدم جواز مخالفة حكمة الوضع لا فرق فيه بين الواحد والكثير . أو إلى وجه آخر .

(٤) هذا دفع الاشكال الذي تعرض له بقوله : « إن قلت : على هذا يلزم أن يكون في الغالب ... الخ » وكان محصله : منافاة مجازية استعمال المشتق في

مضافاً (١) إلى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد (٢) بعدم مساعدة الوجوه المتقدمة عليه (٣) أن

الغالب أو الأغلب في المنقضي عنه المبدأ لحكمة الوضع ، فلا بد من الالتزام بوضع المشتق للأعم ، ثم سجّل هذا الاشكال بقوله : « لا يقال كيف وقد قيل ... الى قوله : دائماً كذلك » والفرض من الكل : إثبات وضع المشتق للأعم، وإلا يلزم لغوية الوضع وبطلان حكمته . وكيف كان فقد أجاب المصنف عن الاشكال المزبور بوجهين :

أحدهما : أن مجرد استبعاد كون استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ في الغالب أو الأغلب مجازاً غير ضائر ، لأنه لا يقاوم الأدلة التي أقيمت على وضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ ، وأما المناقاة لحكمة الوضع، فلا بأس بها بعد وقوع تخلف الحكمة في الأوضاع كثيراً ، فرجع هذا الوجه الى تسليم كثرة المجازات وعدم قدحها في المدعي .

ثانيهما : أن كثرة المجازات ممنوعة ، لأنها إنما تلزم بناءً على عدم إمكان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس ، وأما بناءً على إمكانه بلحاظه، فلا يغلب الاستعمال المجازي على الحقيقي أصلاً ، لما تقدم سابقاً من أن إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقة اتفاقاً ، فإذا قال : - جاء الضارب - مثلاً بعد انقضاء الضرب عنه وأراد حال التلبس- يعني: من كان قبل مجيئه ضارباً- كان هذا الإطلاق إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً .

(١) إشارة الى الوجه الأول .

(٢) وهو الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ .

(٣) يعني: على المراد- وهو الوضع لخصوص حال التلبس- والمراد بالوجوه

المتقدمة هو التبادر، وصحة السلب، والتضاد الارتكازي .

ذلك (١) إنما يلزم لو لم يمكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه (٢) يمكن من الامكان ، فيراد من - جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب - جاء الذي كان ضارباً و شارباً قبل مجيئه (٣) حال التلبس بالمبدأ، إلا حينه (٤) بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال (٥) وجعله (٦) ممنوناً بهذا

(١) إشارة إلى الوجه الثاني ، والمشار اليه هو غلبة المجاز الناشئة عن استعماله في المنقضي عنه المبدأ .

(٢) أي: مع أن استعماله بلحاظ حال التلبس - ليتحدد زمانا الإطلاق والتلبس ويكون على وجه الحقيقة - بمكان من الامكان ، ومعه لا داعي إلى إرتكاب المجاز بسبب استعماله في المنقضي عنه المبدأ، لا بلحاظ حال التلبس ، وعليه فيمكن فرض كون جميع استعمالات المشتق على نحو الحقيقة عدا استعماله فيما سيتلبس به في المستقبل الذي هو مجاز بالاتفاق .

(٣) الأولى تقديمه بأن يقال : جاء الذي كان قبل مجيئه ضارباً أو شارباً حال التلبس بالمبدأ .

(٤) يعني: لا حين المجيء ، بحيث يكون زمان المجيء ظرفاً للجري والنسبة مع فرض انقضاء المبدأ عنه ، إذ لو كان كذلك لكان مجازاً ، لمغايرة زمانى الجري والتلبس .

(٥) أي: حال الانقضاء ، فإذا كان الجري بهذا اللحاظ، فلا محيص عن كونه مجازاً .

(٦) معطوف على قوله : « الاستعمال » والضمير راجع الى الموصول في قوله : « جاء الذي كان ضارباً » ، يعني: كي يكون جعل من صدر عنه الضرب

العنوان (١) فعلاً (٢) بمجرد تلبسه قبل مجيئه ، ضرورة أنه (٣) لو كان للأعم
لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين (٤) .
(وبالجمله) (٥): كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انساب

والشرب قبل مجيئه معنوياً بعنوان كونه ضارباً وشارباً فعلاً بسبب تلبسه بالضرب
والشرب قبل المجي، فإنه إذا كان كذلك يصير الجري فعلياً والتلبس إنقضاءياً، وحيث
إن الجري لم يكن بلحاظ حال التلبس، فلا محالة يكون مجازاً .

(١) أي: عنوان الضاربية والشاربية .

(٢) الباء للسببية يعني : أن جملة معنوياً بهذا العنوان يكون بسبب

تلبسه بالمبدأ .

(٣) أي: المشتق ، وهذا تعليل لما أفاده من إمكان كون الاستعمال في موارد

الانقضاء بلحاظ حال التلبس حتى لا يلزم مجاز .

وحاصله : أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم من حالة التلبس لصح

لحاظ كل من التلبس والانقضاء في موارد الانقضاء، وكان الاستعمال على نحو

الحقيقة ، لاختصاص المجازية بوضع المشتق لخصوص حال التلبس، وعدم كون

الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظه .

(٤) أي: التلبس والانقضاء ، لكون كلٍّ منهما فرداً للمعنى الحقيقي .

(٥) هذا ملخص ما أفاده في دفع إشكال المعارض، حيث اعترض على التبادر

باحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، فلا يصلح لأن يكون علامة للوضع ، لأن التبادر

المتبث للوضع هو المستند إلى حاق اللفظ لا إلى إطلاقه .

ومحصل ما ذكره في دفع هذا الاعتراض هو : أن التبادر الإطلاقي في مورد

البحث مشروط بعدم كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء، والمفروض وقوعها فيهما

خصوص حال التلبس من الاطلاق (١) ، إذ (٢) مع عموم المعنى وقابلية

ومع ذلك يكون تبادل خصوص حال التلبس متحققاً، فلا يحصى عن كونه مستنداً الى حاق اللفظ دون الاطلاق، وإلا لكان المتبادر هو خصوص حال الانقضاء ، لأنه الذي ينصرف اليه إطلاق اللفظ نظراً الى كثرة الاستعمال في موارده ، وعليه فهذا التبادر من أمارات الوضع .

(١) يعني: فلا يكون هذا التبادر ناشئاً من إطلاق اللفظ حتى لا يثبت به الوضع ، بل هو ناشئ عن حاقه، فيثبت به .

(٢) تعليل لقوله: « تمنع عن دعوى انسباق ... الخ » لكنه لا ينطبق على المدعى، وهو عدم كون تبادل حال التلبس إطلاقياً مع كثرة الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ ، والعلّة عبارة عن أن الاستعمال في حال الانقضاء لا يستلزم أن يكون مجازاً حتى يرد عليه الاشكال المتقدم وهو كونه خلاف حكمة الوضع ، وجه عدم لزوم المجازية مطلقاً هو : أنه على القول بالأعم يمكن أن يكون استعماله في المنقضي عنه المبدأ حقيقة ولو لأجل انطباق المعنى العام الموضوع له عليه ، وعلى القول بالأخص يمكن أن يكون الجري بلحاظ حال التلبس، بل لا بد أن يكون بهذا اللحاظ ، لأنه من صغريات دوران الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي الذي يقدم فيه الحقيقة على المجاز ، حيث إن المعنى المستعمل فيه لفظ المشتق مراد بين المعنى الحقيقي إذا كان الاستعمال بلحاظ حال التلبس وبين المعنى المجازي إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، فلا يُعلم أن لفظ المشتق قد استعمل في معناه الحقيقي أو المجازي، وفي مثله لا بد من الحمل على المعنى الحقيقي كما هو قضية أصالة الحقيقة .

وبالجملة : فأشكال لزوم المجازية التي هي خلاف مقضى حكمة الوضع - بناءً على وضع المشتق لخصوص حال التلبس - مندفع بعدم لزومها أصلاً، لما عرفت .

كونه (١) حقيقة في المورد (٢) ولو بالانطباق (٣) لواجه لملاحظة حالة أُخرى (٤) كما لا يخفى ، بخلاف ما إذا لم يكن له (٥) العموم، فإن

والحاصل : أنّ التعليل المذكور لا ينطبق على المعمل، فلا بدّ أن يكون علة لمقدّر—وهو أنّ كثرة الاستعمال في موارد الانقضاء لا توجب كون أكثر استعمالات المشتق مجازاً كما ادعاه المتوهم— وذلك لأنّه مع فرض وضعه لمعنى عام يكون حقيقة في المنقضي عنه المبدأ بالانطباق، ومع فرض وضعه لمعنى خاص وهو حال التلبس يمكن أن يكون الاستعمال حينئذٍ أيضاً على وجه الحقيقة إذا كان الجري بلحاظ حال التلبس، بل لا بد من البناء على كونه بهذا اللحاظ ، لما عرفت من أنّه مقتضى أصالة الحقيقة .

والمتمحصل : أنّ كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى كون انسباق خصوص حال التلبس ناشئاً عن الاطلاق، ولا تستلزم مجازية المشتق في الأكثر ، وعليه فتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ يكون من حاقّ اللفظ، فهو أمانة الوضع .

(١) أي: المشتق .

(٢) أي: مورد الانقضاء .

(٣) أي: من باب انطباق الكلي عليه ، إذ بناءً على وضع المشتق للأعم يكون الموضوع له الكلي الصادق على كل من المتلبس والمنقضي .

(٤) وهي حال التلبس ، لأنّ المشتق حينئذٍ يكون حقيقة في المنقضي ككونه حقيقة في المتلبس بالمبدأ ، فلا وجه لملاحظة حال التلبس في استعماله في موارد الانقضاء .

(٥) أي: للمعنى ، هذا في مقابل قوله : « إذ مع عموم المعنى... الخ » .

استعماله (١) حينئذ (٢) مجازاً بلحاظ حال الانقضاء (٣) وإن كان ممكناً، إلا أنه (٤) لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله وجريه (٥) على الذات مجازاً وبالعبارة وملاحظة العلاقة، وهذا (٦) غير

والأولى أن يقال: « ومع خصوص المعنى » وقد عرفت توضيحه بقولنا: « إذ مع عموم المعنى يكون حقيقة في المنقضي ... الخ » .

(١) أي استعمال المشتق في موارد الانقضاء .

(٢) أي: حين عدم عموم المعنى .

(٣) بأن يكون الجري بلحاظ حال الانقضاء ، فإن استعمال المشتق حينئذ

يكون مجازاً لا محالة .

(٤) أي: الاستعمال، حاصله : أن استعمال المشتق في موارد الانقضاء يمكن أن

يكون مجازاً إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، وأن يكون حقيقة إذا كان بلحاظ حال التلبس ، ومع دوران الاستعمال بين كونه حقيقة وبين كونه مجازاً يقدم الأول على الثاني ، ففي موارد الانقضاء يلاحظ حال التلبس ليكون استعمال المشتق فيها حقيقة .

(٥) الضميران راجعان إلى المشتق، وحاصله : أنه بعد إمكان كون الاستعمال

على وجه الحقيقة بأن يكون بلحاظ حال التلبس - لا وجه لجري المشتق على الذات مجازاً ، لأنه مع الشك في المعنى المراد مع العلم بالمعنى الحقيقي والمجازي يكون الأصل حمل اللفظ على المعنى الحقيقي، وهو هنا حال التلبس ، فوضع المشتق لخصوص حال التلبس لا يستلزم كثرة الاستعمالات المجازية حتى يرد عليها اعتراض الخصم ببعدها وعدم ملامتها لحكمة الوضع كما تقدم .

(٦) أي: إمكان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي كما فيما نحن فيه ، لفرض

استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى ، فافهم (١) . ثم إنه ربما أُورد على الاستدلال بصحة السلب (٢) بما حاصله : أنه إن أُريد بصحة السلب صحته (٣)

صحة كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس أجنبي عن استعمال اللفظ في معنى لا يصح أن يكون على وجه الحقيقة ، كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع ، إذ لا محيص حينئذٍ عن كونه على وجه المجاز . فتحصل من جميع ما ذكره المصنف (قده) : صحة ما ادعاه من التبادر ، واندفاع ما أُورد عليه من كونه ناشئاً عن الإطلاق .

(١) لعله إشارة إلى : أن لحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء يخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازي ، لـ كونه حينئذٍ مستملاً في المعنى الموضوع له .

(٢) التي جملة أمارة على مجازية استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدأ ، ومحصل هذا الإيراد : أن الاستدلال بعدم صحة السلب إما غير صحيح ، وإما غير مفيد ، إذ لو أُريد صحة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ على الإطلاق كأن يقال : « زيد ليس بضارب في شيء من الأزمنة » فهو غير سديد - أي غير صحيح - ، لكذبه ، ضرورة صحة قولنا : « أنه ضارب أمس » ، ولو أُريد صحة سلب المشتق عنه مقيداً كأن يقال : « زيد ليس بضارب الآن » فهو وإن كان صحيحاً ، إذ المفروض إنقضاء المبدأ عنه وعدم اتصافه فعلاً بالضرب ، لكنه غير مفيد ، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق لا المقيد ، فيسقط الاستدلال بها على كون المشتق حقيقة في خصوص حال التلبس .

(٣) أي : الساب .

مطلقاً (١) فغير شديد (٢) ، وإن أُريد مقيداً فغير مفيد ، لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق (٣) . وفيه : أنه إن أُريد بالتقييد تقييد المسلوب (٤) الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق (٥)

(١) أي: غير مقيد بحال انقضاء المبدأ .

(٢) أي: غير صحيح ، لكذبه كما عرفت .

(٣) لا المقيد .

(٤) وهو المحمول كالضارب في قولنا : « زيد ليس بضارب الآن » .

(٥) كقولنا : « زيد ليس بضارب » من دون تقييده بزمان ، ووجه

أهميته: ما قرّر في علم الميزان من كون نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم ، فإن نقيض الانسان- وهو اللا إنسان- أعم من نقيض الحيوان وهو اللا حيوان ، ولذا يصح أن يقال: كل لا حيوان لا إنسان ولا عكس ، وكذلك يقال في المقام : كل ما ليس بضارب مطلقاً ليس بضارب في حال الانقضاء .

وتوضيح ما أفاده المصنف (قدّه) في الجواب عن الاشكال هو : أن القيد

تارة يكون قيداً للمسلوب أعني المشتق نحو « زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » .

وأخرى يكون قيداً للموضوع أعني المسلوب عنه نحو « زيد المنقضي عنه

الضرب ليس بضارب » .

وثالثة يكون قيداً للسلب نحو - زيد ليس في حال الانقضاء بضارب -

يعني : أن عدم الضاربية متحقق لزيد في حال الانقضاء .

فإن كان قيداً للمشتق بأن يكون المسلوب المشتق المقيد بحال الانقضاء ،

فلا يكون صحة السلب حينئذٍ علامة للمجاز ، إذ يعتبر في علامتها صحة سلب

اللفظ بماله من المعنى ، والمفروض هنا تقييده بحال الانقضاء ، وسلب المقيد لا يستلزم

كما هو واضح (١)، فصحة سلبه (٢) وان لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً

سلب المطلق ليكون علامة للمجاز ، إذ يصدق - زيد ليس بضارب فعلاً - ولا يصدق - زيد ليس بضارب مطلقاً - ، لصدق كونه ضارباً أمس ، فصحة هذا السلب الذي يكون المسلوب فيه مقيداً ، علامة لعدم وضع المشتق لمخصوص المنقضي عنه المبدأ، وإلا لم يصح سلبه ، وليس علامة ، لعدم وضع المشتق للجامع بين التلبس والمنقضي الذي هو المقصود . فالمتشكك إن أراد تقييد المشتق فما أقاده متين ، إذ ليس هذا السلب علامة لعدم الوضع للجامع بين التلبس والاقضاء ، لكن يرد عليه : أنه لا دليل على تقييد المشتق بحال الاقضاء ، هذا .

وإن كان قيداً للموضوع بأن يقال : إن الموضوع - وهو زيد المنقضي عنه الضرب ليس بضارب - فصحة سلبه علامة للمجاز ، إذ المفروض كون المسلوب مطلقاً بلحاظ حال الاقضاء ، فيصح أن يقال : إن زيداً المنقضي عنه الضرب ليس بضارب ، فتقييد الموضوع لا يضرب بكون صحة السلب أمانة على المجاز ، إذ لو كان زيد المنقضي عنه الضرب من مصاديق الضارب المطلق لم يصح سلبه بنحو الاطلاق عنه .

وإن كان قيداً للسلب ، فصحة السلب حينئذٍ علامة للمجاز ، إذ المفروض أنه يصح سلب الضارب مطلقاً عن زيد بلحاظ حال الإقضاء ، كما أنه لا يصح سلبه عنه بلحاظ حال التلبس .

(١) إشارة الى ما ثبت في علم الميزان من كون نقيض الأخص أعم كما عرفت آنفاً .

(٢) أي: المسلوب المقيد ، ووجه عدم علاميتها على كون المطلق مجازاً هو : أن العبرة في صحة السلب إنما هي بسلب اللفظ عن المعنى مع الغض عن الضامم الخارجة عن حيز معناه كالتقييد المذكور في المقام .

فيه (١) ، إلا أن تقييده ممنوع (٢) ، وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر
بكونها (٣) علامة ، ضرورة (٤) صدق المطلق على أفرادها على كل حال ، مع إمكان
منع تقييده (٥) أيضاً (٦) بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها

(١) أي: في المسلوب المقيّد بحال الانقضاء .

(٢) لعدم الدليل على رجوع القيد إليه حتى يلزم الاشكال على كون صحة
السلب علامة المجازية .

(٣) أي: صحة السلب ، وحاصله : أن القيد إن كان قيداً للسلب مع بقاء
الموضوع والمحمول على الإطلاق كأن يقال : « إن زيداً ليس الآن بضارب »
فلا ضير في كونها علامة ، إذ لو كان المنقضي عنه المبدأ من أفراد المطلق لم يصح
سلبه عنه ، لعدم صحة سلب المطلق عن فرده في شيء من الأزمنة ، فصحته دليل
على مجازية إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ .

(٤) تعليل لقوله : « فغير ضائر » وقد عرفت توضيحه بقولنا : إذ لو كان
المنقضي عنه المبدأ من أفراد المطلق ... الخ .

(٥) يعني: تقييد السلب ، حاصله : أنه يمكن منع الشرطية الأولى في كلام
المورد وهي قوله : « ان أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد » بأن
يلاحظ التقييد في طرف الذات مع إطلاق كل من السلب والمسلوب ، مثل قولنا : «
زيد الضارب في أمس ليس بضارب الآن» . مجمل - الآن - ظرفاً للإخبار ، لا قيداً
للسلب ولا للمسلوب ، فلا بأس بإلقاء قيد - الآن - .

وبالحلّة : فقيّد الانقضاء ملحوظ في ناحية الموضوع .

(٦) يعني: كمنع تقييد المسلوب أعني المشتق ، فيكون التقييد وهو لحاظ
الانقضاء في طرف الذات ، لا في السلب ولا في المسلوب ، فيقال : - زيد الضارب في
الأمس ليس بضارب - .

المشتق، فيصح سلبه مطلقاً (١) بلحاظ هذا الحال (٢)، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً . ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب مما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً (٣) ، لصحة (٤) سلب الضارب

(١) أي: سلب المشتق مطلقاً يعني في جميع الأزمنة (*).

(٢) أي: حال الانقضاء المأخوذ قيداً في الموضوع، لا في السلب ولا في

المساوب .

(٣) هذا التفصيل منسوب الى الفصول، وحاصله : أن المبدأ إن كان من المصادر المتعدية كالضرب والقتل، فللمشتق حينئذٍ حقيقة في الأعم، وإن كان من اللازمة كالحسن والقبح فهو حقيقة في المتلبس ومجاز في المنقضي عنه المبدأ . ولعل وجه هذا التفصيل هو : أن المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ اللازمة القائمة بنفس الذات غير المتعدية الى غيرها اعتبر في صدق المشتق عليها بقاء المبدأ القائم بها ، فانقضاء المبدأ يوجب مجازية إطلاق المشتق على النوات المنقضية عنها تلك المبادئ اللازمة ، وإن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية، فلما لم يكن المبدأ قائماً بنفس الذات بل بغيرها لفرض التعددي عنها الى غيرها وهو المفعول به، لم يعتبر في صدق المشتق على النوات إتصافها بها فعلاً ، فيكون إطلاقه عليها بعد الإقضاء حقيقة أيضاً .

(٤) هذا إشارة الى فساد توهم التفصيل المزبور، وحاصل تقرب فساده هو:

(* هذا في غاية الغموض ، إذ لا يتصور صحة سلب الضاربية في جميع الأزمنة عن ذات متصفة في الأمس مثلاً بالضرب، مع وضوح صحة حمل الضارب عليه بلحاظ الأمس ، فلا بد أن يكون سلبه عنها مقيداً لا مطلقاً ، ومثل هذا السلب لا يكون علامة كما مرّ آنفاً، فتأمل .

فمن يكون فعلاً غير متلبس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً ، وأما إطلاقه (١) عليه (٢) في الحال فان كان (٣) بلحاظ حال التلبس

عدم الفرق في كون إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ مجازاً بين كون المبدأ متعدياً كالضرب ولازماً كالحسن ، والفرق بين المبادئ إنما هو في كيفية قيامها بالنوات ، فإن قيام المبادئ المتعدية بها إنما هو بنحو الصدور والإيجاد، وقيام المبادئ اللازمة بها إنما هو بنحو الحلول ، واختلاف كيفية القيام لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها وهي وضع هيئة المشتق ، ويشهد بعدم التفاوت الزبور صحة سلب الضارب عمن لا يكون فعلاً متلبساً بالضرب، فلو كان التفصيل المذكور صحيحاً لما صح هذا السلب مع كون المبدأ وهو الضرب فيه متعدياً .

(١) أي: إطلاق المشتق .

(٢) أي: على من كان متلبساً سابقاً بالمبدأ، غرضه من هذه العبارة دفع توهم وهو : أن ما ذكره من كون صحة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدأ علامة المجازة، ينافي صدقه عليه في الحال ، لأن صدقه حينئذٍ أمانة الحقيقة، فلا يكون صحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ مجازاً .

ومحصل دفعه : أن إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ تارة يكون بلحاظ حال التلبس، ولا إشكال في كونه حينئذٍ على نحو الحقيقة ، وأخرى يكون بلحاظ الحال بحيث يكون الجري حال النطق ولم يثبت كونه حينئذٍ بنحو الحقيقة كما مر ، ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة ، لأنه أعم منها ، نعم لو كان الاستعمال مثبتاً للحقيقة لكان منافياً لصحة سلبه عن المنقضي عنه المبدأ كما لا يخفى .

(٣) هذا دفع التوهم وقد عرفت تقريبه .

فلا إشكال (١) كما عرفت ، (٢) وإن كان بلحاظ الحال (٣) فهو (٤) وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا دلالة على كونه (٥) بنحو الحقيقة ، ليكون (٦) الاستعمال أعم منها (٧) كما لا يخفى (٨) ، كما لا يتفاوت (٩) في صحة السلب عنه (١٠) بين تلبسه (١١) بضد المبدأ وعدم تلبسه ، راجعاً (١٢) عرفت من وضوح

(١) أي: فلا إشكال في كونه حقيقة .

(٢) يعني في الأمر الخامس وفي أثناء بعض مباحثه بالمناسبة .

(٣) أي: حال النطق بأن يكون الجري بلحاظه لا بلحاظ حال التلبس .

(٤) يعني: فالإطلاق وإن كان صحيحاً، لكنه لا دليل على كونه بنحو الحقيقة.

(٥) أي: كون الإطلاق .

(٦) لتلليل لعدم كون الإطلاق بنحو الحقيقة، ومحصل تقريبه : أن الاستعمال

أعم من الحقيقة، وليس لازماً مساوياً لها حتى يكون دليلاً وأمانة عليها .

(٧) أي: من الحقيقة .

(٨) إشارة إلى : أن أصالة الحقيقة لا تجري فيما علم بالمراد وشك في كونه

معنى حقيقياً أو مجازياً ، وإنما تجري فيما إذا علم بالمعنى الحقيقي وشك في المراد .

(٩) إشارة إلى تفصيل آخر، وهو: كون المشتق حقيقة في الأعم إن لم يتصف

الذات بعد انقضاء المبدأ عنها بضد ذلك المبدأ كمروض القيام لها بعد مضي القعود

عنها، وإلا فيكون حقيقة في خصوص حال التلبس ومجازاً فيما بعد الإقضاء .

(١٠) أي: عن المنقضي عنه المبدأ .

(١١) أي: بين تلبس المنقضي عنه المبدأ وبين عدم تلبسه به .

(١٢) لتلليل لقوله : « كما لا يتفاوت » ورداً للتفصيل المزبور، وحاصله :

أن السلب صحيح في كلا المقامين على وزان واحد ، لأن المدار في صحته زوال

المبدأ وانقضائه المتحقق في صورتي طرفي الضد الوجودي على الذات وعدمه .

صحته (١) مع عدم التلبس أيضاً وان كان معه (٢) أوضح . ومما ذكرنا (٣) ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل .
حجة القول بمسدم الاشتراط (٤) وجوه :

الأول : التبادر (٥)

(١) أي: صحة السلب مع عدم التلبس بالضد كصحته مع التلبس به .
(٢) أي: مع التلبس بالضد أوضح ، حيث إن عدم صحة سلبه الملازم لصحة حمل المشتق على الذات المتلبسة بضد المبدأ الزائل عنها مستلزم لاجتماع الضدين، نظير حمل القاعد والقائم على الذات المنقضي عنها القيام والمتلبسة فعلاً بالعمود .
(٣) أي: من صحة السلب في المنقضي عنه المبدأ ، ومن اختلاف أنحاء قيام المبادئ بالمشتقات ظهر عدم صحة كثير من التفاصيل ، كالفرق بين المبدأ المتعدي واللازم بكون المشتق حقيقة في الأعم في الأول وحقيقة في الأخص في الثاني، والفرق بين كون المبدأ شيئاً وغيره بكونه حقيقة في الأعم في الأول وفي خصوص التلبس في الثاني ، والفرق بين كون المشتق محكوماً عليه وبين كونه محكوماً به بأنه حقيقة في الأعم في الأول وفي خصوص حال التلبس في الثاني، وغير ذلك من التفاصيل المذكورة في الكتب المبسوطة ، فإن صحة السلب وغيرها من الأدلة تنفي جميع تلك التفاصيل .

(٤) أي: عدم اشتراط خصوص حال التلبس وكون معنى المشتق عاماً للتلبس والانقضاء .

(٥) استدل القائلون بوضع المشتق للأعم بوجوه :

أولها : التبادر، بتقريب : أن المنسب من المشتق هو المعنى العام الشامل للتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه .

وقد عرفت (١) أن المتبادر هو خصوص حال التلبس .

الثاني (٢): عدم صحة السلب في مضروب ومقتول عن انقضى عنه المبدأ .

وفيه (٣): أن عدم صحته في مثلها (٤) إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ

معنى يكون التلبس به باقياً في الحال (٥)

(١) هذا جواب الاستدلال بالتبادر، وحاصله : أنه قد تقدم في أدلة القائلين

بوضع المشتق لخصوص التلبس بالمبدأ : أن المنسب منه خصوص التلبس بالمبدأ دون الأعم .

(٢) هذا ثاني الوجوه، وحاصله : عدم صحة سلب المقتول والمضروب بما لها

من المعنى المرتكز في النهن عن انقضى عنه المبدأ ، فيصح أن يقال : « عمرو مضروب زيد أو مقتوله » بدون رعاية علاقة ، وعدم صحة السلب علامة الحقيقة .

(٣) هذا رد الاستدلال بعدم صحة السلب، ومحصله : أنه يراد من القتل في

المقتول ومن الضرب في المضروب غير معناهما الحقيقي الحدتي ، فيراد من الأول :

زهوق الروح الذي هو بمنزلة الملكة في البقاء ، ويراد بالضرب وقوعه على شخص

لا تأثيره حين صدوره، وهذان المعنيان وإن كانا مجازيين لكنهما لا يوجبان المجاز

في الهيئة بل المجاز في المادة، ومن المعلوم : أن المبدأ بهذا المعنى باقٍ ، فعدم صحة

سلبها إنما هو لأجل بقاء التلبس بهما فعلاً، فلا يلزم من إطلاقهما حينئذٍ مجاز في

هيئة المشتق أصلاً ، لعدم كونها من إطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ .

(٤) أي: مثل المضروب والمقتول .

(٥) يعني: فلا يكون من باب الإطلاق على المنقضي عنه المبدأ أصلاً ، فعدم

صحة السلب لا يدل على الوضع للأعم من التلبس والمنقضي كما هو المدعى ، إذ

المفروض أن الإطلاق يكون في حال التلبس بالمبدأ لا في حال إنقضائه عنه .

ولو مجازاً (١) ، وقد انقده من بعض المقدمات (٢) : أنه لا يتفاوت الحال (*) فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقص والابرام (٣) اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه (٤) حقيقة أو مجازاً ، وأما لو أُريد

(١) بالتصرف في المبدأ بجعله عبارة عن معنى يكون التلبس به باقياً في حال النطق، وهذا التصرف لا يستلزم التصرف في معنى الهيئة الذي هو محل البحث، قال في البدائع : « ولك أن توجه عدم صحة السلب في موارد بآن المراد بالمبدأ أمر باقٍ ولو مجازاً كما في الصناعات، فيخرج عن موارد حيفئذٍ ، لأن المنقضي إنما هو المعنى الحدتي لا الملكة » .

(٢) وهي المقدمة الرابعة ، حيث إنه (قده) ذكر هناك أن تفاوت ما يراد بالمبادئ من حيث الفعلية والشأنية لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها وهي وضع هيئة المشتق لخصوص التلبس أو الأعم .

(٣) قد ظهر من المباحث السابقة : أن مورد النقص والإبرام هو وضع هيئة المشتق لخصوص التلبس بالمبدأ أو الأعم من دون نظري الاختلاف المبادئ من حيث إرادة معانيها الحقيقية أو المجازية .

(٤) متعلق بقوله : « اختلاف » يعني: أن اختلاف المعنى الذي يراد من

(*) لا يخفى أن العبارة لا تخلو عن حزازة ، إذ لو كان الحال فاعلاً لقوله : « يتفاوت » كما هو كذلك لخلاق قوله : « اختلاف » عن عامل « ولا بد حيفئذٍ من إدخال الباء الجارة عليه لتكون العبارة هكذا « لا يتفاوت الحال فيما هو المهم باختلاف ما يراد من المبدأ ... الخ » .

وبالجملة : فلابحيص عن أحد أمرين : إما سقوط الحال ليكون - اختلاف -

فاعلاً لقوله : « يتفاوت » ، وإما دخول الباء على - اختلاف - ، فتأمل في العبارة .

منه (١) نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فإتما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت ، لا بلحاظ الحال (٢) أيضاً (٣) ، لوضوح (٤) صحة أن يقال : إنه ليس بمضروب الآن ، بل كان الثالث (٥) استدلال الامام عليه السلام (٦)

المبدأ من حيث كونه حقيقياً أو مجازياً لا يوجب تفاوتاً في مورد البحث وهو وضع هيئة المشتق للخصوص أو العموم ، وذلك لعدم التلازم بين التصرف في المادة وبين التصرف في الهيئة كما لا يخفى .

(١) أي: من المبدأ في مثل المضروب والمقتول ، حاصله : أنه إن أريد من المبدأ في مثل-المضروب والمقتول- نفس ما يصدر عن الفاعل ويقع على المفعول به- لا الأثر الذي يبقى كما مر في الشق الأول- فمدم صحة السلب حينئذ ممنوع جداً ، بداهة صحة قولنا : « عمرو ليس بمقتول زيد فعلاً » إلا إذا كان الجمل بلحاظ حال التلبس ، فإن السلب حينئذ غير صحيح ، لكون جري المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة كما مر مراراً .

(٢) أي: حال النطق الذي هو حال الجري والاطلاق .

(٣) يعني: عدم صحة السلب مختص بما إذا كان بلحاظ حال التلبس فقط بدون لحاظ حال النطق معها .

(٤) تعليل لا محصار عدم صحة السلب بحال التلبس ، حيث إنه يصح السلب بالنظر الى حال الانقضاء ، ويقال : « إنه ليس بمضروب الآن » كما يصح أن يقال : « إن ضاربه ليس بضارب الآن » .

(٥) هذا ثالث الوجوه التي استدل بها القائلون بوضع المشتق للأعم .

(٦) روى في الكافي عن الصادق عليه السلام أنه قال : « من عبد صنماً أو وثناً

تأسيماً (١) بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى :
لا يكون إماماً .

وعن العيون عن مولانا الرضا عليه السلام في حديث طويل « ان الامامة خص الله عز وجل بها إبراهيم الخليل بعد النبوة والخلة مرتبة ثالثة وفضيلة شرفها بها ، وأشار بها جل ذكره ، فقال عز وجل : اني جاعلك للناس إماماً ، فقال الخليل سروراً بها : ومن ذريتي ؟ قال الله عز وجل : لا ينال عهدي الظالمين ، فأبطلت هذه الآية إمامة كل ظالم الى يوم القيامة وصارت في الصفوة .

(١) لم أظفر الى الآن باستدلاله صلى الله عليه وآله وسلم بالآية الشريفة على عدم لياقة عابد الصنم للخلافة ، ولا بد من التتبع ، توضيح الاستدلال بالآية الشريفة : أن الامام عليه السلام لما كان في مقام إبطال خلافة الثلاثة فذلك يتوقف على أمور :

الأول : كون الاستدلال مبنيّاً على اعتقادهم بمضي المبدأ وهو عبادة الصنم عنهم حين التصدي للامامة ، ضرورة أنه مع اعتقادنا ببقاء المبدأ - أعني الظلم فيهم حين تقمص الخلافة - لا يمكن إزامهم بذلك .

الثاني : أن يكون إطلاق الظالم على المنقضي عنه الظلم على وجه الحقيقة ، إذ لو كان على وجه المجاز لقرينة لا يحصل الإزام أيضاً ، لعدم صدق الظالم حينئذٍ حقيقة عليهم .

الثالث : كون الاستدلال مبنيّاً على الظهور ، بأن يكون إرادة الظالم حقيقة مع انقضاء المبدأ عنهم من ظواهر القرآن لا بطونه ، إذ لو كان من البطون لا يحصل إزام الخصم أيضاً ، فالزامه يتوقف على أن يكون للآية ظهور عرفي في إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ لئلا يكون له مجال للرد ، واعترافه بذلك موقوف على وضع المشتق للأعم .

« لا ينال عهدي الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة (١)، ومن الواضح توقف ذلك (٢) على كون المشتق موضوعاً للأعم، وإلا (٣) لما صح التعريض ، لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدي للخلافة . والجواب منع التوقف على ذلك (٤) بل يتم الاستدلال ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس ، وتوضيح ذلك (٥) يتوقف على تهديد مقدمة وهي : أن الأوصاف العنوانية التي

(١) بل تمام صمره .

(٢) أي: الاستدلال المزبور .

(٣) أي: وإن لم يكن موضوعاً للأعم بل كان موضوعاً للأخص لما صح التعريض بمن تصدى للخلافة الباطلة ، لأن إطلاق الظالم عليه حينئذ يكون مجازاً، فلا يلزم به الخصم .

(٤) أي: على وضع المشتق للأعم، وحاصل ما أفاده المصنف (قده) في الجواب : أن الاستدلال المذكور لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم ولو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ، وتوضيحه منوط بتقديم مقدمة وهي : أن الأوصاف ومنها المشتقات المأخوذة في الخطابات لا تخلو عن أحد وجوه ثلاثة :

الأول : أن تكون لمحض الإشارة الى ما هو الموضوع من دون دخلها في موضوعيته أصلاً ، فالعنوان ملحوظ مشيراً الى الموضوع ومعرّفاً له ، فلحاظ المشار اليه حينئذٍ استقلالي، والمشير- وهو العنوان- آلي كقوله : « أكرم من في الصحن » اذا كان المقصود ذواتهم لا عنوانهم وهو كونهم في الصحن .

(٥) أي: وتوضيح تمامية الاستدلال ولو على القول بوضع المشتق لخصوص

المتلبس بالمبدأ .

تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام :

أحدها (١): أن يكون أخذ العنوان مجرد الإشارة الى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم ، لمعهوديته (٢) بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به (٣) في الحكم أصلاً .

ثانيها (٤): أن يكون لأجل الإشارة الى علية المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه ولو فيما مضى .
ثالثها (٥): أن يكون

(١) هذا هو الوجه الأول وقد عرفت توضيحه .

(٢) أي: لمعهودية الموضوع بهذا العنوان ، هذا وجه أخذ العنوان معرّفاً للموضوع، ويمكن أن يكون له وجوه أخرى كخطور العنوان ببال الحاكم حين تشريع الحكم من بين العناوين المشيرة الى الموضوع، أو لاختياره لهذا العنوان إقتراحاً، أو لرجح في نظره أو في نظر المحكوم كأخذ الكاتب معرّفاً للموضوع في قوله : - أكرم كل كاتب - مريداً به نفس الذوات المتصفة بالكتابة من دون دخل لها في الموضوع .

(٣) أي: من دون دخل لاتصاف الموضوع بالعنوان في الحكم أصلاً .

(٤) هذا ثاني الوجوه الثلاثة، وحاصله : أن أخذ المشتق عنواناً للموضوع إنما هو لأجل الإشارة الى علية مبدئه للحكم بحيث يكون اتصاف الذات به ... آناً ما ... كانياً في تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاءً ، فصدق المشتق على الذات كلف في الحكم حدوداً وبقاءً ، نظير موضوعية السارق والزاني وشارب الخمر والجاني ونحو ذلك لوجوب الحد .

(٥) هذا ثالث الوجوه ، وحاصله : أن أخذ المشتق عنواناً للموضوع

لذلك (١) مع عدم الكفاية (٢) بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجري عليه (٣) وانصافه (٤) به حدوداً وبقاءً ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الاستدلال بهذا الوجه (٥) إنما يتم لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو

إنما هو لأجل الإشارة الى عليّة مبدئه للحكم حدوداً وبقاءً، نظير العالم والعاقل في دوران الحكم من جواز التقليد والإقتداء وغيرها مدار وجود العلم والعدالة وعدم كفاية وجودها - آناً ما - في بقاء الحكم، بخلاف الوجه السابق ، فإن مجرد وجود المبدأ كان كافياً في بقاء الحكم واستمراره .

(١) أي: لأجل الإشارة الى عليّة المبدأ للحكم .

(٢) أي: عدم كفاية مجرد صحة جري المشتق فيما مضى، واعتبار بقاء المبدأ

في استمرار الحكم ، فينتفي بانتفاء المبدأ الموجب لعدم صدق المشتق على الذات .

(٣) أي: صحة جري المشتق على ما هو موضوع الحكم حقيقة .

(٤) معطوف على - الجري - يعني: وصحة انصاف الموضوع بالمبدأ بحيث

يدور الحكم مدار انصافه بالمبدأ، فلا يفتني الحكم إلا بانتفاء الموضوع .

(٥) أي: الوجه الثالث، وهو استدلال الامام عليه السلام بالآية الشريفة .

وحاصل ما أفاده : أن الاستدلال بالآية المباركة على وضع المشتق للأعم

متجه بناءً على أخذ العنوان بنحو يدور الحكم مداره وجوداً وعدمياً بحيث يناط

الحكم بصدق المشتق وعدمه ، فلو فرض جري المشتق على الذات مع انقضاء المبدأ

عنها كان ذلك دليلاً على الوضع للأعم، ويترتب عليه الحكم، لترتبه على صدق المشتق،

لكن لم يثبت ذلك ، لاحتمال كون المبدأ - وهو التلبس بالظلم آناً ما - علة لعدم

النيل بالخلافة دائماً، فيكون الظلم علة له حدوداً وبقاءً، ومع هذا الاحتمال يسقط

الاستدلال بالآية الشريفة على كون المشتق موضوعاً للأعم .

الأخير (١) ، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم لما تم (٢) بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي ، فلا بد أن يكون (٣) للأعم ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم . وأما إذا كان (٤) على النحو الثاني (٥) فلا (٦) كما لا يخفى ، ولا قرينة على

وبالجملة : ففي الآية المباركة احتمالان :

أحدهما : أن يراد بالظالمين مجرد التلبس بالظلم ، وعدم اعتبار بقائه في استمرار الحكم .

والآخرة : أن يراد به من يصدق عليه الظالم حقيقة وعلى كلا الاحتمالين يثبت عدم لياقة التلبس بالظلم حتى بعد انقضائه عنه لمنصب الخلافه ، والاحتمال الأول يبطل الاستدلال بالآية على الوضع للأعم ، لكونه مصادماً له في الظهور .

- (١) وهو دوران الحكم حدوداً وبقائه مدار صدق المشتق وعدمه .
- (٢) يعني لما تم الاستدلال بهذا الوجه الثالث على وضع المشتق للأعم .
- (٣) أي : المشتق للأعم ليصدق عليه الظالم حقيقة .
- (٤) أي : أخذ العنوان في الآية المباركة .

(٥) وهو كون المبدأ بوجوده - آناً ما - علة لتشريع الحكم مستمراً .

(٦) يعني : فلا يتم الاستدلال بالآية الشريفة على وضع المشتق للأعم ، لعدم توقف استدلال الامام عليه السلام بها على عدم لياقة هؤلاء للخلافه على وضعه للأعم ، إذ المفروض كون المبدأ وهو الظلم بمجرد حدوده - آناً ما - علة لعدم لياقتهم لهذا المنصب الشاخص إلى الأبد ، ومن المعلوم : تسليم الخصم تلبسهم بالظلم قبل الاسلام .

والحاصل : أن الاستدلال بالآية المباركة على عدم صلاحيتهم للخلافه

أنه (١) على النحو الأول (٢) لو لم نقل بنهوضها (٣) على النحو الثاني (٤) ، فإن (٥) الآية الشريفة في مقام بيان جلاله قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها، وأن لها خصوصية من بين المناصب الالهية ، ومن المعلوم أن المناسب

لا يتوقف على وضع المشتق للأعم ، بل يتم ذلك ولو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ .

(١) يعني: ولا قرينة على أخذ العنوان بإحدى الكيفيتين ، فمع احتمال العنوان لكل واحدة منهما لا مجال للاستدلال المذكور على وضع المشتق للأعم لأجل الإجمال .

(٢) وهو الذي أشار إليه بقوله : « على النحو الأخير » وهونالك الأقسام التي ذكرها في المقدمة .

(٣) أي: نهوض القرينة وهي مناسبة الحكم والموضوع التي هي من القرائن المعتبرة .

(٤) وهو كون وجود المبدأ - آناً ما - علة محدثة ومبغية .

(٥) هذا تقريب نهوض القرينة على النحو الثاني، وحاصله : أن الآية الشريفة في مقام بيان جلاله منصب الإمامة وعظم شأنها، وأنها من أعظم المناصب الشامخة الإلهية التي لا يليق بها كل أحد ، فلا بد أن يكون المتمص بها منزهاً في تمام عمره عن كل رذيلة فضلاً عن الكفر الذي هو لصاحبه أعظم بليته، فمن انصف في آن من آفات صمره برذيلة من الرذائل لا يليق بأن تناله الخلافة، فهذه قرينة على كون عنوان الظالمين في الآية المباركة مأخوذاً على النحو الثاني، وهو كفاية وجود المبدأ - آناً ما - في عدم اللياقة لمنصب الخلافة الى الأبد، فلا يتم استدلال القائلين بالأعم بالآية الشريفة .

لذلك (١) هو : أن لا يكون المنتقم بها (٢) متلبساً بالظلم أصلاً (٣) كما لا يخفى .
 إن قلت (٤) : نعم ولكن الظاهر أن الامام عليه السلام إنما استدلل بما
 هو قضية ظاهر العنوان وضماً لا بقرينة المقام مجازاً ، فلا بد أن يكون للأعم
 وإلا لما تم (٥) . قلت (٦) :

(١) أي : لعظم هذا المنصب وجلالته .

(٢) أي : بالامامة .

(٣) في شيء من أزمنة عمره ، يعني : لا بد أن يكون طاهراً عن لوث المعصية
 في جميع آنات عمره .

(٤) غرضه : أن القرينة المقامية المزبورة وإن اقتضت عليّة المبدأ حدوثاً
 وبقاؤه وكون إطلاق الظالم على المنقضي عنه المبدأ مجازاً ، لكن الظاهر أن
 الاستدلال على عدم لياقة المتلبس بالظلم - آناً ما - للإمامة ولو بعد انقضاء الظلم
 عنه إنما يكون بما يقتضيه الوضع ، لا بقرينة المجاز ، إذ الأصل عدم العدول عن
 الحقيقة إلى المجاز ، فعليه يكون الظاهر وضع المشتق للأعم لئلا يلزم مجازية
 إطلاقه على المنقضي عنه المبدأ .

(٥) يعني : وإن لم يكن المشتق للأعم لما تم الاستدلال ، لكون خصوص
 المتلبس خلاف الظهور الوضعي الذي هو مبنى الاستدلال .

(٦) هذا دفع الاشكال ، ويستفاد من كلامه وجهان في الجواب عنه :

الأول : أنه يمكن منع إبتناء استدلال الإمام عليه الصلاة والسلام على
 الظهور الوضعي ، لكفاية الظهور العرفي المعتد به عند العقلاء ولو كان بمعونة القرينة
 كما في المقام ، لأن الآية بعد كونها مسوقة لبيان علو منصب الإمامة ظاهرة في
 عليّة الظلم ولو بعد إنقضائه لعدم نيل من تلبس به للإمامة أبداً ، ويصح الاستدلال

لو مُسِّمٌ (١) لم يكن (٢) يستلزم جري المشتق على النحو الثاني (٣) كونه مجازاً، بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت ، فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالماً ولو آناً في الزمان السابق لا ينال عهدى أبدأ ، ومن الواضح : أن إرادة هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس (٤) .

بهذا الظهور العرفي ، وإن كان مجازاً، فلا يتوقف الاستدلال بالآية على وضع المشتق للأعم .

الثاني: أنه بعد تسليم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي نقول : إن جري المشتق على النحو الثاني وهو عليه المبدأ للحكم مستمراً وإن انقضى عن الذات لا يستلزم مجازاً أصلاً ، لما مرَّ غير مرة من كون جريه على نحو الحقيقة إن كان بلحاظ حال التلبس ومجازاً إن لم يكن بلحاظه ، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم ، ولا على ارتكاب مجاز بناءً على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ ، فمعنى الآية على هذا الوجه هو: عدم لياقة المتلبس بالظلم ولو في آن لمنصب الإمامة إلى الأبد من دون توقفه على وضع المشتق للأعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجاز ، ويرد عليه : أنه خلاف ظاهر الاستدلال ، لا يكون ظاهره بناءه على الظهور الوضعي حتى نلتجىء إلى وضعه للأعم .

(١) إشارة إلى الوجه الأول، وقد عرفت تقريبه .

(٢) إشارة إلى الوجه الثاني، وقد عرفته أيضاً .

(٣) وهو كون وجود المبدأ - آناً ما - علة لتشريع الحكم على

وجه الاستمرار .

(٤) يعني: أن إرادة عليه المبدأ للحكم جدوناً وبقاة لا تستلزم الاستعمال في المنقضي عنه المبدأ حتى نلتزم بكون المشتق حقيقة في الأعم ويثبت مدعى الخصم، بل يصح الاستعمال بلحاظ حال التلبس، فلا يلزم مجاز ولا وضع للأعم .

ومنه (١) قد انقبح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأول (٢) بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية، وذلك (٣) حيث ظهر أنه (٤) لا ينافي إرادة (٥) خصوص حال التلبس دلالتها (٦) على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد (٧) انقضاء

(١) أي: ومن رد الوجه الثالث بأن الجري بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة فلا يلزم مجاز أصلاً. ظهر ما في الاستدلال بمثل قوله تعالى: « السارق والسارقة والزاني والزانية » على وضع المشتق للأعم اذا وقع محكوماً عليه وللأخص إذا وقع محكوماً به من الاشكال الذي حاصله: أن الجري في حال الإنقضاء بلحاظ حال التلبس يكون حقيقة، فلا يلزم مجاز أصلاً.

(٢) وهو المحكوم عليه .

(٣) تعليل لقوله: « انقبح » .

(٤) الضمير للشأن .

(٥) فاعل - ينافي - وحاصله: أنه قد ظهر مما تقدم عدم منافاة إرادة خصوص حال التلبس من المشتق دلالة الآية الشريفة على ثبوت القطع والجلد ولو بعد الانقضاء، بل لا بد من إنقضاء المبدأ، ضرورة أن إجراء الحد عليهما منوط بثبوت السرقة والزنا عند الحاكم، وثبوتها عنده يكون بعد الإنقضاء. وجه عدم المنافاة: أن استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء مما لا شبهة في جوازها، ومعه كيف يكون المشتق موضوعاً للأعم؟

(٦) أي: دلالة الآية .

(٧) بيان للاطلاق في قوله: « مطلقاً » وقد عرفت أنه لا يحيص عن انقضاء

المبدأ فيها .

المبدأ (*). مضافاً (١) إلى وضوح بطلان تمـ تدُّد الوضع حسب وقوعه (٢) محكوماً عليه أو به كما لا يخفى . ومن مطاوي ما ذكرنا ههنا (٣) وفي

(١) هذا جواب آخر عن الاستدلال بآيتي السرقة والزنا على وضع المشتق للأعم إذا كان محكوماً عليه وللأخص إذا كان محكوماً به ، ومحصل هـ هذا الجواب : أنا نقطع بعدم تدُّد الوضع للمشتق بهذين الاعتبارين، وأنه بما له من المعنى يقع محكوماً عليه ومحكوماً به ، هذا (**).

(٢) أي: وقوع المشتق .

(٣) من التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به .

(*) لا يخفى أنه يمكن أن يجاب عن الاستدلال بالآيات المتقدمة بأن غاية ما يستفاد منها هي كون المراد بها - بقرينة موارد - خصوص حال الانقضاء، فهو المراد منها قطعاً ، والشك إنما هو في كيفية الإرادة، وأنها هل هي على نحو الحقيقة أم المجاز ؟ وإثبات كونها على نحو الحقيقة منوط بجعل الأصل في الاستعمال الحقيقية، وقد مر مراراً أنه أعم منها ، ودعوى: أن الظاهر إبتناء الاستدلال بالآيات على الظهور الوضعي خالية عن البينة ، إذ المسلم إبتناؤه على الظهور العرفي وان كان ناشئاً من قرينة المورد ، فتدبر .

(**) مضافاً إلى: أنه يلزم خلوة هيئة المشتق عن الوضع اذا وقع فضلة ولم يقع ركناً في الكلام من كونه محكوماً عليه أو به ، إذ مقتضى ظاهر استدلالهم هو انحصار وضعه في كونه محكوماً عليه أو به . وإلى: أنه خارج عن موضوع البحث الذي هو وضع هيئة المشتق، لا وضعه بحسب الهيئة التركيبية الكلامية، فلاحظ .

المقدمات (١) ظهر حال سائر الأقوال (٢) وما ذكر لها من الاستدلال، ولا يسع المجال لتفصيلها، ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات . بقى أمور :

الأول (٣): أن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه (٤) بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ، واتصافها به غير مركب

(١) التي عمدتها المقدمة الرابعة المتكفلة لاختلاف مبادئ المشتقات الذي نشأ منه بعض الأقوال والتفاصيل كما مر .

(٢) الناشئة إما من اختلاف المبادئ من الفعلية وغيرها، وإما من الأوصاف الطارئة على المشتق مثل كونه محكوماً عليه وبه ، وقد مرّ عدم تأثيرها في وضع هيئة المشتق .

(٣) الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على بساطة مفهوم المشتق وتركبه .

(٤) وهي حاشيته على شرح المطالع، وقد ذكر ذلك بعد تعريف الماتن للنظر بكونه ترتيب أمور، وبعد قول الشارح : « إنما قال أمور، لأن الترتيب لا يتصور في الأمر الواحد... إلى أن قال : والاشكال الذي استصعبه قوم من أنه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها فليس في تلك الصعوبة في شيء ، لأنّ التعريف بالمفردات إنما يكون بالمشتقات، والمشتق وإن كان في اللفظ مفرداً، إلا أنّ مضاه شيء له النطق فيكون من حيث المعنى مركباً » .

وأورد الشريف في حاشيته عليه بما ملخصه : أن الشيء الذي هو جزء مفهوم المشتق إن أُريد به مفهومه لزم منه دخول المرض العام في الفصل ، لأنّ مفهوم الشيء من الأعراض العامة ، لصدقه على الأمور المتباينة من جميع الجهات، وعليه ، فمعنى الناطق الذي هو فصل الانسان ... شيء له النطق ... وإن أُريد به مصداقه لزم إنقلاب القضية الممكنة ضرورية ، لاستلزامه حمل الشيء على نفسه

وقد أفاد في وجه ذلك (١) أن مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق (٢) مثلاً، وإلا (٣) لكان العرض العام داخلاً في الفصل (٤)، ولو اعتبر فيه (٥) ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة، فإن (٦) الشيء الذي له الضحك هو الانسان، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما تلخصه بعض الأعظم (٧). وقد أورد عليه في الفصول «بأنه يمكن أن يختار الشق

وهو ضروري، توضيحه: أن قولنا: «الانسان كاتب» قضية ممكنة بالامكان الخاص، والمصداق الذي له الكتابة هو عين الانسان، فبالتحليل يرجع الى قولنا: «الانسان إنسان له الكتابة» ومن المعلوم: أن حمل الشيء على نفسه ضروري، فانقلب الامكان الى الضرورة، فلا بد من الالتزام ببساطة المشتق لئلا يلزم شيء من هذين المحذورين، هذا محصل إشكال الشريف على تركيب المشتق.

(١) أي: وجه البساطة.

(٢) وهو المشتق المفروض فصلاً.

(٣) يعني: وإن كان مفهوم الشيء معتبراً في مفهوم الناطق لكان العرض العام داخلاً في الفصل كما مر تقريبه، وهذا هو المحذور الأول من محذوري تركيب المشتق.

(٤) يعني: فيلزم تقوّم الذاتي بالعرض، وهو محال، لأن الفصل مقوم للنوع والعرض خارج عنه غير مقوم له، فيلزم كون الفصل مقوماً للنوع وغير مقوم له.

(٥) أي: في مفهوم المشتق كالناطق مصداق الشيء، وهذا هو المحذور الثاني المتقدم تقريبه.

(٦) هذا تقريب الانقلاب الذي لازمه إنتفاء القضايا الممكنة، وبطلانه

ضروري.

(٧) وهو صاحب الفصول (قده).

الأول (١) ، ويدفع الاشكال بأن (٢) كون الناطق مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين ، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات ، وذلك (٣) لا يوجب وضعه لغة كذلك (٤) «٠ وفيه (٥) : أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه (٦) أصلاً ، بل بما له من المعنى كالأينحي . والتحقق (٧)

(١) وهو أخذ مفهوم الشيء في مفهوم المشتق .

(٢) توضيحه : أن نزاع تركيب المشتق وبساطته إنما هو في المعنى الذي

وضع له اللفظ لغة لا معناه عند غير أهل اللغة ، وعلى هذا فيمكن أن يكون الناطق-مثلاً الذي جعل فصلاً عند المنطقيين مجرداً عن مفهوم الشيء ، وتركب معنى المشتق لغة لا يستلزم تركيبه عند الميزانيين حتى يلزم محذور دخول العرض العام في الفصل كما ذكره الشريف ، فلا استدلال المزبور على بساطة المشتق غير وجيه ، لعدم استلزام بساطة معناه المنطقي لبساطة معناه اللغوي .

(٣) يعني: ويجردّه عن مفهوم الذات عند المنطقيين لا يوجب وضعه للمعنى

المجرد عن الذات عند اللغويين ، لعدم ما يوجب الملازمة بينهما .

(٤) أي: مجرداً عن مفهوم الذات .

(٥) هذا جواب إيراد الفصول، وحاصله : أننا نقطع بأن الناطق-بما له من

المعنى اللغوي جعل عند أهل الميزان فصلاً من دون تصرف منهم في معناه حتى يكون معناه المنطقي مغايراً لمعناه اللغوي إما بتعدد الوضع، وإما بالحقيقة والمجاز . وبالجملة : بإيراد الفصول على استدلال الشريف غير وارد .

(٦) أي: معناه اللغوي .

(٧) هذا إيراد المصنف على الشريف بوجه آخر غير ما أورده الفصول عليه

وحاصله : أنه على تقدير اختيار الشق الأول-وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى

أن يقال : إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي (١)، بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه، وإتّما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه (٢) إذا لم يعلم

المشتق لا يلزم دخول العرض العام في الفصل وتقوّم الذاتى بالعرض ، بل يلزم دخول العرض العام في الخاصة، وهذا لا محذور فيه .

توضيح كلام المصنف (قده) : أنّ الفصل إما حقيقي وإتّما مشهوري منطقي، والأول ما يكون ذاتياً للشيء، ومبدأً لصورته النوعية التي بها شئثيته . والثاني ما لا يكون ذاتياً للشيء، بل من أظهر خواصه ولوازمه الحاكية عنه ، وإشكال دخول العرض في الفصل مبني على كون الناطق-مثلاً فصلاً حقيقياً ليكون معناه شيئاً له النطق ، وليس الأمر كذلك ، ضرورة أنّ النطق-سواء كان بمعنى الإدراك أم بمعنى التكلم- لا يكون من الذاتيات المقومة للعاهية، بل من الأعراض العارضة للأشياء بعد تمامية ذاتياتها ، فإنّ النطق بمعنى الإدراك من مقولة الكيف النفساني أو الإضافة أو الإفعال على الخلاف في ماهية العلم ، وبمعنى التكلم من مقولة الكيف المسموع ، وعلى التقديرين يكون النطق عرضاً، فيستحيل أن يكون مقوّمًا للذاتي وهو الفصل .

فالتحصل : أنّ الناطق ليس فصلاً حقيقياً حتى يلزم تقوّم الذاتى بالعرض، بل هو فصل منطقي مشهوري، ولا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق إلاّ دخول العرض العام في الخاصة، لا بمعنى دخوله في حقيقة الخاصة ، ضرورة مباينته للخاصة كباينته للفصل، بل بمعنى دلالة هيئة المشتق على العرض العام المقرون بالخاصة، كدلالة الماشي المستقيم القائمة على المشي المقرون باستقامة القائمة .

(١) لأنّه من الأعراض على كل حال كما عرفت .

(٢) يعني: يوضع الناطق الذي هو فصل منطقي مكان الفصل الحقيقي .

نفسه (١) بل لا يكاد يعلم (٢) - كما حُقِّق في محله - ، ولذا (٣) ربما يجعل لازمان مكانه إذا كانا متساويي النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان ، وعليه (٤) فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فإنه (٥) وان كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوماً للانسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر

(١) أي: نفس الفصل الحقيقي .

(٢) يعني: بل لا يكاد يعلم نفس الفصل الحقيقي : إما لما ذكره المحقق الشريف في كتاب الكبرى من أن معرفة حقائق الأشياء من الأجناس والفصول في غاية الاشكال ، وفي حاشيته على شرح الشمسية من أن «الحقائق الموجودة بتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسراً تاماً واصلاً الى حد التعذر» انتهى ، وإما لما عن صدر المتألهين من أن «الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات والوجود غير معلوم بالكنهه لغير علام الغيوب نعم هو معلوم بالغاوين» انتهى .

(٣) غرضه : إقامة الشاهد على عدم فصلية ما ادعى كونه فصلاً ، يعني: ولأجل عدم كون مثل الناطق فصلاً حقيقياً يُجعل لازمان مكان الفصل الحقيقي كالحساس والمتحرك بالارادة في تعريف الحيوان ، تقريب الشهادة هو : أن المقرّر عدم تفصل ماهية واحدة بفصلين قريبين في رتبة واحدة، وعليه فلا يكون الحساس والمتحرك بالارادة من الفصل الحقيقي للحيوان، بل من لوازمه .

(٤) يعني: وعلى ما ذكر من عدم كون مثل الناطق فصلاً حقيقياً .

(٥) يعني: لأن مفهوم الشيء وإن كان عرضاً عاماً لجميع الأشياء الخارجية والمقولات الثانية، إلا أنه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواص الانسان ، لاختصاص الشيء الذي له النطق بالانسان .

خواصه (١) . وبالجملة : لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق الإدخول
العرض في الخاصة التي هي من العرضي ، لا في الفصل الحقيقي (٢) الذي هو من
الذاتي ، فتدبر جيداً . ثم قال (٣) : « إنّه يمكن أن يختار الوجه الثاني (٤)
أيضاً (٥) ، ويجاب (٦) بأنّ المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً (٧) بل
مقيّداً بالوصف (٨) وليس

(١) أي: خواص الانسان .

(٢) يعني: كما هو مفروض كلام المحقق الشريف .

(٣) يعني: صاحب الفصول (قدّه) .

(٤) وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق .

(٥) يعني: كما يمكن أخذ الشق الأول - وهو مفهوم الشيء - في معنى المشتق .

(٦) يعني: ويجاب عن إشكال إنقلاب مادة الامكان الى الضرورة بما محصله :

أنّه يمكن اختيار دخل مصداق الشيء في مفهوم المشتق مع عدم لزوم محذور

الانقلاب بتقريب : أنّ المحمول في مثل قولنا : « الانسان كاتب » ليس مصداق

الكاتب وهو الانسان مطلقاً - لتتحل القضية الى قولنا : « الانسان إنسان » فتكون

ضرورية ، بل المحمول هو الانسان المقيّد بالكتابة ، فكأنه قيل : « الانسان إنسان

له الكتابة » ومع إمكان القيد وعدم ضروريته كيف يصير المقيّد به ضروري

الثبوت للموضوع ؟ وحيثئذ فلا تنقلب القضية الممكنة الخاصة الى الضرورية .

فتلخص : أنّه لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء ولا مصداقه في مفهوم

المشتق محذور أصلاً .

(٧) يعني: بلا قيد حتى يلزم الانقلاب المزبور .

(٨) كالكتابة في مثال - الانسان كاتب - .

ثبوته (١) للموضوع حينئذٍ (٢) بالضرورة ، لجواز (٣) أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً « انتهى . ويمكن أن يقال (٤) : إن عدم كون ثبوت القيد

(١) أي: ثبوت المصداق مقيداً بالوصف .

(٢) أي: حين تقيده بالوصف، كتقيده الانسان بالكتابة في المثال المزبور .

(٣) تعليل لنفي ضرورة ثبوت المحمول المقيد بالوصف للموضوع ، فمادة

الإمكان باقية على حالها ولم تنقلب الى الضرورة .

(٤) هذا شروع في ردّ كلام الفصول، وحاصل الرد هو: أن تقيده المحمول

بقيد غير ضروري-كالكتابة-لا يمنع عن انقلاب مادة الامكان الى الضرورة ،

وذلك لأنّ المحمول-كالكتاب في المثال-إما هو ذات المقيد بأن يكون القيد خارجاً عن حيزه والتقييد داخل فيه ، وإما هو مجموع القيد والمقيد .

فعلى الأول يلزم الانقلاب قطعاً ، إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات

المقيد كالانسان الذي هو جزء معنى الكاتب، ومن المعلوم : أن ثبوته للانسان ضروري،

وتقيده بالكتابة ونحوها من الأوصاف الممكنة لا يمنع عن الانقلاب المزبور ،

لأنّ التقييد لوحظ معنى حرفياً قائماً بذات المقيد وتابعاً له، ولم يلحظ مستقلاً في

قبال ذات المقيد، كما هو الحال في لحاظ الظرفية القائمة بالدار المستفادة من كلمة

- في - في قولنا: « زيد في الدار » فلا يصلح للحمل الذي لا بد فيه من الاحاط

الاستقلالي .

وعلى الثاني يلزم الانقلاب أيضاً غاية الأمر أنّ المنقلب - بالكسر -

الى الضرورية حينئذٍ جزء القضية، كما أنّ المنقلب إليها في صورة كون المحمول

ذات المقيد تمام القضية .

توضيحه : أنّ المحمول المركب يحمل كل جزء منه على الموضوع، ولذا

ضرورياً لا يضرب بدعوى الانقلاب ، فإن المحمول إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وإن كان التقيد داخلاً بما هو معنى حرفي ، فالقضية لا محالة تكون ضرورية ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان ، وإن كان (١) المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلاً ، فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين (٢) :

تنحل قضية واحدة صورة الى قضايا متعددة بتعدد محمولها مثلاً - زيد عالم عادل شاعر - ينحل الى قضايا ثلاث وهي - زيد عالم وزيد عادل وزيد شاعر - فمثل زيد كاتب ينحل الى زيد زيد ، لأن المفروض أن - كاتب - ينحل الى زيد له الكتابة ، فزيد المطوي في الكاتب يحمل على زيد الموضوع ، ومن المعلوم : أن هذه القضية ضرورية ، كما أن الجزء الآخر من المحمول المركب وهو له الكتابة - يحمل أيضاً على زيد الموضوع ، ويقال : - زيد له الكتابة - وهي قضية ممكنة إما تامة خبرية أيضاً وإما ناقصة تقييدية ، وذلك لعدم الفرق بين الأوصاف والأخبار إلا بما قبل العلم وما بعده ، فالحاكي للنسبة قبل العلم بها خبر وبمده وصف ، ولذا اشتهر : أن الأوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما أن الأخبار بعد العلم بها أوصاف .

فالتحصيل : أن انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ثابت على كل حال سواء كان المحمول ذات المقيد أم المجموع من المقيد والمقيد ، فمجرد عدم ضرورية القيد لا يقدح في دعوى الانقلاب .

(١) هذا إشارة الى النحو الثاني الذي أوضحناه بقولنا : وعلى الثاني يلزم

الانقلاب أيضاً ، يعني : وإن كان المحمول المقيد بما هو مقيد .

(٢) لما عرفت من أن تعدد المحمول يوجب تعدد القضية ، وبعد جعل المحمول

مجموع القيد والمقيد يتعدد المحمول ، لصيرورة القيد محمولا كذات المقيد ، فالكاتب

إحداهما : قضية الانسان انسان وهي ضرورية ، والأخرى : قضية الانسان له النطق وهي ممكنة ، وذلك (١) لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار ، كما أن الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً ، فعمد الحمل (٢) ينحل الى القضية ، كما أن عقد الوضع (٣) ينحل الى قضية مطلقة عامة (٤) عند الشيخ ، وقضية ممكنة عامة (٥) عند الفارابي ، فتأمل (٦) .

الذي جعل محمولاً ينحل الى انسان له النطق - فيحمل كل من - انسان - و - له النطق - على الموضوع وهو الانسان - فيقال : « الانسان انسان » و « الانسان له النطق » والقضية الأولى ضرورية كما هو غير خفي ، والثانية ممكنة ، لكون النتيجة تابعة لأخص المقدمتين .

(١) تعليل لانهلال القضية الى القضية الثانية وهي - الانسان له النطق - وقد عرفت وجه الانهلال ، وهو كون القيد - كذات المقيد - محمولاً على الموضوع ، فيكون الانسان له النطق - قضية تامة خبرية ، وإنما تصير ناقصة تقييدية بعد العلم بالقيد .

(٢) تفريع على حمل القيد على الموضوع مثل - له الكتابة - على زيد في مثل زيد كاتب ، والمراد بعمد الحمل اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول .

(٣) وهو اتصاف ذات الموضوع بوصفه ، كاتصاف زيد مثلاً بكونه كاتباً باعتبار أنه مصداق لقولنا : « كل كاتب متحرك الاصابع » .

(٤) كزيد الكاتب بالفعل متحرك الاصابع .

(٥) كزيد الكاتب بالامكان العام متحرك الاصابع .

(٦) لعله إشارة الى متانة كلام الفصول من أن عدم ضرورية القيد مانع عن انقلاب الممكنة الى الضرورية ، وضعف ما ألقاه المصنف في رده من صحة دعوى الانقلاب ، تقريب ذلك : أن دعوى الانهلال الى قضية ضرورية وهي

لكنه (١) (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: « وفيه نظر ، لأنّ الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا (٢) ان كانت

قولنا: « الانسان انسان » مدفوعة ، ضرورة أنّ المحمول هو الانسان المقيد بالكتابة لا الانسان المطلق، ومن المعلوم: أنّ مقتضى تبعية النتيجة لأخس المقدمتين هو كون القضية ممكنة ، لعدم ضرورة القيد كالكتابة، وهذا موجب لصيرورة القضية ممكنة ، كما أنّ انحلال عقد الوضع الى قضية مطلقة عامة أو ممكنة عامة أجنبي عن المقام، ولا ينبغي تنظيره به ، لأنّ الانحلال هناك إنّما يكون إلى مركّب ناقص تقييدي، وهنا على تقديره إنّما يكون إلى مركّب تام خبري كما هو واضح ، فدعوى الفصول لعدم الانقلاب نظراً الى إمكان القيد في محامها .

(١) أي: صاحب الفصول (قدّه)، حاصله : أنّه (ره) تنظر فيما أفاده من كون تقييد المحمول بقيد إمكاني مانعاً عن إنقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، توضيح نظره هو : أنّ الذات المأخوذة في مفهوم المشتق كالانسان له الكتابة المأخوذ في معنى الكاتب في مثل قولنا : « الانسان كاتب » ان كانت واجدة للقيد في نفس الأمر كما إذا فرض كون الانسان المنطوي في مفهوم الكاتب واجداً للكتابة واقعاً، فلاحالة يصدق الايجاب بالضرورة ، لأنّ مرجع قولنا : « الانسان كاتب » الى قولنا : « الانسان له الكتابة كاتب » وان كانت فاقدة له في نفس الأمر يصدق السلب بالضرورة، فتقلب مادة الامكان على كل حال الى الضرورة ايجابية أو سلبية .

وبالجملة : فدعوى الانقلاب الى الضرورة كما أفاده المحقق الشريف-في محلها، ولا يمكنها كون القيد ممكناً .

(٢) قيدان للوصف، والأوّل كالكتابة بالقوة، والثاني كالكتابة بالفعل .

مقيدة (١) به (٢) واقعاً صدق الايجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة
مثلاً لا يصدق - زيد كاتب بالضرورة - لكن يصدق - زيد الكاتب بالقوة -
أو بالفعل كاتب بالضرورة - انتهى - ، ولا يذهب عليك (٣) : أن صدق
الايجاب بالضرورة بشرط كونه (٤) مقيداً به واقعاً لا يصحح دعوى الانقلاب

(١) أي: واجدة للوصف ، فإن كل وصف قيد وامت لمحله ، لا تطابق ضابط
التقييد عليه .

(٢) أي: بالوصف ، ومقتضى تقييد الذات بالوصف صيرورة القضية بشرط
المحمول .

(٣) هذا إشكال المصنف (قده) على ما تنظر فيه الفصول، وحاصله : أن
لحاظ تقييد الذات بالمحمول واقعاً لا ينفع في دعوى الانقلاب، وإلا يلزم إنتفاء
القضية الممكنة وانحصار القضايا بالضرورة ، بداهة ضرورية ثبوت المحمول الذي
قُيد به الموضوع كقولنا: « زيد الكاتب كاتب » وكذا في طرف النفي كقولنا: «
زيد غير الكاتب ليس بكاتب » وعلى هذا فلا يبقى قضية ممكنة، وهو واضح الفساد،
لكون المناط في مواد القضايا وجهاتها هو لحاظ كون نفس المحمول مع الغض
عن الجهات الخارجية ضروري الثبوت للموضوع أو ممكن الثبوت له ،
فالإمكان والضرورة ملحوظان في نفس المحمول بدون لحاظ أمر خارجي معه ،
والمدعى في المقام هو إنقلاب مادة الإمكان الى الضرورة بمجرد أخذ الذات في
مفهوم المشتق من دون لحاظ تقييد الذات بالوصف ، فما في الفصول من انقلاب
الممكنة الى الضرورية بتقييد الذات بالمحمول في غير محله .

(٤) أي: كون الموضوع مقيداً بالمحمول ، فرجع الضمير حكيم، إذ المذكور
في العبارة هو الذات ، فالصناعة تقتضي تأنيث ضمير - كونه - .

الى الضرورية ، ضرورة (١) صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة (٢) ، كما لا يكاد يضر (٣) بها صدق السلب كذلك (٤) بشرط عدم كونه (٥) مقيداً به واقماً لضرورة (٦) السلب بهذا الشرط (٧) ، وذلك (٨) لوضوح أن المناط في الجهات ومواد (٩) القضايا إنما هو بملاحظة أن نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأي جهة منها (١٠) ومع أية منها (١١) في نفسها

(١) تعليل لعدم صحة دعوى الانقلاب .

(٢) يعني: فلا يبقى قضية ممكنة ، لضرورة جميع القضايا بشرط المحمول

ضرورية كما ينسب الى شيخ الاشراق .

(٣) أي: بالممكنة .

(٤) أي: بالضرورة .

(٥) أي: كون الموضوع مقيداً بالمحمول .

(٦) تعليل لصدق السلب كضرورة الايجاب بشرط المحمول .

(٧) أي: بشرط عدم كون الموضوع مقيداً بالمحمول .

(٨) تعليل لقوله : « لا يصح دعوى الانقلاب الى الضرورة » وقد

عرفت توضيحه .

(٩) المراد بمادة القضية وعنصرها هي كيفية النسبة الواقعية ، وبالجهة اللفظ

المدال على الكيفية كلفظ الضرورة والامكان وغيرها .

(١٠) أي: من الجهات .

(١١) يعني: أن نسبة المحمول الى ذلك الموضوع مع أية جهة من الجهات في

نفسها صادقة .

صادقة لا بملاحظة ثبوتها (١) له واقماً أو عدم ثبوتها له كذلك (٢)، وإلا (٣) كانت الجهة منحصرة بالضرورة، ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ (٤) الثبوت وعدمه واقماً ضرورياً ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول .
وبالجملة : الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقماً في نفسه وبلا شرط (٥) غير الامكان. وقد انقذح

(١) أي: ثبوت النسبة للموضوع واقماً وقوله : « لا بملاحظة » مفسر لقوله: « في نفسها » .

ومحصله : أن المناط في جهة القضية من كونها ضرورة أو إمكاناً هو لحاظ نسبة المحمول الى نفس الموضوع بدون تقيده بالمحمول، لا لحاظ نسبة المحمول الى الموضوع بشرط المحمول، فالأولى تبديل قوله : « لا بملاحظة ثبوتها » بقوله : « لا بملاحظة شرط الثبوت او شرط عدمه » ، لأن الشرط هو المدار في انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية، لا الثبوت وعدمه، فإنها معياراً صدق القضية وكذبها، والتعبير بالثبوت وعدمه صدر عن المصنف (قده) جرياً على تعبير الفصول .

(٢) أي: ثبوت النسبة للموضوع واقماً .

(٣) أي: وإن لم تلاحظ النسبة في نفسها بل لوحظت بشرط الثبوت الواقعي أو بشرط عدمه كانت جهة القضايا منحصرة بالضرورة، بداهة كون هذا الشرط موجباً لضرورة المحمول إيجاباً أو سلباً .

(٤) أي: بلحاظ شرط الثبوت وشرط عدمه، لا مجرد الثبوت وعدمه اللذين هما مدارا صدق القضية وكذبها، لا مدار الانقلاب كما عرفت آنفاً .

(٥) يكون الانقلاب المدعى في المقام مبنياً عليه وهو شرط ثبوت النسبة وعدمه .

بذلك (١) عدم نهوض ما أفاده (٢) (ره) بإبطال الوجه الأول كما زعمه (قدس سره) فإنّ (٣) لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقها إنّما يكون ضرورياً مع

(١) أي: بما أفاده المصنف من الفرق بين الضرورة الذاتية وبين الضرورة

بشرط المحمول .

(٢) أي: صاحب الفصول ، الغرض من هذا الكلام : الاشكال على ما ذكره الفصول في الوجه الأول بعد بسط الكلام في الوجه الثاني والنظر فيه ، أمّا كلام الفصول فهذا لفظه: « ولا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً ، لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشيء لمصاديقها أيضاً ضروري ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني » انتهى ومحصله بعد اختيار الشق الثاني وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق ودفع إشكال انقلاب مادة الامكان بالضرورة بأنّ المقيد بقيد إمكاني لا يوجب انقلاب الممكنة ، ثمّ النظر في هذا الجواب بكون ثبوت القيد واقعاً وعدم ثبوتيه كذلك موجباً لضرورية الايجاب أو السلب، وأنّ إشكال الانقلاب باقٍ على حاله - هو : أنه يمكن إبطال الوجه الأول الذي استدل به على البساطة وهو أخذ مفهوم الشيء في المشتق - بأن يقال : إنّ الانقلاب لا يختص بالوجه الثاني - وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق - بل بعم الوجه الأول أيضاً ، حيث إنّ عروض مفهوم الشيء لمصاديقه وصدقه عليها ضروري، مثلاً عروض الشيئية للإنسان ضروري لا يمكن ، فإنّ إشكال انقلاب الممكنة الى الضرورية كما يبطل الوجه الثاني - وهو أخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق - كذلك يبطل الوجه الأول وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق ، هذا .

(٣) هذا بيان ما انفدح من كلام المصنف (قدس سره) في ردّ ما تنظر فيه

الفصول من تسليم الانقلاب . ومحصل ردّه على الفصول هو : أنّ ضرورية

إطلاقهما لا مطلقاً ولو مع التقييد (١) إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً (٢)، وقد عرفت (٣) حال الشرط ، فافهم . (٤) . ثم إنه لو جعل التالي في الشرطية

لحوق مفهوم الشيء لمصاديقه منوطة بإطلاقه كعروضه لزيد وعمرو وغيرهما من المصاديق، بخلاف ما إذا قيّد بقتيد كتقيده بالضحك والكتابة وغيرهما من مبادئ المشتقات ، فإنّ عروض المفهوم المقيّد لمصاديقه ليس ضرورياً ، وعلى هذا - فزيد ضاحك - بناءً على إتحلال الضاحك الى شيء له الضحك لا يكون من القضايا الضرورية ، لإمكان عدم كون زيد شيئاً له الضحك ، نعم إذا أخذ زيد بشرط الضحك موضوعاً للشيء الذي له الضحك تصير القضية ضرورية كسائر القضايا الضرورية بشرط المحمول .

فالتحصّل : أنّ ما أفاده صاحب الفصول من جريان إشكال إتحلاب الممكنة الى الضرورية في الشق الأول وهو أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق - في غير محله ، لا يتنائه على أخذ الموضوع بشرط المحمول ، وقد عرفت ما في هذا الشرط .

(١) كما في المقام ، إذ الضاحك مثلاً هو الشيء المقيّد بالضحك لا مطلقاً .
(٢) فمع تقييد المصداق كتقييد زيد بالضحك يصير الموضوع بشرط المحمول ، فتتقلب الممكنة حينئذ الى الضرورية ، لكن عرفت ما في هذا الشرط من الاشكال .
(٣) يعني قبل أسطر بقوله : « وذلك لوضوح ان المناط في الجهات ومواد القضايا ... الخ » وغرضه : أنّه قد عرفت حال القضية بشرط المحمول من حيث عدم كونه مصححاً لدعوى اتحلاب الممكنة الخاصة الى الضرورية .

(٤) لعلّه إشارة الى دفع توهم المناقاة بين ما ذكره المصنف هنا من عدم ضرورة الانسان شيء له الكتابة ، وبين ما ذكره هناك من ضرورة الانسان انسان له الكتابة ، إذ يستظهر أنّ المورد على وزن واحد ، فلا بد من كون القضية

الثانية (١) لزوم أخذ النوع في الفصل ، ضرورة أنّ مصداق الشيء الذي له النطاق

ضرورية في كليهما .

وملخص الدفع : أنّ الفرق بين الموردين واضح ، إذ الموضوع في قولنا : « الانسان انسان له الكتابة » لما أخذ في المحمول ، فلا محالة تكون القضية ضرورية ، لاستحالة سلب الشيء عن نفسه ، بخلاف الانسان شيء له الكتابة ، فإنّ سلب الشيء الذي له الكتابة عن الانسان لما كان ممكناً ، فلا تخرج مادة القضية عن الإمكان ، ولا تنقلب الى الضرورة أصلاً .

(١) غرضه : إصلاح برهان الشريف المتقدم ، والمراد بالشرطية الثانية هي قول الشريف : « ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة » - انتهى - فالمراد بالتالي هو إنقلاب الإمكان بالضرورة .

وحاصل ما أفاده المصنف في ذلك هو : أنّ الأولى جعل التالي في الشرطية الثانية المزبورة دخول النوع في الفصل ، لا إنقلاب مادة الإمكان بالضرورة ، لأنّ لزوم دخول النوع في الفصل أليق بالشرطية الأولى ، وهي أنّه لو أُعتبر مفهوم الشيء في المشتق يلزم دخول العرض العام في الفصل وجه الأليقية هو : دخول الكليات بعضها في الآخر ، وهو دخول العرض العام في الفصل كما في تالي الشرطية الأولى ، ودخول النوع في الفصل كما في تالي الشرطية الثانية ، إذ مصداق الناطق في قولنا : « الانسان ناطق » هو النوع أعني الانسان ، فالنوع داخل في الفصل وهو الناطق ، وصدق هذين التالين الفاسدين على مثال واحد كما قولنا : « الانسان ناطق » ، لأنّه على تقدير أخذ مفهوم الشيء في المشتق يلزم دخول العرض العام وهو مفهوم الشيء في الفصل أعني الناطق ، وعلى تقدير أخذ المصداق فيه يلزم دخول النوع وهو الانسان في الفصل ، إذ مصداق الشيء الذي له النطق هو

هو الانسان كان أليق بالشرطية الأولى (١)، بل كان (٢) الأولى نفساده مطلقاً

الانسان ، فالناطق على هذا مركب من النوع والفصل .

(١) المفضل عليه هو التالي في الشق الثاني وهو انقلاب الامكان الى الضرورة ووجه الأليقية واضح كما عرفت .

(٢) يعني بل كان جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ النوع في الفصل أولى بمقام الاستدلال على بساطة المشتق من جعله إنقلاب الإمكان الى الضرورة ، ووجه الأولوية ما أفاده بقوله : « نفساده مطلقاً » أي نفساد هذا التالي مطلقاً ، يعني وإن لم يكن فصلاً حقيقياً بل مشهورياً منطقياً أي لازماً للفصل الحقيقي ، وذلك لفساد أخذ النوع في كل من الفصل والعرض الخاص ، فلا فرق في الفساد والاستحالة بين أخذ النوع في الفصل الحقيقي وبين أخذه في لازمه وعرضه الخاص بناءً على كون الناطق فصلاً مشهورياً لا حقيقياً ، وذلك لاستحالة دخول الذاتي في العرضي كما لا يخفى . وهذا بخلاف أخذ العرض العام في الفصل ، فإن نفساده مبني على كون الناطق مثلاً فصلاً حقيقياً .

ثم إن المفضل عليه في قوله : « بل كان الأولى » بحسب سياق الكلام هو الانقلاب ، كما كان هو المفضل عليه في الشق الأول ، لكن لا يلائمه التعليل بقوله : « نفساده مطلقاً » ، لعدم ارتباطه بالانقلاب أصلاً ، حيث إن مقتضى التعليل لزوم الفساد مطلقاً من أخذ النوع في الفصل وإن لم يكن الناطق فصلاً حقيقياً بل كان لازماً من لوازمه ، إذ لا فرق في الاستحالة بين أخذ النوع في الفصل الحقيقي وبين أخذه في عرضه الخاص ، لاستحالة دخول الذاتي في العرضي ، وأي ربط لهذا التعليل بانقلاب الامكان الى الضرورة ، فلا بد من أن يكون المفضل عليه في قوله : « أولى » هو التالي في الشرطية الأولى - وهو دخول

ولو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ، ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصة ، فتأمل جيداً (١) . ثم إنّه (٢) يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة (٣) عدم تكرر الموصوف في مثل - زيد الكاتب - ولزومه (٤) من التركب وأخذ (٥) الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه (٦) .
(إرشاد) لا يخفى أنّ معنى البساطة (٧) بحسب المفهوم وحدته إدراكاً

العرض العام في الفصل، وهذا وإن كان خلاف السياق، لكن لا يحيص عنه بعدما عرفت من عدم المناسبة بين المفضل- وهو أخذ النوع في الفصل- وبين المفضل عليه وهو الانقلاب ، فتدبر .

(١) لعله إشارة الى بعض ما ذكرناه أو غيره .

(٢) هذا الاستدلال منسوب الى المحقق الدواني .

(٣) محصل تقريب الاستدلال هو : أنه يحكم الوجدان والضرورة بعدم تكرر الموصوف في مثل - زيد الكاتب - ، إذ لو كان المشتق مركباً من الشيء مفهوماً أو مصداقاً لزم تكرره بأن يقال في المثال - زيد زيد الكاتب - إن كان المأخوذ في مفهوم المشتق مصداق الشيء ، وزيد الشيء الكاتب إن كان المأخوذ في مفهومه مفهوم الشيء ، فعدم تكرر الموصوف في المثال ونظائره برهان إنّيّ على البساطة بموجبه استدلال المحقق الدواني على اتحاد العرض كالبياض والعرضي كالأبيض .

(٤) معطوف على - عدم - وضميره راجع الى التكرر .

(٥) معطوف على - التركب - ومفسر له .

(٦) أي: مفهوم المشتق .

(٧) يعني: معنى البساطة التي يبحث عنها في المشتق، توضيحه : أن المراد

ببساطة مفهوم المشتق هو كون معناه بحسب الإدراك والتصور واحداً بأن يكون

وتصوراً بحيث لا يتصور عند تصويره إلا شيء واحد لا شيئان وإن انحل بتعمّل المشتق حاكياً عن معنى واحد كالشجر والحجر والانسان ، فإن كل واحد من هذه الألفاظ لا يحكي إلا عن مفهوم واحد بحيث لا ينسب منه الى الذهن إلا ذلك الواحد في قبال المعنى المتعدد المحكي بلفظ واحد ، بحيث ينسب منه المعنى المتعدد كما إذا فرض كون لفظ قلباً لمعنيين أو أكثر ، وبساطة المعنى بحسب الإدراك والإنسباق الى الذهن لا تنافي التركيب بحسب التحليل العقلي ، حيث إن ظرف البساطة هو التصور الذهني ، وظرف التركيب هو التحليل العقلي ، وعلى هذا فالضارب مثلاً دال على مفهوم واحد وإن كان عند التحليل العقلي منحللاً إلى شيء ثبت له الضرب (*) .

(*) لا يخفى أنه بناءً على إنكار الاشتقاق وعدم صحة صوغ لفظ من لفظ آخر ، بل كل لفظ بحياته وضع لمعنى ، لا محذور في جعل المشتق موضوعاً لذات متصفة بعرض كما هو المرتكز في أذهان العرف ، فيكون دلالة المشتق حينئذٍ على الذات بالتضمن ، وبناءً على تسليم الاشتقاق تكون الذات خارجة عن مدلوله ، لتركب المشتق حينئذٍ من مادة سارية في جميع المشتقات المصوغة منها ، وهيئة دالة على النسبة ، ولا يدل شيء منها على الذات .

أما المادة ، فلـكونها موضوعة لنفس العرض كالضرب في الضارب .
وأما الهيئة ، فلـكونها موضوعة لانتساب المادة ، لكن لما كانت النسبة معنى حرفياً ، فلا محالة تنقوم بتصوير طرفيها وهما المادة والذات ، ولأجله تحكي الهيئة عن الذات ، إلا أن هذه الحكاية ليست من الدلالة التضمنية ، إذ المفروض عدم كون الذات مدلولاً للمادة ولا للهيئة ، بل الدلالة التزامية لأجل تقوّم النسبة التي هي معنى الهيئة بتصوّر المنتسبين . فدعوى إنسباق الذات من المشتق عرفاً على كل

من العقل الى شيئين (١) كأنحلل مفهوم الشجر أو الحجر الى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومهما (٢) .

وبالجملة : لا تنظم بالأنحلال الى الانثينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى (٣)

وبساطة المفهوم كما لا يخفى ، وإلى ذلك (٤) يرجع الإجمال والتفصيل الفارقان

وبالجملة : فالقائل ببساطة المشتق يريد بها وحدة المعنى تصوراً، والقائل

بتركبه يمكن أن يريد به تعدده تعقلاً، ولا تنافي بينهما أصلاً لما بين المعنى الواحد تصوراً وتركبه تعقلاً من كمال الملامة ، فإن لفظ الانسان مثلاً وضع لمعنى واحد وهو المنسب منه الى الذهن، لكن العقل يحمله الى جنس وفصل .

(١) يعني: أن موطن الوحدة هو التصور الذهني وموطن التعدد هو

التحليل العقلي .

(٢) إذ لا ينسب من لفظ الحجر أو الشجر إلا مفهوم واحد .

(٣) لما عرفت من تعدد وعاء الوحدة والتركيب الموجب لعدم التنافي بينهما .

(٤) أي: بساطة التصورية والتركيب التحليلي العقلي يرجع الاجمال

والتفصيل الموجبان للفرق بين المحدود كالانسان وبين الحد كالحيوان الناطق في

تعريف الانسان، مع أن المحدود والحد متحدان ذاتاً والفارق بينهما ليس إلا

الاجمال والتفصيل ، فإن المحدود واحد تصوراً والحد يكون عينه، لكنه بعد التحليل

العقلي ، فالتفصيل ملحوظ في الحد، والإجمال ملحوظ في المحدود .

تقدير في محلها، غاية الأمر أن الدلالة عليها بناءً على إنكار الاشتقاق تضمنية،

وبناءً على تسليمه إلتزامية، وليس هذا الأنساق ذلك التبادر المثبت للوضع

كما لا يخفى .

بين المحدود والحدّ مع ماها (١) عليه (٢) من الاتحاد ذاتاً ، فالعقل بالتعمّل يحلّ النوع ويفصله الى جنس وفصل بعدما كان (٣) أمراً واحداً إدراكاً وشيئاً فإرداً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع (٤) .

الثاني (٥): الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً أنه (٦) بمفهومه لا يأتى عن

(١) أي: الحد والمحدود .

(٢) الضمير راجع الى - ما - الموصولة المبيّنة بقوله : « من الاتحاد ذاتاً »

يعني: مع الاتحاد الذي يكون الحدّ والمحدود عليه .

(٣) أي: النوع كالانسان .

(٤) يعني: فالتحليل يوجب فتق الجمع الذي يكون المحدود عليه ، فضمير

- هو - راجع الى المحدود ، وضمير - عليه - راجع الى - ما - الموصولة التي أريد بها الجمع ، والفتق ضد الإلتيام .

(٥) الغرض من عقد هذا الأمر: دفع توهم عدم صحة حمل المشتق بناءً على

البساطة ، لعدم الفرق حينئذٍ بينه وبين مبدئه ، إذ المفروض أن المعنى في المشتق

ومبدئه ليس إلّا نفس الحدث الذي لا يقبل الحمل . والمصنف (قده) دفع هذا

التوهم بأن المشتق لا يأتى عن الحمل ، لأنه عبارة عن العرض المتحد مع الحمل بنحو

من الإتحاد المصحح للحمل ، بخلاف المبدأ كالعلم والمدالة ، فإن معناه لما كان

نفس العرض بما هو شيء من الأشياء وماهية في مقابل الماهيات الأخرى الجوهرية

والعرضية كان مفايراً لغيره وغير متحد معه ، ولذا لا يصح أن يقال : « زيد علم

أوعدل » إلا بضرب من العناية ، فمفهوم المبدأ لما لم يلاحظ فيه الاتحاد الوجودي

مع غيره لا يقبل الحمل ، بخلاف مفهوم المشتق .

(٦) أي: المشتق بمفهومه .

الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصي عن الجري عليه (١)، لما هما عليه (٢) من نحو
من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه (٣) يأبى عن ذلك (٤)، بل إذا قيس ونُسب
إليه (٥) كان غيره (٦) لا هو هو (٧)، وملاك الحمل والجري إنما هو نحو من
الاتحاد والهوية، وإلى هذا (٨) يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما

(١) أي: على ما تلبس بالمبدأ .

(٢) أي: للاتحاد الذي يكون عليه المبدأ وما تلبس به، فضمير -ها- راجع
إلى المبدأ وما تلبس به، وضمير -عليه- راجع إلى -ما- الموصولة المراد
بها الاتحاد، فقوله: «لما» تعليل لعدم إياه المشتق عن الحمل على التلبس بالمبدأ،
لوجود شرط صحة الحمل وهو الاتحاد .

(٣) الضميران راجعان إلى -المبدأ- .

(٤) أي: عن الحمل، حاصله: أن المبدأ بمعناه المتقدم آتقاً أب عن الحمل .

(٥) يعني: بل إذا قيس المبدأ ونُسب إلى ما تلبس به كان مغايراً له بحيث
لا يصح حمل عليه، لتوقف صحة الحمل على الاتحاد والهوية، فلا يصح ذلك
مع المغايرة .

(٦) أي: غير التلبس، ولا يكون المبدأ متحداً معه .

(٧) يعني: والحال أن ملاك الحمل هو الاتحاد المفقود في المبدأ والموجود

في المشتق .

(٨) أي: وإلى الفرق المذكور (*) بين المبدأ والمشتق يرجع ما ذكره أهل

(*) لا يخفى أن هذا الفرق واقعي لا اعتباري، ضرورة أن مفهوم العلم
مثلاً نفس الإدراك الذي هو من مقولة الكيف أو غيره، ومفهوم العالم -بناءً على
بساطة المشتق- يكون منتزعاً عن الذات المتجلية بالعلم وجارياً عليها، ومن المعلوم
كجمل المغايرة بينهما، إذ مفهوم المبدأ -كالعلم في المثال- ليس منتزعاً عن الذات المتصفة

من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا ، أي يكون مفهوم المشتق

المعقول في مقام الفرق بينهما .

ومحصل ذلك : أن مفهوم المشتق لوحظ على نحو لا بشرط، ولذا يتحدد وجوداً مع الذات باعتبار كونه من توابعها ولواحقها ، وهذا النحو من الاتحاد كما في صحة حمله عليها ، ومفهوم المبدأ لوحظ بشرط لا بمعنى كونه في مقابل الذات بحيث يكون وجوده ملحوظاً في قبال وجودها، وهذا يقتضي المغايرة، فليس هناك اتحاد مصحح للحمل، ولذا لا يصح حمل المبدأ على الذات ، وبعبارة أخرى : للعرض حيثيتان :

إحداها : كونه موجوداً بمفاد كان التامة نظير وجود الجوهر والعرض بهذا اللحاظ هو نفسه لا غيره، ولذا لا يصح حمله للمغايرته لغيره الرافعة لشرط الحمل وهو الاتحاد .

ثانيتهما : كونه موجوداً بمفاد كان الناقصة، وهو بهذا اللحاظ يكون مندكاً في موضوعه وفانياً فيه ومن شؤنه ، ولذا يصح حمله عليه، وهذا هو مرجع

بالادراك حتى يصح حمله عليها، بل هو نفس الادراك بخلاف مفهوم المشتق ، فإنه منتزع عن الذات المتصفة بالادراك، ولذا يصح حمله عليها، المكان اتحاد العرض والمحل حيث إنه قيد لموضوعه وأمت له وإن كان وجود العرض نفسياً كالجوهر لكن وجوده النفسي يكون للغير، ولذا قيل : إن وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره في مقابل الجوهر الذي يكون وجوده في نفسه لنفسه ، فإن الوجود النفسي أي المحمولي الذي هو مفاد كان التامة المنتهق في الهليات البسيطة ينقسم الى الوجود للنفس وللغير، والأول وجود الجوهر والثاني وجود العرض ، وكيف كان فالفرق بين المشتق ومبدئه واقعي لا اعتباري .

غير آبر عن الحمل، ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، وصاحب الفصول (ره) حيث توهم : أن مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين (١) بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية (٢) مع حفظ مفهوم واحد (٣) أورد عليهم بعدم (٤)

ما ذكره أهل المعقول من الفرق بين المشتق ومبدئه ، ثم إن هذا توطئة لردّ كلام الفصول الآتي .

(١) أي: اعتبار لا بشرط وبشرط لا .

(٢) كالزمان والمكان والوضع وغيرها من العوارض المبحوث عنها في

مبحث المطلق والمقيد .

(٣) يعني: كما في المطلق والمقيد ، فإن مفهوم الرقبة مثلا واحد ويلاحظ اللا بشرط وبشرط اللائية بالإضافة الى الطوارئ كالإيمان والكتابة وغيرها من العوارض، فيقال : إن الرقبة بالنسبة الى الإيمان ملحوظة لا بشرط أو بشرط لا، فالجامع بين اللا بشرط وبشرط لا موجود وهو مفهوم الرقبة .

(٤) قال في الفصول ما لفظه : « زعم جماعة من أهل المعقول أن الفرق بين المشتق ومبدئه هو الفرق بين الشيء لا بشرط وبينه بشرط لا ، فحدث الضرب إن اعتبر بشرط لا كان مدلولاً للفظ الضرب وامتنع حمله على الذات الموصوفة به، وإن اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب وصح حمله عليها ، وعلى هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض والعرضي كالفرق بين الهيولي والجنس وبين الصورة والفصل، وهذا عندي غير مستقيم... الى ان قال : اذا تبين عندك هذه فنقول : أخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه... الى أن قال : فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وإن اعتبر لا بشرط » انتهى . وملخص إيراد الفصول على أهل المعقول هو : أن الفرق بين المشتق ومبدئه بلحاظ الأول لا بشرط والثاني بشرط لا بالنسبة

استقامة الفرق بذلك (١) لأجل (٢) امتناع حمل العلم والحركة على الذات وإن اعتبر
لا بشرطه وغفل (٣) عن أن المراد ما

الى العوارض الخارجية مع كون المفهوم فيها واحداً ذاتاً لا يستقيم ، لأنه
لا يوجب صحة حمل المشتق على الذات دون المبدأ ، ضرورة عدم صحة حمل
مثل القيام والقعود والحركة والسكون وغيرها من المبادئ على الذات ، لعدم
الاتحاد بينهما المصحح للحمل وإن لوحظت المبادئ لا بشرط .

(١) أي: بالاعتبارين الملحوظين بالإضافة الى العوارض الخارجية .

(٢) تعليل لعدم استقامة الفرق بين المشتق ومبدهه بالاعتبارين المذكورين .

(٣) هذا جواب المصنف عن إيراد الفصول ، وحاصله : أن إشكال الفصول

على أهل المعقول مبني على إرادة اللا بشرط وبشرط لا الملحوظين في باب المطلق
والمقيد يعني لحاظهما بالإضافة الى العوارض الخارجية كملحوظ الرقبة مثلاً لا بشرط
أو بشرط لا بالنسبة الى الايمان والكتابة ونحوها من الطوارئ ، حيث إن
اللا بشرط وبشرط لا بهذا المعنى لا يوجبان صحة حمل العلم مثلاً على الذات وإن
لوحظ لا بشرط بالإضافة الى الزمان والمكان مثلاً ، لأن الحمل منوط بالاتحاد
وجوداً ، ومجرد الاحتياط لا يوجب ذلك ، فلا وجه للحمل أصلاً . وأما إذا أريد
بهما ما يلاحظان في باب الجنس والفصل والمادة والصورة فلا يرد عليهم ما أورده
في الفصول ، وذلك لأن المراد باللا بشرط وبشرط لا في المقام هو المنتزع عن
حقيقة الشيء ومفهومه ، لا ما ينتزع عن الطوارئ كالمطلق والمقيد على ما تقدم
آنفاً ، فإن المصدر بحقيقته وهويته يكون بشرط لا ، لأنه عبارة عن نفس العرض
بما أنه ماهية من الماهيات وهو بهذا المعنى أب عن الحمل ، فإبائه عن الحمل مقتضى
حقيقته لا بلحاظ بشرط اللائية كما أن عدم الإباه عن الحمل المنتزع عنه اللا بشرطية

هو مقتضى حقيقة المشتق ومفهومه ، وهذان الاعتباران من اللا بشرطية وبشرط اللائية متباينان ، لعدم جامع بينهما ، بخلافهما في باب المطلق والمقيد ، لوجود القدر المشترك بينهما وهو مفهوم المطلق كالرقبة ، فإنه جامع بين اللا بشرط وبشرط لا ، ولذا يلاحظ بالنسبة الى الايمان مثلا لا بشرط أو بشرط لا . ونظر أهل المعقول في مقام الفرق بين المبدأ والمشتق بكون الأول مأخوذاً بشرط لا والثاني لا بشرط إنما هو إلى ما ذكرناه من كون هذين الاعتبارين منتزعين عن مقام الذات لا عن الطواري ، كما أن مرادهم من اللا بشرط وبشرط لا في مقام الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة هو انتزاعهما عن نفس الذات والحقيقة لا باعتبار الطواري ، فإن الجنس بذاته غير آب عن الحمل ، وكذا الفصل والمادة والصورة بذاتهما آبيتان عن الحمل .

وبالجملة : فاللا بشرطية وبشرط اللائية في المشتق ومبدئه منتزعتان عن الذات كانتزاعهما عن الجنس والمادة والفصل والصورة ، وليس المقصود بهما ما يراد بهما في المطلق والمقيد ، وإشكال الفصول على أهل المعقول مبني على إرادة ما يراد بهما في باب المطلق والمقيد ، دون ما يراد بهما في باب الجنس والفصل والمادة والصورة (*) .

(*) لكن يظهر من كلام الحكيم السبزواري خلاف ذلك ، حيث قال في

شرح بيته :

جنس وفصل لا بشرط حملا * فمدة وصورة بشرط لا

ما لفظه : « وفيه إشارة إلى أن كلاً من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتاً

مختلف اعتباراً » وقال (قده) في الحاشية : « قولنا متحد ذاتاً أي المادة متحدة

ذكرنا (١) كما يظهر (٢) منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة، فراجع .

(١) يعني: في أول هذا الأمر، حيث قال: « إنه بمفهومه يأتي عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ » فلاحظ .

(٢) يعني: كما يظهر معنى اللا بشرطية وبشرط اللائية على النحو الذي ذكرناه من أهل المعقول ، غرضه : أن يحمل كلام أهل المعقول على اللا بشرطية وبشرط اللائية المنتزعتين عن الذات ليس حملاً له على خلاف ظاهره ، لأنه يظهر منهم هذا المعنى من اللا بشرطية وبشرط اللائية مما ذكره في بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة .

تقريب الظهور : أن صحة الحمل في الجنس والفصل وعدمها في المادة والصورة إنما هما لجهة ذاتية لا لأمر خارج عن الذات، فلا محالة تكون اللا بشرطية في الجنس والفصل وبشرط اللائية في المادة والصورة منتزعتين عن مقام الذات، وغير ملحوظتين بالإضافة إلى أمر خارجي ، ويشهد بالتغاير الذاتي بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة : أن الأولين من الأجزاء الذهنية والأخريين من الأجزاء الخارجية ، وقيل : إنَّ ممن صرح بكون الفرق بينهما ذاتياً لا اعتبارياً الشيخ في كتاب الشفاء وإن خالفه بعض .

مع الجنس الطبيعي ذاتاً ومختلفة معه باعتباري الشرط لا ولا بشرط، وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي « انتهى ، وهذا كما ترى صريح في اتحاد الجنس والمادة والصورة والفصل ذاتاً، وكون تغايرها اعتبارياً، فلا يكون اللا بشرطية وبشرط اللائية حينئذٍ منتزعتين عن مقام الذات ، لفرض اتحادها ذاتاً، بل تكونان بالاحاط والاعتبار .

(الثالث) : ملك الحمل كما أشرنا (١) اليه هو الهوهوية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات (٢) ، ولا يعتبر معه (٣)

(١) أي في الأمر الثاني، حيث قال فيه : « وملاك الحمل والجري ... الخ » والغرض من عقد هذا الأمر هو: بيان ما يعتبر في صحة الحمل والإشارة الى ما أفاده الفصول في المقام وإلى المناقشة فيه .
(أما الأول) فمحصله : أنه يعتبر في صحة الحمل والاتحاد من وجه والمغايرة من آخر ، إذ مع الاتحاد في جميع الجهات لا يبقى إنثينية حتى يكون هناك عقد وضع وعقد حمل ، فلا بد من الإنثينية والمغايرة ليصح الحمل الذي هو نسبة متقومة بشيئين ، كما أنه مع التغاير في جميع الجهات لا يصح الحمل لكونهما حينئذ متباينين ، والحمل يقتضي الاتحاد، ولا يصح حمل أحد المتباينين على الآخر ، ولا فرق في ذلك - أي في اعتبار الاتحاد من وجه والتغاير من آخر في صحة الحمل - بين أقسام الحمل من الذاتي كالحلح التام مثل - الانسان حيوان ناطق - ومن الشائع الصناعي بأنحائه من حمل المواطاة والاشتقاق وغيرها .

(٢) أي: كما هو الحال في المشتقات والذوات من كون ملك الحمل الاتحاد من وجه والتغاير من آخر ، لوضوح مغايرتهما مفهوماً واتحادهما وجوداً .

(٣) أي: مع المناط المزبور وهو الاتحاد من جهة والتغاير من أخرى .
(وأما الثاني) وهو ما أفاده في الفصول ، فلا بأس بنقل كلامه ثم التعرض لإشكال المصنف عليه، قال في الفصول ما لفظه : « وتحقيق المقام : أن حمل الشيء على الشيء يستدعي أن يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن في لحاظ الحمل، والاتحاد باعتبار الظرف الذي يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن أو خارج، ثم التغاير قد يكون اعتبارياً والاتحاد حقيقياً كقولك : - هذا زيد - و - الناطق حساس - وقد

يكون التغاير حقيقياً والاتحاد اعتبارياً ، وذلك بتزليل الأشياء المتغايرة منزلة شيء واحد وملاحظتها من حيث المجموع .

وبالجملة : فيلحقه بذلك الاعتبار وحدة إعتبارية، فيصح حمل كل جزءٍ من أجزائه المأخوذة لا بشرط عليه، وحمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً الى اتحادها فيه كقولك : - الانسان جسم أو ناطق - فإن الانسان مركب في الخارج حقيقة من بدن ونفس ، لكن اللفظ إنما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً ولو بالاعتبار ، فإن أخذ الجزء ان بشرط لا- كما هو مفاد لفظ البدن والنفس- امتنع حمل أحدهما على الآخر وحملها على الانسان ، لانتفاء الاتحاد بينهما، وإن أخذ اللا بشرط- كما هو مفاد الجسم والناطق- صح حمل أحدهما على الآخر وحملها على الانسان ، لتحقيق الاتحاد المصحح للحمل. فقد تحقق مما قررنا : أن حمل أحد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح إلاّ بشرط ثلاثة : أخذ المجموع من حيث المجموع، وأخذ الأجزاء لا بشرط، واعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع ، اذا تبين عندك هذا فنقول : أخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه مالم يعتبر المجموع المركب منها شيئاً واحداً، ويعتبر الحمل بالقياس إليه، ولا خفاء في أننا اذا قلنا : - زيد عالم أو متحرك - لم نرد بزيد المركب من الذات وصفة العلم أو الحركة، وإنما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل العلم والحركة عليه وان اعتبر لا بشرط .

بل التحقيق: أن مفاد الهيئة مفاد ذو، ولا فرق بين قولنا : ذو بياض وقولنا: ذو مال ، فكما أن المال إن اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه كذلك البياض انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

ومحصل مرام الفصول هو : أنه لا بد في صحة حمل أحد المتفايرين حقيقة المتحدين اعتباراً من شروط ثلاثة :

أحدها : ملاحظة المتفايرين كالنفس والبدن في الانسان شيئاً واحداً، بأن يعتبر الانسان المركب منهما شيئاً واحداً اعتباراً مع تباير النفس والبدن حقيقة، فالانسان وضع لمجموع النفس والبدن المتفايرين حقيقة والمتحدين اعتباراً .

ثانيها : أخذ أجزاء الانسان لا بشرط، كالحفاظ البدن والنفس باعتبار كونها مفادي الجسم والناطق ، إذ لحاظها بما أنّها مفادا البدن والنفس يوجب كونها بشرط لاهو من المعلوم : أنّها بهذا الحفاظ لا يقبلان الحمل .

ثالثها : إعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع، بأن يكون المحمول كالناطق أو الجسم محمولاً على مجموع جزئي الانسان ، هذا .

(وأما الثالث) وهو إشكال المصنف على الفصول الذي أشار اليه بقوله : « ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب ... الخ » فملاخصه : أنه يكفي في صحة الحمل مجرد الاتحاد من وجه، ولا يعتبر في صحته ملاحظة المجموع أمراً واحداً، بل لحاظ التركيب بين المتفايرين مخلّ بالحمل ، لأنه يوجب المغايرة بين الموضوع والمحمول بالكلية والجزئية، مثلاً إذا لاحظنا مجموع الناطق والجسم شيئاً واحداً وحملنا أحدهما على الانسان المؤلف منهما وقلنا : « الانسان ناطق أو جسم » كان هذا الحمل نظير حمل الأجزاء على الكل، كحمل - يد - أو - رجل - مثلاً على زيد ، إذ المفروض كون الموضوع هو المجموع من حيث المجموع، والمحمول كل جزء من الأجزاء بنفسه، والجزء بما هو جزء أب عن الحمل على الكل وعلى جزء آخر، فلا يصح هذا الحمل ، لمغايرة الجزء للكل وعدم الاتحاد المصحح للحمل بينهما .

ملاحظة التركيب بين المتغايرين (١)، واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك (٢) واحداً، بل (٣) يكون لحاظ ذلك (٤) مُخْتَلًا ، لاستزامه (٥) المغايرة بالجزئية والكلية (٦) ، ومن الواضح أن ملاك الحمل لحاظ (٧) بنحو الاتحاد بين

وبالجملة : فجرد اتحاد الموضوع والحمول وجوداً كافياً في صحة الحمل، ولا حاجة معه إلى لحاظ المتغايرين شيئاً واحداً ، بل هو قادح في الحمل ، لكونه مستلزماً لحمل الجزء على الكل، وهو بمكان من الفساد .

(١) إشارة إلى أول الشروط الثلاثة المذكورة في كلام الفصول، وقد تقدمت.

(٢) أي: بما هو مجموع .

(٣) هذا هو الجواب الثاني الناظر إلى إخلال لحاظ التركيب بين المتغايرين بصحة الحمل ، لاستزامه حمل الجزء على الكل ، كما عرفت في مثل زيد يد أو رجل - مثلاً، كما أن الجواب الأول - وهو قوله : « ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب » ناظر إلى عدم الحاجة في صحة حمل المتغايرين إلى لحاظ التركيب والوحدة ، وقد عرفت توضيح كلا الجوابين .

(٤) أي: التركيب ولحاظ المجموع أمراً واحداً .

(٥) هذا تعليل للإخلال المزبور أي: لاستزام التركيب مغايرة الموضوع والحمول بالكلية والجزئية ، وهذه المغايرة تمنع عن صحة الحمل كما مر تقريره آنفاً .

(٦) حيث إن لحاظ تركيب الإنسان مثلاً يوجب كونه كلاً ، وكل من

الناطق والجسم جزء له، ومن المعلوم : مغايرة الكل للجزء، وعدم صحة حمل الجزء على الكل كما عرفت آنفاً ، فلحاظ التركيب مخجل بالحمل، فلا يصح حمل الناطق

على الإنسان في قولنا : « الإنسان ناطق » .

(٧) الظاهر زيادة كلمة - لحاظ - إذ المناط في صحة الحمل هو نفس الاتحاد

الموضوع والمحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك (١) في التحديدات (٢) وسائر القضايا في طرف (٣) الموضوعات، بل لا يلاحظ في طرفها (٤) إلا نفس معانيها (٥)

بأحد أمثاله في الظرف الذي يضاف الحمل إليه من ذهن أو خارج كما صرح به صاحب الفصول في صدر عبارته المتقدمة، فإنَّ الحمل تابع للاتحاد في موطنه سواء كان ذهنياً كـ - الانسان نوع - أم خارجاً كـ - الانسان كاتب - وليس الحمل تابِعاً للحاظ الاتحاد. ثم إنَّ حق العبارة أن تكون هكذا: نحو من الاتحاد - . (١) أي: ملاحظة المجموع أمراً واحداً، هذا إشارة إلى ردِّ ما في الفصول من اعتبار لحاظ التركيب .

ومحصل الرد: أنَّ هذا اللحاظ مما يكذِّب الوجدان في القضايا الجملية مثل ما يقع في التعريفات وغيرها، فإنَّ الملحوظ في الانسان في قولنا: « الانسان ناطق » الذي جعله في الفصول مثلاً لمتغايري الوجود ليس إلا معنى بسيطاً وإن كان منحللاً بالتحليل العقلي الى الجسم والناطق، فلا يلاحظ في طرف الموضوع كالانسان في المثال تركيب أصلاً، وكذا لا يلاحظ التركيب في ناحية المحمول كالناطق في المثال .

وبالجملة: فصحة الحمل في جميع القضايا منوطة بالاتحاد من وجه والمغايرة من آخر من دون لحاظ تركيب في شيء من الموضوع والمحمول .

(٢) أي: التعريفات مثل - الانسان حيوان ناطق - .

(٣) متعلق بـ - لحاظ - .

(٤) أي: بالموضوعات .

(٥) أي: معاني الموضوعات وهي المعاني البسيطة المتبادرة من ألفاظها، ولا بد

أن تكون هي المرادة، إذ لو كان الملحوظ في طرف الموضوع أخذ المجموع من

كما هو الحال في طرف المحمولات (١) ولا يكون حملها عليها (٢) إلا بملاحظة ما هما عليه (٣) من (٤) نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايرة (٥) ولو بنحو من الاعتبار ، فانقذح بذلك (٦) فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام (٧) وفي

حيث المجموع واحد—لا ذات المجموع—لزم عدم مساواة الحد التام للمحدود ، لاشتمال المحدود حينئذٍ على لحاظ المجموع واحداً الذي هو جزءه إعتباري زائد على الحد التام .

(١) حيث لا يلاحظ فيها إلا صرف معاني المحمولات من دون لحاظ التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعها واحداً كما اعترف بذلك في الفصول .
(٢) يعني: حمل المحمولات على الموضوعات .

(٣) ضمير التثنية راجع الى - الموضوعات والمحمولات - والضمير المتصل راجع الى - ما - الموصولة المقصود بها الاتحاد، يعني: ولا يكون حمل المحمولات على الموضوعات إلا بلحاظ الاتحاد الذي هما عليه .

(٤) بيان ل - ما - الموصولة، يعني: ما هما عليه هو نحو من أنحاء الاتحاد .
(٥) يعني: المغايرة التي هي الفارقة بين الموضوعات والمحمولات ولو كانت اعتبارية، حاصله : أن الحمل لا بد فيه من الاتحاد من وجه ، لاستحالة حمل المبين على المبين ، ومن المتغاير من وجه آخر لثلا يلزم حمل الشيء على نفسه الذي هو عديم الفائدة .

(٦) أي: بما ذكرناه من كون مناط الحمل نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول ومغايرتها من وجه، وعدم إناطة الحمل بلحاظ التركيب والوحدة .
(٧) مراده بالتحقيق هو قوله : « وتحقيق المقام ان حمل الشيء على الشيء ... الى آخره » .

كلامه موارد للنظر (١) تظهر بالتأمل وإيمان النظر .
(الرابع) (٢): لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ مع ما يجري المشتق عليه

(١) يعني: غير ما ذكره المصنف من الوجوه . وموارد النظر في كلام
الفصول كثيرة :

أحدها: صحة الجمل في المتغايرين وجوداً بمجرد لحاظ التركيب والوحدة
اعتباراً، مع أنه قد ثبت اعتبار الاتحاد الوجودي، ولحاظ التركيب والوحدة
لا يوجب انقلابها عما هو عليه من التغاير الوجودي ، وإن أراد تغايرها بحسب
المفهوم فلا حاجة الى لحاظ الاتحاد بينهما في صحة الجمل .

ثانيتها : جعل الناطق والحساس من المتغايرين اعتباراً، مع أنها من
المتغايرين مفهوماً والمتحددين خارجاً، لما تقرر في محله من اتحاد الجنس مع النوع
وكذا مع الفصل خارجاً .

ثالثها : أن الجمل يقتضي التغاير الحقيقي، مع أن التغاير كذلك مانع عن
صحة الجمل .

رابعها : ما أفاده أخيراً من وضع هيئة الأبيض لذي بياض، مع أنها لم
توضع له لا لغة ولا عرفاً ، الى غير ذلك من وجوه النظر في كلامه زيد في علوم مقامه .
(٢) الغرض من عقد هذا الأمر : التعرض لكيفية حمل ما يجري من الصفات
عليه سبحانه وتعالى ، ومحصل ما أفاده المصنف في ذلك هو : أن مناط صحة الجمل
كما تقدم في التنبية السابق هو المغايرة من جهة والاتحاد من أخرى ، وعليه فيكفي
في صحة الجمل مغايرة الموضوع والمحمول مفهوماً واتحادهما خارجاً ، فلا إشكال
حينئذ في صحة حمل صفاته الذاتية عليه سبحانه وتعالى كقولنا : « الله عالم »
و - قادر - و - حي - ونحو ذلك، ولا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوز ولا نقل

مفهوماً وان اتحداً عيناً وخارجاً ، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم
والكريم الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال (١) عليه تعالى على ما ذهب
اليه أهل الحق من عينية صفاته (٢)

أصلاً ، لأن هذه الصفات وإن كانت عين ذاته تعالى شأنه، لكنها مغايرة لها مفهوماً،
والمغايرة المفهومية كافية في صحة الحمل وإن اتحد المفهومان مصداقاً كما هو المراد
بالعينية ، حيث إن مصداق مفهوم العلم عين الذات المقدسة، ويكون ما بازاء أحدهما
عين ما بازاء الآخر .

فلنتحصل : أن مناط الحمل وهو الاتحاد الوجودي في صفات البارئ تعالى
مع المغايرة المفهومية موجود ، فيصح الحمل من دون لزوم المحذور الآتي في كلام
الفصول إن شاء الله تعالى .

(١) صفات الجلال اصطلاحاً هي الصفات السلبية، وليست هي عين الذات ،
فلعله أراد بها الصفات الجمالية .

(٢) إذ لو لم تكن صفاته عين ذاته جلّ وعلا وكانت عارضة لها لزم خلوه
تعالى وتقديس في مرتبة ذاته عن العلم والقدرة ، ولزم الجهل والعجز في ذاته
عزّ وجلّ، ومثله لا يليق بأن يكون أشرف الموجودات وصانعها ، لإمكان وجود
ما يكون في حد ذاته عالماً قادراً وهو أشرف بما لا يكون كذلك . وهذا البرهان
لا يقتضي إلا العينية المانعة عن محذور لزوم خلوه تعالى في مرتبة ذاته عن الحياة
والعلم والقدرة، ولا يقتضي ذلك تفاوتاً في أوضاع الألفاظ ومعانيها ، لعدم
ارتباطه بها ، فإنّ الأسود مثلاً إذا أطلق على الجسم المتصف بالأسود لأمر
خارج عن ذاته وصدق عليه الأسود ، فصدق على نفس السواد بالاولوية ،
لأن وجدان الشيء لنفسه ضروري ، وكذا في الموجود ، فإنّ صدقه على نفس

يكون (١) على نحو الحقيقة ، فإنَّ (٢) المبدأ فيها (٣) وإن كان عين ذاته تعالى خارجاً إلا أنه (٤) غير ذاته تعالى مفهوماً . ومنه (٥) قد

الوجود أولى من صدقه على الشيء الموجود .

والحاصل : أن برهان العينية لا يوجب تغيراً في وضع الألفاظ ومعانيها .

(١) خبر لقوله : فصدق .

(٢) بيان للمغايرة الكافية في صحة الحمل ، وحاصله : أن المبدأ في صفاته

تعالى كالعلم والقدرة والحياة وإن كان متحداً مع الذات وجوداً بحيث لا مصداق له غير الذات لكنه مغاير لها مفهوماً ، بداهة أن مفهوم العلم وهو الانكشاف غير مفهوم الواجب ، وهذه المغايرة تكفي في صحة الحمل ، فإطلاق العالم مثلاً عليه سبحانه وتعالى لا يستلزم تجوزاً ولا نقلاً فيه .

(٣) أي: في صفات الكمال كالعلم والقدرة .

(٤) أي: المبدأ ، وقد عرفت تقريب مغايرته مفهوماً للذات المقدسة .

(٥) أي: ومما ذكر من كفاية التغاير المفهومي بين المبدأ والمشتق ظهر فساد

ما في الفصول، حيث قال فيه : « إذ الظاهر إطباق الفريقين على أن المبدأ لا بد أن يكون مغايراً للذي المبدأ ، وإنما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه ، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة إليه تعالى » انتهى .

وحاصل كلام الفصول : أنه بناءً على عينية الصفات لذاته المقدسة ترتفع

المغايرة المعتبرة إتفاقاً بين المبدأ وذيّه ، فلا بد في صحة الحمل حينئذٍ من الالتزام بالتجوز بأن يراد بالعالم المحمول عليه تعالى غير معناه اللغوي ، أو النقل بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنى آخر حقيقي مناسب لمعناه الأول ، فالعالم الذي يحمله على الله تعالى غير العالم المحمول علينا .

انقدح (١) ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز في ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناءً على الحق من العينية (٢) ، لمدم (٣) المغايرة المعتبرة بالاتفاق (٤)

(١) الظاهر سقوط كلمة - فساد أو ضعف - أو ما شاكلهما قبل - ما -

الموصولة .

(٢) بالمعنى المتقدم وهو كون الذات المقدسة مصداقاً لكل واحدة من الصفات بلا تمدد ولو بالحيثية ، لا بمعنى آخر وهو : كون الذات منشأً لانتزاع الصفات عنها من دون ضم شيء إلى الذات في انتزاعها ، كما في صفاتنا المنتزعة عن ذاتنا المتصفة بمبادئ تلك الصفات بحيث لا تنتزع عنها إلا بضم المبادئ إلى ذاتنا ، وذلك لأن العينية بالمعنى الثاني تستلزم المغايرة بين المنتزع عنه والمنتزع ، فيكون العلم مثلاً حينئذٍ فيه سبحانه مغايراً للذات ، فلا بد من الالتزام بالعينية بالمعنى الأول .

(٣) تعليل للالتزام بالنقل أو التجوز .

وحاصله - كما عرفت - ارتفاع المغايرة المعتبرة بالاتفاق بين المبدأ وذيه بناءً على عينية الصفات لذاته المقدسة ، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بالتجوز أو النقل في الصفات الجارية عليه تعالى .

(٤) وهو الاتفاق الذي ادعاه صاحب الفصول (قده) في عبارته المتقدمة (*) .

(*) قد استدل للفصول بوجوده :

(الأول) : ما استدل به نفسه في عبارته المتقدمة وهو : اتفاق العلماء على

اعتبار التغاير الوجودي وفيه أولاً : منع تحققه .

وثانياً : أن اتفاق العلماء بما هم علماء لا بد أن يكون في الأحكام الفرعية ،

اذ لا دليل على اعتباره في غيرها ، ومع الشك في الحجية لا يصح التمسك به .

وذلك (١) لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً ، ولا اتفاق على اعتبار

(١) بيان لفساد كلام الفصول الذي اتقدح مما ذكره المصنف من كفاية التغاير المفهومي بين المبدأ والذات، وعدم برهان على التغاير الوجودي بينهما ، وهذا مراده بقوله : « ولا اتفاق » إذ مورد اتفاقهم هو المغايرة المفهومية .

ونالنا: إنَّ المبحوث عنه هو الوضع، واتفاق العلماء لا يكشف عن ذلك ولا يثبت.

(الثاني): أنه لا إشكال في كون المبدأ عيناً في الواجب وزائداً في الممكن فها متباينان، فلا يمكن انتزاع مفهوم واحد منهما وضع له لفظ المشتق . وفيه: أنَّ الموضوع له في لفظ المشتق كسائر الألفاظ هو نفس المفهوم لا وجوده، ومن المعلوم اتحادها فيه، والمغايرة إنما تكون في الوجود، حيث إنَّ المبدأ فيه تعالى عين ذاته وفي الممكن غير ذاته، وهذا التغاير لا يوجب التباين المطلق حتى لا يكون جامع بين صفاته سبحانه وتعالى وصفاتنا .

(الثالث): أنَّ المتبادر الى الذهن من المشتق هو الذوات المتلبسة بالمبادئ التي لا تكون عيناً لها، فالموضوع له في المشتق هو هذا المعنى المنسب الى الذهن ، ومن المعلوم أنه ينافي العينية ، فلا بد من التصرف في معاني الصفات الجارية عليه تعالى شأنه . وفيه منع ، بل المتبادر هو الذوات المتلبسة بالمبادئ على الإطلاق، وليس المتبادر خصوص الذوات المتلبسة بالمبادئ التي لا تكون عيناً لها ، نعم لا يفتقر العرف الى المصداق الذي يكون المبدأ عينه وجوداً، لكن نظرهم حجة في تشخيص المفهوم دون المصداق، لما ثبت من أنَّ موضوع الآثار ومهبط الأحكام هو مفاهيم الألفاظ المأخوذة في حيز الخطابات ، فلا تترتب الأحكام والآثار على مالا يكون مصداقاً لتلك المفاهيم حقيقة، وإنما يكون مصداقاً لها بضرب من العناية والتنزيل ، إذ المفروض عدم انطباق المفهوم الذي هو الموضوع عليه .

غيرها (١) إن لم نقل بمحصول الاتفاق على عدم اعتباره (٢) كما لا يخفى ، وقد عرفت (٣) ثبوت المغايرة كذلك (٤) بين الذات ومبادئ الصفات .
(الخامس) (٥): أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايرة كما عرفت

(١) أي: غير المغايرة المفهومية .

(٢) أي: عدم اعتبار غير المغايرة من حيث المفهوم .

(٣) يعني: في أول هذا الأمر .

(٤) أي: مفهوماً .

(٥) الغرض من عقد هذا الأمر : إثبات اعتبار قيام المبدأ بالذات حقيقة

في صحة حمل المشتق وجريه عليها على وجه الحقيقة ، بعدما تقدم آنفاً من اعتبار المغايرة بين الذات والمبدأ، خلافاً لمن لم يعتبر قيام المبدأ بالذات في إطلاق المشتق عليها حقيقة ، ولا بأس بالإشارة إلى ما نسب إلى ظاهرهم من الأقوال وهي أربعة: الأول: اعتبار القيام بمعنى الحلول وهو المنسوب إلى الأشعري .

الثاني: عدم اعتبار القيام، لوجوه :

منها: إطلاق الضارب والمؤلم بالكسر على الفاعل مع قيام الضرب والإيلام

بالمفعول وهو المضروب والمؤلم بالفتح، وإطلاق الخالق والمتكلم على الله تعالى

مع قيام مبدئها بغيره من المخلوق والجسم .

ومنها: إطلاق الصفات الذاتية الجارية على الله تعالى مع كون مبادئها

عين الذات فكيف يتصور القيام ؟

ومنها: إطلاق اللابن والتامر وغيرها مما كان المبدأ فيه ذاتاً .

الثالث: ما عن ظاهر الفصول من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول

والصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتاً وعدم اعتباره فيه ، ولذا التزم بصدق القيام في

بين المبدأ وما يجري عليه المشتق في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم - بالفتح - ، والتحقيق : أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الأبواب في أنه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها (١) من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحاءه (٢) الناشئة (٣) من اختلاف المواد (٤) تارة، واختلاف

الأمثلة الأربعة المتقدمة في الوجه الأول وهي الضارب والمؤلم والخالق والمتكلم ، والتزم في الصفات الذاتية بالنقل أو التجوز وصرح بعدم اعتبار القيام في اللابن وأمثاله .

الرابع : ما اختاره المصنف من اعتبار القيام بمعنى التلبس الذي يختلف باختلاف هيئات المشتق من إسمي الفاعل والمفعول وغيرهما كاختلافه باختلاف المواد كما سيأتي بيانه عند شرح كلام المصنف (قده) .

(١) أي: يجري المشتق على الذات .

(٢) أي: أنحاء التلبس .

(٣) صفة لأحكامه .

(٤) فتارة يكون المبدأ لازماً للذات، وحينئذ يكون القيام حلولياً كالمرض

والجوع والشجاعة .

(وأخرى) يكون صادراً عنها كالإعطاء والضرب والإيلام ، فيكون

القيام صدورياً .

(وثالثة) يكون منتزعاً عنها بأن تكون الذات منشأً لانتزاع المبدأ عنها

مفهوماً مع كونه عينها وجوداً كالعلم والقدرة والحياة بالنسبة إليه سبحانه وتعالى .

الهيئات (١) أخرى من (٢) القيام صدوراً (٣) أو حلولاً (٤) أو وقوعاً عليه (٥) أو فيه (٦) أو إنتزاعه عنه (٧) مفهوماً مع اتحاده معه خارجاً كما في صفاته تعالى

(١) كاسمي الفاعل والمفعول وغيرهما من هيئات المشتقات ، فإن قيام الضرب بالضارب صدوري وبالضروب وقوعي .

(٢) بيان لنحو خاص .

(٣) للإعطاء والضرب ، فإن قيامهما بالفاعل صدوري .

(٤) كالمرض والموت ، والقيام الصدوري والحلولي ناشئان عن اختلاف المواد كما عرفت .

(٥) كالضرب والإيلام بالنسبة الى المفعول ، فإن قيامهما بالضروب والمؤلم بالفتح وقوعي ، وهذا من اختلاف الهيئة وكذا الوقوع فيه .

(٦) كجلوس ومسجد وغيرها من أسماء الزمان والمكان .

(٧) أي: إنتزاع المبدأ عن الذات مفهوماً مع اتحاده معها عيناً كفهوم العالم والقادر مثلاً ، فإنهما ينتزعان عن نفس ذاته تعالى بلا ضم ضميمة معها ، فذاته جل شأنه باعتبار أنها علم ينتزع عنها مفهوم العالم، وباعتبار أنها قدرة ينتزع عنها مفهوم القادر .

والحاصل : أن مفاهيم الصفات الجارية عليه سبحانه وتعالى كالعالم والقادر والحي لا تنتزع إلا عن نفس ذاته المقدسة ، وليست كالصفات الجارية علينا ، فإن مفهوم العالم مثلاً ينتزع عن ذواتنا المتلبسة بالادراك ، وبدون التلبس به لا يطلق عليها العالم ، لعدم كفاية مجرد الذات في انتزاع مفهوم العالم ، بل لا بد من ضم ضميمة معها .

على ما أشرنا إليه آنفاً (١) ، أومع (٢) عدم تحقق إلاّ للمنتزع عنه كما في الإضافات والاعتبارات التي لا تحقق لها، ولا يكون بمحذاتها في الخارج شيء، وتكون من الخارج

(١) يعني: في الأمر المتقدم .

(٢) معطوف على قوله : مع أنحاءه .

وحاصله : أن الأمر المنتزع عن غيره تارة يكون له وجود في الخارج كالعالم المنتزع عن ذات الباري عزّ اسمه ، فإنّ المبدأ-أعني العلم عين الذات ، وأخرى لا يكون له وجود في الخارج ، بل الوجود إنّما يكون لمنشأ الانتزاع كالإضافات التي لا وجود لها في الخارج، نظير الأبوة التي لا وجود لها في الخارج ، وإنّما الموجود فيه هو الشخص الذي خلق من مائه غيره ، وكذا الزوجية والملكية وغيرهما من الاعتبارات التي لا يحاذيها شيء في الخارج .

فالتحصّل : أن واجدية الذات للمبدأ تنصور على وجوه :

الأول : أن تكون بنحو الصدور كالمعطي والناصر .

والثاني : أن تكون بنحو الحلول كالمريض والأسود والأبيض .

والثالث : أن تكون بنحو الانتزاع كالزوج والحر والرق ونحوها إنّما

يكون المبدأ فيها منتزعا عن الذات وتماماً لا وجود له في الخارج كالزوجية والحرية والرقية ونحوها من الاعتبارات .

والرابع : أن تكون بنحو العينية كما في صفاته تعالى ، فإنّ المبدأ كالعالم

والقدرة والحياة عين الذات المقدسة ، ووجدان الذات لها بنحو العينية وإن كان

خارجاً عن المتفاهم العرفي، لكنّه لا يقدر بعد كونه من التلبس الحقيقي بنظر العقل،

فإنّ العرف إنّما يتبع نظره في المفاهيم لا في تطبيقيها على مصاديقها .

المحمول (١) لا المحمول بالضميمة ، ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له مفهوماً وقائماً به عيناً ، لكنه (٢) بنحو من القيام ، لا (٣) بأن يكون هناك إنثنية وكان ما بجذائه (٤) غير الذات ، بل (٥) بنحو الاتحاد والعينية

(١) قد حكى بعض أجلة تلامذة المصنف (قدما) أنه قال الماتن في درسه الشريف: « إن المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتباري كالزوجية ونحوها ، وبالمحمول بالضميمة : العارض المتأصل كالسواد والبياض ، ووجه تسمية الأول بالخارج المحمول هو كونه خارجاً عن الشيء ومحمولاً عليه ، والثاني بالمحمول بالضميمة لكونه محمولاً بضم ضميمة على شيء كحمل السواد على غيره ، فإنه لا يحمل عليه إلا بضم ضميمة فيقال : الجسم ذو سواد » هذا توضيح ما نقل عن المصنف (قدما) . وكيف كان فلا يعتبر في اتصاف الذات بالمبدأ وجود المبدأ في الخارج ، فإن المغايرة المفهومية بينهما كافية في صحة قيام المبدأ بها سواء كان للمبدأ وجود مستقل كالإعطاء والقيام والجلوس ونحوها ، أم كان وجوده عين وجود الذات كصفات الباري تعالى على ما عرفت آنفاً .

(٢) يعني: يمكن القيام الذي يكون بنحو العينية نحو خاص من القيام وليس كسائر موارد قيام المبدأ بالذات مما يكون بينهما إنثنية كما ربما يكون المنساق من قيام شيء بشيء التعدد والإنثنية .

(٣) يعني: لا القيام المشهورى بأن يكون هناك إنثنية .

(٤) يعني: ما بجذائه المبدأ، وغرضه : بيان لازم الإنثنية وهو كون ما بازاء المبدأ غير الذات كصفات المخلوق ، فإن العلم فيهم هو الصورة الحاصلة مثلاً وهي غير الذات القائمة بها تلك الصورة .

(٥) تفسير لقوله : « بنحو من القيام » يعني: هذا القيام يكون بنحو

الاتحاد والعينية بحيث يكون ما بجذائه المبدأ كالعلم والقدرة عين الذات .

وكان ما بجذائه (١) عين الذات ، وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس (٢) من الأمور الخفية لا يضر بصدقها (٣) عليه تعالى على نحو الحقيقة إذا كان لها (٤) مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو (٥) بتأمل وتعمُّل من العقل، والعرف (٦) إنما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها .
(وبالجملة) يكون مثل العالم والمعادل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى

(١) أي: ما بجذاه المبدأ .

(٢) يعني: التلبس الذي يكون بنحو العينية وهو أتم أفراد التلبس .

(٣) أي: بصدق الصفات الجارية عليه تعالى على نحو الحقيقة ، ووجه عدم المضرة هو : وجود مناط الصدق أعني صدق الصفات على الذات المقدسة واقعاً ، فلا يقدح في صدقها عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس ، لعدم إحاطته بجميع مصاديق المبدأ، ومن المعلوم عدم مرجعية العرف في تطبيق المفاهيم على مصاديقها، وإنما هو مرجع في تشخيص المفاهيم .

(٤) أي: للصفات .

(٥) يعني: ولو كان صدق المفهوم العرفي من الصفات على الذات وانطباقه عليها بنظر العقل المدرك للتلبس بنحو العينية دون نظر العرف غير المدرك له ، فإنَّ الصدق والحمل بنظر العقل ثابت للمغايرة المفهومية الكافية في صحة الحمل وللإتحاد بنحو العينية الذي يدركه العقل دون العرف .

(٦) هذا وجه لعدم مضرة خفاء التلبس بنحو العينية على العرف بصدق الصفات العليا عليه جلّ وعلا ، وحاصل هذا الوجه : أن العرف ليس مرجعاً في التطبيقات، وإنما هو مرجع في تمييز المفاهيم العرفية والإحاطة بمحدودها ، وأما بمد تمييزها فلا يرجع إليه في تطبيقها على مصاديقها .

وعلى غيره جارية عليهما (١) بمفهوم واحد ومعنى فارد وإن اختلفا فيما يعتبر في الجري من (٢) الاتحاد وكيفية التلبس بالمبدأ ، حيث إنّه (٣) بنحو المينية فيه تعالى، وبنحو الحلول أو الصدور في غيره ، فلا (٤) وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما (٥) هي عليها من المعنى (٦) كما لا يخفى ، كيف (٧) ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلقة اللسان

(١) أي: على الباري تعالى وغيره ، فإنّ العالم مثلاً بما له من المفهوم يجري عليه سبحانه وتعالى وعلى المخلوق ، فخر يانه عليهما بوزان واحد .

(٢) بيان لـ ما- في قوله: «فيما يعتبر» يعني: لا تفاوت بين الخالق والمخلوق في جريان الصفات عليهما إلا في كيفية التلبس ونحو الاتحاد ، حيث إنّ التلبس بالمبدأ في الباري عزّ اسمه يكون بنحو المينية ، وفي غيره يكون بنحو آخر من الحلول أو الصدور أو الانتزاع أو غيرها .

(٣) أي: الاتحاد والتلبس .

(٤) هذا متفرع على ما ذكره من كون صفاته تعالى كصفاتنا من غير تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس والاتحاد ، فالعالم مثلاً بما له من المفهوم - يحمل على الواجب والممكن من دون حاجة الى تصرف فيه بنقل أو تجوز إذا جرى عليه تعالى شأنه كما ذهب اليه في الفصول ، وقد تقدم كلامه في الأمر الرابع ، فلاحظ .

(٥) أي: عن المعنى الذي تكون الصفات عليه .

(٦) الأولى أن يقال: «من المعاني» ليوافق ضمير - عليها - أو يقال :

- عليه - بتذكير الضمير .

(٧) يعني: كيف يكون لما التزم به في الفصول من النقل وجه؟ والحال أنه لو كانت الصفات بغير معانيها العامة للواجب والممكن جارية عليه تعالى شأنه لزم

وألفاظ بلا معنى ، فإنَّ (١) غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها ، ففي مثل ما إذا قلنا : « الله تعالى عالم » إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشيء فهو ذلك المعنى العام (٢) ، أو أنه مصداق لما يقابل ذلك المعنى (٣) فتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، وإما (٤) أن لا نعني شيئاً

أن تكون صرف لقلقة اللسان .

وملخص هذا الاشكال الذي أورده المصنف على الفصول هو : أن الصفات الجارية على الباري جل وعلا إن انسلخت عن معانيها العامة الشاملة للواجب والممكن لزم أحد المحذورين اللذين لا سبيل الى الالتزام بهما .

تقريبه : أنه إذا قلنا : « الله تعالى عالم » ولم نرد به مفهومه العام وهو من انكشف لديه الشيء - فإن أردنا به ما يقابله لزم الجهل في حقه عز وجل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وإن لم نرد به معنى لزم أن يكون قولنا : « الله عالم » لقلقة اللسان .

وبالجملة : يلزم الجهل فيه سبحانه وتعالى ، أو كون التناقض بصفاته الجارية عليه صرف اللفظ من دون إرادة معنى لها ، وكلا المحذورين باطل ؛ فلا محيص عن إرادة المعاني العامة من الصفات لثلاً يلزم الجهل والمعجز ونحوهما فيه تعالى ، ولا لقلقة اللسان .

(١) هذا شروع في بيان المحذورين المتقدمين .

(٢) أي : الشامل للواجب والممكن ، وحينئذ لا يلزم شيء من المحذورين .

(٣) والمقابل للانكشاف الذي هو معنى العلم عدم الانكشاف المعبر عنه

بالجهل ، فمعنى العالم حينئذ هو الجاهل ، وهل يمكن التفوه به ؟

(٤) معطوف على قوله : « أما أن نعني » وهو بيان للمحذور الثاني أعني

كون الصفات الجارية عليه تعالى ألفاظاً بلا معنى .

فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة وكونها (١) بلا معنى كما لا يخفى (*)
 (والعجب) أنه (٢) جعل ذلك (٣) علة لعدم صدقها (٤) في حق غيره، وهو كما
 ترى (٥). وبالتأمل فيما

(١) أي: الصفات بلا معنى ، وضمير - كونها - المتقدم يرجع الى
 - الصفات - أيضاً .

(٢) يعني صاحب الفصول .

(٣) أي: النقل ، حيث قال في الفصول بعد عبارته المتقدمة فيما يتعلق بالأمر
 الرابع ما لفظه : « ولهذا لا تصدق في حق غيره » - انتهى - وغرضه : أن
 المشتق بذلك المعنى الذي يصدق عليه سبحانه وتعالى لا يصدق على غيره ، بل
 صدقه على غيره جلّ وعلا يكون بنحو الإثنية، لا الاتحاد والعينية .

(٤) أي: الصفات ، فإنها لا تصدق في حق غير الباري تعالى بذلك المعنى .

(٥) هذا ردّ على الفصول المنكر لصدق الصفات - كالعالم والقادر ونحو ذلك -
 على المخلوق بالمعنى الذي تطلق عليه جل شأنه .

(*) الانصاف عدم ورود شيء من المحذورين اللذين ذكرها المصنف (قده)
 على صاحب الفصول (ره) أصلاً ، لأنه اعتبر في قيام المبدأ بالذات الجامع بين
 الحلوي والصدوري ، ولما كان هذا السنخ من القيام ممتنعاً فيه سبحانه وتعالى
 التزم الفصول بالنقل أو التجوز بمعنى إرادة معنى من العلم والقدرة مثلاً
 يكون عين ذاته عزّ وجلّ ولا يكون زائداً عليها ، كما يكون زائداً في الممكن .
 فجواب الفصول حينئذٍ بلزوم الجهل أو كون الصفات لقلقة اللسان غير
 مناسب ، بل جوابه عدم انحصار قيام المبدأ بالذات بالصدوري والحلوي، وأن
 التلبس به بنحو العينية أيضاً نحو قيام ، فتدبر .

ذكرنا (١) ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين (٢) والمحاكمة (٣) بين الطرفين، فتأمل (٤) .

وحاصل الرد هو : أن جري المشتق على الله تعالى ليس إلا كجريه علينا ، لما نرى من عدم إعمال عناية في إطلاق المشتق عليه عز وجل ، بل معنى المشتق على كل تقدير واحد ، وجريه على كل من الواجب والممكن يكون على نهج واحد من دون تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس كما عرفت .

(١) من اعتبار قيام المبدأ بالذات بأحد أبحاثه في صدق المشتق على نحو الحقيقة .

(٢) أي: المثبتين لاعتبار قيام المبدأ بالذات من دون واسطة في العروض في صدق المشتق على نحو الحقيقة ، والنافين لذلك ، وقد ظهر خلل أدلة الطرفين من التحقيق الذي أفاده المصنف بقوله: « والتحقق أنه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الأبواب ... الخ » .

(٣) معطوف على - الخلل - تقريب المحاكمة بنحو يكون النزاع لفظياً هو أن يقال : إن مراد القائلين بالاعتبار هو التلبس بأي نحو من أبحاثه المتقدمة، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو : عدم اعتباره بمعنى خاص وهو الحلول ، فلا نزاع حينئذٍ ، لأن المنفي هو خصوص القيام الحلولي والمثبت هو القيام في الجملة .

(٤) لعله إشارة الى ضعف المحاكمة، وأن النزاع معنوي ، لأن من المثبتين من يعتبر القيام الحلولي بالخصوص كالأشمري ، ولذا التجأوا الى إثبات الكلام النفسي ثلثاً يلزم كونه تعالى شأنه محلاً للحوادث ، إذ الكلام بمعناه المعروف من الحوادث، والقيام الحلولي يستلزم كون ذاته المقدسة محلاً لها ، فالتزموا بأن المراد بالكلام في قولنا: « الله تعالى متكلم » معنى قديم بالذات .

(السادس) : الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة بلا واسطة في العروض (١) كما في الماء الجاري، بل يكفي التلبس به (٢) ولو مجازاً ، ومع هذه الواسطة (٣) كما في الميزاب الجاري (*) ، فأسناد

(١) غرضه من عقد هذا الأمر هو : أن صدق المشتق على نحو الحقيقة لا يتوقف على كون إسناد المبدأ الى الذات حقيقياً كما في - الماء جارٍ - ، حيث إن إسناد الجريان الى الماء حقيقي وإسناد الى ما هو له كما هو واضح ، بل (لو كان) إسناد المبدأ الى الذات مجازياً وإلى غير ما هو له كما في قولنا : « الميزاب جارٍ » و« جالس السفينة متحرك » ، حيث إن إسناد الجريان الى الميزاب والحركة الى جالس السفينة مجازي ، لسكونه إسناداً الى غير ما هو له (لما كان) مضرراً بصدق المشتق على الذات حقيقة وإن كان إسناد المبدأ مجازاً ، وإتماً المضر هو المجاز في الكلمة ؛ لسكون اللفظ حينئذٍ مستعملاً في غير الموضوع له ، بخلاف المجاز في الإسناد ، فإن الألفاظ مستعملة في معانيها الحقيقية ، والمجازية إنما تكون في الإسناد ، وهي لا توجب المجاز في الكلمة ، فالمشتق مثل المتحرك والجاري في المثالين المذكورين قد استعمل في معناه الموضوع له .

(٢) أي: بالمبدأ ولو مجازاً في الإسناد خلافاً للفصول ، حيث اعتبر في صدق المشتق الإسناد الحقيقي .

(٣) أي: الواسطة العروضية .

(*) في كون الماء واسطة عروضية لانصاف الميزاب بالجريان إشكال ، لأن ضابط ذلك كما قيل هو: أن يكون الواسطة عرضاً لديها كالحركة المعروضة للشدة والسرعة ، إذ يصح حينئذٍ أن يقال: « الجسم شديد أو سريع بواسطة الحركة » لأن عارض العارض عارض ، وهذا بخلاف العارض لشيء مابين كعروض الجريان

الجرمان إلى الميزاب وإن كان إسناداً إلى غير ما هو له وبالمجاز إلا أنه (١) في الاسناد لا في الكلمة ، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق (٢) قد استعمل في معناه الحقيقي (٣) وإن كان مبدؤه مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي ، ولا منافاة بينهما (٤) أصلاً كما لا يخفى ، ولكن ظاهر الفصول بل

(١) أي: إلا أن المجاز في الاسناد كما عرفت في المثالين المتقدمين .

(٢) يعني كما هو مفروض البحث ، حيث إن المبحوث عنه في مبحث المشتق هو وضع هيئته لخصوص حال التلبس أو الأعم ، وأما كيفية ثبوت المبدأ للذات وأنها بنحو الحقيقة في الاسناد أم المجاز فيه فهي خارجة عن حريم هذا البحث . (٣) وهو ذات ثبت له الجري مثلاً على القول بالتركيب وإن كان مبدؤه

وهو الجري مسنداً إلى الميزاب بالإسناد المجازي، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع مع استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقية وعدم لزوم مجاز في الكلمة ، بل المجاز إنما هو في الإسناد أي إسناد الإنبات إلى الربيع ، حيث إن المنبت للبقل حقيقة هو الله تعالى شأنه لا الربيع ، ففي مثال - الميزاب جارٍ - لم يستعمل المشتق وهو - جارٍ - إلا في ذات ثبت له الجري وهو المعنى الحقيقي للمشتق ، إلا أن ثبوت الجرمان للميزاب يكون بنحو المجاز في الإسناد ، فلا يلزم المجاز في الكلمة أصلاً .

(٤) أي: بين استعمال المشتق في معناه الحقيقي وبين الإسناد المجازي كما عرفت في مثال - أنبت الربيع البقل - في استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقية مع لزوم المجاز في الاسناد .

لعماء المبين للميزاب ، فلا يمد الجرمان وصفاً للميزاب لا بلا واسطة ولا ممها ، ولكن يصح إسناد الجرمان إلى الميزاب مجازاً ، وبهذا الاعتبار يصير الميزاب متلبساً بالجرمان بلا واسطة في العروض .

صريحه (١) اعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة ، وكأنه من باب الخلط (٢) بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة وهذا (٣) ههنا (٤) محل الكلام بين الأعلام والحمد لله وهو خير ختام .

(١) حيث قال فيه : « وإنما قلنا : من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة » انتهى ، فإن قيام الجريان بالميزاب يكون بواسطة الماء وهي الواسطة في العروض .

(١) هذا الخلط مبني على أن يكون مراد الفصول من الصدق استعمال المشتق في معناه ، إذ لا يعتبر حينئذ التلبس بالمبدأ حقيقة ، بخلاف الإسناد الحقيقي ، فإنه يعتبر فيه التلبس بالمبدأ حقيقة ، فوقع خلط بين الاستعمال الحقيقي والاسناد الحقيقي ، والمراد بالخلط : أن الفصول اعتبر التلبس الحقيقي بالمبدأ في مقام الاستعمال مع أن ذلك غير معتبر فيه ، بل التلبس الحقيقي معتبر في الإسناد الحقيقي .

(٣) يعني: والمجاز في الكلمة لا المجاز في الإسناد ، وهذا لا يستلزم المجاز في الكلمة .

(٤) يعني: في مبحث المشتق (*) .

(*) لا يخفى أن هنا مقامين :

أحدهما : استعمال اللفظ-أي المشتق- في معناه الموضوع له .

ثانيهما : تطبيقه على موضوعه كحمل الجاري وجريه على الميزاب في قولنا : « الميزاب جار » ويعبر عن الأول بالاستعمال وعن الثاني بالإسناد تارة والصدق أخرى ، فإن كان نزاعهما في الأول فالحق مع المصنف ، لعدم استلزام المجاز في الإسناد والتطبيق للتجاوز في كلمة المشتق ، إذ يمكن أن يكون الاستعمال في المعنى

الحقيقي مع كون الاسناد مجازياً ، وان كان نزاعهما في الثاني فالحق مع الفصول ،
إذ لا شك في إناطة كون إسناد المشتق الى شيء على وجه الحقيقة بتلبس ذلك
الشيء بالمبدأ حقيقة ، كإسناد الجريان الى الماء ، فإن تلبس الماء حقيقة بالجريان
يوجب كون إسناده اليه على سبيل الحقيقة . وظاهر كلام الفصول هو الثاني ،
لتعبيره بالصدق الظاهر في الإنطباع والإسناد ، والمصنف لما حمل كلام الفصول
على الأول- أعني الاستعمال- أورد عليه بما ذكره ، لكن الانصاف ظهور عبارة
الفصول في الثاني أعني الاسناد ، فلا يرد عليه ما أفاده المصنف .

وبالجملة : فأراد المصنف وارد على الفصول إن أراد الاستعمال ، لكنه
خلاف ظاهر عبارته كما عرفت ، وغير وارد عليه إن أراد الاسناد كما هو
ظاهر عبارته .

والمحصل : أنّ الاستعمال غير الاسناد ، والمجاز في الثاني لا يستلزم المجاز
في الأول ، والاستعمال الحقيقي لا يتوقف على التلبس بالمبدأ حقيقة ، بخلاف
الاسناد الحقيقي ، فإنه يتوقف على ذلك ، ولا ينبغي الاشكال حينئذٍ ، فالحق أنّ
الفصول لم يخلط بين الاستعمال وبين الاسناد ، فلاحظ وتأمل .

وكيف كان ، فلا إشكال في أنّ الاسناد الحقيقي منوط بكون الموضوع
متلبساً بمبدأ المشتق حقيقة ، هذا .

(تذييل) يتضمن أمرين :

الأول : أنه هل يكون بحث المشتق من المسائل الأصولية أم لا ؟ كما هو

قضية تعرضهم له في المقدمة دون المقاصد .

• • • • •
• • • • •

الثاني : أنه هل يترتب على هذا المبحث تمرة صهيبة أم لا ؟

(أما الأول) فمخاض الكلام فيه : أنهم لم يذكروا بحث المشتق في المقاصد بل ذكروه في المقدمة نظراً الى خروجه عن المقاصد ، لعدم انطباق ضابط المسألة الأصولية عليه ، حيث إنها كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً كقولنا : « صلاة الجمعة ما أخبر بوجوبه العادل » وكلما كان كذلك فهو واجب ، « أو هذا ما علم سابقاً بوجوبه وشك فيه لاحقاً وكلما كان كذلك فهو واجب » ، « أو هذا مما لم يرد على حرمة أو وجوبه بيان ، وكلما كان كذلك فهو مما لا حرج فيه عقلاً » ، وهذا الضابط لا ينطبق على المشتق ، إذ شأنه إحراز موضوع الحكم لا نفسه . وهذا بخلاف مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد ، فإن نتيجة هذه المباحث على ما أفاده شيخنا الأستاذ (قدس) : « وإن لم تكن استنباط ذات الحكم ولكن من المعلوم أنه يستفاد منها كيفية تعلق الحكم بموضوعه ، كما أن مبحث المفاهيم أيضاً موضوع لبيان سنخ إناطة الحكم بشيء ، فهو أيضاً من أنحاء وجود الحكم وثبوته ، وهذا بخلاف المسائل الأدبية ، فإنها ربما تقع في طريق استنباط موضوع الحكم بلا نظر فيها أصلاً الى كيفية تعلق حكمه . ومن هذا البيان ظهر أيضاً وجه خروج المشتق من المسائل ، إذ شأنه ليس إلا إحراز موضوع الحكم لا نفسه ، لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه . ومن هنا ظهر أيضاً وجه خروج مسائل علم الرجال عن المسائل الأصولية ، لكونها أيضاً كبحث المشتق وسائر العلوم الأدبية واقعة في طريق استنباط الموضوع ، لا نفس الحكم ، ولا الكيفية تعلقه بموضوعه ، بل شأنه إثبات موضوع الحكم محضاً من كون السند موثقاً به كي يشمل أدلة التعبد به » انتهى

موضع الحاجة من كلام شيخنا المحقق العراقي قدس سره .
أقول : أما جعل المسألة الأصولية كبرى لقياس الاستنباط ، ففيه :
أنه لا يخلو عن مسامحة ، فإنّ خبر الثقة مثلاً إنَّما يكون مسألة أصولية باعتبار
حجتيه ، فالمسألة الأصولية هي مجموع الموضوع والمحمول أعني قولنا : خبر الثقة
حجتها الموضوع فقط وهو خبر الثقة ، ومن المعلوم : أن المجموع لا يقع كبرى
لقياس الاستنباط ، بل الواقع كبرى له هو نفس الخبر كما عرفت في مثال وجوب
صلاة الجمعة ، والمسألة الأصولية تكون برهاناً على كبرى قياس الاستنباط ، فلعلّ
الأولى تعريف المسألة الأصولية بأنّها هي التي تكون دليلاً على كبرى قياس نتيجته
حكم كلي فرعي ، ولعلّه يرجع الى ذلك ما في بعض الكلمات من « أن المسائل
الأصولية عبارة عن المبادئ التصديقية للمسائل الفقهية » انتهى .

وأما إخراج مبحث المشتق عن المسائل الأصولية ببيان : أن شأنه ليس
إلا إخراج موضوع الحكم لا نفسه لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه ، ففيه :
أنه بعد البناء على تعميم الحكم المستنبط من المسألة الأصولية لذاته ولكيفية تعلقه
بموضوعه لا يبقى فرق بين المشتق وبين العام والخاص والمطلق والمقيد ، ضرورة
أن العام كما يتضمن كيفية تعلق الحكم وهي تشريعه على وجه العموم، والمطلق يتضمن
ثبوت الحكم مستمراً وغير مقيد بحال دون حال كما هو شأن الإطلاق الأحوالي
والأزماني، كذلك المشتق ، فإنه يدل على ثبوت الحكم منوطاً ببقاء المبدأ بناءً على
وضعه للأخص وثبوته مستمراً بناءً على وضعه للأعم ، فالمشتق دخيل في كيفية
تعلق الحكم بموضوعه كدخول العام والخاص وأضرابهما في كيفية تعلق الحكم بموضوعه .

فتلخص مما ذكرناه أمران :

الأول : أنّ المسألة الاصولية عبارة عن دليل كبرى قياس استنباط الحكم

التكلمي الفرعي .

الثاني : أنّ بحث المشتق-بناءً على تعميم الحكم المستنبط من المسألة الاصولية

وشموله الكيفية تعلقه بموضوعه-يذرج في المسائل الاصولية ، فينبغي إدراجه

في مقاصد الفن لا ذكره في مقدمته .

(وأما الأمر الثاني) فحصله : أنه قيل بترتب الثمرة على بحث المشتق

في موارد :

أحدها : كراهة البول تحت الشجرة التي لا ثمرة لها فعلاً مع كونها ذات

ثمرة قبل ذلك ، فإنه بناءً على وضع المشتق للأعم مكرهه ، وعلى القول بوضعه

للأخص غير مكرهه . ويمكن أن يقال : إن الإثمار للشجرة من قبيل الاجتهاد

والمدالة وغيرها من الملكات لدوي العقول ، فانقضائها منوط بزوال الشائبة ،

فتلبس الشجرة بالإثمار عبارة عن بقاء استمداها له ، فلا يعتبر في تلبسها به

فعلية الإثمار ، فما دامت الشجرة مستعدة له يصدق عليها الشجرة المثمرة ، فيكره

البول تحتيها ، فثمرة بحث المشتق حينئذٍ تظهر بعد زوال استمداها للإثمار ، هذا .

أقول : الروايات وإن كانت مشتملة على الشجرة المثمرة كرواية الحسين

ابن زيد عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم الصلاة والسلام في

حديث لناهي قال : « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يبول تحت

شجرة مثمرة » . وعنه صلى الله عليه وآله وسلم في حديث آخر « وكره أن يحدث

الرجل تحت شجرة مثمرة قد أينمت » - يعني أثمرت - ، وعلى مساقط التمار كرفوعة
 على بن ابراهيم قال : « خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام وأبو الحسن موسى
عليهما السلام قائم وهو غلام فقال له أبو حنيفة : يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم ؟
 فقال : اجتنب أفنية المساجد وشطوط الأنهار ومساقط التمار ومنازل النزال »
 الحديث ، لكن في بعضها كخبر السكوني : « أو تحت شجرة فيها ثمرتها » وفي
 بعضها الآخر كالرووي عن العلل عن أبي جعفر عليه السلام قال : « إنما نهى رسول الله
 صلى الله عليه وآله وسلم أن يضرب أحد من المسلمين خلاه تحت شجرة أو نخلة
 قد أثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها قال : ولذلك تكون النخلة والشجرة أنسا
 إذا كان فيه حمله ، لأن الملائكة تحضره » وظهرهما خصوصاً الثاني في كون الشجرة
 ذات ثمرة فعلاً بما لا ينكر ، فدعوى كون موضوع الحكم بالكراهة هو خصوص
 الشجرة المثمرة فعلاً كما أفقته به جماعة من المتأخرين على ما في - هر - قريبة جداً .
 إلا أن يقال : إن كلاً من الإثمار الفعلي والشأني موضوع للحكم ، كما ربما يستفاد
 ذلك من الرووي في العقبيه كون الملائكة موكلين بالأشجار حال عدم الثمرة أيضاً ،
 فلاحظ وتأمل .

ثانيها : كراهة الوضوء والغسل بالماء المشمس بعد برده وكراهة غسل
 الميت بالماء المسخن بعد برودته ، فإن الحكم بالكراهة بعد ارتفاع السخونة مبني
 على وضع المشتق للأعم وعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق .
 ثالثها : ما إذا جمل عنوان خاص موقوفاً عليه كسكان بلدة كذا أو طلاب
 مدرسة كذا ، وأعرضوا عن تلك البلدة أو المدرسة ، فإن جواز إعطائهم حيفئذ

المقصد الأول (*) في

من عوائد الموقوفة وعدمه مبني على بحث المشتق .

رابعها: عنوان الجلال العارض للحيوان المأكول اللحم ، فإنه إذا زال عنه عنوان الجلال يمكن النزاع في بقاء حكمه بناءً على وضع المشتق للأعم، وعدمه بناءً على وضعه للأخص ، لكن ثبت بالنص والاجماع كون إستبراء الحيوان الجلال في المدة المضبوطة في كل حيوان موجباً لزوال حكم الجلال عنه ، وعود الأحكام الثابتة له قبل جلله ، فهذا المثال فرضي .

خامسها : الدار التي يشتريها المكتسب في أثناء سنة الاكتساب لسكنائه ثم تخرج عن هذا العنوان ، لحصول سكنى دار أخرى له ، كما إذا جعل له سكنى دار مطلقاً كأن يقول له مالك الدار: « لا أسكنتك داري » ، أو مقيداً بعمر أحدهما كأن يقول له المالك : « لك سكنى داري مدة حياتك أو حياتي » ، أو بزمان خاص كأن يقول له: « لك سكنى داري سنة أو سنتين أو أكثر » .

وبالجملة : فإذا جعل له سكنى دار بأحد الأنحاء الثلاثة من السكنى والعمرى والرقي وصار بذلك غنياً عن الدار التي اشتراها للسكنى وعدت من المؤنة ، فهل تبقى على حكمها وهو عدم وجوب تخميسها بناءً على وضع المشتق للأعم ، إذ المفروض صدق المؤنة عليها قبل الإستغناء عنها أم لا ؟ فيجب إخراج خمسها بناءً على وضع المشتق للأخص . وعليك بالتأمل فيما ذكرناه من الأمثلة التي فرعوها أو يمكن تفريمها على المشتق ، فإن للتكلم فيها مجالاً واسعاً ، ولما لم يكن التعرض لها إلا لمزيد اطلاع الناظر أو كلنا تحقيق الحق فيها إليه ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الأئمة الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم اجمعين .

(*) إعلم : أن الأصوليين قد جرى ديدنهم بعد ذكر جملة من المباحث

الأوامر (١) وفيه فصول :

(الأول) فيما يتعلق بمادة الامر من الجهات وهي عديدة :

الأولى : أنه قد ذكر لفظ الأمر معانٍ متعددة، منها: الطلب (٢) كما قال :

(١) الظاهر : أنه جمع الأمر بالمعنى المبحوث عنه في المقام على خلاف القياس ، إذ لا يجمع الثلاثي على هذا الوزن من أوزان الجمع إلاّ سماعاً ، ويكفي في ثبوت السماع ما في دعاه كميل المعروف من قوله عليه الصلاة والسلام : « وخالفت بعض أوامرك » ، مضافاً إلى ما في المصباح من كون الأوامر جمع الأمر ، وعليه فلا حاجة الى جعل الأوامر جمعاً للأمر نعماً للكلمة كما قيل مع عدم دليل عليه ، كما لا حاجة الى جعل الأوامر جمعاً للأمر الذي هو جمع الأمر بمعنى الطلب ، إذ فيه : أن الأمور جمع الأمر الذي هو بمعنى الفعل أو الشأن .

(٢) وهو عرفاً السعي نحو شيء للظفر به كطلب الغريم ، وطاب الماء غلوة سهم أو سهمين في باب التيمم ، وطلب الدم كما في صحيحة زرارة التي استدل بها

اللغوية في المقدمة على جعل مباحث الأوامر أول مقاصد علم الاصول ، لكن الحق كون الأوامر أيضاً من المبادئ بناءً على ما جعلوه ضابطاً للمسألة الاصولية من كونها كبرى لقياس يذبح حكماً كلياً فرعياً ، حيث إن المبحوث عنه في الأوامر إثبات أصل الظهور لاحجيته، ومن المعلوم : أن إثبات الظهور من المباحث اللغوية المثبتة لصغرى المسألة الاصولية كالأبحاث الرجالية المثبتة لسكون خبر زرارة ومحمد بن مسلم وأضرابها خبر الثقة الذي هو صغرى المسألة الاصولية . والحاصل : أن الضابط الذي ذكره للمسألة الاصولية من كونها الجزء الأخير لعملة الاستنباط لا ينطبق على الأوامر ونحوها مما له دخل في أصل الظهور لاحجيته .

أمره بكذا .

ومنها : الشأن كما يقال : شغله أمر كذا .

ومنها : الفعل كما في قوله تعالى : « وما أمر فرعون برشيد » .

ومنها : الفعل العجيب كما في قوله تعالى : « فلما جاء أمرنا » .

ومنها : الشيء كما تقول : رأيت اليوم أمراً عجيباً .

ومنها : الحادثة ، ومنها الغرض كما تقول : « جاء زيد لأمر كذا » ولا

يخفى أن عد بعضها (١) من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ،

على حجية الاستصحاب ، حيث قال السائل : « فطلبته - أي الدم - ولم أقدر عليه »

وطلب العلم والضالة وغير ذلك من موارد استعماله في النظم والنثر ، ولما كان الأمر

مما يعد سعيّاً نحو المأمور به ومن مُعدّات وجوده ، حيث إنّ الأمر يحدث الداعي

في المأمور على إيجاد المأمور . به ، فالأمر كتحريك عضلاته نحو إيجاد شيء غاية

الأمر : أن تحريك العضلات يكون في المأمور به المباشري ، والأمر الموجه إلى

الغير يكون في المأمور به التسيبي الذي يتعاق غرض الأمر بإيجاد الغير للعمل .

وبالجملة : فنفس الأمر الصادر من الأمر مصداق الطلب لا مفهومه ، فعمل

الطلب من معاني الأمر من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق ، وتفسير الشيء بما هو

أعم منه ، وكذا الحال في غالب موارد استعمال الأمر كما سيظهر إن شاء الله تعالى .

(١) أي : بعض المعاني التي ذكرت للأمر كاستعماله في الطلب على ما عرفت

آنفاً ، واستعماله في الشيء كقوله : « رأيت اليوم أمراً عجيباً » ، فإنّ الأمر بقرينة

الرؤية الواقعة على الأمر الخارجي قد استعمل في مصداق الشيء لا في مفهومه ،

واستعماله في مصداق الغرض في مثل قوله للطبيب : « جئتك لأمر قاصداً به العلاج

والتداوي » فإنّ الأمر هنا يراد به مصداق الغرض أعني العلاج لا مفهومه وهو

الداعي إلى وجود شيء .

ضرورة (١) أن الأمر في - جاء زيد لأمر كذا - ما استعمل في معنى الغرض ، بل اللام قد دلّ على الغرض ، نعم يكون مدخوله مصداقه ، فذهب (٢) ، وهكذا الحال في قوله تعالى : « فلما جاء أمرنا » يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه ، وكذا في الحادثة والشأن ، وبذلك (٣) ظهر ما في دعوى الفصول (٤) من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأوّلين (٥) ، ولا يبعد دعوى

(١) تعليل لقوله : « ولا يخفى » وحاصله : كما مر أن لفظ الأمر في جملة من الموارد المذكورة لم يستعمل أي لم يُجعل حاكياً عن المعاني وفانياً فيها على حد استعمال سائر الألفاظ في معانيها ، فإنّ الدال على الغرض هو اللام .
 (٢) لعله إشارة الى اختلاف موارد استعمال الأمر ، فإنّه قد يستعمل في معنى الغرض كما اذا قال : « جئتك لأمر كذا » ، لأنّه بمنزلة قوله : « جئتك لغرض كذا » وقد يستعمل في مصداقه وهو فيما اذا لم يضاف الى شيء ، كما اذا قال للطبيب مثلاً : « جئتك لأمر » قاصداً به المعالجة . وكيف كان فلا يبعد أن يقال : إن معنى الأمر هو الفعل أو الشيء ، والخصوصيات من كونه عجيبيّاً أو غرضاً أو غيرها تستفاد من دوالٍ أخر كالتقارن المقالية والمقامية ، لا أنّ الأمر قد استعمل في معانٍ عديدة حتى يكون بلحاظها متكثر المعنى .
 (٣) أي : بالفرق بين المفهوم والمصداق .

(٤) قال في الفصول : « الحق أنّ لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال : امره بكذا ، وبين الشأن كما يقال : شغله أمر كذا ، لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق مع مساعدة ظاهر كلام بعض اللغويين عليه » انتهى .
 (٥) وهما الطلب والشأن ، وحاصل إشكال المصنف على الفصول هو : أن لفظ الأمر لم يستعمل في مفهوم الشأن حتى يعد من معانيه ، بل استعمل في مصداقه ،

كونه (١) حقيقة في الطلب في الجملة (٢) والشيء (٣) ، هذا بحسب العرف واللغة
وأما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه (٤) حقيقة في القول المخصوص (٥)
ومجاز في غيره (٦) ، ولا يخفى أنه عليه (٧) لا يمكن منه الاشتقاق ، فإنّ معناه
حينئذٍ (٨) لا يكون معنى

فاشتهبه على الفصول المفهوم بالمصداق ، فدعوى كون الشأن معنى حقيقياً للأمر
في غير محلها .

(١) أي: لفظ الأمر .

(٢) يعني: لا الطلب مطلقاً بل مقيداً بخصوصيات يأتي البحث عنها ان شاء
الله تعالى .

(٣) وهو عام للأعيان كالماء والخنطة وغيرها ، والصفات كالعلم والعدالة
والسخاوة وغيرها من الملكات ، والأفعال كالأخذ والإعطاء وغيرها ، وعلى هذا
المعنى العام يكون كثير من المعاني المزبورة كالفعل العجيب والشأن والحادثة
وغیرها من مصاديقه .

(٤) أي: لفظ الأمر .

(٥) أي صيغة - إفعال - ، فالأمر اصطلاحاً هو الصيغة .

(٦) أي: في غير القول المخصوص .

(٧) أي: بناءً على كون لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص يرد إشكال
وهو عدم صحة الاشتقاق منه كما سيظهر وجهه .

(٨) يعني: حين كون معنى لفظ الأمر هو القول المخصوص ، توضيح

الإشكال : أنه على هذا المعنى يكون الأمر جامداً ، لعدم كون معناه حينئذٍ حدثاً ،
ومن المعلوم : أن مبدأ الاشتقاق هو المصدر الذي يكون مدلوله معنى حدثياً

حديثاً (١) ، مع أنّ الاشتقاقات منه (٢) ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر ، فتدبر (٣) . ويمكن (٤) أن يكون مرادهم به هو

جامعاً بين المشتقات ، وليس القول المخصوص الذي فرض كونه معنى الأمر ذلك المعنى الحدّي الجامع بينها ، قال في الفصول : « لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعني الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزلة الاسم والفعل والحرف في مصطلح علماء العربية ، فكان اللازم عدم صحة الاشتقاق منه ، لعدم دلالة حينئذٍ على معنى حدّي » انتهى .

(١) لأنّ المفروض كون الأمر حينئذٍ اسماً للقول المخصوص .

(٢) أي: من لفظ الأمر ، محصله : تضعيف نقل الإتفاق على كون لفظ

الأمر بحسب الاصطلاح حقيقة في القول المخصوص ، وجه التضعيف هو : أنّه لا يصح الاشتقاق من لفظ الأمر بمعناه المصطلح عليه بين الأصوليين ، مع أنّ الظاهر أنّه بمعناه الإصطلاحي يكون مبدأ الاشتقاق ، فعدم صحة الاشتقاق منه بمعناه المصطلح يكشف عن أنّ معناه الإصطلاحي ليس هو القول المخصوص .

(٣) لعله إشارة الى منع الظهور المزبور ، فيمكن تصحيح دعوى الاتفاق

المذكور ، والالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنى آخر .

(٤) هذا التوجيه من الفصول وغرضه : التوفيق بين نقل الاتفاق على كون

لفظ الأمر حقيقة في القول المخصوص ، وبين كون الإشتقاق بلحاظ هذا المعنى الاصطلاحى ، وملخص تقريب التوفيق هو : أنّه يمكن تأويل معقد الاتفاق بأن يقال : إن مراد الأصوليين هو كون لفظ الأمر حقيقة في الطلب بالقول المخصوص ، بحيث يكون معناه الحدث المضاف الى الصيغة الخاصة المعبر عنه بالفارسية - طلب كردن - بصيغة خاصة ، لا أن يكون المعنى نفس الصيغة حتى لا يصح الاشتقاق

الطلب بالقول لا نفسه (١) تعبيراً عنه (٢) بما يدل عليه ، نعم (٣) القول المخصوص أي صيغة الأمر إذا أراد العالمي بها الطلب يكون من مصاديق الأمر ، لكنه (٤) بما هو طلب مطلق أو مخصوص ، وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل (٥)

منه . والوجه في تعبيرهم عن الطلب الذي هو معنى لفظ الأمر بنفس القول هو : دلالة الصيغة على الطلب ، والمناسبة الثابتة بين الدال والمدلول تقتضي صحة تسمية كل منهما باسم الآخر ، فلما كان الطلب الذي هو معنى لفظ الأمر مدلولاً للقول المخصوص قالوا : إن الأمر هو ذلك القول المخصوص تسمية للدال-أي القول-باسم المدلول أي الطلب .

(١) يعني: لا نفس القول حتى يكون الأمر إسماً له، فيمتنع الاشتقاق منه .

(٢) أي: تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه ، وهو القول المخصوص مجازاً من

باب ذكر الدال وإرادة المدلول .

(٣) استدراك على قوله: « لا نفسه » يعني: أن الأمر وإن لم يكن إسماً

للقول المخصوص بحيث يكون معناه ذلك القول ، لكنه يعدّ من مصاديق الأمر إذا كان الطالب به عالياً كالمولى الحقيقي أو العرفي ، ولوحظ ذلك القول بما هو طلب لا بما أنه قول خاص، وإلا رجع إلى المعنى الأول وهو كون الأمر نفس القول .

والحاصل : أن مصداقية القول الخاص للأمر إنما تكون بلحاظ كونه طلباً مطلقاً أو خاصاً، لا بلحاظ أنه قول ، وإلا رجع إلى المعنى الأول وهو كون الأمر نفس القول المخصوص ، وهذا مراد المصنف (قدّه) بقوله: « بما هو طلب » يعني لا بما هو قول .

(٤) يعني: لكن القول المخصوص بما هو طلب مصداق للأمر لا بما هو قول .

(٥) يعني: نقل الأمر عن معناه اللغوي والعرفي إلى القول المخصوص ، فالأمر

على تقدير ثبوت هذا النقل سهل .

ولا مشاحة في الاصطلاح (١) ، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفاً ولفظة ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينة ، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ، ولا حجة على أنه (٢) علي نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز ، وما ذكر في الترجيح (٣)

(١) فيمكن أن يكون معنى مادة الأمر إصطلاحاً الصيغة الخاصة وأن يكون الاشتقاق منه بمعنى آخر ، وتحقيق كون الاشتقاق بالمعنى الاصطلاحي أو غيره ليس بهم ، وإنما المهم بيان ما هو معنى الأمر عرفاً ولفظة وتمييزه بحسبها ليحمل لفظه المجرد عن القرينة عليه ، ومحصل ما أفاده في ذلك هو : أن الأمر قد استعمل في الكتاب والسنة في غير واحد من المعاني المتقدمة ولم يقم دليل على أن الاستعمال فيها هل هو بنحو الاشتراك اللفظي أم المعنوي أم الحقيقة والمجاز ، والوجوه المذكورة في تعارض الأحوال لترجيح بعضها على بعض - بعد تسليم سلامتها عن المعارضة بمثلها - تصلح للترجيح ، لعدم حجة على الترجيح بتلك الوجوه ، فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الأصل العملي في المسألة الفقهية إلا إذا أحرز ظهور لفظ الأمر في أحد معانيه ، فيحمل اللفظ حينئذ عليه وإن لم يعلم منشأ ذلك الظهور ، واحتمل أن يكون لأجل الوضع لذلك المعنى بالخصوص أو لاجتماع بينه وبين غيره ، لكنه ينصرف إلى ذلك المعنى الخاص لقلية الاستعمال أو غيرها .

وبالجملة : فبناء العقلاء على حجية الظواهر يقتضي حجيتها وإن لم يعلم منشأها .

(٢) أي: الاستعمال .

(٣) يعني في مبحث تعارض الأحوال من الترجيح بالغلظة أو اللظن .

عند تعارض هذه الأحوال (١) لو سلم (٢) ولم يعارض بمثله (٣)، فلا دليل (٤) على الترجيح به ، فلا بد مع التعارض (٥) من الرجوع الى الأصل (٦) في مقام

(١) وهي الاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز وغيرها مما ذكر في تعارض الأحوال .

(٢) قد ذكر في الاشكال على الترجيح بالمرجحات المذكورة في مبحث تعارض الأحوال وجوهاً ثلاثة :

الأول : عدم تسليم تلك المرجحات مثل غلبة المجاز على الاشتراك ، فإن الغلبة غير مسلمة .

الثاني : أنها بعد تسليمها معارضة بمثلهاء لغلبة الاشتراك مثلاً أيضاً .

الثالث : عدم الدليل على اعتبارها - بعد تسليمها والفض عن معارضتها بمثلهاء - لعدم كونها بنفسها حجة ، حيث إنها وجوه إستحسانية ، نعم اذا كانت موجبة للظهور العرفي في معنى خاص بأن تكون موجبة لظهور اللفظ فيه يندرج في الظواهر التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء ولو كان الظهور ناشئاً من القرينة كما في المجازات .

(٣) إشارة الى الاشكال الثاني المتقدم .

(٤) إشارة الى الاشكال الثالث .

(٥) يعني تعارض تلك الوجوه المرجحة وعدم كونها موجبة للظهور في معنى خاص .

(٦) لأنه المرجح بعد فقد الدليل أو إجماله كالمقام ، وهو يختلف حسب اختلاف المقامات والموارد .

العمل (١) ، نعم (٢) لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو (٣) احتتم أنه كان للانسباق من الاطلاق فليحمل عليه (٤) وإن لم يعلم أنه (٥) حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه ، كما لا يبعد (٦) أن يكون كذلك (٧)

(١) يعني: أن المراد بالأصل هنا هو الأصل العملي كالأصل صاحب والبراءة والاشتغال ، لا الأصل اللفظي ، إذ المفروض فقده .

(٢) إستدراك من الرجوع الى الأصل العملي في مورد التعارض ، يعني: أنه لا يرجع الى الأصل العملي اذا كان اللفظ ظاهراً في أحد معانيه ، لحجية الظهور المانعة عن الرجوع الى الأصل .

(٣) كلمة - لو - وصلية ، وضمير - انه - راجع الى - الظهور - .

(٤) هذا جواب - لو - في قوله : « نعم لو علم » ووجه اعتباره : بناء

العقلاء عليه .

(٥) أي: لفظ الأمر حقيقة في ذلك المعنى أو في معنى عام يشمله .

(٦) يعني: كما لا يبعد أن يكون الأمر ظاهراً في الطلب وان كان منشأ هذا

الظهور إنصراف الاطلاق إليه (*) .

(٧) أي: ظاهراً .

(*) لا يقال : إن نفي البعد عن ظهور الأمر في الطلب ينافي ما نفي البعد عنه سابقاً من كون الأمر حقيقة في الطلب والشيء حيث قال هناك : « ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء » انتهى . فإنه يقال : إن دعوى الحقيقة في الممنين لا تنافي ظهور اللفظ في خصوص أحدها كالطلب في المقام لجهة خارجية مثل كثرة الاستعمال فيه ، فإن الظهور الناشئ عن جهة خارجية في أحد المعنيين بالخصوص لا ينافي الوضع لهما كما لا يخفى .

في المعنى الاول (١) .

الجهة الثانية (٢) الظاهر : اعتبار الملو في معنى الأمر ، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً ، ولو أطلق عليه (٣) كان بنحو من العناية ، كما أن الظاهر (٤) : عدم اعتبار الاستعلاء ، فيكون الطلب من العالي أمراً ولو كان مستخفصاً لجناحه ، وأما (٥) احتمال إعتبار أحدهما فضعيف ،

(١) وهو الطلب ، حيث إنه أول المعاني التي ذكرها للأمر .

(٢) الغرض من عقدها بيان أمور الأول: الإشارة إلى الخلاف المعروف بينهم من كون الطلب الذي هو معنى مادة الأمر هل هو مطلق الطلب أم ما يعتبر فيه علو الطاب أو إستعلاؤه أو كلاهما، أو الملو مع عدم الاستخفاف فيه وجوه بل أقوال .

(٣) يعني: لو أطلق الأمر على طلب السافل أو المساوي رتبة بحيث لا يكون له علو لاعتقلا ولا شرعاً ولا عرفاً كان الإطلاق بضرب من العناية . ومحصل ما أفاده المصنف في هذه العبارة هو : أن الظاهر اعتبار علو الطاب في مفهوم الأمر، للتبادر ، حيث إنه يتبادر من قوله: «أمر زيد عمراً بكذا» علو الأمر ، فلا يكفي في تحقق الطلب الذي هو معنى الأمر مجرد الاستعلاء من دون علو ، ولو أطلق عليه الأمر أحياناً لم يكن ذلك على نحو الحقيقة ، فعنوان الأمرية متقوم بصدور البعث من العالي .

(٤) هذا هو الأمر الثاني، وحاصله : عدم اعتبار إستعلاء الطاب في الطلب الذي هو معنى الأمر ، فطلب العالي ولو مع الاستخفاف أمر حقيقة ، فالمعتبر في الطلب هو علو الطاب دون استعلائه، كما يشهد به العرف والوجدان .

(٥) هذا هو الأمر الثالث، وحاصله: إعتبار أحد الأمرين على سبيل منع الخطو

وتقبيح (١) الطالب السافل من العالي المستعلي (٢) عليه (٣) ، وتوبيخه (٤) بمثل
- أنك لم تأمره (٥) - إنما هو (٦) على استعلائه ، لا على أمره حقيقة بعد

إمّا علو الطالب واقعاً ، وإمّا استعلائه في صدق الطلب الذي هو معنى الأمر ،
فطلب المساوي أو السافل مع الاستعلاء أمر أيضاً .
والمصنف ضعفه بعدم الدليل عليه ، بل قد عرفت آنفاً : اعتبار العلو الواقعي في
مفهوم الطالب بشهادة العرف والوجدان ، وصحة سلب الأمر عن طالب غير العالي .

(١) إشارة الى برهان القول بكفاية الاستعلاء في صدق الأمر .

وحاصله : أن العقلاء يقبِّحون السافل المستعلي الذي يأمر العالي ، ويذمّونه
بأنك لم تأمر العالي ، وإطلاقهم الأمر على طالب السافل المستعلي يدل على كفاية
استعلاء الطالب في صدق الأمر وعدم اعتبار العلو الواقعي فيه .

(٢) صفة السافل -

(٣) أي: على العالي .

(٤) معطوف على - تقبيح - .

(٥) أي: تأمر العالي .

(٦) أي: التقبيح ، هذا جواب البرهان المزبور، وحاصله : أن التقبيح إنما

هو على استعلاء السافل على العالي ، لا على أمره حتى يقال : إنّ النّم على هذا
الأمر يكشف عن كفاية مجرد الاستعلاء في صدق الأمر وعدم اعتبار العلو
الواقعي فيه .

وبالجملة : فالتقبيح ليس دليلاً على كفاية الاستعلاء فقط في صدق الأمر،

وإطلاق الأمر على طلبه في مقام توبيخه - بأنك لم تأمره - إنما هو بحسب مقتضى
استعلائه ، لا بحسب الواقع حتى يصح الاستدلال به على كفاية الاستعلاء فقط

استعماله (١) ، وإنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعماله (٢) ، وكيف كان (٣) ففي صحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعياً كفاية .

الجهة الثالثة (٤): لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب ، لانسباقه (٥) عنه عند إطلاقه (٦) ،

في تحقق الأمر ، فيكون إطلاق الأمر على طلب المستعلي السافل مجازاً في الكلمة أو في الإسناد ، لمناسبته صورة للأمر الحقيقي .

(١) يعني حتى يكون دليلاً على كفاية الاستعلاء في صدق الأمر .

(٢) وزعمه بكون طلبه أمراً ، فليس إطلاق الأمر على طلب المستعلي على

نحو الحقيقة .

(٣) يعني بسواء كان التقييح والتوبيخ على الأمر أم على استعماله لا يكون

برهاناً على كفاية الاستعلاء في الأمر ، ضرورة وجود أمانة المجاز وهي صحة

السلب فيه ، لصحة سلب الأمر عن طلب السافل ولو كان مستعياً ، ومع هذه

الأمانة كيف يصح الاستدلال على كفاية الاستعلاء في صدق الأمر بمجرد

إطلاق الأمر على طلب السافل، ولا سيما مع ملاحظة كون الاستعمال أعم من الحقيقة.

(٤) الغرض من عقدها : تفصيل ما أجمله في الجهة الأولى من نفي البعد عن

كون مادة الأمر حقيقة في الطلب في الجملة ، وحاصل ما أقاده هنا هو : أنه لا يبعد

كون لفظ الأمر حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي ، لتبادره منه ، لامطلق الطلب .

(٥) أي: لانسباق الوجوب عن لفظ الأمر عند الإطلاق ، والانسباق هو

التبادر المثبت للوضع .

(٦) أي: عند إطلاق لفظ الأمر .

ويؤيده (١) قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » .

وقوله (٢) صلى الله عليه وآله وسلم : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم

(١) يعني ويؤيد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب قوله تعالى : « فليحذر » الآية ، وهذا من أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب ، بتقريب : أنه تعالى شأنه حذر مخالف الأمر ، والتحذير يدل على الوجوب ، إذ لا معنى لنذب الحذر أو إباحته ، ومع التنزل عن ذلك فلا أقل من دلالة على حسن الحذر عن مخالفة الأمر ، ومن المعلوم : أن حسنه موقوف على ثبوت المقتضي له ، وإلا كان التحذير سفهاً وعبثاً ، وذلك محال على الله تعالى ، وإذا ثبت المقتضي له ثبت وجوبه ، لعدم القول بالفصل ، فالآية تدل على كون الأمر حقيقة في الوجوب .

لكن فيه ما لا يخفى ، لأن قصارى ما يستفاد من التقريب المزبور هو : إطلاق الأمر على الوجوب واستعماله فيه ، وقد عرفت مراراً : أعمية الاستعمال من الحقيقة ، فلا تكون الآية الشريفة دليلاً على أن الأمر حقيقة في الوجوب ، ولعله لذا لم يجعلها المصنف دليلاً ، بل عدها من المؤيدات .

(٢) معطوف على - قوله تعالى - ، وهذا ثاني أدلة القائلين بكون الأمر حقيقة في الوجوب ، بتقريب : أنه صلى الله عليه وآله وسلم مع أمره مراراً بالسواك على وجه الاستحباب ، قال : « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك » ولا بد من كون هذا الأمر للوجوب بعد فرض صدور الأمر الاستحبابي بالسواك منه صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا لزم لغوية الأمر المترتب على المشقة ، هذا .

لكن فيه ما قيل : من أنه إنما يدل على الوجوب لقريظة خارجية وهي المشقة ، وهو غير المدعى ، فتأمل .

بالمسواك » ، وقوله (١) صلى الله عليه وآله وسلم لبريرة بعد قوله : أتأمرني يا رسول الله « لا، بل إنما أنا شافع » إلى غير ذلك . وصحة (٢) الاحتجاج

(١) هذا ثالث ما استدل به على أن الأمر حقيقة في الوجوب .
وحاصله : أن بريرة كانت أمة لعائشة وزوجها كان عبداً ثم أعتقتها ، فلما علمت بريرة بخيارها في نكاحها بعد العتق أرادت مفارقة زوجها ، فاشتكى الزوج إلى النبي ﷺ فقال ﷺ لبريرة : « إرجعي إلى زوجك ، فإنه أبو ولدك وله عليك منة » فقالت : يا رسول الله ﷺ : أتأمرني بذلك ؟ فقال ﷺ : لا إنما أنا شافع « تقرب الاستدلال به : أن نفيه ﷺ للأمر دليل على كونه للوجوب ، ولذا قالت بريرة له ﷺ : « أتأمرني يا رسول الله ﷺ بذلك ؟ » إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركززة في الأذهان لم يكن وجه لسؤالها منه ، هذا . لكن فيه : أن الاستعمال أعم من الحقيقة ، والوجوب إنما يستفاد منه هنا بسبب القرينة .

(٢) الظاهر بمقتضى السياق كونه معطوفاً على قوله : - قوله تعالى : فليحذر - فيكون كغيره من المؤيدات ، ويحتمل أن يكون معطوفاً على قوله : « انسباقه » ليكون دليلاً لا مؤيداً ، حيث إنه بمنزلة أن يقال : « لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه ، ولصحة احتجاج العبد ... الخ » وكيف كان فتقريب الاستدلال به هو : أن صحة مؤاخضة العبد وتوبيخه على مجرد مخالفة أمر المولى دليل على كون الأمر حقيقة في الوجوب ، إذ لا يتوجه النتم والمؤاخضة إلا على ترك الواجب ، ولذا توجه التوبيخ على إبليس بسبب تركه لما أمر به من السجود لآدم حينما قال تعالى شأنه للملائكة : « اسجدوا لآدم » هذا . لكن فيه أيضاً : أنه لا يثبت بذلك إلا ظهور الأمر في الوجوب واستعماله فيه من دون

على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى : « ما منكم أن لا تسجد إذ أمرتكم » وتقسيمه (١) الى الإيجاب والاستحباب إنما (٢) يكون قرينة على إرادة المعنى الأعم

أن يثبت به الوضع ، لأنه موقوف على كون الأصل في الاستعمال الحقيقة وهو غير ثابت (*) .

(١) يعني وتقسيم الأمر إلى الإيجاب والاستحباب ، غرضه : الإشارة إلى دليل القول بوضع الأمر لمطلق الطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب .
وحاصله : أن قولهم : « الأمر إما للوجوب وإما للاستحباب » يدل على كون الموضوع له هو الجامع بينهما ، وإلا فلا معنى للتقسيم إليهما ، إذ لا بد في صحة التقسيم من وجود المقسم في جميع الأقسام .
(٢) هذا رد الاستدلال المزبور .

وحاصله : أن التقسيم إلى الوجوب والاستحباب لا يدل على مزيد من إرادة جامع الطلب من المقسم أعني الأمر ، وأما كون هذه الإرادة بنحو الحقيقة

(*) لا يخفى أن الأدلة المزبورة لا تدل على مزيد من ظهور الأمر في الوجوب ، وأما كونه ناشئاً عن الوضع كما هو المدعى فلا دلالة فيها على ذلك ، ومن المعلوم : أن الظهور العرفي حجة بيناه العقلاء وإن لم يكن ناشئاً عن الوضع ، وهو كافٍ في ثبوت الوجوب من دون حاجة إلى إثبات الوضع له ، ومنه يظهر الاشكال في دعوى التبادر الذي اعتمد عليه المصنف (قدس) في إثبات الوضع ، إذ لم يثبت كونه ناشئاً عن حاق اللفظ .

والحاصل : أنه بعد تحقق ظهور الأمر عرفاً في الوجوب لا يترتب على النزاع في كونه بالوضع ثمرة عملية ، فتدبر .

منه (١) في مقام تقسيمه (٢) ، وصحة الاستعمال في معنى أعم من كونه (٣) على نحو الحقيقة كما لا يخفى (٤) . وأما (٥) ما أفيد من : أن الاستعمال فيهما (٦) ثابت فلولم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما (٧) لزم الاشتراك أو المجازة فهو (٨)

كما هو المدعى ، فلا دلالة للتقسيم المذكور عليه أصلاً ، لكون الاستعمال أعم من الحقيقة كما مر مراراً .

والحاصل : أن التقسيم المزبور يدل على استعمال الأمر في جامع الطلب ، ولكنه لا يدل على المطلوب وهو كون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة .

(١) أي : الوجوب .

(٢) أي : تقسيم الأمر .

(٣) أي : المعنى .

(٤) إذ لا ملازمة بين صحة الاستعمال في معنى وبين كونه على نحو الحقيقة ، لعدم انحصار صحة الاستعمال في كون المعنى موضوعاً له للفظ .

(٥) إشارة إلى دليل آخر على وضع الأمر للجامع .

وحاصله : أنه لا إشكال في استعمال الأمر في كل من الوجوب والندب ، فإن كان موضوعاً لجامع الطلب فهو المطلوب ، وإن كان حقيقة في كل منهما لزم الاشتراك ، وإن كان حقيقة في أحدهما لزم المجاز في الآخر ، وكل من الاشتراك اللفظي والمجاز خلاف الأصل ، فتميز الأول حسماً لمادتي الإشتراك اللفظي والمجاز .

(٦) أي : في الإيجاب والاستحباب .

(٧) أي : بين الإيجاب والاستحباب .

(٨) هذا جواب - اما - في قوله : « وأما ما أفيد » ومحصله : أنه

غير مفيد ، لما مرّت الإشارة إليه في الجهة الأولى (١) وفي تعارض الأحوال (٢) فراجع (٣) . والاستدلال (٤) بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به

لا مجال لهذا الاستدلال بعد ابتناؤه على الترجيح بالوجوه المذكورة في باب تعارض الأحوال ، لما عرفت من عدم العبرة بتلك الوجوه إلا إذا أوجبت ظهور اللفظ في معنى .

(١) حيث قال فيها : « وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال ... الخ » .

(٢) حيث قال في الأمر الثامن من الأمور المذكورة في المقدمة المعقود للبحث عن تعارض الأحوال ما لفظه : « وأما إذا دار الأمر بينها ، فالأصواب وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً ، إلا أنها إستحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى » انتهى . فلتحصل : أنّ مجرد الاستعمال في الجامع لا يكون دليلاً على وضع لفظ الأمر له .

(٣) حتى لا تفعل عن كون المناط في تعارض الأحوال هو ظهور اللفظ في أحدها دون المرجحات التي ذكروها ، حيث إنها وجوه إعتبارية ظنية غير معتد بها أصلاً .

(٤) هذا أيضاً من أدلة الاشتراك المعنوي، وهو قياس بنحو الشكل الأول، وذلك بأن يقال : إنّ فعل المندوب طاعة ، وكل طاعة فعل المأمور به ، فالندوب فعل المأمور به ، فهذا القياس برهان على وضع الأمر للطلب الجامع بين الوجوب والاستحباب .

فيه (١) ما لا يخفى من منع الكبرى (٢) لو أُريد من الأمور به معناه الحقيقي وإلا (٣) لا يفيد المدعى .

الجهة الرابعة (٤) الظاهر : أن الطلب الذي يكون هو معنى الأمر (٥) ليس هو الطلب الحقيقي (٦) الذي يكون طلباً بالحل الشائع

(١) هذا جواب عن الاستدلال المزبور .

ومحصله : أن صحة هذا الاستدلال منوطة بكلية الكبرى التي هي شرط إنتاج الشكل الأول كما قرر في محله ، ولما كان المقصود إثبات وضع الأمر للجامع ، فكلية الكبرى منوطة بقيام برهان على وضع الأمر للجامع حتى يكون كل طاعة فعل الأمور به الحقيقي ، إذ لو لم ينهض برهان على ذلك لا يثبت كلية الكبرى ولا يكون كل طاعة فعل الأمور به الحقيقي ، بل بعضها فعل الأمور به غير الحقيقي .

وبالجملة : فكلية الكبرى ممنوعة .

(٢) أي : منم كلية الكبرى إن أُريد بالأمور به معناه الحقيقي كما عرفت .

(٣) أي : وإن لم يُرد المعنى الحقيقي من الأمور به بل أعم منه ، فلا يفيد

المدعى وهو الاشتراك المعنوي .

(٤) الغرض من عقدها هو : التعرض لما هو محل الخلاف من اتحاد الطلب

والارادة وتفايرها ، وأن الطلب الذي هو مدلول لفظ الأمر هل هو الطلب الحقيقي

أم الإنشائي ؟

(٥) أي : لفظ الأمر ، لكون البحث في الجهات المتعلقة بمادة الأمر .

(٦) الطلب الحقيقي هو الشوق المؤكد الحاصل في النفس عقيب الداعي ،

فهو من الكيفيات القائمة بالنفس وله وجود عيني .

الصناعي (١) (*) ، بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا

(١) الذي ملاكه على ما ثبت في محله الاتحاد الوجودي والتغاير المفهومي ،
فما يحمل عليه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقي ، لا الإنشائي الذي هو معنى
لفظ الأمر ، وإن شئت فقل : إن الطلب مشترك بين معنيين .
أحدهما : ما يكون من الكيفيات القائمة بالنفس .

ثانيهما : الطلب الإنشائي الذي لا وجود له عيناً ، بل ينتزع من إبراز
الإرادة بقول : كـ - افعـ - وما بمعناه ، أو فعل كالإشارة بيد أو عين أو غيرها
الى شخص بإيجاد شيء ، ومعنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائي لا الحقيقي القائم
بالنفس ، ولا تلازم بينهما ، لتفارقهما فيما اذا قال المولى لعبيده : « إسقني ماءً » ولم
يكن في نفسه طلب حقيقة بل أمره إمتحاناً ، فيصدق عليه الطلب الإنشائي دون

(*) الأولى تبديل قوله : « بالحمل الشائع الصناعي » بقوله : « طلباً مطلقاً
لا إنشائياً » وذلك لأن الموضوع في الحمل الشائع هو المصداق لا المفهوم كما في
- زيد إنسان - ونحوه ، وباب الوضع القائم بالمفاهيم أجنبي عن الوجود المتقوم به
الحمل ، ولا ينبغي خلط أحدهما بالآخر ، وعلى هذا فالطلب الحقيقي الذي وضع
له لفظ الطلب هو المفهوم لا المصداق أعني الطلب الخارجي القائم بالنفس ، والحمل
يصح فيه ، لأنه الموجود الخارجي ، لكن من المعلوم أنه ليس المعنى الموضوع
له ، لأنه المفهوم لا المصداق ، فما يصح فيه الحمل ويكون موضوعاً في الحمل الشائع
هو المصداق ، وما يكون موضوعاً له اللفظ هو المفهوم الذي لا يصح جعله
موضوعاً ، لعدم وجود له مصحح للحمل .

وبالجملة : فذكر الحمل الشائع الصناعي هنا غير مناسب ، لأجبية مقام
المفهوم عن مقام الحمل ، فتأمل جيداً .

الجل (١) طلباً مطلقاً بل طلباً إنشائياً (٢) سواء انشأ بصيغة إفعال أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بنيرها (٣) ، ولو أبيت إلا عن كونه (٤) موضوعاً للطلب (٥) فلا أقل من كونه (٦) منصرفاً إلى الإنشائي منه عند إطلاقه (٧) كما هو (٨) الحال في لفظ الطلب

الطلب الحقيقي ، وهذا هو معنى لفظ الأمر ، فالطلب وإن كان له نوعان حقيقي وإنشائي ، لكن معنى لفظ الأمر هو الإنشائي لا الحقيقي .

(١) أي: بالجل الشائع .

(٢) متحققاً بالإنشاء في مقابل الطلب الحقيقي القائم بالنفس ، فإنه لا يوجد بالإنشاء اللفظي والفعلية والسكرتية ، بل له موجبات خاصة كما ستأتي الإشارة إليها . ثم إن الأولى أن يقال : «بل الطلب الإنشائي الذي يعبر عنه بلفظ الأمر» ، لما عرفت آنفاً في التملية من أجنبية مقام الوضع المتعلق بالمفهوم عن مقام الجل المتقوم بالوجود .

(٣) كالجل الخبرية الواقعة في مقام الطلب .

(٤) أي: لفظ الأمر .

(٥) أي: الجامع بين الحقيقي والإنشائي .

(٦) أي: كون الأمر .

(٧) أي: من الطلب عند إطلاق الأمر ، وحاصل ما أفاده : أنه إذا قلنا بكون لفظ الأمر موضوعاً لجامع الطلب لا لخصوص الطلب الإنشائي كما تقدم ، فلا أقل من كونه منصرفاً إلى خصوص الطلب الإنشائي ، وهذا الإنصراف يوجب ظهور لفظ الأمر فيه .

(٨) أي: الانصراف إلى الطلب الإنشائي .

أيضاً (١) ، وذلك (٢) لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي ، كما أن الأمر (٣) في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، والمنصرف (٤) عنها (٥) عند إطلاقها هو

(١) يعني: بالأمر ، فكل من لفظي الأمر والطلب منصرف الى خصوص الإنشائي وان فرض كون الموضوع له هو الجامع بين الحقيقي والإنشائي .
 (٢) أي: الإنصراف المزبور ناشئ عن كثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي .
 فحصل ما ذكره المصنف : أنه بعد تسليم كون لفظ الأمر موضوعاً للطلب المطلق الجامع بين الحقيقي والإنشائي يدعي إنصرافه إلى خصوص الطلب الإنشائي بحيث يكون هو المنسب إلى الذهن حين الإطلاق كالوضع له، ويصح سلب الأمر عن الطلب الحقيقي القائم بالنفس ما لم ينشئه المولى بصيغة - افعل - وما في معناها .
 (٣) هذا الأمر بمعنى الحال والشأن .

وحاصله : أن الإرادة عكس الطلب ، إذ الذي تنصرف إليه الإرادة عند إطلاقها هي الإرادة الحقيقية القائمة بالنفس ، والذي ينصرف إليه الطلب هو الإنشائي المتحقق بقول أو فعل ، فالاختلاف بين الطلب والإرادة إنما يكون فيما ينصرف إليه كل منهما، إذ المعنى الذي ينصرف إليه الطلب هو الإنشائي ، والذي تنصرف إليه الإرادة حين إطلاقها هو الإرادة الحقيقية ، وإلا فكل من هذين اللفظين موضوع لمعنى واحد وهو الطلب الجامع بين الحقيقي والإنشائي ، فالطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية، كما أن الطلب الإنشائي عين الإرادة الإنشائية ، فلا فرق بينهما إلا في المعنى الذي ينصرف كل من لفظي الطلب والإرادة إليه .
 (٤) سوق المباراة يقتضي ان يقال : « إذ المنصرف » أو « حيث إن المنصرف » .

(٥) أي: عن الإرادة عند إطلاقها .

الارادة الحقيقية (١) واختلافها (٢) في ذلك (٣) ألبأ بعض أصحابنا (٤) إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة من المغايرة بين الطلب والإرادة خلافاً لقاطبة أهل الحق والمعتزلة من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق

(١) التي هي من الكيفيات النفسانية الموجودة بموجباتها التي ستذكر إن شاء الله تعالى .

(٢) يعني: واختلاف لفظي الطلب والإرادة .

(٣) أي: في المعنى الذي ينصرف إليه كل من هذين اللفظين كما عرفت آتياً

غرضه: التنبيه على منشأ توهم المغايرة بين الطلب والإرادة .

وحاصله: أن اختلاف لفظي الطلب والإرادة في المعنى المنصرف إليه

كل منهما ألبأهم إلى الإلتزام بالمغايرة، حيث إنهم زعموا أن المتبادر من كل منهما معنى حقيقي له، ومن المعلوم: مغايرة الطلب الإنشائي الذي هو المتبادر من لفظ

الطلب للإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها لفظ الإرادة .

(٤) كالمحقق الخونساري في رسالته المعمولة في مقدمة الواجب، حيث

استدل على مغايرة الطلب للإرادة رداً على المحقق السبزواري بقوله: « إذا كان

الطلب هو الإرادة وكان المطلوب من الصيغة الموضوعية للطلب إعلام المخاطب

بموصول الإرادة في النفس، فيلزم أن يكون وضع الجمل الطلبية لغواً غير محتاج

إليه، وتكون مفهوماتها مما لا يتعلق بتصورها غرض أصلاً، وهو باطل إلى آخر ما حكاها

عنه في البدائع، وقال المحقق التقي (قدس) في حاشيته على المعالم في مباحث مادة

الأمر ما لفظه: « ثانيها: أنهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للأمر نفس

الارادة أو غيرها - إلى أن قال - بعد كلام طويل: فظهر بما قررنا قوة القول

بمغايرة الطلب للإرادة » انتهى .

في المقام وإن حققناه في بعض فوائدها (١)، إلا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية (٢) والإعادة (٣) ليست بلا فائدة (٤) ولا إفادة (٥) كان المناسب هو التمرض ههنا أيضاً ، فاعلم : أن الحق كما عليه أهله (٦) وفقاً للمعتزلة وخلافاً للأشاعرة (٧) هو اتحاد الطلب والارادة بمعنى : أن أعظيها موضوعان بازاء مفهوم واحد (٨) وما بازاء أحدهما في الخارج يكون بازاء

- (١) المطبوعة منضمة مع حاشيته على فرائد شيخنا الأعظم الأنصاري (قده).
- (٢) إما لعدم حضور النسخة عنده، وإما لمشقة الرجوع إليها .
- (٣) يعني: لما لم تكن الإعادة خالية عن الفائدة ، لكنه بحسب الصناعة يصير هكذا: «إلا أن الإعادة لما لم تكن مع الفائدة» وهذا غلط واضح ، أما لزوم هذا المعنى الغلط فوجهه : أن - الإعادة - معطوف على اسم - تكن - ، وحيث إن نفي النفي في قوله : « ليست بلا فائدة » للإثبات يتحصل منه : أن الإعادة لما لم تكن مع الفائدة ، ومن الواضح غلطيته ، فلا بد من حذف - ليست - بأن يقال : « ولم تكن الإعادة بلا فائدة » . إلا أن يقال : إن - الإعادة - معطوف على نفس كلمة - الحوالة - ليكون المعنى هكذا : «إلا أن الإعادة ليست بلا فائدة .
- (٤) كالتذكّر لمن لاحظ الفوائد .
- (٥) لمن لم يلاحظ الفوائد أو لاحظها ولكن نسي ذلك .
- (٦) وهم العدلية .
- (٧) القائلين بمغايرتها ، لما سيأتي في كلام المصنف (قده) .
- (٨) فيكون لفظا الطلب والارادة من الألفاظ المترادفة كالإنسان والبشره لأن المفروض وحدة المعنى الموضوع له فيهما (*) .

(*) قد عرفت : أن ملاحظة موارد استعمال الطلب تشهد بمغايرة الطلب

الآخر (١) والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية .
وبالجملة : هما متحدان مفهوماً وإنشاءً وخارجاً (٢) ، لا أن (٣) الطلب
الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقية

(١) يعني: أن لازم الترادف كون الفرد الخارجي لأحدهما هو الفرد
الخارجي للآخر ، وان شئت فقل : إن مطابق أحدهما عين مطابق الآخر .
(٢) وذهناً ، إذ الموضوع له فيها طبيعة واحدة ، كما عرفت في مثل الانسان
والبشر ، ولازم ذلك اتحادهما في كل مرتبة ، فالطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية
والإنشائي عين الإرادة الإنشائية ، نعم يختلفان باختلاف المرتبة ، فإن الطلب
الإنشائي غير الإرادة الحقيقية ، وهكذا .

(٣) معطوف على - لفظيها - غرضه : اتحادهما في كل مرتبة من الإنشاء
والمفهوم والوجود الخارجي ، واختلافهما مع اختلاف المرتبة ، ولذا لا يكون الطلب
الإنشائي الذي ينصرف إليه لفظ الطلب هو الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها
لفظ الإرادة .
وبالجملة : فالطلب الإنشائي الذي هو صفة قائمة باللفظ ليس متحداً مع
الإرادة الحقيقية التي هي صفة قائمة بالنفس ، لأنها صفتان متضادتان يمتنع
اتحادهما في الخارج .

للإرادة، لأنه كما مرّ عبارة عن السمي نحوشيء للظفر به ، فليس الطلب مجرد الشوق
المؤكد المسمى بالإرادة ، بل هو التصدي لإيجاد شيء بإعمال بعض مقدمات
وجوده ، ولكن هذه المغايرة لا تثبت ما رامه الأشعري القائل بكون الطلب
صفة في النفس غير الإرادة مدلولاً عليه بالكلام اللفظي ، بداهة أن الطلب على ما
ذكرنا ليس من صفات النفس ، بل من أفعال الجوارح التي هي أجنبية عن الصفات
القائمة بالنفس .

التي ينصرف اليها إطلاقها (١) أيضاً (٢) ، ضرورة (٣) أن المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الأمس ، فإذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد (٤) ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء والأسر به حقيقة كفاية ، فلا يحتاج إلى مزيد بيان وإقامة برهان ، فإن (٥) الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون (٦) هو الطلب (٧) غيرها (٨) سوى ما هو مقدمة

(١) الضميران راجعان الى الإرادة .

(٢) يعني: كنصراف لفظ الطلب الى خصوص الإنشائي .

(٣) تعليل لعدم اتحاد الطلب الإنشائي مع الإرادة الحقيقية ، وقد عرفت وجه المغايرة وامتناع اتحادها ، حيث إن الطلب الإنشائي هو الطاب الاعتباري المتحقق بقول أو فعل ، والإرادة الحقيقية هي الصفة القائمة بالنفس الناشئة عن أسباب خاصة ، فأين أحدهما من الآخر؟ وكيف يتحدان مع ما بينهما من المغايرة؟

(٤) وأن المراد بالعينية هو اتحادها مع وحدة الرتبة ، لا مع اختلافها .

(٥) بيان للوجدان الذي جعله برهاناً على العينية والاتحاد .

وحاصله : أن الانسان إذا راجع وجدانه عند طلب شيء لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها تسمى بالطلب سوى مقدمات الإرادة ، فلا بد من الالتزام باتحاد الطلب والارادة ، ومجرد إنصراف الطلب حين إطلاقه الى الإنشائي وإنصراف الإرادة عند إطلاقها الى الحقيقية لا يوجب تغيرها مفهوماً وإنشاءً وخارجاً وإن دعا ذلك بعض الإمامية والأشاعرة إلى القول بتغيرها .

(٦) الأولى تأنيث - يكون - وكذا الضمير المنفصل بعده .

(٧) كما يقول به الأشاعرة .

(٨) الظاهر أنه من سهو الناسخ ، للاستغناء عنه بقوله: « غير الارادة » .

تحققها (١) عند (٢) خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة اليه والتصديق بفائدته (٣)، وهو (٤) الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه (٥) لأجلها (٦) . وبالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة (٧) والإرادة هناك صفة (٨) أخرى قائمة بها يكون هو الطلب ، فلا يحصى عن اتحاد الإرادة والطلب وأن يكون (٩) ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراد لا

(١) أي: الإرادة، يعني: ليس في النفس غير الإرادة ومقدماتها صفة أخرى تسمى بالطلب كما هو مدعى الأشاعرة .

(٢) هذا شروع في بيان مبادئ الإرادة وهي خطور الشيء ، وتصور فائدته والتصديق بها ، والميل اليه ، وهيجان الرغبة اليه .

(٣) ينبغي ذكر تصور الفائدة والتصديق بها قبل الميل وهيجان الرغبة .

(٤) بيان لقوله : « ما هو مقدمة » يعني: أن الجزم بدفع الأمور المانعة

عن الطلب لأجل ما في الشيء من الفائدة مقدمة للطلب ، لا أنه الطلب النفسي الذي يدعيه الأشعري .

(٥) أي: طلب الشيء .

(٦) أي: لأجل فائدته .

(٧) وهي مبادئ الإرادة .

(٨) اسم - يكون - .

(٩) معطوف على - اتحاد - يعني: فلا يحصى عن اتحاد الطلب والإرادة

وعن كون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك عضلاته في الفعل المباشري والمستتبع لأمر عبيده في الفعل غير المباشري هو المسمى بالطلب والإرادة .

كذلك (١) مسمى (٢) بالطلب والارادة كما يعبر به (٣) تارة وبها (٤) أخرى كما لا يخفى . وكذا (٥) الحال في سائر الصيغ الإنشائية والجل الخبرية ، فإنه لا يكون

(١) أي: لا بالمباشرة ، وهذه الارادة تسمى بالتشريعية ، كما أنها في الفعل المباشري تسمى بالتكوينية .

(٢) خبر - يكون - .

(٣) يعني: كما يعبر عن الشوق المؤكد بالطلب تارة (*) .

(٤) أي: وبالارادة أخرى .

(٥) حاصله : أنه كما لا نجد في النفس غير الإرادة صفة أخرى قائمة بها تسمى تلك الصفة بالطلب عدا مقدمات الارادة ، كذلك لا نجد في كل كلام يصدر من المتكلم سواء كان إنشائياً أم إخبارياً غير مضمونه صفة أخرى قائمة بالنفس تسمى بالكلام النفسي .

توضيحه : أننا لا نجد في الجل الإنشائية صفة نفسانية غير إنشاء التمني والترجي والطلب والدعاء والملكية والزوجية والحرية ونحوها ، ولا نجد في الجل الخبرية ما عدا وقوع النسبة أولاً ووقوعها شيئاً آخر يسمى ذلك بالكلام النفسي . وبالجملة : فلا نجد بعد الفحص عما في النفس من الصفات صفة زائدة على الإرادة تسمى بالطلب في صيغ الأمر ليكون ذلك هو الكلام النفسي ، وكذا في الإنشائيات الأخر والجل الخبرية كما عرفت ، ففي جميع الجل الإنشائية الطلبية وغيرها وكذا الجل الاخبارية لا يوجد صفة زائدة على مضامينها تسمى بالكلام النفسي .

(*) قد عرفت : أن الطلب هو التصدي لإيجاد شيء ، فلا يطلق على

الصفة النفسانية .

غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمني والعلم الى غير ذلك صفة (١)
أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها كما قيل (٢) :

(١) اسم - يكون - .

(٢) القائل هو الأخطل الشاعر كما في الشوارق في مبحث تكلمه تعالى شأنه،
يعني كما قيل : بأن هناك صفة أخرى غير الإرادة قائمة بالنفس وأن اللفظ قد دل
عليها ، فإن مقتضى هذا البيت هو كون الكلام في القواد، وإنما اللفظ جعل دليلاً
عليه وحاكياً عنه ، ففي النفس صفة تسمى بالكلام . ثم إن هذا البيت مما استدل
به الأشاعرة على ثبوت الكلام النفسي (*) .

(*) لكن فيه أولاً : عدم اعتباره ، إذ ليس هو مأثوراً عن معصوم من

نبي أو وصي .

وثانياً : عدم ظهوره فيما ادعوه من كون الطلب صفة زائدة في النفس غير
الإرادة ومباديها ، بل لا يدل إلا على معنى قائم بالنفس من العلم في الاخبار
والتمني والترجي والاستفهام الحقيقية في تلك الصيغ، والإرادة في الأوامر، والكراهة
في النواهي ، قال القوشجي في شرح التجريد :

« والحاصل : أن مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الأشاعرة كلاماً نفسياً
ليس أمراً وراء العلم في الخبر، والإرادة في الأمر، والكراهة في النهي . وأما بيت
الشاعر فإما لاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقليدياً ، وإما لأن المقصود الأصلي من
الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر ، وبهذا الاعتبار يسمى كلاماً ، فأطلق اسم
الدال على المدلول ، وحصره تنبيهاً على أنه آلة يتوصل بها إليه ، فكانه هو المستحق
لامم تلك الآلة ، والأشاعرة يدعون أن نسبة أحد طرفي الخبر الى الآخر قائمة
بنفس المتكلم ومغايرة للعلم ، لأن المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه ، بل يعلم خلافه

إنّ الكلام في الفؤاد وإتمام جعل اللسان على الفؤاد دليلاً
وقد انقدح مباحثته (١)؛ ما في استدلال الاشاعة على المغايرة بالأمر (٢)
مع عدم الارادة (٣) كما في صورتني الاختبار والاعتذار (٤) من (٥) الخلل ،
فإنّه (٦) كما لا إرادة حقيقة في صورتين لا طلب

(١) يعني من ثبوت الطلب والإرادة الحقيقيين والإنشائيين .
(٢) متعلق بـ استدلال - وحاصل استدلال الاشاعة بذلك هو : أنّه
في الأوامر الإمتحانية يكون الأمر موجوداً بدون الإرادة ، فهذا الانفكاك دليل
على مغايرة الطلب والارادة ، لوجوده دونها في الأوامر الاختبارية .
(٣) أي: مع عدم الإرادة الحقيقية ، فالطلب موجود بدون الإرادة .
(٤) أي: إظهار عذره في مؤاخذه عبده لدفع اللوم عن نفسه، فيأمر عبده
بشيء ولا يريد منه الفعل، بل يريد بأمره رفع لوم الناس في ضرب عبده باعتذار
أنّ العبد قد عصاه ، فإنّ الطلب في صورتني الإختبار والإعتذار موجود
بدون الإرادة .

(٥) بيان لـ ما - الموصولة في قوله : « ما في استدلال الاشاعة » .
(٦) الضمير للشأن ، وهذا بيان للخلل .

وحاصله: فقدان الطلب الحقيقي والإرادة الحقيقية معاً في صورتني
الإختبار والإعتذار ، لأنّ الطلب موجود بدون الإرادة ، قال القوشجي بعد

أو يشك فيه ، وأنّ المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الإرادة ، لأنّه قد يأمر
الرجل بما لا يريد ، كالخبر لعبده هل يطعمه أم لا ، وكالمعتذر من ضرب عبده
بمصيانه ، فإنّه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ، ليظهر عذره عند من
يلومه » انتهى .

كذلك (١) فيها ، والذي يكون فيها (٢) إنما هو الطلب الإنشائي الإيقاعي (٣) الذي هو مدلول الصيغة أو المادة (٤) ولم يكن بيناً ولا مبيّناً في الاستدلال مغايرته (٥) مع الإرادة الإنشائية .

وبالجملة : الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الإرادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف (٦) عن مغايرتها (٧) وهو (٨) مما لا محيص عن

العبارة التي نقلناها عنه آنفاً : « واعترض عليه : بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته ، إذ لا طلب فيها أصلاً كما لا إرادة قطعاً » انتهى .

(١) يعني حقيقة في صورتني الاختبار والاعتذار .

(٢) أي في صورتني الاختبار والاعتذار .

(٣) يعني بلا الطلب الحقيقي حتى يقال : إن عدم الإرادة الحقيقية مع

وجود الطلب الحقيقي في هاتين الصورتين يكشف عن تغاير الطلب والإرادة الحقيقيين .

(٤) أي مادة الأمر أو غيرها من آلات إنشاء الطلب .

(٥) اسم - يكن - يعني : أن مغايرة الطلب الإنشائي للإرادة الإنشائية

لم تكن من لوازم الدليل المزبور لا بالزوم البين بالمعنى الأخص ولا بالمعنى الأعم ، إذ غاية ما يستفاد منه هو انفكاك الطلب الإنشائي عن الإرادة الحقيقية ، وهذا مما لا نزاع فيه ، لأن مورد البحث هو مغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الحقيقية ، والدليل المزبور لا يقتضيها كما هو واضح .

(٦) صفة - الانفكاك - .

(٧) أي: الإرادة الحقيقية والطلب الإنشائي .

(٨) أي: الانفكاك بين الإرادة الحقيقية وبين الطلب الإنشائي .

الالتزام به كما عرفت (١) ، ولا يمكنه (٢) لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً. يمكن هذه المغايرة والانتفكك بين الطلب الحقيقي والانشائي كما لا يخفى . ثم إنه يمكن ملاحقته (٣) أن يقع الصلح بين الطرفين (٤) ولم يكن نزاع في البين بأن (٥) يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وإنشائياً، ويكون المراد بالمغايرة والإنشائية هو إنشائية الإنشائي من الطلب كما هو (٦)

(١) حيث قال : لا أن الطلب الانشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقاً

الى آخره .

(٢) يعني: ولا يمكن هذا الإنتفكك لا يضر بدعوى اتحاد الطلب الحقيقي والارادة الحقيقية ، لما مر من اعتبار وحدة الرتبة في عينيتها ، فالطلب الحقيقي متحد مع الإرادة الحقيقية دون الطلب الإنشائي معها ، لاختلاف المرتبة ، فمغايرة الطلب الحقيقي للإرادة الإنشائية وبالعكس لا تنافي عينيتها مع اتحادها مرتبة كالحقيقيين والإنشائيين .

(٣) أي: من اتحاد الطلب والارادة وعينيتها مفهوماً ووجوداً .

(٤) أي: المدلية والممتزلة القائلين بالاتحاد ، والأشاعة القائلين بالمغايرة .

(٥) هذا تقريب وجه الصلح بين الطرفين .

ومحصله : أنه يمكن أن يكون مراد من يثبت اتحاد الطلب والإرادة اتحادها مفهوماً ومصداقاً وإنشاءً، بمعنى أنها متحدان في هذه الجهات مع وحدة المرتبة بحيث يكون كل منها عين الآخر في تلك المرتبة . ومراد من ينفي اتحادها تغايرها مع اختلاف المرتبة كالطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية ، فإنها متغايران ولا يتحدان أصلاً ، وبهذا الوجه يقع الصلح بين الطرفين ويصير النزاع بينهما لفظياً .

(٦) أي: الطلب الإنشائي كثيراً ما يراد من إطلاق لفظ الطلب .

كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه، والحقيقي (١) من الإرادة كما هو (٢) المراد غالباً منها حين إطلاقها (٣)، فيرجع النزاع لفظياً (٤) ، فافهم (٥).

(١) معطوف على قوله : « الإنشائي » يعني: ويكون المراد بالإثنيةية إثنائية الطلب الإنشائي والإرادة الحقيقية ، وهذا مما لا إشكال فيه كما تقدم .
(٢) الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه الى - الإرادة - فالحق أن يقال : « كما هي المرادة » ، كما أن الأولى : تأنيث « الحقيقي » أيضاً ، بأن يقال : « والحقيقية من الإرادة » كما لا يخفى

(٣) صرح هذا الضمير وضمير « منها » هي - الإرادة - .

(٤) كما صرح بذلك المحقق التقي في حاشية المعالم بقوله : « وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتحاد، فيعبود النزاع لفظياً ، إلا أنه لا يخلو عن بعد » انتهى .
(٥) لعله إشارة الى إباء بعض أدلة القائلين بالتغاير عن هذا الصلح ، لصراحته في المغابرة بين الطلب والإرادة الحقيقيين كالشعر المذكور ، إذ الطلب الإنشائي ليس في القواد ، وكذا دليلهم الآتي ، إذ لا إشكال في اعتبار الطلب الحقيقي في تكليف الكفار ، فإن قضية الصلح المزبور أن يكون الموجود من الطلب في تكليفهم هو الإنشائي منه ، ومن المعلوم : بطلانه كما ثبت في محله ، هذا .

مضافاً الى : أن حمل الطلب في كلامهم على الإنشائي لا يدفع المحذور الذي ألجأهم الى القول بالكلام النفسي الذي من مصاديقه الطلب في الأوامر ، حيث إن الطلب الإنشائي حادث مثل الكلام المركب من الحروف والأصوات ، وغرض الأشاعرة من الإلتزام بالكلام النفسي هو ثبوت طلب قديم قائم بذاته تعالى شأنه ليندفع به محذور قيام الحوادث بذاته تعالى ، ومن المعلوم : عدم اندفاعه بحمل الطلب عندهم هو الإنشائي منه ، لوضوح كونه من الحوادث ، مع أن المسلمين

دفع وهم : لا يخفى أنه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة (١) وأنه (٢) ليس صفة أخرى (٣) قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً

كأنه اتفقوا على أنه تعالى متكلم ، واختلفوا فيما يراد به وفي كونه حادثاً أو قديماً ، فمن المعتزلة : « أن كلامه أصوات وحروف قائمة بغيره لا بذاته » ، وعن الحنابلة والكرامية : « أنه أصوات وحروف قائمة بذاته تعالى » ، وعن الأشاعرة : « أن كلامه ليس من جنس الأصوات والحروف ، بل معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي » . ثم المحكي عن المعتزلة والكرامية : « أنه حادث » ، وعن الأشاعرة والحنابلة : « أنه قديم » ، فذهب الأشاعرة في الكلام الذي اتفقوا على كونه من صفاته تعالى هو أنه معنى قديم قائم بذاته تعالى ، وحيث إنه لم يكن ذلك بعلم ولا إرادة ولا كراهة لعدم كون هذه الأمور كلاماً اضطرّوا إلى تفسيره في الخبر بالنسبة ، وفي الإنشاء بالطلب والمنع ونحوهما ، فالطلب عندهم صفة قائمة بذاته سبحانه وتعالى قديم ، فلا مجال لأن يريدوا به الطلب الانشائي ، لعدم قدمه كالكلام اللفظي ، ولعدم كونه من صفات النفس .

وبالجملة : فملاحظة جملة من أدلة الأشاعرة على التغير تأتي عن جعل النزاع بينهم وبين الامامية والمعتزلة لفظياً ، وإن شئت الوقوف على ذلك مفصلاً فراجع البدائع .

(١) وهي العلم في الجمل الخبرية، والإرادة والكرهات وغيرها في الجمل الإنشائية .

(٢) معطوف على - نفي - ضمير - أنه - للشأن .

(٣) يعني بغير تلك الصفات المشهورة ، والغرض من هذا الدفع هو : أنه

(قد يتوهم) من رد الأشاعرة القائلين بالكلام النفسي ، ببيان : أن الكلام إما خبر وإما إنشاء ، وليس في الخبر صفة زائدة على تصور الموضوع والمحمول والنسبة

مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة أن (١) هـ هذه الصفات المشهورة
مدلولات للكلام (*) .

والعلم بها تسمى بالكلام النفسي ، كما أنه ليس في الإنشاء صفة زائدة على الصفات
النفسانية من الإرادة والتمني والترجي والنداء والاستفهام وغيرها تسمى بالكلام
النفسي (أن الجمل الانشائية تدل على هذه الصفات ، والجمل الخبرية تدل على العلم
بثبوت النسبة أو لا ثبوتها .

وبالجمل : فملخص التوهم الناشئ عن رد الأشاعرة هو : كون هذه الصفات
مدلولات للإنشاء والخبار ، فالمراد بالكلام النفسي هو هذه الصفات ، لا ما عن
الأشاعرة القائلين بأنه صفة أخرى قائمة بالنفس .

وحاصل الدفع : أن غرض الأصحاب ليس كون الصفات المشهورة مدلولات
لكلام كما سيظهر .

(١) خبر - ليس - في قوله : « ليس غرض الأصحاب » .

(*) الوجه في عدم تعلق غرض الأصحاب والمعتزلة بكون الصفات المشهورة
مدلولات للكلام الخبري والانشائي هو : أنهم في مقام رد الأشاعرة القائلين
بالكلام النفسي الذي هو صفة زائدة على الصفات المشهورة تصحيحاً لكلامه
تعالى ، ولذا قالوا بقدمه وكونه قابلاً لأن يكون مدلولاً للكلام اللفظي ليصح
إطلاق المتكلم عليه جل وعلا ، ومن المعلوم : أن الأصحاب والمعتزلة في غنى عن
إثبات كون الصفات الأخر مدلولات للكلام اللفظي ، لأن ردّهم للأشاعرة
لا يتوقف على ذلك ، بل يتوقف على نفي صفة زائدة على الصفات النفسية من العلم
والإرادة والكره في القضايا الخبرية والانشائية التي ينحصر فيهما الكلام وينقسم
إليها ، فإثبات كون مدلول الكلام ما ذالا دخل له في الرد المزبور ، إذ مقصودهم

فان قلت (١) : فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة ؟ قلت : أما الجمل الخبرية فهي دالة (٢) على ثبوت النسبة بين طرفيها (٣) أو نفيها (٤) في نفس الأمر من ذهن (٥) أو خارج (٦) كالإنسان نوع (٧) أو كاتب (٨) ، وأما الصيغ

(١) تقريبه : أنه بعد إنكار الصفة القائمة بالنفس المسماة بالكلام النفسي الزائدة على الصفات المشهورة وإنكار كون تلك الصفات مدلولات للكلام الخبري والإنشائي أيضاً ، فماذا يكون مدلولاً عليه عند الأصحاب والمعتزلة بالجمل الخبرية والإنشائية .

(٢) حاصله : أن الجمل الخبرية لا تدل إلا على ثبوت النسبة أو عدمها في نفس الأمر ، ولا تدل على العلم بالثبوت وعدمه .

(٣) وهما الموضوع والمحمول .

(٤) يعني: أو نفي النسبة .

(٥) كما إذا كان المحمول من المعقولات الثانية التي موطنها الذهن .

(٦) كما إذا كان المحمول من الموجودات الخارجية كالكتابة والقيام والقعود

ونحوها من الخارجيات .

(٧) هذا مثال لما إذا كان الثبوت في الذهن ، إذ النوعية كالجسمية والفصلية

من المعقولات الثانية .

(٨) يعني: كـ - الإنسان كاتب - وهذا مثال لما إذا كان الثبوت في الخارج ،

فإن ظرف الكتابة هو الخارج .

وبالجملة : فالجملة الخبرية لا تدل إلا على ثبوت النسبة في موطنه ، وأما

نفي ما ادعاه الأشاعرة من ثبوت صفة زائدة على الصفات المشهورة من دون نظرم

التي تعيين مدليل الجمل الخبرية والإنشائية .

الإنشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدها (١) موجودة لمعانيها في نفس الأمر أي (٢) قصد ثبوت معانيها وتحقيقها (٣) بهله وهذا (٤) نحو من الوجود، وربما يكون هذا (٥) منشأً لانتزاع اعتبار (٦) مترتب عليه شرعاً أو عرفاً آثار كما هو

إدراك المتكلم لذلك كتصور طرفي القضية فلا تدل عليها الجملة أصلاً، نعم تدل عليها بالدلالة العقلية، لتوقف الاخبار عليها كتوقفه على وجود مخبر .
(١) وهي الفوائد المطبوعة مع حاشيته على الفوائد كما تقدم أيضاً .
(٢) تفسير لقوله : « موجودة » ، و - قصد - فعل ماضٍ مبني للمفعول .
وحاصله: إيجاد معانيها وجوداً بسيطاً على نهج الهليات البسيطة، لا إيجاد شيءٍ لشيءٍ كما هو قضية الهليات المركبة .

وتوضيح كلام المصنف (قده): أن الجمل الإنشائية وضعت لإيجاد مفاهيمها في وعاء الاعتبار في قبال وعائي الخارج والذهن، فإن الوجود الإنشائي من أنحاء وجود المفاهيم، وقد يكون هذا السنخ من الوجود منشأً لآثار وموضوعاً لأحكام كما في العقود والإيقاعات، كإنشاء التمليك في البيع والصلح والهبة وغيرها، وإنشاء الزوجية والحرية والطلاق ونحو ذلك مما يترتب عليه الأحكام التكليفية والوضعية كما لا يخفى .

(٣) معطوف على - ثبوت - أي: قصد تحقق معاني الصيغ الإنشائية

بتلك الصيغ .

(٤) أي: الإيجاد الإنشائي نحو من أنحاء الوجود .

(٥) أي: الوجود الإعتباري الإنشائي .

(٦) كالزوجية والملكية والحرية ونحوها من الأمور الاعتبارية التي رتب

عليها أحكام شرعاً كوجوب النفقة، وجواز الوطي، والتوارث، وحرمة التزويج

الحال في صيغ العقود والايقاعات ، نعم (١) لامضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني بالدلالة

بالخامسة ، وحرمة الجمع بين الأختين ، ونكاح الأم ، وغيرها من الأحكام الشرعية المترتبة على الزوجية ، هذا في إنشاء الزوجية ، وكذا الحال في إنشاء الملكية ، فإنه بإنشائها يصير المثلث ملكاً للمشتري والتمن ملكاً للبائع ، وهذه الملكية الاعتبارية منشأ لأحكام شرعية ، كجواز تصرف المالك وحرمة تصرف غيره فيه عقلاً وشرعاً وعرفاً ، وهكذا سائر الأمور الاعتبارية الإنشائية التي يترتب عليها آثار شرعية وعرفية .

(١) استدراك على ما ذكره من كون الصيغ الإنشائية موجدة لمعانيها وجوداً إنشائياً لا وجوداً حقيقياً يعني : أن مدلولها المطابق هو انشاء مفاهيمها ، ولكن يمكن الالتزام بدلالاتها على وجود تلك الصفات حقيقة أيضاً بالدلالة الالتزامية العقلية بأن كانت موضوعة لإنشاء معانيها، بشرط أن يكون الداعي إلى إنشائها ثبوت تلك الصفات في النفس ، فإنشاء الترجي بكلمة - لعل - أو التمني بكلمة - ليت - إنما يصح إذا كان ناشئاً عن ترجح نفسي أو تمنٍّ كذلك ، أو الدلالة الالتزامية العرفية الناشئة عن كثرة الاستعمال في إنشاء المفاهيم بداعي وجود تلك الصفات في النفس ، وهذه المكثرة توجب إنصراف الإطلاق إلى وجود تلك الصفات .

وبالجملة : فدلالة الصيغ الإنشائية على وجود الصفات في النفس إما التزامية عقلية وضعية وإما عرفية إطلاقية ، (فتوهم) دلالة الجمل الخبرية وضعياً على العلم بثبوت النسبة أولاً بثبوتها، وكذا توهم دلالة الجمل الإنشائية على نفس تلك الصفات (فأسد) بل الدلالة على ذلك التزامية كما عرفت .

الالتزامية (١) على ثبوت هذه الصفات حقيقة ، إما (٢) لأجل - وضمها (٣) لايقاعها (٤) فيما اذا كان الداعي اليه (٥) ثبوت هذه الصفات، أو (٦) إنصراف إطلاقها (٧) الى هذه الصورة (٨)، فلو لم تكن هناك قرينة (٩) كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرها بصيغتها (١٠) لأجل (١١) قيام الطلب والاستفهام وغيرها بالنفس وضماً (١٢) أو

- (١) أي: العقلية الوضعية كما مر آنفاً .
- (٢) إشارة الى الدلالة الالتزامية العقلية الوضعية .
- (٣) أي: وضع صيغة الطلب والاستفهام ... الخ .
- (٤) أي: الصفات .
- (٥) أي: الى الإيقاع . .
- (٦) مطوف على - وضمها = وهو إشارة الى الدلالة الالتزامية العرفية .
- (٧) أي: إطلاق صيغة الطلب وأخواته .
- (٨) أي: صورة كون الإيقاع بداعي ثبوت الصفات المزبورة .
- (٩) على خلاف كون الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات في النفس .
- (١٠) أي: بصيغة الطلب أو الاستفهام أو غيرها .
- (١١) خبر لقوله : « كان إنشاء الطلب » يعني : لو لم تكن قرينة على عدم كون الإنشاء بداعي وجود الصفات حقيقة كان إنشاء الطلب وغيره بالصيغة لأجل قيام الطلب وغيره من الصفات الحقيقية بالنفس ، فيحمل الإنشاء مع عدم القرينة المزبورة على كونه بداعي وجود تلك الصفات في النفس .
- (١٢) الظاهر أنه مفعول له، يعني : أن ثبوت الإنشاء بداعي وجود تلك الصفات حقيقة إنما هو لأجل الوضع أي الدلالة الالتزامية العقلية الوضعية ، أو لأجل إنصراف الإطلاق اليه .

إطلاقاً (١) . إشكال (٢) ودفع : أما الاشكال فهو : أنه يلزم بناءً على اتحاد الطلب والارادة في تكليف الكفار بالايان بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان إما أن لا يكون هناك تكليف جدّي (٣) إن لم يكن هناك إرادة ، حيث إنه لا يكون

(١) معطوف على قوله : « وضماً » والمراد به هو الدلالة الإلزامية العرفية الإطلاقيه التي تقدم ببيانها آنفاً .

(٢) هذا رابع الوجوه التي ذكرها في البدائع لإثبات مغايرة الطلب للإرادة وحاصله : أنه بناءً على اتحادها وعينيتها يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار بالايان والعصاة بالعمل بالأركان :

الأول : كون التكليف صورياً اذا لم يكن هناك إرادة ، والآخرة : تخلف المراد عن الإرادة اذا كان التكليف جدّياً ، وكلاهما باطل .

أما الأول ، فلكونه خلاف الاجماع القائم على أن الكفار والعصاة معاقبون على الكفر والعصيان ، فلا محيص عن كونهم مكلفين بالتكليف الحقيقي ، وهو خلف .

وأما الثاني - وهو كون التكليف، جدياً - فلما استلزامه تخلف المراد عن الإرادة ، إذ المفروض كون الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقية ، فأنه تبارك وتعالى أراد منهم الايمان والعمل بالفروع، فلم يؤمنوا ولم يعملوا ، ويمتنع تخلف المراد عن إرادته تعالى ، لأنه جلّ وعلا إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون « فلا محيص عن تغاير الطلب والإرادة، والإلتزام بوجود الطلب الحقيقي في تكليف الكفار والعصاة، دون الإرادة الحقيقية .

(٣) هذا إشارة الى المحذور الأول وهو كون التكليف صورياً .

حينئذ (١) طلب حقيقي ، واعتباره (٢) في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي وإن (٣) كان هناك إرادة فكيف تتخلف عن المراد ؟ ولا يكاد تتخلف إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون . - وأما الدفع (٤) فهو : أن استحالة التخلف

(١) أي: حين عدم الإرادة ، إذ المفروض عينية الطلب والإرادة ، فانتفاء الإرادة يستلزم إنتفائه .

(٢) يعني والحال : أن اعتبار الطلب الحقيقي في التكليف الجدي ربما يكون بديهيًا .

(٣) هذا إشارة الى المحذور الثاني وهو تخلف المراد عن الإرادة ، وأسلوب الكلام يقتضي أن يقال: «وأما أن تتخلف الارادة عن المراد ان كان هناك إرادة توجب كون التكليف جدياً» .

والحاصل : أنه بناءً على تغاير الطلب والارادة لا يلزم شيء من المحذورين المتقدمين ، للالتزام بكون تكليف الكفار حقيقياً ناشئاً عن طلب حقيقي دون الإرادة الحقيقية .

(٤) محصل هذا الدفع كما يظهر ذلك من سائر الكلمات أيضاً: أن الله تعالى إرادتين : تكوينية وتشريعية :

أما الأولى ، فهي عبارة عن العلم بالنظام على النحو التام ، وهذه الإرادة تتعلق بذوات الماهيات ، وتفيض عليها الوجود الذي هو منبع كل خير وشرف ، فلهذه الماهيات بمجرد سماع نداء ربها تطيع أمر خالقها ، ولا تتخلف الإرادة التكوينية عن المراد أصلاً .

وأما الثانية ، فهي عبارة عن العلم بوجود المصلحة في فعل العبد اذا صدر عنه بالإرادة والإختيار ، لا بالإلجاء والإضطرار ، لاختصاص المصلحة بذلك

إنما تكون في الارادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الارادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف ، وما لا يحيص عنه في التكليف إنما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية ، فاذا توافقنا فلا بد من الاطاعة

بحيث لا يكون فيه صلاح إذا صدر عن قهر وإجبار ، ومن المعلوم : أن هذه الإرادة التشريعية تتخلف عن المراد، ولا ضير في هذا التخلف ، لعدم كون هذه الإرادة علة تامة لوجود الفعل في الخارج حتى يمتنع التخلف ، بل علة لنفس التشريع ، وفائدتها إحداث الداعي في العبد ليوجد الفعل بإرادته وإختياره ، فوجود الفعل منوط بإرادة العبد، لا بإرادته تعالى التكوينية ، إذ المفروض عدم تعلقها به .

وبالجملة : فلما بالإرادة التشريعية هو فعل العبد الذي يوجد تارة ويبقى على العدم أخرى ، فمحصل الجواب عن الاشكال : أن الطلب والإرادة الحقيقيين موجودان في تكاليف الكفار والمعصاة، ولا يلزم شيء من محذوري التكليف الصوري ، وتختلف الإرادة عن المراد .

أما الأول ، فوجود الطلب الحقيقي الموجب لكون التكليف حقيقياً لا صورياً .

وأما الثاني ، فلما عرفت من عدم استحالة التخلف في الإرادة التشريعية، واختصاص ذلك بالإرادة التكوينية المفروض فقدانها في التكاليف الشرعية ، لعدم احتياجها إليها ، بل هي محقة فيها ، لما عرفت من توقف المصلحة على صدور الفعل عن إختيار العبد ، وإنما المحتاج إليه في كون التكليف جدياً حقيقياً لا صورياً هو الإرادة التشريعية .

والإيمان (١) ، وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان (٢)
 إن قلت (٣) : إذا كان الكفر والعصيان والإطاعة والإيمان بإرادته (٤)
 تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها (٥) التكليف ،
 لكونها (٦) خارجة عن الاختيار المعتبر فيه (٧) عقلاً (٨) .

(١) لعدم تخلف الإرادة التكوينية عن المراد، والمفروض تعلقها بإيمان شخص
 وإطاعته كمتعلق الإرادة التشريعية بذلك ، فلا محيص عن إختياره للإيمان والإطاعة .
 (٢) لفرض تعلق الإرادة التكوينية بكفره أو عصيانه المعلوم عدم تخلفها
 عن المراد .

(٣) توضيحه : أنه إذا تعلق إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص
 وإطاعته، أو تعلق بكفره وعصيانه امتنع تعلق التكليف بهذه الأمور، لصيرورتها
 غير مقدورة للعبد بعد تعلق إرادته تعالى التكوينية بها الموجبة لضرورة وجودها،
 فلا يبقى حينئذ إختيار للعبد يوجب صحة التكليف بها ، وعلى هذا فيكون العبد
 مضطراً إلى إختيار الكفر والعصيان أو الإطاعة والإيمان ، وليس هذا إلا الجبر
 الذي يلتزم به الأشعري .

(٤) أي: التكوينية التي لا تتخلف عن المراد .

(٥) أي: الإطاعة والإيمان ، والكفر والعصيان .

(٦) لتعليل لعدم صحة تعلق التكليف بالإيمان والإطاعة والكفر والعصيان،
 ومحصل التعليل : خروج الأمور المذكورة عن الاختيار المعتبر عقلاً في التكليف
 بسبب تعلق الإرادة التكوينية الإلهية بها .

(٧) أي: في التكليف .

(٨) قيد لـ المعتبر .

قلت : إنما يخرج بذلك (١) عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها (٢) مسبوقه (٣) بمقدماتها (٤) الاختيارية (٥) ، وإلا (٦) فلا بد من صدورها

- (١) أي: بتعلق الإرادة التكوينية الإلهية بالإيمان وغيره مما ذكر .
- (٢) أي: بالإيمان وسائر العناوين المذكورة ، ومحصل هذا الجواب هو : أن الإرادة التكوينية تارة تتعلق بفعل العبد مطلقاً سواء أَرادَه أم لا ، بل يوجد الفعل بلا إرادته واختياره ، لوجوب صدوره بعد صيرورته مراداً تكوينياً له تعالى شأنه ، فلا يؤثر قدرة العبد وإرادته في فعله أصلاً .
- (وأخرى) تتعلق بفعل العبد بما له من المبادئ الموجبة لاختياريته في حد ذاته ، بحيث لا يكون الفعل ذا صلاح إلاً مقيّداً بكونه صادراً عن العبد بقدرته وإرادته .
- فان تعلق الإرادة التكوينية بفعل العبد على النحو الأول لزم الجبر ، إذ المفروض صيرورة الفعل ضروري الوجود بحيث لا تؤثر قدرة العبد فيه .
- وإن تعلق بفعل العبد على النحو الثاني لا يلزم منه جبر أصلاً ، إذ المفروض تعلق إرادته تعالى التكوينية بالفعل ومبادئه الاختيارية أيضاً ، فلا مجال لنفي الإختيار ، لوجوب الصدور .
- وبالجملة : فالجبر مبنيٌّ على تعلق الإرادة التكوينية على النهج الأول دون الثاني .
- (٣) حال من ضمير - بها - الراجع الى الإيمان وسائر العناوين المذكورة .
- (٤) الضمير راجع الى العناوين المذكورة من الإيمان وغيره .
- (٥) أي: المقدمات الموجبة لكونها إختيارية .
- (٦) أي: وان كان تعلق الإرادة التكوينية بالإيمان وغيره بمبادئها الإختيارية فلا بد من صدور الإيمان وغيره بالإختيار .

بالاختيار ، وإلا (١) لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً .
 إن قلت (٢) : إن الكفر والمعصيان من الكافر والمعاصي ولو كانا
 مسبوقين بإرادتهما (٣) ، إلا أنها (٤) منتهيان

(١) أي: وإن لم تصدر العناوين المذكورة بالاختيار مع تعلق إرادته تعالى
 التكوينية بصدورها من العبد باختياره - لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده ،
 بداهة أن إرادته عز وجل تملقت بصدور تلك العناوين باختيار العبد ، فلو
 صدرت بدونه لزم الخلف .

فالتحصل : أنه لا يلزم من تعلق إرادة الله تعالى تكويناً بالإيمان
 والإطاعة والكفر والمعصيان جبراً أصلاً ، لما مر من كون إرادته التكوينية على
 نحوين ، ويلزم الجبر على أحدهما دون الآخر .

(٢) غرض هذا المستشكل : عدم إندفاع إشكال الجبر بما ذكر من تأثير
 إرادة الكافر والمؤمن في إختيارية الكفر والإيمان ، ولذا لا يكونان كحركة
 المترعش في كونهما خارجين عن الاختيار . وحاصل وجه عدم الاندفاع هو : أن
 إرادة العبد لما كانت من الممكنات كانت منتهية الى إرادة الواجب تعالى شأنه
 التي هي واجبة ، لكونها عين ذاته عز وجل ، وإرادة العبد المستندة الى إرادته
 جلت عظمتها تكون غير إختيارية ، فيقبح التكليف حينئذ بالإيمان وغيره ،
 لكونه تكليفاً بأمر غير إختياري ، كما يقبح العقاب على الكفر والمعصيان ، لأوله
 بالأخرة إلى ما لا يكون بالإختيار ، فلم يندفع إشكال الجبر بمجرد تأثير إرادة
 العبد في إختيارية الكفر والإيمان .

(٣) أي: بإرادة الكفر والمعصيان من العبد .

(٤) يعني: إلا أن إرادتي الكفر والمعصيان منتهيتان إلى أمر غير إختياري .

الى ما (١) لا بالاختيار ، كيف (٢) وقد سبقتهما (٣) الإرادة الأزلية والمشية الالهية ؟ ومعه (٤) كيف تصح المؤاخذة على ما يكون بالأخرة بلا اختيار ؟ . قلت (٥) : العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التائبين للاختيار

(١) المراد بالموصول هو الإرادة الالهية التي تنتهي إليها الممكنات .

(٢) يعني : كيف لا تنتهي إرادة الكفر والعصيان من الكافر والمعاصي الى

ما لا بالاختيار ؟ والحال أنه قد سبق هذه الإرادة - الإرادة - الأزلية الالهية الرافعة للإختيار .

(٣) أي : إرادتي الكفر والعصيان .

(٤) أي : ومع سبق المزبور .

(٥) ملخص هذا الجواب : أن المؤاخذة ليست لأجل الاستحقاق حتى

يرد عليه الاشكال بأنه لا يستحقاق مع عدم الإختيار ، بل لسكونها من اللوازم الذاتية المترتبة على الكفر والعصيان الناشئين عن الخبث الذاتي ترتب المعلول على علته ، واذ انتهى الأمر الى الذاتي انقطع السؤال بلم ، لأن الذاتي لا يملأ ، فلا يقال : «لم أختار المؤمن والكافر الإيمان والكفر» ، إذ المفروض أنهما من لوازم ذاتهما ، ولذا يكون الشقي شقياً في بطن أمه والسعيد سعيداً كذلك ، كما في النبوي - ١ - ، «الناس معادن كعادن الذهب والفضة» - ٢ - كما في بعض الروايات ، فالسمادة والشقاوة ذاتيتان للناس كذاتية الذهب والفضة ، وهذا محصل ما أفاده المصنف (قدس) في دفع شبهة

١ - روضة الكافي ص ٨١ طبع طهران سنة ١٣٧٧هـ ، الفقيه ، ج ٤ ص ٢٨٨

طبع النجف ، توحيد الصدوق ص ٢٥٧ .

٢ - روضة الكافي ص ١٧٧هـ ، الفقيه ، ج ٤ ص ٢٧٣ .

الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتها ، فإن السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه ، والناس معادن كما دلت

الجبر (*) .

(*) لكنك خير بأن ما أفاده ليس دافعاً لشبهة الجبر بل هو مثبت لها ، إذ المفروض كون السعادة والشقاوة ذاتيتين، والإيمان والكفر والإطاعة والمعصيان من لوازمها التي لا تنفك عنها ، وعلى هذا كيف يحسن التكليف بهما والعقاب عليهما ؟ وحسن مؤاخذة الموالي العرفية لعبيدهم على مخالفتهم لأوامرهم وعدم الإعتداد باعتذارهم بأن المخالفة مستندة الى الأمر الذاتي وهو الشقاوة أقوى شاهد على عدم كون العصيان من اللوازم الذاتية القهرية ، وأنه ناشئ عن ترجيح وجوده على عدمه ، واختيار فعله على تركه ، وكون المؤاخذة عندهم مترتبة على الفعل الإختياري ، هذا . مضافاً إلى دلالة الروايات على عدم الجبر، وأن كلاً من الطاعة والمعصيان يكون باختيار العبد ، مثل ما رواه الوافي عن توحيد الصدوق والاحتجاج عن اليماني عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « إن الله خالق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه ، وأمرهم ونهاهم ، فما أمرهم به من شيء فقد جعل لهم السبيل الى أخذه ، وما نهاهم عنه من شيء فقد جعل لهم السبيل الى تركه » وما رواه الكافي عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون » وما رواه الكافي أيضاً عن يونس عن عدة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال له رجل : جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصي ، قال : الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصي ثم يمدبهم عليها » الحديث ، الى غير ذلك من الروايات الصريحة أو الظاهرة في نفي الجبر ، ولا ينافي ذلك ما رواه الوشاح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : « سألته فقلت : الله فوض الأمر الى العباد ، قال :

الذهب والفضة كما في الجبر ، والداني لا يعمل (*) فأنقطع سؤال أنه لم جعل

الله أعز من ذلك ، قلت : فخيرهم على المعاصي ، قال : الله أعدل وأحكم من ذلك
قال : ثم قال الله تعالى : يا بن آدم أنا أولى بحسناتك منك ، وأنت أولى بسيئاتك
مني صملت المعاصي بقوتي التي جعلتها فيك « وذلك لأن المراد بأولوية عز وجل
بالحسنة أمره بها وإعطاء القوة عليها والتوفيق لها ، والمراد بأولوية العبد
بالسيئات هو : أنه تعالى نهاه عنها وأوعده عليها ، وهب له القوة ليصرفها في الطاعات ،
فخالف ربه وصرفها في السيئات . كما لا ينافية الأخبار الواردة في القضاء والقدر
والمشيئة والقطرة والطينة ، ولا يثبت بها الجبر كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى .
(*) لعله أراد بذلك ما عن جماعة من الفلاسفة من أن العقاب والثواب
ليسا من معاقب خارجي ومنتقم غضبان ينتقم من عدوه لإزالة ألم
الغيظ والتشنج عن حرقة لُهب الغضب المستحيل في حقه تعالى شأنه ، بل هما من
اللوازم الذاتية للأفعال الحسنة والقبیحة المنتهية إلى الشقاوة والسعادة الذاتيةين .
وأنت خير بما فيه أولاً : من أن الثواب والعقاب على ما دلت عليه الآيات
والروايات جزاءً من الله تعالى بالعمل الحسن والقبیح ، والثواب على ما عرفه
المتكلمون وهو النعم المستحق المقارن للعظيم ، والعقاب هو الضرر المستحق المقارن
للإستخفاف ، ومع الجبر لا إستحقاق ، لعدم كون الفعل إختيارياً للعبد ، وتجنس
الأعمال على ما في بعض الروايات لا يدل على كون ذلك من قبيل اللوازم الذاتية ،
بل ذلك المجسم هو الذي جعل جزاءً للعمل .
وثانياً : من أن الثواب والعقاب لو كانا ذاتيين للعمل لم يكن وجه
لتوقيف العباد في مواقف الحساب لسؤال عنهم على ما صرح به قوله تعالى :

السعيد سعيداً والشقي شقيماً ، فإنَّ السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك ، وإنما

« وقفوهم أنهم مسؤولون » .

وثالثاً : من أنَّ ذاتيتها تُنافي ما ورد من العفو عن بعض الذنوب بالشفاعة أو غيرها ، إذ لا معنى للعفو حينئذٍ .

ورابعاً : من عدم انطباق حدِّ الذاتي على السعادة والشقاوة اللتين يترتب عليهما الثواب والعقاب ، أمَّا الذاتي الإيساغوجي وهو الجنس والفصل - فواضح ، وأمَّا الذاتي البرهاني وهو ما ينتزع عن نفس الذات من دون حاجة إلى ضم ضميعة كما كان الإنسان وغيره من الماهيات الإمكانية - فلوضوح - عدم كون السعادة والشقاوة كذلك ، لأنهما من الصفات العارضة للنفس كسائر الأوصاف النفسانية . وخامساً : من أنَّه بعد تسليم كونها ذاتيتين لم ينهض دليل عقلي ولا نقلي على كونها بنحو العلة التامة كفتح الظلم وحسن الإحسان ونحو ذلك حتى يلزم الجبر ، فيمكن أن تكون ذاتيتها بنحو الإقتضاء ، كفتح الكذب ، ومن المعلوم أنَّ مجرد وجود المقتضي لا يكفي في ثبوت الجبر بعد القدرة على إيجاد المانع عن تأثيره ، ولا يدل الخبران المذكوران على العلية التامة أصلاً .

أمَّا الخبر الأول ، فلأنَّ المراد بالسعيد والشقي في بطن الأم هو علمه سبحانه وتعالى بكونه شقيماً أو سعيداً وهو في بطن أمه ، فعن ابن أبي عمير قال : « سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله ﷺ : الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطن أمه ، فقال : الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء ، والسعيد من علم الله وهو في

أوجدتها الله تعالى (قلم اينجا رسيد وسر بشكست) . قد انتهى الكلام في المقام

بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء « الحديث (١) .
 وأما الخبر الثاني ، فالظاهر منه هو تنزيل الناس منزلة المعادن في أنه كما
 تكون المعادن من حيث المالية والجهات الموجبة لتنافس الخلق وتزاحمهم عليها مختلفة
 جداً ومتفاوتة جزءاً ، كذلك الناس ، فإنهم في الأخلاق والصفات متفاوتون كفاوت
 المعادن فيما عرفت ، فلا دلالة في هذا الخبر على كون السعادة والشقاوة ذاتيتين
 بمعنى العلة التامة كما هو قضية الجبر ، ولو سلمنا دلالة الخبر على كونها ذاتيتين ،
 فالمتيقن منه ذاتيتها بنحو الإقتضاء لا العملية التامة ، وقد مر : أن مجرد الإقتضاء
 لا يثبت الجبر ، ولو سلم ظهور هذا الخبر أو غيره من الروايات في كون السعادة
 والشقاوة ذاتيتين بمعنى العلة التامة فلا سبيل إلى حججته ، لعدم مكافأته للضرورة
 العقلية التي هي كالقرينة المتصلة ، وللآيات والروايات المتواترة بل المتجاوزة عن
 حد التواتر النافية للجبر ، فلا محيص عن التأويل أو الحمل على التفة ، لما قيل :
 من أن الجبر أشهر مذاهب العامة ، أو الطرح .

فتلخص مما ذكرنا : عدم لزوم الجبر من ناحية ذاتية السعادة والشقاوة .
 وأما من ناحية الإرادة ، فإن أريد بها إرادته تعالى شأنه ، فقد عرفت أن
 المراد بها هو علمه باشتغال فعل العبد الصادر عنه باختياره على البصلحة ، لا مطلقاً
 ولو صدر عنه قهراً ، ومن المعلوم أن هذه الإرادة لا توجب الجبر . وإن أريد
 بها إرادته تعالى التي تنتهي إليها الممكنات ، فلا تستلزم الجبر أيضاً ، وتوضيحه
 يتوقف على بيان مقدمة ذكرها بعض المحققين (قدّه) وهي : « أن الفاعل ينقسم

الى ما ربما لا يسمعه كثير من الأفهام ، ومن ان الله الرشد والهداية وبه الاعتصام .

• • • • •

باعتبار إلى ما منه الوجود وإلى ما به الوجود ، والمراد بالأول : مفيض الوجود ومعطيه، وهو منحصر في واجب الوجود جلّ وعلا ، والثاني : مباشر الفعل الذي يفاض عليه الوجود ويكون مجرى فيضه ، فيجري منه فيض الوجود إلى غيره ، وهو منحصر في غير واجب الوجود جأت عظمتها، لإبائه صرافة وجوده عن الاتحاد مع الممكنات حتى يباشر الحركات .

وبالجملة : فمعطي الوجود هو الواجب تعالى شأنه، ومجري فيض الوجود

هو الممكن .

وينقسم الفاعل باعتبار آخر إلى الفاعل بالطبع ، وبالقدر ، وبالإختيار .

والمراد بالأول : ما يكون فعله باقتضاء طبيعته بلا شعور وإرادة كالنار ،

فإن إحراقها ليس بإرادة ولا شعور ، بل باقتضاء طبيعتها .

والمراد بالثاني : ما يكون الفاعل بالإضافة إلى الفعل كالوضع لعرضه ،

فإسناد الفعل إليه يكون بضرب من المسامحة ، إذ الفاعل حقيقة غيره ، كتحريك يد

الغير ، فإنّ مباشر التحريك هو الفاعل ويد المتحرك محل الحركة، وليس المتحرك

هو الفاعل إلاّ مسامحة .

والمراد بالثالث : ما يكون صدور الفعل منه منوطاً بعلمه وقدرته وإرادته،

فهذه الصفات مصححات فاعليته بالفعل . إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم : أنّ المراد

من إنتهاء الفعل إلى إرادة الباري تعالى ان كان إنتهاء إرادة العبد - لإمكانها إلى

إرادة الله عز وجل ، فلا يضرب ذلك بالفاعلية التي هي شأن الممكنات ، إذ العبد

بذاته وصفاته وأفعاله لا وجود له إلاّ بإفاضة الوجود من الباري تعالى ، لأنّه

مفويض الوجود، دون الممكن الذي هو مجرى فيض الوجود كما تقدم ، ويستحيل أن يكون الممكن المحتاج الى الوجود مفيضاً للوجود ، فلا منافاة بين إنتهاء إرادته - لإمكانه - الى إرادته سبحانه وتعالى ، وبين كون فعله إختيارياً له مع فرض علمه وقدرته وإرادته .

وإن كان المراد من الإنتهاء : إنتهاء الإرادة الى الباري عز وجل على حد إنتهاء الفعل الى فاعل ما به الوجود حتى يلزم الجبر، فهو مستحيل في حقه تعالى ، لما مر آتقاً من إباء صرافة وجوده عن الاتحاد مع الممكنات .
والحاصل : أن الإنتهاء الى فاعل ما منه الوجود لازم لأنه ضائر ، لأنه تعالى مفويض الوجود ومعطيه ، فوجود كل ممكن منه عز وجل ، فهذا الإنتهاء ضروري ، ولاسكن لا يلزم منه الجبر ، إذ الذي يتوقف عليه الجبر هو إنتهاء الفعل إليه تعالى إنتهاءه إلى ما به الوجود ، لسكنه مستحيل في حقه تعالى ، لما عرفت .
وبالجملة : فالإنتهاء المتحقق لازم وغير ضائر ، والإنتهاء الضائر المثبت للجبر غير متحقق ، هذا ما يتماق بإرادته سبحانه وتعالى .

وأما إرادة نفس العبد فلا توجب الجبر أيضاً ، لعدم كونها علة تامة لوجود الفعل في الخارج بحيث يصير العبد مسلوب الإختيار، كما يشهد به الوجدان السليم، حيث إن الإرادة المفتمرة بالشوق المؤكد لا تسلب الإختيار ، بل هو مع هذا الشوق يقدر على كل من الفعل والترك ، ولا يصير الفعل به ضروري الوجود ، غاية الأمر أن الشوق المؤكد يكون داعياً إلى إختيار الفعل وترجيحه على الترك، بل يشهد بذلك البرهان أيضاً ، لتخلف الإرادة عن المراد أحياناً، كما اذا لم يكن

إرادة للمبد ، ومع ذلك يوجد الفعل كراهة ، لخوف أو اضطرار أو نحوها ، فإن الشوق المؤكد حينئذ مفقود ، ومع ذلك يؤتى بالفعل ، فيعلم من ذلك عدم كون الإرادة علة تامة ، وعدم توقف الفعل عليها ، لوجوده بدونها في صورة الكراهة . وقد اتضح من هذا البيان أمران :

أحدهما : أنه لا وجه لما عن الفلاسفة من كون مناط الفعل الإختياري هو سبقه بالإرادة المفسرة بالشوق المؤكد ، وذلك لما عرفت من صدور الفعل أحياناً من فاعل بالاختيار بدون الإرادة أصلاً .

ثانيهما : أنه لا وجه لجعل الإرادة بمعنى الشوق المؤكد علة تامة لوجود الفعل في الخارج ، لما مرّ آنفاً من قيام الوجدان والبرهان على خلافه .

(تكملة) قد عرفت أن الإختيار في أفعال العباد مما لا بد منه في صحة التكليف ، وإلا يلزم الظلم ، ضرورة أن العقاب على فعل غير إختياري قبيح عقلاً ، لكونه ظمناً لا يصدر عن الحكيم ، فلو كان هناك ما يكون ظاهراً في الجبر أو موهماً له فلا بد من تأويله أو طرحه أو حمله على التقية ، ولما كان هناك روايات توهم دلالتها على الجبر فلا بأس بالتعرض الإجمالي لها فنقول مستمعيناً به تعالى ومتوسلاً بوليّه صلى الله عليه وعلى آباءه الطاهرين وعجل فرجه وأدرك بنا أيامه : إن الروايات المشار إليها اشتمل على ثلاثة عناوين :

أحدها : عنوان القضاء والقدر .

ثانيها : عنوان المشية .

ثالثها : عنوان الفطرة والطينة ، فهنا مقامات ثلاثة :

للمذنب ، ولا محمداً للمحسن ، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن ، ولكان المحسن أولى بالمعقوبة من المذنب ، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان ، وخصماء الرحمن ، وحزب الشيطان ، وقدريّة هذه الأمة ومجوسها ، إن الله تبارك وتعالى كلف تخييراً ، ونهى تحذيراً ، وأعطى على القليل كثيراً ، ولم يُطعم مكرهاً ، ولم يملك مفوضاً ، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً ، وذلك ظنّ الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فأنشأ الشيخ يقول :

أنت الامام الذي نرجو بطاعته * يوم النجاة من الرحمن غفرانا
أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً * جزاك ربك بالإحسان إحسانا «
تقريب دلالة هذا الخبر على الجبر هو: ظهور قول السائل: «عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين» في ذلك، حيث إنه بعد بيان الامام عليه السلام: «إن مسيرنا الى أهل الشام كان بقضاء الله تعالى وقدره» - استبعد استحقاق الأجر ، ولذا قال عليه الصلاة والسلام له: «مه يا شيخ ... الخ» وكذا قوله: «وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا .. الخ» فإنه كالصريح في اعتقاده الجبر بعد كون مسيرهم بالقضاء والقدر ، ولذا أجابه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «وتظن أنه كان قضاءً حتماً وقدرًا لازماً .. الخ» والذي يستفاد منه أمور :

الأول : إنقسام القضاء والقدر الى حتميين وغير حتميين ، وأن الموجب للجبر واضطرار العباد في أفعالهم ليس إلا القسم الأول ، ثم بين عليه السلام مفسده

من استلزامه لبطلان الثواب والعقاب والأمر والنهي ... الخ ، ففسّر عليه السلام
القضاء والقدر -الذين كانا في المسير الى الشام- بأنهما لم يكونا من القسم الحتمي ،
لأنّ الحتمي يوجب بطلان التكليف والبعث والزجر والثواب والعقاب .
فلمتحصل: ثبوت الملازمة بين القضاء الحتمي وبين إرتفاع الإختيار المبطل
للتكليف والثواب والعقاب .

الثاني : بقاء التكليف والإختيار وعدم الإضطراب مع القضاء غير الحتمي ،
لعدم كونه رافعاً للقدرة والاختيار .

الثالث : عدم تملكه العباد بحيث ينافي سلطانه عظمت كبرياؤه كما هو
مذهب المفوضة ، فإنّ قوله عنه : « ولم يملك مفوضاً » صريح في نفي التفويض .
الرابع : أنّ الجبر يستلزم أولوية المذنب بالإحسان من المحسن ، لأنّه
لا يرضى بالذنب والمخالفة ، وأولوية المحسن بالعقوبة من المسيء ، لأنّه لا يرضى
بالإحسان والموافقة .

وبالجملة : فحجر المسيء على الإساءة يستلزم إحساناً في مقابله ، وجبر
المحسن على الإحسان مع عدم رضاه به يوجب عقاباً . وهذا الوجه هو ما أفاده
في الوافي ، وقد وجهه غيره بتوجيهات أخر تركنا التعرض لها خوفاً من الإطالة
المنافية لوضع التعليل . وقوله عليه السلام : « وقدريّة هذه الأمة ومجوسها »
إشارة الى النبوي المشهور : « القدريّة مجوس هذه الأمة » ووجه تسميتهم بالمجوس
هو مشاركتهم للمجوس في سلب الفعل عن العبد ، فإنّ المجوس يسندون الخيرات
الى الله تعالى والشرور الى إبليس لعنه الله . وكيف كان فالخبر المزبور أوضح

المراد بالقضاء والقدر ، فيحمل غيره من الأخبار المطلقة والمجملة عليه ، كما يحتمل لأجله ما دلّ على استحالة تخلف الكائنات عما قضى عليه ، كرواية الدقاق المحكية عن البحار الدالة على أنه إذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء ، وغيرها من الروايات التي تدل على تبعية المقضي عليه للقضاء بنحو الاستلزام على القضاء والقدر الحتميين .

والحاصل : أن معنى القضاء والقدر في مورد البحث هو غير الحتميين كما دلّ عليه الخبر المبسوط المتقدم ، لأنه قرينة على إرادة المعنى المذكور من سائر الروايات أيضاً ، ومع الغض عن قرينته لا ظهور للفظ القضاء فيما أراده الجبري مع كثرة المعاني التي استعمل فيها خصوصاً في القرآن الكريم ، فإن مادة القضاء بتصاريفها المتشعبة قد وردت فيه وأريد بها معانٍ متعددة :

منها : قوله تعالى في سورة يوسف الآية (٦٨) : « إلا حاجة في نفس يعقوب قضاها » . فإن معناه كما في تفسير مجمع البيان هو الإزالة ، أي : أزال به اضطراب قلبه ، وجعله بمعنى العلم كما عن بعض الأعلام لم يظهر له مأخذ .

ومنها : قوله تعالى في سورة الحجر الآية (٦٦) : « وقضينا إليه ذلك الأمر » ، فإن معناه كما في مجمع البيان هو الإعلام ، يعني : أعلننا لوطاً وأخبرناه وأوحينا إليه ما نزل به من المذاب .

ومنها : قوله تعالى في سورة يونس الآية (٩٣) : « إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة » فإن معناه الحكم ، وبهذا المعنى ورد في موارد عديدة من القرآن المجيد ، كقوله تعالى في سورة النمل الآية (٨٠) : « إن ربك يقضي بينهم

بحكمه » ، وكقوله تعالى في سورة إسرائيل الآية (٢٤) : « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » على قول يأتي ، وكقوله تعالى في سورة النساء الآية (٦٨) : « ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت » ، بل وروده بهذا المعنى في القرآن المجيد أكثر من غيره كما لا يخفى على من لاحظ ذلك .

ومنها : قوله تعالى في سورة المؤمن الآية (٢٢) : « والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء » ، والمراد به الفصل كما في مجمع البيان ، ويمكن إرجاع ما عن بعض الأعلام من كون معناه هنا هو القول إليه .

ومنها : قوله تطلق في سورة السبا الآية (١٤) : « فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض » ، قال في مجمع البيان : « فلما حكما على سليمان بالموت ، وقيل : معناه أوجبنا على سليمان الموت » انتهى ، وجعله بعض الأعلام بمعنى الحتم ، ويمكن إرجاع أحدهما الى الآخر .

ومنها : قوله تعالى في سورة إسرائيل الآية (٢٤) « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه » قال في مجمع البيان : « أي أمر ربك أمراً باتاً » عن ابن عباس والحسن وقتادة ، وقيل : أُلزم وأوجب ربك ، عن الربيع بن أنس ، وقيل : أوصى عن مجاهد .

ومنها : قوله تعالى في سورة حم السجدة الآية (١١) : « فقضاهن سبع سموات في يومين » قال في مجمع البيان : « أي صنعهن وأحكمهن وفرغ من خلقهن » انتهى ، فالمراد بالقضاء حينئذ هو الخلق .

ومنها : قوله تعالى في سورة طه الآية (٧٦) : « فأفص ما أنت قاضٍ »

.....

والخطاب لفرعون أي : فأصنع ما أنت صانعه على إتمام وإحكام ، وقيل : معناه فأحكم ما أنت حاكم .

ومنها : قوله تعالى في سورة القصص الآية (٣٠) : « فلما قضى موسى الأجل » أي أوفاه وأتمه ، وكذا - قضيت - فيما قبله « أيما الأجلين قضيت » .
 ومنها : قوله تعالى في سورة البقرة الآية (٢٧) : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضى الأمر ، وإلى الله ترجع الأمور » قال في مجمع البيان في تفسير - قضى - : « معناه فرغ من الأمر وهو المحاسبة وإنزال أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار » انتهى ، فالمراد بالقضاء هنا الفراغ ، وكذا في قوله تعالى في سورة يوسف على نبينا وآله وعليه السلام الآية (٤٢) : « قضى الأمر الذي فيه تستفتيان » قال في مجمع البيان : « أي فرغ من الأمر الذي تسألان » انتهى . والغرض من ذكر معاني القضاء في القرآن الكريم هو : أنه مع كثرتها والإغماض عن قرينية مثل الرواية المزبورة على إرادة القضاء غير الحتمي في أعمال العباد لا محيص عن التوقف ، لإجمال معنى القضاء ، فروايات القضاء لا يظهر منها جبر أصلاً ، إذ مع النظر إلى القرينة المزبورة يراد به القضاء غير الحتمي الذي قد مرّ عدم إيجابه للجبر .

ومع الغض عنها يكون مجزئاً ولا يستفاد منه شيء ، فلا يصح الاستدلال بتلك الروايات على الجبر وارتفاع الاختيار عن العبد في أفعاله . ولو سلم عدم الإجمال ، فلا يصح الاستدلال به أيضاً ، لأنه إن كان بمعنى العلم فليس علة حتى

يكون علمه تعالى بفعل العبد موجباً للجبر ، مثلاً علم زيد بمسافرة عمرو باختياره في الغد لا يوجب اضطرار عمرو إلى المسافرة ، وكذا الحال في الإعلام ، لوضوح أن الإخبار بفعل الغير الصادر عن فاعله بإرادته واختياره لا يرفع الاختيار حتى يلزم الجبر .

وإن كان بمعنى الحكم والأمر ، فلا أنه إن أُريدَ بهما الأمر والنهي المصطلحان ، فلا يستلزمان الجبر أيضاً ، وإلا لم يقدر الكفار والنفاق على المخالفة . وإن أُريدَ بهما غير الأمر والنهي المصطلحين ، فإن كان المراد به الحتم فسيأتي الكلام فيه ، وإن كان غيره فلا بد من بيانه والنظر فيه .

وأما الحتم والخلق والفعل وغيرها مما هو ظاهر في الجبر ،

فالجواب العام عنها هو : أنها محفوفة بالقرينة الصارفة لها عن ظاهرها ، وهي حكم العقل بعدم إضطرار العباد إلى أفعالهم وتروكهم . وهذا الحكم العقلي كالقرينة المتصلة اللفظية المانعة عن إنعقاد ظهورها فيما يوجب الإلجاء والإضطرار من لفظ القضاء .

(المقام الثاني) في روايات العنوان الثاني وهي المشية ، والمراد بها عند أهل اللغة والفلسفة هي الإرادة ، وقد يفرق بينهما : بأن معناها التقدير إن أُسندت إلى الله تعالى ، والإرادة إن أُسندت إلى العبد ، وعلى كل حال ، فقد اتفق المسلمون بل أكثر الملتين على أنها من صفات الله تعالى شأنه وإن اختلفوا في كونها من الصفات الذاتية كالعالم والقدرة ، أو من الصفات الفعلية كالخلق والرزق والإحياء والإماتة والتكلم ، فذهبت الفلاسفة إلى أنها من الصفات الذاتية ، لكن الحق

أنها من الصفات الفعلية ، لتعلق قدرته تعالى بها ، ضرورة أنه جلّ وعلا قادر على أن يشاء وأن لا يشاء ، كما يدلّ عليه ما رواه في البحار عن المحاسن عن محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « المشية محدثة » ، بخلاف العلم ونفس القدرة ، فإنها ليسا كذلك . وكيف كان ، فالروايات الواردة في المشية وان كانت كثيرة جداً، إلا أن في نقل إحداها كفاية، وهي ما رواه في البحار عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال : « لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بهذه الخصال السبع بمشية وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل ، فمن زعم أنه يقدر على نقص واحدة منهن فقد كفر » ، ومشيته تعالى تقتضي وجود الشيء كما استدلّ على ذلك بعض الأفاضل على ما في فروق اللغات لجدهنا السيد الأجل شيخ مشايخ الاسلام السيد نور الدين نجم العلامة المحدث الجزائري (قدما) بقوله تعالى : « ما شاء الله كان » وعلى مفارقة الإرادة للمشية بقوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ، وقوله تعالى : « وما الله يريد ظمناً للعباد » إذ من المعلوم حصول العسر والظلم بين الناس الدال على أن الإرادة لا تقتضي وجود المراد انتهى ملخصاً . وكيف كان فالمشية منه تبارك وتعالى المتعلقة بالموجودات هي إقضية الوجود عليها ، وإتقاضيها التامة فيها ، فكل موجود ينتهي وجوده إليه تعالى شأنه ، وهذا الإتيان يكون على نحوين :

أحدهما : إتيان الموجود بنفسه الى إعمال قدرته كالنوات على اختلافها وكثرتها ، والعلائق الكونية كملاقة الملية والمعلولية، وعلاقة الغايات بالمغايات والمواد والصور وغيرها مما صير العالم متكوّناً بها ، فإنّ هذه كلها أفعاله سبحانه

وتعالى ومنتهية الى مشيته التي هي أعمال قدرته على الإيجاد .
 ثانيهما: إنتهاء الموجود إليه تبارك وتعالى لابنفسه كالذوات ، بل بالإقدار
 عليه كالأفعال الصادرة من العباد ، وهذا الإقدار هو فعله سبحانه على الدوام ،
 كدوام إفاضاته على الموجودات التكوينية ، وهذا الإقدار يصحح الإنتهاء الى
 مشيته جلّ وعلا ، لاستمرار فيضه في جميع آتات الفعل الصادر عن العبد ، ومعلوم
 أن المشية بهذا المعنى لا توجب إضطرار العبد في أفعاله ، إذ المفروض أنها ليست
 إلا إقدار العبد عليها بإفاضة شرائط الفاعلية والعلل الناقصة الإعدادية ، للإطاعة
 والمعصية منوطتان بالقدرة ، ومن المعلوم أنها تفاض منه تعالى شأنه ، وبدل
 عليه ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قال
 أبو الحسن الرضا عليه السلام : « قال الله : يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء
 لنفسك ماتشاء ، وبقوتي أدت فرائضي ، وبمعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك
 مهيماً بصيراً قوياً » الحديث .

وما رواه الوافي عن الكافي بإسناده عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله عليه
 الصلاة والسلام قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من زعم أن الله
 يأمر بالسوء والنميمة فقد كذب على الله ، ومن زعم أن الخير والشر بغير مشية
 الله فقد أخرج الله عن سلطانه ، ومن زعم أن المعاصي بغير قوة الله فقد كذب
 على الله ، ومن كذب على الله أدخله النار » ، فإن قوله عليه السلام : « ومن زعم أن
 الخير والشر ... الخ » بيان لتعلق المشية بالخير والشر ، يعني : أن القدرة على الخير
 والشر حدوتاً وبقاؤه قد تعلق بها المشية كما عليه الامامية ، فتعلق المشية هو

القدرة على الخير والشر لا أنفسهما ، وإلا كان مناقضاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « من زعم أن الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله » ، حيث إن هذه الجملة تنفي أمره سبحانه وتعالى بالشر ، فلو تعلقت المشية بنفس الشر لا بالقدرة عليه لكان مناقضاً لعدم الأمر به .

ثم إن هذه الرواية في مقام الرد على كلا القولين : الجبر والتفويض ، وإثبات الأمر بين الأمرين ، وذلك لأن إسناد المعاصي إلى الله تعالى مساوق للقول بأمره بالفحشاء وهو الجبر ، وقد دلت الرواية على نفي الأمر كما أن استقلال العباد في الأفعال من الخيرات والشرور مساوق للقول بالتفويض الذي هو إخراج الله عن سلطانه ، وهو منفي أيضاً بالرواية ، هذا . وقد ذكر المشية معانٍ أخر ، ولا يدل شيء منها على الجبر ، وعلى فرض دلالتها عليه لا بد من صرفها إلى ما لا يناه في حكم العقل .

ثم إنه قد وردت أخبار في تفسير الروايات الواردة في أنه لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلا بسبع خصال ، كرواية المحاسن المتقدمة من أراد الوقوف عليها فليراجع البحار - ١ - والوافي - ٢ - ونحوهما .

(المقام الثالث) في روايات العنوان الثالث وهي الطينة ، أعلم : أنه قد وردت

كثيرة يظهر منها اختلاف الطينات من حيث السعادة والشقاوة .

أما في البحار في الجزء الثالث في باب الطينة والميثاق ، ولندكر

واحداً منها، وهو ما رواه فضيل بن الزبير عن أبي جعفر عليه السلام قال : « يا فضيل أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : إنا أهل بيت خلقنا من عليين وخلق قلوبنا من الذي خلقنا منه ، وخلق شيعتنا من أسفل من ذلك ، وخلق قلوب شيعتنا منه ، وإنّ عدونا خلقوا من سجين ، وخلق قلوبهم من الذي خلقوا منه ، وخلق شيعتهم من أسفل من ذلك ، وخلق قلوب شيعتهم من الذي خلقوا منه ، فهل يستطيع أحد من أهل عليين أن يكون من أهل سجين ؟ وهل يستطيع أهل سجين أن يكونوا من أهل عليين ؟ » .

والجواب العام عن هذه الأخبار هو: أنّ هناك روايات تدل على تركب طينة كل إنسان من طينتين تقتضي إحداها السمادة والأخرى الشقاوة .
 منها : ما رواه البحار في الباب المزبور عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام قالا : « كان في بدو خلق الله أن خلق أرضاً وطينة ، وخرّ منها ماءها وأجرى ذلك الماء على الأرض سبعة أيام ولياليها ، ثم نضب الماء عنها ، ثم أخذ من صفوة تلك الطينة وهي طينة الأئمة ، ثم أخذ قبضة أخرى من أسفل تلك الطينة وهي طينة ذرية الأئمة وشيعتهم ، فلو تركت طينتك كما تركت طينتنا لكنتم أنتم ونحن شيئاً واحداً . قلت : فما صنع بطينتنا ؟ قال : إنّ الله عز وجل خلق أرضاً مبيخة ، ثم أجرى عليها ماء أجاجاً سبعة أيام ولياليها ثم نضب عنها الماء ، ثم أخذ من صفوة تلك الطينة وهي طينة أئمة الكفر ، فلو تركت طينة عدونا كما أخذها لم يشهدوا الشهادتين : أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله ، ولم يكونوا يحجون البيت ، ولا يمترون ، ولا يؤتون الزكاة

ولا يصدقون ، ولا يعملون شيئاً من أعمال البر ، ثم قال : أخذ الله طينة شيبتنا وطينة عدونا ، فخلطها وعركها عرك الأديم ، ثم مزجها بالماء ، ثم جذب هذه من هذه ، فقال : هذه في الجنة ولا أبائي ، وهذه في النار ولا أبائي ، ثم رأيت في المؤمن من دعاة وسوء الخلق واكتساب سيئات فمن تلك السبخة التي مزجته من الناصب ومارأيت من حسن خلق الناصب وطلاقة وجهه وحسن بشره وصومه وصلاته فمن تلك السبخة التي أصابته من المؤمن .

ومنها : غير ذلك من الروايات الدالة على تركب الطينة من جزئين يقتضي أحدهما السعادة والآخر الشقاوة ، ومقتضى هذا التركب كون وصفي السعادة والشقاوة بالنسبة إلى اختيار العبد على حد سواء .

وأما ما يجب به عن أخبار الطينة من أنها ليست قابلة لجعل الشقاوة والسعادة ، اسكونها من الجوامد التي لا تحس ولا تشعر ، وعملها هو الأرواح ، لتوجه التكليف إليها كما دلت عليه الروايات واختلاف الطينات كاشف عما اختاروه في عالم العهد .

فرجعه إلى إنكار أخبار الطينة مع كثرتها ، ولا منافاة بين توجه التكليف إلى الأرواح وبين كون الطينة مقتضية للسعادة والشقاوة ، كاختلاف سائر الطينات فيما لها من الاستعدادات الموجبة لاختلاف الآثار . وكذا المياه ، فإن اختلافها بحسب الآثار يشهد بذلك ، قراجع البحار وغيرها ، ولاحظ الروايات الواردة فيها ، مثل ماء الفرات الذي ورد فيه «أن تخنيك الولد به يُحببه إلى الولاية» وماء السماء الذي ورد فيه «أنه يدفع الأسقام» ، وماء زمزم الذي ورد فيه «أنه

شفاه من كل داء»، وماه نيل مصر الذي ورد فيه «أنه يئيت القلب»، بل هذا الاختلاف موجود في النباتات أيضاً ، فلا غرو في كون الجمادات التي لا تحس ولا تشعر مقتضية للسعادة والشقاوة كاقضائها لغيرها كدفع الأسقام ، فجعل اختلاف الطينيات كاشفاً عما اختاروه في عالم العهد لا مؤثراً كما ترى . لكن من المعلوم : أن مجرد المقتضي لا يوجب الجبر ، وإنما ذلك شأن العلة التامة ، وقد عرفت أن ما يكون من الأخبار ظاهراً في ذلك لا بد من صرفه عن ظاهره بحكم العقل والآيات والروايات المتجاوزة عن حد التواتر- كما قيل- الظاهرة أو الصريحة في نفي الإلجاء

وأما الآيات التي توهم دلالتها على الاضطرار فكثيرة، ولا نعرض لها تفصيلاً خوفاً من الإطالة في البحث الاستطرادي ، إلا أنه لا بأس بالإشارة إليها، فنقول : إنها على طوائف :

الأولى : مآظهم الإضطرار مع الإقتران بالقرائن السابقة واللاحقة على خلافه، كقوله تعالى : « ان الذين كفروا سواء عليه أه نذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم » . والجواب عنها هو: أنها مختصة بالكفار المتمصين في الكفر والجحود وعداوتهم للاسلام والمسلمين بمثابة لا ينفعهم الإنذار، دون سائر الكفار المنتفعين بالإنذار وهداية سيد الأنبياء وأوصيائه الأمناء صلوات الله عليهم من الآن الى يوم اللقاء ، بل والعلماء الأتقياء ، فإن كثيراً من الكفار اهدوا الى الاسلام ، والطائفة المتمصبة منهم لم تنتفع بهداية وإرشاد وتخويف وإنذار ، لعنادهم للحق

المستند الى اختيارهم للكفر ، وصاروا كالأنعام ، بل هم أضل ، فلا يفقهون بقلوبهم ولا يسمعون بأذانهم ، ولا يبصرون بأعينهم ، ولما وصل كفرهم الى أعظم مراتبه ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم - الآية - ومن المعلوم : عدم دلالة الآية بإحدى الدلالات على كونهم مجبورين على الكفر ، إذ لا تدل إلا على عدم تأثيرهم بالإندار ، بلوغهم غاية مراتب الكفر والشقاوة ، فإنّ وصولهم إلى هذه المرتبة التي لا يؤثر معها الإندار ليس بالإلجاء ، لعدم دلالة الآية عليه أصلاً ، فلو سلم عدم قدرتهم على الايمان حينئذٍ كان ذلك مستنداً الى الإختيار ، فيكون من صغريات قاعدة : الامتناع بالاختيار لا ينافي الإختيار .

وبالجملة : فمثل هذه الآية لا يدل على مزيد من عدم تأثير الإندار فيهم ، وأما بلوغهم الى غاية مرتبة الشقاء التي لا يؤثر معها التخويف فلا يدل على أنّ بلوغهم إليها كان بالإلجاء والإضطراب أصلاً ، وربما يكون ذلك بالمبادىء الإختيارية .

الثانية : ما ورد في ثبوت جميع ما كان وما يكون وما هو كائن في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ

والجواب عنها واضح ، لأنه كالجواب عن العلم في عدم التأثير ، فثبوت جميع الأعمال بمباديها الإختيارية في اللوح المحفوظ لا ربط له بالجبر أصلاً .

الثالثة : الآيات التي تدل على تعلق مشيئته تعالى بالأفعال والتروك الظاهرة في تبعيتها لها ، وهي على قسمين :

أحدهما : ما ظاهره النهي عن إسناد الفعل الى العبد نفسه إلا أن يشاء

الله كقوله تعالى : « ولا تقولن لشئنيّ فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ،
 فيدل على عدم فاعلية العبد لفعله وإناطتها بمشيئته تعالى ، وليس هذا إلا الإلجاء .
 والجواب عنه هو : أن هذه الآية في مقام الرد على المفوضة القائلين بأنّ
 العبد هو الفاعل ، وأنه المحصل لجميع شرائط الفاعلية ومقتضياتها ، إلا أن يمنع الله
 عز وجل عن تأثير فاعليته بمشيئته ، ومحصل ما يستفاد من هذه الآية الشريفة هو النهي
 عن القول بكون العبد فاعلاً تاماً إلا أن يشاء الله تعالى أي يمنعه عن الفعل كما
 زعمه المفوضة ، إذ من المعلوم : أن العبد ليس فاعلاً تاماً أي محصلاً لشرائط
 فاعليته ، ولكنه ليس مستلزماً للجبر ، لما مر من أن العبد يعمل مختاراً بما أفاضه الله
 تعالى عليه من القدرة .

ثانيهما : ما ظاهره إسناد الضلالة والهداية الى مشيئته تعالى ، كقوله عز
 وجل : « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » وغيره مما هو بمضمونه .

والجواب عن ذلك : أن الهداية تطلق على معانٍ :

الأول : الهداية التكوينية، وهي إفاضة الوجود على الكائنات ، وجعلها
 منظمه لتترتب عليها الغايات والأغراض .

الثاني : الهداية التشريعية، وهي إنزال الكتب ، وإرسال الرسل ، ونصب
 الأوصياء ، وإيجاد سائر وسائل التبليغ والإرشاد، وهي المرادة بقوله تعالى : « أنا
 هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً » فمعنى الهداية حينئذٍ إراءة طريق الحق،
 فإن شاء العبد سلكه وإن شاء تركه .

الثالث : الهداية الموصلة الى المطلوب بحيث لا يبقى للعبد إختيار في عدم

قبولها ، كقوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١٥٠ : « فلو شاء لهداكم أجمعين »
وقد أريدت الهداية بهذا المعنى في جملة من الروايات التي ذكرها في الجزء الثالث
من البحار في باب الهداية والضلالة ، فراجع .

الرابع : إيجاد مقتضيات الخير والعبودية على نحو لا ينافي الاختيار ،
كتولّد العبد في جامعة حاوية للفضيلة وفاقدة للذيلة ، أو من أبوين تقيين ، وأمثال
ذلك مما له دخل إعدادي في التوجه إلى الخير والطاعة ، والتحرز عن الشرّ والمعصية .
فالجواب : أن المراد من الهداية التي استعملت فيما ظاهره استناد الهداية
والضلالة إلى مشيئة تعالى هو هذا المعنى الرابع . فقد ظهر إلى هنا فائدتان :

الأولى : وجه الالتيام بين الآيات التي تدل على أنه تعالى هدى الناس جميعاً ،
وبين الآيات التي تدل على أنه تعالى إنما هدى بعضهم دون بعض .
تقريبه : أن المراد بالهداية في الطائفة الأولى هو معناها الثاني أعني
الهداية التشريعية ، والمراد بها في الطائفة الثانية هو معناها الثالث أعني الهداية
الموصلة إلى المطلوب .

الثانية : الجواب عن الآيات الظاهرة في استناد الهداية والضلالة إلى
مشيئة تعالى .

تقريبه : أنه إذا شاء هداية العبد تعلق مشيئة تعالى بتوجيه مقتضيات
الخير وعمله الناقصة المعدّة إلى العبد بحيث لا تنافي الاختيار ، وإذا شاء ضلّاته
تعلقت مشيئة تعالى بسلب تلك المقتضيات عنه ، من دون مناقاة بين هذا التعلق
واختيار العبد .

أما عدم منافاة توجيه مقتضيات الخير الى العبد لاختياره فواضح ، إذ المفروض توقف صدور الفعل مع تلك المقتضيات على اختياره ، وأما عدم منافاة سلبها لاختياره مع توقف الفعل عليها فلأن العبد لما ترك الخير باختياره، وصرف ما أفاض عليه ربه من مقتضيات الخير في غير محله، واختار من الشقاوة مرتبة لا يليق معها بتوفيق الطاعة وبعد المعصية - سلب - الله تعالى عنه تلك المقتضيات، وأوكله الى نفسه الجانية الأمانة بالسوء .

الطائفة الرابعة: الآيات التي ادعت صراحتها في اضطرار العباد في أفعالهم وتروكهم، كقوله تعالى في سورة الأنفال: « وما رميت إذ رميت ، ولا يمكن الله رمي » فإنه كالصریح في كون فاعل الرمي هو الله تعالى ، وليس ذلك إلا الإلجاء . والجواب عنه : أن إسناد الرمي إليه تعالى مع أن الراي هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا بد أن يكون لنكتة ، إذ لو كان الإسناد على وجه الحقيقة لزم التناقض ، لأنه تعالى أسند الرمي أولاً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم أسنده إلى نفسه تعالى ، فالإسناد الثاني يكون لعناية وهي كون الرمي والغلبة على الكفار من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم ، لئلا يتفاخر المسلمون بعضهم على بعض بأنه ظفر على الكفار بقتالهم وأسرهم ، قال في مجمع البيان : « ذكر جماعة من المفسرين كابن عباس وغيره : أن جبرئيل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم بدر : خذ قبضة من تراب فارمهم بها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما التقى الجمعان لعلي عليه السلام : إعطاني قبضة من حصا الوادي ، فناوله كفاً من حصا عليه تراب ، فرمى به في وجوه القوم ، وقال : شامت الوجوه ، فانهزموا ، فعلى هذا إنما أضاف الرمي الى نفسه ، لأنه لا يقدر

وهم ودفع ، لملك (١) تقول : إذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه
بصلاح الفعل (٢) لزم بناءً على أن

(١) هذا تقريب الوهم الذي هو من أدلة القائلين بمغايرة الطلب للارادة ،
ومحصل تقريبه : أنه على تقدير إتحاد الطلب والارادة يلزم أن يكون المنشأ
بصيغة الطلب في الخطابات الشرعية هو العلم بالصلاح ، إذ المفروض كون الارادة
التشريعية هو هذا العلم ، وذلك بديهى البطلان ، لأن القابل للإنشاء هو الأمور
الاعتبارية كالملكية والزوجية ونحوها ، لا الأمور الحقيقية الخارجية كالقيام
والقعود والعلم وغيرها مما له وجود حقيقي ، إذ لا معنى لتعلق إنشاء الطلب بما هو
حاصل في الخارج ، ومن المعلوم أن العلم من الصفات الحقيقية التي لا يتعلق بها
الإنشاء، خصوصاً فيه سبحانه وتعالى ، لأن علمه عين ذاته المقدسة . وأما بناءً على
مغايرة الطلب للارادة فلا يلزم هذا الاشكال أصلاً ، حيث إن المنشأ حينئذ هو
مفهوم الطلب ، لا الارادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح حتى يلزم أن يكون
المنشأ عين العلم بالصلاح كما هو قضية قياس المساواة .

(٢) كما ذكره بقوله : « دون الارادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة
في فعل المكلف » انتهى .

أحد غيره على مثله ، فإنه من عجائب المعجزات « انتهى . ومثله : إسناد القتل
الى نفسه تعالى فيما قبله وهو قوله عز وجل : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم »
وقد عرفت سابقاً الجواب العام عن كل ما يكون صريحاً أو ظاهراً في الجبر من
آية أو رواية وهو إحتفافه بقرينة عقلية هي كقرينة لفظية متصلة مانعة عن انقضاء
الظهور لللفظ . هذا ما أردنا إيراده إجمالاً في نفي الجبر ، واستقصاء جهات البحث
في مسألة الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين يستدعي وضع رسالة
مستقلة فيها، نسأل الله تعالى شأنه أن يوفقنا لذلك عاجلاً .

تكون (١) عين الطلب كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الالهية هو العلم، وهو يمكن من البطلان (٢) . لكنك غفلت (٣) عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح إنما

(١) أي: الارادة .

(٢) لما عرفت في تقريب الوهم من عدم تعلق الانشاء إلا بالموجودات الاعتبارية .

(٣) هذا دفع للتوهم المذكور، وحاصله : أن المنشأ بالصيغة هو مفهوم الطلب، لا الطلب الخارجي الذي هو عين الارادة التشريعية التي هي العلم بالصلاح ، فلا يلزم إنشاء العلم بالمصلحة الذي هو من الموجودات الحقيقية ، إذ موطن اتحاد الارادة التشريعية مع العلم بالصلاح هو الوجود الخارجي لا المفهوم ، لأن صفاته جلّ وعلا عين ذاته ، فالوحدة وجودية لا مفهومية (*) ، والإنشاء متعلق بالمفهوم، لا الوجود حتى يلزم إنشاء الوجود الخارجي ، فلا تنافي بين صحة إنشاء الطلب بالصيغة ، وبين اتحاد الطلب والارادة .

(*) لكن عن جماعة من المعتزلة اتحاد الارادة والعلم مفهوماً ، بل استظهر ذلك أيضاً من عبارة المحقق الطوسي (قده) في التجريد، حيث قال في مبحث الكيفيات البفسانية : « ومنها الارادة والكراهة ، وهما نوعان من العلم » انتهى ، قال العلامة (قده) في شرحه : « وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم ، وذلك لأن الإرادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من المصلحة، والكراهة علمه أو ظنه أو إعتقاده بما فيه من المفسدة ، هذا مذهب جماعة ، وقال آخرون : إن الإرادة والكراهة زائدتان على هذا متربتان عليه ، لأننا نجد من أنفسنا ميلاً إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم، وهو يفارق الشهوة ، فإن المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيهِ » انتهى .

يكون خارجاً لا مفهوماً ، وقد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم (١) ، لا الطلب الخارجي ، ولا غرو أصلاً في اتحاد الإرادة والعلم عيناً وخارجاً ، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى ، لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة ، قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه (٢) : « وكمال توحيد الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه » .

(١) أي: مفهوم الطلب .

(٢) غرضه من نقل كلام المولى سيد الوصيين عليه أفضل صلوات المصلين هو الإستشهاد به على اتحاد صفاته تعالى وعينيتها لذاته جل وعلا .

توضيحه : أن الإخلاص له هو تجريده تعالى عن الزوائد والثواني ليكون بسيطاً حقيقياً ، وإلا لم يكن بسيطاً كذلك ، وبساطته الحقيقية تتوقف على نفي الصفات عنه ، إذ بدونه يصير مقروناً بشيء أي صفة زائدة على ذاته ، ومن قرنه بغيره فقد جعل له ثانياً في الوجود ، ولازمه تركبه من جزئين ، وهذا ينافي بساطته الحقيقية ، إذ لو كان في الوجود غيره سواء كان صفة أم غيرها لم يكن بسيطاً حقيقياً ، فالتوحيد المطلق هو أن لا يعتبر معه تعالى غيره مطلقاً ، هذا في الصفات المغايرة لذاته تعالى في الوجود . وأما الصفات غير المغايرة لها وجوداً بأن تكون عينها بحيث يكون الذات بذاته مصداقاً لجميع النعمت الكمالية من دون قيام أمر زائد بذاته الأحادية جلّ وعلا فهي غير منفية عنه تعالى شأنه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : « ليس لصفته حد محدود » ، فلا مناقاة بين هذه الجملة : « ليس لصفته حد محدود » وبين قوله عليه السلام : « وكمال توحيد الإخلاص له ، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه » ، وقوله عليه السلام : « فن وصفه قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزاه » وذلك لأن ما يثبت الصفات له تعالى ناظر إلى الصفات

الفصل الثاني : فيما يتعلق بصيغة الأمر، وفيه مباحث :

الأول : أنه ربما يذكر للصيغة معانٍ (١) قد استعملت (٢) فيها ، وقد عدّ منها الترجي ، والتمني (٣) ، والتهديد (٤) ، والإنذار (٥) والإهانة (٦) ، والإحتقار (٧) ، والتمجيز (٨) ، والتسخير (٩) إلى غير ذلك (١٠) ،

التي هي عين ذاته وجوداً، وما ينفي الصفات عنه بحيث صار تقيها مدار التوحيد ناظر الى الصفات التي تكون مغايرة لذاته وجوداً وموجبة للتركب كصفاتنا ، حيث إننا فينا زائدة على ذواتنا وقائمة بنا نحو قيام .

(١) قد أنهاها بعض إلى نيف وعشرين .

(٢) ستأتي المناقشة في استعمال الصيغة فيها عند تعرض المصنف لها .

(٣) كقول إمرئ القيس بن حجر الكندي :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح وما الإصباح منك بأمثل

حيث إنه لما فرض استحالة إنجلاء الليل الطويل تمنى إنجلاءها بالأمر به .

(٤) كقوله تعالى : « اعملوا ما شئتم » على ما قيل .

(٥) كقوله تعالى : « قل تمتعوا » ويمكن رجوعه الى التهديد ، لأنه

إبلاغ في مقام التخويف ، فليتنامل .

(٦) كقوله تعالى : « ذق إنك أنت العزيز الكريم » .

(٧) نحو قوله تعالى : « بل القوا ما أنتم ملقون » .

(٨) كقوله تعالى : « فأتوا بسورة من مثله » .

(٩) كقوله تعالى : « كونوا قردة خاسئين » .

(١٠) كالتسوية نحو قوله تعالى : « اصبروا أو لا نصبروا » إذ لا يختلف

الحال بالنسبة إليهم من حيث الصبر وعدمه ، والدعاء كقوله تعالى : « اللهم اغفر لي »

وهذا (١) كما ترى ، ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها (٢) بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب (*)، إلا أن الداعي إلى

والتكوين كقوله تعالى : « كن فيكون » الى غير ذلك من المعاني التي ذكرت للصيغة .

(١) يعني: واستعمال الصيغة في هذه المعاني كما ترى .

غرضه : أن الصيغة لم تستعمل في شيء من تلك المعاني ، بل استعملت في إنشاء الطلب ، ولكن الداعي للإنشاء هي تلك المعاني ، إذ الداعي إلى الإنشاء (تارة) يكون هو البعث والتحرير نحو المطلوب الواقعي، وهو الذي ينصرف إليه إطلاق الصيغة على ما تقدم في الفصل الأول ، (وأخرى) يكون أحد الأمور المتقدمة ، فينشأ الطلب بداعي الترجي أو التمني أو الإهانة أو غيرها من المعاني المتقدمة ، وعليه فالصيغة لم تستعمل إلا في معنى واحد وهو إنشاء الطلب ، وتلك المعاني دواعٍ للإنشاء ، وأجنبية عن مدلول الصيغة ، فلا تستعمل الصيغة في التهديد والتعجيز وغيرها أصلاً .

(٢) أي: من المعاني المتقدمة .

(*) في العبارة مسامحة ، لأن ظاهرها كون المستعمل فيه إنشاء الطلب، وهو خلاف ما ذكره في أول الكتاب من نفي البعد عن كون الإنشائية والإخبارية من مقومات الاستعمال، وخارجتين عن المعنى المستعمل فيه، كخروج الإستقلالية والآلية عن المعنى الاسمي والحرفي . وعليه فالظاهر : أن مراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائي في مقابل الطلب الحقيقي ، لكن قد تقدم في المعاني الحرفية : أن الهيئات موضوعة بالوضع الحرفي، فهي كالحروف وضعت للنسب ، فهية الأمر موضوعة للنسبة الطليعية، فقوله : - صلّ - مثلاً يدل على نسبة المادة إلى المخاطب نسبة طليعية .

ذلك (١) كما يكون تارة هو البعث والتحرريك نحو المطلوب الواقعي يكون
أخرى أحد هذه الأمور (٢) كما لا يخفى ، وقصارى ما يمكن أن يدعى (٣)
أن تكون الصيغة موضوعة لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعي البعث والتحرريك (*)

(١) أي: إلى إنشاء الطلب .

(٢) أي: الترجي والتمني وغيرها من الأمور المتقدمة .

(٣) توضيحه : أنه قد عرفت أن الصيغة لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب ،
فهي حقيقة فيه سواء كان الداعي إلى الإنشاء هو البعث أم التهديد أم غيرها ،
ومن المعلوم : أن اختلاف الدواعي لا يوجب اختلافاً في المدلول ، نعم غاية
ما يمكن أن يقال هو: أن الصيغة وضعت لإنشاء الطلب إذا كان بداعي البعث
والتحرريك ، فاستعمالها في إنشاء الطلب بهذا الداعي يكون على وجه الحقيقة ،
وبسائر الدواعي كالتمني والترجي وأخواتها يكون على وجه المجاز ، وعلى كل حال
ليست الصيغة مستعملة في التهديد وغيره من الأمور الزبورية ، بل المستعمل فيه
هو إنشاء الطلب ، غاية الأمر : أن هذا الإستعمال حقيقي إن كان الإنشاء بداعي
الجد أي البعث نحو المطلوب الواقعي ، ومجازي إن كان بداعي آخر كالتهديد
وأخواته .

(*) قد مرّ سابقاً: إمتناع دخل ما هو من شؤون الاستعمال في الموضوع له
بمحيط يكون المعنى في مقام الوضع مقيداً به ، والغرض الداعي إلى استعمال الصيغة
في إنشاء الطلب يكون من شؤون الاستعمال ، فيمتنع دخله في المعنى الموضوع له ،
بل المعنى واحد مطلقاً سواء كان الداعي هو البعث أم التهديد أم غيرها ، وعليه
فيكون استعمال الهيئة في إنشاء الطلب بأي داعٍ كان على نحو الحقيقة ، نعم لا بأس
بدعوى ظهور الإنشاء في كونه بداعي البعث والتحرريك بحيث يحمل اللفظ عليه

لا بداعٍ آخر منها ، فيكون إنشاء الطلب بها (١) بمثابة حقيقة ، وإنشائه بها (٢) تهديداً مجازاً (٣) ، وهذا (٤) غير كونها مستعملة في التهديد وغيره (٥) فلا تغفل .

(١) أي: بالصيغة .

(٢) يعني: وإنشاء الطلب بالصيغة .

(٣) لأنه بناءً على ما أفاده من وضع الصيغة لإنشاء الطلب الناشئ عن دعوي الجدل تكون هذه المعاني مغايرة للمعنى الموضوع له .

(٤) يعني: واستعمال الصيغة في إنشاء الطلب مجازاً إذا كان بداعي التهديد أو غيره من أخواته غير استعمالها في نفس التهديد أو غيره .

(٥) يعني: كما هو ظاهر كلمات القوم ، لظهورها في كون الصيغة مستعملة في التهديد وغيره من الأمور المذكورة .

عند التجرد عن القرينة الدالة على نشو الإنشاء عن داعٍ آخر ، ويمكن الاستدلال لهذه الدعوى بوجوده :

الأول : غلبة الاستعمال في ذلك بمثابة توجب ظهور اللفظ في كون الإنشاء بداعي الجدل ، ويكفي في تحقق الغلبة الموجبة للظهور لحاظها بالنسبة إلى مجموع سائر دواعي الإنشاء وإن لم تتحقق بالإضافة إلى كل واحد منها .

الثاني : أن الأصل العقلائي يقتضي أن يكون الإنشاء بنحو الجدل ، وذلك لاستقرار سيرة العقلاء في محاوراتهم على موافقة إراداتهم الاستعمالية لإراداتهم الجدينية بحيث لو تخالفتا لنبهوا على ذلك وصرحوا بتخالفهما .

الثالث : أن مقدمات الحكمة تقتضي الجمل على كون الإنشاء بداعي الجدل ، لاحتياج نشوه عن داعٍ آخر إلى بيان زائد ، لما مر في الوجه الثاني من الأصل العقلائي ، فإن مخالفة الأصل تحتاج إلى التنبيه والبيان ، فلاحظ .

إيقاظ (١): لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر جارٍ في سائر الصيغ الإنشائية ، فكما يكون الداعي إلى إنشاء التمني أو الترجي أو الإستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة (٢) يكون الداعي غيرها (٣) أخرى ، فلا وجه (٤) للإلتزام بالإنسلاخ

(١) توضيحه : أنّ ما ذكرناه في صيغة الأمر من كونها مستعملة في إنشاء الطلب بدواعٍ مختلفة على نحو الحقيقة ، لكون الموضوع له وهو إنشاء الطلب في الجميع واحداً ، وعدم اختلاف مدلول الصيغة باختلاف دواعي الإنشاء - يجري - في سائر الصيغ الإنشائية من التمني والترجي وغيرها ، حيث إنّها أيضاً تستعمل في إنشاء هذه المفاهيم أي الترجي والتمني والاستفهام وغيرها بدواعٍ مختلفة ، مثلاً أدوات الاستفهام تستعمل في إنشاء مفهوم الإستفهام تارة بداعي التعلم وإزالة الجهل ، وأخرى بداعي التوبيخ ، وثالثة بدواعٍ أخرى مذكورة في محلها ، وكذا أدوات النداء وغيرها .

والحاصل : أنّ جميع الصيغ الإنشائية لا تستعمل إلا في معنى واحد وهو الإنشاء ، والاختلاف إنّما يكون في دواعي الإنشاء ، وذلك لا يوجب اختلافاً في المدلول .

(٢) يعني: كأنشاء الطلب بصيغة الأمر بداعي الطلب الحقيقي .

(٣) يعني: غير تلك الصفات، كأنشاء الاستفهام بداعي التهنئة أو التقرير

أو غيرها .

(٤) حاصله : أنه بعدما تقدم - من أنّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً في

إنشاء مفاهيمها بدواعٍ مختلفة مع كون الاستعمال على وجه الحقيقة - يظهر عدم الوجه لما قيل من إنسلاخ صيغ الترجي والاستفهام ونحوها مما يقع في كلامه

صيفها (١) عنها (٢) ، واستعمالها في غيرها (٣) إذا وقعت في كلامه تعالى ،
لاستحالة (٤) مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه المعجز أو الجهل (٥)
وأنه (٦) لا وجه له (٧) ، فإن (٨) المستحيل إنما هو الحقيقي

تعالى عن معانيها من التمني وغيره مما لازمه المعجز كما في التمني والترجي أو الجهل
كما في الاستفهام ، وذلك لأن المستحيل في حقه تعالى هو الترجي والاستفهام
الحقيقيان، لا إنشاءهما بدواعٍ أخر غير داعي ثبوتها، وما ذكروه من الإنسلاخ
مبني على استعمال الصيغ في نفس الصفات المزبورة من التمني وأخواته . وأما بناء
على استعمالها في الإنشاء كما ذكرنا فلا وجه للإنسلاخ أصلاً .

(١) أي: صيغ التمني أو الترجي أو الاستفهام .

(٢) أي: عن التمني والترجي والاستفهام وغيرها من الصفات .

(٣) يعني: واستعمال الصيغ في غير الصفات الحقيقية من التمني وأخواته .

(٤) تعليل للالتزام بالإنسلاخ، واستحالة التمني الحقيقي مثلاً عليه تعالى بديهية .

(٥) الأول في التمني والترجي ، والثاني في الاستفهام .

(٦) الضمير للشأن ، وهذا تأكيد لقوله : « لا وجه للالتزام » .

(٧) أي: للالتزام بالإنسلاخ .

(٨) هذا ردّ التعليل الذي ذكره بقوله: «لاستحالة مثل هذه المعاني... الخ»

وحاصله : فقدان علة الإنسلاخ وهي الاستحالة ، وذلك لأن المستحيل في

حقه تعالى هو الاستفهام والتمني والترجي الحقيقية ، حيث إنها مستلزمة للجهل

والمعجز المستحيلين في حقه تعالى شأنه دون إنشائها ، والمفروض أنّ صيغها كما

تقدم لا تستعمل في نفس تلك الصفات حتى تلزم الاستحالة المزبورة ، بل تستعمل

في إنشائها ، وهو لا يستلزم محذوراً ، لأنّ إنشائها ليس إلا إيجاد النسب الخاصة .

منها (١) ، لا الإنشائي الإيقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة ، كما عرفت ، ففي (٢) كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضاً (٣) ، لا لإظهار ثبوتها (٤) حقيقة ، بل لأمر آخر (٥) حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبة (٦) أو الإنكار (٧) أو التقرير (٨) إلى غير ذلك (٩) . ومنه (١٠)

- (١) أي: من التمني وأخواته .
- (٢) هذه نتيجة الرد على الفائل بالانسلاخ .
- وحاصله : أن صيغ التمني ونحوه قد استعملت في كلامه تعالى في إنشاء مفهوم التمني ونحوه كاستعمالها فيه في كلامنا .
- (٣) يعني: كما أنها استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية في كلامنا .
- (٤) أي: ثبوت معانيها حقيقة ، فإن إظهارها مستحيل في حقه تعالى شأنه .
- (٥) أي: بداع آخر غير إظهار ثبوت معانيها الحقيقية .
- (٦) كقوله تعالى : « لعلكم تفلحون » أو « تتقون » عقيب الأمر بالإيمان مثلاً ، فإن المقام يناسب محبوبة ما يقع عقيب - لعل - كما لا يخفى .
- (٧) الإبطالي كقوله تعالى : « أفأصفاكم ربكم بالنبين » ، والتوبيخي كقوله تعالى : « أتعبدون ما تعبدون » فإن المقام يناسب كون إنشاء مفهوم الاستفهام بداعي الإنكار .
- (٨) كقوله تعالى : « ألم نشرح لك صدرك » .
- (٩) من التهكم كقوله تعالى : « أصلاتك تأمرك أن تترك ما يعبد آباؤنا » والتمجيب كقوله تعالى : « ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل » ، أو الإستبطاء كقوله تعالى : « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله » وغير ذلك .
- (١٠) أي: ومن استعمال صيغة الاستفهام في إنشاء مفهومه ، لا في الاستفهام

ظهر: أن ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً (١) .
 (المبحث الثاني) في أن الصيغة حقيقة في الوجوب (٢) أو النذب (٣)
 أوفيهما (٤) أو في المشترك بينهما (٥) وجوه بل أقوال (٦) لا يبعد تبادل الوجوب

الحقيقي - ظهر - أن ما ذكره علماء الأدب من عدة معانٍ لصيغة الاستفهام ليس في محله ، إذ المفروض أن المستعمل فيه في صيغة الاستفهام واحد وهو الإنشاء ، والإختلاف إنما يكون في الدواعي من الاستفهام الحقيقي والإنكاري وغيرها ، وهذا الاختلاف لا يوجب استعمال الاستفهام في المعاني المتعددة ، فلا ينبغي جعلها من معاني الاستفهام كما هو ظاهر كلمات علماء العربية .

(١) يعني بمثل صيغة الأمر .

(٢) الظاهر : أن المراد به هو النسبة الطلبية المصححة لاعتبار الوجوب الاعتباري ، والوجه في اعتباره هو : أن الأمر لما كان مبرزاً للإرادة مع عدم الترخيص في ترك المراد يصح انتزاع الوجوب بمعنى وقوع المادة في صفحة التشريع على المخاطب ، فإذا اقترن مع الترخيص في الترك لا يصح اعتبار الوجوب .

(٣) بأن تكون موضوعاً لإبراز الإرادة مع الترخيص في ترك المراد ، فإن هذا المعنى قابل لأن يكون منشأً لاعتبار النذب منه .

(٤) بأن يكون موضوعاً تارة للمعنى الأول المنتزع عنه الوجوب ، وأخرى للمعنى الثاني المنتزع عنه النذب ، فالصيغة حينئذٍ تكون مشتركةً لفظياً .

(٥) بأن يكون الموضوع له هو الجامع بينهما ، وهو مطلق الطلب ، فالصيغة مشتركة معنوي .

(٦) قد أنهاها بعضهم إلى ثمانية ، الأربعة المذكورة في المتن ، والوقف ، والاشتراك اللفظي بين الوجوب والنذب والاباحة ، والاشتراك المعنوي بينهما ، والاشتراك اللفظي بين الوجوب والنذب والاباحة والتهديد .

عند استعمالها (١) بلا قرينة (٢) ، ويؤيده (٣) عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال (٤) إرادة النذب مع الاعتراف بعدم دلالاته (٥) عليه (٦) بحال أو مقال ، وكثرة (٧) الاستعمال

(١) أي: الصيغة ، لما أشار إلى جملة من الأقوال صار بصدد إختيار أحدها ، وتشبت بالتبادر لإثبات القول بالوجوب ، ببيان: أن المنسب من الصيغة إلى الذهن عند التجرد عن القرينة هو مطلوية المادة بحيث لا يرضى الأمر بتركها ، وهذا معنى الوجوب ، والتبادر علامة الحقيقة .

(٢) فالتبادر هنا مثبت للحقيقة ، لعدم كونه مستنداً إلى القرينة .

(٣) توضيحه : أن عدم صحة إعتذار العبد المخالف لأمر المولى باحتمال

إرادة النذب من الصيغة مع اعتراف العبد بعدم العثور على قرينة النذب واحتجاج المولى عليه ومؤاخذته له ، وعدم قبوله لعذره المتقدم يكشف عن وضع الصيغة للوجوب ، وإنما جملة مؤيداً لا دليلاً ، لصحة هذا الاحتجاج أيضاً مع ظهور الصيغة في الوجوب ولو لأجل إنصرافها إليه لا وضعها له ، فلا يدل الاحتجاج على الوضع للوجوب ، بخلاف الوجه الأول ، فإنه يدل عليه ، ليكون التبادر من علام الوضع .

(٤) متملق بقوله : - الاعتذار - .

(٥) أي: دلالة الصيغة ، فالأولى تأنيث الضمير .

(٦) أي: على النذب .

(٧) هذا تعريض بصاحب المعالم (قدّه) القائل بكون الصيغة حقيقة في

الوجوب لغة وعرفاً مع توقفه في ظهور الأوامر الواردة في الكتاب والسنة في الوجوب ، لكثرة استعمال الصيغة فيهما في النذب ، حيث إن هذه الكثرة موهنة للظهور في الوجوب ، وموجبة للنقل إلى النذب أو الحمل عليه .

فيه (١) في الكتاب والسنة وغيرها لا توجب (٢) نقله إليه (٣) أو حمله عليه (٤) ،
لكثرة (٥) استعماله في الوجود أيضاً (٦) ، مع (٧) أن الاستعمال وإن كثرت

(١) أي: في النذب .

(٢) خبر لقوله : « وكثرة » وجواب عن كلام المعالم وهو يرجع الى
وجوه ثلاثة :

أحدها : أن مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب النقل اليه
بحيث يصير المنقول إليه معنى حقيقياً ، ولا يوجب الحمل عليه ترجيحاً له على
المعنى الحقيقي ، لأن النقل منوط بمهجورية المعنى الحقيقي المنقول عنه ، والحمل على
المعنى المجازي المشهور موقوف على قلة الاستعمال في المعنى الحقيقي ، ومن المعلوم :
عدم ثبوت شيء من المهجورية وقلة الاستعمال ، وذلك لكثرة الاستعمال في
المعنى الحقيقي المألوفة عن النقل إلى النذب ، وعن الحمل عليه من باب ترجيح المجاز
المشهور على المعنى الحقيقي . وسيجيء الكلام في الوجهين الأخيرين .

(٣) أي: نقل الصيغة الى النذب ، فالأولى تأنيث الضمير .

(٤) أي: حمل الصيغة على النذب ، هذا في المجاز المشهور ، وقوله : « نقله إليه »

في المنقول .

(٥) أي: لكثرة استعمال الصيغة في الوجود ، وهذا تعليل لقوله :

« لا توجب »

(٦) يعني: مثل كثرة استعمال الصيغة في النذب .

(٧) هذا هو الوجه الثاني ، وحاصله : أن كثرة الاستعمال لا توجب النقل

الى معنى ، ولا الحمل عليه من باب تقديم المجاز المشهور على الحقيقة إلا إذا كان
الاستعمال فيه بدون القرينة ، وليس المقام كذلك ، لأن الاستعمال في النذب كان

فيه (١) إلا أنه (٢) كان مع القرينة المصحوبة ، وكثرة الاستعمال كذلك (٣) في المعنى المجازي لا توجب صيرورته (٤) مشهوراً فيه (٥) ليرجح (٦) أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور ، كيف (٧) وقد كثر استعمال العام في الخاص

مع القرينة ، فليس استعمال اللفظ في النذب من باب النقل، ولا من المجاز المشهور حتى يرجح على الحقيقة ، فيقدم عليها أو يتوقف على الخلاف .
(١) أي: في النذب .

(٢) أي: الاستعمال في النذب كان مع القرينة لا بدونها .

(٣) أي: مع القرينة .

(٤) أي: اللفظ ، والمراد به الصيغة .

(٥) أي: في المعنى المجازي، وحاصله : أنه يعتبر في صيرورة اللفظ مشهوراً

في المعنى المجازي ليرجح على الحقيقي أن يكون استعماله في المعنى المجازي بدون القرينة ، وهذا الشرط مفقود في المقام ، لكون استعمال الصيغة في النذب مع القرينة كما مر .

(٦) يعني: ليرجح المعنى المجازي المشهور على المعنى الحقيقي ، أو يتوقف

حتى تنهض قرينة على المراد .

(٧) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن كلام المعالم ، وحاصله :

النقض بصيغ العموم كالجمع المعرف باللام . ولفظة : كل ، وجميع ، وغيرها (*) .

(*) يحتمل أن يكون هذا الوجه دليلاً على الوجه الثاني ؛ وهو: أن كثرة

الاستعمال مع القرينة لا توجب النقل أو الحمل على المعنى المجازي ، لا وجهاً مستقلاً في الجواب عن المعالم ، بل العبارة ظاهرة في ذلك أيضاً .

ثم إنّ تنظير المقام بباب العام المخصص إنما يكون في خصوص عدم انثلام

حتى قيل : ما من عام إلا وقد خص ، ولم ينثلم به (١) ظهوره (٢) في العموم ، بل يحمل (٣) عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص (٤) على إرادة الخصوص .

توضيحه : أن صيغ العموم تخصص كثيراً ما بالمخصص المنفصل حتى قيل : وما من عام إلا وقد خص ، ومع ذلك لم ينثلم ظهورها في العموم ، ولذا تحمل عليه مع الشك في التخصيص ، إلا إذا نهضت قرينة على إرادة الخصوص .
وبالجملة : مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يمنع عن الحمل على المعنى الحقيقي ، إذا و كان مانعاً عنه لكثرة استعمال صيغة العموم في الخصوص مانعاً أيضاً عن حملها على العموم عند التجرد عن القرينة ، ومن المسلم عدم المنع هناك ، فكذا هنا .

والعاصل : أن وزان صيغة الأمر من ناحية استعمالها في الندب وزان صيغة العموم من جهة استعمالها في الخصوص .

(١) أي: بالاستعمال الكثير .

(٢) أي: ظهور العام .

(٣) يعني: بل يحمل العام على العموم ، فضمير - عليه - راجع الى العموم .

(٤) أو بالعموم ، كأدلة أحكام العناوين الثانوية كالعسر والهرج والضرر

الظهور في العموم بمجرد كثرة الاستعمال في الخاص مع القرينة ، فكما لا تنكسر سورة ظهور صيغ العموم في العموم بمجرد كثرة استعمالها في الخصوص مع القرينة ، فكذلك لا تنكسر سورة الظهور في الوجوب في صيغة الأمر بمجرد كثرة استعمالها مع القرينة في الندب ، وإلا فبين البابين فرق واضح ، وهو : أن القرينة في استعمال صيغة الأمر في الندب قرينة مجاز ، وفي استعمال صيغ العموم في الخصوص قرينة المراد كما لا يخفى .

(المبحث الثالث) هل الجمل الخبرية التي تستعمل (١) في مقام الطلب والبحث مثل يفتسل ويتوضأ (٢) ويعيد (٣) ظاهراً في الوجود (٤) أو لا (٥) ؟
لتمدد (٦) المجازات

ونحوها ، إلا أن يقال : إنها من باب الحكومة والتوفيق العرفي ، لا التخصيص ، فتأمل .

(١) هذا التعبير لا يخلو عن مسامحة بناءً على ما تقدم عنه في صدر الكتاب من كون الإخبارية والإنشائية من طوارئ الاستعمال ، لا من قيود المستعمل فيه ، إذ الظاهر منه : أن الإخبارية حاصلة قبل الاستعمال ، فالأولى أن يقال : « هل الجمل الخبرية التي يراد بها الطلب ... الخ » .

(٢) الواردين في مقام الجواب عن وجود موجهها من الجنابة والنوم وغيرهما مما يوجب الفسل أو اللوضوء .

(٣) جواباً عما يوجب الخلل في الصلاة ، ومثله قوله صلى الله عليه وسلم : « أصبح صائماً فيمن نام عن صلاة عشائه ، وغير ذلك من الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب .

(٤) وهو أشهر القولين كما في البدائم ، بل المشهور كما يظهر من موضع آخر منه .

(٥) كما هو مذهب جماعة من المحققين كالمحقق الثاني والمحقق الأردبيلي والترقي (قدم) .

(٦) تمليل لمدم الظهور في الوجود .
وحاصله : أنه بمد تمدد الجمل على المعنى الحقيقي وهو الحكاية عن وقوع النسبة فيما بعده في المضارع كقوله : « يعيد » أو تحققها فيما قبله في الماضي ، كقوله :

فيها (١) وليس الوجوب بأقواها (٢) بعد تعذر حملها (٣) على معناها من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها الظاهر الأول (٤) ، بل تكون (٥) أظهر من الصيغة ، ولكنه (٦) لا يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعة في ذلك المقام

« أصبح صائماً » وبعد تعدد المجازات- لصحة استعمالها في إنشاء الندب ، أو مطلق الطلب ، أو خصوص الوجوب - لزم الوقف مع عدم الترجيح كما هو قول بعض .
(١) أي: في الجمل الخبرية .

(٢) أي: المجازات حتى تحمل عليه لقاعدة: إذا تعذر الجمل على المعنى الحقيقي وتعددت المجازات حمل اللفظ على أقرب المجازات إليه .
(٣) أي: الجمل الخبرية .

(٤) وهو ظهورها في الوجوب .

(٥) يعني: تكون الجمل الخبرية أظهر في الوجوب من صيغة الأمر ، وذلك لما سيذكره بقوله : « حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه » انتهى .

(٦) هذا تمهيد لإثبات ما رامه من ظهور الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب في الوجوب مع التعريض بالمشهور القائلين بظهور تلك الجملة في الوجوب ، حيث إن ظاهرهم هو استعمال الجمل الخبرية في مفهوم الطلب كصيغة الأمر ، ومن المعلوم : أن هذا الاستعمال مجازي ، لأجنية مفهوم الطلب عن معنى الجملة الخبرية .

وملخص التعريض : أنه لا داعي الى ارتكاب المجاز، مع أن الجمل هنا حمل على المعنى الحقيقي ، وذلك لما تقدم في صدر الكتاب من عدم كون الإخبارية والإنشائية من قيود المستعمل فيه ، بل هما من أنحاء الاستعمال ، وأن المعنى الحقيقي في كليهما واحد ، فإرادة الإنشاء من الجمل الخبرية وإن لم تكن مستلزمة للعجائية لكنه لا داعي الى إرادته بعد إمكان إرادة الإخبار بها كما هو ظاهرها ، غاية

- أي الطلب - مستعملة في غير معناها ، بل تكون مستعملة فيه (١) ، إلا أنه (٢) ليس بداعي الإعلام ، بل بداعي البعث بنحو أكد ، حيث (٣) إنه أخبر بوقوع

الأمر : أن دواعي الاخبار مختلفة ، لأن الداعي (تارة) يكون إعلام المخاطب بمضمون الجمل الخبرية كما هو الغالب ، (وأخرى) يكون إعلامه بأن الخبر عالم بمضمونها كقولك لحافظ القرآن أو المدرس مثلاً : قد حفظت القرآن أو المدرس . (وثالثة) يكون إعلام المخاطب بالإرادة وعدم الرضا بالترك ، ليرتب عليه البعث كالأمثلة المتقدمة ، فالستعمل فيه مع جميع هذه الدواعي واحد ، ولا يلزم معها مجاز أصلاً ، وعليه فالأخبار عن الإعادة والغسل والوضوء والصوم كالأخبار عن قيام زيد ، وقعود عمرو ، وغيرها في كون الاستعمال في المعنى الحقيقي .

(١) أي في معناها الحقيقي وهو ثبوت النسبة ، لا في معناها المجازي كما عن

ظاهر المشهور .

(٢) يعني: إلا أن الاستعمال ليس بداعي الإعلام ، بل بداعي البعث

كما عرفت

(٣) هذا وجه الآكديّة، وحاصله : أن وقوع مضمون الجملة الخبرية من لوازم الطلب الحتمي غير المزاحم بشيء من موانع التأثير، فكان الطلب علة لوجود متعلقه في الخارج ، ولذا يخبر عن وقوعه ، فالطلب المدلول عليه بالجمل الخبرية هو الطلب غير المزاحم الذي يترتب عليه وجود المطلوب في الخارج ، بخلاف الطلب المدلول عليه بصيغة الأمر وما بمعناها ، فإنه أصل الطلب ، لعدم دلالتها على خصوصية زائدة عليه ، فيكون الطلب المنشأ بالجمل الخبرية أشد وأكدر مما ينشأ بالصيغ الإنشائية . فقد ظهر مما ذكرنا : أنه لا وجه للتوقف - كما عن بعض نظراً إلى تعدد المجازات ، وعدم أقرية الوجوب منها إلى المعنى الحقيقي ، وذلك لما

مطلوبه في مقام طلبه (١) إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه ، فيكون آكد في البعث من الصيغة (٢) ، كما هو (٣) الحال في الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبدأ تستعمل في معانيها الإيقاعية ، لسكن بدواعٍ أخر (٤) كما مر (٥) . لا يقال (٦) :

عرفت من عدم لزوم مجاز أصلاً ، حيث إنَّ الجمل الخبرية لم تستعمل إلا في معانيها الحقيقية بداعي البعث والطلب ، فلا موضوع للقول بالتوقف لأجل تعدد المجازات أصلاً .

(١) إذ المفروض كونه في مقام التشريع .

(٢) أي: صيغة الأمر .

(٣) يعني: كما أنَّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً في معانيها الإيقاعية ، لدواعٍ

مختلفة غير وجودها الواقعي ، كأنشاء الاستفهام لا بداعي طلب العلم ورفع الجهل ،

بل بداعي التقرير أو غيره ، ولا يكون في البين مجاز ، كذلك الجمل الخبرية ،

فإنها تستعمل في معانيها لا بداعي الإعلام ، بل بداعي إعلام المخاطب بإرادة

مضمون الجملة ، وعدم الرضا بتركه من دون لزوم مجاز أصلاً .

(٤) غير معانيها الواقعية الموجودة في النفس .

(٥) يعني: في الإيقاظ .

(٦) هذا إشكال على قوله: « بل تكون مستعملة فيه ... الخ » وحاصله:

أنَّ بناءً على أنَّ الجمل الخبرية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في معناها الخبرية

لا الإنشائي كما عن غير واحد ، بل عن المشهور يُلزم الكذب ، لعدم وقوع الخبر

عنه بتلك الجمل في الخارج غالباً ، لمصيان الفساق غير المباين بالأحكام الشرعية ،

فلا بد حينئذٍ من الإلتزام باستعمالها في الإنشاء دون الإخبار ، كالصيغ الإنشائية

فراراً عن محذور الكذب .

كيف (١) ؟ ويلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك (٢) في الخارج تعالى الله وأوليائه (٣) عن ذلك علواً كبيراً . فإنه يقال : (٤) إنما يلزم الكذب إذا أتى بها (٥) بداعي الإخبار والإعلام، لا لداعي البعث (٦) ، كيف (٧)

(١) يعني: كيف تكون الجلل الخبرية مستعملة في معناها الإخباري دون الإنشائي مع أنه مستلزم للكذب غالباً .

(٢) أي: المطلوب بالطلب المذموم بالجلل الخبرية .

(٣) إشارة إلى ما ذكره من ورود الجلل الخبرية في مقام الطاب مثل «بتمسك

ويتوضأ ويعيد» ونحوها في روايات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين .

(٤) هذا جواب الإشكال المزبور، وحاصله: أن مطلق الخبر ليس موضوعاً

لاحتمال الصدق والكذب ، بل خصوص الخبر الذي قصد به الإعلام ، فإذا قصد

بالجملة الخبرية البعث دون الإعلام كما هو مفروض البحث - لا يتصف بشي منهن ،

وعليه فلا يلزم من الإخبار بالجلل الخبرية الواقعة في مقام الطلب بخلاف ولا

كذب أصلاً .

(٥) أي: الجلل الخبرية .

(٦) يعني: كما هو المفروض

(٧) يعني: كيف يكون الإخبار بداعي البعث مستلزماً للكذب ، ولو كان

كذلك لزم الكذب في غالب الكنايات ، غرضه: تنظير الجلل الخبرية الواقعة في مقام

الطلب بباب الكنايات في أنه كما لا تكون المعاني المكنية بها مثل كثرة الرماد مورداً

للصدق والكذب مع كون الكلام خبراً كقوله: «زيد كثير الرماد» كذلك

الجلل الخبرية في المقام ، فإن مورد الصدق والكذب هو المعنى المكنية عنه كالوجود

في المثال المزبور ، لا المكنية به وهو كثرة الرماد ، فهو لم يكن لزيد كثرة الرماد

والآ يلزم الكذب في غاب الكنايات ؟ فمثل - زيد كثير الرماد - أو - مهزول
الفصيل - لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده ، ولو لم يكن له رماد وفصيل
أصلاً وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد (١) ، فيكون (٢) الطلب بالخبر في
مقام التأكيد أبلغ (٣) ، فإنه (٤) مقال بمقتضى الحال ، هذا . مع أنه إذا أتى

ولكن كان جواداً لم يلزم كذب أصلاً ، والجمل الخبرية التي قصد بها البعث
لا الإعلام تكون كالكنايات ، فكما لا تنصف المعاني المكني بها بالصدق والكذب ،
بل المتصف بها هي المعاني المكني عنها ، فكذلك الجمل الخبرية المقصود بها البعث
لا الإعلام .

وبالجملة : فلا يتصف كلّ خبر بالصدق والكذب .

(١) لأنّ المقصود بمثل - زيد كثير الرماد - هو الجود ، وقصد بهذه
القضية الخبرية الحكاية عن الجود ، فالصدق والكذب ملحوظان بالنسبة الى هذا
المعنى المكني عنه ، فكذب هذه القضية عبارة عن عدم الجود ، لا عدم كثرة
الرماد مثلاً .

(٢) هذا مترتب على كون الجمل الخبرية إخباراً لا بداعي الإعلام ، بل
بداعي الطلب .

(٣) من الطلب بالصيغ الإنشائية .

(٤) هذا وجه الأبلغية ، وحاصله : أنه لما كان المتكلم في مقام البعث
فإناسب له هو الإتيان بما يؤكده ، (وحيث) إنّ الإخبار بوقوع المطلوب من لوازم
شدة الطلب التي لا يزاحمها شيء من موانع التأثير في وجود المطلوب ، لدلالة
الاخبار بالوقوع على إرادة إيجاده بحيث لا يرضى بتركه ، ولذا أخبر بوجوده
وأتى بالجملة الخبرية (فدلالتها) على الطلب تكون من باب الكناية التي هي استعمال

بها (١) في مقام البيان ، فقدمات الحكمة مقتضية لجمها (٢) على الوجوب ، فإن تلك النكته (٣) إن لم تكن موجبة لظهورها فيه (٤) ، فلا أقل من كونها (٥) موجبة لتعيينه من بين محتملات ما (٦) هو بصده ،

اللفظ في المعنى بداعي الانتقال إلى لازمه أو ملزومه ، حيث إن الإخبار بالوقوع بداعي الطلب من لوازم البعث والإرادة ، فدلول الجملة الخبرية هو الإخبار بالوقوع الذي هو لازم شدة الطلب ، فيكون الانتقال من اللازم إلى الملزوم ، وعليه فلم تستعمل الجملة الخبرية المقصود بها الإنشاء في نفس الإنشاء حتى يلزم مجاز في الكلمة أو الكلام كما عن بعض .

(١) أي: الجمل ، وهذا وجه آخر لاستفادة الوجوب من الجمل الخبرية ، ومحصله : أن مقدمات الحكمة تقتضي حملها على الوجوب ، إذ المفروض كون المتكلم في مقام البيان ، لا في مقام الإجمال أو الإهمال ، ولم ينصب قرينة على النذب ، فلا بد من حملها على الوجوب ، لكون النكته المزبورة وهي شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لظهور الجملة فيه ، أو لتيقنه منها .
وبالجملة : فالنكته المزبورة معينة للوجوب على كل حال ، فلا وجه للوقف كما عن بعض .

(٢) أي: الجمل الخبرية .

(٣) وهي الإخبار بالوقوع .

(٤) أي: لظهور الجمل الخبرية في الوجوب .

(٥) أي: كون النكته المزبورة موجبة لتعيين الوجوب .

(٥) أي: الحكم الذي يكون المتكلم بصدد بيانه ، فضمير - هو - راجع

إلى المتكلم .

فإنَّ (١) شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعني إرادته (٢) إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره (٣) ، فافهم (٤) .

(١) بيان لكون النكتة المزبورة موجبة لتعني الوجوب ، وقد تقدم تقريره .

(٢) أي: الوجوب .

(٣) أي: غير الوجوب ، فمع عدم القرينة على غير الوجوب تكون النكتة

المزبورة قرينة على الوجوب (*) .

(٤) لعله إشارة إلى دقة المطلب والتدبر في كيفية دلالة الجمل الخبرية على

الوجوب ، وأنَّ إستفادته منها بالكناية على التقريب المذكور أولى مما نسب إلى

المشهور من استعمالها في الإنشاء ، وأنَّ النكتة المزبورة تصلح لتعني إرادة

الوجوب ، فما في البدائم من منع دلالة الجمل الخبرية المقصود بها الإنشاء على

(*) ويمكن الاستدلال أيضاً لأحمل على الوجوب بوجوه آخر :

الأول : التبادر .

الثاني : إنصراف طبيعي الطلب إلى خصوص فرده الوجوبي .

الثالث : أقربية الرجوع من سائر المجازات إلى المعنى الحقيقي بعد تعذرهم ،

ولكن هذا الوجه مبني على انسلاخ الجمل الخبرية عن معناها الحقيقي - وهو الاخبار

بالوقوع - واستعمالها في غيره .

وبالجملة : فلا ينبغي التأمل في ظهور الجمل الخبرية التي أريد بها الإنشاء

في الوجوب ، وحبية هذا الظهور على حد حجية ظواهر سائر الألفاظ كما لا يخفى .

ثم إنَّه قد ظهر مما أفاده المصنف (قدس) في وجه إستفادة الوجوب من

الجمل الخبرية حال الجمل المنفية الواقعة في مقام النهي مثله لا يغتسل ولا يتوضأ

ولا يعيده، فإنَّها تنصرف إلى الحرمة ، إلا أن تقوم قرينة على خلافها .

(المبحث الرابع) (١): أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً (٢) او تكون؟ قيل بظهورها فيه (٣) : إما لغلبة الاستعمال (٤) فيه ، أو (٥) لغلبة وجوده ، أو

خصوص الوجوب ، لأن المستحبات أكثر من الواجبات ، وأكثرها مستفادة من الجمل الخبرية ، فليس استعمالها في الوجوب أكثر من الندب حتى تحمل عليه مع التجرد عن القرينة . لا يخلو من غموض ، لأن النكته المزبورة صالحة لجمل الخبرية على الوجوب ، ولا يعدل عنها إلا بدليل .

فالمحصل : أن البعث الذي لا ينفك عن الوقوع هو البعث الحتمي ، لعدم الملازمة بين البعث النديج ولو إلى العبد المنقاد - وبين الوقوع ، فما لم تنهض قرينة على إرادة الندب كما في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا ينام المسلم وهو جنب إلا عن وضوء » يحمل على الوجوب .

(١) الفرض من عقد هذا المبحث هو: أنه إذا لم يثبت وضع صيغة الأمر للوجوب ، لضعف أدلته وعدم نهوضها عليه ، فهل تكون ظاهرة فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا ؟ .

(٢) يعني: كما لا تكون موضوعة للوجوب، فلا ظهور لها في الوجوب من ناحية الوضع كذلك لا ظهور لها فيه من غير ناحية الوضع أيضاً .

(٣) أي: بظهور الصيغة في الوجوب، لوجوه .

(٤) هذا أول الوجوه، وحاصله : أن كثرة استعمال الصيغة في الوجوب أوجبت ظهورها فيه بحيث تحمل عليه عند الإطلاق .

(٥) هذا ثاني الوجوه ، وحاصله : أن كثرة وجود الوجوب - ولو مع قلة الاستعمال فيه كما اذا استعملت الصيغة في الندب للتأكيد أكثر من استعمالها في الوجوب - توجب ظهور الصيغة في الوجوب .

أكليته (١) . والكل كما ترى ، ضرورة (٢) أن الاستعمال في الندب ، وكذا وجوده (٣) ليس بأقل لو لم يكن بأكثر ، وأما الأكلية فغير موجبة للظهور (٤) ، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له (٥) ، ومجرد الأكلية

(١) هذا ثالث الوجوه ، وحاصله : أن الوجوب لما كان أكل فردي الطلب لكونه طلباً شديداً والندب طلباً ضعيفاً صارت أكلية موجبة لظهور الضيفة عند الإطلاق في الوجوب .

وبالجملة : فهذه الوجوه الثلاثة توجب ظهور الضيفة في الوجوب وإن لم يثبت وضعها له .

(٢) إشارة إلى ضعف الوجهين الأولين وهما : غلبة الاستعمال وغلبة الوجود . أما الأول ، فلنعم غلبة الاستعمال في الوجوب ، فإن استعمال الضيفة في الندب لو لم يكن بأكثر فلا أقل من مساواته له ، ولذا توقف صاحب المعالم (قده) في الحمل على الوجوب عند التجرد عن القرينة .

وأما الثاني ، فلنعم غلبة وجود الوجوب أيضاً ، لكثرة المستحبات وقلة الواجبات ، ولا أقل من المساواة .

(٣) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثاني .

(٤) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثالث ، وملخصه : أن الظهور لا ينشأ إلا من شدة أنس اللفظ وعلته بالمعنى ، لتوقف سيورة اللفظ وجهاً للمعنى على ذلك ، ولا يحصل الأنس المزبور بمجرد الأكلية ، لأنها ثبوتية لا إنبائية ولا تلازم بينهما كما لا يخفى .

(٥) أي : للمعنى

لا يوجب (١) كما لا يخفى . نعم (٢) فيما كان الأمر بصدد البيان ، فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب (٣) ، فإن الندب كأنه يحتاج الى مؤنة بيان التحديد (٤) والتقييد بعدم المنع من الترك ، بخلاف الوجوب ، فإنه لا تحديد

(١) أي بشدة الأئس ، لما مرّ آنفاً من عدم الملازمة بين الأكلية الثبوتية وبين الأكلية الإثباتية .

(٢) لما أبطل الوجوه الثلاثة المتقدمة سلك طريقاً آخر لاستظهار الوجوب من الصيغة، وهو: أن مقدمات الحكمة تقتضي الوجوب ، لأن المتكلم في مقام البيان، وإرادة الندب من مجرد الطلب المستفاد من الصيغة غير ممكنة ، لاحتياج إرادته إلى مزيد بيان وعدم كفاية نفس الطلب في ذلك ، حيث إنّ مميّز الندب—وهو الترخيص في الترك—ليس من منخ الطلب حتى يصح الاعتماد عليه في بيانه ، وهذا بخلاف الوجوب ، فإنّ مميّزه وهو المنع من الترك من منخ الطلب ، فيجوز للمتكلم الانتكال في بيانه على ما يدل على طبيعة الطلب من دون لزوم محذور إخلال بالفرض .

(٣) لما عرفت من أنّ فصل الوجوب—وهو المنع من الترك—يكون حقيقة نفس الطلب ، لأنّه عبارة أخرى عن طلب عدم الترك الذي هو عين طاب الفعل ، فأطلاق الطلب كافٍ في إرادة الوجوب .

(٤) لأنّ فصل الندب وهو الترخيص في الترك أمر زائد على الطلب ، فيحتاج الى مزيد بيان .

وبالجملة : فالندب هو تحديد الطلب بأمر خارج عن حقيقته ، فلا يمكن الإنتكال في بيانه على ما يدل على نفس الطلب ، بخلاف الوجوب ، فإنه لا تحديد فيه بما هو خارج عن حقيقته ، فلا مانع من الركون في بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب وهو الصيغة .

فيه للطلب ولا تقييد ، فإطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافي في بيانه ، فأفهم (١) .

(المبحث الخامس (٢)) : أن إطلاق الصيغة (*) هل يقتضي كون الوجوب توصلياً ، فيجزي (٣) إتيانه مطلقاً ولو (٤) بدون قصد القرية أو لا ؟

(١) لعل إشارة إلى ضعف ما قيل : من كفاية إطلاق الطلب في إرادة الندب نظراً إلى أن المائز بينه وبين الوجوب هو شدة الطلب وضعفه ، وهذا أمر عديم ، فالطلب المجرد عما يدل على شدته وتأكده كافي في الدلالة على الندب بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان الفرد لا جامع الطلب .

وجه الضعف : أن منشأ اعتبار الوجوب والندب هو النسبة الطلبية المجردة عن الترخيص في الترك والمقرونة به ، والشدة والضعف ليسا دخيلين في النسبة ، فإن كانت النسبة الطلبية مجردة عن الترخيص في الترك يفتزع العقل منها الوجوب ، وإن كانت مقرونة بالترخيص في الترك يفتزع منها الندب .

(٢) الغرض من عقد هذا البحث : أنه هل يكون للصيغة إطلاق رافع للشك في التمديدية والتوصلية كما يكون لها إطلاق بالنسبة إلى الشك في الميضية والكفائية والتميضية والتخييرية والنفسية والغيرية أم لا ؟ بل لابد حينئذ من الرجوع إلى الأصول العملية كما هو الشأن في كل مورد فقد الدليل الاجتهادي فيه .

(٣) هذا متفرع على إطلاق الصيغة ، إذ مقتضاه عدم دخل كل قيد شك في اعتباره سواء كان ذلك القيد التمديدية أم غيرها .

(٤) هذا مفسر للإطلاق .

(*) الظاهر عدم اختصاص هذا البحث بالصيغة ، بل يجري في غيرها مما

قصد به الأمر كما لا يخفى وجهه .

فلا بد (١) من الرجوع فيما شك في تبعديته وتوصليته الى الأصل (٢) ، لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات :

إحداها : الوجوب التوصلي (*) هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب (٣) ويسقط بمجرد وجوده ، بخلاف التبعدي ، فإن الغرض منه

(١) هذا متفرع على عدم الإطلاق المحقق لعدم الدليل الذي هو موضوع للرجوع الى الأصل العملي ، والمراد به هنا البراءة أو الاشتغال ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى .

(٢) أي: العملي ، إذ المفروض عدم الأصل اللفظي وهو إطلاق الصيغة، مع الغض عن سائر ما استدل به أيضاً على التبعدية كقوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » .

(٣) هذا أحد تعريفاته وأسدها ، وحاصله : أن الواجب التوصلي عبارة

(*) هذا من الوصف بحال المتعلق وهو الواجب، لا بحال نفس الموصوف وهو الوجوب ، وذلك لأن التبعدية والتوصلية ناشئتان من الملاكات الداعية الى التشريع ، فإن كان الملاك القائم بالواجب بناءً على ما عليه مشهور العدية من قيام المصالح والمفاسد بمتعلقات التكليف بمثابة يحصل بمجرد وجود الواجب ولو بداع غير قربي فالواجب توصلي ، وإلا فتبعدي ، فالفرق بينهما إنما هو في الغرض القائم بالواجب ، وأما الغرض من نفس الوجوب فهو واحد في التبعدي والتوصلي وهو دعوة المكلف الى إيجاد المادة ونقض عدمها المحمولي بوجودها كذلك ، فالوجوب التوصلي لا يفاير التبعدي أصلاً . واتضح مما ذكرنا : أن التبعدية من قيود المادة ، فالإطلاق المبحوث عنه راجع الى المادة لا الهيئة ، فعمل هذا البحث من أبحاث الصيغة لا يخلو من المسامحة .

لا يكاد يحصل بذلك (١) ، بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الايمان به متقرباً به (٢) منه تعالى .

ثانيتها : أن التقرب (٣) المعتبر في التعبدى إن كان بمعنى قصد الامتثال

عن الواجب الذي يسقط بمجرد وجوده في الخارج ولو بغير الداعي الالهى ، لوفاه مطلق وجوده في الخارج بالفرض الداعي الى التشريع ، والواجب التعبدى بخلافه ، فهو ما لا يسقط إلا بإتيانه بداعٍ قربي ، إذ الفرض الداعي الى تشريعه لا يستوفى إلا بوجود الواجب على وجه قربي .

(١) أي: بمجرد وجود الواجب في الخارج .

(٢) هذا الضمير والثلاثة التي قبله راجعة الى - الواجب - ، والحاصل :

أن الواجب التعبدى لا يسقط إلا بإتيانه متقرباً به إلى الله تعالى شأنه .
 (٣) قد يراد بالتقرب المصحح لمبادئية شيءٍ مطلق ما يوجب القرب اليه جلّ وعلا ، كإتيانه بداعي حسنه أو مصلحته أو محبوبيته له تعالى ، أو بداعي كونه جلّ وعلا أهلاً للعبادة ، ودخل القربة بأحد هذه الوجوه في العبادة لا يستلزم محذوراً أصلاً ، لكون القربة حينئذٍ من قيود المتعلق بحيث يصح لحاظها في عرضه ، كالطهارة والاستقبال والستر مثلاً بالنسبة الى الصلاة ، فتناهلها يد التقييد اللحاظي بلا إشكال . وقد يراد بالتقرب المعتبر في العبادة ما عن الجواهر من خصوص قصد الأمر المتعلق بها ، حينئذٍ يمتنع دخله في المتعلق ، للزوم محذور الدور ، ضرورة أن المتعلق مقدم رتبة على الحكم والأمر من الوجوب أو غيره كتقدم الملة على المعلول ، فالأمر متأخر عن المتعلق ، وقصد الأمر متأخر عن نفس الأمر ، فكيف يمكن أن يكون القصد مأخوذاً في المتعلق الذي هو متقدم عليه برتبتين ، مثلاً الأمر بالصلاة متأخر عن متعلقها وهي الصلاة ، وقصد هذا الأمر

والإتيان بالواجب بداعي أمره كان مما يعتبر في الطاعة عقلاً لا مما أخذ في نفس العبادة شرعاً ، وذلك (١) لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء وفي (٢) متعلق ذلك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً (٣) ، فما (٤) لم تكن نفس

متأخر عن نفسه، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذاً في الصلاة ؟

وبالجملة : فقصد الأمر متوقف على الأمر، وهو متوقف على قصده ، لكونه دخيلاً في المتعلق ، وهذا دور ، فيمتنع دخل قصد الأمر شرعاً جزءاً أو شرطاً في المتعلق ، فلا محالة يكون قصد الأمر من أنحاء الامتثال وكيفياته عقلاً ، لا من أجزاء المتعلق أو قيوده شرعاً كما لا يخفى .

(١) هذا تقريب إمتناع دخل قصد الأمر شرعاً في متعلق الأمر، وقد عرفته.

(٢) متعلق بقوله : - أخذ - .

(٣) بيان للإطلاق ، وقد ظهر من تقريب الإستحالة كون التبعيدية من الإنقسامات الثانوية للمتعلق بعنوان كونه مأموراً به ، لا الأولية التي يكون الملحوظ فيها نفس المتعلق مجرداً عن الأمر ، كلاحظ الاستقبال مثلاً في الصلاة .

(٤) غرضه تميم إستحالة دخل قصد القرية في المتعلق لكلا المقامين أعني

التشريع والامتثال :

أما الأول ، فقد تقدم تقييده آنفاً .

وأما الثاني، فهو الذي تعرض له بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاة... الخ»

وحاصله : أنه يعتبر في حسن الخطاب قدرة المكلف على متعلقه ، لفتح

مطالبة العاجز عقلاً ، ومن المعلوم : أن المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر

وهو الصلاة مثلاً ، وأما الإتيان به مقيداً بدعوة أمره فهو غير مقدور للمكلف ،

إذ المفروض وحدة الأمر المتعلق بذات الصلاة مثلاً ، والإتيان بالمتعلق بدعوة

الصلاة متعلقة للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها وتوهم (١) إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر

الأمر موقوف على أمر آخر متعلق بما تعلق به الأمر الأول ليكون مفاد الأمر الثاني وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بداعي أمره بحيث يكون الأمر الأول موضوعاً للأمر الثاني ، كموضوعية المؤمن لحرمة الغيبة مثلاً ، فلا بد في وجوب إتيان متعلق الأمر الأول بدعوة أمره من الأمر الثاني المفروض فقدانه ، فيصير إتيان متعلق الأمر الأول بدعوة أمره غير مقدور ، ومن المسلم إعتبار القدرة عقلاً في متعلق التكليف .

(٢) غرض المتوهم دفع إشكال الدور ، وإثبات مقدورية المتعلق ، أما الأول ، فتقريبه : أن الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجاً لا تصوراً . توضيحه : أن الأمر بالصلاة المقيدة بقصد القرية يتوقف على وجود موضوعه الذي منه قصد القرية ، ومن المعلوم توقف قصدتها على الأمر ، لكونه من الأمور المتأخرة عن الأمر ، والمفروض تأخر الأمر عن متعلقه بأجزائه وشرايطه التي منها قصد القرية ، فالأمر متوقف عليه ، وهو متوقف على الأمر ، هذا إذا كان اللازم وجود المتعلق خارجاً . وأما إذا كان وجود المتعلق تصوراً كافياً في تعلق الأمر فلا دور إذ يمكن أن يتصور الأمر موضوع الحكم أعني الصلاة المقيدة بداعي طبيعة الأمر لا شخصه ومصداقهم يأمر به ، فلا محذور حينئذ في دخل قصد القرية في المتعلق . وبيبان أوضح : موضوع الحكم هو الطبيعة التي تنطبق على الفعل الصادر من المكلف في الخارج .

وأما الفعل الخارجي ، فهو ليس بمأمور به إلا بالانطباق وسرابة الطلب من الطبيعي إليه ، فلا مانع حينئذ من تصور الأمر الطبيعة الكلية مقيدة بامتثالها

وإمكان (١) الإتيان بها بهذا الداعي ، ضرورة (٢) إمكان تصور الأمر لها مقيدة ، والتمكن (٣) من إتيانها (٤) كذلك (٥) بعد (٦) تعلق الأمر

بداعي أمرها ، ومن المعلوم : أن تصورها كذلك لا يتوقف على وجود الأمر في الخارج ، فيكون دعوة الأمر بالتصور المزبور مقدمة على الأمر الخارجي وغير منوطة به حتى يلزم الدور ، كتقدم سائر أجزاء المتعلق وشروطه في مقام التصور على الحكم .

(١) هذا إشارة الى دفع الاشكال الثاني ، وإثبات القدرة على الامتثال ، وحاصله : وجود القدرة عليه بتصور الطبيعة مقيدة بداعي أمرها بالتقريب الذي عرفته مفصلاً ، وعليه فلا يلزم إشكال لا في ناحية الجعل ولا في ناحية الامتثال ، فيصح دخل قصد القربة في متعلق الأمر ، كدخل غيره من القيود شرعاً فيه ، فمع الشك في دخل قصد القربة في واجب لا مانع من نفيه بإطلاق الخطاب .

(٢) تعليل لدفع توهم الدور وبيان له ، وقد عرفت توضيحه .

(٣) معطوف على - إمكان - وهذا تعليل لدفع توهم عدم قدرة العبد على

الامتثال ، وقد عرفت توضيحه أيضاً .

(٤) أي: الصلاة .

(٥) أي: مقيدة بالأمر التصوري .

(٦) متعلق بالتمكن ، يعني : أن الشرط في حُسن الخطاب هو القدرة والتمكن

حين الامتثال لا حين الأمر أو قبله ، والمفروض وجود القدرة حين الامتثال ، لأنه بعد الأمر بالصلاة المقيدة تكون الصلاة مأموراً بها ، فيمكن للمكلف الإتيان بها لأمرها ، فإن حكم العقل باعتبار القدرة في متعلقات التكليف لما كان من باب قبح

بها (١) ، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلاً في صحة الأمر إنَّما هو في حال الامتثال
لا حال الأمر واضح (٢) الفساد ، ضرورة أنَّه (٣) وإن كان

مطالبة العاجز لم يكن قاضياً بأزيد من اعتبارها في حال الامتثال ، لاندفاع القبيح
المنزور بذلك .

(١) أي: الصلاة .

(٢) خبر قوله : « وتوهم » ودفع له .

(٣) الضمير للشأن ، وظاهره تسليم اندفاع إشكال الدور في مقام الجمل
بمجرد تصور الصلاة مقيدة بداعي طبيعة الأمر ، حيث إنَّ موضوع الأمر هو
تصوُّره لا وجوده خارجاً ، ففهوم قصد امتثال الأمر الذي هو جزء المتعلق أو
شرطه لا يتوقف على الأمر الخارجي حتى يلزم الدور ، وإنَّما المتوقف عليه هو
مصدق قصد الامتثال ، لكن المصدق ليس جزء المتعلق أو شرطه حتى يكون
مستلزماً للدور من جهة دخله في المتعلق الذي يتوقف عليه الحكم ، لتقدم كل
موضوع على حكمه ، ومن جهة نشوءه عن الأمر ، لترتبه عليه وكونه من القيود
الناشئة عنه ، فيتوقف على الأمر . وكيف كان فالمصنف (قدس) أضرب عما
اندفع به إشكال الدور في مقام الجمل ، وتصدَّى لدفع الإشكال الثاني وهو كون
المعتبر من القدرة على الامتثال هو القدرة حينه لا حين الأمر ، وحاصل ما أفاده
في ذلك هو : أنَّ الضابط في القدرة المعتبرة في الامتثال وإن كان ذلك بلا كلام ،
لكنه لا ينطبق على المقام ، وذلك لعدم حصول القدرة هنا للمكلف على
الامتثال إلى الأبد ، حيث إنَّ الأمر على ما فرضه المتوهم قد تعلق بالصلاة المقيّدة
بداعي الأمر ، لأنَّ الذي جعل متعلقاً للأمر وهو المتصور في ذهن الحاكم الأمر-
هو هذا المقيّد ، ومن المعلوم : أنَّ هذا المقيّد لا يمكن الإتيان به بداعي الأمر

تصورها (١) كذلك (٢) بمكان من الامكان، إلا أنه (٣) لا يكاد يمكن الاتيان بها (٤) بداعي أمرها ، لعدم (٥) الأمر بها (٦) ، فإن الأمر حسب الفرض تعلق بها (٧) مقيدة بداعي الأمر ، ولا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به (٨)

أي لا يمكن الاتيان بالصلاة المقيدة بداعي الأمر - بداعي الأمر - ، لأنّ داعي الأمر إنما تعلق بذات الصلاة، لا بها مقيدة بداعي الأمر . وأما الإتيان بذات الصلاة فهو غير واجب ، لأنّ المفروض عدم تعلق الأمر بذات الصلاة ليكون الأمر داعياً إليها ، بل الأمر تعلق بالصلاة المقيدة بداعي الأمر ، ومعلوم : أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه ، فإنّ الأمر بالصلاة لا يدعو إلى الصوم والحج مثلاً ، ففي المقام لا يدعو الأمر إلا إلى الصلاة المقيدة - لا المطلقة - أعني ذات الصلاة ، فتدبر .

(١) أي: الصلاة .

(٢) أي: مقيدة بداعي الأمر .

(٣) الضمير للشأن ، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال الثاني ، وقد عرفت

تقريبه بقولنا : « وحاصل ما أفاده في ذلك هو أن الضابط ... الخ » .

(٤) أي: الصلاة .

(٥) تعليل لعدم إمكان الإتيان بالصلاة بداعي أمرها ، وقد عرفت

آنفاً توضيحه .

(٦) هذا الضمير ، وضميره أمرها، راجعان إلى الصلاة .

(٧) أي: الصلاة .

(٨) وهو الصلاة المقيدة ، فالأمر يدعو إليها، لا إلى غيرها وهو ذات الصلاة،

إذ المفروض عدم تعلق الأمر بها ، فيمتنع الإتيان بها لأمرها إلى الأبد ، فضابط القدرة على الامتثال لا ينطبق على ما نحن فيه .

لا إلى غيره . ان قلت : نعم (١) ولكن نفس الصلاة أيضاً (٢) صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيدة . قات : كلاً (٣) ، لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً

(١) غرضه دفع إشكال عدم القدرة على الامتثال الى الأبد ، وحاصله : أن الأمر وإن كان متعلقاً بالمقيد ، لكنه ينحل الى أمرين ضمنيين يتعلق أحدهما بالذات المعروضة للتقييد ، والآخر بالتقييد ، فيمكن حينئذ إتيان ذات الصلاة مثلاً بداعي أمرها الضمني ، فاندفع به إشكال تعذر الامتثال إلى الأبد ، فقوله : «نعم» تسليم لقوله : « لعدم الأمر بها » يعني: أن الأمر وان لم يتعلق بنفس الصلاة إستقلالاً، لكنه تعلق بها ضمناً ، لانحلال الأمر بالمقيد إلى الأمر بالذات والتقييد كما عرفت .

(٢) يعني: كالتقييد .

(٣) محصل هذا الجواب: إنكار انحلال الامر بالمقيد الى أمرين ، وبقاء إشكال عدم القدرة على امتثال أمر مثل الصلاة بداعي أمره الى الأبد .
توضيحه : أن الأجزاء الخارجية على قسمين : خارجية وتحليلية .

أما الأجزاء الخارجية ، فهي تتصف بالوجوب المتعلق بالكل ، لأنه نفس الأجزاء بالأمر ، فالأمر المتعلق بالكل ينحل على حسب تعدد أجزاء المتعلق الى أوامر نفسية ضمنية ، والفرق بين أمر المركب وبين أوامر أجزائه هو : أن أمر المركب نفسي إستقلالي ، وأوامر الأجزاء نفسية ضمنية .

وأما الأجزاء التحليلية ، فلا تتصف بالوجوب ، لعدم وجودها في الخارج ، فلا ينحل الأمر بالمقيد إلى أمر متعلق بنفس الذات ، وأمر متعلق بالتقييد، فليس للذات مجردة عن التقييد أمر باعث إليها حتى يصح إتيانها بداعي أمرها ، مثلاً إذا قال المولى المفطر في شهر رمضان بلاعذر : « أظممتين مسكيناً » فهل يصح

بها ، فإنَّ الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً (*) . فإِنَّه ليس إلاً وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة إن قلت :

أن يقال : إنَّ وجوب إطعامهم ينحل إلى وجوبات .
 أحدها : وجوب إطعام حيوان .
 والآخر : وجوب إطعام إنسان .
 والثالث : وجوب إطعام فقير ، وهكذا سائر الأمثلة التي لا تحصى .
 وبالجملة : فالقيّد موجود واحد ، وكثرته إنما هي بالتحليل العقلي إلى ذات وتقيّد ، لا بالتحليل الخارجي .

(*) لا مانع عقلاً من إتصاف الأجزاء التحليلية بالوجوب خصوصاً بعد البناء على كون الأحكام لموضوعاتها كموارض الماهية لا كموارض الوجود ، نعم ذلك خلاف المتفاهم العرفي من الأدلة ، وليس ذلك راجعاً إلى مقام التطبيق حتى يناقش فيه بعدم اعتبار نظرهم فيه ، واختصاص اعتباره بتشخيص المفاهيم كما لا يخفى . ويمكن أن يكون مذهباً فهم للعرف لعدم اتصاف الأجزاء التحليلية بالحكم ملاحظة قيام المصالح والمفاسد بوجود متعلقات التكاليف وإن كانت هي بوجودها العلمي دواعي للتشريع ، وبوجودها العميني غايات مترتبة على المتعلقات ترتب المعلولات على علماها التكوينية ، فإنَّ الحكم تابع سعة وضيقاً لدائرة الغرض الداعي إلى التشريع ، فإذا ترتب الغرض على الوجود الخارجي فالحكم أيضاً مترتب عليه ، لا بمعنى كون موضوع الحكم هو وجوده خارجاً ، كيف؟ وهو ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ، بل بمعنى تعلق الحكم بإيجاد متعلقه ، وطرد عدمه المحمولي بوجوده كذلك .

نعم (١) لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً ، وأما إذا أخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب ، إذ (٢) المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر ، ويكون تعلقه (٣) بكل (٤) بعين تعلقه بالكل ، ويصح أن يوثق به (٥) بداعي ذلك الوجوب (٦) ، ضرورة صحة الإتيان بأجزاء الواجب بداعي وجوبه (٧) . قلت : مع امتناع

(١) يعني: أنّ عدم الإنحلال إلى أمرين : أمر متعلق بالذات وأمر متعلق بالتقييد إنّما هو فيما إذا أخذ قصد القرية شرطاً ، لأنّ إنحلال المقيّد إلى ذات وقيد يكون عقلياً ، فالذات كالقيد حينئذٍ جزءٌ تحليلي عقلي لا تتصف بالوجوب الضمني . وأما إذا أخذ قصد الامتثال جزءاً ، فلا محالة ينحل الأمر إلى أوامر عديدة بتعدد الأجزاء ، إذ ليس المركب إلاّ الأجزاء ، فأمره ينحل بعدد أجزاء المركب إلى أوامر عديدة ، والمفروض أنّ ذات المقيّد كالصلاة جزء المأمور به ، فتكون متعلقة للأمر الضمني ، فيتمكن العبد من الإتيان بها بداعي هذا الأمر الضمني .

(٢) تعليل لتعلق الوجوب بالفعل الذي تعلق به الوجوب مقيداً بقصد الامتثال كالصلاة .

(٣) أي: الوجوب .

(٤) أي: بكل جزء .

(٥) أي: بنفس الفعل .

(٦) أي: الوجوب المتعلق بالكل وهو الفعل المقيّد بامتثال أمره ، لأنّ المأمور به هو هذا .

(٧) أي: الواجب ، فإنّ وجوبه يصحح الإتيان بأجزائه بداعي الوجوب

المتعلق بالكل المنبسط على الأجزاء .

اعتباره (١) كذلك (٢) (*) ، فإنه (٣) يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنَّ الفعل وان كان بالإرادة إختيارياً، إلاَّ أنَّ إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى وإلاَّ لتسلسلت ليست باختيارية كما لا يخفى - وإنما (٤) يصح الإتيان بجزءه

(١) أي: قصد الامتثال .

(٢) أي: جزءاً .

(٣) أي: إعتبار قصد القرية جزءاً يوجب تعلق الوجوب بأمر غير إختياري،

وحاصل ما أفاده في دفع الإشكال وجهان :

الأول: ما أشار إليه بقوله: « مع امتناع اعتباره ... الخ » ومحصله :

أنَّ دخل قصد القرية جزءاً للمأمور به يوجب التكليف بغير المقدور .

توضيحه : أنَّ قصد إمتثال الأمر ليس إلاَّ إرادة الفعل عن أمره بحيث

يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر ، والإرادة ليست إختيارية حتى يصح أن

تقع في حيز الأمر ، إذ لو كانت إختيارية لتوقفت على إرادة أخرى ، إذ كل

أمر إختياري لا بد وأن تتعلّق به الإرادة ليكون إختيارياً ، فيلزم تسلسل

الإرادات ، فلا بد في دفع هذا المحذور من جعل الإرادة غير إختيارية ، وحينئذٍ

يتمتع تعلق التكليف بها عقلاً ، وعليه : فلا يمكن أن يكون قصد القرية دخيلاً

جزءاً في المتعلق ، كدخول سائر الأجزاء فيه حتى ينحل الأمر بالركب إلى الأمر

بذات الفعل كالصلاة ، والأمر بجزئته الآخر وهو قصد الامتثال ، ومع عدم

الآنحلال لا يتعلّق أمر ضمني بنفس الفعل حتى يؤتى به بقصد أمره كما مر .

(٤) هذا مقول قوله: « قلت » ، فهو المقصود الأصلي بالجواب عن الاشكال

(*) هذا يؤم إمكان أخذ القرية شرطاً، مع أنَّ القدرة شرط مطلقاً ، إذ

لا فرق في حكم العقل بقبح مطالبة العاجز بين الجزء والشرط .

الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه (١) بهذا الداعي (٢) ، ولا يكاد (٣) يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره .
إن قلت :

وما قبله من ضامته .

وحاصله : أن داعوية الأمر بالكل للأجزاء إنما تصح فيما إذا لم يكن من أجزائه نفس الداعوية ، كما إذا كان المتعلق للأمر ذات الركوع والسجود وغيرها من الأجزاء ، فحينئذ تكون داعوية الأمر بالكل عين داعوية الأوامر الضمنية المتعلقة بالأجزاء .

وأما إذا كان المتعلق مركباً من أجزاء ، وكان من جملتها الإتيان بداعي الأمر كالمقام ، إذ المفروض أن المركب الذي تعلق به الوجوب هو الأجزاء التي منها إتيانها بداعي أمرها ، فيلزم أن يكون الأمر داعياً إلى داعوية نفسه ، وعلّة لعليته ، إذ المفروض وحدة الأمر ، فإذا كانت دعوة هذا الأمر من أجزاء المركب ، والأمر المتعلق بالكل يدعو إلى كل واحد من أجزائه التي منها هذه الدعوة (لزم) أن يكون أمر المركب داعياً إلى داعوية نفسه ، فيلزم توقف الشيء على نفسه .

(١) هذا الضمير وضمير «وجوبه» راجعان إلى الواجب .

(٢) أي: بداعي وجوب الواجب وهو المركب .

(٣) وحاصله : إبداء الفرق بين المركب الذي يكون داعي إمتثال الأمر من أجزائه كالمقام ، وبين المركب الذي لا يكون كذلك ، وقد عرفت تفصيل ذلك .
وبالجملة : فأشكال عدم قدرة المكلف على إتيان متعلق الأمر بقصد إمتثال أمره لم يندفع بشيء من الوجوه المزبورة .

نعم (١) لكن هذا كله اذا كان اعتباره (٢) في الامور به بأمر واحد (٣) ،
وأما إذا كان بأمرين (٤) تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما بإتيانه بداعي أمره
فلا محذور أصلاً (٥) كما لا يخفى ، فلأمر (٦) أن يتوسل بذلك (٧) في الوصلة
إلى تمام غرضه ومقصده

(١) غرضه : دفع إشكال عدم القدرة على إتيان الأمور به بقصد إمتثال
أمره بوجه آخر وهو تعدد الأمر ، حيث إنه مع تعدده لا يلزم دور ، ولا عدم
القدرة على الامتثال .

أما الأول ، فلأن الأمر الأول المتعلق بذات الصلاة مثلاً يصير موضوعاً
للأمر الثاني المتعلق بما تعلق به الأمر الأول بداعي أمره .

وأما الثاني ، فللمقدرة على إتيان الصلاة مثلاً بداعي أمرها الأول بعد
الأمر الثاني .

(٢) أي: قصد الامتثال .

(٣) يعني: كما كان هو المفروض .

(٤) كما عن شيخنا الأعظم الأنصاري (قدس) ، حيث إنه جعل الأوامر
العبادية متعلقة بنفس الأجزاء والشرائط ، واستفاد اعتبار قصد القرية فيها
بالاجماع والآيات .

(٥) يعني: لا من ناحية الدور ، لما عرفت من أن الأمر بذات الصلاة
موضوع للأمر الثاني المولوي المتعلق بإتيان الصلاة بداعي أمرها الأول ، ولا من
ناحية القدرة على الامتثال ، بداهة التمكن منه على هذا النحو .

(٦) بصيغة اسم الفاعل .

(٧) أي: تعدد الامر .

بلا منعة (١) . قلت : - مضافاً (٢) إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها (٣) من الواجبات والمستحبات ، غاية الأمر (٤) يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمياً فيها (٥) المثوبات (٦) والعقوبات ، بخلاف ما عداها (٧)

(١) هي كما عن الزمخشري في المصباح مصدر ، والمناسب أن يكون مبنياً للفاعل أي بلا مانع ، وفي بعض النسخ - بلا تبعه - أي بلا محذور ، والمعنى على التقديرين واضح .

(٢) ما أفاده في الجواب وجهان : أحدهما راجع إلى منع الصغرى ، والآخر راجع إلى منع الكبرى .

أما الأول - وهو ما أشار إليه بقوله : « مضافاً إلى القطع .. الخ » - فحاصله : منع تعدد الأمر في العبادات مطلقاً حتى الواجبات ، بل هي كاتوصليات في وحدة الأمر ، والفرق بينها إنما هو في دوران الثواب والعقاب في العبادات مدار امتثال أمرها وعدمه ، ودوران الثواب فقط في التوصليات مدار الامتثال ، وأما العقاب فلا يترتب على ترك الامتثال ، بل فيها على ترك الواجب ، لإمكان سقوطه بإتيانه بغير داعٍ قربي ، فإن الواجب يسقط حينئذٍ مع عدم الإمتثال ، ولا يترتب عليه عقاب أيضاً ، لتحقق الواجب المانع عن استحقاق العقاب كالتطهير بالماء المغصوب ، فإن الثوب أو البدن يطهر، ولا يترتب العقاب إلا على الغصب .

(٣) أي: غير العبادات .

(٤) إشارة إلى الفرق المزبور بين العبادات والتوصليات

(٥) أي: العبادات .

(٦) فاعل - يدور - .

(٧) أي: العبادات من التوصليات مطلقاً واجباتها ومستحباتها

فيدور فيه (١) خصوص الموثوبات ، وأما العقوبة فترتبة على ترك الطاعة ومطلق (٢) الموافقين (٣) الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به

(١) أي: فيما عدا العبادات .

(٢) معطوف على - الطاعة - عطف العام على الخاص ، والأولى إسقاط لفظ - الطاعة - ، لعدم ترتب العقوبة عليها ، إذ الطاعة هي الإتيان بمتعلق الأمر بداعي أمره وهي مدار استحقاق الثواب ، وليس تركها مناط استحقاق العقوبة ، بل مناطه هو ترك المتعلق رأساً ، وعدم إتيانه ولو بداع غير قربي ، ولعل المراد من الطاعة في التوصليات مطلق الموافقة ، فيصير العطف تفسيرياً ، وأما الجواب الثاني الراجع الى منع الكبرى فسيأتي عليك في الحاشية الآتية .

(٣) هذا مقول قوله: « قلت » وهذا هو الوجه الثاني المقصود به أصالة

في الجواب عن الاشكال .

وحاصله: ان الأمر الأول لا يخلو من أحد أمرين :

أحدهما: حصول الغرض الداعي إليه بمجرد إتيان متعلقه بدون قصد الامتثال ، والآخر بقاء الغرض على حاله وعدم حصوله بإتيان الفعل مجرداً عن قصد الامتثال ، فعلى الأول يسقط الأمر المتعلق بذات الفعل ، ولا مجال للأمر الثاني ، لعدم غرض موجب له ، فيكون لغواً غير صادر من الشارع الحكيم . وعلى الثاني يستقل العقل بإتيان المأمور به على وجه يوجب القطع بحصول الغرض من الأمر، وهو إتيانه بداعي الأمر ، ومع استقلال العقل بذلك لا حاجة أيضاً إلى الأمر الثاني الشرعي المولوي بإتيانه على هذا الوجه ، لكفاية حكم العقل بذلك . فالتحصّل : أنه لا حاجة إلى الأمر الثاني على كلا التقديرين ، بل على التقدير الثاني لا يمكن الأمر المولوي ، لكون المقام من باب الإطاعة التي تكون

الامتثال كما هو (١) قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقة الثاني مع موافقة الأول بدون قصد إمتثاله ، فلا يتوسل الأمر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة (٢)، وإن (٣) لم يكذب يسقط بذلك (٤) فلا يكاد يكون له (٥) (*) وجه إلا عدم من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة المعلولات التي يمتنع جعل الحكم المولوي فيها ، بل لا يحيص عن حمل ما يرد من الشارع في هذا الباب على الإرشاد إلى حكم العقل كما ثبت ذلك في محله ، فقصد القربة من القيود العقلية التي يمتنع دخلها شرعاً في متعلق الأمر .

- (١) قيد للمعنى، يعني: أن السقوط بقصد الإمتثال مقتضى الأمر الثاني .
- (٢) أي: تعدد الأمر .
- (٣) معطوف على قوله: « ان كان يسقط » يعني: وان لم يسقط الأمر .
- (٤) يعني: بمجرد الموافقة .
- (٥) أي: لعدم السقوط .

(*) هذا لا يخلو من غموض ، إذ لا مانع من ترتب غرض وحداني على كلا الأمرين بأن يكون الأمر الثاني أمراً ضمناً كسائر أوامر الأجزاء ، فذلك الفرض لترتبه على المجموع - لا يسقط بمجرد موافقة الأمر الأول ، كما هو شأن الواجب الارتباطي ، فإن سقط أمر الجزء الأول مراعى بسقوط غيره من الأوامر الضمنية المتعلقة بسائر الأجزاء . وتوضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور: الأول: ان المناطق في تعدد الأمر هو تعدد الأغراض الداعية الى التشريع لا تعدد الإنشاء ، فإن كان الفرض واحداً والإنشاء متعدداً فالمجموع واحد حقيقة. الثاني: أن منتم الجملة تارة يكون متماً لقصور شمول الخطاب الأولى كلقام ، فإن الأمر الأولى لا يشمل القربة المعتبرة فيه ، لتأخرها عنه وأخرى

حصول غرضه (١)

(١) أي: الأمر مبنياً للفاعل .

يكون متمماً لقصور محرّكته كما يجاب الاحتياط ، فإن الخطاب الواقعي في ظرف الشك فيه قاصر عن التحريك والبعث الفعليين ، والاحتياط متمم لقصور محرّكته في حال الجهل به .

(وثالثة) يكون متمماً للملاك ، كوجوب المقدمات المفوّتة على التفصيل الذي يأتي في محله إن شاء الله تعالى .

الثالث : أن المبنى المنصور كما يأتي في بحث المطلق والمقيد إن شاء الله تعالى هو كون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، كما يشهد بذلك جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بناءً على عدم حجية الأصل المثبت ، خلافاً لما عن المشهور من ذهابهم إلى أنّ التقابل بينهما هو الايجاب والسلب ، ولما عن الشيخ من كونه هو النضاد . وعلى الأول يمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد فلا إطلاق في البين يصح التمسك به . وعلى الثاني يصح التشبث بالإطلاق ، لأنّ استحالة التقييد توجب تأمين الإطلاق الذي هو نقيض التقييد أو ضده ، لاستحالة ارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما أو النقيضين .

الرابع : أن الأحكام العقلية المستقلة على قسمين : أحدهما : ما يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام كفتح الظلم والكذب ، وحسن الإحسان ، وردّ الوديعة ونحو ذلك .
ثانيهما : ما يكون واقعاً في سلسلة المعلولات أي مترتباً على حكم الشارع ترتب الحكم على موضوعه .
أما القسم الأول ، فلا يمنع عن وقوع الحكم المولوي في مورده ، كحرمة

بذلك (١) من أمره ،

(١) أي: بمجرد الموافقة ، وضمير - أمره - راجع إلى الأمر .

الظلم ووجوب ردّ الوديعة .

وأما القسم الثاني ، فيمتنع وقوع الحكم المولوي في مورده ، لما قرّر في محله ، فإذا وقع فيه حكم فلا بد من حمله على الارشاد ، كقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » .

الخامس : أنّ جميع ما يطرأ من العوارض والحالات على كل من موضوع الحكم ومتعلقه كالمكلف والصلاة إما أن يكون في عرضه ورتبته بحيث يمكن لحاظه مع الموضوع مع النقص عن حكمه ، كالحفاظ مالكية التصرف في المال الزكوي مع المكلف المالك للنصّب الزكوية ، أو مع المتعلق ، كالاستقبال والستر والطهارة مثلاً مع الصلاة . وإما أن يكون في طوله كالعالم بالحكم بأن يقول الشارع مثلاً : « المكلف المسافر العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر » ، فالعلم بالحكم المتأخر عنه دخيل في الموضوع ، كدخول البلوغ والعقل والقدرة فيه ، غاية الأمر أنها من الشرائط العامة ، والعلم من الشرائط الخاصة ، هذا في الموضوع .

وأما في المتعلق فكقصد القرية في الصلاة ، فإنه متأخر عن الصلاة ، لترتبه على الأمر المتأخر رتبة عن متعلقه ، فلا يمكن لحاظه في عرض الصلاة ، كالحفاظ الطهارة والإستقبال وغيرها من الشرائط ، ولحافظ عدم كونها في الحرير والذهب وما لا يؤكل من الموانع ، فإنّ هذه الشرائط والموانع ملحوظة عرضاً مع الصلاة من دون ترتبها وتوقفها على الأمر بها ، وهذا بخلاف قصد القرية وغيره مما يترتب على الأمر ويتّضح منه ، فإنه يمتنع لحاظه مع الصلاة بدون أمرها . إذا عرفت انقسام الطوارئ ، بالنسبة إلى كلّ من الموضوع والمتعلق إلى القيود الأولية

(١) تعليل لقوله : « فلا يكاد » ، وقد عرفت آنفاً توضيحه .

والثانوية، فاعلم : أن إطلاق الخطاب مرجع في الإنقسامات الأولية سواء كانت في الموضوع بكلا قسميه من المكلف والعين الخارجية كالماء والحل ونحوها مما يتعلق به فعل المكلف أم المتعلق ، وذلك لإمكان لحاظها في عرض الموضوع مطلقاً والمتعلق، وكلما كان كذلك يصح الإطلاق فيها ، فإذا شك في دخل شيء في موضوع الحكم كالرجوع الى الكفاية مثلاً في موضوع وجوب الحج ولم تنهض حجة على اعتباره يرجع فيه الى إطلاق الخطاب القاضي بإطلاق الموضوع، وعدم تقيده بالرجوع الى الكفاية ، وكذا إذا شك في دخل شيء في متعلق الحكم كالشك في اعتبار الإستعاذة أو غرض العين مثلاً في الصلاة ، فإنه لا ينبغي الإرتياب في جواز الرجوع فيها الى إطلاق الخطاب أيضاً ، لإمكان لحاظ هذين المشكوكين في عرض لحاظ الصلاة .

وبالجملة : فإطلاق الخطاب محكم في الإنقسامات الأولية مطلقاً سواء كانت

في الموضوع أم المتعلق .

وأما الإنقسامات الثانوية المترتبة على الحكم المأخوذة في الموضوع كالعلم

بالحكم ، فيمتنع التقييد بها في جميع المراتب الثلاث : الإنشاء والفعلية والإمتثال .

أما إمتناع التقييد في مرحلة الإنشاء ، فلاستلزامه تعلق لحاظ واحد بشيء

فأرد يكون علة ومعلولا .

توضيحه : أن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة الى المعلول ، فالحكم

متوقف على موضوعه توقف المعلول على علته ، فلا يوجد الحكم قبل وجود

موضوعه ، ففي مقام الجمل والإنشاء لا بد من تصور الموضوع أولاً، ثم الحكم عليه

حصوله (١) ،

(١) أي: الغرض ، وضمير - سقوطه - راجع الى الأمر .

ثانياً ، وليس العلم بالحكم كذلك ، لأن مقتضى موضوعيته هو توقف الحكم عليه تصوراً ووجوداً ، والمفروض توقف العلم على الحكم أيضاً ، لتقدم المعلوم على العلم ، فيستحيل دخل العلم بالحكم في موضوع نفس هذا الحكم ، لمحدور الدور ، لتوقف الحكم على العلم به ، لأنه موضوعه ، وتوقف العلم عليه ، لتقدم المعلوم على العلم ، فتصور العلم بالحكم موضوعاً لنفس هذا الحكم ممتنع ، لامتناع وجوده في الخارج قبل الحكم ، ومن المعلوم : تقدم كل موضوع على حكمه ، فإنشاء الحكم مقيداً بالعلم به مستحيل ، حيث إن المتصور في مقام الإنشاء لا بد وأن ينطبق على ما في الخارج ، وقد عرفت عدم إنطباقه عليه ، إذ لا يوجد العلم بالحكم قبل الحكم حتى يكون كالبلوغ والعقل والقدرة من الشروط العامة ، والإستطاعة ومالكية النصاب ونحوها من الشروط الخاصة ، وإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً بناءً على كون التقابل بينهما تقابل المدم والمملكة كما أشرنا إليه آنفاً .

وأما إمتناع التقييد في مرحلة العملية، فقد ظهر وجهه مما تقدم من إستلزامه تقدم الشيء على نفسه ، وكونه موجوداً ومعدوماً في آن واحد ، لأن مقتضى موضوعية العلم تقدمه على الحكم ، فيكون موجوداً قبل الحكم ، ومقتضى تقدم المعلوم على العلم تأخره عن الحكم ، إذ لا بد من وجوده حتى يعلم به المكلف ، وليس هذا إلا إجتماع النقيضين المستحيل ، فملاك إستحالة الدور - وهو إجتماع النقيضين - موجود هنا .

وأما إمتناع التقييد في مرحلة الإمتثال، فوجهه : أنه يعتبر في الإمتثال إحراز الحكم على النحو المترتب على موضوعه ، وإحرازه كذلك هنا غير ممكن ،

وإلا (١) لما كان موجبا لحدوثه ، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى

(٩) أي: وإن لم يكن سقوط الأمر بدون حصول الغرض مستحيلا لما كان الغرض موجبا لحدوث الأمر ، إذ عليته لحدوث تقتضي عليته للبقاء أيضاً .

لأن العالم بالحكم عالم بالحكم السابق على هذا العلم ، وليس عالماً بالحكم المترتب على العلم الذي يكون موضوعاً له ومتقدماً عليه كمتقدم كل موضوع على حكمه ، هذا إذا كان عالماً بالحكم ، وأما إذا كان جاهلاً به فالحكم حتى يحتاج إلى الإمتثال، بل لا حاجة في تقيده إلى البراءة ، للقطع بعدمه الناشئ عن عدم موضوعه وهو العلم كما لا يخفى .

فالمحصل مما ذكرنا: استحالة التقييد الاحاطي بالعلم ، وامتناع الإطلاق أيضاً، فالخطاب بالنسبة إليه مهمل ، فلا إطلاق في البين يتمسك به في نفي إعتبار قيدية العلم ، هذا .

وأما الإقسامات الثانوية المتعلقة كقصد امتثال الأمر، فيمتنع فيها التقييد أيضاً في المراحل الثلاث ، للزوم الدور ، إذ المفروض وحدة الأمر ، فقصده بناءً على كونه من شرائط المتعلقة يكون كالشرب الذي هو فعل المكلف ومتأخر عن موضوعه وهو الماء مثلاً ، فلا بد من وجود الأمر أولاً حتى يتعلق به الفعل وهو قصده ، إذ الأمر حينئذٍ موضوع للقصد كوضعية الماء للشرب ، والمؤمن لحرمة الغيبة ، والوالدين لحرمة الإيذاء ، وغير ذلك من الموضوعات التي تتعلق بها الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعية ، فإن الموضوع بكلا معنييه من المكلف والمفعول به - المصطلح عليه بمتعلق المتعلق - كالماء والخمر والنحوها مما يتعلق به فعل المكلف متقدم على الحكم ، وفي المقام يكون الأمر كالماء، بقصد إمتثاله كالشرب المتعلق بالماء ، فلا بد من تقدم الأمر على قصده ، فلو توقف الأمر على قصده ، لكونه

من شرائط المتعلق الذي يكون متقدماً على الحكم لزم الدور .
 وبالجملة : يكون الموضوع كالمكلف بموتمعلق المتعلق كالماء والقمل كالشرب
 والأكل والإحسان والإيذاء وغيرها من الأفعال متقدماً على الحكم ، فإذا ترتب
 أحد هذه الأمور على الحكم لزم الدور ، فلا فرق في الإستحالة بين المراتب
 الثلاث من الإنشاء والفعلية والإمتثال . ومجرد تصوّر الأمر قبل وجوده ، ثم الأمر
 بقصد ذلك الأمر المتصور لا يجدي في دفع غائلة الدور ، لأنّ المتصور لا بد وأن
 يكون قابل الإنطباق على ما في الخارج ، وإلا كان ذلك من قبيل أنياب الأغوال ،
 ومن المعلوم : أنّ قصد إمتثال الأمر مرتب على الأمر الوجداني الشخصي المتعلق
 بالعبادة ، لا طبيعة الأمر المتصورة عند الأمر ، فلا يندفع محذور الدور . ثم إنّ
 هنا قسماً آخر للانقسامات الثانوية للمتعلق ، وهو التقييد بالإطاعة والمصيان أي الفعل
 والترك ، أو الموضوع أعني المكلف ، لإتقسامه الى المطيع والمعاصي ، وعليه :
 فالانقسامات تكون على أقسام ثلاثة :

أجدها : ما لا يمكن فيه للتقييد مطلقاً ولو نتيجة للإطاعة والمصيان ،
 وذلك للزوم طلب الحاصل إن كان الوجوب مقيداً بوجود متعلقه خارجاً ،
 واجتماع النقيضين إن كان مقيداً بعدمه ، إذ مرجه الى مطلوبة وجود المتعلق
 مقيداً بالترك ، ويمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد ، لما أشرنا اليه من كون
 التقابل بينهما تقابل العدم والملكو .

ثانيها : ما يمكن فيه كل من الإطلاق والتقييد الحافظين كالانقسامات
 الأولية بالنسبة الى الموضوعات بكلا قسميها وهما المكلف ، وما يتعلق به الفعل

والترك كالماء والحنطة وغيرها مما يكون المتعلق موضوع خارجي ، وبالنسبة الى المتعلقات كالصلاة والحج وغيرها من الأفعال .

ثالثها : ما لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد للحاظيان فقط مع إمكان نتيجتهما كقصد الأمر ، فإنه يمتنع إطلاق الخطاب وتقييده لحاظاً بالنسبة إليه ، لما مر من لزوم محذور الدور ، ولأن الملاك إما يكون عاماً ، وإما يكون مختصاً بحال قصد الأمر ، فلحاظ الإطلاق والتقييد ممتنع ، وأما نتيجتهما نظراً إلى الملاك فلا مانع منها ، وعليه فيمكن دخل قصد الأمر في المتعلق بالأمر الثاني ، لاختصاص وجه الاستحالة بالأمر الأول . إذا عرفت هذه الأمور فاعلم : أن قصد القرية مما يمكن دخله في المتعلق بأمر آخر ، لا بالأمر الأول ، فالخطاب الأول مهمل بالنسبة إلى قصد القرية ، فلا يمكن التشبث به لنتيجه ، لما عرفت من إمتناع الإطلاق بعين إمتناع التقييد ، فلحاظ كل من الإطلاق والتقييد بالنسبة الى الخطاب ممتنع ، لكن نتيجتهما غير ممتنعة ، ولذا يصح التمسك بالإطلاق المقامي لنتي إعتبراره ، وليس قصد القرية كالاطاعة والعصيان ، ولا كالعلم والجهل وإن كان مشاركاتهما في كونه من الإنقسامات الثانوية ، ولكنه يفترق عنهما في أنه يمتنع التقييد بالاطاعة والعصيان خطاباً وملاكاً ، لما مر آنفاً ، وفي أن العلم والجهل يمتنع دخلهما في موضوع الخطاب دون ملاكه ، فيمتنع تقييد الحكم بالعلم به ، وكذا إطلاقه ، فما في بعض الكلمات من الإستدلال بإطلاق الروايات على إشتراك الأحكام بين العاملين والجاهلين لا يخلو من غموض ، إلا أن يراد بذلك الإطلاق المقامي وإن كان فيه إشكال أيضاً ، لأنه فرع إمكان بيان التقييد وهو ممتنع ، لإناطة صحة

إنشاء الحكم بتامة موضوعه ، وإلا يلزم الخلف والمناقضة ، فالإنشاء كاشف عن
تامة الموضوع ، فإذا انشأ الحكم قبل العلم به كشف ذلك عن عدم دخل العلم في
موضوعه ، ولا يمكن إنشاؤه مع العلم به بأن يقال : «المكلف المسافر العالم بوجود
القصر يجب عليه القصر» ، حيث إن هذا الإنشاء لغو ، لأن العلم يقتضي إنشاء
الحكم قبله حتى يُعلم أو يُجهل ، فلا يصح جعل العلم دخيلاً في الموضوع ولو بخطابات
عديدة . نعم بناءً على تعدد مراتب الحكم كما عليه المصنف (قده) يمكن أن يقال :
إن العلم بالحكم دخيل في فعليته لا في إنشائه ، فتدبر . وهذا بخلاف قصد
القربة ، لأن متعلق الأمر الأول هو ما عدا قصد القربة من الأجزاء ، ومتعلق الأمر
الثاني هو الأجزاء بقصد القربة ، ولما كان المناط في تعدد الحكم ووحده تعدد
الملاك لا تعدد الإنشاء كما عرفت آنفاً كان الأمر الثاني أمراً ضمناً متعلقاً
بقصد القربة .

وبالجملة : فقصد القربة مما يمكن إعتباره بالأمر الثاني الذي يكون إرشاداً
إلى شرطية قصد القربة في العبادة ، فالغرض القائم بمجموع الأجزاء والشرائط
واحد ، غاية الأمر أنه لا يمكن بيان الكل بأمر واحد ، فافتقرت القربة عن سائر
الأجزاء والشرائط لذلك .

وقد ظهر مما ذكرنا : أن قصد القربة مما يمكن دخله في العبادة شرعاً ،
فمع الشك في إعتباره يصح التمسك بالإطلاق المقامي إذا كان المتكلم في مقام البيان ،
وإلا فالمرجع أصالة الاشتغال أو البراءة على الخلاف لسكونه من صغريات الأقل
والأكثر الإرتباطيين ، لا من صغريات الشك في المحصل بأن يقال : « إن عدم

السقوط بالأمر الأوّل لا بدّ وأن يكون لعدم حصول الغرض، ويستقل العقل حينئذ
بإتيانه ثانياً على وجه قُرْبِي ، ومع هذا الحكم العقلي لا حاجة إلى الأمر الثاني ،
فلا يندرج المقام في الشك في متعلق الخطاب . ليكون من صغريات الأقل والاكثُر،
بل يندرج في الشك في المحصل الذي هو مجرى قاعدة الاشتغال، وذلك لا ابتناؤه
على كون المأمور به هو الغرض حتى يكون الشك في حصوله مندرجاً في الشك
في المحصل ، وهذا خلاف ظاهر الخطاب ، لظهوره في أن المأمور به هو نفس
الأفعال ، لا الغرض الداعي إلى التشريع ، بل يتمتع أن يكون الغرض متعلقاً
للتكليف ، لعدم إمكان إلقائه إلى المكلف ، حيث إنَّ الفعل ليس علة تامة
له حتى يكون الغرض مسبباً توليدياً ، مضافاً إلى عدم تسليم مرجعية قاعدة
الإشتغال في جميع المحصلات ، إذ المسلم من ذلك هو ما عدا المحصل الشرعي ،
وأما هو فيمكن الإلتزام بجريان البراءة فيه ، لاجتماع أركانها .

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور :

الأوّل : أنَّ قصد القرابة مما يمكن دخله شرعاً في العبادة بالأمر الثاني ،
وأنَّ الغرض القائم به وبغيره من الأجزاء والشرائط يكون كغيره من الأغراض
المرتبة على المركبات الإرتباطية ، فبدونه لا مصلحة لسائر الأجزاء والشرائط
وهو قوام العبادة ، ولذا لا تجري فيه قاعدة الميسور .

الثاني : أنَّ قصد القرابة كسائر الشرائط في أنَّ الشك في اعتباره يكون
من قبيل الشك في متعلق الأمر وإن لم يكن منه حقيقة ، لاستحالة دخل قصد
إمتثال الأمر الأوّل في متعلقه ولو بألف خطاب ، لزوم الدور المتقدم ، لا من

وسيلة تعدد الأمر، لاستقلال (١) العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد (٢) موافقة الأمر بوجوب (٣) الموافقة على نحو (٤) يحصل به غرضه ، فيسقط أمره (٥) ، هذا (٦) كله اذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال.

(١) تعليل لكون الأمر الثاني لغواً وغير محتاج إليه ، وقد عرفت توضيحه.

(٢) متعلق بقوله: « حصول » .

(٣) متعلق بـ : - استقلال - .

(٤) متعلق بـ : - الموافقة - .

(٥) مرجع هذا الضمير وضمير - غرضه - هو الأمر ، وضمير - به -

يرجع الى - نحو - .

(٦) أي بما ذكرناه من استحالة أخذ القرية في متعلق الأمر إنما يكون فيما

إذا أريد بالتقرب قصد الامتثال ، وأما إذا أريد به معنى آخر فسيأتي الكلام فيه.

الشك في الامتثال الذي يحكم فيه العقل بالاشتغال .

الثالث : أن الأمر الثاني المتكفل لاعتبار قصد القرية يكون بياناً لدخل

القرية في الغرض ، إذ لا يمكن المعولى التوصل إلى غرضه إلا بتعدد الأمر ، وحيث

إن الغرض واحد ، فالأمر الثاني يكون إرشاداً الى الشرطية لا الوجوب النفسي .

الرابع : أن الخطاب مهمل ، لامتناع إطلاقه بالنسبة الى القيود المتأخرة

عنه . نعم لا بأس بالتمسك بالإطلاق المقامي مع تحقق شرائطه ، وإلا فلرجع أصالة

البراءة أو الاشتغال على الخلاف فيما هو المرجع في الأقل والأكثر الإرتباطيين .

الخامس : أن المقام أجنبي عن باب المحصل الذي يرجع فيه إلى قاعدة

الاشتغال ، لما عرفت آنفاً ، وحكم العقل في كيفية الإطاعة معلق على عدم بيان من

الشارع في ذلك ، نعم حكمه بحسن أصلها منجز كما لا يخفى .

وأما (١) إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى ، فاعتباره (٢) في متعلق الأمر وان كان يمكن من الإمكان (*) إلا أنه غير

(١) معطوف على قوله : « ان كان بمعنى قصد الامتثال » في صدر المقدمة الثانية ، وحاصله : أنّ القربة إذا كانت بمعنى حُسن الفعل ، أو كونه ذا مصلحة أو محبوباً للمولى ، أو خوفاً من النار ، أو طمعاً في الجنة ، أو لكونه تعالى شأنه أهلاً للعبادة ، أو غير ذلك مما يوجب القرب إليه جل وعلا أمكن أخذها في المأمور به من دون لزوم الدور المذكور في قصد القربة بمعنى إمتثال الأمر ، لعدم توقف ما عدا قصد الإمتثال من الدواعي القربية على الأمر ، فمحذور الدور يختص بالقربة بمعنى امتثال الأمر ، ولا يمكن ليس ذلك معتبراً فيه قطعاً ، لأنّ جواز الإقتصار على الإتيان بداعي الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل ، وعدم دخل تلك الدواعي في الغرض فضلاً عن دخلها في المأمور به ، وإلا لم يمكن الإتيان بداعي الأمر المتعلق بذات الشيء .

(٢) أي: التقرب ، فيكون التقرب حينئذٍ من الإنقسامات الأولية التي يرجع فيها إلى إطلاق الخطاب .

(*) بل ممتنع أيضاً ، لأنّ داعي المصلحة أو الحسن مثلاً إذا كان مقوماً للمصلحة أو الحسن لزم خلوّ الفعل عنهما ، فكيف يمكن الإتيان به بهذا الداعي؟ فلا فرق في الامتناع بين قصد إمتثال الأمر وبين سائر الدواعي . إلا أن يقال : إنّ هذا الإشكال مندفع بعدم خلوّ الفعل عن المصلحة والحسن وغيرها ، لأنّه إنّما يلزم بناءً على كون قصد المصلحة ونحوها جزءاً ، لا كونه حينئذٍ بعض ما تقوم به المصلحة ، وأما بناءً على الشرطية كما هو المفروض فلا يلزم ذلك أصلاً ، لقيام المصلحة بالأجزاء ، والشرط إنّما يكون دخيلاً في عملية المصلحة ، وعليه فلا مانع من إتيان الفعل بداعي ما فيه من المصلحة أو الحسن أو غيرها .

معتبر فيه (١) قطعاً ، ككفاية (٢) الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه (٣) بديهية (٤) تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام ، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه ببعض الأعلام (٥) .
ثالثها (٦) : أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد

(١) أي: متعلق الأمر .

(٢) تعليل لعدم الاعتبار ، والوجه فيه : أن اعتبار أحد تلك الدواعي يستلزم اجتماع داعيين على فعل واحد إذا أتى به بداعي الأمر ، أو صيرورة داعي الأمر من قبيل داعي الداعي ، وهو خلف ، إذ المفروض كفاية إثبات المتعلق بداعي الأمر بنفسه بلا إشكال .

(٣) أي: أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر مطلقاً ولو مع تعدد الأمر .

(٤) إشارة إلى محذور الدور المزبور .

(٥) حيث ذهب بعضهم إلى إمكان أخذ قصد امتثال الأمر في المتعلق مع تعدد الأمر كما مر ، وبعض آخر إلى إمكانه من دون حاجة إلى تعدد الأمر ، بدعوى : عدم لزوم الدور بالبيان الذي عرفته عند شرح قول المصنف (قدّه) : « وتوهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاة بداعي الأمر . . . الخ » ، وثالث إلى جعل القرابة عبارة عن قصد حسن الفعل ، أو مصلحته ، أو غيرها مما يمكن دخله في متعلق الأمر ، كونه من الإنقسامات الأولية .

(٦) الفرض من تمهيد هذه المقدمة : بيان امتناع التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات التوصلية ، وعدم اعتبار نية القرابة بمعنى قصد امتثال الأمر في المتعلق . ومحصل تقريب امتناع التمسك بذلك هو : أن قصد امتثال الأمر على ما تقدم يتمتع بقييد المتعلق به لمحذور الدور ، وامتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق ،

الامتثال في الأمور به أصلاً (١) فلا مجال للاستدلال بإطلاقه (٢) ولو كان مسوقاً في مقام البيان (٣) على (٤) عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى ، فلا يكاد يصح التمسك به (٥) إلا فيما (٦) يمكن اعتباره فيه ، فانقدح بذلك (٧)

لما مر من كون التقابل بينهما تقابل العدم والملسكة ، فيعتبر في التمسك بالإطلاق شأنية التقييد ، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً كما لا يخفى .

(١) يعني لا شرطاً ولا شرطاً ، لا بوحدة الأمر ولا تعدده .

(٢) أي: إطلاق الأمر ، وهذا هو الإطلاق اللفظي في قبال الإطلاق

المقامي الآتي .

(٣) هذا من شرائط التمسك بالإطلاق في مقابل الإهمال والإجمال .

(٤) متعلق بالاستدلال ، يعني: لا مجال للاستدلال على عدم اعتبار قصد

إمتثال الأمر بإطلاق الأمر وإن كان إطلاقه مسوقاً في مقام بيان ما يعتبر في متعلقه .

ووجه عدم المجال: ما عرفت من امتناع الإطلاق بالنسبة إلى مثل قصد الامتثال

من القيود المتأخرة عن الأمر .

(٥) أي: إطلاق الأمر .

(٦) أي: القيود التي يمكن اعتبارها في الأمور به .

(٧) أي: عدم كون قصد القرية من الأمور المعتبرة في نفس الأمور به

وكونه من كفيات الإطاعة ، وأن إنقسام المتعلق إلى التعبدي والتوصلي من

الإقسامات الثانوية المترتبة على الأمر المتأخرة عن ذات الأمور به ، وعلى هذا

فلا مجال للتمسك بإطلاق المادة لإثبات التوصلية ، خلافاً لشيخنا الأنصاري (قده)

على ما في تقارير بحمته الشريف ، قال المقرر : « فالحق الحقيقي بالتصديق هو: أن

ظاهر الأمر يقتضي التوصلية ، إذ ليس المستفاد من الأمر إلا تعلق الطلب الذي

أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها (١) ، ولا لاستظهار عدم إعتبار مثل الوجه مما (٢) هو ناشئ من قبل الأمر من (٣) إطلاق المادة في العبادة لوشك في إعتباره فيها (٤) ، نعم (٥) إذا كان الأمر في مقام إصداد بيان

هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادة ، وبعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب ، لامتناع طلب الحاصل « انتهى » ، فقول المصنف (قدّه) : « لا وجه لاستظهار التوصلية ... الخ » تعريض بالشيخ (ره) . لكن لا يخفى أن الكلام الذي نقلناه عن التقريرات إنما هو بعد بيان امتناع الإطلاق ، فالإشكال عليه بإنكار الإطلاق لإمتناعه لا يخلو من الغموض ، فلعل مراده الإطلاق المقامي الناشئ عن عدم التقييد مع كون المتكلم في مقام البيان ، فتدبر .

(١) لما عرفت من كون التعبدية من الإنقسامات الثانوية المترتبة على المادة كالصلاة ونحوها ، فلحافظ كل من إطلاق المادة وتقييدها ممتنع .

(٢) بيان للمثل ، وحاصله : منع إطلاق المادة بالنسبة إلى الوجه وغيره مما يترتب على الأمر ويتولد منه ، لكونه من الإنقسامات الثانوية بالنسبة إلى المادة .

(٣) متعلق بقوله : « لاستظهار » .

(٤) الضمير راجع إلى العبادة ، وضمير « اعتبار » مهراجع إلى - مثل الوجه - .

(٥) هذا إشارة إلى الإطلاق المقامي ، وتقريبه : أنه إذا كان الأمر

بصدد بيان ما له دخل في حصول غرضه الداعي إلى الأمر وإن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر ، لامتناع دخله فيه كقصد القرية ونحوه مما يترتب على الأمر ، ويمتنع دخله في المتعلق ، وبين أموراً وسكت عن غيرها كان ذلك السكوت بياناً لعدم دخل كل ما يحتمل دخله في الغرض سواء أمكن إعتباره في المتعلق أم لا ، إذ لو لم يكن كذلك لزم نقض الغرض ، وهو ممتنع على الحكيم ، فهذا الإطلاق المقامي

تمام ما له دخل في حصول غرضه ، وإن لم يكن له دخل في متعلق أمره ، ومعه (١) سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله (٢) كان هذا (٣) قرينة على عدم دخله في غرضه (٤) ، وإلا (٥) لكان سكوته نقضاً له ، وخلاف الحكمة ، فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام (٦) من الرجوع الى

الذي قد يعبر عنه بالإطلاق الحالي في مقابل الإطلاق اللفظي المعبر عنه بالإطلاق المقامي أيضاً مركب من مقدمتين :

الأولى : كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه وإن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر ، بخلاف الإطلاق اللفظي ، فإنّ المعبر فيه هو كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل شرطاً أو شرطاً في المتعلق ، وبهذا يمتاز الإطلاق المقامي عن المقالي .

الثانية : عدم البيان ، ويمكن إحراز هاتين المقدمتين بالأصل العقلاني . ثم إنّ الإطلاق المقامي كاللفظي في الدليلية والكشف عن الواقع . (١) أي : ومع كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه ، وهذا إشارة إلى المقدمة الأولى .

(٢) أي : الغرض .

(٣) أي : السكوت ، وهذا إشارة الى المقدمة الثانية .

(٤) أي : بغرض الأمر ، وضمير - دخله - راجع إلى قصد الامتثال .

(٥) أي : وإن لم يكن سكوته في مقام البيان قرينة على عدم الدخل لكان

هذا نقضاً للغرض وخلاف الحكمة .

(٦) أي : كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه ، وحاصله : أنه

مع عدم الإطلاق المقامي لا بد من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي ، إذ

ما يقتضيه الأصل ويستقل به العقل

فاعلم : أنه لا مجال ههنا (١) إلا لأصالة الإشتغال ولو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وذلك (٢) لأنّ الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها (٣) ، فلا يكون العقاب مع الشك وعدم إحراز الخروج عقاباً بلا بيان ، والمؤاخذة (٤)

المفروض فقدان الدليل الاجتهادي من الإطلاق المقالي والمقامي ، والأصل الذي يرجع إليه في الشك في التعبدية هو الاشتغال العقلي ، لأنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في سقوط الأمر وامتناله ، لا إلى الشك في ثبوته حتى يرجع فيه إلى أصالة البراءة ، لما تقدم من عدم إمكان دخل قصد الامتنال جزءاً أو شرطاً في المأمور به ، فليس الشك فيه شكاً في جزء المأمور به أو شرطه حتى يندرج في الأقل والأكثر الارتباطيين، ويرجع فيه إلى الإشتغال أو البراءة على الخلاف ، بل قصد الإمتثال يكون من كفايات الإطاعة ، وليس مما تناله يد الجعل الشرعي ليكون الشك فيه مجرى لأصالة البراءة ، فلا يحيص عن الإلتزام بجريان قاعدة الإشتغال هنا وان قلنا بجريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين ، لوجود شرط جريان أصالة البراءة هناك ، وعدمه هنا كما عرفت .

(١) أي في اعتبار قصد الإمتثال .

(٢) هذا تقريب الفرق بين المقام وبين الأقل والأكثر، وقد عرفت توضيحه.

(٣) أي بعهدة التكليف ، ووجه حكم العقل بلزوم الخروج هو كون الشك

في الفراغ عن التكليف المعلوم ، ومن البديهي : أنّ الإشتغال اليقيني يستدعي الفراغ القطعي .

(٤) معطوف على - العقاب - ، يعني يولا تكون المؤاخذة على عدم إحراز

عليه بلا برهان ، ضرورة (١) أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة وعدم الخروج عن المهدة لو (٢) اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد الخروج عن عهدة التكليف المعلوم بلا برهان ، ضرورة أن المصحح للمؤاخذة وهو العلم بالتكليف موجود هنا ، فالعلم بالخروج عن المهدة لا يخرج عن الخطر العقابي ولو كان عدم الخروج لأجل الإخلال بقصد القرية ، إذ المفروض توقف حصول الغرض عليه (*).

(١) تعليل لعدم كون المؤاخذة بلا برهان ، وقد مر توضيحه بقولنا :
« ضرورة أن المصحح ... الخ ».

(٢) الظاهر سقوط - الواو - قبل - لو - يعني لا إشكال في صحة المؤاخذة على المخالفة ، وعدم الخروج عن المهدة بمجرد العلم بالتكليف ولو كان عدم

(* قد تقدم في التعليقة أن مراعاة الغرض مبنية على تعلق التكليف به ، وقد عرفت خروجه عن حيزه وعدم تعلقه به ، ولو بُني على لزوم مراعاته لزم إنسداد باب البراءة في الإرتباطيات ، لأن العلم بحصول الغرض منوط بالاتيان بالأكثر ، ولا فرق في لزوم رعايته بين المقام وبين المركبات الإرتباطية أصلاً ، ولذا التزم المصنف (قده) هناك بوجود الإحتياط عقلاً ، فلا ينبغي التفكيك بين المقام وبين الأقل والأكثر كما عن جماعة مجريان البراءة العقلية هناك ، والاشتغال العقلي هنا، مع أن قضية لزوم مراعاة الغرض هي وجوب الإحتياط العقلي في كلا البابين ، والفرق بينهما باحتمال إنطباق الجزء أو الشرط على ما يحتمل دخله في الغرض في مسألة الأقل والأكثر الإرتباطيين ، وعدم احتمال الإنطباق على ما يحتمل دخله في الغرض في مسألة قصد القرية ليس بفارق في وجوب الإحتياط عقلاً ، وإنما يكون فارقاً في البراءة الشرعية كما لا يخفى.

القربة ، وهكذا الحال (١) في كل ما شك في دخله في الطاعة والخروج به عن المهدة مما لا يمكن اعتباره (٢) في الأمور به كالوجه والتميز . نعم (٣) يمكن أن

الخروج لأجل الإخلال بقصد القربة فقط مع الايمان بذات متعلق الأمر ، هذا . (ودعوى) عدم الحاجة الى الواو ببيان : أن مراد الماشئ (قده) هو : أنه تصح المؤاخذة لو إتفق في عالم الواقع أن قصد الامتثال كان دخيلاً في غرض المولى ولم يأت المكلف به مع كونه شاكاً في اعتباره... الخ (بعيدة جداً) ، إذ الظاهر أن مراد المصنف كفاية العلم بالتكليف في صحة المؤاخذة على المخالفة وإن استندت الى فردها الخفي وهو الإخلال بما يشك في اعتباره في الغرض ، فتدبر .

(١) يعني بلا يختص ما ذكرناه من كون الأصل في الشك في التعبدية هو الاشتغال لا البراءة بقصد القربة ، بل يجري في كل ما لا يمكن دخله في متعلق الأمر لا شرطاً ولا شرطاً ، لترتبه على الأمر وترشحه منه كقصد الوجه والتميز . (٢) لتأخره عن الأمر وتولده منه ، فيمتنع دخله فيما هو قبل الأمر .

(٣) هذا استدراك من كون الأصل في جميع القيود الناشئة عن الأمر هو الإحتياط ، وحاصله : التفصيل بين تلك القيود في وجوب الإحتياط ، بأن يقال : إن ما يحتل دخله في الإطاعة إن كان مما يغفل عنه العامة فلا يحيص عن بيانه ، إذ ليس هنا إرتكاز يعتمد عليه الشارع في مقام البيان ، فالسكوت حينئذ يوجب فوات الغرض ، وهو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم . وإن كان مما يلتفت إليه العامة ولا يغفلون عنه - لكونه مركزاً في أذهانهم بحيث يصح للمتكلم الإعتداد على إرتكازيته والسكوت عنه في مقام البيان - فلا حاجة إلى بيانه ، لأن تركه لا يخل بالغرض . ففي القسم الأول لا يرجع إلى الإحتياط ، لإمكان دعوى القطع بعدم دخله في الغرض ، إذ لو كان له دخل فيه لزم من عدم البيان فوات الغرض ،

يقال : إنَّ كلَّ ما يحتمل بدوآ دخله في الامتثال وكان مما يغفل عنه غالباً العامة كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله واقماً ، وإلاّ لأخلّ بما هو مهمّة وغرضه ، أمّا إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف (١) عن عدم دخله ، وبذلك (٢) يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتمييز في الطاعة بالعبادة ، حيث ليس منها عين ولا أثر (٣) في الأخبار والآثار ، وكانا مما يغفل عنه العامة وإن احتمل

حيث إنَّ المفروض بعد غفلة عامة الناس عنه عدم إرتكاز قابل لاعتماد المتكلم عليه في مقام البيان ، فمقدمات الإطلاق التي منها عدم ما يصلح للبيانية موجودة ، فلا يجب الإحتياط في القيود التي يغفل عنها العامة .

وفي القسم الثاني يجب الاحتياط ، لصحة إعتد المتكلم على التفات العامة إليه ، وتنبههم له ، فيجب مراعاة المشكوك دخله في الغرض ، لعدم تمامية عدم البيان المتوقف عليه الإطلاق المقامي ، إذ المفروض كون التفات العامة بياناً . فالمتحصل : أن مرجعية الإحتياط في القيود الدخيلة في الإطاعة المتأخرة عن الأمر تختص بالقسم الذي لا يغفل عنه العامة ، وفي غيره يرجع إلى الإطلاق القاضي بعدم وجوب الإحتياط ، لتمامية مقدماته التي منها عدم البيان على دخل المشكوك فيه . ومن هنا يتجه التمسك بالأخبار البيانية كصحيحة حماد المبينة لأجزاء الصلاة وشرايطها ، فإن سكوتها عن بيان دخل ما شك في دخله في الغرض مع كونه مما يغفل عنه العامة دليل على عدم دخله فيه .

- (١) أي: عدم نصب الدليل كاشف عن عدم دخل المشكوك فيه في الغرض ، فيصح التمسك حينئذٍ بالإطلاق المقامي ، لتمامية مقدماته .
- (٢) أي: لزوم التنبيه على الدخل إن كان محتمل الاعتبار مما يغفل عنه العامة .
- (٣) المراد بالأول الدلالة المطابقة ، وبالثاني الدلالة الالتزامية .

اعتباره (١) بعض الخاصة (٢) ، فتدبر جيداً . ثم إنه (٣) لا أظنك أن تتوهم وتقول : إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضية الإشتغال عقلاً هو الاعتبار (٤) ، لوضوح (٥) أنه لا بد في عمومها (٦) من شيء قابل للرفع والوضع شرعاً

(١) الأولى تثنية الضمير باعتبار الوجه والتمييز وإن كان أفراداه صحيحاً أيضاً باعتبار رجوعه الى - القصد - .

(٢) وهو الـيد الأجل علم الهدى (قدّه) على ما قيل .

(٣) غرضه: دفع ما يتوهم من المقام وهو قياس الشك في اعتبار قصد الأمر بالشك في جزئية شيء أو شرطيته للمركب الارتباطي بأن يقال : كما يجري الإحتياط العقلي والبراءة الشرعية هناك كما هو مذهب المصنف كذلك هنا ، فيجري الإحتياط العقلي في الشك في اعتبار قصد إمتثال الأمر مع البراءة الشرعية الرافعة لخطر العقاب .

وملخص دفع هذا التوهم هو : أنه قياس مع الفارق ، حيث إن أركان البراءة التي منها كون مجراها هو الشك في التكليف هناك تامة ، ضرورة أن الشك في جزئية السورة مثلاً شك في التكليف ، بخلاف الشك في قصد إمتثال الأمر ، لما مر من استحالة دخله شرعاً في المتعلق ، فهو من كيفية الإطاعة التي لا تناهها يد التشريع ، فلا تجري فيها البراءة أصلاً .

(٤) - يكون الشك في كيفية الإطاعة لا في موضوعها كما مر .

(٥) تعليل لقوله : « لا أظنك » وقد عرفت تقريبه ، وأنه قياس

مع الفارق .

(٦) أي: عموم أدلة البراءة الشرعية للمقام .

وليس (١) ههنا ، فإنّ (٢) دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي ، بل واقعي ، ودخل (٣) الجزء والشرط فيه (٤) وإن كان كذلك (٥) إلا أنّهما (٦) قابلان للوضع والرفع شرعاً ، فبدليل

- (١) يعني: وليس شيء قابل للرفع والوضع شرعاً موجوداً هنا حتى تجري فيه البراءة ، لما مرّ من أنّ قصد القربة مما لا تناله يد التشريع .
- (٢) بيان لفقدان الشرط المزبور، وحاصله : أنّ دخل قصد القربة ونحوها مما يترشّح من الأمر في الغرض ليس بشرعي ، لما مرّ من إستحالته ، فيكون دخله فيه تكوينياً ، وكلّ ما كان كذلك لا يشمله عموم أدلة البراءة ، لإناطة جريانها بكون المجهول قابلاً للوضع والرفع شرعاً .
- (٣) هذا إشارة إلى توهم وهو : أنّه لو كان الدخل الواقعي في الغرض مانعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية لكان مانعاً عن شمولها للجزء والشرط أيضاً ، لوضوح كون دخلهما في الغرض تكوينياً لا تشريعياً مع أنّ من المسلم شمولها لهما ، ولنا يتمسكون بأدلة البراءة الشرعية في الأقل والأكثر الإرتباطيين .
- (٤) أي: الغرض .
- (٥) أي: واقعياً لا شرعياً .

(٦) هذا دفع التوهم المزبور، وحاصله : وضوح الفرق بين الجزء والشرط وبين قصد القربة ، وذلك لأنّ الجزء والشرط وإن كانا دخيلين في الغرض واقعياً، لكنهما قابلان لتعلق الأمر بهما في ضمن تعلقه بالواجب ، فدخلهما في الغرض وإن كان واقعياً، لكنه في الواجب شرعي ، لإمكان تعلق الأمر الضمني بهما كما عرفت. وهذا بخلاف قصد القربة ، فإنّ دخله في الغرض واقعي، وليس قابلاً لتعلق الأمر الشرعي به كما مرّ مفصلاً ، فقياس المقام بباب متعلقات التكليف مع الفارق .

الرفع (١) ولو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلي بما (٢) يعتبر (٣) فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً (٤) ، بخلاف المقام (٥) فإنه علم بثبوت الأمر الفعلي (٦) كما عرفت (٧) ،

- (١) وهو حديث رفع التهمة الذي هو أقوى أدلة البراءة .
 وحاصله : أنه بدليل إجتهادي-كإطلاق مقالي أو مقامي أو بأصل عملي كأصالة البراءة يستكشف عدم تعلق أمر فعلي بالمركب المشتمل على المشكوك فيه أو المقيّد به ، فلا يجب الخروج عنه ولو كان ثابتاً واقعاً ، وهذا بخلاف قصد القرينة ، فإنّ حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المعلوم يقتضي إتيان الواجب بقصدها ، لتوقف يقين الفراغ عليه ، وهذا الحكم العقلي يوجب فعلية وجوب الإتيان كذلك .
 وبالجملة : ففعلية الأمر المتعلق بالمركب الواجد للمشكوك جزءاً أو شرطاً منفية بدليل إجتهادي أو أصل عملي ، ولكن فعلية الأمر بما يشتمل على قصد القرينة ثابتة بحكم العقل .
 (٢) المراد بالموصول هو المركب الإرتباطي .
 (٣) الأولى أن يقال : « يشتمل على المشكوك » بدل - يعتبر - ، لفرض كونه مشكوك الإعتبار .
 (٤) قيد لقوله : - يجب - .
 (٥) وهو الشك في اعتبار قصد إمتثال الأمر .
 (٦) وهو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ .
 (٧) في تأسيس الأصل ، حيث قال : « فاعلم أنه لا مجال ههنا إلا لأصالة الاشتغال » .

فإنهم (١) .
 (المبحث السادس) : قضية إطلاق الصيغة (٢) كون الوجوب نفسياً تعيينياً

(١) لعلّه إشارة إلى كون الإطلاق المقامي رافعاً لاحتمال دخل قصد القرية في الغرض ، ومعه لا مجال لأصالة الاشتغال . أو إلى أنّ مجرد الدخل في الغرض مع عدم تعلق التكليف به لا يقتضي الإحتياط . أو إلى غيرها من المناقشات المتعلقة بجريان قاعدة الإشتغال في الأقل والأكثر ، وستأتي في محلها إن شاء الله تعالى . ولا يخفى أنّ المصنف (قدّه) لم يتعرض لسائر الوجوه التي استدل بها على اعتبار التعمدية إذا شك فيها ، واقتصر منها على البحث عن إطلاق الصيغة . ووجهه : أنّ البحث عن اعتبار قصد القرية من المسائل الفقهية ، والذي يكون مرتبطاً بالأصول هو البحث عن دلالة الصيغة وعدمها على ذلك .

(٢) سواءً أقلنا بصحة تقييد الهيئة ، لسكونها إنشاء مفهوم الطلب كما عليه بعض أم لا ، لسكونها إرادة النسبة . وإيجاد مصداق الطلب بناءً على إيجابية المعاني الحرفية كما عليه بعض آخر .
 أمّا على الأول ، فلأنّ الطلب المنشأ بالصيغة لما كان هو المفهوم ، فإطلاقه يقتضي عدم تقيده بقيد من كون الطلب مقيّداً بطلب آخر ومترشحاً منه . ليكون الوجوب غيرياً ، ومن وجوب غيره عدلاً له . ليكون تحبيرياً ، ومن عدم إتيان غيره به . ليكون كفائياً ، فإنّ كلّ واحد من هذه الأمور قيد له يرتفع بالإطلاق .
 وأمّا على الثاني ، فللكفاية الإطلاق المقامي في استظهار النفسية وغيرها من الصيغة ، فعلى كل حال يصح أن يقال : إن إطلاق الصيغة يقتضي النفسية والعينية والتعينية ، فإنّ الغيرية تقييد في الوجوب ، لسكونه منوطاً بوجوب غيره ، والتحيرية التي هي جعل المدلّ تقييد للوجوب بقاءً ، وكذا الكفاية ، فإنها

عينياً ، لـكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب ، وتضييق دائرته ، فإذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه (١) فالحكمة تقتضي كونه (٢) مطلقاً وجب هناك شيء آخر أو لا (٣) ، أتى بشيء آخر أو لا (٤) ، أتى به آخر أو لا (٥) كما هو واضح لا يخفى .

(المبحث السابع) (٦) : أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب

تقييد للوجوب بقاءً بعدم إتيان الغير ، فكل منها قيد ينفيه الإطلاق .
وبالجملة : فكل من النفسية والتميينية والعينية أمر عدمي يحرز بالإطلاق ، وليست أموراً وجودية حتى تنفي بالإطلاق ، ويقع التمازض بين الإطلاقين ، فالإطلاق ينفي الغيرية والتميينية والكفائية ويثبت ما يقابلها من دون تعارض .

(١) أي: التقييد .

(٢) أي: الوجوب .

(٣) هذا في الوجوب الغيري ، إذ لو كان وجوبه لأجل الغير فلا محالة

يصير غيرياً .

(٤) هذا في الوجوب التخيري ؛ فإن لم يكن له عدل فالوجوب تمييني ،

وإلا فهو تخيري ، فجعل العدل قيد ينفي بالإطلاق .

(٥) هذا في الوجوب الكفائي ، فإن الوجوب فيه مقيد بعدم إتيان الغير

بالواجب ، وهذا بخلاف ما يقابله من الوجوب العيني ، فإنه ثابت مطلقاً سواء أتى

به الغير أم لا ، وسواء وجب هناك شيء آخر أم لا .

(٦) الغرض من عقد هذا البحث هو : أنه بعد البناء على ظهور الصيغة في

الوجوب سواء كان ناشئاً من الوضع أم غيره هل يكون وقوعها عقيب الحظر

موجباً لارتفاع هذا الظهور، فلان تدل حينئذ على "وب أم لا؟ وبمباراة أخرى :

وضماً أو إطلاقاً (١) فيها (٢) إذا وقع عقيب الحظر ، أو في مقام توهمه (٣) على أقوال (٤) نُسب إلى المشهور (٥) ظهورها في الإباحة (٦) ، وإلى بعض العامة (٧) ظهورها في الوجوب ، وإلى بعض (٨) تبعيتها لما قبل النهي إن عُلّق الأمر بزوال

هل يكون وقوع الصيغة عقيب الحظر من القرائن النوعية الرافعة لظهورها في الوجوب أم لا ؟ .

(١) كلاهما قيد لقوله : « ظهور » .

(٢) متملق بقوله : « اختلف » .

(٣) فضلاً عن ظنه ، ولعل المراد بالتوهم ما يكون جامعاً بين الظن والإحتمال وهو الشك المساوي والمرجوح وهو الوهم ، لكن في البدائع جعل العنوان « عقيب الحظر » من دون بيان توهمه .

(٤) وهي عشرة كاملة .

(٥) وإلى الشافعي .

(٦) بمعناها الخاص كما هو المنسوب إلى صريح بعض ، أو معناها العام وهو القدر الجامع بين الأحكام الثلاثة والإباحة الخاصة كما هو صريح المحكي عن الوافية والمحقق القمي ، وهذا مراد من فسرها برفع المنع كما عن الذريعة والنهاية .

(٧) كالرازي والبيضاوي وأبي إسحاق الشيرازي وبعض المعتزلة ، ونُسب إلى بعض الخاصة أيضاً كالغنية والتهديب والمنتهى وتمهيد القواعد والمفاتيح والمعارض .

(٨) كالمضدي ، فإنه نفى البعد عن هذا التفصيل ، وهو : أن الأمر يفيد الوجوب إن لم يكن معلقاً بزوال علة عروض النهي ، والرجوع إلى ما قبل الحظر من الحكم إن كان معلقاً بذلك كما في قوله تعالى : « وإذا حلتم فاصطادوا »

علة النهي إلى غير ذلك (١) . والتحقيق (٢) أنه لا مجال للتشيت بموارد الاستعمال؛ فإنه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الإباحة أو التبعية ، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجباً

وقوله تعالى : « فإذا انسلاخ الأشهر الحرم فأقتلوا المشركين » فإن الأمر في الأول علق على الإحلال المضاد للإحرام الذي هو علة عروض النهي عن الصيد ، فيفيد الأمر الإباحة التي هي حكم الصيد قبل النهي عنه .

وفي الثاني بالإنسلاخ الذي هو عبارة عن إنقضاء الأشهر الحرم التي هي علة النهي ، فيفيد الوجوب الذي كان قبل الحظر .

(١) من الإباحة والوقف ، وكونه مفيداً للندب ، والتفصيل المحكي عن الفصول وهو الوجوب أو الندب إن كانا قبل عروض النهي ، وإلا فالإباحة .
والتفصيل بين التعليق على زوال علة عروض النهي فيفيد الإباحة ، وبين عدم التعليق فيفيد الوجوب .

(٢) لما تشبّث كل من أرباب الأقوال المذكورة على مدعاه بجملة من موارد الاستعمالات أبطل المصنف (قده) تلك الاستدلالات بسأته لا مجال لها ، لأنّ المدعى هو كون نفس الوقوع عقيب الحظر قرينة على الندب ، أو الإباحة ، أو التبعية ، أو غيرها ، وليس الأمر في موارد الاستعمال التي استدلتوا بها على الأقوال كذلك ، لاحتفافها بالقرائن الخاصة ، فلم تثبت دلالتها على كون مجرد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينة على ما ادعوه من الأقوال المذكورة ، فالاستدلالات المشار إليها ضعيفة ، فلا بد من الإلتزام بظهور الصيغة فيما كانت ظاهرة فيه قبل وقوعها عقيب الحظر ، أو الإلتزام بإجمالها ، وعدم الحمل على شيء من الوجوب وغيره مما تقدم إلا بقرينة خاصة .

لظهورها (١) في غير ما تكون ظاهرة فيه (٢) ، غاية الأمر (٣) يكون موجِباً لإجمالها (٤) غير ظاهرة في واحد منها (٥) إلاّ بقريّة أُخرى (٦) كما أشرنا (٧) .
(المبحث الثامن) : الحق أنّ صيغة الأمر مطلقاً (٨) لا دلالة لها على المرّة ولا التكرار (٩) ، فإنّ (١٠) المنصرف عنها (١١) ليس إلاّ طلب إيجاد الطبيعة

(١) أي: صيغة الأمر .

(٢) يعني: قبل وقوعها عقيب الحظر .

(٣) يعني: غاية ما يمكن أن يقال : إنّ الوقوع عقيب الحظر قرينة صارفة فقط ، وليست معيّنة ، فيصير الأمر حينئذٍ مجملاً فلا تحمّل على الوجوب بناءً على وضعها له إلاّ على القول بحجية أصالة عدم القرينة تبعداً ، لامن باب حجية الظهور .
(٤) أي: الصيغة .

(٥) أي: الوجوب ، أو الندب ، أو الاباحة أو غيرها من الأمور المتقدمة .
(٦) يعني: غير وقوع الصيغة عقيب الحظر ، إذ المفروض كونه قرينة صارفة فقط ، فإذا أحد المعاني المذكورة منوطة بقريّة أُخرى معيّنة له .

(٧) حيث قال : « فانه قلّ مورد منها يكون خالياً عن قرينة الوجوب » .
(٨) يعني: إذا لم تكن مقيدة بمرّة أو تكرار ، وحاصل ما أفاده : أنّ صيغة الأمر لا تدلّ بشيءٍ من مادتها وهيئتها على مرّة ولا تكرار ، حيث إنّه إذا قال : صلّ - مثلاً فمدلوله المادي هو نفس الصلاة بلا قيد ، ومدلوله الهيئتي طلب إيجاد الصلاة ، فلا بد في استفادة المرّة أو التكرار من قرينة خارجية .

(٩) سيأتي من المصنف (فده) شرحهما .

(١٠) تمليل لعدم دلالة الصيغة على المرّة والتكرار .

(١١) أي: الصيغة .

المأمور بها ، فلا دلالة لها (١) على أحدهما (٢) لا بهيئتها ولا بمادتها (٣) ،
والاكتفاء (٤) بالمرة فإتّما (٥) هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة ، كما
لا يخفى . ثم لا يذهب عليك (٦) أنّ الإتفاق على أنّ المصدر المجرد عن اللام

(١) أي: الصيغة .

(٢) أي: المرة والتكرار .

(٣) قد عرفت تقريب عدم دلالة الصيغة مادة وهيئة على المرة والتكرار .

(٤) إشارة الى توهم، وهو : أنّ الاكتفاء بالمرة في مقام الإطاعة كاشف

عن دلالة الصيغة على المرة .

(٥) هذا دفع التوهم المزبور ، وحاصله : أنّ الإكتفاء بالمرة في تحقق

الامتثال ليس لأجل دلالة الصيغة عليها ، بل لحكم العقل ، حيث إنّ انطباق الطبيعي

على فردة قهري ، فيوجد الطبيعي المأمور به بفردة جزءاً ، فيحكم العقل بالإجزاء ،

لأنّ المطلوب إيجاد الطبيعة الواقعة في حيز الطلب ، وقد حصل ذلك بأول وجودها ،

لانطباق المأمور به عليه قهراً ، فلا بد حينئذٍ من الإلتزام بالإجزاء ، وإلا فلا يحصل

الإجزاء بسائر الأفراد أيضاً ، لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز .

(٦) الغرض من هذا الكلام ردّ صاحب الفصول (قده) ، ولا بأس بنقل

كلامه أولاً ، ثم بيان إشكال المصنف (قده) عليه ثانياً ، قال في أوّل هذا الفصل

ما لفظه : « الحق أنّ هيئة الأمر لادلالة لها على المرة ولا التكرار .. الى أن قال :

وإنما حرّروا النزاع في الهيئة ، لنص جماعة عليه ، ولأنّ الأكثر حرّروا النزاع في

الصيغة ، وهي ظاهرة بل صريحة فيها ، ولأنّه لا كلام لنا في أنّ المادة وهي المصدر

المجرد عن اللام والتنوين لا تدلّ إلا على المهيمة من حيث هي على ما حكى

السكاكي وافهم عليه ، وخصّ نزاعهم في أنّ إسم الجنس هل يدل على الجنس من

والتنوين لا يدلّ إلّا على الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب (١) كون النزاع ههنا في الهيئته كما في الفصول ، فإنه غفلة وذهول عن أنّ كون المصدر كذلك (٢)

حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر « انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه . وملخص مرام الفصول : أنّ مصبّ النزاع في دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار هو نفس الهيئته ، دون المادة ، فإنها خارجة عن حرّيم هذا النزاع ، لاتفاق أهل العربية على أنّ المصدر الذي هو مادة صيغة الأمر لا يدلّ إلّا على نفس الماهية ، فنزاع المرّة والتكرار يختص بالهيئته ولا يجري في المادة .

(١) خبر - أنّ - في قوله : « ان الاتفاق » وردّ لكلام الفصول ، وحاصله :

أنّ الإتفاق المزبور لا يوجب اختصاص النزاع في المرّة والتكرار بالهيئته ، وذلك لعدم دلالة هذا الاتفاق على كون مادة المشتقات ذلك المصدر ، بل يتمتع كونه مادة لها ، لأنّ الذي يدل على الماهية من حيث هي هو المصدر بمادته وهيئته بحيث يكون للهيئة المصدرية دخل في المعنى ، ومن المعلوم : أنّ المصدر المؤلّف من المادة والهيئة ليس مادة للمشتقات ومبدها لها ، بدهاء مغايرة هيئة المصدر لهيئات المشتقات من الفعل الماضي والمضارع والأمر وغيرها من المشتقات ، وكذا معنى المصدر مبين لمعنى المشتق ، لما مرّ في مبحث المشتق من إبانته عن الجمل ، بخلاف المشتق ، فإنه غير أب عن الجمل . فلتحصل : أنّ المصدر ليس مادة للمشتقات ومبدها لها ، فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغة على المرّة أو التكرار في ناحية المادة لا الهيئته ، والغرض إثبات مجرد الإمكان في مقابل الفصول الذي خص النزاع بالهيئته ، وأخرج المادة عن حرّيمه .

وبالجملة : فالمصدر صيغة برأسها ، وله مادة وهيئته .

(٢) أي: دالاً على الماهية مع تجرده عن اللام والتنوين .

لا يوجب (*) الاتفاق على أنّ مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية ، ضرورة (١)
 أنّ المصدر ليس مادة لسائر (٢) المشتقات ، بل هو (٣) صيغة مثلها ، كيف (٤) ؟
 وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى (٥) ،
 فكيف (٦) بمعناه يكون مادة لها ؟ فعليه (٧) يمكن دعوى اعتبار المرة أو
 التكرار في مادتها (٨) كما لا يخفى .

(١) تعليل لقوله : « لا يوجب الإتفاق » وقد عرفت توضيحه .

(٢) الأولى إسقاط لفظ - سائر - .

(٣) أي: المصدر ، فإنه صيغة برأسها مثل المشتقات في أنّ له مادة
 وهيئة كالمشتقات .

(٤) يعني: كيف يكون المصدر مادة للمشتقات والحال أنّ معناه مباين لمعنى
 المشتق كما عرفت آنفاً ؟ ومع المباينة كيف يصح أن يكون مادة للمشتقات ؟
 (٥) حيث إنّ اللابشرطية مقوِّمة لماهية معنى المشتق ، وبشرط اللائمة
 مقوِّمة لمفهوم المصدر .

(٦) يعني: فكيف يكون المصدر بمعناه المتباين البشروط اللابشرطية المشتقات .
 (٧) يعني: فبناءً على ما ذكر من عدم كون المصدر مادة للمشتقات يمكن
 دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادة الصيغة ، لا في هيئتها كما زعمه صاحب
 الفصول .

(٨) أي: الصيغة .

(*) بل يوجب ، لأنّ الإتفاق على عدم دلالة المصدر على المرة والتكرار
 يدل على عدم دلالة مادته عليهما في ضمن أيّ هيئة كانت ، ومن المعلوم أن حفظ
 مادة المصدر في المشتقات ، فتدبر .

إن قلت (١) فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلاً في الكلام
قلت (٢) :- مع (٣) أنه محل الخلاف معناه (٤) أن الذي وُضع
أولاً بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وُضع نوعياً أو شخصياً

(١) هذا إشكال على إنكار كون المصدر أصلاً للمشتقات ، وحاصله : أن
هذا الإنكار يُنافي ما اشتهر بين أهل العربية من أن المصدر أصل في الكلام .
(٢) قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين :
أحدهما : عدم تساهم على ذلك ، لذهاب الكوفيين إلى أن الأصل في
الكلام هو الفعل .

ثانيهما وهو العمدة : أن المراد بكون المصدر أصلاً هو : أن الواضع
وضع أولاً المصدر وضماً شخصياً ، ثم بملاحظته وضع غيره من الهيئات الخاصة
التي تناسب المصدر مادة ومعنى وضماً شخصياً أو نوعياً ، مثلاً وضع الواضع
كلمة - الضرب - للحدث المنسوب إلى فاعل ما شخصياً ، ثم بملاحظته وضع هيئة
- ضرب - نوعياً لفعل الماضي من كل مادة وإن كانت مؤلفة من حروف آخر
مثل - ن ص ر - ، وشخصياً . لنسبة الحدث الضربي التحقيقي إلى رجل ، فمعنى
كون المصدر أصلاً هو : أن ما يتصور أولاً من مادة - ض ر ب - أو - ن ص ر -
مثلاً بصورة ثم تتصور بصورة أخرى هو المصدر كما عليه البصريون ، أو الفعل كما
عليه الكوفيون . وليس معناه كون المصدر بمادته وهيئته مادة للمشتقات ، فإن
ذلك من الأغلاط الواضحة ، لعدم إنحفاظ المصدر لا بهيئته ولا بمعناه في
المشتقات ، لمبايئته لها هيئة ومعنى كما هو أوضح من أن يخفى .

(٣) هذا إشارة إلى الجواب الأول .

(٤) هذا إشارة إلى الجواب الثاني ، وقد عرفت تقريب كليهما .

سائر (١) الصيغ التي تناسبه (٢) مما (٣) جمعه معه (٤) مادة (٥) لفظ متصورة (٦)
في كل منها ، ومنه (٧) بصورة (٨) ومعنى (٩)

(١) نائب عن فاعل - وُضع - .

(٢) أي: تناسب الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي وهو المصدر .

(٣) أي: من الصيغ التي جمع تلك الصيغ مع المصدر مادة لفظ يطرأ عليها

الصور ، فالمراد ب - ما - الموصول هو الصيغ ، والضمير البارز في - جمعه - راجع

إلى - ما - الموصول المراد به الصيغ .

(٤) أي: المصدر .

(٥) فاعل - جمعه - .

(٦) صفة لقوله : « مادة » ، حاصله : أنّ الجامع بين المصدر والمشتقات هو

المادة المتصورة بصورة المصدر وصور المشتقات ، فإنّ مادة - ض ر ب - تعرض

عليها هيئات مختلفة من هيئة المصدر وهيئات المشتقات .

(٧) أي: المصدر ، وضمير - منها - راجع إلى الصيغ .

(٨) متعلق بمتصورة .

(٩) معطوف على قوله : « لفظ » يعني بأنّ الجامع بين الصيغ المشتقة وبين

الذي وُضع أولاً شخصياً هو مادة لفظ ومادة معنى تتصوران في كل من الصيغ

المشتقة والمصدر بصورة مخصوصة ، فإنّ مادة - ض ر ب - مثلاً تتصور في

المصدر بصورة القُعل بفتح القاء وسكون العين ، وفي الفعل المضارع بصورة يفعل-

بفتح العين أو ضمها أو كسرهما ، وهكذا ، وكذا مادة المعنى وهو حدث الضرب

تتصور في المصدر بصورة وهي نسبة الحدث إلى فاعل - ما ، وفي الفعل الماضي

بصورة أخرى وهي تحقق نسبة الحدث إلى الرجل الغائب ، إلى غير ذلك ، فلكل

كذلك (١) هو (٢) المصدر (٣) أو الفعل (٤) ، فافهم (٥) . ثم المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة (٦) والدفعات أو الفرد والأفراد؟ والتحقيق أنّ

من اللفظ والمعنى مادة وصورة ، والجامع بين المشتقات والمصدر هو مادة كل من اللفظ والمعنى ، كما أنّ المائز بين المشتقات والمصدر هو صورة كل من مادتي اللفظ والمعنى كما لا يخفى .

(١) أي: متصورة ، وقد عرفت تصوّر مادة المعنى كطبيعة الحدث بصور ، كنسبته إلى ذات ما نسبة تحقّيقية ، كما في الفعل الماضي ، أو تلبسية كاسم الفاعل ، أو ترقّيبية كالفعل المضارع ، كما أنّك قد عرفت تصوّر مادة اللفظ بصور متشعبة .

(٢) خبر قوله : « إن » .

(٣) كما هو مذهب البصريين .

(٤) كما هو مذهب السكوفيين .

(٥) لعلّه إشارة إلى أنّه لا بدّ من توجيه كلامهم : « المصدر أصل

في الكلام » بما مر ، لا متناع أن يكون المصدر بمادته وهيئته مادة للمشتقات ومبدها لها ، إذ فعلية كل مادة بصورتها ، ولا يعقل فعليتها بصورتين في عرض واحد ، لاستلزامه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد .

(٦) المراد بها الوجود الذي لا يتعاقبه وجود آخر ، وبعبارة أخرى :

المراد بالدفعة هو وحدة الإيجاد ، كعتق عبيد ، أو تملكهم بإنشاء واحد ، فإنّه لا يصدق عليها المرّة بمعنى الفرد ، ويصدق عليها المرّة بمعنى الدفعة . وبين الدفعة والفرد عموم من وجه ، لتصادقهما على مثل إنشاء عتق عبد واحد ، فإنّ كلّاً من الدفعة والفرد صادق عليه ، وتفارقهما في عتق عبيد بإنشاء واحد ، فإنّه يصدق عليها الدفعة ، ولا يصدق عليها الفرد : لكونها أفراداً عديدة ، وفي الكلام

يقع (١) بكلا المعنيين محل النزاع وإن كان لفظهما (٢) ظاهراً في المعنى الأول (٣).
وتوهم (٤) أنه لو أريد بالمرّة الفرد « لكان الأنسب (٥) » بل اللازم أن يجعل هذا
المبحث تنمة للمبحث الآتي من (٦) أن الأمر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ؟
فيقال عند ذلك (٧) : وعلى تقدير تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد

الممتد المتصل وغيره من التدريجيات ، فإنّ المرّة بمعنى الفرد الواحد تصدق عليه ،
بخلاف الدفعة ، فإنّها لا تصدق عليه ، لسكونه من التدريجيات .

(١) أي: المرّة والتكرار ، وصاحب القوانين استظهر المعنى الثاني وهو الفرد ،
وصاحب الفصول المعنى الأول وهو الدفعة .

(٢) يعني: وإن كان لفظ المرّة والتكرار ظاهراً في الدفعة والدفعات ، ولذا
استظهره في الفصول بقوله: «للمساعدة ظاهر اللفظين عليه ومرجه إلى دعوى التبادر» .
(٣) وهو الدفعة والدفعات .

(٤) هذا التوهم لصاحب الفصول ، وحاصله : أنه بناءً على إرادة الفرد من
المرّة يلزم جعل هذا البحث تنمة للمبحث الآتي من أن الأمر متعلق بالطبيعة أو
الفرد ، بأن يقال : إنه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل تدل صيغة الأمر على
كون المطلوب فرداً واحداً أم أفراداً متعددة ؟ ومنشأ هذا التوهم هو وحدة
العنوان أعني الفرد في المسألتين ، وظهور كونه في كليهما بمعنى واحد وهو
ما يقابل الطبيعة .

(٥) هذا عين كلام الفصول إلى قوله : « كما فعلوه » .

(٦) بيان للمبحث الآتي .

(٧) يعني: عند ذلك المبحث . تقريب جعل هذا البحث تنمة ليكون الأمر
متعلقاً بالطبيعة أو الفرد هو أن يقال : بناءً على تعلّقه بالفرد هل يقتضي التعلق
بالفرد الواحد أم المتعدد أم لا يقتضي شيئاً منها ؟ .

أو المتعدد، أو لا يقتضي شيئاً منها، ولم يحتج (١) إلى أفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه « وأما لو أريد بها (٢) الدفعة فلا علة بين المسألتين (٣) كما لا يخفى

(١) معطوف على قوله : « لكان الأنسب » .

(٢) أي المرة .

(٣) يعني: مسألة المرة والتكرار ، ومسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، ووجه عدم العلة بينهما بحيث يصح تمدد البحث هو: أنه بناء على إرادة الدفعة والدفعات من المرة والتكرار يجري هذا البحث على كلا القولين في تلك المسألة بأن يقال : بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة هل تقتضي الصيغة مطلوية الطبيعة دفعة أو دفعات وفي وقت أو أوقات ؟ وعلى القول بتعلقه بالفرد هل تقتضي الصيغة إعتبار الدفعة في مطلوية الفرد أو الدفعات ، أم لا تقتضي شيئاً منها ؟ وهذا بخلاف تفسير المرة بالفرد ، فإنه يكون تنمة لتلك المسألة بناءً على تعلق الأمر بالفرد ، ولا يكون بحثاً برأسه ، ويصير أجنياً عن تلك المسألة بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة ، إذ لا يصح أن يقال حينئذٍ : هل الصيغة تدل على مطلوية الفرد أم الأفراد ؟ إذ المفروض تعلق الطلب بالطبيعة ، فلا يبقى مجال للبحث عن دلالة الصيغة على مطلوية الفرد أو الأفراد بناءً على تعلق الأمر بالطبيعة .

وبالجملة : فصاحب الفصول استظهر من المرة والتكرار الدفعة والدفعات ،

لوجهين :

أحدهما: التبادر كما تقدم .

ثانيهما : جريان النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بناءً على إرادة الدفعة والدفعات منها على كلا القولين في المسألة الآتية ، وعدم جريانه بناءً على إرادة الفرد والأفراد منها كما عرفت آنفاً .

فاسد (١) ، لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضاً ، فإن الطلب على القول بالطبيعة إنما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي ، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة ، وبهذا

(١) خبر - وتوهم - ودفع له ، وحاصله : عدم العلقة بين مسألة المرة والتكرار وبين مسألة تعلق الأوامر بالطبائع ، وعدم كون هذا النزاع من تنمة البحث في تلك المسألة ، حتى بناءً على إرادة الفرد من المرة ، وبناءً على تعلق الأمر بالأفراد في المسألة الآتية . توضيحه : أن الفرد في المسألتين ليس بمعنى واحد حتى يبقى للتوهم المزبور مجال ، وذلك لأن الفرد في هذه المسألة بمعنى الوجود الواحد من وجودات الأمور به ، بحيث تكون لوازم الوجود خارجة عنه ، وفي تلك المسألة بمعنى الوجود الخاص الذي تكون لوازم الوجود داخله فيه ، فيصح أن يقال : إن المطلوب إن كان هو الطبيعة يقع النزاع في أن الصيغة هل تدل على مطلوبة وجود واحد أو وجود متعدد أم لا تدل عليها ؟ كما يصح أن يقال : إن المطلوب إن كان هو الفرد المتميز عن سائر الأفراد بالخصوصيات المشخصة يقع النزاع في أن الصيغة هل تدل على أن متعلق الأمر فرد واحد أي وجود واحد أو وجود متعدد ؟ .

وبالجملة : فيتأتى نزاع المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد على كل من القول بتعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد ، فجعل هذا النزاع من تنمة مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو الفرد كما صنعه في الفصول ليس في محله . ثم إن منشأ كون المراد بالفرد في البحث الآتي الحصة المتشخصة بلوازم الفرد هو مقابلته للطبيعة المراد بها وجودها من دون دخل للوازم الوجود في المطلوبة ، وفي هذه المسألة نفس وجود الطبيعة ، لكونه في قبالة الدفعة .

الاعتبار (١) كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين ، فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدها (٢) ، أما بالمعنى الأول فواضح (٣) ، وأما بالمعنى الثاني ، فلوضوح أن المراد من الفرد أو الأفراد (٤) وجود واحد ، أو وجودات ، وإنما عبر بالفرد (٥) ، لأن وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد ، غاية الأمر (٦) خصوصيته

(١) أي: باعتبار الوجود ، إذ لا معنى لتردد ذات الماهية بدون وجودها بين المرة والتكرار بكلا المعنيين ، فإن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي .

(٢) أي: عدم الدلالة .

(٣) لصحة أن يقال : إن وجود الطبيعة هل هو مطلوب دفعة أم دفعات ؟

(٤) يعني: في المرة والتكرار .

(٥) يعني: في نزاع دلالة الصيغة على المرة ، وحاصله : أن التعبير عن المرة

بالفرد مع أن المراد بها وجود الطبيعة ، وخروج لوازم الوجود عن حيز المطلوب - إنما هو لأجل كون الفرد نفس وجود الطبيعة في الخارج .

(٦) غرضه : إبداء الفرق بين الفرد الذي هو بمعنى المرة في هذا المبحث ،

وبين الفرد الذي هو في قبال الطبيعة في البحث الآتي . ومحصل الفرق بينهما : أن

الفرد في هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه ، وفي المبحث الآتي هو الوجود

مع لوازمه ، فقوله : « غاية الأمر » هو الجواب عن توهم كون نزاع المرة والتكرار

بمعنى الفرد والأفراد من تنمة البحث الآتي على القول بتعلق الأمر بالفرد ، إذ

حاصله : مغايرة معنى الفرد في المسألتين (*) .

(*) الحق أن البحث عن دلالة الصيغة على المرة والتكرار بكلا المعنيين

المتقدمين من الأبحاث الساقطة ، إذ الدلالة المزبورة لا بد أن تكون مستندة إلى

المادة أو الهيئة ، وقد عرفت في التعليقة عدم دلالة المادة على ذلك . وأما الهيئة فقد تقدم في المعاني الحرفية أنها موضوعة للنسب والإرتباطات ، فهئة الأمر وُضعت للنسبة الطلية وإيقاع المادة على الفاعل ، ولا دلالة لها على مرة ولا تكرار ولا فور ولا تراخ .

نعم لا بأس بالنزاع في دلالة صيغة الأمر بوضع آخر غير وضع المادة والهيئة على المرة والتكرار ، لكن الظاهر أنه مما لم يدعه أحد ، مع أن الأصل عدمه ، فالحق سقوط هذا البحث من أصله . ويمكن توجيه كلام القدماء المتعرضين لهذا البحث لبعد خطئهم مع علو مقامهم المسمى بأن مقصودهم بدلالة الصيغة على المرة أو التكرار هو: أن إطلاق الصيغة هل يقتضي مطلوبة الطبيعة بوجودها الساري في أفرادها أم مطلوبة صرف وجودها ؟ وبعبارة أخرى : هل يقتضي إطلاق الصيغة سريان المطلوبة إلى جميع وجودات الطبيعة أم اختصاصها بأول وجودها ؟ وهذا المعنى مما يليق بالبحث عنه ، لا أن معنى الصيغة هل هو المرة أم التكرار ؟ فإن فساده كما عرفت غني عن البيان . لكن التوجيه المزبور بعيد عن ظاهر عبارتهم ؛ حيث إنهم عبروا بالدلالة الظاهرة في كون الموضوع له هو المرة أو التكرار . وكيف كان فالذي ينبغي أن يقال : إن الطلب يسري إلى جميع أفراد الطبيعة إن كان لمتعلقه موضوع خارجي كوجوب الأمر بالمعروف ، وحفظ نفس المؤمن ، وتجهيز الميت ، وغير ذلك مما يكون لمتعلق الطلب موضوع خارجي . إلا إذا دل من الخارج ما يمنع عن ذلك ، وبقتضي مطلوبة صرف الوجود كوجوب غسل والوضوء ، فإن قاعدة الإنحلال وإن كانت مقتضية للتكرار ومطلوبة هذه

المتعلقات بجميع وجوداتها، إلا أنه قام الدليل على مطلوية صرف وجودها ، لتحقق الطهارة به . وإن لم يكن لمتعلقه موضوع خارجي لا يسري الطلب إلى غير أول وجودات الطبيعة المأمور بها ، لانطباقها عليه ، فيجزئ عقلا ، فيسقط الأمر ، والمفروض عدم موضوع خارجي لمتعلق الطلب تقوم به المصلحة حتى يقال بلزوم سريان الطلب إلى سائر الأفراد ، لعدم مرجح لاختصاصه بأول الوجود بعد فرض كون سائر الوجودات مثله في قيام الملاك الداعي إلى الطلب بها ، فمقتضى قاعدة قبح الترجيح بلا مرجح مطلوية جميع الوجودات ، إلا إذا قام دليل من الخارج على خلافه .

وبالجملة : فقاعدة الإنحلال محكمة ما لم يقم دليل على خلافها ، وإذا فرض عدم تماميتها فلرجع في الزائد على المرة أصالة البراءة ، لسكون الشك فيه شكاً في التكليف ، وفي المرة نفس الخطاب ، لدلالته على مطلوية إيجاد الطبيعة ، ونقض عدمها المحمولي بالوجود كذلك ، ومن المعلوم : تحقق ذلك بأول وجودها ، فالإكتفاء بالمرة إنما هو لأجل طارديتها لعدم التي هي قضية الأمر . فنلخص مما ذكرناه أمور :

الأول : أن النزاع في دلالة الصيغة على المرة أو التكرار ساقط عن

درجة الاعتبار .

الثاني : أنه يمكن توجيه نزاع القدماء في ذلك بما مر .

الثالث : أنه يرجع إلى قاعدة الإنحلال فيما لم تنهض حجة على خلافها .

الرابع : أن الأصل العملي بعد فرض وصول النوبة إليه يقتضي عدم

وجوب ما عدا أول الوجود من الوجودات .

وتشخصه (١) على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلزم المطلوب وخارج عنه (٢) ،
بخلاف القول بتعلقه بالأفراد ، فإنه (٣) مما يقوم .

تفنيه (٤) : لا إشكال بناءً على القول بالمرّة في الامتثال ، وأنه لا مجال
للإتيان بالمأمور به (٥) ثانياً على أن يكون

(١) هذا الضمير وضمير - خصوصيته - راجعان الى الفرد .

(٢) أي: المطلوب ، ولذا لو قصد القرية بلوازم الوجود كان تشريعاً محرماً .

(٣) أي: التشخيص ، فإنه حينئذٍ مقوم للمطلوب ، فيصح قصد القرية به ،
ولا يكون ذلك تشريعاً .

(٤) الغرض من عقد هذا التنبيه الذي جعله في الفصول بعنوان التذنب

هو: بيان ثمرّة مسألة المرّة والتكرار ، وحاصله : أنه بناءً على دلالة الصيغة على المرّة
يحصل الامتثال بالإيجاد الأوّل مطلقاً سواء فسرت المرّة بالفرد أم الدفعة ، ضرورة
صدقها بكل من هذين المعنيين على الإيجاد الأوّل ، فإذا أعتق ثلاثة عبيد مثلاً
بإنشاء واحد ، أو أطعم ثلاثة سنينات من المساكين دفعة ، فلا إشكال في حصول
الإمتثال ، لوجود الطبيعة كحصوله بعق واحد من العبيد ، وإطعام ستين مسكيناً ،
وبعد تحقق الإمتثال لامعنى لإيجاد الطبيعة ثانياً بعنوان الإطاعة التي هي موافقة
الأمر ، إذ المفروض سقوطه بالإيجاد الأوّل ، فيمتنع الإتيان به ثانياً بعنوان
الإمتثال ، وهذا معنى قولهم : « لا معنى للإمتثال عقيب الإمتثال » . وبناءً على
دلالة الصيغة على التكرار لا إشكال في وجوب إيجاد الطبيعة المأمور بها ثانياً
ونالاً ، وهكذا ، لصدق الإمتثال على الجميع ، حيث إن الصيغة تدل على مطلوية
جميع وجودات الطبيعة ، فلكل وجود حكم يخصه كالعام الاستغرافي .

(٥) يعني: بما كان مأموراً به ، إذ المفروض سقوط الأمر بالإيجاد الأوّل ،

فلا يتصف متعلقه بعد ذلك بكونه مأموراً به .

أيضاً (١) به الامتثال ، فإنه من الامتثال بعد الامتثال ، وأما على المختار من دلالاته (٢) على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرة ولا على التكرار ، فلا يخلو الحال إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان ، بل في مقام الإجمال ، أو الإجمال ، فالرجع هو الأصل ، وإما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام (٣) فلا إشكال في الإكتفاء بالمرّة في الامتثال (٤) ، وإتّما الإشكال (٥) في جواز

(١) يعني: كما يحصل الامتثال بالإتيان به أولاً .

(٢) أي: الأمر . وحصل ما أفاده بناءً على عدم دلالة الأمر على المرة والتكرار هو : أنه لا يخلو الحال بين كون إطلاق الصيغة مسوقاً للبيان وبين كونه مسوقاً للتشريع فقط .

فعلى الثاني لا بد من الرجوع الى الأصل العملي الذي سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

وعلى الأول لا إشكال في الإكتفاء بالمرّة ، لصدق الطبيعة عليها ، إتّما الإشكال في مشروعية الإتيان بالطبيعة تانياً وثالثاً وهكذا . وجه الاشكال هو: سقوط الأمر بالطبيعة بالإتيان بها أولاً ، فليجادها تانياً تشريع محرّم ، خلوة عن الأمر ، وإقتضاء إطلاق الصيغة المفروض كونه في مقام البيان ، لجواز الإتيان بها تانياً وثالثاً وهكذا .

(٣) أي: مقام البيان .

(٤) وجه عدم الإشكال هو صدق الطبيعة للأمور بها على المرة قطعاً ، وإلا فلا يكون المأتي به مصداقاً لها ، وهو خلف .

(٥) يعني: أنّ الإشكال إتّما هو في جواز الإتيان بغير المرّة بقصد امتثال الأمر ، لاحتمال كون المرّة مشروطة بشرط لا ، فالرائد عليها تشريع محرّم .

أن لا يقتصر عليها ، فإن لازم إطلاق الطبيعة المأمور بها هو الإتيان بها مرة أو مراراً (١) ، لا لزوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى . والتحقيق : أن قضية الإطلاق إن شاء الله هو جواز الإتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد (٢) ، فيكون إيجادها (٣) في ضمنها (٤) نحواً من الإمتثال كما إيجادها (٥) في ضمن الواحد ، لا جواز الإتيان بها (٦) مرة

ولكن يدفع هذا الإحتمال بإطلاق الطبيعة المأمور بها ، حيث إنها لم تقيد بمرة ، فيكون إطلاق مطلوية الطبيعة مقتضياً لجواز الإتيان بها غير مرة ، لكن ناقش المصنف في هذا الإطلاق بقوله : « والتحقيق » ، وحاصله : أن مقتضى هذا الإطلاق ليس هو الإتيان بالطبيعة مرة أو مراراً حتى يثبت به جواز الإتيان بها تانياً وثالثاً . وبعبارة أخرى: لا يراد بهذا الإطلاق جواز الإتيان بالأفراد الطولية ، بل يراد به جواز الإتيان بالطبيعة مرة أي دفعة في ضمن فرد واحد كمتق رقبة واحدة ، أو في ضمن أفراد كمتق ثلاثة عبيد بإنشاء واحد ، فإتيان الطبيعة مرة في ضمن أفراد عرضية جائز بمقتضى الإطلاق دون الإتيان بها في ضمن أفراد طولية .

(١) وهي الأفراد المتعاقبة ، فإن جواز إتيانها كذلك هو مقتضى

لا بشرطيتها .

(٢) وهي الأفراد المرضية ، فالمراد بالمرة حينئذٍ هو الدفعة .

(٣) أي: الطبيعة .

(٤) أي: الأفراد الدفعية المرضية .

(٥) أي: الطبيعة .

(٦) أي: الطبيعة ، وقوله : « لا جواز الإتيان » معطوف على قوله :

« جواز الاتيان » .

ومرات (١) ، فإنه (٢) مع الإتيان بها (٣) مرة لا محالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر فيما (٤) إذا كان إمتثال الأمر علة تامة لحصول الفرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد (٥) ، فلا يبقى معه (٦) مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر (٧) ، أو بداعي (٨) أن يكون الإتيانان إمتثالاً واحداً ،

(١) وهي الأفراد الطولية .

(٢) الضمير للشأن ، وهذا لتعليل لعدم كون الإطلاق صالحاً لإثبات جواز الإتيان بما عدا الوجود الأول من الوجودات الطولية ، وحاصله : أن الوجود الأول إن كان علة تامة لسقوط الفرض الداعي الى الأمر، فلا محالة يكون علة تامة لسقوط الأمر أيضاً ، وحينئذٍ يمتنع أن يكون إتيان الطبيعة ثانياً وثالثاً متعلقاً للأمر ، وبهذا الإمتناع يمتنع أن يكون للصيغة إطلاق يشمل المرة والمرات ، بل يمكن منع الإطلاق مع الغض عن هذا المانع العقلي بأن يقال : إن مقتضى تعلق الطلب بطبيعة هو نقض عدمها بالوجود ، وذلك يتحقق بصرف الوجود المنطبق على القليل والكثير ، وهو لا ينطبق على الوجود اللاحق ، لكونه وجوداً بعد وجود ، وليس هو صرف الوجود الطارد لعدم .

(٣) أي: الطبيعة .

(٤) متعلق بقوله : « يسقط » .

(٥) يعني: بحيث يحصل الفرض بمجرد إمتثال الأمر .

(٦) أي: سقوط الأمر ، وجه عدم المجال هو سقوط الأمر بحصول الفرض .

(٧) بأن يكون متعلقاً لأمر على حدة .

(٨) بأن يكون الفرد السابق واللاحق متعلقين لأمر واحد ليعد الإتيانان

إمتثالاً واحداً .

لما عرفت (١) من حصول الموافقة باتيانها (٢) ، وسقوط (٣) الغرض معها ، وسقوط (٤) الأمر بسقوطه ، فلا يبقى مجال لإمتثاله أصلاً (٥) . وأما (٦) إذا لم يكن الإمتثال علة تامة لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرَب أو يتوضأ ، فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً ، فلا يبعد (*) صحة تبديل الإمتثال بإتيان

(١) حيث قال : « فانه مع الاتيان بها مرة لا محالة ... الخ » وهذا تعليل لكليهما ، لوضوح أنه بعد فرض عليّة الامتثال لسقوط الأمر ، فلا وجه لإتيان فرد آخر بداعي أمر إستقلالي ، ولا ضمني .
(٢) أي: إتيان الطبيعة مرة .

(٣) معطوف على : - حصول - ، وضمير - معها - راجع الى الموافقة .

(٤) معطوف على : - حصول - أيضاً، وضمير - بسقوطه - راجع الى

الغرض .

(٥) يعني: بعد فرض سقوط الأمر بسقوط الغرض بسبب إتيان الطبيعة مرة لا يبقى مجال لإمتثاله ، لانتفاء موضوع الإمتثال وهو الأمر بكلا قسميه من الإستقلالي والضمني .

(٦) هذا عدل لقوله : « فيما اذا كان امتثال الامر علة تامة » قبل أسطره ، وحاصله : انّ الإمتثال إذا لم يكن علة تامة لحصول الغرض كما إذا أمر المولى عبده بإحضار الماء ليشرَب أو يتوضأ، فأحضره عنده ولم يشربه المولى بعد ، أو لم يتوضأ به كذلك ، فلا يبعد حينئذٍ صحة تبديل الإمتثال بامتثال آخر ، إذ المفروض بقاء الغرض الكاشف عن بقاء الأمر ، فلا مانع من تبديل الإمتثال بالفرد اللاحق القائم به الغرض .

(*) بل في غاية البعد ، لأنّ الملاك الباعث للأمر القائم بفعل المأمور بناءً

على مذهب مشهور العدلية من قيام الملائك بنفس الأفعال لا بدّ وأن يترتب على الفعل ، وإلا فلا فائدة في الأمر ، ضرورة أن الأمر إنّما يكون لحفظ الملائك وإستيفائها ، ولو لم يكن الفعل المتعلق للأمر وافيّاً بالفرض وهو الملاك، فيبلغوا الأمر، وهو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم ، ومقتضى ذلك عدم دخل إرادة الفاعل المختار غير إرادة المأمور في الفرض ، إذ لو كان لها دخل فيه لما كان ذلك مسبباً توليدياً لفعل المأمور ، ولما تمكّن المأمور من إستيفائه بفعله ، وهذا خلاف حكمة الأمر . وبيان أوضح : الملائك من الأمور الخارجية والخواص التكوينية المترتبة على الأفعال ، فلا بد في صحة الأمر من وفاء متعلّقه بالفرض . وعليه فلا معنى لصحة تبديل الإمتثال ، بل الإتيان الأوّل وافي بالفرض ، فيسقط الامر ، فالإمتثال علة تامّة لسقوط كل من الفرض والأمر . لا يقال : إنّ ما دلّ من الروايات في الصلاة المعادة جماعة على أن الله تعالى يختار أحبهما إليه ، أقوى دليل على جواز تبديل الإمتثال ، وعلى عدم كون الوجود الأوّل علة تامّة للإمتثال وسقوط الأمر . فانه يقال : إنّ الإمتثال المترتب على إنطباق المأمور به على المأتي به عقلي ، وليس منوطاً بإرادة أحد ، بل يمتنع إناطته بها ، لصيرورة الفعل المتعلق للأمر حينئذ غير مقدور للمأمور ، فالإمتثال ليس مترتباً على شيء غير إنطباق المأمور به على المأتي به ، وهو قهري ، وهذا كله واضح لا غبار عليه ، وليس في العقل والنقل ما ينافي ذلك ، وروايات الصلاة المعادة لا تنافيه ، لأنّها في مقام بيان القبول ، لا الإجزاء الذي هو مورد البحث ، فإنّ قولهم عليهم السلام : «يختار أحبهما أو أفضلهما إليه» كالصريح في ذلك . نعم لو كانت العبارة هكذا : «يجزى

فرد آخر أحسن منه (١) ، بل مطلقاً (٢) كما كان له

(١) كالصلاة المعادة جماعة ، لما ورد من: **أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْتَارُ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ .**

(٢) يعني: ولو لم يكن الفرد الثاني أحسن من الأول ، بل مساوياً له ، أو دونه .

أو يصح أحبهما إليه « كان منافياً لما ذكرناه ، ففي مثل الصلاة المعادة نقول : إن المطلوب متعدّد ، حيث إن نفس الطبيعة كالصلاة مطلوب ، والخصوصية وهي إتيانها جماعةً مثلاً- مطلوب آخر ، فإذا أتى بالصلاة فرادى يسقط الأمر المتعلق بالطبيعة ، لأنطباقها على المأتي به قهراً الموجب للإجزاء عقلاً ، ويبقى أمر الخصوصية ، وحيث إنه لا يمكن إمتثاله إلا بإعادة الصلاة ، فتعاد إستحجاباً ، للأمر بتلك الخصوصية ، وبعد الإتيان بها تانياً معها يختار الله عز وجل ويقبل أحبهما إليه من حيث شرائط القبول . وقد ظهر مما ذكرنا : أن الغرض من الأمر بإحضار الماء للشرب أو الوضوء هو التمكن منها ، لا ترتيبها عليه فعلاً ، لما مرّ من إمتناع دخل إرادة غير المأمور في ترتيب الغرض على متعلق الأمر ، فليس الغرض الداعي إلى الأمر إلا حصول التمكن من الشرب والوضوء المتحقق بنفس إحضار الماء الموجب لسقوط الأمر ، فلو أمر المولى بمد ذلك بإحضار الماء أيضاً ، فلا بد أن يكون ذلك لغرض آخر غير التمكن المزبور ، كما إذا أمر تانياً لإدراك خصوصية ، كبرودة الماء ، أو صفائه ، أو غيرها ، فإنه يرجع ذلك إلى غرض آخر غير الغرض القائم بالفرد السابق ، فجواز تبديل الإمتثال-بعد فرض كونه مترتباً على انطباق المأمور به على المأتي به-مما لا يخلو من الغموض ، فالإمتثال علّة تامة لسقوط الأمر والغرض فتأمل جيّداً .

ذلك (١) قبله على ما يأتي بيانه في الأجزاء .
 (المبحث التاسع) الحق : أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي (٢) ، نعم (٣) قضية إطلاقها (٤) جواز التراخي ، والدليل عليه (٥) تبادل طلب إيجاد الطبيعة منها (٦) بلا دلالة على تقييدها بأحدها (٧) ، فلا بد في التقييد من دلالة أخرى (٨) كما ادعى دلالة غير واحدة من الآيات (٩) على

- (١) يعني بما كان للمكاف جواز الإتيان بالفرد اللاحق قبل إتيانه بالسابق .
 (٢) لما تقدم في مبحث المرة والتكرار .
 (٣) استدراك من قوله : « لا دلالة » وحاصله : أن الصيغة وإن لم تدل بمادتها وهيئتها على وجوب شيء من الفور والتراخي ، لكن إطلاقها مع كون المتكلم في مقام البيان دليل على عدم تقييد مطلوية الطبيعة بشيء من الفور والتراخي ، وإن لم يحرز هذا الإطلاق وشك في وجوب أحدها ، ففقتضى الأصل عدم وجوب شيء منها .
 (٤) أي: الصيغة .
 (٥) أي: عدم دلالة الصيغة على شيء منها .
 (٦) أي: الصيغة ، وضمير - تقييدها - راجع الى الطبيعة ، وحاصله : أن تبادل مطلوية نفس الطبيعة من الصيغة من دون تقييدها بالفور أو التراخي يدل على عدم دخل شيء منها في معنى الصيغة ، وإلا لكان متبادراً أيضاً ، فالتقييد بأحدها منوط بدليل خارجي .
 (٧) أي: الفور والتراخي .
 (٨) يعني: غير الدلالة الراجعة الى الصيغة .
 (٩) كما بينت المسارعة والإستباق . تقريب دلالتها على وجوب الفور هو :

الفورية، وفيه منع، ضرورة أن سياق آية (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) وكذا آية (واستبقوا الخيرات) إنما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة، والاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما (١) للفضب والشر، ضرورة أن تركهما (٢) لو كان مستتبعا للفضب والشر كان البعث بالتحذير

انهما تدلان على وجوب المسارعة والاستباق الى سبب المغفرة، إذ لا معنى للاستباق والمسارعة إلى نفس المغفرة والخير بعد كونها من أفعاله تعالى شأنه، ولا سبب لهما أعظم من الواجبات، فيجب إتيانها فوراً. وقد ناقش المصنف (قدس) في دلالتهما على وجوب الفور بوجوه ثلاثة :

أحدها : ما أشار إليه بقوله : لا وفيه منع ضرورة... الخ، وحاصله : منع دلالتهما على الوجوب، إذ لو كان كذلك لكان ترك المسارعة والاستباق موجبا للفضب والشر، والأنسب حينئذ البعث إليهما بذكر العقاب المترتب على تركهما، لسكونه أشد تأثيراً في تحريك العبد، وإنبعائه على المسارعة والاستباق من ذكر الثواب على فعلهما، وهذا يوجب وهن الاستدلال على الوجوب. وبتقريب آخر : إن تعلق فعل بمفعول يدل على وجود المفعول به في كلتا صورتين للفعل وعدمه، مثلاً إذا قال : «أكرم زيداً»، فإن تعلق الأمر بإكرامه يدل على وجود زيد مطلقاً سواء أكرمه المأمور بالإكرام أم لا، فإنتهاء الإكرام لا يوجب إنتفاء زيد، كما هو واضح جداً. وفي المقام إذا قلنا بدلالة الآيتين على وجوب المسارعة والاستباق لزوم إنتفاء المغفرة والخير اللذين تعلق بهما المسارعة والاستباق وتبدلها بالمؤاخذة والشر، وهذا خلاف مقتضى تعلق الفعل بالمفعول به، فعليه لا تدل الآيتان على وجوب المسارعة والاستباق

(١) أي: المسارعة الى المغفرة، والاستباق الى الخير .

(٢) أي: المسارعة والاستباق .

عنها (١) أنسب كما لا يخفى ، فافهم (٢) . مع (٣) لزوم كثرة تخصيصه (٤) في المستحبات ، وكثير من الواجبات ، بل أكثرها (٥) ، فلا بد من حمل الصيغة

(١) أي: الغضب والشر ، وقد عرفت وجه الأنسية .

(٢) لعله إشارة إلى: أن أوقعية التوعيد بالعذاب على ترك الواجب في إحداث الداعي للعبد لا تختص بالمقام ، بل تجري في جميع الواجبات ، مع أنه ليس الأمر فيها كذلك ، للبعث على فعلها بدون التوعيد بالعقاب على تركها . أو إشارة إلى منع الأوقعية المزبورة مطلقاً ، لاختلاف الناس ، حيث إن بعضهم يتحرك وينبعث نحو الواجبات خوفاً من العقاب ، وبعضهم يتحرك نحوها طمعاً في الثواب .

(٣) هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن الاستدلال بآتي المسارعة والإستباق وحاصله : أن البناء على دلالة الآيتين على وجوب الفور يستلزم تخصيص الأكثر ، لخروج المستحبات طراً وكثير من الواجبات عن ذلك ، فيبقى قليل من الواجبات تحتمها ، وهذا تخصيص مستهجن عند أبناء المحاورة ، ويكون قرينة على صرف الآيتين عن ظاهرهما من الوجوب ، والإلتزام فيهما بأحد أمرين :

الأول : حمل صيغتي الأمر فيهما على الندب .

الثاني : حملهما على مطلق الطلب والرجحان .

(٤) أي: وجوب الفور .

(٥) لأن الواجبات إما موسعة وإما مضيقة ، فعلى الأول يجوز التأخير إلى أن يتضيق الوقت كما في الظهرين ، والعشاءين ، وغيرها من الواجبات الموسعة ، إلا بعضها كاللحج الذي ثبت فيه وجوب الفور ، وكقضاء الفوائت على قول . وعلى الثاني لا يصدق الفور ، إذ المفروض مساواة الوقت للفعل ، فلا يصدق الإستباق والمسارعة .

فيهما على خصوص الندب ، أو مطلق الطلب ، ولا يبعد (١) دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والإستباق ، وكان ما ورد من الآيات والروايات في (٢) مقام البعث نحوه (٣) إرشاداً (٤) إلى ذلك (٥) كآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الطاعة (٦) ، فيكون الأمر فيها (٧) لما (٨) يترتب على المادة بنفسها ،

(١) هذا إشارة الى الجواب الثالث ، وحاصله : حمل الأمر بالمسارعة والإستباق في الآيتين المتقدمتين على الإرشاد إلى حكم العقل ، لئلا يلزم تخصيص الأكثر ، ببيان : أن العقل كما يستقل بحسن أصل الإطاعة دفماً للعقوبة ، كذلك يستقل بحسن المسارعة إلى الإطاعة كذلك ، فإن كان الواجب مما ثبت من الخارج فوريته ، فحكم العقل بالمسارعة إليه كحكمه بنفس الإطاعة إلزامي ، وإلا فليس بإلزامي . فإلتحصل : أنه لا مجال للاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب الفور في الواجبات .

(٢) متعلق بقوله : - ورد - .

(٣) أي : نحو ما ذكر من المسارعة والإستباق .

(٤) خبر لقوله : - كان - .

(٥) أي : حكم العقل .

(٦) يعني : مع الغض عن كفيتهما من المسارعة وغيرها كقوله تعالى :

« أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » .

(٧) أي : الآيات والروايات الدالة على البعث نحو المسارعة .

(٨) أي : للأثر المترتب على نفس المادة . غرضه أن الأمر حينئذٍ إرشاد

إلى ما في نفس المادة من المصلحة كأمر الطبيب ، فإنه إرشاد إلى مصلحة موجودة في الدواء أو الغذاء من دون أن يكون فيه شائبة المولية ليرتب على مخالفتها

ولولم يكن هناك أمر بها (١) كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية ، فافهم (٢) .
 تتمه : بناءً على القول بالفور فهل قضية الأمر الإتيان فوراً ففوراً
 بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً (٣) في الزمان الثاني أو لا ؟

استحقاق العقوبة ، فإذا كان للصلاة في أول الوقت مصلحة وأمر الشارع بالمسارعة
 إليها كان ذلك الأمر إرشاداً إلى تلك المصلحة من دون ترتب عقاب على مخالفته
 كما هو شأن كل أمر إرشادي .

(١) أي: المادة ، فإن ما فيها من المصلحة يترتب على وجودها وإن لم يتعلق
 بها أمر ، مثلاً إذا كان الدواء الفلاني ذا مصلحة للمريض ، فاستعملها من دون أمر
 الطبيب بذلك كان نافعاً له ، ورافعاً لمرضه .

(٢) لعلّه إشارة إلى: أن الجمل على الإرشادية منوط بعدم كون الفور على
 تقدير إعتباره من قيود المأمور به شرعاً ، إذ يكون حينئذٍ كالطهارة المعتبرة في
 الصلاة من حيث كون دخله شرعياً لا عقلياً . أو إشارة إلى: أن كون نفس
 الإطاعة بحكم العقل لا يستلزم كون كیفياتها أيضاً كذلك ، بل تناط عقلية كیفية
 الإطاعة بعدم تصرف الشارع فيها ، لأن حكم العقل في كیفيتها تعلقي لا تنجيزي
 كأصلها .

(٣) يعني: كوجوب إتيانه في الآن الأول . ومحصل ما أفاده في هذه التتمه
 هو : أنه بناءً على دلالة الصيغة على الفور هل تقتضي وجوب إتيان المأمور به
 فوراً ففوراً بمعنى أنه إذا أخل بالفورية ولم يأت به في الآن الأول وجب الإتيان
 به في الآن الثاني وهكذا ، ولازمه حصول للمصيان بالإخلال بالفور مع بقاء
 الأمر بنفس المأمور به على حاله - أم لا تقتضي الصيغة وجوب الإتيان فوراً
 ففوراً ؟ فيه وجهان مبنيان على أن مفاد الصيغة بناءً على القول بدلالاتها على الفور

وجهان مبقيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول (١) هو وحدة المطلوب (٢) أو تعدده (٣) (*) ، ولا يخفى أنه لو قيل

هل هو وحدة المطلوب - بمعنى كون الفورية مقومة لأصل المصلحة بحيث تفوت بفوات الفورية - أم تعدد المطلوب بمعنى أن يكون هناك مصلحة قائمة بذات الفعل من غير تقيده بالفورية ، ومصلحة أخرى قائمة بالفورية في كل زمان ، يعني إن لم يأت به في الآن الأول وجب عليه الإتيان في الآن الثاني وهكذا ، فيكون الإخلال بالفورية في كل زمان مفوتاً لمرتبة من مراتب المصلحة مع بقاء أصلها لا (١) أي: القول بدلالة الصيغة على الفور .

(٢) بالمعنى المتقدم آنفاً ، ولازمه سقوط الأمر بالطبيعة بالإخلال بالفورية .
(٣) بالمعنى الذي عرفته أيضاً ، ولازمه بقاء الأمر بالطبيعة .

(*) ينبغي البحث هنا في مقامين :

الأول : في محتملات تعدد المطلوب ثبوتاً .

والثاني : فيما تدل عليه الصيغة إثباتاً .

أما المقام الأول ، فملخص الكلام فيه : أن تعدد المطلوب يتصور على وجهين : أحدهما : أن تكون هناك مصلحة قائمة بنفس الطبيعة ، ومصلحة قائمة بالفورية في الزمان الأول فقط ، فإذا فاتت تلك الفورية فاتت مصلحتها ، فيسقط الأمر بالفورية ، وبقى الأمر بالطبيعة ، فيأتي بها متى شاء .
ثانيهما : أن تكون المصلحة القائمة بالفور ذات مراتب ، فالإخلال بالفورية في كل زمان يكون مفوتاً لمرتبة من مراتب مصلحتها ، وتبقى المراتب الأخر منها ، ولازمه وجوب الإتيان بالمأمور به فوراً ففوراً كما لا يخفى .

وأما المقام الثاني ، فنخبة الكلام فيه : أن مقتضى إطلاق دليل الفور

بدالاتها (١) على الفورية لما كان لها (٢) دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده ، فتدبر جيداً .

(١) أي: الصيغة .

(٢) أي: الصيغة . وملخص غرضه من قوله (قدمه) : « ولا يخفى » هو : أنه بعد تسليم دلالة الصيغة على وجوب الفور لا تدل على مزيد من مطلوية الطبيعة فوراً ، ولا تدل على كيفية مطلويتها من وجوب الفور في كل زمان ، فلا يسقط الأمر بالفورية بالإخلال بها في الزمان الأول وما بعده ، أو وجوب الفور في خصوص الزمان الأول ، فيسقط الأمر به بالإخلال بالفورية . وبعبارة أخرى : تكون الصيغة قاصرة عن الدلالة على كيفية مطلوية الطبيعة، وأنها تكون بنحو تعدد المطلوب أو وحدته ، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل .

من الصيغة أو غيرها من الأدلة هو إعتبار الفورية مطلقاً ، إذ لو كان مختصاً بالزمان الأول لكان اللازم التنبيه عليه ، لأنه تقييد للفورية ، نعم إذا كان الدليل في مقام التشريع، وبيان كون الفور واجباً في الجملة، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل ، ومقتضاه البراءة عن الوجوب بالنسبة إلى ما عدا الزمان الأول ، لأنه قيد زائد يحتاج ثبوتاً وإثباتاً إلى مؤنة زائدة ، سواء أقلنا بكون الفور من قيود المتعلقة أم واجباً مستقلاً ، لجريان البراءة على كلا التقديرين ، هذا إذا كان الشك في وجوب الفور فيما بعد الزمان الأول بدوياً . وأما إذا علم إجمالاً بوجوب أحد الأمرين من الفور والتراخي فمقتضى تنجيز العلم الاجمالي لزوم الجمع عقلاً بين الوظيفتين ، وإذا شك في وجوب التراخي بعهد الزمان الأول الذي فأت فيه الفورية الواجبة جرى فيه أصل البراءة، كجريانها في الشك في وجوب الفور بعد الزمان الأول بدوياً .

تنبيه : لا يخفى أنه بعد فرض عدم إطلاق لفظي مثبت لوجوب الفور أو عدمه يمكن أن يقال بحكم العقل بوجوب الفور بناءً على إقتضاء الحكم التكليفي للوضعي ، وهو شغل الذمة ، وصيرورة متعلق الخطاب على عهدته ، ولذا يحكم بوجوب أداء الواجبات البدنية كالصلاة والصوم عن الميت مع سقوط خطاباتها عنه بموته الموجب لإندام موضوعها ، فلو لم تكن عهدته مشغولة بتلك الواجبات لما كان أداءها واجباً على الولي . تقرب الوجوب العقلي هو : أن شغل الذمة حق للمولى على عبده ، فيجب عقلاً تفرغها عن حق سيده ، لئلا يلزم حبس الحق بدون إذن صاحبه ، فإنه حينئذ يظلم ، لأنه خارج عن وظيفة العبودية ، ورسومها العقلانية اللازمة كما لا يخفى .

الى هنا انتهى الجزء الاول من كتاب منتهى الدراية

في توضيح الكفاية ، وقد وقع الفراغ عنه في

النجف الاشرف على يد مؤلفه الاحقر

محمد جعفر بن محمد علي الموسوي

الجزائري الشوشري المروج

حامداً مصلياً

مسلماً

الفهرست

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
عدم دخل القصد في المعنى	٥٠	مقدمة المؤلف	٤
الاستعمال المجازي بالطبع او الوضع	٥٢	تعريف موضوع العلم	٦
اطلاق اللفظ وإرادة نوعه او صنفه	٥٥	العرض الذاتي	٩
اطلاق اللفظ وإرادة شخصه	٥٧	العلوم أسام لمساثلها	١١
وضع الالفاظ للمعاني الواقعية	٦٥	تمايز العلوم بتمايز الاغراض	١٣
عدم تبعية الدلالة للإرادة	٦٧	موضوع علم الاصول	١٥
توجيه كلام المعلمين	٧٢	تعريف علم الاصول	٢١
وضع المركبات	٧٣	تعريف الوضع	٢٣
من امارات الوضع: التبادر	٧٧	اقسام الوضع	٢٥
عدم صحة السلب	٨١	المعنى الحرفي	٢٨
في الاطراد	٨٦	ايجادية المعاني الحرفية	٣١
تعارض الاحوال	٩٠	اخطارية المعنى الحرفي او ايجاديته	٣٥
الحقيقة الشرعية	٩٢	تحقيق وضع الحروف	٣٩
انتفاء العلاقة بين المعنى الشرعي	٩٧	عدم دخل الاحاط في المستعمل فيه	٤١
واللفوي		الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي	٤٣
ثمرة القولين في الحقيقة الشرعية	١٠٠	الفرق بين الانشاء والاختبار	٤٦
الصحيح والاعم	١٠٣	وضع أسماء الاشارة والضمائر	٤٩
وجود الجامع على كلا القولين	١٠٩		

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
دليل استحالة الاشتراك وجوابه	١٧١	الاشكال على الجامع	١١١
وقوع الاشتراك في القرآن	١٧٣	تصوير الجامع بناء على الاعم	١١٥
تناهي المعاني الكلية	١٧٥	فساد قياس الفاظ العبادات بألفاظ	١٢٧
استعمال اللفظ في اكثر من معنى	١٧٦	الاوزان	
والاقوال في ذلك		في كون كل من الوضع والموضوع	١٢٩
حقيقة الاستعمال	١٧٩	له عاماً	
امتناع الاستعمال في اكثر من معنى	١٨١	ثمرة النزاع	١٣٠
رد تفصيل صاحب المعالم	١٨٣	رد الثمرة المترتبة على القولين	١٣٣
كيفية استعمال التثنية والجمع	١٨٩	عدم كون النذر ثمرة للمسألة	١٣٥
بطون القرآن	١٩٣	ادلة الوضع للصحيح	١٣٦
(المشتق)		ادلة الوضع للاعم	١٤٣
في البحث عن المراد بالمشتق	١٩٤	ادلة الاعمى والحدش فيها	١٤٩
كلام صاحب الفصول في المقام	٢٠١	في الجواب عن الاستدلال بألفاظ	١٥٦
تحرير محل النزاع	٢٠٥	المعاملات	
مسألة الرضاع	٢٠٦	انحاء الدخل في الماهية	١٦٠
محل النزاع	٢٢٥	احكام انحاء الدخل	١٦٥
تقريب إشكال أسماء الزمان	٢٢٧	حكم المطلوب النفسي المجمول في	١٦٧
خروج المصادر المزيد فيها عن	٢٣٢	واجب او مستحب	
محل النزاع		مختار المصنف في المقام	١٦٨
خروج الافعال عن حريم النزاع	٢٣٤	في الاشتراك في وضع الالفاظ	١٦٩
عدم دلالة الفعل على الزمان	٢٣٧		

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
الاستدلال على المختار	٢٧٥	دلالة الماضي والمضارع على الزمان	٢٣٩
عدم استناد التبادر الى الاطلاق	٢٨١	التزاماً	
في الايراد على الاستدلال بصحة السلب	٢٨٣	عدم دلالة الفعل وضعاً على الزمان	٢٤١
التفصيل بين المصادر المتعدية واللازمة	٢٨٧	الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي	٢٤٤
رد بعض التفاصيل في المشتق	٢٨٩	اتحاد المعنى الاسمي والحرفي	٢٤٦
ادلة الوضع للاعم	٢٩٠	خروج قصد الآلية والاستقلالية	٢٤٨
تضيف ادلة الوضع للاعم	٢٩٧	عن الموضوع له	
رد ثالث ادلة الاعمي	٣٠١	التوفيق بين كلية المعنى وجزئيته	٢٥١
بطلان سائر الاقوال في المشتق	٣٣	اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في الهيئة	٢٥٢
برهان بساطة المشتق كما ذكره الشريف	٣٠٤	صور اطلاق المشتق	٢٥٤
ايراد الفصول على برهان الشريف ورده	٣٠٥	حكم الجري الحالي والتلبس الاستقبالي	٢٥٧
اشكال المصنف على برهان الشريف	٣٠٧	المشتق حقيقة في الاخص او الاعم	٢٥٨
الاشكال على الفصول في انقلاب الممكنة الى الضرورية	٣١٠	المراد بالحال في العنوان	٢٦١
عدم الانقلاب الى الضرورية	٣١٤	عدم اصل لفظي في المسألة	٢٦٣
اولوية تبديل برهان البساطة	٣١٨	عدم ثبوت الوضع بالاصل	٢٦٥
المراد ببساطة مفهوم المشتق	٣٢١	في الاصل العملي	٢٦٧
بساطة مفهوم المشتق وتركبه	٣٢٣	ادلة المختار في المسألة	٢٦٩
		برهان التضاد بين الصفات المتقابلة	٢٧١
		الاشكال على ارتكازية التضاد بين الصفات	٢٧٣

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
(الطلب والارادة)		٣٢٤ الفرق بين المشتق ومبدئه	
٣٧٨ بحث الطلب والارادة		٣٢٧ كلام صاحب الفصول	
٣٨٤ اتحاد الطلب والارادة		٣٣١ ملاك الجمل	
٣٨٩ الاشكال على مغايرة الطلب والارادة		٣٣٧ كفاية تغاير المبدأ مع المشتق مفهوماً	
٣٩١ التوفيق بين القول باحاديها والقول بتغايرها		٣٣٩ في جمل صفاته تعالى عليه	
٣٩٥ مفاد الجمل الخبرية والانشائية		٣٤١ كلام الفصول في صفاته جل وعلا	
٣٩٧ مفاد صيغ العقود		٣٤٢ اعتبار التلبس بالمبدأ في صدق المشتق	
٣٩٩ الاشكال على اتحاد الطلب والارادة وجوابه		٣٤٤ انحاء قيام المبدأ بالذات	
٤٠٣ دفع اشكال عدم مقدورية الايمان وغيره		٣٤٦ القيام بنحو العينية	
٤٠٥ شبهة الجبر ودفعها		٣٤٨ اشكال المصنف على الفصول	
٤١٣ الرواية الموهمة للجبر وتفسيرها		٣٥٢ لا يعتبر في صدق المشتق التلبس بالمبدأ	
٤١٦ في نفي الجبر		٣٥٣ اشكال المصنف على الفصول في المقام	
٤١٩ الروايات الواردة في المشية		٣٥٧ الاشارة الى تعريف المسألة الاصولية	
٤٢٣ روايات الطينة		٣٥٨ ثمرة بحث المشتق	
٤٢٥ الآيات التي توهم دلالتها على الجبر وتفسيرها		(في الاوامر)	
٤٢٧ تفسير الهداية		٣٦١ معاني مادة الامر	
		٣٦٤ معنى لفظ الامر	
		٣٦٧ معنى الامر عرفاً ولغة	
		٣٧٠ اعتبار العلو في الامر	
		٣٧٢ ادلة كون الامر للوجوب	

الموضوع	الصحيفة	الموضوع	الصحيفة
مرجعية الاطلاق في الانقسامات	٤٧٥	معنى اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح	٤٣١
الاولية		(معاني صيغة الامر)	٤٣٣
امتناع التقييد بقصد القربة في	٤٧٧	سائر صيغ الانشائية كصيغة الامر	٤٣٧
المراتب الثلاث		استعمال صيغ التمني وغيره في معانيها	٤٣٩
اختلاف القيود في صحة التمسك	٤٧٩	الايقاعية	
بالاطلاق		الاستدلال على ان الصيغة حقيقة	٤٤١
عدم كون المقام من الشك في المحصل	٤٨٠	في الوجوب	
في الدواعي القربية	٤٨٢	كلام المعالم وما فيه	٤٤٣
امتناع التمسك باطلاق الامر	٤٨٤	الجلل الخبرية ايضاً ظاهرة في الوجوب	٤٤٥
في الاطلاق المقامي	٤٨٦	ظهور الصيغة في الوجوب لو سلم	٤٥٢
لزوم الاحتياط لاجل الغرض	٤٨٨	عدم كونها حقيقة فيه	
مرجعية الاحتياط في بعض القيود	٤٩٠	(التعبدي والتوصلي)	
الفرق بين القربة وبين الجزء والشرط	٤٩٣	تأسيس الاصل في التعبدي والتوصلي	٤٥٦
قضية اطلاق الصيغة	٤٩٥	اعتبار قصد القربة في الطاعة	٤٥٩
وقوع الامر عقيب الحظر	٤٩٦	توهم امكان تعلق الامر بداعي القربة	٤٦١
(المرة والتكرار)		دفع التوهم المزبور	٤٦٣
في المرة والتكرار	٤٩٩	عدم اتصاف الجزء التحليلي بالوجوب	٤٦٥
معنى كون المصدر اصلا في الكلام	٥٠٢	امتناع اعتبار قصد الامتثال جزءاً	٤٦٦
كلام الفصول في المرة والتكرار وما فيه	٥٠٦	دفع الاشكال بتعدد الامر وما فيه	٤٦٨
عدم دلالة الصيغة على المرة والتكرار	٥١٠	مناط الثواب والعقاب	٤٧١
تحقيق حصول الامتثال بالمرة وعدمه	٥١٢	تقسيم القيود	٤٧٣

<u>الموضوع</u>	<u>المسحفة</u>	<u>الموضوع</u>	<u>المسحفة</u>
بناء على الفور هل يجب الاتيان فوراً ففوراً	٥٢٣	عدم مطلوية الافراد الطولية	٥١٤
تحقيق المقام	٥٢٤	الامتثال علة لسقوط الأمر	٥١٦
الفهرست	٥٢٧	(الفور والتراخي)	٥١٩
		عدم دلالة الآيات على الفور	٥٢٠





PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library



32101 061870273