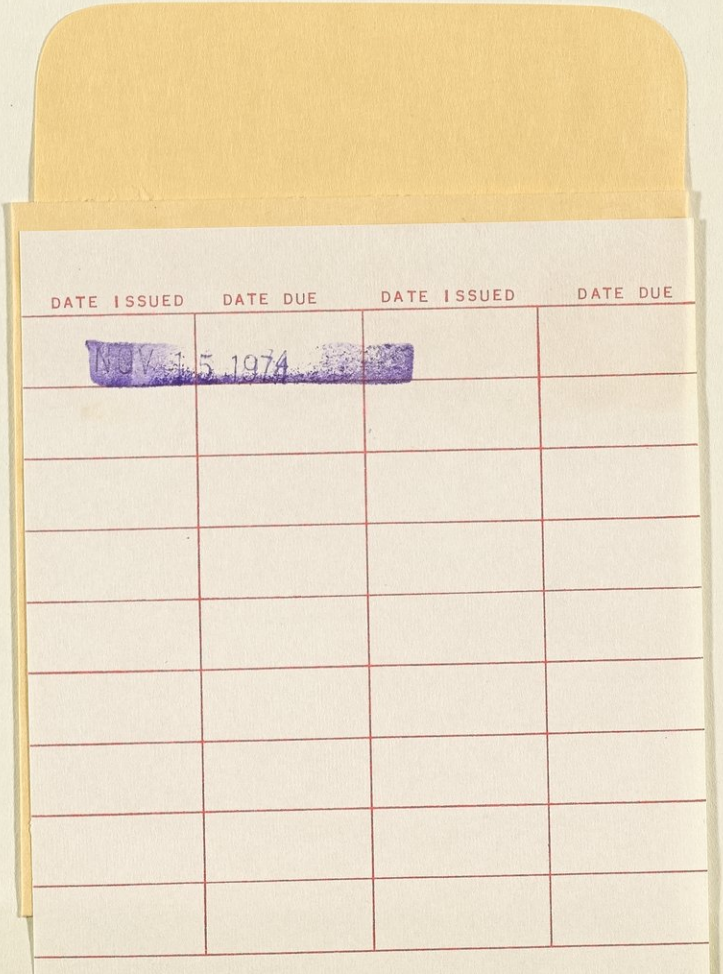
2271
.509406
K528
.923
V.1



DATE ISSUED | DATE DUE | DATE ISSUED | DATE DUE
NOV 15 1974

Princeton University Library
32101 072710559

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

الوصول إلى كفاية الأصول

الجزء الاول

al-Shirāzi, Muḥammad al-Mahdi al-Ḥusaynī

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

al-Wuṣūl ilā Kifāyat al-uṣūl

الوصول
إلى كفاية الأصول

مطبعة الآداب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين .

وبعد :

فيقول العبد الراجي عفو ربه الغني محمد بن المهدي الحسيني الشيرازي بصره الله عيوب نفسه : هـذا مختصر في شرح لفظ الكفاية للمحقق الكبير المولى الشيخ محمد كاظم الخراساني طاب ثراه كتبته تذكرة لنفسي وتبصرة للمبتدىء ، وأبتهل الى الله تعالى فى أن يقرنه برضاه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم ، ويوفقني للاتمام ويصيره مقدمة للاحكام ، انه ولي ذلك وهو المستعان .

2271
.509406
.K528
923

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

قال المصنف (ره) :

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ أي بهذا الاسم اقرأ واعمل هذا العمل - كما في الخبر - ومن الممكن أن يكون ذكر الاسم اعتباراً للمقابلة ، فان المشركين كانوا يقولون : باسم اللات ونحوه عند الشروع ، قال سبحانه حكاية عن نبيه : « تعلم مافي نفسي ولا أعلم ما في نفسك » . ولا يبعد أن يكون ذكره تنويهاً لعظمة المسمى ، كما فى الدعاء « ولاذ الفقراء بجنابك » مع ان اللوذ بنفسه تعالى . هذا على أن يكون متعلق الظرف استعين - كما في الخبر - اما لو كان الملابسة فظاهر ، إذ الملابسة بالاسم دون الذات . ﴿ الحمد لله رب العالمين ﴾ اقتداء بالقرآن الكريم ولما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الندب الى تصدير الامور بالحمد . واللام فى الحمد للجنس كما هو الظاهر من التبادر ، ولا حاجة الى تكلف الاستدلال . وفى لفظة الله كلام طويل ولقد أجاد المحقق الشريف حيث قال : كما ألهت العقول في كنه ذاته كذلك تحيرت فى لفظ اسمه .

﴿ والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ﴾ قال الله تعالى : « ان الله وملائكته يصلون على النبي ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما » وذكر الآل لئلا تكون الصلاة بتراء منهياً عنها ، واختصاص لفظة الطاهرين بالذكر لكونه من أجلى صفاتهم . قال سبحانه : « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا » . ولا يخفى ان الصلاة والسلام غلب عليهما التحية وان كانا فى اللغة وأصل الاستعمال لشيء آخر .

ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين ، وبعد فقد رتبته على مقدمة ومقاصد وخاتمة

﴿ ولعنة الله على أعدائهم أجمعين الى يوم الدين ﴾ اللعنة العذاب والخزي والبعد من الخير ، وكأن وجه تذييل التصلية والتسليم بهذه الجملة اتمام التولي بالتبري ، فانه أحد دعائم أصول الايمان ، وجعل يوم الدين غاية كناية عن الدوام كقوله تعالى : « ما دامت السماوات والأرض » على أحد التفسيرين ، وإلا فلا وجه للاختصاص .

﴿ وبعد ﴾ أى بعد التقدمة للمقدمة ﴿ فقد رتبته ﴾ أي الكتاب ﴿ على مقدمة ﴾ في بيان موضوع العلم وغايته وحده اجمالا وأمور أخر ﴿ ومقاصد ﴾ ثمانية : الأوامر والنواهي ، والمفاهيم ، والعموم ولواحقه والمطلق ولواحقه ، والقطع ، والظن ، والبراءة ولواحقها ، والتعادل والترجيح . ﴿ وخاتمة ﴾ في الاجتهاد والتقليد .

(أما المقدمة)

ففي بيان امور : الأول

﴿ اماالمقدمة ففى بيان امور ﴾ ثلاثة عشر : موضوع العلم ، والوضع ، وكون المجاز بالطبع أم لا ، وإرادة اللفظ من اللفظ ، وكون دلالة الالفاظ لاتتبع الارادة ، وانه هل للمركب وضع أم لا ، وعلامة الحقيقة والمجاز ، وتعارض الاحوال ، والحقيقة الشرعية ، والصحيح والاعم ، والمشترك وجواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى والمشتق

الامر الاول

الامر ﴿ الأول ﴾ فى بيان موضوع العلم عامة وموضوع الاصول خاصة وبيان بعض ماله مسيس بالمطلب . اعلم ان القدماء جعلوا أجزاء كل علم ثلاثة . وقالوا ان كل علم مركب منها :

(الاول) الشيء الذي يبحث فى العلم عن خصائصه والآثار المطلوبة منه . وبعبارة اخرى الامر الذي يرجع جميع ابحاث العلم اليه ، وهذا هو المسمى بموضوع العلم كالكلمة والكلام فى علم النحو ، وتلك الخصائص والاثار هي الاعراض الذاتية كالرفع والنصب والجر فى العلم المتقدم .

(الثاني) القضايا التي يقع فيها البحث وهي المسمى بالمسائل كقولهم : الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور . ثم قالوا ان موضوع المسألة امانفس موضوع العلم أو نوع منه أو عرض ذاتي له أو مركب من الموضوع والعرض الذاتي ، واختلفوا في محمولات المسائل فالمشهور منهم انها أعراض ذاتية لموضوعاتها خارجة عنها وذهب بعضهم الى جواز كون المحمولات بالنسبة الى الموضوعات أعراضاً عامة غريبة ، ومثلوا بقول الفقهاء « كل مسكر حرام » وقول النحاة « كل فاعل مرفوع » .

(الثالث) المبادىء وهي التي يبتنى عليها المسائل ، فان أفادت تصور أطراف المسألة سميت بالمبادىء التصورية ، وان أفادت التصديق بالقضية المأخوذة فى دليل المسألة

ان موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

سميت بالمبادىء التصديقية .

ثم ان العرض قسمان : (الاول) الذاتي وهو على ثلاثة أقسام : الاول مايعرض للشيء أولا وبالذات كعروض التعجب للانسان الثاني مايعرض للشيء بواسطة أمر مساوي للمعروض خارج عن حقيقته كالضحك اللاحق للانسان لكونه متعجباً . الثالث مايعرض بواسطة أمر مساوي داخل في المعروض كادراك الكليات العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً . (الثاني) الغريب وهو ثلاثة أيضاً : الاول مايعرض بواسطة امر مباين كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار . الثاني مايعرض بواسطة أمر خارج أعم كالحركة العارضة للبياض لكونه جسما . الثالث ما يعرض بواسطة أمر خارج أخص كالضحك للحيوان بواسطة التعجب . وأما العارض بواسطة الامر الاعم الداخل كالمشى العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً ففيه خلاف .

موضوع العلم

والمصنف (ره) على ﴿ ان موضوع كل علم ﴾ نفس موضوعات المسائل لاماتقدم من انه قد يكون موضوع العلم وقد يكون نوعا منه ـ الخ . ﴿ و ﴾ اختاران موضوع العلم ﴿ هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ﴾ لاماسبق من ان المحمول قد يكون عرضاً غريباً .

ثم لايخفى ان الواسطة على ثلاثة أقسام : الاول الواسطة فى الثبوت والمراد بها العلة فى وجود المعرض لعروضه كعلية التعجب لعروض الضحك على الانسان وعلية تعفن الاخلاط لعروض الحمى عليه . الثاني الواسطة فى العروض والمراد بها ان العرض يعرض ابتداءاً للواسطة ونسبته الى المعروض من قبيل الوصف بحال المتعلق كاللون العارض للجسم بواسطة السطح . الثالث الواسطة في الاثبات والمراد بها سبب العلم والتصديق بكون المحمول للموضوع كالتغير في « العالم متغير وكل متغير حادث » .

اذا عرفت هذا فاعلم ان المصنف (ره) جعل العرض الذاتي عبارة عن القسمين

أي بلا واسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجا وان كان يغايرها مفهوما تغاير الكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده

الأول والثالث ﴿ أي ﴾ العرض الذى يعرض ﴿ بلا واسطة فى العروض ﴾ سواء كان مع واسطة في الثبوت أو في الاثبات ، وعليه فالعرض الغريب هو ماله واسطة في العروض خلافا لما تقدم من الميزان المشهور .

ان قلت : ماذكرتم من ان موضوع العلم هو مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية غير تام ، لما نرى من خروج اغلب العلوم عن هذه الضابطة . مثلا الرفع والنصب والجر فى النحو أعراض غريبة بالنسبة الى الكلمة لأنها إنما تلحق الكلمة بواسطة أمر أخص خارج كالفاعلية والمفعولية وكونها المضاف اليها ، وكذلك الوجوب والحرمة إنما يلحقان الأمر والنهي الواردين في الكتاب والسنة بواسطة أمر خارج أعم وهو كون مطلق الأمر للوجوب . قلت : ان الموضوع فى كل علم لا يكون مقيداً بشرط شيء ولا بشرط لا بل ﴿ هو نفس موضوعات مسائله عيناً ﴾ فيكون لا بشرط واللابشرط يجتمع مع الف شرط ، فالكلمة عين تلك الثلاثة ﴿ و ﴾ هي ﴿ مايتحدمعها خارجا وان كان ﴾ الفرق بين موضوع العلم وموضوعات المسألة هو ان موضوع العلم ﴿ يغايرها مفهوما ﴾ فان مفهوم الكلمة شيء ومفهوم الفاعل شيء آخر ومفهوم الأمر المطلق شيء ومفهوم الأمر الوارد فى الكتاب شيء آخر وهكذا .

والحاصل ان ﴿ تغاير ﴾ موضوع العلم وموضوعات المسائل من قبيل تغاير ﴿ الكلي ومصاديقه و ﴾ المراد بالكلي ليس مطلق الكلي ولا المنطقي والعقلي لعدم الاتحاد بينها وبين الافراد قطعاً بل المراد به الكلي ﴿ الطبيعي ﴾ ، فهو ﴿ وافراده ﴾ متحدان من وجه ومتغايران من وجه .

ثم انه قد يشكل على ماتقدم بخروج مثل البدن الموضوع لعلم الطب والمعقولات الثانية الموضوع لعلم المنطق لعدم الاتحاد بين الموضوع وموضوعات المسائل كاليد والرجل والقلب فى الأول وعدم الوجود الخارجي للافراد في الثاني . والجواب اماعن

﴿ والمسائل ﴾ عبارة عن جملة من قضايا متشتتة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم

الأول فبعدم تسليم صحة جعل البدن موضوعا في علم الطب بل موضوعه العضو ، نعم يصح ذلك على مذهب المشهور كما تقدم . واما عن الثاني فبأن المراد بالخارج في قولنا ما يتحد معها خارجا نفس الأمر الأعم من الخارج والذهن .

المسائل

﴿ و ﴾ لما فرغنا عن موضوع العلم مطلقاً شرعنا في الجزء الثاني من أجزاء العلوم وهي القضايا التي تطلب في العلم المعبر عنها بـ ﴿ المسائل ﴾ فنقول : ان القوم وان صرحوا بكون أجزاء العلوم ثلاثة : الموضوعات والمسائل والمبادىء ، لكن صرحوا ان حقيقة كل علم مسائله ولا تنافي بينهما فان ثلاثية الأجزاء بالنسبة الى التدوين، واما بحسب الحقيقة فالعلم شيء واحد إذ المبادىء مقدمة للمسائل والموضوع جهة اشتراك موضوعات المسائل وهي ﴿ عبارة عن جملة من قضايا متشتتة ﴾ متفرقة موضوعا أو محمولا لكن حيث بيّن ان موضوعات مسائل العلم متحد مع موضوع العلم فالاختلاف في الموضوع باعتبار الخصوصيات المأخوذة مع الجامع كالفاعلية ونحوها . وحيث كانت المسائل مختلفة فلابد وأن يكون بينها جامعة تجعلها علماً واحداً وفي الجامع خلاف فالمصنف على ان الذى ﴿ جمعها ﴾ إنما هو ﴿ اشتراكها في الدخل في الغرض ﴾ الواحد مثلا الأمر الذى أوجب الجمع بين قولهم الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور وهكذا هو ان جميعها معدات وأسباب لحفظ اللسان عن الخطأ في المقال وهذا هو الغرض ﴿ الذي لأجله دون هذا العلم ﴾ وجعل له كتاب خاص وسمي بالنحو وهكذا المنطق والهندسة والكلام وغيرها . ودليل المصنف على ذلك هو ان جهة تحسين العقلاء لتدوين المسائل المختلفة موضوعا ومحمولا علماً واحداً هي وحدة الغرض لا وحدة الموضوعات أو المحمولات ولذلك نرى انه لو جمع شخص بين مسائل علوم متعددة وجعلها علماً لم يحسن وان كانت لموضوعاتها جهة وحدة

فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمين لأجل كل منهما دون علم عليحده فيصير من مسائل العلمين . لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان

وجامعة ، واما المشهور فقد جعلوا الأمر الجامع للمسائل المختلفة هو وحدة الموضوع ولذا قالوا : ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات .

ان قلت : لا فرق في القولين إذ الواحد لا يصدر إلا من الواحد . وحينئذ فوحدة الموضوع والغرض متلازمان . قلت : هذه القاعدة باطلة وقد بين العلامة (ره) فى شرح التجريد وجه بطلانها فراجع ، على ان التلازم لا يصحح نسبة لازم أحدهما الى الآخر كما لا يخفى .

ثم انه حيث كان تعدد العلوم بتعدد الأغراض ﴿ فلذا قد يتداخل بعض العلوم ﴾ كعلم اللغة والاصول ﴿ في بعض المسائل ﴾ كمسألة ان الأمر للوجوب ونحوها فلو كان تعدد العلوم بتعدد الموضوع لم يصح جعل المسألة من علمين لعدم تعدد الموضوع فيها بديهة ، واما حيث ان التعدد بتعدد الغرض والمسألة المتقدمة ﴿ مما كان له دخل في ﴾ غرضين ﴿ مهمين ﴾ أحدهما غرض العلم بأوضاع لسان العرب ، والثاني غرض الوساطة في الاستنباط صح جعل تلك المسألة من مسائل علمين الاصول واللغة واللذين ﴿ لأجل كل منهما دون علم عليحده ﴾ وحينئذ ﴿ فيصير ﴾ هذه المسألة ﴿ من مسائل العلمين ﴾ فتحصل مما تقدم امكان جعل مسألة من مسائل علمين ، على أن يكون الجامع هو الغرض دون ان يكون هو الموضوع .

﴿ لا يقال ﴾ اذا كان مصحح جعل المسألة من علمين هو ترتب غرضين عليه يلزم صحة جعل جملة من المسائل مندرجة في علمين و ﴿ على هذا ﴾ المنوال الى ان ينتهي الى ما ﴿ يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما ﴾ فيكون العلمان المدون لاجلهما كتابان في الصورة والمسائل واحداً وذلك ﴿ فيما كان هناك ﴾ غرضان ﴿ مهمان

متلازمان فى الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما فانه يقال مضافا الى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد

متلازمان في الترتب ﴾ أي فى هذه الجهة أعني ترتبهما ﴿ على جملة من القضايا ﴾ بحيث ﴿ لا يكاد انفكاكهما ﴾ . والحاصل ان يكون التلازم بين الغرضين من حيث الترتب وان لم يكن بينهما تلازم من سائر الجهات .

ثم ان هذا الاشكال يوجب عدم كون الغرض مايزاً بين العلوم كما اختاره المصنف ﴿ فانه ﴾ لا يميز العلمين المتداخلين في جميع المسائل ، لكن يمكن أن ﴿ يقال ﴾ فى الجواب : انه لما كان السر في تدوين المسائل المختلفة علماً واحداً هو تحسين العقلاء ولو كان الغرضان متلازمين قبح تدوين علمين عندهم نستكشف ان سبب تدوين علم واحد احد الامرين اما وحدة الغرض واما تلازم غرضين ، وعليه فلا يكون هناك علمان حتى يستشكل بأن الغرض لا يميز العلمين نعم اختلاف الاغراض لا يستكشف عن اختلاف العلوم ، وهذا ليس محل الايراد فتبين انه مع وجود الغرض المذكور لا يرد الاشكال ﴿ مضافا الى بعد ذلك ﴾ الغرض لعدم اتفاقه في الخارج كما هو المشاهد ﴿ بل ﴾ يمكن دعوى ﴿ امتناعه عادة ﴾ فان الممكن العادي يقع ولو مرة .

ثم ان نسبة كل غرض من أغراض العلوم الى الغرض الآخر أحد النسب الاربعة . الاول التباين كالنسبة بين الغرض من علم الطب والغرض من علم النحو . الثاني العموم المطلق كالغرض من علم النحو بمعناه الاعم والغرض من علم الصرف الثالث العموم من وجه كالغرض من علم الميزان والغرض من علم الحكمة . الرابع التلازم كمعرفة المعربات والمبنيات المرتبتين على علم النحو اذا فرضا غرضان .

اما القسم الرابع فانه لا شبهة في انه ﴿ لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين ﴾ متحدين فى جميع المسائل ﴿ وتسميتهما باسمين ﴾ لأن التدوين الاول كاف فى حصول الغرضين ولا مدخلية للقصد بأن يقصد من التدوين الاول أحد الغرضين ومن التدوين الثاني الغرض الثاني ﴿ بل ﴾ اللازم ﴿ تدوين علم واحد ﴾ أي تدوين المسائل مرة

يبحث فيه تارة لكلا المهمين واخرى لأحدهما ، وهذا بخلاف التداخل فى بعض المسائل فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين فى مسألة او ازيد فى جملة مسائلهما المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى .

واحدة وجعلها علماً واحداً ﴿ يبحث فيه تارة لكلا ﴾ الغرضين ﴿ المهمين ﴾ وذلك حيث كان غرض المدون الغرضين معاً . ﴿ و ﴾ تارة ﴿ اخرى ﴾ يبحث في العلم ﴿ لأحدهما ﴾ حيث كان مقصوده أحد الغرضين ، وهذا على تقدير ذكر الغرض فى العلم وإلا فالتدوين الواحد لايحتاج الى هذا التفصيل ، ﴿ وهذا ﴾ القسم ﴿ بخلاف ﴾ الأقسام الثلاثة الأول إذ لوكان بين الغرضين تباين فلا شبهة في وجوب تدوين علمين إذ المفروض عدم ترتبهما أصلا ، وكذا لو اشتركا في ﴿ التداخل فى بعض المسائل ﴾ من الطرفين وهو العموم من وجه أومن طرف واحد وهو العموم المطلق ﴿ فان حسن تدوين علمين ﴾ فيما اذا ﴿ كانا ﴾ العلمان ﴿ مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة ﴾ سواء كان بينهما عموم مطلق أو من وجه ﴿ لأجل ﴾ غرضين ﴿ مهمين مما لايخفى ﴾ .

المبادىء

ولما فرغنا عن بيان جزئين من أجزاء العلوم أعني الموضوعات والمسائل نشرع في بيان الجزء الثالث أعني المبادىء فنقول : المبادىء عبارة عما يبتنى عليها مسائل العلم وهى قسمان الأول المبادى التصورية والثاني المبادى التصديقية وجملة القول : ان المبادى عبارة عن تعاريف موضوعات المسائل اذا كان بسيطاً كتعريف الفاعل والمفعول والمضاف اليه والحال وغيرها في علم النحو ، واذا كان الموضوع مركباً لزم تعريف أجزاء الموضوع كالمقدار والوسط في النسبة في قولهم كل مقدار وسط فى النسبة فهو ضلع مايحيط به الطرفان في علم الهندسة ، وكالمصادرات والعلوم المتعارفة والاصول الموضوعة وحكى بعض الأفاضل عن ابن الحاجب للمبادى معنى آخر فقال : هي ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلا فى العلم فيكون من المبادى المصطلحة السابقة

وقد انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات وإلا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم علماً عليحدة

كتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي يتألف منها قياسات العلم أوخارجا عنه يتوقف عليه الشروع كمعرفة الحدود والغاية وبيان الموضوع ، والأمر سهل بعد معرفة المراد منها اجمالا .

وحيث عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود فنقول : التمايز بين العلوم اما بالأمر الجامع بين الموضوعات المسمى بموضوع العلم واما بالأمر الجامع بين المحمولات واما بالأغراض : اما الأول فلا يمكن أن يكون مايزاً لما تقدم من لزومه عدم التداخل فى مسألة فضلا عن التداخل فى المسائل مع لزوم كون المميز مجهولا اذا كان الموضوع مجهولا كما قاله بعض بالنسبة الى علم الاصول وغيره . واما الثاني فمع انه لم يذكره أحد يرد الاشكالان الأولان عليه فتعين كون المايز بين العلوم الأغراض لاغير (وقد) أشار اليه المصنف سابقاً بقوله : « والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشتتة جمعها اشتراكها في الدخل في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم » وترتيب البرهان أن يقال : (انقدح بما ذكرنا ان تمايز العلوم إنما هو) بالمسائل وتمايز المسائل (باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين) فتمايز العلوم بتمايز الاغراض و (لا) يعقل أن يكون التمايز بموضوع العلم كما تقدم ، وما ذكره بعض من ان الموضوع داخل فى العلم فهو أولى بأن يكون مايزاً من الغرض الذي هوخارج عن العلم استبعاد لايرجع الى محصل و (الموضوعات) للمسائل لا يصح جعلها مايزة (و) كذلك (لا) يصح جعل (المحمولات) مايزة (وإلا) فان كانت الموضوعات مايزة (كان كل باب) علماً عليحدة لاختلاف الموضوعات فيها ، فلباب الفاعل موضوع ولباب المفعول موضوع آخر . وهكذا ان كانت المحمولات مائزة لأن المحمول فى باب الفاعل شيء والمحمول فى باب المفعول شيء (بل) يلزم أن يكون (كل مسألة من) أبواب (كل علم علماً عليحدة) إذ لكل مسألة محمول خاص مثلا المحمول فى قولهم « المبتدأ لا يكون نكرة » مغاير

كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل ، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجباً للتعدد كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد . ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل مادل عليه بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلا ، وقد انقدح بذلك

للمحمول في قولهم « المبتدأ يجب تقديمه في صورة حصر الخبر » (كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل) وعلى هذا (فلا يكون الاختلاف) بين العلوم إلا (بحسب) اختلاف الاغراض لا بحسب (الموضوع) للعلم (أو) المسألة ولا بحسب (المحمول) للمسألة فان شيئاً منها لا يكون (موجباً للتعدد كما لا يكون وحدتهما) أي وحدة الموضوع أو المحمول (سبباً لأن يكون) العلمان المختلفان من حيث الغرض المتحدان موضوعا أو محمولا (من) العلم (الواحد)

موضوع الاصول

(ثم انه) لما بين المصنف موضوع العلوم في أول المقدمة أراد أن يبين موضوع علم الاصول ولا بد في بيان ذلك من تقديم مقدمة وهي انه (ربما لا يكون لموضوع العلم وهو) كما تقدم (الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص) وذلك لأن الملاك في موضوعية الموضوع لا يفرق بعرفان اسمه وعدمه سواء كان الموضوع متحداً مع موضوعات المسائل كما اختاره المصنف أولا كما تقدم نقله عن المشهور (فيصح) حين جهل اسم الموضوع (أن يعبر عنه بكل مادل عليه) كأن يقال « موضوع العلم الفلاني هو الجامع لموضوعات مسائله » ولا يضر الجهل باسم الموضوع (بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلا) هذا أحد قسمي موضوع العلم والقسم الثاني هو الذي له اسم خاص وعنوان مخصوص فيعبر عنه باسمه كما يصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه كالقسم الاول .

(و) اذا عرفت هذا قلنا (قد انقدح بذلك) المذكور في أول المقدمة

ان موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة لاخصوص الأدلة الاربعة بما هي ادلة بل لابما هي هي ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها

من تعريف موضوع مطلق العلوم ﴿ ان موضوع علم الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة ﴾ ووجه الانقداح بذلك ان معرفة الكلي مستلزم لمعرفة جزئياته ، فمعرفة موضوع مطلق العلم مستلزم لمعرفة موضوع النحو والصرف والحكمة والاصول وغيرها لكن المعرفة بوجه ما لا بالحقيقة إذ العام وجه للافراد ولا يبين خصوصياتها كما لا يخفى .

ثم انه قد اختلف في شخص موضوع علم الاصول واسمه الخاص ، فالمصنف ذهب الى انه غير معلوم بشخصه لأن ما ذكروه ﴿ لا ﴾ يصلح للموضوعية لعدم اتحاده مع موضوعات مسائله خلافا للمحقق القمي « قده » حيث جعل موضوع الاصول ﴿ خصوص الادلة الاربعة ﴾ الكتاب والسنة والاجماع والعقل فانه « ره » يرى هذه ﴿ بما هي أدلة ﴾ وبوصف دليليتها موضوعا ، وعلى هذا فيخرج البحث عن حجية أحدها عن الاصول ويكون من المبادىء التصديقية ، وكذلك يخرج اكثر مباحث الالفاظ كالأوامر والنواهي والعموم ﴿ بل ﴾ وغيرها لأن البحث فيها ليس بحثاً عن الاعراض الذاتية للادلة الاربعة إذ البحث في الاصول ليس عن خصوص الامر الوارد في الكتاب مثلا ، وحيث رأى صاحب الفصول ذلك تعذر عنه بما ﴿ لا ﴾ يغني فجعل الموضوع الادلة الاربعة ﴿ بما هي هي ﴾ أي بذواتها من دون نظر الى كونها أدلة . وهذا وان سلم عن الاشكال الاول لكن يرد عليه أمران : الاول خروج مباحث الالفاظ كما تقدم . والثاني دخول ما ليس من الاصول فيه كالتفسير والتجويد وعلم الحديث ، لأن هذه العلوم تبحث عن أحوال الكتاب والسنة كما لا يخفى .

ثم انه يرد عليها أيضاً خروج بعض المسائل الاخر ﴿ ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها ﴾ أي عوارض الادلة الاربعة ، وقد

تقدم كون موضوع العلم هو ما يكون الابحاث بحثاً عن عوارض ذاتية له . وحيث كان هذا المبحث من مهام المباحث لزم بيانه أولا حتى يتضح المتن فنقول : لوكان موضوع الاصول الادلة الاربعة بما هي أدلة أو بما هي هي لزم خروج عمدة مباحث التعادل ومبحث خبر الواحد عن الاصول ، وذلك لأن الترجيح والتعادل والحجية من عوارض الخبر والخبر لا يكون من السنة ولا من الكتاب والاجماع والعقل فهو خارج عن الاصول ، اما عدم كون الخبر من الثلاثة الاخيرة فظاهر ، واما عدم كونه من السنة فلأن السنة عبارة عن قول المعصوم وفعله وتقريره والخبر حاكي لأحدها وليس هو بأحدها .

ان قلت : يمكن ارجاع هذين البحثين الى السنة بأن يقال : مرجع مسألة التعادل والترجيح الى ان السنة وهي قول المعصوم وفعله وتقريره هل تثبت بهذا الخبر أو بذاك ، ومرجع مسألة الخبر الواحد الى ان السنة هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع .

قلت : « أولا » ان بيان البحث بهذه الكيفية وان كان أقل محذوراً إلا ان القوم لم يبينوه هكذا ونحن الآن في صدد التعرض لما بينوه « وثانياً » ان هذا البيان لايدفع الايراد أيضاً وهو يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي ان (كان) على قسمين : الاول التامة وهي ما يخبر عن وجود الشيء فقط نحو كان الله وكان زيد أي وجد . الثاني الناقصة وهي ما يخبر عن أوصاف الشيء بعد ثبوت وجوده نحو « كان زيد قائماً » فالوجود في الاول محمول وفي الثاني رابطة . ومثل كان (هل) وهي قسمان الاول البسيطة وهي مثل كان التامة الثاني المركبة وهي مثل كان الناقصة .

اذا تمهدت المقدمة قلنا : ان كان المراد بالمحمول في قولكم ان السنة تثبت بخبر الواحد الثبوت الواقعي أي ان السنة موجودة ثابتة فيكون مفاد كان التامة ففيه : أولا ان البحث عن وجود الدليل ليس من مباحث العلم لانه بحث عن وجود

وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم او فعله او تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح بل ومسألة حجية الخبر الواحد لاعنها ولا من سائر الأدلة و

الموضوع ، وإنما أبحاث العلم عبارة عن مباحث أعراض الموضوع التي هي مفاد كان الناقصة . وثانياً ان السنة الواقعية معلوم الوجود فلا معنى للبحث عنه . وان كان المراد بالمحمول الثبوت التعبدي أي ان خبر الواحد الذى هو سنة تعبدية حجة أم لا ففيه ان الحجية ووجوب العمل لم يعرض للسنة أي قول المعصوم وفعله وتقريره وإنما عرض على حاكي السنة وهو الخبر الواحد ، وحينئذ فهو عارض لغير موضوع العلم ، هذا حاصل الكلام في المقام .

واذا أحطت خبراً بما ذكرناه فلنرجع الى المتن فنقول : البحث عن كثير من مباحث الاصول ليس من عوارض الأدلة الأربعة ﴿ وهو واضح ﴾ وكفاك شاهداً في ذلك خروج مسألة خبر الواحد واكثر مباحث التعادل فانه ﴿ لو كان المراد بالسنة منها ﴾ أي السنة التي هى أحد الاربعة المجعولة موضوعا للاصول ﴿ هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره ﴾ و كلمة أو للتقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف لا للترديد ﴿ كما هو المصطلح فيها ﴾ فقد جرى اصطلاح الفقهاء على تسمية الثلاثة بالسنة وهناك معنى آخر للسنة يعم الثلاثة والأخبار المروية كما سيأتي ، وإنما خرج بعض المسائل عن الاصول على هذا الاصطلاح ﴿ لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح ﴾ عن السنة ، فان تلك المباحث لا تلحق السنة كما لا تلحق الكتاب والاجماع والعقل وإنما خص الخارج بأكثر مباحثه لا الجميع لأن بعض مباحثه يكون من مباحث الكتاب والسنة مثل تعارض الآيتين أو السنتين ﴿ بل و ﴾ يخرج أيضاً ﴿ مسألة حجية الخبر الواحد ﴾ عن الاصول لأنه ﴿ لا ﴾ يكون بحثاً ﴿ عنها ﴾ أي عن السنة ﴿ ولا من سائر الأدلة و ﴾ ذلك بعين

رجوع البحث فيها في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما افيد وبأي الخبرين في باب التعارض فانه ايضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد فان البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه فانها مفاد كان الناقصة .

ما تقدم من الدليل فيكون هذان البحثان من المبادىء التصديقية لا مسائل العلم .

فان قلت : يمكن ﴿ رجوع البحث فيها ﴾ الى كيفية خاصة حتى يكونا من مباحث الاصول إذ مرجع الكلام ﴿ في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما افيد ﴾ والمفيد هو شيخ الاعاظم الشيخ المرتضى الانصاري قدس سره في مسألة حجية خبر الواحد . هذا وجه دخول مسألة الخبر في مباحث الاصول ﴿ و ﴾ اما وجه دخول مسألة التعادل والترجيح فلأن مرجع الكلام في الحقيقة الى البحث عن ثبوت السنة ﴿ بأي الخبرين في باب التعارض ﴾ وتغيير البحث بهذه الكيفية لا يضر بعنوان البحث في كلام القوم ﴿ فانه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر ﴾ . والحاصل ان العبارة مختلفة والمطلب واحد إذ كلا العنوانين بحث عن حجية الخبر ﴿ في هذا الحال ﴾ الذي تعارض فيه الخبران وبهذا التبويب يدخل بحث حجية الخبر وبحث التعادل في الاصول . قلنا : ارجاع المبحثين الى ما ذكرتم ﴿ غير مفيد ﴾ في دفع الاشكال ﴿ فان البحث عن ثبوت الموضوع ﴾ أعني السنة ولا ثبوته ﴿ و ﴾ بعبارة اخرى البحث عن ﴿ ما هو مفاد كان التامة ﴾ وهل البسيطة أي وجود الشيء ولا وجوده ﴿ ليس بحثاً عن عوارضه ﴾ الذاتية حتى يكون من المسائل بل هو من المبادىء التصديقية كما تقدم ﴿ فانها ﴾ إنما تكون من المباحث اذا كانت ﴿ مفاد كان الناقصة ﴾ وهل المركبة أي اثبات العوارض للموضوع . فتحصل ان تغيير البحث الى هاتين الكيفيتين إنما يخرج المسألتين عن الاجنبية ويجعلهما من المبادىء التصديقية فيلزم منه الاستطراد أيضاً .

لا يقال هذا في الثبوت الواقعي واما الثبوت التعبدي كما هو المهم فى هذه المباحث فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة . فانه يقال نعم لـكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر الحاكي لها فان الثبوت التعبدي يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكية به ، وهذا من عوارضه لا عوارضها

﴿ لا يقال : هذا ﴾ الذى ذكرتم من صيرورة المسألتين من المبادىء التصديقية غير صحيح لأن كلامنا لم يكن ﴿ فى الثبوت الواقعي ﴾ الحقيقي إذ هو معلوم الوجود فلا مجال للبحث عنه أصلا حتى يكون من مفاد كان التامة ولا يكون من المسائل ﴿ واما ﴾ البحث عن ﴿ الثبوت ﴾ الجعلي ﴿ التعبدى ﴾ الذى هو عبارة عن ترتيب الآثار الشرعية على الخبر ﴿ كما هو المهم فى هذه المباحث ﴾ أى مبحث الخبر الواحد والتعادل والترجيح ولواحقها ﴿ فهو فى الحقيقة ﴾ بحث عن عوارض الموضوع و﴿ يكون مفاد كان الناقصة ﴾ فتكون المسألتان من مسائل العلم ، وحينئذ فيكون عنوان المسألتين هكذا هل السنة التعبدية ـ أي الخبر ـ يجب العمل بها ، وهل السنتان التعبديتان المتعارضتان يجب العمل بكليهما تخييراً أم بالراجح منهما أم تتساقطان .

﴿ فانه يقال : نعم ﴾ هذا بحث عن مفاد كان الناقصة ﴿ لـكنه مما لا يعرض السنة ﴾ حتى يكون من المسائل ﴿ بل ﴾ يعرض ﴿ الخبر الحاكي لها ﴾ أي للسنة فتكون المسألتان أيضاً خارجتان عن الاصول وذلك ﴿ فان الثبوت التعبدي ﴾ الجعلي من قبل الشارع معناه جعل الحجية والطريقية للخبر وهو ﴿ يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر ﴾ والحركة والسكون على وفقه ، وبهذا الجعل يكون الخبر ﴿ كالسنة المحكية به ﴾ لا يفرقان إلا من حيث الحاكية والمحكية ﴿ و ﴾ من المعلوم ان ﴿ هذا ﴾ أى وجوب العمل المجعول للخبر الواحد ﴿ من عوارضه ﴾ و ﴿ لا ﴾ ربط له بالسنة فلا يكون من ﴿ عوارضها ﴾ فالبحث عن هذا الوجوب لا يكون من مسائل

كما لا يخفى . وبالجملة الثبوت الواقعي ليس من العوارض ، والتعبدي وان كان منها إلا انه ليس للسنة بل للخبر فتأمل جيداً . واما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها فلان البحث فى تلك

الاصول ﴿ كما لا يخفى ﴾ على الخبير .

﴿ وبالجملة ﴾ نقول فى جواب الشيخ : ان كان مرادكم بالثبوت ﴿ الثبوت الواقعي ﴾ فهو ﴿ ليس من العوارض ﴾ الذاتية للسنة لكونه مفاد كان التامة فتكون المسألة من المبادىء التصديقية ﴿ و ﴾ ان كان مرادكم بالثبوت الثبوت ﴿ التعبدي ﴾ فهو ﴿ وان كان منها ﴾ أى من العوارض الذاتية ﴿ إلا انه ليس ﴾ يعرض ﴿ للسنة ﴾ حتى تكون من المسائل ﴿ بل ﴾ يعرض ﴿ للخبر ﴾ الحاكي فلا يكون من المسائل ولا المبادىء ﴿ فتأمل جيداً ﴾ حتى لا يشتبه عليك وتقول : ان الخبر سنة تنزيلية فالمحمول عليه محمول عليها فيكون هذا البحث من المسائل .

فتحصل من جميع ذلك ان المراد من السنة لو كان قول المعصوم أو فعله أو تقريره ورد اشكال خروج مسألة الخبر والتعادل عن الاصول ﴿ واما اذا كان المراد من السنة ما يعم ﴾ قول المعصوم وفعله وتقريره و ﴿ حكايتها ﴾ أي الخبر الواحد ، فهذا وان أوجب دخول المسألتين فى علم الاصول إذ الحجية مما تعرض الحاكي والمفروض ان الحاكي من السنة التي هي أحد جزئيات موضع العلم لكن فيه ان ظاهر المشهور كون الأدلة الأربعة بما هي أدلة موضوع العلم ، فالبحث عن دليلية الدليل انما يكون من المبادىء التصديقية والمهم كون المسألتين من مسائل العلم لا مطلق الدخول . نعم تكونان من المسائل على قول الفصول الذي جعل الموضوع ذوات الادلة .

ثم انه بقي اشكال آخر على تقدير كون الموضوع الادلة الأربعة ولو ارتفع الاشكال الاول بجعل المراد من السنة معنى يشمل الخبر ﴿ فلأن البحث في تلك

المباحث وان كان عن احوال السنة بهذا المعنى إلا أن البحث فى غير واحد من مسائلها كمباحث الالفاظ وجملة من غيرها لا يخص الادلة بل يعم غيرها وان كان المهم معرفة احوال خصوصها كما لا يخفى . ويؤيد ذلك تعريف الاصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية

المباحث ﴾ التعادل والترجيح والخبر الواحد ﴿ وان كان عن أحوال السنة بهذا المعنى ﴾ فيرتفع اشكال خروج المسألتين ﴿ إلا ﴾ ان اكثر المسائل يبقى خارجاً عن الاصول أيضاً وذلك لـ ﴿ ان البحث في غير واحد من مسائلها ﴾ المهمة ﴿ كمباحث الالفاظ ﴾ عامة ﴿ و ﴾ كذلك ﴿ جملة ﴾ من المباحث ﴿ من غيرها ﴾ كبعض مباحث الأدلة العقلية ﴿ لا يخص الادلة ﴾ الاربعة ، فان البحث عن الأمر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والمفاهيم فى مبحث الالفاظ ومبحث الاجتهاد والتقليد وبعض أقسام الاجماع وبعض الاحكام العقلية في الادلة العقلية لايخص بالأدلة الأربعة ﴿ بل يعم غيرها ﴾ فان قولهم : « الامر ظاهر فى الوجوب » مثلا لا يخص بالأمر الوارد فى الكتاب أو السنة وكذلك البواقي ، واما مثل مسألة الاجتهاد والتقليد فخروجها بديهي .

والحاصل ان أغلب المسائل اما أجنبية واما أعم ﴿ وان كان المهم معرفة أحوال خصوصها ﴾ أى خصوص الادلة الاربعة حتى تكون اعراضاً ذاتية ، واما العارض بواسطة الاعم فلا يكون عرضاً ذاتياً وقد تقدم منا ما يشير الى ميزان العرض الذاتي ضمناً ، وعليه فلا يرد اشكال الاعمية ﴿ كما لا يخفى ﴾ وبما ذكر تبين ان موضوع الاصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله .

تعريف الاصول

﴿ ويؤيد ذلك ﴾ قولهم فى ﴿ تعريف ﴾ علم ﴿ الاصول ﴾ وبيان حده ﴿ بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية ﴾ وجه التأييد ان القواعد

وان كان الاولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها فى مقام العمل بناءاً على ان

جمع محلى باللام فيقتضي العموم فيكون المستفاد من هذا التعريف ان كل مسألة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط داخلة فى علم الاصول سواء دونت أم لم تدون وسواء كان موضوعها أحد الادلة الاربعة أم لم يكن ، ومن البديهي ان بين صدق هذا التعريف وصدق موضوعية الادلة الاربعة عموما من وجه لا مكان الجمع بينهما فيما اذا كانت مسألة موضوعها أحد الادلة وتقع فى طريق الاستنباط وافتراقهما فيما اذا صدق أحدهما بدون الآخر، واما ماذكرناه من الموضوع فلايعقل الافتراق إذ كل مسألة تقع في طريق الاستنباط تكون من صغريات الكلي المنطبق على موضوعات المسائل . هذا تعريف الاصول على مذاق القوم ﴿ وان كان الاولى تعريفه بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام ﴾ الشرعية الفرعية ﴿ أو التي ينتهي اليها ﴾ الفقيه ﴿ فى مقام العمل ﴾ عند يأسه عن الظفر بالدليل الاجتهادى .

وبيان أولوية هذا التعريف يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي : ان من المسائل المبحوث عنها في علم الاصول حجية مطلق الظن المعبر عنها بدليل الانسداد ، ولهذا الدليل مقدمات : الاولى وجود العلم الاجمالي بتكاليف كثيرة فى الشريعة المطهرة . الثانية : انسداد باب العلم والعلمي الى كثير منها . الثالثة : عدم جواز اهمال تلك الاحكام . الرابعة : عدم وجوب الاحتياط وعدم جواز الرجوع الى فتوى المجتهد أو الاصول العملية . الخامسة : قبح ترجيح المرجوح على الراجح ، وبعد تمامية المقدمات يكون الظن فى الاحكام الشرعية حجة . فيقال هل بعد المقدمات نكشف عن جعل الشارع الظن حجة أو يستقل العقل ويحكم بحجيته حينئذ . وبعبارة أخرى حجية الظن حينئذ على الكشف أو على حكومة العقل .

واذا تمهدت المقدمة قلنا : الاولى ماذكرناه من التعريف ﴿ بناء على ان

مسألة حجية الظن على الحكومة ومسائل الاصول العملية فى الشبهات الحكمية من الاصول كما هو كذلك ضرورة انه لا وجه لالتزام الاستطراد فى مثل هذه المهمات

مسألة حجية الظن على الحكومة ﴾ من الاصول لانه يخرج هذا المبحث عن التعريف الاول ، فيلزم ان لايكون من مباحث الاصول ، إذ لا استنباط للحكم الشرعي حينئذ بخلاف التعريف الثاني فانه يشمل هذه المسألة لانها مما ينتهي اليها الفقيه فى مقام العمل أما لو قلنا ان مقدمات الانسداد تنتج حجية الظن على الكشف فلا يخرج المبحث عن التعريف الاول لأن المقدمات كاشفة عن جعل الشارع الظن حجة ، فيكون هذا المبحث من القواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعي ﴿ و ﴾ كذلك يخرج بناءاً على التعريف الاول ﴿ مسائل الاصول العملية في الشبهات الحكمية من الاصول ﴾ الاصول العملية عبارة عن البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، والشبهة الحكمية عبارة عما كان سبب الشبهة فقدان النص او اجماله او تعارض النصين ، والشبهة الموضوعية عبارة عما كان سبب الشبهة فيه الامور الخارجية . وبعبارة أخرى الشبهة التي نحتاج في رفعها الى استطراق باب الشارع هي الشبهة الحكمية والشبهة التي نحتاج فى رفعها الى استطراق باب اللغة والعرف هي الشبهة الموضوعية .

اذا عرفت هذا فنقول : وجه تقييد الشبهات بالحكمية اشارة الى كون الجارية منها فى الشبهات الموضوعية ليست من المسائل الاصولية بل هي من المسائل الفقهية ، فخروجها عن تعريف الاصول غير مضر ، وأما وجه خروج هذه المسائل عن تعريف المشهور فانما هو لعدم وقوعها فى طريق الاستنباط ، بخلاف تعريف المصنف فهي داخلة فيه لوضوح ان الأصول العملية مما ينتهي اليه الفقيه فى مقام العمل . فتحصل ان مسألة حجية الظن على الحكومة وكذلك مسائل الاصول العملية من علم الاصول على تعريف المصنف ﴿ كما هو كذلك ﴾ بحسب الواقع ﴿ ضرورة ﴾ بخلاف تعريف القوم فان هاتين المسألتين خارجتان عنه مع ﴿ انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات ﴾ لاعتماد كثير من الاحكام الفرعية الظاهرية عليها كما لا يخفى على من

(الامر الثانى) الوضع : هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه اخرى وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعييني والتعيني

راجع الفقه ، وقـــد اشكل على تعريف المصنف بما لا مجال لذكره . ولا يذهب عليك انه تبين من تعريف علم الاصول غايته أيضاً كما هو شأن تعاريف العلوم .

الأمر الثاني

فى ﴿ الوضع ﴾ والمشهور انه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه ، ولاوجه لقول بعض أن معنى الوضع هو الموضوعية إذ معنى الوضع كما هو المأخوذ عن اللغة والعرف المرادف لقولنا فى الفارسية « نهادن » ، وحيث اشكل على التعريف المتقدم بانه لا يشمل الوضع التعينى عدل المصنف عنه وعرف الوضع بأنه ﴿ هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى ﴾ وعلقة ﴿ وارتباط خاص بينهما ﴾ واشكل عليه بأن الوضع مصدر كما تقدم فتفسيره بالاختصاص خلاف الظاهر . واجيب بان لفظ المصدر مطلقاً مشترك بينه وبين اسمه . مثلا القتل مشترك بين « كشتن وكشتار » والقول مشترك بين « گفتن و گفتار » وهكذا فتأمل .

ثم ان الوضع على قسمين : الاول ما كان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلا من جعل شخص خاص اللفظ بازاء المعنى فهو ﴿ ناش من تخصيصه به ﴾ بحيث لولا التخصيص لم يكن بينهما ارتباط وعلاقة أصلا . وهذا القسم يسمى بالوضع التعييني ويكون ﴿ تارة ﴾ من الله تعالى وأخرى من الناس كما لا يخفى على المتتبع ﴿ و ﴾ الثاني : ما كان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلا ﴿ من كثرة استعماله فيه ﴾ نحو تأبط شراً الذي صار اسم رجل بالغلبة واصمت الذي صار اسم واد كذلك ، وهذا القسم يسمى بالوضع التعيني تارة والوضع الغلبي ﴿ أخرى ﴾ وسيجيء قسم ثالث للوضع . ﴿ وبهذا المعنى ﴾ الذي ذكرنا للوضع ﴿ صح تقسيمه الى التعييني والتعيني ﴾ بخلاف المعنى الذي ذكره المشهور فانه لا يشمل الوضع التعيني كما تقدم ، لـكن يمكن

كما لا يخفى . ثم ان الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تارة ولافراده ومصاديقه اخرى

أن يقال : ان تعريف المشهور شامل للثاني أيضاً إذ هو كما يحصل بالدفعي يحصل بالتدريجي (كما لا يخفى) .

ثم انه قد اختلف فى هذا المقام في أمرين : الأول فى منشأ الارتباط ، وفيه أقوال خمسة فقال بعض بأنه ذاتي وبعض بأنه جعلي وثالث جعله بين الذاتية والجعلية والرابع جعله من لوازم الجعل وخامس جعله من الامور الاعتبارية ، ولما كان الكلام فيها يحتاج الى بسط خارج عن وضع الشرح وكلناه الى مواضعه المبسوطة . الثاني : في تعيين الواضع فبعضهم قال بأنه الله تعالى وآخرون قالوا بأنه البشر وفصل ثالث فجعل بعضه من الله تعالى وبعضه من البشر ، وحيث لم يكن هناك دليل تطمئن اليه النفس على أحدها تركنا تفصيلها (ثم ان) الوضع لما كان عبارة عن الارتباط بين اللفظ والمعنى كان على الواضع ملاحظة اللفظ والمعنى قبل الوضع ، فالمعنى المتصور قبل الوضع يسمى « وضعاً » مجازاً ، إذ الوضع ـ كما تقدم ـ عبارة عن الارتباط وتسمية المعنى به وصف باعتبار المتعلق ، واللفظ يسمى موضوعاً ومعنى اللفظ يسمى موضوعا له .

اذا عرفت هذا فاعلم ان الوضع بحسب التصور العقلي على أقسام أربعة ، لأن (الملحوظ حال الوضع اما يكون معنى عاماً) وحينئذ (فيوضع اللفظ له) أي لذلك المعنى العام (تارة) وهذا هو القسم الأول المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له العام ، وذلك كوضع لفظ الكلي بأزاء معناه الكلي ، مثل وضع لفظ الحيوان بازاء النامي المتحرك بالارادة (و) يوضع اللفظ (لافراده ومصاديقه) تارة (أخرى) وهذا هو القسم الثاني المعبر عنه بالوضع العام والموضوع له الخاص ، وذلك كاسماء الاشارة عند بعض : مثلا المعنى الملحوظ عند الوضع هو كل مفرد مذكر مشار اليه ، وهذا معنى كلي عام لكن لفظة « هذا » لم يوضع لذلك وإلا صح

واما يكون معنى خاصاً لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام فيكون الاقسام ثلاثة وذلك لان العام يصلح لان يكون آلة للحاظ افراده ومصاديقه بما هو كذلك

استعماله وارادة ذلك المعنى الكلي بل انما وضع لافراد هذا الكلي ، ومثل أسماء الاشارة الحروف والموصولات والضمائر ونحوها . (واما) ان (يكون) الملحوظ حال الوضع (معنى خاصاً) وجزئياً حقيقياً وهذا أيضاً قسمان : الأول ان يوضع اللفظ لذلك المعنى الخاص وهذا هو القسم الثالث المعبر عنه بالوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وذلك كالاعلام الشخصية فان المعنى الملحوظ حين الوضع هو الشخص الخاص ووضع لفظ زيد مثلا بازائه . الثاني ان يوضع اللفظ لمعنى أعم من ذلك الخاص الملحوظ ، وهذا هو القسم الرابع المعبر عنه بالوضع الخاص والموضوع له العام ، وذلك مثل ما لو رأى شبحاً من بعيد فيضع لفظ الحيوان مثلا لجامعه القريب، فان المعنى الملحوظ حال الوضع هو الشبح المتحرك ووضع لفظ الحيوان بازاء الاعم منه .

ثم ان هذا كله بحسب التصور واما بحسب الامكان العقلي ففيه قولان : فبعضهم قال بامكان الاربعة وبعضهم قال بعدم امكان القسم الرابع ، وهذا مختار المصنف ولهذا قال : (لايكاد يصح) اذا كان الملحوظ معنى خاصاً (إلا وضع اللفظ له) فقط (دون) أن يوضع للمعنى (العام) . وعلى هذا (فيكون الأقسام ثلاثة) لا أربعة .

(و) حيث كان هنا مظنة سؤال الفرق بين القسم الرابع والقسم الثاني بأن يقال : كيف جوزتم الوضع العام والموضوع له الخاص ولم تجوزوا الوضع الخاص والموضوع له العام مع ان الوضع لو أمكن لغير المعنى المتصور جاز فيهما ولو لم يمكن لم يجز فيهما ؟ بين الفرق بأن (ذلك) القسم الثاني انما يجوز (لأن) المعنى (العام) الملحوظ حين الوضع (يصلح لأن يكون) مرآة و(آلة للحاظ أفراده ومصاديقه) لكونه كلياً والكلي (بما هو كذلك) عين الافراد ، فلحاظه لحاظ الافراد

فانه من وجوهها ، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه ، بخلاف الخاص فانه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الافراد فلا يكون معرفته وتصوره معرفة له ولا لها أصلا ولو بوجه ،

كما هو شأن سائر المتحدين فيمكن الوضع للافراد حين لحاظ العام ﴿ فانه من وجوهها ﴾ وإذا ثبتت المقدمتان ـ الأولى ان العام وجه الأفراد ﴿ و ﴾ الثانية أن ﴿ معرفة وجه الشيء ﴾ وصورته هي عرفانه اجمالا و ﴿ معرفته بوجه ﴾ ما ـ ثبت المطلوب وهو كفاية لحاظ العام فى وضع اللفظ للافراد ، وهذا ﴿ بخلاف ﴾ القسم الرابع أي الوضع ﴿ الخاص ﴾ والموضوع له العام ﴿ فانه ﴾ مع قطع النظر عن لحاظ العام الذى فى ضمنه بل ﴿ بما هو خاص ﴾ ومحدود ﴿ لا ﴾ يمكن أن ﴿ يكون وجهاً للعام و ﴾ مرآة له حتى يتصور الخاص ويوضع للعام كما انه ﴿ لا ﴾ يكون مرآة ﴿ لسائر الأفراد ﴾ المشخصة ﴿ فلا يكون معرفته ﴾ أى الخاص ﴿ وتصوره ﴾ بما هو خاص ومحدود ﴿ معرفة له ﴾ أى للعام ﴿ ولا لها ﴾ أى لسائر الأفراد .

والحاصل انه لا يكون تصور الجزئي موجباً لمعرفة الجزئي ولا الكلي ﴿ أصلا ولو بوجه ﴾ ما كما لا يخفى . هذا هو الذي ادعاه المصنف من الفرق بين القسمين ، وفيه : أولا ان العام لما كان متحداً مع الأفراد كما هو المفروض لكونه كلياً طبيعياً كان معرفة الفرد معرفته كما ان معرفته معرفة الفرد ، فكما ان لحاظ العام كاف فى الوضع للخاص كذلك لحاظ الخاص كاف في الوضع للعام ، اذ المفروض فناء كل منهما في الآخر . وثانياً انه لا يعقل الوضع للخاص من دون لحاظه منحازاً عن لحاظ العام ، فان ارادة الوضع للافراد عبارة عن لحاظ الأفراد بعد لحاظ العام كما ان ارادة الوضع للعام عبارة عن لحاظ الفرد . والحاصل ان هذين القسمين فى الاستحالة من دون لحاظ ثانوي والامكان معه سواء ، ولا يذهب عليك ان ماذكرنا من الجوابين طولي لا عرضي .

هذا ولما فرغ المصنف من بيان الفرق شرع في بيان وجه اشتباه من لم يفرق

نعم ربما يوجب تصوره تصور العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاما ، وهذا بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له - وهي الافراد - لا يكون متصوراً إلا بوجهه وعنوانه وهو العام وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه وتصوره بنفسه ولو كان بسبب تصور أمر آخر ، ولعل خفاء ذلك على بعض الاعلام وعدم تميزه بينهما كان

بينهما بقوله : ﴿ نعم ربما يوجب تصوره ﴾ أي الخاص ﴿ تصور العام بنفسه ﴾ وبما هو هو بأن ينتقل الذهن من الخاص الى العام اتفاقاً أو لكون المتصور مريدا لتصور جميع الخصوصيات ومنها العام ﴿ فيوضع له ﴾ أي للعام المتصور ﴿ اللفظ ﴾ وعلى هذا ﴿ فيكون الوضع ﴾ أى المعنى المتصور حينه ﴿ عاماً كما كان الموضوع له عاماً ﴾ لكن تصور الخاص صار سبباً لتصور العام بخلاف الوضع العام والموضوع له العام الذي تقدم سابقاً فان تصور العام كان ابتدائياً ﴿ وهذا ﴾ الذى ذكرناه من أن العام متصور بنفسه وان كان منشأ تصوره الخاص ﴿ بخلاف مافي الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له ﴾ فى هذا القسم ﴿ وهي الافراد لا يكون متصوراً ﴾ للواضع بتصور تفصيلي ثانوي فانه لم يتصور ﴿ إلا بوجهه وعنوانه و ﴾ الوجه المتصور ﴿ هو العام وفرق واضح بين تصور الشيء بوجهه ﴾ كما في الوضع العام والموضوع له الخاص ﴿ و ﴾ بين ﴿ تصوره بنفسه و ﴾ بما هو هو ، كما ﴿ لو ﴾ كان الوضع عاماً والموضوع له عاماً سواء ﴿ كان ﴾ تصور العام ابتداء او ﴿ بسبب تصور أمر آخر ﴾ كالخاص الذى يكون سبباً لتصور العام .

﴿ ولعل خفاء ذلك ﴾ الفرق ﴿ على بعض الأعلام ﴾ أى الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي « قدس سره » ﴿ وعدم تميزه بينهما ﴾ أى بين القسم الثاني والرابع أي بين ما اذا كان العام متصوراً ابتداء أو بواسطة الخاص ﴿ كان

موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع وهو ان يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً مع انه واضح لمن كان له ادنى تأمل ، ثم انه لا ريب فى ثبوت الوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام وكذا الوضع العام والموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس . واما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد توهم انه وضع الحروف وما الحق بها من الاسماء

موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع وهو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً) وقد بينا عدم الفرق وخفائه عليه قدس سره (مع انه واضح لمن كان له أدنى تأمل) والله العالم .

(ثم) ان هذا كله بحسب الامكان العقلي واما بحسب الوقوع الخارجي فنقول (انه لا ريب في ثبوت) القسم الثالث أعني (الوضع الخاص والموضوع له الخاص) وذلك (كوضع الاعلام) الشخصية ، فان المعنى المتصور حين الوضع جزئي حقيقي واللفظ موضوع بأزاء ذلك المعنى الجزئي (وكذا) لا ريب فى ثبوت القسم الاول أعني (الوضع العام والموضوع له العام) وذلك (كوضع أسماء الأجناس) فان المعنى المتصور حين الوضع كلي واللفظ موضوع بأزاء ذلك المعنى ، وقد تقدم استحالة القسم الرابع أعني الوضع الخاص والموضوع له العام على رأي المصنف فلا مجال للكلام في وقوعه .

المعنى الحرفي

(وأما) القسم الثاني أعني (الوضع العام والموضوع له الخاص) ففي وقوعه خلاف (فقد توهم انه وضع الحروف و) كذا (ما الحق بها من الأسماء) المبهمة كاسماء الاشارة والموصولات الاسمية ونحوها ، فالواضع مثلا لاحظ كلى المفرد المذكر المشار اليه لكن وضع لفظة « هذا » بازاء الافراد وكذلك لاحظ كلى الابتداء ووضع لفظة « من » بازاء جزئياته ، وهذا القول ذهب اليه المحقق الشريف

كما توهم ايضا ان المستعمل فيه فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاما .

وجماعة ﴿ كما توهم أيضاً ان المستعمل فيه فيها ﴾ أي فى الحروف والمبهمات ﴿ خاص ﴾ للخصوصية الناشئة من الاستعمال ﴿ مع كون الموضوع له كالوضع عاماً ﴾ فالواضع لاحظ كلى الابتداء مثلا ووضع لفظة « من » لذلك المعنى الكلي لكن حين الاستعمال يكون خاصاً لخصوص الاشارة التي هي من شئون الاستعمال ، وهذا القول منسوب الى التفتازاني وجماعة .

وتوضيح الكلام فى المقام يحتاج الى بيان أمرين : الأول في كيفية وضع الحروف ، والثاني فى امتياز معاني الحروف عن معاني الأسماء .

أما الأول فنقول : ذهب جمع الى أن الوضع والموضوع له فى الحروف عامان والمستعمل فيه خاص ، وحيث أشكل عليهم بلزوم المجاز بلا حقيقة إذ الموضوع له لو كان عاماً واستعمل فى الخاص كان من باب استعمال الجزء فى الكل ، وذهب آخرون الى أن الوضع عام والموضوع له والمستعمل فيه خاصان حتى لا يلزم المجاز بلا حقيقة وحيث ورد عليهم الاشكالات الآتية عدل آخرون وقالوا بان الوضع والموضوع له والمستعمل فيه كلها عامة فلا يلزم المحذور المتقدم وأشكل عليه بأن المستعمل فيه لو كان عاماً لزم المجاز أيضاً إذ المراد منها الاشخاص فلو استعمل لفظة « هذا » مثلا في كلى المفرد المذكر المشار اليه فان اريد منه الكلي لم يكن خارجياً وان اريد الخارجي لزم المجازية أيضاً . ورد بأن الجزئية انما تكون من ناحية الاشارة الخارجية لا من ناحية الموضوع له أو المستعمل فيه ، فكما ان الرجل مثلا موضوع لمعنى عام والخصوصية انما تكون من ناحية الاشارة كذلك لفظة « هذا » فالخصوصية لا دخل لها بالموضوع له والمستعمل فيه وانما هي من باب تعدد الدال والمدلول .

وأما الثاني فنقول : الأقوال فيه ثلاثة : الأول ـ انه لا فرق بين مفهوم الاسماء والحروف أصلا لا فى الوضع ولا في الموضوع له ولا فى المستعمل فيه

والتحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها حالها في الاسماء وذلك لان الخصوصية المتوهمة ان كانت هي الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً

والآلية والاستقلالية لا تكونان جزء المعنى أصلا وانما ذلك بحسب شرط الواضع ، بأن يستعمل لفظ الابتداء مثلا كلما أريد المعنى المستقل ولفظة من كلما أريد غيره ، وقد يحكى هذا القول عن نجم الأئمة . الثاني انه لامعنى للحروف أصلا بل هي علامة لارادة المعنى الخاص من مدخولها فيكون حالها حال الاعراب ، فكما ان الرفع في زيد في قولك « جائني زيد » علامة انه اريد من كلمة زيد المسند اليه كذلك كلمة فى من قولك « زيد في الدار » علامة انه أريد من كلمة « الدار » الاينية لا العينية الثالث الفرق بين مفاهيم الاسماء والحروف ، وبيان ذلك ان الوجود ، أما استقلالي وهو ما كان موجوداً لنفسه وفى نفسه كالجوهر ، وأما رابطي وهو ما كان موجوداً فى نفسه لغيره كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها ، واما رابط وهو مايتوقف وجوده على وجود الطرفين بحيث لولاهما لم يوجد لافى الذهن ولا في الخارج ، فمفهوم الاسماء من قبيل الاولين ومفهوم الحروف من قبيل الثالث . واما الافعال فهي حرفية الهيئة اسمية المادة

(والتحقيق حسبما يؤدي اليه النظر الدقيق) فى كيفية وضع الحروف ونحوها عند المصنف (ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها) أي في الحروف وسائر المبهمات مثل (حالها في الاسماء) فالوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها عام كأسماء الاجناس (وذلك لأن الخصوصية المتوهمة) جزءاً للمعنى الموضوع له او للمستعمل فيه التي بسببها صار المعنى جزئياً (ان كانت هي) الجزئية الخارجية ، بأن وضع الواضع اللفظ بأزاء المعنى الخارجي أو بأزاء المعنى المطلق لكن فى حال الاستعمال يقيد بالخارج وبعبارة أخرى ان كانت الخصوصية (الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً) أمراً (خارجياً) لا ذهنياً بأن تكون كلمة « من »

فمن الواضح ان كثيراً مالا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً اضافياً وهو كما ترى ، وان كانت هى الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفياً إلا اذا لوحظ حالة لمعنى آخر ومن خصوصياته

مثلا موضوعة للابتداء المفيد بكونه من نقطة معينة مثلا (فمن الواضح) بطلانه إذ من البديهي (ان كثيراً مالا يكون المستعمل فيه فيها) أي فى الحروف ونحوها (كذلك) جزئياً خارجياً ، فقول المولى لعبده « كن على السطح » لا يريد نقطة خاصة من السطح ، وكذا فى غيره من الحروف الواقعة تلو الاوامر والنواهي ، ولو كان المستعمل فيه خاصاً لخصوصية الموضوع له أو كليها لم يحصل الامتثال إلا في نفس ذلك الخاص ، مع انا نرى ان المستعمل فيه لا يكون خاصاً وجزئياً (بل كلياً) يصح انطباقه على جزئيات كثيرة ويحصل الامتثال بكل جزئي منه (ولذا) الذى ذكرنا من كلية المعنى (التجأ بعض الفحول) فى فصوله (الى جعله) أى جعل معنى الحرف وسائر المبهمات (جزئياً اضافياً وهو) ما يكون فوقه كلي أوسع ولم يجعله جزئياً شخصياً ، مثلا كلمة « من » فى قولنا « سر من البصرة » مستعملة فى جزئيات الابتداء الحاصلة من البصرة لا من جمع العالم ، لكن هذا الكلام (كما ترى) غير صحيح إذ الجزئي الاضافي كلي فلا يفيد كلامه كون الموضوع له خاصاً .

هذا كله على تقدير كون الخصوصية الموجبة لجزئية المعنى خارجياً (وان كانت) الخصوصية المتوهمة التي كانت (هي الموجبة لكونه جزئياً) أمراً (ذهنياً) بأن تكون كلمة « من » مثلا موضوعة للابتداء الملحوظ فى الذهن فهنا مقامان : الأول فى وجه كون الجزئية بسبب اللحاظ الذهني ، والثاني فى بطلان كون الموضوع له خاصاً لكونه جزئياً ذهنياً ، اما وجه الأول (حيث انه لا يكاد يكون المعنى حرفياً) وآلياً (إلا اذا لوحظ حالة لمعنى آخر) ومبيناً له (ومن خصوصياته

القائمة به ويكون حاله كحال العرض فكما لا يكون فى الخارج إلا فى الموضوع كذلك هو لا يكون فى الذهن إلا فى مفهوم آخر ، ولذا قيل فى تعريفه بأنه « مادل على معنى فى غيره » فالمعنى وان كان لا محالة يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يباينه اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ اولا ولو كان اللاحظ واحداً إلا ان هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً فى المستعمل فيه وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ ، بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لابد منه فى

القائمة به) كما تقدم من أن كلمة فى من خصوصيات الدار ومبينة لاينيتها (و) حينئذ (يكون) الحرف (حاله) في الذهن (كحال العرض) في الخارج (فكما لا يكون) العرض ولا يوجد (في الخارج إلا فى الموضوع) الخارجي (كذلك هو) أي المعني الحرفي (لا يكون فى الذهن إلا في مفهوم آخر) وحالة له (ولذا) الذى ذكرنا من كون الحرف حالة لغيره (قيل في تعريفه بانه مادل على معنى فى غيره) ذهناً كالعرض فى موضوعه خارجا ، وعلى هذا (فالمعنى) الحرفي (وان كان لامحالة يصير جزئياً) وكان جزئية (بهذا اللحاظ) الذهني (بحيث يباينه) أي يباين المعنى الملحوظ اولا المعنى (اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولا ولو كان اللاحظ واحداً) والحاصل ان اللحاظ ولو كان سبباً لجزئية المعنى لو أخذ فيه (إلا أن) أخذ (هذا اللحاظ) جزءاً للمعنى باطل ، وهذا هو المقام الثاني الذى تقدمت الاشارة اليه .

والبطلان من وجوه ثلاثة : الأول انه (لايكاد يكون) اللحاظ الذهني جزء المعنى و (مأخوذاً فى المستعمل فيه) بحيث يكون المعنى الحرفى مركباً من أصل المعنى ولحاظه (وإلا) فلو كان المعنى مركباً (فلابد) للمستعمل (من لحاظ آخر) حين الاستعمال (متعلق) بلحاظه الأول و (بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ) وهو أصل المعنى ، فيلزم اجتماع لحاظين في كل استعمال اللحاظ الاول جزء المعنى واللحاظ الثاني لأجل الاستعمال بداهة أن تصور) المعنى (المستعمل فيه مما لابد منه فى

استعمال الالفاظ وهو كما ترى ، مع انه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق الكلي العقلي عليها حيث لاموطن له إلا الذهن فامتنع امتثال مثل « سر من البصرة» إلا بالتجريد والقاء الخصوصية ، هذا مع انه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره

استعمال الالفاظ) وحينئذ فان كان اللحاظ الثاني عين اللحاظ الاول لزم الدور ، إذ اللحاظ الثاني متوقف على المعنى والمعنى متوقف على اللحاظ الثاني ، وان كان اللحاظ الثاني غير الأول لزم تعدد اللحاظ فى كل استعمال (وهو كما ترى) تكلف من غير ضرورة (مع) انه خلاف البديهة ، إذ المستعمل للحروف لا يلحظ إلا مرة واحدة كالمستعمل للاسماء من غير فرق .

الثاني (انه يلزم) على تقدير كون اللحاظ جزءاً لمعنى الحرف (ان لا يصدق على الخارجيات) إذ المعنى المقيد باللحاظ ذهني والذهني لا يصدق على الخارجيات (لامتناع صدق الكلي العقلي) أي الامر العقلي (عليها حيث لا موطن له) أي للامر العقلي (إلا الذهن) وعلى هذا (فامتنع) على العبد (امتثال مثل سر من البصرة) من الاوامر والنواهي التي تضمنت حرفا أو اسماً مبهما ، إذ الامر المقيد بالذهن يمتنع ايجاده فى الخارج (إلا بالتجريد) عن اللحاظ الذهني (والقاء الخصوصية) الذهنية المأخوذة في المعنى ، فيكون الاستعمال مجازاً دائماً لكونه من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء . وحاصل الكلام ان أحد الأمرين لازم اما عدم امكان الامتثال وهو باطل ضرورة واما المجازية وهي تحتاج الى عناية فى الاستعمال ، مع ان الاستعمالات العرفية ليست بتلك العناية قطعاً ، واذا بطل اللازم بطل كون اللحاظ جزءاً وهو المطلوب .

و (هذا) الاشكال (مع) الاشكال الاول جوابان حلا . ثم ان هنا جواب آخر نقضي وهو الثالث من وجوه البطلان ، وتقريبه : (انه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره

في الحروف إلا كلحاظه في نفسه في الاسماء وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذاك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى وبالجملة ليس المعنى في كلمة من ولفظ الابتداء مثلا إلا الابتداء فكما لا يعتبر في معناه لحظه في نفسه ومستقلا كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها .

في الحروف إلا كلحاظه في نفسه في الأسماء ﴾ فان الواضع والمستعمل يلحظان المعنى حين الوضع والاستعمال ﴿ وكما لا يكون هذا اللحاظ ﴾ الذهني الاستقلالي من الواضع والمستعمل ﴿ معتبراً في المستعمل فيه فيها ﴾ أي في الاسماء حتى يكون سبباً لجزئية المعنى ﴿ كذلك ﴾ لا يكون ﴿ ذاك اللحاظ ﴾ الذهني الآلي من الواضع والمستعمل معتبراً في المستعمل فيه ﴿ في الحروف ﴾ حتى يكون سبباً لجزئية المعنى ﴿ كما لا يخفى ﴾ والحاصل ان لحاظ المعنى لو كان سبباً لجزئيته لزم أحد الأمرين : أما القول بجزئية معنى الاسم والحرف كليهما مع انهم لا يقولون بجزئية المعنى الأسمى ، وأما القول بعدم دخل اللحاظ في المعنى أصلا حتى في الحرف كما هو المطلوب .

﴿ وبالجملة ليس المعنى في كلمة من ﴾ الابتدائية ﴿ و ﴾ في ﴿ لفظ الابتداء مثلا الا ﴾ شيئاً واحداً وهو مفهوم ﴿ الابتداء ﴾ مجرداً من غير تقييد باللحاظ في الأول ﴿ فكما لا يعتبر في معناه ﴾ الاسمى ﴿ لحاظه في نفسه ومستقلا ﴾ بحيث يكون اللحاظ دخيلا في المعنى ﴿ كذلك لا يعتبر في معناها ﴾ أي معنى كلمة من الحرفى ﴿ لحاظه في غيرها وآلة ﴾ بحيث يكون اللحاظ جزءاً للمعنى ﴿ وكما لا يكون لحاظه فيه ﴾ أي لحاظ الاستقلال في لفظ الابتداء ﴿ موجباً لجزئيته ﴾ أي لجزئية المعنى ﴿ فليكن ﴾ لحاظ الآلية في لفظة من ﴿ كذلك ﴾ غير موجب لجزئية المعنى ﴿ فيها ﴾ أي في كلمة من .

وحيث فرغ المصنف من بيان كيفية وضع الحروف شرع في المقام الثاني وهو بيان أنه هل يكون امتياز بين المعنى الحرفي والاسمى أم لا ؟ فنقول : ذهب بعض محققي

ان قلت : على هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى ولزم كون مثل كلمة من ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما فى موضع الآخر

المتأخرين الى تمييز الاسماء من الحروف تمييزاً ذاتياً ، فالمعاني الحرفية بهوياتها وماهياتها مبانية لمعاني الاسماء وان قوام المعنى الحرفي يكون بأمور أربعة: الأول أن يكون المعنى ايجادياً بمعنى توقفه على الاستعمال ووجوده به كالهيئة والربط ، لاخطارياً بمعنى خطور المعنى بالبال بمجرد التلفظ بدون أن يذكر في طي تركيب من التراكيب كالمعنى الأسمى . الثاني أن يكون المعنى قائماً بغيره لا بنفسه . بخلاف الأسماء فانها تدل على معاني تحت مفهومها . الثالث ان لا يكون للمعنى موطن غير الاستعمال لاذهناً ولاخارجاً ، بخلاف الأسماء فان معانيها موجودة ذهناً أوخارجا استعمل أم لم يستعمل . الرابع ان يكون المعنى حين ايجاده مغفولا عنه غير متوجه اليه ، كالصور العلمية حين التوجه الى ذى الصورة وكنفس اللفظ حين الاستعمال . أما المصنف قدس سره فقد ذهب الى عدم الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية أصلا كما ذهب الى عدم الفرق بين وضعهما .

﴿ ان قلت : على هذا ﴾ الذى ذكرتم ـ من عدم مدخلية اللحاظ الذهني فى المعنى الحرفى كعدم مدخليته في المعني الاسمى ـ ﴿ لم يبق فرق بين الاسم والحرف فى المعنى ﴾ . ولا يذهب عليك ان هذا الاشكال خلط بين مبحثين : فالبحث الاول عن مدخلية اللحاظ في المعنى الحرفي ، والبحث الثاني في اختلاف المعنى الحرفي والاسمى في الالية والاستقلاليه وعدمه . ومعلوم ان لا مدخلية لاحدهما بالآخر اذ بين البحثين عموم من وجه ، فلكل ممن اختار في المبحث الاول شيئاً ان يختار في المبحث الثانى شيئاً من غير تلازم بين الاختيارين ، لكن المصنف حيث قصد الاختصار أورد المبحث الثانى بهذه الصورة ﴿ و ﴾ على كل فانه ﴿ لزم ﴾ من عدم الفرق ﴿ كون مثل كلمة من ولفظ الابتداء مترادفين ﴾ من جميع الجهات و ﴿ صح استعمال كل ﴾ واحد ﴿ منهما في موضع الاخر ﴾ فيقول « سر ابتداء بغداد انتهاء الكوفة » كما يصح « سر من بغداد الى الكوفة » وكذلك العكس فيقول من خير من الى ـ من دون نقل الى المعنى الاسمى ـ

وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها وهو باطل بالضرورة كما هو واضح . قلت : الفرق بينهما إنما هو فى اختصاص كل منهما بوضع حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفى نفسه والحرف ليراد منه معناه لا لذلك بل بما هو حالة لغيره كما مرت الاشارة اليه غير مرة فالاختلاف بين الاسم والحرف

كما يصح قولك الابتداء خير من الانتهاء . ﴿ وهكذا ﴾ يكون حال ﴿ سائر الحروف مع الاسماء الموضوعة لمعانيها ﴾ كالانتهاء والى والاستعلاء وعلى ﴿ وهو ﴾ أي اللازم المذكور ﴿ باطل بالضرورة ﴾ من لسان العرب فالملزوم باطل مثله ﴿ كما هو واضح ﴾ لمن له اطلاع باللسان .

﴿ قلت ﴾ : نعم لا فرق بينهما من حيث أخذ اللحاظ ولا من حيث الامتياز الوضعي بل ﴿ الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بوضع ﴾ خاص به ، فوضع لفظ الابتداء لمفهوم الابتداء مرة ووضع لفظة من لذلك المفهوم اخرى ﴿ حيث انه وضع الاسم ﴾ لمجرد مفهوم الابتداء مثلا لكن كان داعي الواضع حين الوضع ﴿ ليراد منه معناه ﴾ استقلالا ﴿ بما هو هو وفى نفسه ﴾ من غير نظر الى الغير حين استعماله ﴿ و ﴾ وضع ﴿ الحرف ﴾ لمجرد مفهوم الابتداء مثلا أيضاً ، لكن كان داعي الواضع حين الوضع ﴿ ليراد منه معناه ﴾ أيضاً ﴿ لا لذلك بل ﴾ آلة و ﴿ بما هو حالة لغيره ﴾ ويكشف عن هذا الداعي اختلاف الاستعمال مع وضوح وحدة المعنى ، اذ كما يفهم الابتداء من لفظ الابتداء يفهم من لفظة من ولو كانت مجردة وانكاره مكابرة ، والرواية المروية لا تدل على أزيد من الاختلاف ، وهو كما يحصل بما ذكروه يحصل بما ذكرنا . نعم كون الاختلاف بينهما ناشئاً من اختلاف الداعي أو بشرط الواضع او بانشاء جديد منه أو لغلبة الاستعمال غير معلوم ، وان كان ظاهر عبارة المصنف مشعراً بالأول ﴿ كما مرت الاشارة اليه غير مرة ﴾ وبالنتيجة . فالاختلاف بين ﴾ معنى ﴿ الاسم و ﴾ معنى ﴿ الحرف ﴾ فى اختلاف

في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الآخر وان اتفقا فيما له الوضع وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف في الخبر والانشاء ايضا كذلك فيكون الخبر موضوعا ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه

الداعي ﴿ في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر ﴾ بل قد يستعمل كما في « الام على لو » وفي « ليت يقولها المحزون » ونحوهما ، ولا داعي الى ماتكلفه النحاة من التوجيهات ، وعلى تقدير التسليم فهو لاختلاف الداعي ﴿ وان اتفقا فيما له الوضع ﴾ أي في المعنى الموضوع له . ﴿ وقد عرفت بما لامزيد عليه ان نحو ارادة المعنى ﴾ وكونه استقلالياً أو آلياً ﴿ لايكاديمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته ﴾ المأخوذة فيه فلا اختلاف بين المعنى الحرفي والاسمي من حيث أخذ اللحاظ كما لا اختلاف بينهما من حيث الوضع كما تقدم .

الخبر والانشاء

﴿ ثم ﴾ لايخفى ان الجمل على ثلاثة أقسام : الأول الجمل الخبرية التي لايمكن استعمالها في الانشاء نحو ضرب زيد عمرواً وزيد قائم الثاني الجمل الانشائية التي لايمكن استعمالها في الخبر نحو اضرب زيداً وليت زيداً قائم . الثالث الجمل التي تستعمل تارة في الانشاء وتارة في الخبر نحو أيده الله وبعت وانكحت ونحوها أما الأولان فلاخلاف في تغايرها لبداهة عدم استعمال أحدهما في مقام الاخر نعم ﴿ لايبعد أن يكون الاختلاف في ﴾ القسم الثالث بين ﴿ الخبر والانشاء ﴾ بالقصد وبينهما اشتراك معنوي والجامع هو نسبة المحمول الى الموضوع كنسبة البيع الى المتكلم في بعت ، وعليه فالاختلاف بينهما مثل اختلاف الاسم والحرف ﴿ أيضاً ﴾ كان الجامع بينهما ﴿ كذلك ﴾ وقد ذهب الى هذا المعنى جماعة من شراح البيان وعلى هذا ﴿ فيكون الخبر موضوعا ﴾ لمعنى نسبة المحمول الى الموضوع لكن ﴿ ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه ﴾

والانشاء ليستعمل فى قصد تحققه وثبوته وان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل . ثم انه قد انقدح مما حققناه انه يمكن ان يقال : ان المستعمل فيه فى مثل اسماء الاشارة والضمائر

ماضيا أو مستقبلا أوحالا خارجا أو ذهناً (و) يكون (الانشاء) موضوعا لذلك المعنى بعينه لكن (ليستعمل فى قصد تحققه) ووجوده (وثبوته) بنفس هذا الاستعمال ، فاختلفا من هذه الحيثية (وان اتفقا فيما) وضعا له و(استعملا فيه) كما لايخفى (فتأمل) حتى لايرد انه يجب الاتفاق بينهما في المعنى ولم قال المصنف لايبعد .

(ثم) ان هنا كلاما له مسيس بما نحن فيه لايخلو عن فائدة ، وهو (أنه) قد اشتهر فيما بين القوم ان الخبر هو المحتمل للصدق والكذب والانشاء لايحتملها ، وفيه اشكال مشهور أورده التفتازاني فى المطول وأجاب عنه بما لايغنى . ولقد أجاد بعض الأعلام في الافصاح عنهما ، وهذه عبارته تقريباً : قدظن بعض ان بعض الانشاءات توصف بالصدق والكذب ، كما لو استفهم شخص عن شيء يعلمه أو سأل الغني سؤال الفقير أو تمنى انسان شيئاً هو واجد له . فان هؤلاء نرميهم بالكذب وفى عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل والسائل الفقير والمتمني الفاقد اليائس انهم صادقون ، ومن المعلوم ان الاستفهام والطلب بالسؤال والتمني من أقسام الانشاء ، ولكننا اذا دققنا هذه الأمثلة وأشباهها يرتفع هذا الظن لأننا نجدان الاستفهام الحقيقي لايكون إلا عن جهل والسؤال لايكون إلا عن حاجة والتمني لا يكون إلا عن فقدان ويأس ، فهذه الانشاءات تدل بالدلالة الالتزامية على الاخبار عن الجهل أو الحاجة أو اليأس ، فيكون الخبر المدلول عليه بالالتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب لاذات الانشاء .

أقول : ويشهد لما ذكره انهم يقولون للغني المستعطي « يكذب لأن له مالا » فيعللون كذبه بوجدانه المال ، فالتكذيب يرجع اليه لا الى الانشاء وهكذا غيره .

و (قد انقدح مما حققناه) من عدم الفرق بين الاسم وبين الحرف واخواته في الموضوع له (انه يمكن ان يقال : ان المستعمل فيه فى مثل أسماء الاشارة والضمائر) وسائر

ايضا عامة وان تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها وكذ بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنى والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخص كما لايخفى . فدعوى ان المستعمل فيه فى مثل هذا وهو وإياك إنما هو المفرد المذكر وتشخصه إنما جاء من قبل الاشارة او التخاطب بهذه الالفاظ اليه فان الاشارة او التخاطب لا يكاد يكون إلا الى الشخص او معه غير مجازفة .

المبهمات ﴿ أيضام عام ﴾ كما كان الموضوع له عاما ﴿ وان تشخصه ﴾ الذى يشاهد حين الاستعمال ﴿ انما نشأ من قبل طور استعمالها ﴾ من دون كونه جزء الموضوع له أو المستعمل فيه .

والحاصل ان اللفظ وضع لمعنى عام واستعمل فى ذلك المعنى العام أيضاً والتشخص انما يفهم من دال آخر . بيان ذلك : ﴿ حيث ان أسماء الاشارة ﴾ مثلا ﴿ وضعت ليشار بها الى معانيها ﴾ الكلية ، كما وضع «هذا» لأن يشار به الى المفرد المذكر ﴿ وكذا ﴾ وضع ﴿ بعض الضمائر ﴾ ـ كضمائر الغائب ـ ليشار بها الى العين الغائبة السابقة ذكرها ﴿ وبعضها ﴾ الآخر ـ كضمائر المخاطب ـ وضع ﴿ ليخاطب بها المعنى ﴾ المراد وبعضها الثالث ليتكلم بها ﴿ والاشارة والتخاطب يستدعيان التشخص ﴾ في المشار اليه والمخاطب كما ان التكلم كذلك ، وذلك لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ﴿ كما لا يخفى ﴾ على من لاحظ معنى الوجود . وعلى هذا ﴿ فدعوى ان ﴾ الموضوع له و ﴿ المستعمل فيه فى مثل هذا وهو واياك ﴾ وانا ﴿ انما هو المفرد المذكر ﴾ فقط أوغيره : كما في ضمير المتكلم ﴿ وتشخصه ﴾ الموجود حين الاستعمال ﴿ انما جاء من قبل الاشارة أوالتخاطب ﴾ أو التكلم ﴿ بهذه الألفاظ ﴾ حال كون المتكلم متوجهاً ﴿ اليه ﴾ أى الى المستعمل فيه ﴿ فان الاشارة أو التخاطب ﴾ أو التكلم ﴿ لايكاد يكون الا الى الشخص ﴾ فى الاشارة والتكلم ﴿ أو معه ﴾ في التخاطب . والحاصل ان دعوى ذلك ﴿ غير مجازفة ﴾ وان لم يقم عليه برهان يلزم ذلك ، وبهذا تبين معنى قولهم ان الغيبة والخطاب والتكلم

فتلخص مما حققناه ان التشخص الناشي من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصاً خارجياً كما في مثل اسماء الاشارة او ذهنياً كما في اسماء الاجناس والحروف ونحوها من غير فرق في ذلك اصلا بين الحروف واسماء الأجناس ، ولعمري هذا واضح

من معاني الحروف ، وذلك لما تقدم من انها معان نسبية لأنها اشارات الى المغايب والمخاطب ونفس المتكلم نعم أخذ هذه الاشارة في المعنى حتى يكون جزئياً لا دليل عليه .

ان قلت: فلم بنيت الأسماء الموضوعة لها ان لم تكن ألفاظها متضمنة لهذه الاشارة؟ قلت : أصل كون البناء في الاسم سببه الشباهة بالحرف مما لم يقم عليه دليل ، وهذه علل بعد الوقوع كما لا يخفى .

﴿ فتلخص مما حققناه ﴾ في معنى الحرف وسائر المبهمات ﴿ ان التشخص الناشي من قبل الاستعمالات ﴾ انما هو بدليل خارج عن مقام اللفظ والمعنى ، وذلك ﴿ لا يوجب تشخص المستعمل فيه ﴾ حتى يكون معنى جزئياً ﴿ سواء كان ﴾ التشخص الناشيء عن مقام الاستعمال ﴿ تشخصاً خارجياً ﴾ ناشئاً من الاشارة الخارجية ﴿ كما في مثل أسماء الاشارة ﴾ خلافاً لمن جعل الاشارة الخارجية جزء معناها ﴿ أو ﴾ كان التشخص الاستعمالي ﴿ ذهنياً ﴾ ناشئاً من الاشارة الذهنية ﴿ كما في أسماء الأجناس ﴾ خلافاً لمن جعل الاشارة الذهنية دخيلا فيها حين الاستعمال ، فقال بأن « الرجل » مثلا اشارة الى الحقيقة المعهودة من بين الحقائق الذهنية والاشارة اليه عبارة عن توجه النفس نحوه ﴿ و ﴾ كذا قيل في ﴿ الحروف ﴾ والموصولات ﴿ ونحوهما ﴾ من المبهمات كما تقدم التفصيل . وبما ذكرناه تبين عدم صحة ذلك كله ﴿ من غير فرق في ذلك أصلا بين الحروف وأسماء الأجناس ﴾ كما لا يخفى .

﴿ ولعمري هذا ﴾ الذي ذكرناه من عدم أخذ الخصوصية في المعنى ﴿ واضح ﴾

ولذا ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له او المستعمل فيه خاصاً فى الحروف عين ولا اثر وإنما ذهب اليه بعض من تأخر ، ولعله لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع له او المستعمل فيه والغفلة عن ان قصد المعنى من لفظه على انحائه لا يكاد يكون من شؤونه واطواره وإلا فليكن قصده بما هو هو وفى نفسه كذلك فتأمل فى المقام فانه دقيق وقد زل فيه اقدام غير واحد من اهل التحقيق والتدقيق .

لمن تدبر ﴿ ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً ﴾ في المبهمات أو ﴿ فى الحروف عين ﴾ يدل بالمطابقة ﴿ ولا أثر ﴾ يدل بالالتزام على ذلك ﴿ وانما ذهب اليه بعض من تأخر ﴾ كما تقدم نقله عن السيد الشريف والمحقق التفتازاني وجماعة . ﴿ ولعله ﴾ أى لعل ذهاب هؤلاء الى خصوصية أحدهما ﴿ لتوهم كون قصده ﴾ أى قصد المعنى ﴿ بما هو فى غيره ﴾ وآلة ﴿ من خصوصيات الموضوع له ﴾ فيكون خاصاً ويتبعه خاصية المستعمل فيه ﴿ أو ﴾ من خصوصيات ﴿ المستعمل فيه ﴾ وحده ، ﴿ و ﴾ قد وقعت ﴿ الغفلة ﴾ منهم ﴿ عن ان قصد المعنى من لفظه على أنحائه ﴾ من الآلية والاستقلالية ﴿ لايكاد يكون من شؤونه ﴾ أي شؤون المعنى ﴿ وأطواره ﴾ الدخيلة ﴿ والا ﴾ فلو كان قصد المعنى آلياً دخيلا في المعنى الحرفي حتى صار بسببه جزئياً ﴿ فليكن قصده ﴾ استقلالا و ﴿ بما هو هو وفى نفسه كذلك ﴾ دخيلا في المعنى الاسمي حتى يكون جزئياً أيضاً ﴿ فتأمل فى المقام فانه دقيق وقد زل فيه اقدام غير واحد من أهل التحقيق والتدقيق ﴾ ولا يذهب عليك انه لاثمرة لهذا النزاع غير تقوية القوة الفكرية والله المستعان .

الامر الثالث

فى كيفية المجاز وانه هل هو بالوضع أو بالطبع ؟ فنقول : للوضع طرفان كما تقدم : الاول الموضوع له أي المعنى وقد تقدم الكلام فى أقسامه الاربعة ، الثاني

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي بالوضع او بالطبع وجهان بل قولان اظهرهما انها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه

الموضوع أي اللفظ والاقسام العقلي له أربعة ، لأنه اما ان يلحظ الواضع المادة والهيئة معاً وذلك كوضع الاعلام الشخصية وكثير من الاسماء ، فان الواضع لاحظ « زاي ياء دال » ولاحظ الترتيب والفتح ثم السكون ثم وضع لفظ زيد لذلك الشخص الخاص ، وأما أن يلحظ المادة فقط من دون ملاحظة الهيئة وذلك كوضع مواد المشتقات عامة مثلا لحظ الواضع « ض ر ب » ووضع هذه المادة للايلام الخاص من دون ملاحظة هيئة خاصة ، ولهذا يفيد الضرب هذا المعنى سواء كان في هيئة فعل أو يفعل أو فاعل أو غيرها من الهيئات الموضوعة ، وأما ان يلحظ الهيئة من دون ملاحظة مادة وذلك كوضع هيئات المشتقات مطلقاً ، مثلا لحظ الواضع هيئة فعل ووضع هذه الهيئة للمنقضي عنه المبدأ من دون ملاحظة مادة خاصة ، ولهذا تفيد هيئة فعل انقضاء المبدأ سواء كانت في مادة « ق ت ل » أو « ض ر ب » أو غيرهما من المواد الموضوعة ، واما أن لا يكون شيئاً منهما ملحوظاً وذلك كوضع المجاز على قول . مثلا رخص الواضع استعمال الالفاظ الموضوعة في غير معانيها لكن بشرط المناسبة الطبعية أو العلائق وذلك من دون ملاحظة مادة ولا هيئة ، وبتقسيم آخر الوضع اما نوعي أو شخصي والنوعي هو الرابع والشخصي على ثلاثة أقسام وضع الهيئة بدون المادة والعكس ووضع كليهما .

وعلى كل فقد اختلف في أن ﴿ صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ماوضع له هل هي بالوضع ﴾ كما هو مذهب جماعة ﴿ أو بالطبع ﴾ كما ذهب اليه آخرون ﴿ وجهان ﴾ محتملان ﴿ بل قولان ﴾ أشهرهما الأول و﴿ أظهرهما ﴾ الثاني ، وقد أقام بعض الأفاضل على ﴿ أنها بالطبع ﴾ لا بالوضع أدلة أربعة أقواها عدم الدليل على ذلك ، لكن المصنف اكتفى ﴿ بشهادة الوجدان ﴾ السليم عن الشبهات ﴿ بحسن الاستعمال فيه ﴾ أي في المعنى غير الحقيقي اذا كانت هناك مناسبة ﴿ ولو مع منع الواضع عنه ﴾ كما

وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه ، ولا معنى لصحته إلا حسنه والظاهر ان صحة استعمال اللفظ في نوعه او مثله من قبيله كما يأتي الاشارة الى تفصيله . الرابع

نرى بالبديهة حسن استعمال لفظ زيد العلم فى شبيهه ولو مع منع والد زيد الواضع عن هذا الاستعمال ولو كانت الصحة بسبب وضعه لما صح ﴿ و ﴾ كذلك يشهد الوجدان في عكس ذلك ﴿ باستهجان الاستعمال فيما ﴾ اذا كان المعنى غير الحقيقي ﴿ لا يناسبه ﴾ كما نرى من قبح استعمال لفظ القلب في الانسان ﴿ ولو مع ترخيصه ﴾ أى ترخيص الواضع بجواز استعمال لفظ الجزء في الكل اذا كان الجزء من الاجزاء الرئيسة التي ينتفي الكل بانتفائها ، ولو كانت الصحة منوطة باجازته لم يقبح كما لا يخفى .

فتلخص ان ما ذكره البيانيون من أقسام العلائق وان المجاز بوضع الواضع لا يرجع الى محصل ﴿ و ﴾ انه ﴿ لا معنى لصحته إلا حسنه ﴾ طبعاً لا جوازه وضعاً ﴿ و ﴾ يشهد لما ذكر من أن المناسبة طبعية لا وضعية وان ﴿ الظاهر ان صحة استعمال اللفظ في نوعه ﴾ نحو ضارب اسم فاعل اذا أريد منه كل ما كان على هيئة فاعل من هذه المادة ﴿ أو ﴾ استعمال اللفظ فى ﴿ مثله ﴾ نحو زيد فى ضرب زيد فاعل اذا أريد منه شخص القول ﴿ من قبيله ﴾ أى من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسبه للارتباط الوجودي التكويني بين اللفظ ومماثله لا أن ذلك بسبب العلاقة .

والحاصل صحة هذا الاستعمال مع عدم وضع حقيقي ولا نوعي ، يشهد بما ذكرناه من أن الاستعمال المجازي طبعي لا وضعي لكن ان كون هذا شاهداً مناف لكونه من صغريات تلك الكبرى الكلية المتقدمة ، ويأتي ان هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ﴿ كما ﴾ هو واضح . هذا اجمال استعمال اللفظ في اللفظ و ﴿ يأتي الاشارة الى تفصيله ﴾ فى الأمر الرابع انشاء الله تعالى . ثم انه بما ذكره المصنف من طبيعة المجاز ينحل بعض ما أورد على الاستعمالات المجازية .

الأمر الرابع

فى استعمال اللفظ في اللفظ . لا يخفى ان استعمال اللفظ على قسمين : الأول

لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه به كما اذا قيل ضرب مثلا فعل ماض او صنفه كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل اذا لم يقصد به شخص القول او مثله كضرب في

استعمال اللفظ في المعنى ، وهذا ينقسم الى الحقيقة والمجاز . الثاني استعمال اللفظ فى اللفظ ، وهذا على أربعة أقسام لأنه اما ان يستعمل اللفظ في نوعه واما في صنفه وأما في مثله وأما في شخصه كما يأتي هذا بالنسبة الى الامكان فى مقام التصور واما الامكان بالنسبة الى الوقوع الخارجي فنقول : ﴿ لا شبهة فى صحة اطلاق اللفظ وارادة نوعه ﴾ الشامل لكل فرد من الأفراد حتى نفس الملفوظ ﴿ به ﴾ أي باللفظ ﴿ كما اذا قيل ﴾ زيد اسم ، فلفظ زيد استعمال في كل فرد من أفراد زيد المستعملة في كل موضع ، من غير فرق بين الواقع منه مبتدءاً أو فاعلا ونائباً أو مضافا اليه أو غيرها ، حتى انه يشمل نفس الملفوظ فى هذا التركيب الواقع مبتدءاً وأما ما مثل المصنف (ره) من قولنا : ﴿ ضرب ﴾ فعل ماض ﴿ مثلا ﴾ ، فلفظ ضرب وان استعمل فى كل ﴿ فعل ماض ﴾ من هذه المادة سواء كان فعلا لفاعل ﴿ أو ﴾ خبراً لمبتدء لكنه لا يشمل ضرب فى هذا التركيب لكونه منسلخاً عن الفعلية لوقوعه مبتدءاً ، وهذا القسم صحيح عقلا واقع فى الاستعمالات ، كما ان اطلاق اللفظ وارادة ﴿ صنفه ﴾ كذلك ﴿ كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل ﴾ فلفظ زيد استعمل فى كل فرد من أفراد زيد المستعملة فى كل موضع وقع زيد فاعلا لفعل ضرب . ومن المعلوم أن زيداً في هذا أخص من زيد في القسم الأول وصنف من أصنافه ، لكن انما يكون اللفظ مستعملا فى نوعه فى القسم الأول وفى صنفه فى القسم الثاني ﴿ اذا لم يقصد به شخص القول ﴾ الصادر من المتكلم فى حال التلفظ ، إذ لو أريد الشخص من القسم الاول كان من القسم الرابع الآتي ، ولو أريد من القسم الثاني كان من القسم الثالث ﴿ أو ﴾ من القسم الرابع كما لا يخفى ، وكذا يصح استعمال اللفظ وارادة ﴿ مثله ﴾ كما اذا قيل زيد فى ضرب زيد فاعل واريد من زيد الاول شخص زيد المستعمل فى الجملة لا جميع أفراد زيد ولا جميع أفراد زيد الفاعل ، وقول المصنف ﴿ كضرب في

المثال فيما اذا قصد ، وقد اشرنا الى ان صحة الاطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع ، وإلا كانت المهملات موضوعة لذلك لصحة الاطلاق كذلك فيها والالتزام بوضعها لذلك كما ترى ،

المثال ﴾ سهو ، وعلى كل فقولنا زيد في ضرب زيد فاعل مثال للقسم الثاني اذا لم يقصد به شخص القول وللقسم الثالث ﴿ فيما اذا قصد ﴾ كما بيناه .

﴿ وقد أشرنا ﴾ فى الأمر الثالث ﴿ الى ان صحة الاطلاق كذلك وحسنه ﴾ أي اطلاق اللفظ وارادة النوع أو المثل ﴿ انما كان بالطبع لا بالوضع ﴾ فحيث ما عده الطبع حسناً جاز وان لم يجزه الواضع ﴿ وإلا ﴾ فلولم يكن هـذا الاطلاق بالطبع ﴿ كانت المهملات موضوعة لذلك ﴾ النوع أو الصنف أو المثل ﴿ لصحة الاطلاق كذلك ﴾ على الثلاثة ﴿ فيها ﴾ أى في المهملات ﴿ والالتزام بوضعها لذلك ﴾ المستعمل فيه ﴿ كما ترى ﴾ بديهي البطلان .

والحاصل ان هنا أمرين : الأول في كون هذا الاستعمال بالطبع أو بالوضع ، الثاني فى أنه حقيقة أو مجاز ، أما الاول : فالظاهر انه بالطبع لا بالوضع ـ كما تقدم فى الامر الثالث ـ على انه لو كان بالوضع لزم وضع المهملات والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة : ان المهملات قد تستعمل في النوع والصنف والمثل نحو جسق مهمل وجسق فى جسق غير موضوع مهمل ، ولو كان الاستعمال فى أحدها وضعاً لزم وضع جسق ، وأما بيان بطلان التالي : فلأنه خلف إذ المفروض كونها مهملات فالقول بوضعها محال .

وأما الثاني : فالظاهر ان هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز ، اما انه ليس بحقيقة فلعدم وضع اللفظ مشتركا بين معناه اللغوي وبين نفس لفظه ولم يدع ذاك أحد ، وأما انه ليس بمجاز فلعدم المناسبة بين المعنى واللفظ حتى يستعمل اللفظ الموضوع للمعنى في اللفظ ـ فتأمل . وأيضاً صحة هذا الاستعمال فى المهملات كما تقدم مع عدم معنى حقيقي لها تنفي المجازية .

واما اطلاقه وارادة شخصه كما اذا قيل زيد لفظ واريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول او تركب القضية من جزئين كما في الفصول ، بيان ذلك انه ان اعتبر دلالته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد وإلا لزم تركبها من جزئين لان القضية اللفظية على هذا إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع

هذا تمام الكلام في ما اذا اطلق اللفظ واريد نوعه أو صنفه أو مثله ﴿ واما اطلاقه وارادة شخصه ﴾ أي شخص اللفظ وذلك ﴿ كما اذا قيل زيد لفظ واريد منه ﴾ أي من زيد الواقع في هذا التركيب مبتدءاً ﴿ شخص نفسه ﴾ من دون نظر الى زيد آخر يحكى هذا المبتدأ عنه ﴿ ففي صحته ﴾ أي صحة هذا الاطلاق ﴿ بدون ﴾ ارتكاب ﴿ تأويل ﴾ مجوزله ﴿ نظر ﴾ وذلك ﴿ لاستلزامه ﴾ أي استلزام اطلاق اللفظ وارادة شخصه أحد الأمرين اما ﴿ اتحاد الدال والمدلول ﴾ وهو غير معقول ﴿ أو تركب القضية من جزئين ﴾ المحمول والرابط بدون الموضوع وذلك خلف ﴿ كما ﴾ تقرر في محله . وهذا الاشكال أورده ﴿ في الفصول ﴾ على القسم الرابع ، وان كان اتحاد الدال والمدلول وارداً على القسمين الاولين أيضاً على تقديران يشمل اللفظ نفس شخصه و ﴿ بيان ﴾ ورود ﴿ ذلك ﴾ الاشكال على القسم الرابع ﴿ انه ان اعتبر دلالته ﴾ أي دلالة لفظ زيد ﴿ على نفسه ﴾ بأن يكون دالا ومدلولا ﴿ حينئذ ﴾ أي حين ارادة شخصه ﴿ لزم ﴾ الشق الاول من الاشكال وهو ﴿ الاتحاد ﴾ بين الدليل والمدلول ﴿ والا ﴾ يعتبر دلالة اللفظ على نفسه ﴿ لزم ﴾ الشق الثاني من الاشكال وهو ﴿ تركبها ﴾ أي تركب القضية ﴿ من جزئين ﴾ المحمول والرابط ﴿ لأن القضية اللفظية على هذا ﴾ التقدير أي عدم دلالة اللفظ على نفسه ، وان كانت مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة لفظاً لكنها ﴿ انما تكون حاكية عن المحمول والنسبة ﴾ فقط و ﴿ لا ﴾ تحكي عن ﴿ الموضوع ﴾ لفرض عدم

فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين مع امتناع التركب إلا من الثلاثة ، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين . قلت : يمكن ان يقال : انه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالا ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولا ، مع ان حديث تركب القضية

المدلول له وعليه ﴿ فتكون القضية ﴾ المعقولة ﴿ المحكية بها ﴾ أي المحكية بالقضية اللفظية ﴿ مركبة من جزئين ﴾ المحمول والرابط ﴿ مع امتناع التركب إلا من ﴾ الاجزاء ﴿ الثلاثة ﴾ الموضوع والمحمول والنسبة ، إذ التركب من جزئين غير معقول ﴿ ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين ﴾ إذ النسبة من الامور الاضافية ولا يعقل إلا بين المضاف والمضاف اليه ، هذا حاصل اشكال الفصول على القسم الرابع .

﴿ قلت ﴾ : لكن ﴿ يمكن ﴾ أن يدفع الاشكال على كل التقديرين فنختار أولا دلالة اللفظ على نفسه ، وما أورده « قده » من لزوم اتحاد الدال والمدلول غير وارد إذ يمكن ﴿ ان يقال : انه يكفي تعدد الدال والمدلول اعتباراً وان اتحدا ذاتاً ﴾ إذ المتضايفان على قسمين : الاول ما كان أحدهما مضاداً للآخر كالعلة والمعلول ، وفى هذا لابد من التعدد الذاتي ولا يعقل كفاية التعدد الاعتباري مع الاتحاد الذاتي . الثاني ماليس كذلك فيكفي فيه تعدد الاعتبار ، وما نحن فيه من هذا القبيل ﴿ فمن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالا ﴾ ومنشئاً لاخطار نفسه فى ذهن السامع فهو مخطر بالكسر ﴿ ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولا ﴾ ومخطراً بالفتح فيكون هو الموضوع للقضية المعقولة . والحاصل ان الدلالة من قبيل العالمية والمعلومية والمعالجية والمعالجية مما يمكن اجتماعها في ذات واحدة . وفى الدعاء « يامن دل على ذاته بذاته » .

هذا كله على تقدير اختيار الشق الاول ﴿ مع ان ﴾ لنا ان نختار الشق الثاني وهو عدم دلالة اللفظ على نفسه وما أورده قدس سره عن ﴿ حديث تركب القضية

من جزئين لولا اعتبار الدلالة في البين إنما يلزم اذا لم يكن الموضوع نفس شخصه وإلا كان اجزائها الثلاثة تامة وكان المحمول فيها منتسباً الى شخص اللفظ ونفسه ، غاية الامر انه نفس الموضوع لا الحاكي عنه فافهم فانه لا يخلو عن دقة . وعلى هـذا ليس من باب استعمال اللفظ بشيء بل يمكن ان يقال : انه ليس ايضاً من هذا الباب ما اذا اطلق

من جزئين ﴾ على هذا التقدير غير وارد إذ المحذور ﴿ لولا اعتبار الدلالة في البين انما يلزم اذا لم يكن ﴾ للموضوع وجود عيني خارجي لكن ﴿ الموضوع ﴾ هنا له وجود كذلك وهو ﴿ نفس شخصه ﴾ أي شخص زيد الموجود بالحروف فلا محذور . والحاصل ان تركب القضية من جزئين انما يلزم اذا لم يكن له موضوع لا ذهناً ولا لفظاً ولا خارجاً ﴿ وإلا ﴾ فلو كان له موضوع خارجي ﴿ كان أجزائها الثلاثة تامة ﴾ وذلك كما لو ضرب الجدار بيده وقال ضرب فانه قضية موضوعها خارجي ﴿ وكان المحمول ﴾ اللفظي ﴿ فيها منتسباً ﴾ الى ضرب الجدار الخارجي ، كما أن المحمول فيما نحن فيه في قولنا زيد اسم منتسب ﴿ الى شخص اللفظ ونفسه ﴾ ولا محذور فيـــه أصلا ﴿ غاية الامر انه ﴾ أي الموضوع في هذه القضية ﴿ نفس الموضوع ﴾ الخارجي ﴿ لا الحاكي عنه ﴾ فهل مثل ضرب الجدار المتقدم لا مثل الانسان فى قولنا الانسان حيوان ﴿ فافهم ﴾ ذلك ﴿ فانه لا يخلو عن دقة ﴾ . وبهذا يعرف ان الاشارة الى الشيء خارجاً والحمل عليه لفظاً من هذا القبيل .

﴿ وعلى هذا ﴾ الذى ذكرنا من كون المراد بالموضوع نفسه لا لفظه الحاكي عنه ﴿ ليس ﴾ الموضوع فى هذه القضية ﴿ من باب استعمال اللفظ بشيء ﴾ إذ الاستعمال عبارة عن اطلاق اللفظ على المعنى بحيث يكون اللفظ حاكياً والمعنى محكياً ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل من قبيل ضرب الجدار المتقدم . هذا فى استعمال اللفظ في شخصه ﴿ بل يمكن أن يقال ﴾ مثل هـذا في الاقسام المتقدمة ، وحاصله ﴿ انه ليس أيضاً من هذا الباب ﴾ أي باب استعمال اللفظ في المعنى ﴿ ما اذا اطلق

اللفظ واريد به نوعه او صنفه فانه فرده ومصداقه حقيقة لا لفظه وذاك معناه كي يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ في المعنى فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى الى المخاطب خارجا قد احضر في ذهنه بلا وساطة حاك وقد حكم عليه ابتداءاً بدون واسطة اصلا لا لفظه كما لا يخفى ، فلا يكون في البين لفظ قد استعمل في معنى بل فرد قد حكم في القضية عليه

اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه ﴾ بل هو من باب جعل الأمر الخارجي موضوعاً كضرب الجدار ، لكن ينبغي تقييده بما اذا لم يخرج النوع عن النوعية واما اذا خرج نحو « ضرب فعل » فان ضرب في المثال خرج عن النوعية لأن نوعه الفعل وهذا اسم لوقوعه مبتدءاً فلا يكون من قبيل ضرب الجدار فتأمل ﴿ فانه ﴾ أي اللفظ المحكوم عليه بالنسبة الى النوع والصنف ﴿ فرده ﴾ الخارجي ﴿ ومصداقه حقيقة ﴾ فزيد فى قولنا « زيد اسم » مصداق زيد الكلي ﴿ لا لفظه ﴾ الدال ﴿ وذاك ﴾ الكلي مدلوله و ﴿ معناه ﴾ حتى تكون هذه القضية من قبيل سائر القضايا اللفظية ﴿ كي يكون ﴾ لفظ الموضوع ﴿ مستعملا فيه ﴾ نحو ﴿ استعمال اللفظ فى المعنى ﴾ وعلى ماذكرنا من أن هذه القضية من قبيل ضرب الجدار ﴿ فيكون اللفظ ﴾ الواقع موضوعاً ﴿ نفس الموضوع ﴾ الخارجي ﴿ الملقى الى المخاطب خارجاً ﴾ كما لو اغترف من الماء غرفة وقال ماء فهذا مصداق الماء الخارجى الملقى الى المخاطب محكوماً عليه بقوله ماء و ﴿ قد احضر فى ذهنه ﴾ هذا الموضوع ﴿ بلا وساطة ﴾ لفظ ﴿ حاك ﴾ عنه ﴿ وقد حكم عليه ابتداءاً بدون واسطة أصلا ﴾

والحاصل ان هذه قضية مركبة خارجية الموضوع لفظية المحمول ، فلفظ زيد نفس الموضوع ﴿ لا لفظه ﴾ الحاكي عنه ﴿ كما لا يخفى ﴾ على المتأمل ﴿ فلا يكون فى البين لفظ قد استعمل فى معنى بل ﴾ الموضوع ﴿ فرد ﴾ من أفراد النوع أو الصنف ﴿ قد حكم فى ﴾ هذه ﴿ القضية عليه ﴾ لا بما هو حاك عن الكلي بل

بما هو مصداق لـكلي اللفظ لا بما هو خصوص جزئيه . نعم فيما اذا اريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى ، اللهم إلا ان يقال : ان لفظ ضرب وان كان فرداً له إلا انه قصد به حكايته وجعل عنواناله ومرآته كان لفظه المستعمل فيه وكان حينئذ كما اذا قصد به فرد مثله .

﴿ بما هو مصداق لـكلي اللفظ ﴾ كما يحكم بالمائية على الغرفة بما هي مصداق لـكلي الماء ﴿ لا بما هو خصوص جزئيه ﴾ حتى يكون الحـكم مقصوراً على هذا الفرد الواقع موضوعاً من دون تعد الى سائر أفراد الـكلي، فتحصل من جميع ذلك ان استعمال اللفظ في نوعه وصنفه وشخصه ليس من قبيل الاستعمال الاصطلاحي .

﴿ نعم ﴾ فى القسم الثالث وهو ﴿ فيما اذا أريد به ﴾ أي باللفظ الموضوع ﴿ فرد آخر مثله ﴾ كما تقدم من نحو قولنا زيد في ضرب زيد فاعل ﴿ كان من قبيل استعمال اللفظ في المعنى ﴾ إذ زيد الاول استعمل فى زيد الثاني وحيث كان المستعمل فيه أيضاً لفظاً قال : « من قبيل استعمال اللفظ » ولم يقل من استعمال اللفظ ﴿ اللهم إلا أن يقال ﴾ فى تقريب كون استعمال اللفظ في نوعه وصنفه من باب استعمال اللفظ في المعنى لا من باب جعل الامر الخارجي موضوعا بما حاصله ﴿ ان لفظ ضرب (١) ﴾ المجعول موضوعاً مراداً به النوع في قولنا ضرب فعل ﴿ وان كان فرداً له ﴾ أي للـكلي ويصح ارادة المصداق منه كما مثلنا من غرفة الماء ﴿ إلا انه اذا قصد به ﴾ بلفظ ضرب ﴿ حكايته ﴾ حكاية الـكلي ﴿ وجعل ﴾ هذا اللفظ ﴿ عنوانا له ﴾ أي للـكلي ﴿ ومرآته كان ﴾ لفظ ضرب فى المثال ﴿ لفظه ﴾ أى لفظ الـكلي الدال عليه والـكلي ﴿ المستعمل فيه ﴾ معناه ﴿ وكان ﴾ لفظ ضرب الموضوع ﴿ حينئذ ﴾ مستعملا في الـكلي ، فيكون مثل سائرا لقضايا المتعارفة ﴿ كما اذا قصد به فرد مثله ﴾ الذى تقدم انه من باب استعمال اللفظ فى المعنى ، فتبين أن استعمال اللفظ في مثله من

---

(١) تقدم الاشكال في مثال (ضرب فعل)

وبالجملة فاذا اطلق واريد به نوعه كما اذا اريد به فرد مثله كان من باب استعمال اللفظ في المعنى وان كان فرداً منه وقد حكم في القضية بما يعمه وان اطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه لا بما هو لفظه وبه حكايته فليس من هذا الباب لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً ليست كذلك كما لا يخفى ، وفيها مالا يكاد يصح ان يراد منه ذلك

باب الاستعمال في المعنى ، والاقسام الثلاثة الباقية يمكن أن تكون كذلك كما يمكن أن تكون من باب ضرب الجدار المتقدم .

(وبالجملة فاذا اطلق) اللفظ (وأريد به نوعه) أو صنفه (كما اذا أريد به فرد مثله كان) كل واحد من هذه الاقسام (من باب استعمال اللفظ فى المعنى) فالموضوع اللفظي حاك عن الموضوع العقلي (و) هـذا يصح و (ان كان) الموضوع في القضية (فرداً منه) أى من ذلك النوع أو الصنف (وقد حكم فى القضية بما يعمه) فيشمله وغيره ، فان قولنا زيد لفظ صحيح ، وان جعلنا زيداً مرآة لافراده وكان الحكم المحمول عليه بأنه لفظ يعم زيداً الموضوع وغيره .

(و) اما (ان اطلق) اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه لكن (ليحكم عليه بما هو فرد كليه ومصداقه) ليسرى الحكم الى الكلي كما مثلنا من غرفة الماء (لا بما هو لفظه) ومرآته (وبه حكايته) أى لا بعنوان أن اللفظ الواقع موضوعاً حاك عن الكلي (فليس) هذا الاستعمال حينئذ (من هذا الباب) أى باب استعمال اللفظ فى المعنى بل لا يسمى استعمالا فى الاصطلاح (لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً) عند أهل المحاورة (ليست كذلك) أي مما كان الموضوع مصداقا بل كلها من باب استعمال اللفظ فى المعنى وجعل الفرد مرآتا للكلى (كما لا يخفى) بل (و) قد يكون (فيها) أى فى الاطلاقات (مالا يكاد يصح أن يرادمنه ذلك) المذكور أى الحكم على الفرد بما هو مصداق لا بما هو مرآة ، وذلك اذا كان الموضوع

مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعم شخص اللفظ كما في مثل ضرب فعل ماض .

الخامس :

(مما) لا يصح أن يكون مصداقا للكلي كما اذا (كان الحكم في القضية) الملفوظة (لايكاد يعم شخص اللفظ) الواقع موضوعاً (كما في مثل) قولك (ضرب فعل ماض) مريداً به النوع ، وان كلمة ضرب فى هذا التركيب ليس من مصاديق الفعل حتى يكون الحكم عليه بما هو مصداق وفرد حكما على الكلي ، إذهو مبتدأ كما لا يخفى والمبتدأ اسم والاسم لا يعقل أن يكون من مصاديق الفعل وأفراده اللهم إلا أن يأول في الموضوع أو المحمول .

الامر الخامس

في أن الدلالة هل تتبع الارادة أم لا ؟ وقبل الشروع في المقصود لابد من تقديم مقدمة ، وهي ان الارادة كما ذكرها بعض الاعلام على أربعة أقسام : الأول ـ مفهوم الارادة الذى هو معنى اسمي وضع له لفظ الارادة : الثاني ـ الارادة الحقيقية التي هي صفة من صفات النفس العارضة لها الثالث ـ الارادة الانشائية التي وضع لها هيئة فعل وما فى معناه . الرابع ـ الارادة المصداقية الذهنيه . وان شئت قلت الارادة قسمان : الأول ـ الارادة الذهنية وهي عبارة عن توجه الذهن نحو اللفظ وهذا هو القسم الرابع الثاني ـ الارادة الخارجية وهي على ضربين . الأول الصفة القائمة بالنفس التي هي سبب لتحريك العضلات نحو المطلوب لساناً لعمل غيره أو يداً ورجلا لعمل نفسه وهذا هو القسم الثاني . الثاني : الارادة الانشائية المنشأة بصيغة افعل وغيره ، إذ الامور منها مالا يقبل الانشاء كالجواهر ومنها ما يقبله كالارادة وهذا هو القسم الثالث . ثم ان هذه الثلاثة كلها مصاديق لمفهوم الارادة التي هي القسم الأول .

إذا عرفت ذلك فنقول : لا خلاف في إن مفهوم الارادة ليس جزءاً لمعنى اللفظ الموضوع كما لا خلاف فى عدم جزئية الارادة الانشائية والارادة المصداقية

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

الذهنية وإنما الخلاف في دخول الارادة الحقيقية ، ولا يذهب عليك ان الخلاف إنما هو فى مدخلية إرادة المستعمل لا إرادة الواضع ، وقد إختار المصنف « قده » عدم المدخلية إذ ﴿ لا ريب فى كون الالفاظ موضوعة بازاء معانيها ﴾ المجردة ﴿ من حيث هي ﴾ هي فالمعنى تمام الموضوع له ﴿ لا ﴾ إنها موضوعة بازاء المعاني ﴿ من حيث هي مرادة للافظها ﴾ حتى يكون الموضوع له مركبا من المعنى والارادة ، ويدل على ذلك وجوه خمسة :

«الاول» لزوم تعدد الارادة عند الاستعمال الاولى الارادة التي هي جزء المعنى والثانية الارادة التي تستلزمها الاستعمال ، وذلك باطل وجدانا ﴿ لما عرفت ﴾ في المعنى الحرفى ﴿ بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحائه ﴾ من الآلية والاستقلالية والمرادية وغيرها ﴿ من مقومات الاستعمال ﴾ لا من أجزاء الموضوع له

« الثاني » عدم إمكان الاطاعة والامتثال للاوامر والنواهي ، وذلك لعدم إمكان إتيان العبد بالمعنى المقيد بارادة المولى فى الخارج ، إذ إرادة المولى ذهنية فلا تكون خارجية كما عرفت في تحقيق المعنى الحرفي ، وعليه ﴿ فلا يكاد يكون ﴾ الارادة ﴿ من قيود المستعمل فيه ﴾ . وقد يقرب الاشكال الثاني بأنه لو كانت الارادة جزءاً للمعنى المستعمل فيه لزم أحد أمور ثلاثة أما عدم إمكان الامتثال وأما التجريد حين الاستعمال وأما الدور لانه لم يجرد المعنى عن الاراد حين الاستعمال فاما أن تكون هي الارادة الاستعمالية فيلزم الدور وأما أن تكون غيرها فيلزم عدم إمكان الامتثال فتفطن

« الثالث » عدم صحة الحمل مطلقاً إلا بالتجريد ، وذلك لأن زيد قائم حينئذ ينحل الى ذات مرادة وصفة مرادة ، والارادتان متغايرتان حقيقة فلا يصح

هذا مضافا الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل بلا تصرف في الفاظ الاطراف مع انه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه بداهة ان المحمول على زيد في زيد قائم والمسند اليه في ضرب زيد مثلا هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما والموضوع له خاصاً

الحمل الخارجي إلا بتجريد الذات والصفة عن الارادة ، ومن الواضح عدم التصرف بالتجريد حين تركيب الجمل . والى (هذا) أشار المصنف بقوله : (مضافا الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجمل بلاتصرف) وتجريد عن الارادة (في الفاظ الاطراف) أى أطراف الجملة من المحكوم والمحكوم عليه (مع إنه) أي الشأن (لو كانت) الالفاظ (موضوعة لها) أي للمعاني (بما هي مرادة) حتى يكون المعنى الموضوع له مركباً من أصل المعنى والارادة (لما صح) الاسناد والحمل (بدونه) أي بدون التصرف والتجريد . (بداهة إن المحمول على زيد) وهو قائم (في زيد قائم و) كذا (المسند اليه) أي الى زيد (في ضرب زيد مثلا) إنما (هو نفس القيام والضرب لا بما هما مرادان) . ولعله إنما خص الكلام بالمحكوم مع جريان مثله في المحكوم عليه ، كما صرح هو قدس سره بأهمية الاشكال في قوله : « بلا تصرف في الفاظ الاطراف » لأجل أن المحكوم عليه في المثالين لا مدخلية للارادة فيه بداهة ، اذ هو علم لا يوضع للشخص الخاص بما هو مراد كما هو المشاهد من حال الاباء حين الوضع للابناء ، وانما أتى بمثالين لبيان عدم الفرق كون الجملة اسمية أو فعلية أو بين كون المحكوم اسماً أو فعلا .

هذا تمام الكلام في الاشكال الثالث على مدخلية الارادة في الدلالة (مع إنه يلزم) اشكال آخر وهو الرابع ، وحاصله لزوم (كون وضع عامة الألفاظ) الموضوعة (عاما والموضوع له خاصاً) أما كون الوضع عاما فلما تقدم في أسماء الأجناس ، واما

لمكان اعتبار خصوص ارادة اللافظين فيما وضع له اللفظ ، فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه كما لا يخفى ، وهكذا الحال في طرف الموضوع ،

كون الموضوع له خاصا فهو (لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين) المستعملين أي مدخلية ارادتهم (فيما وضع له اللفظ) اذ اللفظ موضوع بأزاء المعنى بقيد الارادة والارادة جزئية فيكون المعنى المقيد بها جزئياً ، وعلى هذا فيلزم أن لا يكون الوضع العام والموضوع له العام أصلا . وهذا وان لم يكن مستحيلا الا انه خلاف الوجدان وخلاف ما صرحوا به من أن أسماء الاجناس والمشتقات وغيرهما من قبيل الوضع العام والموضوع له العام .

لا يقال : يمكن أن تكون الارادة جزء المعنى الموضوع له مع بقاء الوضع العام والموضوع له العام ، وذلك بأن يكون مفهوم الارادة الكلي جزءاً للموضوع له لا الاراد الحقيقية القائمة بنفس المستعمل اللافظ حتى توجب جزئية حزئية المعنى (فانه) يقال في الجواب : (لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الارادة) الكلي (فيه) أي في المعنى الموضوع له ، وذلك لانه لاخلاف في عدم كونه جزء الموضوع له ـ كما تقدم في صدر المبحث ـ فضلا عن انه خلاف الوجدان (كما لا يخفى) . وحيث بين المصنف «ره» الاشكال الثالث بالنسبة الى المحمول قال : (وهكذا الحال في طرف الموضوع) فيجري فيه الاشكال ، هكذا شرح هذه العبارة بهذا المعنى بعض الشراح ، وعلى هذا فيسقط ما ذكرناه سابقاً من التوجيه ، ولكن يمكن أن يكون هذا الكلام ناظراً الى عدم امكان أخذ الارادة بالنسبة الى الموضوع كعدم امكانه بالنسبة الى الموضوع له لجريان الاشكالات المتقدمة فيه أيضاً لكن بأدنى تفاوت ، ومما يؤيد هذا الذي ذكرناه تأخير هذه العبارة عن الاشكال الرابع ولو كان من الاشكال الثالث لاختل النظم .

«الخامس» لزوم بناء جميع الالفاظ ، لان الارادة المأخوذة في المعنى جزئية وهي من المعاني الحرفية كما لا يخفى . وأورد بعض الافاضل على التبعية اشكالات أخر

واما ما حكي عن العلمين الشيخ الرئيس والمحقق الطوسي من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة فليس ناظراً الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة كما توهمه بعض الافاضل بل ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية اي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها وتتفرع عليها

لامجال لذكرها . فتحصل ان الدلالة لا تتبع الارادة بل تتبع الوضع ولو كانت الارادة جزء الموضوع له لكانت تابعة لها . ﴿ وأما ما حكي عن العلمين الشيخ الرئيس ﴾ أبي علي بن سينا ﴿ والمحقق الطوسي ﴾ نصير الدين قدس سره ﴿ من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة ﴾ المستلزم لكونها جزء الموضوع له ﴿ فليس ﴾ المحكي منافيا لما تقدم منا ، إذ ليس كلامها ﴿ ناظراً الى كون الالفاظ موضوعة للمعاني بما هي مرادة ﴾ بحيث تكون الارادة جزء الموضوع له ﴿ كما توهمه بعض الافاضل ﴾ في الفصول ﴿ بل ﴾ كلامها ناظر الى شيء آخر . وبيانه يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي إن الدلالة على قسمين: الاول ـ الدلالة التصورية وهي عبارة عن حضور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ ولو كان اللفظ صادراً عن حيوان أو جماد ، وهذه الدلالة لا تتوقف على شيء سوى العلم بالوضع بالنسبة الى السامع ضرورة . الثاني ـ الدلالة التصديقية وهي نحوان : الأول تصديق السامع بكون المعنى مراد للمتكلم وهذه متوقفة على ارادة المتكلم إذ لولا الارادة لم يتمكن السامع من التصديق ، الثاني تصديق السامع بأن النسبة الكلامية مطابقة للنسبة الخارجية . وبعبارة أخرى دلالة اللفظ على معنى محقق في الخارج ، فلو أذعن السامع ولم يكن مطابقا كان تخيلا لا تصديقا .

إذا عرفت هذه قلنا : كلامها ﴿ ناظر الى إن دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقية ﴾ قسمها الأول ﴿ أي دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها ﴾ أي إرادة المتكلم المعاني ﴿ منها ﴾ أي من تلك الالفاظ . ﴿ و ﴾ بعبارة أخرى ﴿ تتفرع ﴾ الدلالة التصديقية بمعناها الأول ﴿ عليها ﴾ أي على إرادة اللافظ نحو

تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف فانه لولا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال ، ولذا لابد من إحراز كون المتكلم بصدد الافادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الارادة وإلا لما كانت لكلامه هذه الدلالة وان كانت له الدلالة التصورية اي كون سماعه موجباً لاخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار او من لافظ بلا شعور ولا اختيار .

(تبعية مقام الاثبات) والدلالة الظاهرية (للثبوت) والواقع (و) نحو (تفرع الكشف على الواقع المكشوف) فتصديق السامع بكون المعنى مراداً للمتكلم متوقف على إرادة المتكلم واقعاً وإحراز السامع إرادته ، فلو لم تكن للمتكلم إرادة كان تصديق السامع جهالة ولو لم يحرز السامع لم يكن تصديق أصلا (فانه لو لا الثبوت فى الواقع) ونفس الأمر (لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال) كما لا يخفى .

(ولذا) أى ولاجل تفرع الاثبات على الثبوت وتبعية الكشف للواقع (لابد) للدلالة التصديقية (من إحراز) السامع (كون المتكلم بصدد الافادة) وانه مريد للمعنى (في) التكلم حتى يتمكن من (إثبات إرادة ماهو ظاهر كلامه و) يتمكن من إثبات (دلالته) أى دلالة كلام المتكلم (على الارادة) وهذا الاحراز يحصل ولو بأصل من الأصول (والا) يحرز السامع كون المتكلم بصدد الافادة (لما كانت لكلامه هذه الدلالة) التصديقية أعني دلالته على ارادة المتكلم (و) أما (أن) احرز ولم يطابق احرازه الواقع كان ذلك تخييلا لا تصديقا كما تقدم . نعم (كانت) على التقديرين (له) أى لكلامه (الدلالة التصورية) بالمعنى المتقدم (أى كون سماعه موجباً لاخطار معناه الموضوع له) وحضوره في ذهن السامع العالم بالوضع (ولو كان) الكلام (من وراء الجدار) فلم يعلم السامع حال المتكلم (أو) كان صادراً (من لافظ بلا شعور ولا اختيار) كالحيوان المعلم أو النائم أو الآلة .

إن قلت : على هذا يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ والقطع بما ليس بمراد أو الاعتقاد بارادة شيء ولم يكن له من اللفظ مراد . قلت : نعم لا يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك جهالة وضلالة يحسبها الجاهل دلالة ولعمرى ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا محيص عنه ، ولا يكاد ينقضى تعجبى كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً الى مالا ينبغى صدوره عن فاضل فضلا عمن هو علم فى التحقيق والتدقيق .

﴿ ان قلت : على هذا ﴾ الذى ذكرتم من ان الدلالة التصديقية تابعة للارادة ﴿ يلزم أن لا يكون هناك دلالة ﴾ تصديقية في صورتين : الأولى ﴿عند الخطاء ﴾من السامع ﴿ والقطع بما ليس بمراد ﴾ كان أراد المتكلم من قوله « جاءني أسد » مجيء الرجل الشجاع ﴿ أو ﴾ نحوه وقطع السامع بأن مراده مجيء الحيوان المفترس . والثانية عندما اشتبه السامع وكان له ﴿ الاعتقاد ﴾ خطأ ﴿ بارادة ﴾ المتكلم من اللفظ خصوص ﴿ شيء و ﴾ الحال انه ﴿ لم يكن له من اللفظ مراد ﴾ أصلا ، كما لو تكلم بجملة سهواً فظن السامع انه أراد معناها . والفرق بين الصورتين ان المتكلم في الاولى أراد معنى لكنه يخالف ما تخيله السامع ، وفي الثانية لم يرد شيئاً أصلا . وحاصل الاشكال انه على القول بالتبعية يلزم أن لا تكون دلالة في الصورتين . ﴿ قلت : نعم لا يكون حينئذ دلالة بل يكون هناك ﴾ في الصورتين ﴿ جهالة ﴾ من السامع ﴿ وضلالة ﴾ وقد ﴿ يحسبها الجاهل دلالة ﴾ .

هذا ﴿ ولعمري ما أفاده العلمان ﴾ المحقق الطوسي والشيخ الرئيس ﴿ من التبعية على ما بيناه ﴾ من تبعية الدلالة التصديقية للارادة دون التصورية ﴿ واضح لا محيص عنه ﴾ المحيص المهرب والمهرب . ﴿ ولا يكاد ينقضي تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً الى مالا ينبغي صدوره عن فاضل ﴾ من تبعية الدلالة التصورية للارادة لبديهية البطلان بالوجدان والبرهان فان ذلك لا يتفوه به أحد ﴿ فضلا عمن هو علم فى التحقيق والتدقيق ﴾ . هذا كلام المصنف في توجيه كلام العلمين ، ولكل واحد من هؤلاء

السادس : لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها فى مثل زيد قائم وضرب عمرو بكراً شخصياً وبهيئاتها

الأعلام النائني والاصفهاني والرشتي والسلطان العراقى والمشكيني والقمي وغيرهم ممن استضأنا بنور حواشيهم وشروحهم فى هذا الشرح فى بيان كلامها بحث مفصل فعلى الطالب الرجوع اليها ـ والله العالم بحقائق الامور .

الأمر السادس

فى انه هل للمركبات وضع مستقل أم لا ؟ اعلم ان في المقام أمرين :

« الأول » في بيان رابط الجملة وقد اختلف فيه على أقوال : فذهب بعض الى انه الضمير بارزاً كان أو مستتراً ، ورد ذلك بأن للضمائر مفاهيم مستقلة فلا تكون رابطة بين أجزاء الجملة ، وما ذكره أهل الميزان من استعارة الضمائر غير تمام . وذهب آخرون الى ان الرابط الاعراب ، ورد بالنقض بالمركب غير التام الواقع فى الجملة نحو غلام زيد قائم فانه يلزم أن يكون مركباً تاماً لمكان الاعراب . وذهب ثالث الى انه الهيئة التركيبية ، إذ لكل جملة جزء مادي وهو ألفاظ الأطراف وجزء صوري هو الهيئة التركيبية .

« الثاني » في انه هل للجمل غير وضع المسند اليه والمسند والهيئة التركيبية وضع آخر للمجموع المركب من الثلاثة أم لا ؟ والمصنف ذهب الى الثاني اذ (لاوجه لتوهم وضع للمركبات) بحيث يكون وضع لمجموع المادة والهيئة معاً (غير وضع المفردات) من المسند اليه والمسند والهيئة التركيبية (ضرورة عدم الحاجة اليه بعد) وجود وصفين : الأول (وضعها بموادها) المخصوصة كزيد وعمرو وبكر وقائم وضرب (في مثل زيد قائم وضرب عمرو بكراً) اذ الاعلام موضوعة بالوضع الخاص والموضوع له الخاص والمشتقات موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام ومعلوم انها موضوعة وضعاً (شخصيا . و) الثاني وضعها (بهيئاتها) فان هيئة زيد قائم موضوعة جملة اسمية وهيئة ضرب عمرو بكراً موضوعة جملة فعلية ، ومعلوم ان الهيئة

المخصوصة من خصوص اعرابها نوعياً ، ومنها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب والاضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما نوعيا بداهة ان وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها مع استلزامه

موضوعة وضعا نوعيا . وقد تقدم معنى الوضع الشخصي والنوعي ، وبعد هذين الوضعين لا حاجة الى وضع ثالث للهيئة ﴿ المخصوصة ﴾ المركبة من خصوص مواد الجملة الموضوعة شخصيا و ﴿ من خصوص ﴾ الهيئة الأعم من ﴿ اعرابها ﴾ وغيره ﴿ نوعيا ﴾ ولا يذهب عليك ان قوله : « من خصوص اعرابها » بيان لقوله : « بهيئاتها المخصوصة » أي ان الهيئة المخصوصة عبارة عن الهيئة الرفعية والنصبية والجرية وكلها موضوعة وضعا نوعيا أي بدون ملاحظة مادة مدخولها ولا هيأته ، فانه وضع الرفع للفاعل ـ زيداً كان أو غيره ـ وهكذا .

﴿ و ﴾ الحاصل انه لا حاجة الى وضع ثالث بعد وضع المواد ووضع الهيئات التي ﴿ منها خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب ﴾ كالنسبة الى الفاعل والمفعول والنائب ﴿ و ﴾ منها خصوص الهيئات الموضوعة لخصوصيات ﴿ الاضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما ﴾ كالدوام والثبوت ومنها خصوص الاعراب كما تقدم ، فان جميع هذه الهيئات موضوعة ﴿ نوعيا ﴾ كوضع المواد شخصيا وحينئذ فالوضع الثالث للمركبات لغو ﴿ بداهة ان وضعها كذلك ﴾ مادة وهيئة ﴿ واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى ﴾ على أولي النهى ﴿ من غير حاجة الى وضع آخر لها بجملتها ﴾ .

وقد يقرر دليل عدم الوضع للمركب هكذا : بأن الوضع الثالث اما لفائدة أولا والثاني مستلزم للغويته ، والأول ان كان لفائدة غير مترتبة على وضع المفردات فهي مفقودة وجدانا وان كان لفائدة مترتبة عليها فهي تحصيل الحاصل ﴿ مع استلزامه

الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها واخرى بملاحظة وضع مفرداتها ولعل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لاوضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منها .

السابع :

الدلالة على المعنى) مرتين (تارة بملاحظة وضع نفسها واخرى بملاحظة وضع مفرداتها) وهو خلاف الوجدان ، فان السامع للمركب لا يفهم المعنى مرتين (ولعل) النزاع بين القوم لفظي بأن يكون (المراد من العبارات الموهمة لذلك) الوضع الثالث (هو وضع الهيئات على حدة) الذي يقوله القوم أعني (غير وضع المواد) فيكون مرادهم بيان الوضع الثاني (لا) ان مرادهم (وضعها) أي وضع المركبات (بجملتها) أي مجموع المواد والهيئات حتى يكون وضعا ثالثا (علاوة على وضع كل واحد منها) لكن المشكيني قدس سره مصر على المغايرة فلا يكون النزاع لفظيا .

« تنبيه » يمكن انكار الوضع النوعي للهيئة مطلقا فلا يكون إلا وضع واحد للمفردات ، وإنما التركيب بالطبع كما ادعاه المصنف بالنسبة الى المجاز . وهذا الاحتمال قريب جداً فتفطن .

الأمر السابع

في علامات الحقيقة والمجاز . وتحقيق المقام يحتاج الى تمهيد مقدمة ، وهي انه لو علمنا المعنى الحقيقي والمجازي ولم نعلم المستعمل فيه فلا خلاف في ان اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي ، وإنما الكلام في مستند هذا الحمل وفيه أقوال الأول اصالة الحقيقة . الثاني أصالة عدم القرينة . الثالث غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي . الرابع قبح ارادة غير المعنى الحقيقي بدون نصب قرينة . الخامس ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي هذا واما لو لم يعرف المعنى الحقيقي والمجازي وعرف المستعمل فيه فالسيد المرتضى « ره » على ان الاستعمال علامة الحقيقة ، والمشهور على انه أعم منها اذا عرفت هذا فنقول : العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أربعة .

لا يخفى ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه ، بداهة انه لولا وضعه له لما تبادر . لا يقال كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار

التنصيص

الاولى : تنصيص واضع اللغة لكن لا طريق الى هذه العلامة في اللغات القديمة ، وذكر بعضهم مكانه تنصيص أهل اللغة ، وأشكل عليه بأن أهل اللغة ليسوا من أهل الخبرة بالنسبة الى الوضع وإنما هم أهل خبرة بالنسبة الى الاستعمال فتأمل .

التبادر

الثانية : التبادر فانه علامة الحقيقة كما ان عدم التبادر أو تبادر الغير علامة المجاز اذ ﴿ لايخفى ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة ﴾ حتى الشهرة ﴿ علامة كونه ﴾ أي كون اللفظ ﴿ حقيقة فيه ﴾ أي في ذلك المعنى المنسبق ﴿ بداهة انه لولا وضعه ﴾ أي وضع اللفظ ﴿ له ﴾ أي للمعنى ولو وضعا تعينيا ﴿ لما تبادر ﴾ هذا المعنى منه ، وذلك لأن التبادر أثر العلقة الذهنية بين اللفظ والمعنى والعلقة الذهنية لاتكون إلا بالوضع فالتبادر لايكون إلا بالوضع فيكون التبادر دليلا إنياً على الوضع ، واذا ثبت الوضع ثبتت الحقيقة اذ المعنى الحقيقي عبارة عن الموضوع له . ولا يخفى ان التبادر الوضعي ـ وهو ماذكرناه ـ علامة الحقيقة لا التبادر الاطلاقي الذي هو عبارة عن انصراف الاطلاق الى بعض الأفراد لكثرة الوجود او كثرة الاستعمال

﴿ لايقال : كيف يكون ﴾ التبادر ﴿ علامة ﴾ للحقيقة ﴿مع توقفه﴾ أي توقف التبادر ﴿ على العلم بانه ﴾ أي المعنى المنسبق ﴿ موضوع له ﴾ اذ لولا العلم بأن المعنى هو الموضوع له لما تبادر من اللفظ ﴿ كما هو واضح ﴾ ، وعلى هذا فالتبادر موقوف على العلم بالوضع ﴿ فلو كان العلم به ﴾ أيضاً ﴿ موقوفا عليه ﴾ أي على التبادر ﴿لدار﴾ دورا مصرحا وان شئت قلت : التبادر موقوف على العلم بالوضع والعلم بالوضع موقوف على التبادر فالتبادر موقوف على التبادر . أما المقدمة الاولى فلانه لولا العلم بالوضع

فانه يقال : الموقوف عليه غير الموقوف عليه ، فان العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر وهو موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به لا التفصيلي فلا دور

لما تبادر المعنى الموضوع له كما نرى عدم تبادر معنى من اللفظ في اللغة التي لا نعرفها ، وأما المقدمة الثانية فلان كون التبادر علامة الوضع معناه توقف العلم بالوضع على التبادر

(فانه يقال) في الجواب عن اشكال الدور : ان العلمان اللذان توقف أحدهما على التبادر وتوقف التبادر على الآخر مختلفان ، فالعلم (الموقوف عليه) التبادر (غير) العلم الذي كان التبادر موقوفا عليه ، وإذا اختلف الموقوف و (الموقوف عليه) فلا دور . ولا يذهب عليك ان فاعل كلمة الموقوف الأول هو التبادر ومرجع ضميره هو العلم وعكسهما الموقوف عليه الثاني .

ثم ان اختلاف العلمين بالاجمال والتفصيل (فان العلم التفصيلي بكونه) أي بكون المعنى (موضوعاً له) أي موضوعاً للفظ (موقوف على التبادر) فلو أردنا تحصيل العلم التفصيلي بمعنى اللفظ احتجنا الى التبادر (وهو) انسباق المعنى من حاق اللفظ كما تقدم ، لكن التبادر لا يتوقف على العلم التفصيلي حتى يتحد العلمان ، بل هو (موقوف على العلم الاجمالي الارتكازي به) أي بكون المعنى موضوعاً له (لا التفصيلي) كما تقدم . واذا اختلف العلمان (فلا دور) .

وتوضيحه ما ذكره العلامة الرشتي قدس سره : ان الانسان اذا راجع وجدانه حين ابتداء أمره وتنطقه تعلم الفاظاً من الأبوين أو غيرهما تستعمل في المعاني عند الاعراب عما في الضمير ، فقد علم اجمالا ذات الموضوع له وغيره مما يناسبه ، فاذا صار عارفا بالمعنى الحقيقي والمجازي فكلما سمع لفظاً وانسبق من سماعه الى ذهنه معنى مع قطع النظر عن كل القرائن فيعلم كون اللفظ حقيقة في خصوص هذا المعنى ، وكلما سمع لفظاً وانسبق من سماعه الى ذهنه معنى بالقرينة فيعلم كونه مجازاً في خصوص هذا المعنى ، وهذا بعينه هو الجواب عن الاشكال الوارد على كلية الكبرى

هذا اذا كان المراد به التبادر عند المستعلم واما اذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى ، ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ واما فيما احتمل استناده الى قرينة فلا يجدى اصالة عدم القرينة فى احراز كون الاستناد

في الشكل الأول فتذكر ـ انتهى كلامه رفع مقامه . ولا يخفى ان العلم الاجمالي فى هذا المقام عبارة عن الارتكاز الذى اذا توجه الذهن اليه حصله بالفكر من بين المعاني المركوزة ، وهذا هو العلم الاجمالي باصطلاح أهل الميزان كما فى أوائل شرح المطالع ، وذلك بخلاف مصطلح الاصوليين .

ثم ان ﴿ هذا ﴾ الجواب عن الدور ﴿ اذا كان المراد به ﴾ أي بالتبادر ﴿ التبادر عند ﴾ نفس ﴿ المستعلم ﴾ المريد لتمييز الحقيقة عن المجاز ﴿ واما اذا كان المراد به ﴾ أي بالتبادر ﴿ التبادر عند أهل المحاورة ﴾ بأن يكون التبادر عند أهل المحاورة العالمين بالاوضاع علامة للحقيقة للجاهل بالمعنى الحقيقي وغيره ﴿ فالتغاير ﴾ بين العلم المتوقف على التبادر ، والعلم الذي كان التبادر متوقفاً عليه ﴿ أوضح من أن يخفى ﴾ على أحد ، إذ العلم المتوقف على التبادر هو علم الجاهل ، والعلم الذى كان التبادر متوقفاً عليه هو علم أهل المحاورة العالمين بالاوضاع . مثلا : من لا يعلم معنى الاسد إذا رأى سبق الحيوان المفترس الكذائي الى ذهن العرب من هذا اللفظ بدون القرينة علم انه معناه الحقيقي .

﴿ ثم ان هذا ﴾ الذى ذكرناه من كون التبادر علامة للحقيقة ﴿ فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ ﴾ وحاقه بدون معونة قرينة أصلا ، وهذا هو التبادر المسمى بالتبادر الوضعي ﴿ واما فيما ﴾ لو ﴿ احتمل استناده الى قرينة ﴾ ولو كانت شهرة ﴿ فلا ﴾ يكون هذا التبادر علامة للحقيقة .

ان قلت : أصل عدم القرينة مفيد لكون التبادر من حاق اللفظ . قلت : لا ﴿ يجدى اصالة عدم القرينة في احراز كون الاستناد ﴾ الى حاق اللفظ ، إذ المراد

اليه لااليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا فى احراز المراد لا الاستناد . ثم ان

بالأصل ان كان استصحاب عدم القرينة ففيه مع انه مثبت ان المستصحب ليس بحكم ولا موضوع ذى حكم ، وان كان المراد بالاصل الأصل العقلائي الجارى فى العام ونحوه حين الشك فى وجود القرينة واجرائه محرز لكون الاستناد ﴿ اليه ﴾ أي الى حاق اللفظ ﴿ لا اليها ﴾ أي لا الى القرينة ، فهذا الأصل وان ذكره جماعة ﴿ كما قيل ﴾ لكن فيه نظر ﴿ لعدم الدليل على اعتبارها ﴾ أي اعتبار اصالة عدم القرينة ﴿ إلا فى ﴾ مقام ﴿ احراز المراد ﴾ بأن لا يعلم المراد من اللفظ فيعين بهذه الاصالة المراد ﴿ لا ﴾ في مقام عرف المراد من اللفظ لكن شك في انه المعنى الحقيقي أوالمجازى ، إذ لا يثبت باصل عدم القرينة كون ﴿ الاستناد ﴾ الى حاق اللفظ حتى يكون معنى حقيقياً . مثلا لولم يعرف المراد من لفظ الأسد جاز تعيين الحيوان المفترس باصالة عدم القرينة ، اما لو عرف كون المراد منه الحيوان المفترس لكن لم يعلم انه معنى حقيقي للأسد أم معنى مجازي لم يجز تعيين كونه معنى حقيقيا باصالة عدم القرينة .

صحة السلب

﴿ ثم ان ﴾ العلامة الثالثة من علامات الحقيقة والمجاز « صحة السلب وعدمها » وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : ان الحمل على قسمين « الاول » الحمل الأولي الذاتي ، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والمحمول متحدين مهية ومفهوما ، وذلك كحمل المترادفين أحدهما على الآخر نحو الأسد ضرغام والانسان بشر ، أو كانا متحدين مهية فقط لا مفهوما نحو الانسان حيوان ناطق . وإنما يسمى هذا القسم أوليا ذاتيا لكونه أولى الصدق والكذب ولا يجري إلا فى الذاتيات . « الثاني » الحمل الشائع الصناعى ، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والمحمول متحدين مصداقا وفى الوجود فقط ، بأن كان الموضوع من أفراد مفهوم المحمول نحو زيد عالم ، وإنما يسمى هذا القسم شائعا صناعيا لشيوعه فى العلوم والصناعات . ثم انه ينقسم الحمل بتقسيم آخر الى حمل المواطاة وهو حمل هو هو ، وحمل الاشتقاق وهو حمل ذي هو

عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن اجمالا كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً فى الجملة

قال شارح المطالع : وحمل المواطاة أن يكون الشيء محمولا على الموضع بالحقيقة بلا واسطة كقولنا الانسان حيوان ، وحمل الاشتقاق أن لا يكون محمولا عليه بحقيقة بل ينسب اليه كالبياض بالنسبة الى الانسان ، فانه ليس محمولا عليه بالحقيقة فلا يقال الانسان بياض بل بواسطة ذوا والاشتقاق فيقال الانسان ذو بياض وأبيض ، وحينئذ يكون محمولا بالمواطاة . هكذا قال الشيخ وفسر المحمول بالحقيقة بما يعطي موضوعه اسمه وحده ، وربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل ذو هو انتهى كلام الشارح ، وبهذا يظهر مافي بعض التفسيرات . وقد أشار السبزوارى (قده) الى هذه الأقسام بقوله :

الحمل بالذاتي الاولى وصف مفهوم اتحاد مفهوم عرف
فكل مفهوم وان ليس وجد فنفسه بالاولى مافقـــد
وبالصناعي الشائع الحمل صفا وباتحاد فى الوجود عرفا
وبالمواطاة والاشتقاق فـه وذلك الهوهو وذا ذو هواسمه

اذا عرفت ذلك فاعلم ان (عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم) لدى المستعلم (المرتكز في الذهن) مالكون ذلك المعنى معلوما (اجمالا) كما ذكر فى التبادر (كذلك) هنا اذا لم يصح سلب اللفظ (عن معنى) من المعاني (تكون علامة كونه حقيقة فيه) مثلا اذا لم يصح سلب لفظ الانسان عن الرجل البليد كان ذلك علامة لكون الانسان حقيقة في البليد (كما ان صحة سلبه) أى سلب اللفظ (عنه) أى عن معنى تكون (علامة كونه) أى كون اللفظ (مجازاً) في ذلك المعنى . مثلا اذا صح سلب الحمار عن الرجل البليد كان ذلك علامة لكون الحمار مجازاً في البليد .

ثم لا يخفى ان كونهما علامة (فى الجملة) فيمكن أن يكون اللفظ مجازاً

والتفصيل ان عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوما علامة كونه نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه وأفراده الحقيقية كما ان صحة سلبه

بالنظر الى حمل وحقيقة بالنظر الى آخر كما سيجيء ، وهكذا يمكن أن يكون المجاز في الاسناد فى الكلمة كما ستعرف . هذا اجمال الكلام فى هذه العلامة ﴿ والتفصيل ﴾ لقولنا في الجملة هو ﴿ ان عدم صحة السلب عنه ﴾ أي عن معنى ﴿ و ﴾ كذلك ﴿ صحة الحمل عليه ﴾ لكن ﴿ بالحمل الاولى الذاتي ﴾ وهو ﴿ الذى كان ملاكه الاتحاد ﴾ ماهية و ﴿ مفهوماً ﴾ كما تقدم ﴿ علامة كونه ﴾ أى كون المستعمل فيه ﴿ نفس المعنى ﴾ الحقيقي ، وذلك بدليل الانّ إذا الحمل الاولى يكشف عن الاتحاد المفهومي والاتحاد المفهومي لا يكون إلا بالوضع والوضع يفيد الحقيقة ، ﴿ و ﴾ هكذا عدم صحة سلب اللفظ عن المعنى المستعمل فيه . وبعبارة أخرى صحة الحمل عليه ﴿ بالحمل الشائع الصناعي ﴾ وهو ﴿ الذي ﴾ كان ﴿ ملاكه الاتحاد ﴾ خارجا و ﴿ وجوداً بنحو من انحاء الاتحاد ﴾ كالاتحاد الصدوري كزيد ضارب أو الحلولي كهذا أبيض أو القيامي كزيد قائم ، فان هذا الحمل ﴿ علامة كونه ﴾ أى كون المستعمل فيه ﴿ من مصاديقه ﴾ أى من مصاديق المعنى ﴿ وأفراده الحقيقية ﴾ فيما اذا كان المحمول والمحمول عليه كلياً وفرداً لا فيما اذا كانا كليين متساويين أو غيرهما كما لايخفى على ما ذكره المصنف فى تعليقه على هذا الحمل .

وبهذا التفصيل بين الحملين سقط ما أورده بعض على هذه العلامة بأنه كيف يكون صحة الحمل علامة للحقيقة مع انا نرى صحة الحمل فى الجزء اللازم نحو زيد ناطق أو ضاحك مع انهما ليسا بحقيقة كما هو ظاهر ؟ و ﴿ كما ان صحة ﴾ الحمل بالحمل الاولى الذاتي علامة لكون المستعمل فيه نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعي علامة كونه من مصاديقه فصحة ﴿ سلبه ﴾ أي سلب اللفظ بالمعنى المرتكز عن معنى

كذلك علامة انه ليس منهما

﴿ كذلك ﴾ سلباً أولياً ذاتياً أو شائعاً صناعياً ﴿ علامة انه ﴾ أى المستعمل فيه ﴿ ليس منهما ﴾ أى ليس من مصاديق المعنى الحقيقي ولا نفسه . والحاصل ان الأقسام أربعة حمل الذاتي وسلبه وحمل الشائع وسلبه .

ثم ان هنا كلاماً لابد من التنبيه عليه ، وهو : ان من أقسام المجاز ما يتبنى على التشبيه وهو المسمى بالاستعارة التي كان أصلها التشبيه فذكر المشبه وأريد به المشبه كقوله :

لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

فان لفظ أسد استعارة للرجل الشجاع ، إذ الشاعر شبه في نفسه الرجل الشجاع بالاسد للمشابهة فى الشجاعة ثم ذكر الأسد ـ وهو المشبه به ـ وأراد المشبه أي الرجل الشجاع . وعلماء البيان كما في المطول قد اختلفوا فى أن الاستعارة مجاز لغوى أم عقلي ؟ فذهب الجمهور الى أنه مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمل فى غير ماوضع له لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كأسد مثلا فى قولنا : « رأيت أسداً يرمي » موضوعة للمشبه به أعني السبع المخصوص لا للشبه أعني الرجل الشجاع ولا للاعم من المشبه به والمشبه كالشجاع مثلا ليكون اطلاقه على كل منهما حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما ، وهذا معلوم قطعاً بالنقل عن أئمة اللغة ، فحينئذ يكون استعماله فى المشبه استعمالا في غير ماوضع له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له أعني المشبه به فيكون مجازاً لغويا . . . الى ان قال : وقيل انها مجاز عقلي بمعنى ان التصرف فى أمر عقلي لا لغوي لانها لما لم تطلق على المشبه إلا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به بأن جعل الرجل الشجاع فرداً من أفراد الاسد كان استعمالها فيما وضعت له . . الى أن (١) قال : وتحقيق ذلك ان دخوله في جنس

---

(١) وهذا الكلام وان ذكره التفتازانى لرد القول الثانى لكنه لما كان مساعداً لفهم القول الثانى ذكرناه ايضا .

وان لم نقل بأن اطلاقه عليه من باب المجاز فى الكلمة بل من باب الحقيقة وأن التصرف فيه فى أمر عقلى كما صار اليه السكاكى ، واستعلام حال اللفظ وانه حقيقة أو مجاز فى هذا المعنى بهما

المشبه به مبني على انه جعل أفراد الاسد بطريق التأويل قسمين : أحدهما المتعارف وهو الذى له غاية الجرأة ونهاية القوة في مثل تلك الجثة وهاتيك الصورة والهيئة وتلك الأنياب والمخالب الى غير ذلك ، والثاني غير المتعارف وهو الذي له تلك الجرأة وتلك القوة لكن لا في تلك الجثة والهيكل المخصوص ـ انتهى ثم بين التفتازاني فى موضع آخر القول الثاني وهو الذى ذهب اليه السكاكي في باب الاستعارة بقوله : كما تقول في الحمام أسد وأنت تريد به الرجل الشجاع مدعياً انه من جنس الاسود ، فتثبت له ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه ـ انتهى .

اذا عرفت هذا فنقول : ان صحة سلب اللفظ عن معنى علامة انه ليس نفس المعنى ولا من مصاديقه ﴿ وان لم نقل ﴾ بمجرد هذا السلب ﴿ بان اطلاقه ﴾ أي اطلاق هذا اللفظ ﴿ عليه ﴾ أي على هذا المعنى ﴿ من باب المجاز فى الكلمة ﴾ كما ذهب اليه الجمهور ﴿ بل ﴾ قلنا انه ﴿ من باب الحقيقة ﴾ الادعائية ﴿ وان التصرف فيه ﴾ أي فى هذا الاطلاق والحمل ﴿ في أمر عقلي ﴾ وهو ادعاء ان هذا المعنى الذى لم يوضع اللفظ له من أفراد المعنى الحقيقى ﴿ كما صار اليه السكاكي ﴾ . والحاصل ان سلب شيء عن شيء يدل على انه ليس بموضوع له وان أمكن القول بأن استعماله فيه حقيقة . مثلا سلب الاسد عن زيد بقولنا « زيد ليس بأسد » يشعر بكون زيد ليس نفس معنى الاسد ولا من مصاديقه وان قلنا بانه لو استعمل فيه ليس بمجاز في الكلمة بل حقيقة ادعائية كما سبق توضيحه .

﴿ و ﴾ قد يقال بأن هذه العلامة أيضاً دورية ، إذ ﴿ استعلام حال اللفظ وانه حقيقة أو مجاز في هذا المعنى ﴾ الذى استعمل فيه ﴿ بهما ﴾ أى بصحة السلب وعدم صحة السلب مستلزم للدور الصريح . بيانه ان معرفة المعنى الحقيقي متوقف على

ليس على وجه دائر لما عرفت فى التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل أو الاضافة الى المستعلم والعالم فتأمل جيداً . ثم انه قد ذكر الاطراد وعدمه

عدم صحة السلب وعدم صحة السلب متوقف على معرفة المعنى الحقيقي ، اما الاول فلأن معنى العلامة توقف معرفة الشيء عليها، وأما الثاني فلأنه لو لم يعرف المعنى الحقيقى خارجا لم يعقل الحكم بعدم صحة السلب، مثلا لو لم نعرف ان معنى الأسد هو الحيوان الكذائي لم نتمكن من الحكم بعدم صحة سلب الاسد عنه ، وهذا الاشكال بعينه وارد في هذه العلامة بالنسبة الى المجاز . والجواب انه ﴿ ليس ﴾ الاستعلام بهذه العلامة ﴿ على وجه دائر ﴾ وذلك ﴿ لما عرفت فى ﴾ جواب الدور الوارد على ﴿ التبادر من التغاير بين الموقوف والموقوف عليه ﴾ إذ العلم التفصيلي بكون المعنى موضوعاً له متوقف على عدم صحة السلب وعدم صحة السلب متوقف على العلم الاجمالي الارتكازى فيكون الفرق بين العلمين ﴿ بالاجمال والتفصيل ﴾ كما تقدم تقريره . ﴿ أو ﴾ نقول فى الجواب العلم بالمعنى الحقيقي بالنسبة و ﴿ الاضافة الى المستعلم ﴾ الجاهل متوقف على عدم صحة السلب ﴿ و ﴾ صحة الحمل عند ﴿ العالم ﴾ باللسان كما تقدم بيانه فى الجواب عن الدور الذي أوردوه على علامية التبادر ﴿ فتأمل جيداً ﴾ حتى تكون على بصيرة .

« تنبيه » قد اشتهر فى ألسنة أساتيدنا ان كلمة فتأمل مجرداً اشارة الى ايراد في المطلب واما مقرونا بنحو جيداً فليس اشارة الى شيء .

الاطراد

﴿ ثم ﴾ ان العلامة الرابعة من علامات الحقيقة والمجاز « الاطراد وعدمه » و ﴿ انه قد ذكر الاطراد ﴾ علامة للحقيقة ﴿ وعدمه ﴾ علامة للمجاز ، والمراد بالاطراد شيوع استعمال اللفظ في المعنى بحسب المقامات بحيث يصح استعماله فيه في كل مقام وحال ، مثلا : صحة استعمال ضارب فى كل من أوجد الضرب كاشف عن كون ضارب موضوعاً لمن صدر منه الضرب ، وكذا صحة استعمال لفظة أسد فى

علامة للحقيقة والمجاز أيضا ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها وإلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة

كل حيوان كذائي كاشف عن كونه حقيقة فيه ، وذلك بخلاف المجاز فانه لا يطرد استعمال الاسد في كل شبيه بالاسد ، فاستعماله في بعض من يشبهه كالشجاع مجاز .

لكن قد أشكل في كونها ﴿ علامة للحقيقة والمجاز أيضاً ﴾ وذلك لوجود الاطراد في بعض المجازات كما في استعمال الاسد في الرجل الشجاع فانه يطرد استعماله فيه . ﴿ و ﴾ الجواب ان الاطراد على قسمين : « الاول » الاطراد بحسب نوع العلاقة المصححة للاستعمال بحيث كلما تحقق هذه العلاقة بين اللفظ والمعنى صح استعماله فيه ، وذلك نحو استعمال العالم في من تلبس بالمبدأ ، فان استعمال العالم في الافراد بعلاقة تلبسهم بالمبدأ ، ومعلوم انه كلما تلبس أحد بالعلم صح استعمال العالم فيه . « الثاني » الاطراد بحسب صنف العلامة المصححة للاستعمال بحيث انه لو تحقق النوع بدون الصنف لم يصح الاستعمال ، وذلك نحو استعمال الاسد في المشابه له فالشباهة نوع العلامة والشجاعة والبخر والزرء أصنافها ومن المعلوم عدم صحة الاستعمال بمجرد نوع العلاقة ووجود الشباهة المتحققة في البخر مثلا نعم يصح الاستعمال حين وجود الصنف الخاص من العلاقة أعني الشجاعة ، فكون الاطراد علامة للحقيقة ﴿ لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات ﴾ فكلما صح الاستعمال بتحقق النوع كان حقيقة ، و ﴿ حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها ﴾ أي مع العلاقة أعني نوعها كان مجازاً كما تبين في القسم الاول ﴿ وإلا فبملاحظة ﴾ صنف العلاقة أي ﴿ خصوص مايصح معه الاستعمال ﴾ كالشجاعة ﴿ فالمجاز مطرد كالحقيقة ﴾ كما ظهر من القسم الثاني . وحينئذ لا يكون الاطراد علامة للحقيقة .

ثم لا يخفى إن معرفة صنف العلاقة ونوعها مربوط بعلم البيان ، إذ العلائق المذكور فيه كلها أنواع هذا ما يمكن أن يدفع به الايراد على كون الاطراد علامة .

وزيادة قيد من تأويل أو على وجه الحقيقة وإن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة ، إلا إنه حينئذ لايكون علامة لها إلاعلى وجه دائر ولا يتأتى التفصى عن الدور بما ذكر فى التبادر هنا ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره .

(و) قد تخلص بعض عنه بـ (زيادة قيد) فقال : الاطراد (من غير تأويل أو) الاطراد (على وجه الحقيقة) علامة الحقيقة ، (و) هذا التقييد و (إن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك) أي الاطراد المقيد باحد القيدين (بالحقيقة) إذ ليس للمجاز إطراد على وجه الحقيقة ، فان إطراده على وجه التأويل والمجاز (إلا إنه) أى الاطراد المقيد (حينئذ) أى حين التقييد (لا يكون علامة لها) أى للحقيقة (إلا على وجه دائر) . بيانه : إن معرفة الحقيقة موقوفة على الاطراد على وجه الحقيقة أو بلاتأويل ، والاطراد على وجه الحقيقة أو بلاتأويل موقوف على معرفة الحقيقة . أما توقف معرفة الحقيقة على الاطراد فلكونه علامة لها ، وأما توقف الاطراد على معرفة الحقيقة فلأنه لا يعلم كون الاطراد على وجه الحقيقة إلا بعد معرفة الحقيقة وهذا دور مصرح .

(و) إن قلت : يمكن الجواب عن هذا الدور بما تقدم في الجواب عن الدور الوارد فى التبادر وصحة السلب ، وذلك أما بنحو الاجمال والتفصيل وأما بنحو العالم والمستعلم . قلت : (لايتأتي التفصي عن الدور بماذكر في التبادر هنا) فى الاطرادلانه لابد فى العلامة أن تكون معلومة للمستعلم تفصيلا حتى ينتقل منها الى المعنى الحقيقى ، والمفروض في المقام هو كون أحد جزئي العلامة هو الحقيقة فلا بد من معرفة الحقيقة تفصيلا ، وحينئذ تسقط فائدة العلامة (ضرورة إنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره) . وبعبارة أوضح مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة يكون المعنى الحقيقى معلوما فلا مجهول حتى يراد تحصيله بالاطراد أو غيره من سائر العلامات .

الثامن انه للفظ أحوال خمسة وهى : التجوز ، والاشتراك ، والتخصيص ، والنقل ، والاضمار

الأمر الثامن

فى تعارض الأحوال . اعلم (انه) قد ذكر (للفظ أحوال خمسة) بل أكثر الى العشرة (وهي) عبارة عن أمور طارئة على اللفظ مقابل للمعنى الحقيقي ، والمراد بالمعنى الحقيقى هنا ـ كما ذكره بعض الأفاضل ـ هو الذي وضع له اللفظ مع العلم به وكان ظاهراً فيه فعلا أو تعليقا وسيأتي شرحه : الأول (التجوز) ، وهو إستعمال اللفظ في خلاف الموضوع له لعلاقة طبعية أو وضعية كاستعمال الرقبة في الانسان والأسد في الرجل الشجاع . (و) الثاني (الاشتراك) ، وهو تعدد وضع اللفظ كالعين المشترك بين الباصرة والنابعة وغيرهما ، (و) والثالث (التخصيص) وهو قصر حكم العام على بعض أفراده باخراج بعض الافراد نحو أكرم العلماء إلا الفساق ، فهذا الاستثناء قصر حكم العام على العدول وأخرج الفساق . (و) الرابع (النقل) ، وهو غلبة إستعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بحيث هجر المعنى الاول ، كالصلاة التى كان معناها الدعاء ثم غلب إستعمالها فى الاركان المخصوصة بحيث صارت حقيقة فيها وهجر معناها الاول (و) الخامس (الاضمار) ، وهو تقدير شيء يتوقف الكلام عليه نحو :

دعاني اليها القلب إني لأمره سميع فما أدري أرشد طلابها

فالتقدير أم غى . ولا يخفى إن التخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد إختصاص وإمتياز أفردوهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسيما له .

وأما الخمسة البواقي : فالاول النسخ ، وهو التقيد في الامان كالصدقة بين يدي النجوى التى كانت واجبة ثم نسخ هذا الحكم بقوله تعالى : « أأشفقتم » . الثاني التقييد ، وهو قصر حكم المطلق على بعض أفراده باخراج البعض منه نحو « أحل الله البيع » وقوله ﷺ : « لا تبع ما ليس عندك » فان البيع في الآية قيد بكونه عنده

لا يكاد يصار الى أحدها فيما إذا دار الامر بينه وبين المعنى الحقيقي إلا بقرينة صارفة عنه اليه

وخرج عن حكم الحلية ما ليس عنده . الثالث الكناية ، وهي ذكر اللازم وإرادة الملزوم نحو جبان الكلب لكثير الضيف فان لازم كثرة الضيف جبن الكلب . الرابع الاستخدام ، وهو ذكر لفظ مشترك بين معنيين يراد به أحدهما ثم يعاد عليه ضمير أو إشارة بمعناه الآخر كقوله :

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضابا

أراد بالسماء المطر وبضميره في رعيناه النبات . الخامس التضمين ، وهو تضمين فعل معنى فعل آخر كقوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » فانه ضمن يخالفون معنى يعرضون ولهذا عدى بكلمة عن . هذه هي الاحوال المعروفة ذكرها وإلا فالتورية والايهام والتجريد ونحوها من هذا القبيل أيضاً .

ولا يخفى أنه ﴿ لا يكاد يصار الى أحدها فيما إذا دار الامر بينه ﴾ أي بين أحد هذه الاحوال المذكورة ﴿ وبين المعنى الحقيقي ﴾ كما لو تردد قول القائل افعل بين كونه المعنى الحقيقي أعني الوجوب أو المجازي أي الاستحباب ، فان هذا يحمل على الوجوب قطعاً وذلك لاحتياج الندب الى القرينة . وكذا باقي الاحوال المذكورة فان كلها خلاف الظاهر ، وقد تقدم المراد بالحقيقي .

وأما قيوده فـ « بالوضع » خرج المجاز وبقيد « العلم » خرج النقل والاشتراك لعدم العلم بالوضع فيهما ، إذ لو علم الوضع كان الامر دائراً بين المعنيين ، وبقيد « الظهور » خرج ما ليس بظاهر إذا لم يكن موجباً للتجوز ، وبقولنا « تعليقاً » يدخل ما كان الظهور التعليقي حجة عند العقلاء كما فيما لو احتمل سقوط قرينة متصلة فيه فتأمل . ومن أراد التفصيل فليرجع الى حاشية المشكيني « قده » .

فتحصل انه لا يرفع اليد عن المعنى الحقيقي ﴿ إلا بقرينة صارفة عنه اليه ﴾ أي صارفة عن المعنى الحقيقي الى أحد الخمسة ، هذا فيما لو دار بين أحدها والمعنى الحقيقي ﴿ وأما

واما إذا دار الامر بينهما فالاصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلا انها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ فى المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى . التاسع انه إختلفوا فى ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال ، وقبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس

إذا دار الامر بينهما ﴾ كما لو دار الامر في قوله تعالى : « واسئل القرية » بين تقدير كلمة أهل المضاف وبين المجازية ﴿ فالاصوليون وان ذكروا لترجيح بعضها ﴾ أى بعض تلك الاحوال ﴿ على بعض وجوها ﴾ إعتبارية كما يجدها الطالب في القوانين وغيره ﴿ إلا انها ﴾ كلها ﴿ إستحسانية لا إعتبار بها ﴾ إذ غايتها إفادتها الظن وهو ليس بحجة لا شرعا ولا عقلا ، وقياسه باصالة الحقيقة مع الفارق والاستدلال له بما ورد فى الشرع مما دل على حلية ما يباع فى أسواق المسلمين ونحوه كما ترى . والحاصل ان الوجوه المذكورة للترجيح لا إعتبار بها ﴿ إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ﴾ الراجح بحيث يكون ظاهراً فيه عند العرف وإلا فلا ﴿ لعدم مساعدة دليل على إعتبارها ﴾ أى إعتبار تلك الوجوه ﴿ بدون ذلك ﴾ الذى ذكرناه من إيجادها الظهور ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

الامر التاسع

في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه . اعلم إن الموضوعات ثلاثة أقسام : الأول الموضوع الخارجي المحسوس كالماء والتراب ونحوهما . الثاني الموضوع العرفى الانتزاعي كالبيع ونحوه . الثالث المخترعات الشرعية وهي الامور المتعلقة بالتكاليف كالطهارة والصوم والصلاة ، والثالث هو موضوع الكلام فى هذا المقام .

ثم ﴿ إنه ﴾ قد ﴿ اختلفوا في ثبوت ﴾ هذا القسم أى الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال ﴾ منها الاثبات مطلقاً ، ومنها النفى مطلقاً ، ومنها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الأولى والنفى فى الثانية ، ومنها الاثبات في زمان الصادقين عليهما السلام والنفي فى زمان النبي صلى الله عليه وآله . ﴿ وقبل الخوض في تحقيق الحال ﴾ وبيان الأقوال ﴿ لا بأس

بتمهيد مقال وهو ان الوضـــع التعيينى كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له بان يقصد الحكاية عنه والدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة وان كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلا انـه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما فى المجاز . فافهم

بتمهيدمقال ﴾ يكون مقدمة للمذهب المختار ﴿ وهو ان الوضع ﴾ على قسمين : الأول الوضع التعيينى ، وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه. الثاني الوضع التعيني وهو إختصاص اللفظ بالمعنى بسبب علقة حاصلة بينهما ناشئة من كثرة إستعمال اللفظ فيه، والقسم الاول أعني الوضع ﴿ التعيينى كما يحصل بالتصريح بانشائه ﴾ كأن يعلن بوضع اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني بكتابة أو قول أو نحوهما ﴿ كذلك يحصل ﴾ الوضع التعيينى ﴿ باستعمال اللفظ في غير ماوضع له ﴾ أولا ، وذلك مثل أن يقول الوالد حين سماعه بولادة ولده « أعطني المبارك » ويقصد بهذا الاستعمال وضع لفظ المبارك لابنه .

والحاصل إن الوضع ثلاثة أقسام : الاول التعيني ، الثانى التعييني الابتدائى ، الثالث التعييني الاستعمالى . وذلك ﴿ كما إذا وضـع له بان يقصد ﴾ الواضع ﴿ الحكاية عنه ﴾ أى عن الوضع ﴿ والدلالة عليه بنفسه ﴾ أى بنفس هذا الاستعمال ﴿ لابالقرينة وان كان لا بد حينئذ ﴾ كلمة إن وصلية أي وإن لزم حين ما أراد الواضع الوضع بمجرد الاستعمال أن ينصب قرينة مفهمة للوضع .

إن قلت : إذا احتاج هذا القسم من الاستعمال الى القرينة فما الفرق بينه وبـين المجاز ؟ قلت : الواضع وإن كان لابدله ﴿ من نصب قرينة إلاانه ﴾ أى نصب القرينة إنما هو ﴿ للدلالة على ذلك ﴾ القصد وانه أراد الوضع بالاستعمال ﴿ لا ﴾ إن القرينة ﴿ على أرادة المعنى كما فى المجاز ﴾ . ومنه تبين الفرق بين القرينتين ، لـكن يمكن أن يقال إن القرينة الدالة على الوضع دالة على إرادة المعنى أيضاً ، ويحتمل أن يكون قوله : ﴿ فافهم ﴾ إشارة الى ذلك .

إن قلت : إن الاستعمال في غير ماوضع له بقصد الوضع غير صحيح ، إذ هذا الاستعمال

وكون إستعمال اللفظ فيه كذلك فى غير ما وضع له بلا مراعات ما اعتبر فى المجاز فلا يكون بحقيقة ولا مجاز غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره ، وقد عرفت سابقاً انه فى الاستعمالات الشائعة فى المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز . إذا عرفت هذا فدعوى الوضع التعيينى فى الالفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا قريبة جدا ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً ويدل عليه تبادر المعانى الشرعية منها فى محاوراته

ليس بحقيقة لعدم سبقه بالوضع ولا مجاز لعدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى أو لعدم لحاظ العلاقة المعتبرة ﴿ و ﴾ من المعلوم ﴿ كون إستعمال اللفظ فيه ﴾ أى فى المعنى المراد ﴿ كذلك ﴾ أى بقصد الوضع ﴿ في غير ما وضع له ﴾ اللفظ أولا ﴿ بلامراعات ما اعتبر في المجاز ﴾ من العلاقة والقرينة ﴿ فلا يكون بحقيقة ولا مجاز ﴾ باطل الاستعمال لا بد وأن يكون مسبوقا بالوضع ، وحينئذ فاما أن يستعمل اللفظ فى المعنى الموضوع له فيكون حقيقة أم لا فيكون مجازاً . قلت : الاستعمال كذلك ﴿ غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره ﴾ وما ذكر في وجه البطلان غير مستقيم اذا لم يقم دليل على الحصر لاعقلا ولا نقلا ، ﴿وقد عرفت سابقاً﴾ فى الامر الثالث والرابع ﴿ انه في الاستعمالات الشائعة فى المحاورات ﴾ العرفية ﴿ ما ليس بحقيقة ولا مجاز ﴾ كما اذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أومثله أوصنفه أوشخصه

﴿ اذا عرفت هذا ﴾ الذى ذكرناه من الاقسام الثلاثة للوضع وامكان القسم الثالث وهو التعييني الاستعمالي ﴿فدعوى الوضع التعيينى فى ﴾ جميع ﴿الالفاظ المتداولة فى لسان الشارع هكذا ﴾ أى بنحو الوضع التعيينى الاستعمالى بنصب القرينة على الوضع، كما لو قال : « صلوا كما رأيتموني أصلى » ثم فعل ﷺ الاركان المخصوصة ، أوقال : «خذوا عني مناسككم» ثم فعل الافعال المخصوصة ﴿قريبة جداً وان لم يقم عليه دليل ﴿ و مدعي القطع به ﴾ أي بهذا النحو من الوضع التعيينى ﴿ غير مجازف قطعاً ﴾ فتأمل ﴿ويدل عليه﴾ أي على هذا النحو من الوضع التعييني ﴿تبادر المعاني الشرعيه﴾ المجعولة ﴿ منها ﴾ أى من هذه الالفاظ ﴿ فى محاوراته ﴾ صلى الله عليه وآله وسلم ،

ويؤيد ذلك انه ربما لايكون علاقة معتبرة بين المعانى الشرعية واللغوية فاى علاقة بين الصلاة شرعا والصلاة بمعنى الدعاء ، ومجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لايوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لايخفى . هذا كله

حيث كان الاصحاب يعملون على طبق المخترعات عقيب أمره (ص) اياهم بتلك الالفاظ كما يجده المتتبع فى أحواله « ص » .

لكن لا يخفى ان هذا الدليل أعم من المدعى ، إذ الدليل إنما يدل على مطلق الوضع لا الوضع التعييني الاستعمالي . والذي يمكن أن يقال ادعاء الوضع التعيني إذ التعييني الدفعى مستبعد جداً والتعييني الاستعمالي بأن كان قصد الشارع حين الاستعمال الوضع أبعد ﴿ و ﴾ ان كان ربما ﴿ يؤيد ذلك ﴾ الوضع الاستعمالي ﴿ إنه ربما لايكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية ﴾ المخترعة ﴿ واللغوية ﴾ . وجه التأييد أن هذه الألفاظ لو لم تكن موضوعة للمعاني الشرعية كان استعمالها فيها مجازاً ، والمجاز يحتاج الى العلاقة وحيث لا علاقة بين المعنى الشرعي واللغوي فلا مجاز ، وإذ لم يكن مجازاً فلا بد وأن يكون حقيقة كما لا يخفى . ﴿ فأي علاقة بين الصلاة شرعا والصلاة ﴾ لغة التى هي ﴿ بمعنى الدعاء ﴾ .

﴿ و ﴾ ان قلت : العلاقة موجودة ، إذ الدعاء جزء الصلاة المخترعة فاستعمال الصلاة فى المركب من الدعاء وغيره من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل . قلت : ﴿ مجرد إشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما ﴾ اذ شرط هذه العلاقة كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه والدعاء فى الصلاة ليس بهذه المثابة . ثم انه انما جعل هذا مؤيداً ولم يجعله دليلا ، لما تقدم من ان صحة استعمال اللفظ في غير الموضوع له انما يكون بالطبع لا بالعلائق التي ذكروها ﴿ كما لا يخفى ﴾ . وقد يرد على هذا التأييد بأن العلاقة موجودة لان الاركان المخصوصة تشبه الدعاء في كون كل منهما غاية الخضوع وعلى تقدير التسليم فهذا يؤيد اصل الوضع لا الاستعمالي منه .

ثم ﴿ هذا كله ﴾ أي الذي ذكرناه من كون الألفاظ موضوعة بالوضع التعييني

بناء على كون معانيها مستحدثة في شرعنا وأما بناءاً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة كما هو قضية غير واحد من الآيات مثل قوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب الخ وقوله تعالى : وأذن في الناس بالحج وقوله تعالى : وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا الى غير ذلك فألفاظها حقائق لغوية لا شرعية واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات

الاستعمالي ﴿ بناءاً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا ﴾ كما هو المشهور ﴿ وأما بناءاً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة ﴾ العربية - كما ذهب اليه الباقلاني - بحيث كانت هذه الألفاظ تستعمل في هذه المعاني ﴿ كما هو قضية غير واحد من الآيات ﴾ المستعملة فيها هذه الألفاظ ﴿مثل قوله تعالى : كتب عليكم الصيام كما كتب﴾ على الذين من قبلكم ﴿ الخ ﴾ فان ظاهرها شرعية صوم قريب من كيفية صوم المسلمين في الشرائع السابقة ، اذ لو لم تكن مناسبة بين الكيفيتين لم يكن للتشبيه وجه . ﴿و﴾ كذا ﴿قوله تعالى : وأذن في الناس بالحج ﴾ فان ظاهرها كون الحج أمراً معهوداً بين الناس قبل تشريع وجوبه ، على انه يظهر ذلك من كيفية ارادة النبي « ص » الحج ﴿ و ﴾ كذا ﴿ قوله تعالى ﴾ حكاية عن عيسى على نبينا وآله وعليه السلام ﴿ وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا ﴾ فان الصلاة والزكاة ظاهرتان في المعنى القريب من معناها في الاسلام ﴿الى غير ذلك﴾ من نحو هذه الألفاظ المستعملة في الكتاب الحكيم ﴿فألفاظها حقائق لغوية ﴾ جواب أما ﴿ لا ﴾ تكون حينئذ مستحدثات ﴿ شرعية ﴾ .

﴿ و ﴾ ان قلت : على فرض كون أصل هذه المعاني في الشرائع السابقة موجودة لا يثبت ما ذكرتم ، اذ من البديهي اختلاف الشرائع في الكيفية . قلت : ﴿ اختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية ، اذ لعله ﴾ أي لعل الاختلاف بين الشرائع ﴿ كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحققات ﴾ المندرجة تحت كلي واحد ، وذلك لا يوجب الاختلاف في الجامع والاسم ويكون ذلك

كاختلافها بحسب الحالات فى شرعنا كما لا يخفى . ثم لايذهب عليك انه مع هـذا الاحتمال لامجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونهـا حقائق شرعية ولا لتوهم دلالة الوجوه التى ذكروها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه ، ومنه انقدح حال دعوى الوضع التعينى معه ومع الغض عنه فالانصاف ان منع حصوله

﴿ كاختلافها ﴾ أي كاختلاف المصاديق ﴿ بحسب الحالات فى شرعنا ﴾ غير الموجب لاختلاف الحقيقة والمهية ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

وقد علق ابن المصنف « ره » على هذا الموضع مالفظه : لا يخفى عليك ان غاية ما تدل عليه هذه الآيات هو ثبوت هذه الحقائق والماهيات فى الشرائع السابقة ، ولا دلالة فيها على ان هذه الألفاظ كانت موضوعة بأزائها فيها ، ضرورة احتمال ان الألفاظ الموضوعة لها فيها غيرها وإنما وقع التعبير بها عنها فى القرآن لأجل تداول ذلك وشيوعه في هذه الشريعة اما على نحو الحقيقة أو المجاز ، وحينئذ فللتأمل فيما استفاده دام ظله من هذه الآيات الشريفة مجال واسع كما لايخفى .

﴿ ثم لايذهب عليك انه مع هذا الاحتمال ﴾ الذى ذكره البلاقلاني من ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السابقـــة ﴿ لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن ﴾ دعوى ﴿ القطع بكونها ﴾ أي بكون ألفاظ العبادات ﴿ حقائق شرعية ، و ﴾ كذا ﴿ لا ﴾ مجال بعد هـذا الاحتمال ﴿ لتوهم دلالة الوجوه التي ذكروها ﴾ الاصوليون ﴿ على ثبوتها ﴾ أى ثبوت الحقائق الشرعية ، و ﴿ لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه ﴾ أي لولا هذا الاحتمال إذ الكلام في كونها حقائق أومجازات متفرع على كونها مخترعات من الشارع ، فلو ذهب الأصل ولو بالاحتمال ذهب الفرع .

﴿ ومنه ﴾ أى مما ذكرنا من احتمال كون هذه المعانى قديمة لاحادثة ﴿ انقدح حال دعوى الوضع التعيني معه ﴾ أي مع هذا الاحتمال ﴿ و ﴾ اما ﴿ مع الغض عنه ﴾ أي عن هذا الاحتمال ﴿ فالانصاف ان منع حصوله ﴾ أي حصول الوضع التعيني

في زمان الشارع في لسانه ولسان تابعيه مكابرة . نعم حصوله في خصوص لسانه ممنوع فتأمل ، واما الثمرة بين القولين فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت وعلى معانيها الشرعية على الثبوت فيما اذا علم تأخر الاستعمال وفيما اذا جهل التاريخ ففيه اشكال، واصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبداً

الغلبي ﴿ في زمان الشارع في لسانه ﴾ صلى الله عليه وآله ﴿ ولسان تابعيه مكابرة ﴾ هذا عدول عما اختاره سابقاً من كونها موضوعة بالوضع التعييني الاستعمالي كما لايخفى ﴿ نعم حصوله في خصوص لسانه ﴾ صلى الله عليه وآله ﴿ ممنوع ﴾ لعدم الدليل عليه والاعتبار لا يساعده ﴿ فتأمل ﴾ حتى لا تقول : ان هذا موجب لثبوت الحقيقة المتشرعة لا الحقيقة الشرعية كما هو محل الكلام ، حيث ان النزاع يدور مدار الثمرة والثمرة تترتب على مطلق الوضع في زمان الشارع ، فمغايرة العنوان ومصب أدلة الطرفين غير ضائرة

﴿ واما الثمرة بين القولين ﴾ أي قول المثبتين مطلقاً بأي نحو كان والنافين كذلك ﴿ فتظهر في لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع ﴾ حبز الطلب ونحوه ﴿ بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت ﴾ للحقيقة الشرعية ﴿ وعلى معانيها الشرعية على الثبوت ﴾ اجمالا ، والتفصيل انه اما أن يعلم تاريخ النقل والاستعمال واما أن يجهلان واما أن يعلم الأول دون الثاني واما بالعكس ، فعلى الأول يحمل على المعنى اللغوي فيما اذا علم تأخر الوضع ، وعلى المعنى الشرعي ﴿ فيما اذا علم تأخر الاستعمال و ﴾ اما ﴿ فيما اذا جهل التاريخ ﴾ وهي الأقسام الثلاثة الباقية ﴿ ففيه ﴾ أي في حمل اللفظ الواقع في كلام الشارع على المعنى الشرعي أو اللغوي ﴿ اشكال و ﴾ تأمل ، إذ لا أصل هنا يعين أحدهما اما ﴿ أصالة تأخر الاستعمال ﴾ أي الاستصحاب الشرعي فانه ﴿ مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع ﴾ غير مفيد ، لانها على فرض عدم المعارضة إنما تجري فيما اذا كان للمستصحب أثر شرعي بلا واسطة و ﴿ لا دليل على اعتبارها تعبداً ﴾

إلا على القول بالأصل المثبت ولم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك واصالة عدم النقل إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل لا في تأخره فتأمل .

العاشر انه وقع الخلاف في ان ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو الأعم منها . وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر أمور :

فيما لو كان الأثر مترتباً لكن بالواسطة كما في المقام ﴿ إلا على القول بالأصل المثبت ﴾ ولا نقول به كما تقرر في محله ﴿ و ﴾ أما اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع عقلا فانه ﴿ لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك ﴾ في كونه مؤخراً أم لا ، مع انها أيضاً معارض بأصالة تأخر الوضع ﴿ و ﴾ أما ﴿ اصالة عدم النقل ﴾ المشهورة في السن القوم المثبتة للمعنى اللغوى فلا ارتباط لها بالمقام لأنها ﴿ انما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل ﴾ من المعنى الأول الى المعنى الثاني ﴿ لا ﴾ في مثل ما نحن فيه مما علم فيه النقل لكن شك ﴿ في تأخره ﴾ عن الاستعمال وتقدمه عليه ﴿ فتأمل ﴾ يمكن أن يكون إشارة الى عدم الثمرة لهذا البحث أصلا لعدم وجود ألفاظ مشكوكة تقدمها وتأخرها عن الوضع في لسان الشارع صلى الله عليه وآله ، ويمكن أن يكون إشارة الى الفرق بين صور جهل التاريخ ومن أراد التفصيل فليرجع الى تقريرات الميرزا «ره» وشرح السلطان ، وبهذا علم أن اللفظ المشكوك مجمل فلا بد فيه من الرجوع الى الأصول .

الأمر العاشر

في الصحيح والأعم ، اعلم ﴿ أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات ﴾ المستعملة في لسان النبي والأئمة عليهم السلام هل هي ﴿ أسام لخصوص ﴾ العبادات ﴿ الصحيحة أو الأعم منها ﴾ ومن الفاسدة حتى لو قال «ع» لا تنعقد جمعتان في أقل من فرسخ لم تصح الثانية ولو كانت الأولى باطلة لعدم إستجماعها للشرائط ﴿ وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين ﴾ للصحيحي والأعمي ﴿ يذكر أمور ﴾ خمسة:

منها انه لا شبهة فى تأتى الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية . وفى جريانه على القول بالعدم إشكال ، وغاية ما يمكن أن يقال فى تصويره إن النزاع وقع على هذا فى أن الأصل فى هذه الألفاظ المستعملة مجازاً فى كلام الشارع هو إستعمالها فى خصوص الصحيحة أو الأعم بمعنى أن أيهما قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعانى اللغوية ابتداءاً وقد إستعمل فى المعنى الآخر بتبعه ومناسبته

محل النزاع

(منها) فى بيان تحرير محل النزاع فنقول : (انه لاشبهة فى تأتي الخلاف) بين الصحيحي والأعمى (على القول بثبوت الحقيقة الشرعية) فالصحيحي يقول بان الشارع وضع الألفاظ بأزاء الصحيح فقط ، والاعمي يقول بوضعها بازاء الأعم . (و) أما (في جريانه) أى جريان الخلاف (على القول) الثاني وهو القول (بالعدم) للحقيقة الشرعية (إشكال) إذ لاتصادم بين الصحيحي والاعمى حينئذ إذ كل منهما يعترف بصحة الاستعمال فى كل واحد من الصحيح والفاسد بل يعترف بوقوعه أيضاً من غير فرق بين أن يكون النافى للحقيقة الشرعية قائلا بعدم المخترعات الشرعية أيضاً كما هو مذهب الباقلاني أو يكون قائلا بالمخترعات الشرعية .

(وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره) أى تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية (ان النزاع وقع على هذا) القول (فى أن الاصل في هذه الالفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع) هل (هو إستعمالها في خصوص الصحيحة أو الاعم) منها ومن الفاسدة (بمعنى ان أيهما) أى الصحيح والأعم (قد اعتبرت) ابتداء (العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية) بحيث إن الشارع إذا صار بصدد الاستعمال في فى غيره لاحظ العلاقة بين المجاز الأول . وهذا المعنى على نحو سبك المجاز من المجاز. مثلا : لاحظ الشارع العلاقة بين الأركان المخصوصة الصحيحة ومطلق الدعاء (ابتداء وقد إستعمل في) المعنى (الآخر) وهو الأعم من الصحيح و الفاسد (بتبعه) أى بتبع المعنى الصحيح (ومناسبته) وذلك كما لو لاحظ المستعمل العلاقة بين زيد

كى ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعانى اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للاخر. وأنت خبير بانه لايكاد يصح هذا إلا إذا علم ان العلاقة إنما اعتبرت كذلك و ان بناء الشارع فى محاوراته إستقر عندعدم نصب قرينة أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معينة أخرى ، وانى لهم باثبات ذلك وقد انقدح بما ذكرنا تصوير النزاع على

والأسد ثم استعمل الأسد في عمرو للشباهة بين زيد وعمرو . والحاصل إن الشارع لاحظ العلاقة بين أيهما والمعنى اللغوى ﴿ كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للاخر ﴾ الذى لم يلاحظ الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوى إبتداءاً

هذا كله بيان تصوير النزاع في مقام الثبوت والامكان ﴿ وأنت خبير بانه لا يكاد يصح هذا ﴾ التصوير فى الاثبات ﴿ إلا إذا علم ان العلاقة إنما اعتبرت كذلك ﴾ بين الصحيح والمعنى اللغوي على الصحيح وبين الأعم والمعنى اللغوي على الاعم . ﴿ و ﴾ علم أيضاً ﴿ أن بناء الشارع فى محاوراته ﴾ قد ﴿ إستقر عنـــد عدم نصب قرينة أخرى ﴾ صارفة عن المعنى المجازى الاول ﴿ على إرادته ﴾ متعلق باستقر . مثلا : إستقر بناء الشارع على إرادة الاعم الذي هو المجازى الاول عند عدم نصب قرينـة على الصحيح الذى هو المجازي الثاني ﴿ بحيث كان هذا ﴾ البناء المستقر منه « ص » ﴿ قرينة عليه ﴾ أى على قصده « ص » المعنى المجازى الاول كالاعم في المثال ﴿ من غير حاجة ﴾ في إرادته « ص » الاعم مثلا ﴿ الى قرينة معينة أخرى ﴾ غير استقرار بنائه . ﴿ و ﴾ بهذا الوجه يمكن تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ولكن ﴿ انى لهم باثبات ذلك ﴾ الذي ذكر من كون الشارع اعتبر العلاقة إبتداءاً بين الصحيح أو الاعم وبين المعنى اللغوى ، إذ لا طريق لاثبات هذا الممكن .

﴿ وقد انقدح بما ذكرنا ﴾ من تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ﴿ تصوير النزاع على ﴾ مذهب من ينكر إستعمال تلك الألفاظ فى المعاني الجديدة أما

مانسب الى الباقلاني وذلك بأن يكون النزاع في ان قضية القرينة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالأخرى الدالة على أجزاء المامور به وشرائطه هو تمام الأجزاء والشرائط أو هما في الجملة فلا تغفل . ومنها

لعدم إختراعها وأما لعدم إستعمالها فيها كـ ﴿ ما نسب الى الباقلاني ﴾ القاضي أبي بكر ﴿ و ﴾ بيان ﴿ ذلك بأن ﴾ يقال : ﴿ يكون ﴾ تصوير ﴿ النزاع ﴾ على مذهبه ﴿ في أن ﴾ هل ﴿ قضية القرينة المضبوطة التي ﴾ إعتبرها الشارع « ص » بين المعنى اللغوي وبين ما يريد « ص » من هذه الألفاظ و ﴿ لا يتعدى عنها إلا بالأخرى ﴾ أي القرينة الأخرى ﴿ الدالة على أجزاء المأمور به وشرائطه ﴾ صفة القرينة ﴿ هو تمام الأجزاء والشرائط ﴾ حتى يختص بالصحيحة ﴿ أو هما في الجملة ﴾ أعم من الصحيح والفاسد حتى يثبت الأعم . ولكن لا يخفى ان ما أورده « قدس سره » من عدم الطريق الى الاثبات وارد هنا أيضا ﴿ فلا تغفل ﴾ .

فتحصل تصوير النزاع على المذاهب الثلاثة أما القول بالحقيقة الشرعية فبأن يقال: هل وضعت الألفاظ للصحيح أو الاعم ، وأما على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وكونها مجازات فبأن يقال : هل الشارع إعتبر العلاقة بين الصحيح أو بينه وبين الاعم ، وأما على مذهب الباقلاني من كون المعاني الشرعية من مصاديق المعاني اللغوية فبأن يقال هل الشارع عادته الاستعمال في المصداق الصحيح أو في المصداق الاعم وبعبارة أخرى إن القرينة المنضبطة تدل على تمام ما يكون دخيلا في المطلوب أم تدل على بعضه في الجملة . ولا يذهب عليك ان القرينة على قول الباقلاني ليست قرينة المجاز بل المراد بها المخصصة للمراد من العام أو المطلق اللغوي .

معنى الصحة

﴿ ومنها ﴾ أي من الامور المذكورة التي لا بد من بيانها قبل الخوض في البحث في بيان معنى الصحيح والفاسد المأخوذين في عنوان المبحث فنقول : قد اختلف في معنى الصحة فالفقهاء عرفوا الصحة في العبادات بما يكون مسقطا للقضاء والاعادة

ان الظاهر ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التامية و تفسيرها باسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أوغير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح إختلافه بحسب إختلاف الانظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجبه إختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار الى غير ذلك كما لا يخفى

وفي المعاملات بما يكون مثمراً لترتب الاثر ، والمتكلمون فسروه بما يكون موافقاً للشريعة ، ولكن ﴿ إن الظاهر ﴾ عند تتبع كلمات الاعلام ﴿ ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التامية و ﴾ هو المراد منها عند الاطلاق ، وأما ﴿ تفسيرها باسقاط القضاء ﴾ وترتب الاثر ﴿ كما ﴾ حكي هذا التعريف ﴿ عن الفقهاء ﴾ وبموافقة الامر ﴿ أو بموافقة الشريعة كما ﴾ حكي ﴿ عن المتكلمين ﴾ ومن حذى حذوهم ﴿ أو غير ذلك ﴾ من سائر التعاريف ، فكل هذه التفسيرات ﴿ إنما هو ﴾ التفسير ﴿ بالمهم ﴾ الذي يقصد الفقيه والمتكلم ﴿ من لوازمها ﴾ لا انها تعريفات بما يقابل معنى التامية . وحيث ان موضوع كلام الفقيه فعل المكلف من حيث الاحكام الوضعية والتكليفيه كان مهمه سقوط القضاء وترتب الاثر ، وكذا المتكلم لما كان نظره الى المبدأ تعالى وما يوجب الزلفى لديه كان مهمه موافقة أوامره تعالى .

والحاصل إن للصحة معنى واحد وآثاراً كثيرة والتفاسير تفاسير لآثارها واختلاف العلماء فى التفسير لاختلاف أغراضهم ﴿ لوضوح إختلافه ﴾ أي المهم ﴿ بحسب إختلاف الانظار ﴾ كما سبق . ﴿ و ﴾ معلوم إن ﴿ هذا ﴾ النحو من الاختلاف ﴿ لا يوجب تعدد المعنى ﴾ إذ تعدد الغرض واللازم لا يوجب تعدد الملزوم ﴿ كما لا يوجبه إختلافها ﴾ أي إختلاف الصحة ﴿ بحسب الحالات ﴾ الطارئة على المكلف ﴿ من السفر والحضر والاختيار والاضطرار ﴾ والثنائية والثلاثية والرباعية والجهر والاخفات والتقديم والتأخير ﴿ الى غير ذلك ﴾ وهكذا المعاملات ﴿ كما لا يخفى ﴾ بل كذلك فى سائر المركبات الخارجية ، وبهذا كله تبين أن معنى الصحة هو التامية .

ومنه ينقدح ان الصحة والفساد أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حاله وفاسداً بحسب أخرى فتدبر جيداً. ومنها

نعم قد اختلفوا في المراد بالتمام على أقوال خمسة : الاول التمامية من حيث الاجزاء . الثاني من حيث الاجزاء والشرائط . الثالث من حيث الاجزاء والشرائط وعدم المانع . الرابع التمامية من حيث الثلاثة وعدم النهي عنه . الخامس كالرابع باضافة قصد القربة . قيل ولم يعرف للقول الثالث قائل . ثم في المقام كلام طويل موكول الى التقريرات .

(ومنه) أي مما ذكرنا من ان الصحة تختلف حسب اختلاف الحالات (ينقدح ان الصحة والفساد أمران اضافيان) لا متأصلان حقيقيان . بيان الانقداح : ان الامر الحقيقي لا يتطرق اليه الاختلاف فما يتطرق اليه الاختلاف ليس بحقيقي (فيختلف شيء واحد صحة وفساداً بحسب الحالات) بالنسبة الى شخص واحد أو بالنسبة الى شخصين . مثلا : الصلاة مع التيمم شيء يختلف بحسب الاشخاص والحالات (فيكون تاما) للشخص الفاقد للماء و (بحسب حالة) كالمرض (و) يكون (فاسداً) للشخص الواجد للماء و (بحسب) حالة (أخرى) كحالة الصحة مثلا (فتدبر جيداً) حتى لا تتوهم ان المراد بكونها اضافيين انها من مقوله الاضافة ، اذ مقولة الاضافة متقومة بالنسبة المتكررة متكافئة كالاخوة أو غير متكافئة كالابوة والنبوة ولا تكرر في المقام ، وكذلك ليس المراد من كونها اضافيين ان بينهما تقابل التضايف بل بينهما تقابل العدم والملكة ، اذ الفساد عدم الصحة عما من شأنه أن يكون صحيحا لا انه أمر وجودي كما لا يخفى .

الجامع على الصحيحي

(ومنها) أي من الامور المذكورة قبل الخوض في البحث في بين بيان الجامع بين الافراد الصحيحة على الصحيح والافراد مطلقاً على الاعم فنقول : ذكر بعض الافاضل ان الاحتمالات في المقام خمسة : الاول عدم الوضع للجامع ولا للخصوصيات .

انه لابد على كلا القولين من قدر جامع فى البين كان هو المسمى بلفظ كذا ، ولا إشكال فى وجوده بين الأفراد الصحيحة وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره فان الاشتراك فى الأثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهية عن الفحشاء وما هو معراج

الثاني كون اللفظ موضوعا لكل واحد على نحو الاشتراك اللفظي . الثالث كونه موضوعا لواحدة منها ومجازاً فى الباقي . الرابع أن يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا . الخامس يكونا عامين والثلاثة الاول باطلة بما بين فى محله .

ثم (انه) بناء على الاحتمالين الاخيرين (لابد على كلا القولين) الصحيح والاعم (من قدر جامع) بين الافراد (في البين) بحيث (كان هو المسمى بلفظ كذا) كالصلاة والصوم ونحوهما ، فانه لا بد من قدر مشترك بين أفراد الصلاة بحيث يوضع اللفظ بأزائه أو بأزاء خصوصياته لكن الجامع على الصحيح أضيق منه على الاعم بداهة . (ولا اشكال فى وجوده بين الافراد الصحيحة) ولو كان بينها غاية الاختلاف كما بين الصلاة الجامعة للشرائط وبين صلاة الغريق (و) لا يلزم العلم تفصيلا بذلك الجامع بل (امكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره) كاف فى مقام التفهيم والتفهم ، وحيث حملت الآيات والاخبار آثار على الصلاة وغيرها من سائر العبادات والمعاملات وان الواحد لا يصدر الا من الواحد على مذاق المصنف نستكشف ان المؤثر في هذه الآثار المتحققة في جميع أفراد الصلاة الصحيحة أمر واحد . (فان الاشتراك في الاثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد) سائر فى تمام المصاديق (يؤثر الكل) أى كل فرد (فيه) في ذلك الاثر الواحد (بذاك الجامع) الواحد مثلا : حيث حملت النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة في القرآن نستكشف عن جامع فى جميع أفراد الصلاة بسببه يؤثر كل فرد في النهي عن الفحشاء وان كانت المراتب مختلفة فبعضها أقوى فى هذا الاثر من بعض ، وعلى فرض استكشاف الجامع (فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهية عن الفحشاء) والمنكر (وما هو معراج

المؤمن ونحوهما والاشكال فيه بأن الجامع لايكاد يكون أمراً مركبا إذ كل مافرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفاسداً لما عرفت، ولاأمراً بسيطا لأنه لا يخلو اما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له والأول غير معقول لبداهة إستحالة أخذ ما لا يتأتى الا من قبل الطلب فى متعلقه مع لزوم الترادف

المؤمن ﴾ وقربان كل تقي ﴿ ونحوهما ﴾ كخير موضوع وكذا في سائر العبادات، فالصوم اسم لما هو جنة من النار وهكذا . والحاصل ان الآثار الواردة عن الشارع تجعل مرآتا للجامع الذي هو المسمى ولا يذهب عليك ان هذا الجامع الذي فرضه المصنف مبنى على قاعدة الواحد لا يصدر الا من الواحد كما تقدم بيانه وهي فاسدة في نفسها، ولو سلم فرضاً محالا لا تجري فى هذا الموضع مما كان من الامور المجعولة لله تعالى كما لا يخفى، واذا هدم المبنى سقط البناء .

﴿ و ﴾ ان قلت : يرد ﴿ الاشكال فيه ﴾ أي في الجامع الذى ذكرتم ﴿ بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً ﴾ لا أمراً بسيطاً، وعليه فلا يعقل الجامع أصلا أما انه لايكون مركباً ﴿ إذ كل مافرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحا وفاسداً لما عرفت ﴾ من كونها إضافيين فلا يبقى مركب يصدق على جميع المراتب يكون هو المسمى بلفظ الصلاة . مثلا المركب من ثلاثة أشياء لايشمل صلاة المختار ومن مائة جزء لايشمل صلاة الغريق ﴿ و ﴾ أما ان الجامع ﴿ لا ﴾ يكون ﴿ أمراً بسيطاً ﴾ فـ ﴿ لانه لا يخلو ﴾ عن أحد أمرين ﴿ اما أن يكون هو عنوان المطلوب ﴾ بأن تكون الصلاة موضوعة لمطلوب ﴿ أو ﴾ يكون هو ﴿ ملزوما مساويا له ﴾ بأن تكون الصلاة موضوعة لفريضة الوقت أو لذي المصلحة ونحوهما . ﴿ و ﴾ لكن هذان باطلان : أما ﴿ الاول ﴾ وهو عنوان المطلوب فكونه جامعاً ﴿ غير معقول ﴾ إذ هو مستلزم للدور ﴿ لبداهة ﴾ ان المطلوبية متأخرعن الامر والامر متأخرعن الموضوع، فلو أخذت المطلوبية في الموضوع لزم توقف المطلوبية على نفسها، ومن الواضح ﴿ إستحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب ﴾ وبعده ﴿ فى متعلقه ﴾ وموضوعه ﴿ مع ﴾ أنه يلزم إشكال آخر، وهو ﴿ لزوم الترادف

بين لفظة الصلاة والمطلوب وعدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها لعدم الاجمال حينئذ في المأمور به فيها وإنما الاجمال فيما يتحقق به، وفي مثله لا مجال لها كما حقق في محله مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها. وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا مدفوع

بين لفظة الصلاة و ﴾ لفظ ﴿ المطلوب ﴾ إذ المفروض ن الصلاة موضوعة لمطلوب. ومن المعلوم بطلان الترادف بينهما ضرورة أنه ليس معناها لا لغة ولا عرفا. ﴿ و ﴾ يلزم أيضاً إشكال ثالث وهو ﴿ عدم جريان البراءة مع الشك في أجزاء العبادات وشرائطها ﴾ إذ لو كان الموضوع له بسيطاً كان الاجزاء الخارجية محصلة لها كالطهارة الحاصلة من أجزاء الوضوء فلا بد من الالتزام بالاشتغال ﴿ لعدم الاجمال حينئذ في المأمور به فيها ﴾ أي في العبادات فان المأمور به معلوم وهو المطلوب ﴿ وإنما الاجمال ﴾ والشك فيما هو مصداق المأمور به و ﴿ فيما يتحقق به و ﴾ معلوم ان ﴿ في مثله ﴾ مما كان الشك في الامتثال ﴿ لا مجال لها ﴾ أي للبراءة بل يجب الاحتياط ﴿ كما حقق في محله ﴾ والحاصل ان جامع الصحيحي لو كان هو لفظ مطلوب لزم الاحتياط حين الشك ﴿ مع ان المشهور القائلين بالصحيح ﴾ لا يقولون بالاحتياط بل ﴿ قائلون بها ﴾ أي بالبراءة ﴿ في ﴾ مقام ﴿ الشك فيها ﴾ أي في الاجزاء والشرائط ﴿ وبهذا ﴾ الاشكال الوارد على عنوان المطلوب من الدور والترادف والاشتغال ﴿ يشكل ﴾ الشق الثاني وهو ما ﴿ لو كان ﴾ الجامع ﴿ البسيط هو ملزوم المطلوب أيضا ﴾ كما هو واضح.

قلت : هذا الاشكال ﴿ مدفوع ﴾ لانا نختار ان الجامع أمر واحد بسيط ملزوم مساو لعنوان المطلوب، وحينئذ نقول : ان الجامع البسيط اما له وجود ممتاز عن المركب الخارجي بحيث كان هو المأمور به والمركب الخارجي محصل له كالطهارة بالنسبة الى الغسلات، وهذا مجرى الاشتغال اذ مرجعه الى الشك في الامتثال، واما ليس كذلك بل وجوده عين وجود المركب الخارجي ومنتزع عنه بحيث كان المركب مأموراً به حقيقة من غير فرق بين التام الاجزاء والناقص كالانسان الموضوع لمفهوم

بان الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب إختلاف الحالات متحدمعها نحو إتحاد، وفى مثله يجرى البراءة وإنما لاتجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجيا مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والاكثر كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك فى أجزائها

بسيط صادق على الافراد سواء كان تاما أو ناقصا وهذا مجرى البراءة ، إذمرجعه الى الشك فى أصل التكليف الزائد ، وما نحن فيه من هذا القبيل ، فحاصل الجواب ﴿ بان الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات ﴾ الخارجيـة كصلاة المختار والمضطر والحاضر والمسافر وغيرها من سائر الصلوات ﴿ المختلفة زيادة و نقيصة بحسب اختلاف الحالات ﴾ ولكن هذه الأجزاء ليست محصلة لذلك الجامع البسيط حتى يكون الشك في الامتثال بل البسيط ﴿ متحد معها ﴾ أى مع هذه المركبات ﴿ نحو اتحاد ﴾ الكلي الطبيعي مع أفراده كما مثلنا باتحاد الانسان مع أفراده ﴿ وفى مثله ﴾ أى فى مثل البسيط المتحد يكون الشك فى اشتغال الذمه و ﴿ يجرى البراءة ﴾ فيه اذ هو شك فى أصل التكليف ﴿ وانما لاتجرى ﴾ البراءة ﴿ فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً ﴾ غير متحد مع الاجزاء بل ﴿ مسبباً عن ﴾ سبب خارجي ﴿ مركب ﴾ من أجزاء ﴿ مردد بين الاقل والاكثر ﴾ وذلك ﴿ كالطهارة ﴾ عن الحدث ﴿ المسببة عن الغسل والوضوء ﴾ والتيمم ﴿ فـيما ﴾ لوقلنا ان الطهارة أمر بسيط لا عبارة عن نفس الغسلات والمسحات فانه مجرى الاحتياط ﴿ اذا شك في أجزائها ﴾ لأن مرجع الشك حينئذ فى الامتثال لا فى أصل التكليف حتى يكون مجرى للبراءة كما لايخفى . ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يصلح لرد الاشكالين الآخرين من الدور والترادف . نعم يمكن دفعهما بان مطابقـة شيء لشيء لا يلزم الترادف كما ان الموضوع له الذى هو قبل الأمر المتعلق به الأمر لاعنوان لا يتأتى إلا من قبل الامر ـ فتدبر .

هذا على الصحيح وأما على الأعم فتصوير الجامع فى غاية الاشكال، وما قيل فى تصويره أو يقال وجوه: أحدها أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان فى الصلاة مثلا وكان الزائد عليها معتبر فى المأمور به لا فى المسمى وفيه ما لا يخفى فان التسمية بها حقيقة لا تدور مدارها ضرورة صدق الصلاة مع الاخلال ببعض الاركان بل وعدم الصدق عليها مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط عند الاعمى

الجامع على الاعمى

ثم ان ﴿هذا﴾ كله بيان الجامع ﴿ على الصحيح وأما على الأعم فتصوير الجامع ﴾ الشامل لجميع الأفراد الصحيحة والفاسدة ﴿ في غاية الاشكال ﴾ لما يأتي في وجه إبطال كل جامع ذكروه . ﴿ وما قيل فى تصويره أو ﴾ يمكن أن ﴿ يقال وجوه ﴾ خمسة على ما فى هذا الكتاب :

﴿ أحدها أن يكون ﴾ الجامع ﴿ عبارة عن جملة من أجزاء العبادة ﴾ مأخوذة لا بشرط ﴿ كالأركان في الصلاة مثلا و ﴾ ذلك بأن تكون الصلاة إسما لتكبيرة الاحرام والقيام والركوع والسجود والنية بنحو اللا بشرطية كي يصدق على مطلق المركب منها سواء كان واجداً لسائر الأجزاء والشرائط أم لا بحيث ﴿ كان الزائد عليها ﴾ أي على الأركان ﴿معتبراً في المأمور به ﴾ فاذا فقدفقد المأمور به ﴿لا﴾ أن يكون معتبراً ﴿ فى المسمى ﴾ بلفظ الصلاة ﴿ وفيه ما لا يخفى ﴾ إذ مقتضى كونها إسماً للاركان صدقها متى وجدت وكذبها حيث فقدت مع انه ليس كذلك ﴿ فان التسمية بها ﴾ أي بالصلاة ﴿ حقيقة لا تدور مدارها ﴾ أي مدار الأركان لا وجوداً ولا عدما ﴿ ضرورة صدق الصلاة﴾ ولو ﴿ مع الاخلال ببعض الاركان ﴾ فان الصلاة بدون النية صلاة على الاعم ؛ بل قد تكون الفاقدة لبعضها صحيحة أيضاً كمن لا يتمكن من السجود او المستلقي لمرض ونحوه، ودعوى عدم الصلاة حينئذ غير صحيح ﴿ بل وعدم الصدق عليها ﴾ أي عدم صدق الصلاة على الأركان فقط ﴿ مع الاخلال بسائر الاجزاء والشرائط ﴾ حتى ﴿عند الاعمى﴾ فلو نوى وكبر وركع وسجد ثم ذهب لشغله لا تسمى صلاة يقيناً .

مع انه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه وشرائطه مجازاً عنده وكان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لا من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي كما هو واضح . ولا يلتزم به القائل بالاعم .

والحاصل انه قد يصدق الاسم مع عدم وجود جميع الاركان وقد لا يصدق مع وجود جميع الاركان (مع انه يلزم) على هذا الجامع إشكال آخر ، وهو (أن يكون الاستعمال) للصلاة (فيما هو المأمور به) المشتمل على الاركان (باجزائه وشرائطه) المطلوبة (مجازاً عنده) أي عند الاعمي (و) ذلك لان اللفظ (كان) موضوعا للاركان فقط التي هي جزء من الصلاة المأمور بها ، فاستعمالها في الاركان مع الاجزاء والشرائط يكون (من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل) كاستعمال الرقبة في الانسان وهو مجاز كما لا يخفى .

فان قلت : (لا) نسلم انه من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل حتى يلزم مجاز بل هو (من باب إطلاق الكلي على الفرد والجزئي) فلا يلزم المجازية (كما هو واضح) . قلت : هذا غير صحيح إذ المشخصات الفردية ليست داخلة في حقيقة الكلي ، فان مشخصات زيد ليست داخلة في مفهوم الانسان ، بخلاف ما نحن فيه فان الأعمي يرى ان الصحيحة من حقيقة الصلاة وإطلاق الصلاة عليها كاطلاقها على الفاسدة .

ان قلت : فلم لا يكون اللفظ حين استعماله في الصحيح أيضا مستعملا في نفس الأركان ، ويكون غيرها من الزوائد كالحجر في جنب الانسان . قلت : إن الاعمي يقول إن اللفظ مستعمل حينئذ في الجميع لا في الاركان فقط .

إن قلت : إذا أخذت الاركان لا بشرط كما تقدم كان إستعماله في الصحيح أيضا إستعمالاً في الموضوع له . قلت : قد أجاب بعض الافاضل عن هذا بما لفظه : انه ينفع فيما كان المأخوذ لا بشرط عين ما وجد في الخارج كالجنس بالنسبة الى النوع ، وأما إذا كان مغايراً معه في الوجود الخارجي فلا يكون إطلاق اللفظ على المجموع حقيقة فتحصل انه لو كان الجامع هو الاركان لزم المجازية في مالو استعمل اللفظ في الصحيح (ولا يلتزم به القائل بالاعم) لانه يرى اللفظ حقيقة في كل منهما وإلا لزم كونه صحيحيا

فافهم. ثانيها أن تكون موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدمه. وفيه مضافا الى ما أورد على الاول أخيراً انه عليه يتبادل ماهو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخلا فيه تارة وخارجا عنه أخرى بل مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند

(فافهم) . يمكن أن يكون إشارة الى بعض ما تقدم أو يكون إشارة الى ما ذكره بعض المحشين من ان الاشكال الثاني على هـذا الجامع لا يختص بما إذا استعمل اللفظ في الجامع للاجزاء والشرائط ، بل يرد على ما كان مشتملا على شيء زائداً على الاركان .

(ثانيها) أي الثاني من الجوامع التي ذكروها (أن تكون) ألفاظ العبادات (موضوعة لمعظم الاجزاء) أعم من الاركان وغيرها لكن لا مطلق معظم الاجزاء بل (التي تدور مدارها التسمية) بلفظ الصلاة مثلا (عرفا فصدق الاسم عليه) أي على المعظم (كذلك) أي عرفا (يكشف عن وجود المسمى) خارجا (وعدم صدقه) عرفا يكشف (عن عدمه) أي عدم وجود المسمى خارجا .

(وفيه مضافا الى ما أورد على) الجامع (الاول أخيراً) من انه يلزم حينئذ أن يكون الاستعمال في الزائد على معظم الاجزاء مجازاً ، إذ يكون من باب إستعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل (انه) يرد على هذا الجامع إشكال آخر ، وهو ان المراد بكونه موضوعا لمعظم الأجزاء ان كان وضعه لمفهوم المعظم ، ففيه انه يلزم ترادف لفظ الصلاة مع لفظ المعظم وهو باطل قطعاً ، وان أريد انه موضوع لمصداق معظم الأجزاء ففيه ان (عليه) يلزم إشكالان : « الأول » أن يكون معنى اللفظ مختلفا حسب المقامات من دون مجاز ولا اشتراك وهو باطل إذ (يتبادل ماهو المعتبر في المسمي) بلفظ الصلاة مثلا (فكان شيء واحد) كالتسبيحات الأربع (داخلا فيه تارة) في صلاة الحاضر (وخارجا عنه أخرى) في صلاة المسافر (بل) والمطادرة « الثاني » أن يكون معنى اللفظ في مقام واحد (مرددا بين أن يكون هو الخارج) عن المعنى (أو غيره) وذلك (عند

اجتماع تمام الاجزاء وهو كما ترى سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات . ثالثها أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد فكما لا يضر فى التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الاجزاء وزيادته كذلك فيها . وفيه ان الاعلام إنما تكون موضوعة للاشخاص والتشخص إنما يكون بالوجود الخاص ويكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا وان تغيرت عوارضه من الزيادة والنقصان وغيرهما

إجتماع تمام الأجزاء ﴾ حين الاستعمال . مثلا لو استعمل الصلاة في الصحيحة إحتمل خروج كل واحد من التكبيرة والركوع والسجود والقيام وغيرها ، إذ يتحقق معظم الاجزاء بغيرها ﴿ وهو كما ترى ﴾ من البطلان ﴿ سيما إذا لوحظ هذا ﴾ التبادل والترديد ﴿ مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش ﴾ الحادث ﴿ بحسب ﴾ تفاوت ﴿ الحالات ﴾ بالنسبة الى شخص واحد أو أشخاص متعددة . ولا يذهب عليك ان كل واحد من هذين الجامعين إنما يصح بالنسبة الي العبادات المركبة من الأجزاء :

﴿ ثالثها ﴾ أى الثالث من الجوامع التي ذكرها الأعمى ﴿ أن يكون ﴾ ألفاظ العبادات ﴿ وضعها كوضع الأعلام الشخصية كزيد ﴾ وعمرو وبكر ﴿ فكما لا يضر التسمية فيها ﴾ أى فى الأعلام ﴿ تبادل الحالات المختلفة ﴾ الطارئة على ذات زيد ﴿ من الصغر والكبر ﴾ والصحة والسقم ﴿ ونقص بعض الأجزاء وزيادته ﴾ والعلم والجهل والغنى والفقر ﴿ كذلك ﴾ لايضر تبادل الحالات الطارئة على ذوات العبادات في التسمية ﴿ فيها ﴾ أى فى العبادات . ﴿ وفيه ﴾ انه فرق بين ألفاظ العبادات والأعلام الشخصية إذ ﴿ ان الأعلام ﴾ الشخصية ﴿ إنما تكون موضوعة للاشخاص ﴾ الموجودة المتشخصة بتشخصات خاصة ﴿ والتشخص إنما يكون ﴾ قوامه ﴿ بالوجود الخاص ﴾ الباقي الى الموت ، ﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ يكون الشخص حقيقة باقيا ما دام وجوده ﴾ الخاص ﴿ باقيا وان تغيرت عوارضه ﴾ القائمة به من غير فرق بين أن يكون التغيير ﴿ من ﴾ قسم ﴿ الزيادة والنقصان ﴾ فى الخلقة ﴿ و ﴾ بين أن يكون من ﴿ غيرهما ﴾ كالصحة والمرض

من الحالات والكيفيات فكما لا يضر اختلافها في التشخص لا يضر اختلافها في التسمية وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعة للمركبات والمقيدات ولا يكاد يكون موضوعا له الا ما كان جامعا لشتاتها وحاويا لمتفرقاتها كما عرفت في الصحيح منها .

(من) سائر (الحالات والكيفيات) الطارئة عليه (فكما لا يضر إختلافها) أي إختلاف العوارض (في التشخص) فانه لا يذهب تشخصه الخاص بهذا الاختلاف كذلك (لا يضر إختلافها في التسمية) إذ العلم موضوع للشخص فما بقي الشخص بقي العلم (وهذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما) لم تكن موضوعة للاشخاص الخارجية بل (كانت موضوعة للمركبات والمقيدات) بقيد التركب (و) التقيد فانه إذا ذهب بعض الاجزاء أو زاد بعض أو تبدل ذهب الاسم لانه (لا يكاد يكون) شيء (موضوعا له) أي للمركب (إلا ما كان جامعا لشتاتها) أي المركبات المختلفة (وحاويا لمتفرقاتها) بحيث يكون شاملا لكل مركب مركب (كما عرفت) بيانه (في) ما تقدم من (الصحيح منها) أي من الجوامع ، فان هناك قلنا : ان الجامع الموضوع له اللفظ لابد أن يكون بحيث يشمل جميع المركبات حتى يصح إطلاق اللفظ عليها .

وللعلامة المشكيني «قده» في بيان هذا الجامع والجواب عنه والفرق بينه والجامعين الآتيين كلام لا يخلو إيراده من توضيح للمقام قال «ره» : وتوضيحه بتحرير منا ان وضع المركب في غير المقام على نحوين : « الاول » أن يكون الوضع له بحيث يكون لكل جزء من أجزائه مدخلية في الموضوع له ويلزم من انتفائه انتفاؤه ، كما في أسامي الأوزان والمعاجين . « الثاني » أن يوضع له بحيث لا يلزم من إنتفاء كل جزء انتفائه كما في وضع الاعلام فان العلم موضوع للمركب بلا شبهة ولكن نقصان الاجزاء وتغيير العوارض لا يقدح في التسمية قطعاً ، وإذا كان كذلك فليكن وضع ألفاظ العبادات من القسم الاخير . وفيه ان وضع الشيء للمركب بما هو مركب يستلزم إنتفاء الموضوع له بمجرد إنتفاء جزء من أجزائه بلا حاجة الى البرهان ، والاعلام أما

رابعها ان ما وضعت له الالفاظ ابتداءاً هو الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط الا ان العرف يتسامحون كما هو ديدنهم ويطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد فلا يكون مجازاً فى الكلمة على ما ذهب اليه السكاكى فى الاستعارة بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو

موضوعة للنفوس الناطقة وهي بما هي نفوس باقية الى الموت أو الموجودات الخاصة والتشخصات بناءاً على كونها مغايرة مع النفوس فهى أيضا باقية الى زمان الموت ، ولا يضر نقصان الاجزاء أو زيادتها أو تغير العوارض ، وإلا فلا يعقل عدم الانتفاء عند الانتفاء إذا فرض الوضع للمركب ـ إنتهى كلامه رفع مقامه .

﴿ رابعها ﴾ أى الرابع من الجوامع للاعم ﴿ ان ما وضعت له الالفاظ إبتداءاً هو ﴾ المركب ﴿ الصحيح التام الواجد لتمام الاجزاء والشرائط ﴾ كأن تكون الصلاة إبتداءاً موضوعة بأزاء صلاة الظهر للمختار الحاضر ، وكذلك الحج ونحوه من ألفاظ العبادات المركبة من الاجزاء ﴿ إلا ان العرف يتسامحون ﴾ فى الموضوع له ﴿ كما هو ديدنهم ﴾ وعادتهم فى كل شيء ﴿ ويطلقون تلك الالفاظ ﴾ الموضوعة للعبادات ﴿ على الفاقد للبعض ﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿ تنزيلا له منزلة الواجد ﴾ الكامل أي الموضوع له الاولى ، وهذا التسامح في الاطلاق لا يوجب كون اللفظ مجازاً في الفاقد ، وذلك لأنه تسامح في أمر عقلي وهو إدعاء ان لمعنى اللفظ فردين بادعاء ان الناقص من جنس الكامل ﴿ فلايكون ﴾ هذا الاطلاق ﴿ مجازاً في الكلمة ﴾ كما ذهب اليه مشهور البيانيين بل هو حقيقة إدعائية ﴿ على ماذهب اليه ﴾ أبو يعقوب يوسف ﴿ السكاكي فى الاستعارة ﴾ كما أوضحناه فى علائم الحقيقة والمجاز ﴿ بل يمكن دعوى صيرورته ﴾ أي اللفظ ﴿ حقيقة فيه ﴾ أى في الفاقد حتى عند غير السكاكي ، ولكن صيرورته حقيقة فى الفاقد كان ﴿ بعد الاستعمال فيه كذلك ﴾ أى تنزيلا للفاقد منزلة الواجد ويكون ذلك بأنحاء : « الاول » أن يصير حقيقة في الفاقد ﴿ دفعة ﴾ وذلك بان يستعمل فيه بقصد الوضع ﴿ أو ﴾ نحوه . « الثاني » أن يكون لاجل الاستعمال

دفعات من دون حاجة الى الكثرة والشهرة للانس الحاصل من جهة المشابهة في الصورة أو المشاركة في التأثير كما في أسامي المعاجين الموضوعة ابتداءاً لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة حيث يصح اطلاقها على الفاقد لبعض الاجزاء المشابه له صورة والمشارك في المهم أثراً تنزيلا أو حقيقة . وفيه انه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءاً مركبا خاصا

﴿ دفعات ﴾ متعددة ﴿ من دون حاجة الى الكثرة والشهرة ﴾ ، وكل من القسمين اما أن يكون الاستعمال فيه ﴿ للانس الحاصل من جهة المشابهة ﴾ بين الواجد والفاقد ﴿ في الصورة ﴾ فان صورة الفاقد يشبه صورة الواجد ﴿ أو ﴾ أن يكون للانس الحاصل من جهة ﴿ المشاركة ﴾ بينهما ﴿ في التأثير ﴾ في الجملة . هذا ويحتمل أن يكون قوله : « للانس » الخ علة لعدم الاحتياج الى الكثرة والشهرة .

والحاصل أن يكون لفظ العبادة وضع أولا للجامع للشرائط والأجزاء ثم استعمل في الفاقد ﴿ كما في أسامي المعاجين ﴾ والأدوية ﴿ الموضوعة ﴾ تلك الاسامي ﴿ إبتداءاً لخصوص مركبات واجدة الأجزاء خاصة ﴾ بحيث كان لها صورة مخصوصة وتأثير خاص ﴿ حيث يصح إطلاقها ﴾ أي إطلاق تلك الاسامي ﴿ على الفاقد لبعض الأجزاء ﴾ المشتمل على سائر الاجزاء ﴿ المشابه له صورة والمشارك في المهم أثراً ﴾ بأن يكون الفاقد مشابها للواجد في الصورة ومشاركا له في الأثر ، فانه حينئذ يكون إطلاق إسم المعجول على هذا الفاقد حقيقة اما ﴿ تنزيلا ﴾ كما هو مذهب السكاكي في الاستعارة بادعاء ان الفاقد من أفراد الواجد ﴿ أو حقيقة ﴾ حتى عند غير السكاكي كما تقدم بيانه .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ فيه ﴾ ان هذا الجامع غير صحيح وقياسه بالمعاجين باطل ، إذ ﴿ انه ﴾ أي هذا الكلام في بيان الجامع ﴿ إنما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية ﴾ التي يترتب عليها أثر خاص ﴿ مما يكون الموضوع له فيها ﴾ في تلك المركبات ﴿ إبتداءاً مركبا خاصا ﴾ له أجزاء خاصة وأثر خاص ثم يستعمل في الفاقد

ولا يكاد يتم فى مثل العبادات التى عرفت ان الصحيح منها يختلف حسب إختلاف الحالات ، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى كما لا يخفى فتأمل جيداً . خامسها أن يكون حالها حال أسامى المقادير والاوزان مثل المثقال والحقة والوزنة الى غير ذلك مما لا شبهة فى كونها حقيقة فى الزائد والناقص فى الجملة فان الواضع وان لاحظ مقداراً خاصا إلا انه لم يضع له بخصوصه

لبعض تلك الاجزاء بعلاقة المشابهة أثراً أوصورة . (و) هذا النحو (لا يكاد يتم فى مثل العبادات التى عرفت ان الصحيح منها) إبتداءاً (يختلف حسب إختلاف الحالات) كصلاة الحاضر والمسافر ، بل صلاة الصبح والظهر والمغرب ، بل والنافلة والفريضة من دون أن يكون أحداها في طول الأخرى . (و) كذا (كون الصحيح بحسب حالة) كالصلاة مع التيمم فى حال فقد الماء يكون (فاسـداً بحسب حالة أخرى) وهي الواجدية للماء . فحاصل الفرق ان المركب المجعولي له فرد واحد جامع للشرائط والاجزاء إبتداءاً بحيث يكون وضع اللفظ بأزائه. أما المركب العبادي فليس له فرد صحيح جامع هو الموضوع له الابتدائي ، إذ ليس هناك فرد وضع له اللفظ إبتداءاً حتى يكون إستعمال اللفظ في غيره تنزيلا أو حقيقة وهذا واضح (كما لا يخفى) إلا أن يدعي إنها هي صلاة الظهر الحاضر الجامع للشرائط لأنها أول صلاة أتى بها جبرئيل « ع » (فتأمل جيداً) هذا تمام الكلام فى الرابع من الجوامع .

(وخامسها أن يكون حالها) أى حال ألفاظ العبادات (حال اسامي المقادير والأوزان مثل المثقال والحقة والوزنة) والذرع والرطل (الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص فى الجملة) فلو زيد على الرطل درهم أو نقص منه سمى رطلا بدية ، وكذا لو زيد على الحقة مثقال أو نقص والدليل على الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب عن الناقص والزائد فى الجملة (فان الواضع وان لاحظ مقداراً خاصاً) حين الوضع (إلا انه لم يضع) اللفظ (له) لذلك المعنى الخاص (بخصوصه

بل للاعم منه ومن الزائد والناقص ، أوانه وان خص به أولا إلا انه بالاستعمال كثيراً فيهما بعناية انهما منه قدصار حقيقة فى الأعم ثانيا . وفيه ان الصحيح كما عرفت فى الوجه السابق يختلف زيادة و نقيصة فيكون هناك ما يلحظ الزائد والناقص

بل) وضع (للاعم منه ومن الزائد والناقص) في الجملة . وبهذا تبين الفرق بين هذا الجامع والجامع الرابع ، إذ الوضع في الرابع كان متعدداً وفي هذا يكون واحداً ، وأما الفرق بينه وبين الجامع الثالث فقد ظهر من كلام العلامة المشكيني المتقدم (أوانه وان خص) الوضع (به) أي بالمقدار الخاص (أولا) حين الوضع (إلا انه بالاستعمال كثيراً فيها) أي فى الزائد والناقص (بعناية انها منه) أى من المعنى الحقيقى بجعلهما فردين إدعائيين كما يقول السكاكي (قد صار) اللفظ (حقيقة في الأعم) من المعني الأول والزائد والناقص (ثانيا) . وعلى هذا الاحتمال يكون الفرق بين الخامس والرابع عدم إحتياج الجامع الرابع الى كثرة الاستعمال بخلاف هذا ، ولذا قال المصنف هناك « من دون حاجة الى الكثرة » وقال هنا « بالاستعمال كثيراً » .

(و) في هذا الجامع نظر إذ (فيه) أولا عدم صحة المقيس عليه ، لأن الظاهر عدم وضع اللفظ للاعم من الزائد والناقص لا ابتداءاً ولا ثانيا لكثرة الاستعمال وإنما يتسامح العرف ـ كما هو ديدنهم ـ فى الاطلاق فيما علم المراد وكان مما لا يعتنى بشأن الموزون والمكيل وأمثالهما ، وأما فيما لم يعرف المراد أوعرفت الدقة فلا يتسامحون بديهة كما سنرى فى وزن التبر والادوية السامة ونحوهما . وثانيا (ان الصحيح) في العبادات غير صحيح فى الاوزان فلا يقاس أحدهما بالآخر . بيان ذلك : إن للمقادير والاوزان فرداً صحيحاً يلحظ إبتداءاً فيوضع له اللفظ أو للاعم منه ومن غيره (كما عرفت) ذلك (فى الوجه) الرابع (السابق) وهذا بخلاف العبادات فانه ليس هناك فرد واحد صحيح يكون هو الملحوظ إبتداءاً إذ (يختلف) الصحيح (زيادة ونقيصة فلا يكون هناك) في باب العبادات (ما يلحظ الزائد والناقص

بالقياس عليه كي يوضع اللفظ لما هو الاعم فتدبر جيداً . ومنها ان الظاهر أن يكون الوضع والموضوع له فى ألفاظ العبادات عامين و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جداً، لاستلزامه كون استعمالها فى الجامع فى مثل الصلاة تنهى عن الفحشاء والصلاة معراج المؤمن وعمود الدين والصوم جنة من النار مجازاً .

بالقياس عليه كي ﴾ يكون كالفرد الصحيح من المقادير فيلحظ أولا ثم ﴿ يوضع اللفظ لما هو الاعم ﴾ إبتداءاً أو ثانيا ﴿ فتدبر جيداً ﴾ حتى لا تتوهم عدم الفرق بين هذا الجامع والجامع الرابع على الاحتمال الثاني وهو قوله : « أو انه وان خص » الخ كما توهمه بعض الاعلام .

وضع ألفاظ العبادات

﴿ ومنها ﴾ أي من الامور التى نذكرها قبل الخوض فى البحث في بيان كيفية وضع ألفاظ العبادات فنقول : حيث بينا عدم الاشتراك اللفظي في ألفاظ العبادات فلا بد من أن يكون الوضع عاما والموضوع له اما عام أو خاص إلا ﴿ ان الظاهر ﴾ عندالتأمل ﴿ أن يكون الوضع والموضوع في ألفاظ العبادات عامين ﴾ بمعنى انه لوحظ كلي الصلاة ووضع لفظ الصلاة لذلك الكلي ﴿ وإحتمال كون ﴾ الوضع عاما و ﴿ الموضوع له خاصاً بعيد ﴾ عن ظاهر الاستعمالات ﴿ جداً ﴾ وذلك ﴿ لاستلزامه ﴾ أى إستلزام ﴿ كون ﴾ الموضوع له خاصاً أن يكون ﴿ استعمالها ﴾ أى ألفاظ العبادات ﴿ في الجامع ﴾ الكلي ﴿ في مثل الصلاة تنهى عن الفحشاء ﴾ والمنكر ﴿ والصلاة معراج المؤمن و ﴾ الصلاة ﴿ عمود الدين و ﴾ نحوها وكذا مثل ﴿ الصوم جنة من النار ﴾ والصوم لى ونحوها كلها ﴿ مجازاً ﴾ بيان الملازمة : انه لو كان الموضوع له خاصا كان استعمالها فى العام سبباً لتجريد المعنى عن الخصوصية ، بخلاف ما إذا كان الموضوع له عاما فانه يكون هذا الاستعمال حقيقة قطعاً .

ان قلت: لكن يلزم أن يكون استعمالها حينئذ في الافراد مجازاً . قلت: ليس كذلك لانه من قبيل إطلاق الكلي على الفرد .

أومنع إستعمالها فيه فى مثلها وكل منهما بعيد الى الغاية كما لا يخفى على أولى النهاية .
ومنها ان ثمرة النزاع إجمال الخطاب على قول الصحيحى وعدم جواز الرجوع الى إطلاقه فى رفع ما إذا شك فى جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلا لاحتمال

فتحصل ان الموضوع له لوكان خاصاً لزم المجاز لو استعمل فى العام ﴿أومنع استعمالها﴾ أي ألفاظ العبادات ﴿ فيه ﴾ أي فى الجامع ﴿ فى مثلها ﴾ أي في مثل هذه الامثلة المتقدمة ، بأن يقال : استعملت الصلاة في هذه الروايات فى الافراد لا فى الجامع ﴿ وكل منهما ﴾ من المجازية والمنع ﴿ بعيد الى الغاية ﴾ أما بعد المجازية فلمعلومية عدم لحاظ العلاقة حين الاستعمال كذلك، وأما بعد كون الاستعمال فى الخصوصيات لا الجامع فلبداهة كون السابق الى الذهن فى مثل هذا التركيب كالي الصلاة وطبيعتها لا أفرادها فهو مساوق لنحو النار محرقة والسقمونيا مسهل الصفراء . وان شئت قلت : ان ثبوت المعراجية مثلا إنما هي لاجل الصلاتية لا لاجل ان كل فرد صلاة خاصة ﴿ كما لا يخفى على أولى النهاية ﴾ .

« تنبيه » قد اشتهر في ألسنة الطلاب كون لفظ النهاية غلطاً حتى أبدل فى بعض النسخ بكلمة « النهى » ، ولكن لا يخفى ان النهاية لغة بمعنى غاية الشيء وآخره فيكون معنى العبارة أصحاب اخر النظر والدقة ، وهذا مجاز شائع مثل أبناء الاخرة .

ثمرة النزاع

﴿ ومنها ﴾ أي من الامور المذكورة قبل بيان الدليل في ثمرة هذا الاختلاف ، فقد ذهب جماعة الى ﴿ ان ثمرة ﴾ هذا ﴿ النزاع ﴾ يظهر فيما لو شك في جزئية شيء أو شرطيته فيما لو كان هناك إطلاق فانه يلزم ﴿ اجمال الخطاب على قول الصحيحي ﴾ إذ المأمور به هو مفهوم الصحيح وهو معنى واضح ، فلو لم يأت بالجزء المشكوك لم يحرز الخروج عن عهدة التكليف ، وحينئذ فالعقل يستقل بلزوم إتيانه . ﴿ و ﴾ الحاصل يكون مرجع الصحيحي الاشتغال لـ ﴿ عدم جواز الرجوع الى إطلاقه ﴾ أى إطلاق الخطاب ﴿ فى رفع ما إذا شك فى جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلا لاحتمال

دخوله فى المسمى كما لايخفى ، وجواز الرجوع اليه فى ذلك على قول الأعمى فى غير ما احتمل دخوله فيه مما شك فى جزئيته أو شرطيته . نعم لابد فى الرجوع اليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان كما لابد منه فى الرجوع الى سائر المطلقات وبدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف .

دخوله) أي دخول ذلك المشكوك (في المسمى) بلفظ الصلاة مثلا (كما لا يخفى).

ولا مجال لأن يقال : لا وجه لا جمال الخطاب بعد ورود الروايات البيانية فعلا وقولا . لانا نقول : إذا فرض الشك فى كون الخالية عن ذلك الجزء ناهية عن الفحشاء فلا جرم يشك فى صدق الاسم ، ومع الشك في أصل التسمية كيف يتمسك بالاطلاق في دفع المشكوك . اللهم إلا أن يحرز من الأخبار البيانية كون ذلك المقدار فيها ناهيا عن الفحشاء فتأمل. فتبين عدم جواز رجوع الصحيحي الي الاطلاق في الجزء المشكوك (وجواز الرجوع اليه في ذلك على قول الاعمى) إذ المسمى محرز عنده وإنما المشكوك هو التكليف الزائد ومجراه البراءة ، ولكن لا يخفى ان رجوع الأعمى الى الاطلاق (فى غير ما احتمل دخوله فيه) أى في المسمى (مما شك في جزئيته أو شرطيته) إذ لا يكون المسمى محرزاً حينئذ ، ومع الشك في أصل التسمية لا يتمسك بالاطلاق كما تقدم .

(نعم) تمسك الأعمى بالاطلاق فى نفى المشكوك لا يمكن مع الشك فى إنعقاد الاطلاق بل (لابد في الرجوع اليه) أى الى الاطلاق (فيما ذكر) أى فى نفى المشكوك (من كونه) أى المطلق (وارداً مورد البيان) بأن تكون مقدمات الحكمة تامة (كما لابد منه) أى لابد من الورود مورد البيان (في) جواز (الرجوع الى سائر المطلقات) في أبواب العبادات والمعاملات ، (و) أما (بدونه) بان لا يكون المطلق وارداً مورد البيان فـ (لا مرجع) للاعمى (أيضاً) كالصحيحي فى الجزء والشرط المشكوكين (إلا البراءة أو الاشتغال) ويبتنى هذا (على الخلاف)

في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

الآتي في أصل البراءة ﴿ في مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين ﴾ فمن قال في تلك المسألة بالبراءة قال هنا بالبراءة ومن قال هناك بالاشتغال قال هنا به ، إذ هذه المسألة من صغريات تلك المسألة كما لا يخفى .

ثم لا بأس بالاشارة الى مسألة الأقل والاكثر توضيحاً للمقام فنقول : الشك قد يكون في أصل التكليف كما لو شك في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وهذا مجرى البراءة ، وقد يكون في المكلف به مع العلم بأصل التكليف وهو على قسمين : «الأول» أن يكون المكلف به مردداً بين المتباينين ، كما لو شك في ان المكلف به يوم الجمعة صلاة الظهر أو صلاة الجمعة وهذا مجرى الاشتغال فيجب الاتيان بكليهما . «الثاني» أن يكون المكلف به مردداً بين الأقل والأكثر وهو الذي يندرج أقله تحت أكثره ، وهذا أيضا على ضربين : الأول ـ الاقل والاكثر غير الارتباطي ، وهو ما يمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال ، كما لو شك في ان الدين الذي عليه هل هو مائة أو خمسون ، وهذا مجرى البراءة فيعطي المتيقن ويجري البراءة عن الخمسين المشكوك . الثاني ـ الاقل والاكثر الارتباطي ، وهو ما لا يمكن التفكيك بين أجزائه في الامتثال ، كما لو شك في ان أجزاء الصلاة عشرة أو تسعة . وفي هذه المسألة خلاف فبعض يقول بالاشتغال فيجب الاتيان بالجزء العاشر أيضا حتى يتيقن براءة الذمة ، وبعض يقول بالبراءة فيأتي بالاجزاء التسعة المتيقنة ويجري البراءة عن الجزء العاشر المشكوك .

إذا عرفت هذا فاعلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل . ولا يذهب عليك ان الابتناء على مسألة الاقل والاكثر الارتباطي انما يكون إذا كانت العبادة إرتباطية كالصلاة فانها لو كانت غير ارتباطية لم تكن كذلك . وحاصل الثمرة ان الصحيحي لا يجوز له التمسك بالاطلاق على تقدير وجوده ويلزمه الرجوع الى الاشتغال ، والاعمي يجوز له التمسك به فيما لا يحتمل دخله في التسمية ، واما فيما احتمل ذلك فمرجعه الاشتغال أيضا . وهذا كله على تقدير تمامية مقدمات الاطلاق وإلا فالمرجع البراءة أو الاشتغال

وقد انقدح بذلك ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال فى موارد اجمال الخطاب أو اهماله على القولين، فلاوجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح . ولذا ذهب المشهور الى البراءة مع ذهابهم الى الصحيح وربما قيل بظهور الثمرة فى النذر أيضا

عند الجميع كما تقدم.

﴿ وقد انقدح بذلك ﴾ الذى ذكرناه من أن شرط الرجوع الى الاطلاق عند الاعمى تامية مقدمات الحكمة ﴿ ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب ﴾ بأن كان المتكلم فى مقام اثبات الحكم للطبيعة في الجملة مع كونه عالماً بكيفية تحققه نفس الموضوع إلا انه لم يبينها لاجل مصلحة، كما في قول الطبيب لا بد لهذا المرض من شرب المسهل ﴿ أو اهماله ﴾ وهو إثبات الحكم للطبيعة من دون علمه بالكيفيتين كما في قول غير الطبيب لا بد لهذا المرض من شرب الدواء . كذا قيل فى الفرق بين الاهمال والاجمال لكنها أعم من ذلك كما لايخفى . والحاصل ان الرجوع الى الاصلين في مورد عدم تامية الاطلاق لا يختص بالاعمى فقط بل هو ثابت ﴿ على القولين ﴾ الصحيحي والاعمى ، وهذا خبر قوله « ان الرجوع » ﴿ فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة ﴿ مطلقا ﴾ على الاعم والاشتغال على الصحيح ﴿ حيث ان المسمى والموضوع له وان كان مبينا على الاعم ومجملا على الصحيح إلا انه بعد عدم الاطلاق في المأموربه مع كونه مركبا يكون متعلق الامر مجملا مردداً بين الاقل والاكثر حتى على الاعم .

﴿ ولذا ﴾ الذى ذكرناه من أن الشك في مصداق الصحيح مرجعه الاصل ﴿ ذهب المشهور ﴾ من العلماء الذين مبناهم في الاقل والاكثر الارتباطي إجراء البراءة ﴿ الى البراءة ﴾ فيما نحن فيه عند الشك ﴿ مع ذهابهم الى الصحيح ﴾ فسقطت الثمرة ﴿ وربما قيل بظهور الثمرة ﴾ بين الصحيحي والاعمى ﴿ في النذر أيضا ﴾ كما لو نذر إعطاء درهم بمن يأتي بمسمى الصلاة فانه يحصل البر باعطاء الدرهم لمن يرى مصليا على

قلت: وان كان تظهر فيما لو نذر لمن صلى اعطاء درهم فى البرء فيما لو أعطاه لمن صلى ولو علم بفساد صلاته لاخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الأعم وعدم البرء على الصحيح إلا انه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة لما عرفت من ان ثمرة المسألة الاصولية هى أن يكون نتيجتها واقعة فى طريق استنباط الأحكام الفرعية

الأعم بخلافة على الصحيح لعدم احراز صدق الصلاة مع الشك فى الصحة .

﴿ قلت : وان كان تظهر ﴾ الثمرة على ما قالوا ﴿ فيما لو نذر ﴾ شخص ﴿ لمن صلى اعطاء درهم ﴾ مفعول نذر ﴿ في البرء ﴾ متعلق بتظهر فانه يبرأ ذمة الناذر على الأعم ﴿ فيما لو اعطاه لمن صلى ﴾ أي أتى بصورة الصلاة ﴿ ولو علم ﴾ الناذر ﴿ بفساد صلاته ﴾ لكن بشرط أن يكون الفساد ﴿ لاخلاله بما لا يعتبر في ﴾ صدق ﴿ الاسم ﴾ إذ لو أخل بصدق الاسم لم تكن صلاة حتى ﴿ على الأعم وعدم البرء ﴾ لو أعطاه لذلك الشخص ﴿ على الصحيح ﴾ .

اعلم ان الشك في الحكم الشرعي قد يكون ناشئاً من فقدان النص أو اجماله أو تعارض النصين وقد يكون ناشئاً عن اشتباه الموضوع الخارجي ، والقسم الأول هو المسمى بالشبهة الحكمية كوجوب صلاة الجمعة ولا يكون الحكم فيه إلا كلياً ، والقسم الثاني هو المسمى بالشبهة الموضوعية كوجوب وطي احدى الزوجتين فى مورد الحلف ولا يكون الحكم فى هذا القسم إلا جزئياً ، والمسألة الأصولية ـ كما عرفوها ـ هي التي تقع فى طريق استنباط الحكم الكلي بخلاف المسألة الفقهية فان المستنتج منها يكون حكما جزئياً .

اذا عرفت هذا قلنا : ان ما ذكروه من ظهور ثمرة النزاع في مسألة النذر وان كان صحيحاً فى نفسه ﴿ إلا أنه ليس بثمرة لمثل هذه المسألة ﴾ التي هي من المسائل الاصولية ، وذلك ﴿ لما عرفت ﴾ فى أول الكتاب وما شرحناه هناك ﴿ من أن ثمرة المسألة الاصولية ﴾ أي فائدة البحث الاصولي ﴿ هي أن يكون نتيجتها ﴾ الحاصلة منها ﴿ واقعة فى طريق استنباط الأحكام ﴾ الكلية ﴿ الفرعية ﴾ لا نفس

فافهم ، وكيف كان فقد استدل للصحيحي بوجوه : أحدها التبادر ودعوى ان المنسبق الى الأذهان منها هو الصحيح و

المسألة الفقهية ومسألة النذر من هذا القبيل ، إذ الحكم المشكوك ـ أعني البرء وعدمه باعطاء الدرهم للمصلي فاسداً ـ حكم جزئي فقهي فالمسألة المنتجة له مسألة فقهية لا مسألة أصولية . وتوضيحه : ان الشك في الوفاء من باب اشتباه الامور الخارجية . نعم وجوب الوفاء بالنذر مطلقاً من الاحكام الكلية فما يتوقف عليه استنباط هذا الحكم الكلي يكون من المسائل الاصولية . وبهذا البيان سقطت الثمرة الثانية أيضاً ﴿ فافهم ﴾ حتى لا تشتبه عليك وتقول : ان النذر تابع لقصد الناذر فلا مجال لتفريعه على الصحيح والاعم أصلا . قال العلامة الرشتي « قده » : فالتحقيق ان الثمرة هو اجمال الخطاب قطعاً على القول بالصحيح وعدم جواز الرجوع الى الاطلاق عند الشك فى الجزئية والشرطية لاحتمال دخول المشكوك في المسمى أو اعتباره معه وامكان الرجوع الى اطلاق الخطاب عند الاعمى اذا لم يكونا مما ينتفي المسمى بانتفائها ، وانما قلنا « بامكان الرجوع » فانه اذا لم نحرز كون الاطلاق فى مقام البيان وبالجملة اذا لم تتم مقدمات الحكمة فلا يكون اطلاق محكم ، فلابد حينئذ من الاصل إما البراءة أو الاشتغال ـ انتهى .

﴿ وكيف كان ﴾ الأمر سواء صحت الثمرة أم لا فلنرجع الى أصل الكلام ﴿ فقد استدل للصحيحي بوجوه ﴾ أربعة : ﴿ أحدها التبادر ودعوى ان المنسبق الى الاذهان منها ﴾ أى من الفاظ العبادات عند الاطلاق ﴿ هو ﴾ المعنى ﴿ الصحيح ﴾ فقط والتبادر آية الحقيقة .

ان قلت : المتيقن هو حصوله في لساننا وهو غير مفيد لاثباته في زمان الشارع . قلت : اصالة عدم النقل كافية لاثبات الحقيقة في زمان الشارع أيضاً .

ان قلت : ان دعوى تبادر الصحيح ينافي ماتقدم فى بيان الثمرة من أن الفاظ العبادات على القول الصحيحي مجملات ﴿ و ﴾ لا يستفاد منها شيء أصلا .

لا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول بمجملات فان المنافات إنما تكون فيما اذا لم يكن معانيها على هذا الوجه مبينة بوجه ، وقد عرفت كونها مبينة بغير وجه . ثانيها صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقة وان صح الاطلاق عليه بالعناية . ثالثها : الأخبار الظاهرة فى اثبات بعض

قلت : ﴿ لا منافاة بين دعوى ذلك ﴾ التبادر ﴿ وبين كون الالفاظ على هذا القول ﴾ الصحيحي ﴿ بمجملات ﴾ وجه عدم المنافات انه ليس المراد بالتبادر تبادر المعنى التفصيلي حتى ينافي كون المعنى مجملا ، بل المراد تبادر المعنى الاجمالي المشار اليه من طريق الخواص والآثار فانه يتبادر من الصلاة ماهو معراج المؤمن وخير موضوع وان كان غير مبين من جهة الأجزاء والشرائط . والى هذا أشار المصنف بقوله: ﴿ فان المنافات انما تكون فيما اذا لم يكن معانيها ﴾ أي معاني الفاظ العبادات ﴿ على هذا الوجه ﴾ الصحيحي ﴿ مبينة بوجه ﴾ أصلا ، إذ لو لم تكن مبينة حتى بوجه الاجمال لم يعقل التبادر . ﴿ و ﴾ لكن ﴿ قد عرفت كونها ﴾ أي كون المعاني ﴿ مبينة ﴾ اجمالا بالخواص والآثار ﴿ بغير وجه ﴾ واحد ، إذ قد عرفت وجوهاً عديدة من الآثار كلها تشير الى المعنى الصحيح . فتحصل ان الاجمال بحسب الاجزاء والشرائط لاينافى كونها مبينة من طرق آثار متعددة ولوازم كثيرة .

﴿ ثانيها صحة السلب ﴾ أي سلب اسم العبادة سلباً شايعاً ﴿ عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض أجزائه أو شرائطه ﴾ فانه يصح السلب ﴿ بالمداقة ﴾ بحسب الواقع قطعاً ﴿ وان صح الاطلاق ﴾ أي اطلاق اسم العبادة ﴿ عليه ﴾ على الفاسد ﴿ بالعناية ﴾ مجازاً وتسامحاً بعلاقة المشابهة . هذا كله في لساننا ويتم في لسان الشارع «ص» باصالة عدم النقل . ولايخفى ان صحة السلب فى اثبات الصحيح ، إذهو مما لا خلاف فيه بين الصحيحى والاعمى على كل حال ، فلا نحتاج الى اثبات عدم صحة السلب بالنسبة الى الصحيح .

﴿ ثالثها ﴾ الاخبار وهي طائفتان الاولى ﴿ الاخبار الظاهرة في اثبات بعض

الخواص والآثار للمسميات مثل الصلاة عمود الدين أو معراج المؤمن والصوم جنة من النار الى غير ذلك أو نفي ماهيتها وطبائعها مثل لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب ونحوه مما كان ظاهراً فى نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر فى الصحة شطراً أو شرطاً وارادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى ونفي الصحة من الثانية لشيوع

الخواص والآثار للمسميات ﴾ أي لما سمي باسم العبادة وذلك ﴿ مثل الصلاة عمود الدين أو ﴾ الصلاة ﴿ معراج المؤمن والصوم جنة من النار ﴾ والصوم لي وأنا أجزي عليه ﴿ الى غير ذلك ﴾ من الاخبار التي هي من هذا القبيل . وتقريب الاستدلال : ان التي هي عمود الدين ومعراج المؤمن وجنة هي خصوص الصحيح قطعاً لا الفاسد ، فلو كانت هذه الألفاظ موضوعة للاعم لزم التصرف فيها فى هذه الاخبار بارادة الخاص من العام فيكون المراد الصلاة الصحيحة عمود أو معراج والصوم الصحيح جنة ، وهذا التصرف خلاف الاصل فتعين القول بأنها موضوعة للصحيح حتى لا يلزم هذا التصرف . الطائفة الثانية الاخبار الظاهرة في نفي حقيقة العبادة ﴿ أو نفي ماهيتها وطبائعها ﴾ بمجرد نقصان جزء أو شرط ﴿ مثل لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ﴾ فى الجزء ولا صلاة إلا بطهور في الشرط ﴿ ونحوه مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فعل ما يعتبر فى الصحة ﴾ سواء كان المفقود ﴿ شطراً ﴾ كالمثال الاول ﴿ أوشرطاً ﴾ كالمثال الثاني وتقريب الاستدلال كما تقدم : فان الصلاة لو كانت اسماً للاعم من الصحيح والفاسد لم يصح سلبها عن الفاسد لفقد جزء أو شرط .

ان قلت : لعل هذه الاجزاء دخيلة في الاسم قلت : فعلى هذا يلزم القول بالصحيح ، إذ الاسم العرفي بعدم هذا الجزء باق قطعاً . ﴿ و ﴾ ان قلت : ﴿ إرادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى ونفي الصحة من ﴾ الطائفة ﴿ الثانية ﴾ لا مانع منه ، وذلك بأن يراد الصلاة الصحيحة عمود الدين ولا صلاة صحيحة إلا بفاتحة الكتاب ، ومن الواضح عدم المنافاة بين عدم الصحة وصدق الاسم .

ثم ان ارادة هذا المعنى لا بدع فيه ﴿ لشيوع ﴾ استعمال التركيب الأول في الكامل

استعمال هذا التركيب في نفي مثل الصحة أو الكمال خلاف الظاهر لا يصار اليه مع عدم نصب قرينة عليه بل واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد مما يعلم ان المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لا على الحقيقة وإلا لما دل على المبالغة فافهم

كما يقال : « العالم زيد » وكثرة (استعمال هذا التركيب) الثاني (في نفي مثل الصحة أو الكمال) كما يقال الجبان ليس برجل . قلت : ارادة خصوص الصحيح في الأول ونفي الصحة في الثاني (خلاف الظاهر) المنسبق من اللفظ حين الاطلاق و (لا يصار اليه) لأنه مجاز (مع عدم نصب قرينة عليه) والشهرة والشيوع لم يبلغا حداً يصلحان للقرينية .

(بل و) يمكن أن يقال : ان (استعمال) مثل (هذا التركيب) دائما في نفي الحقيقة ، واستعماله (في نفي الصفة) سواء كانت صفة الصحة أو الكمال (ممكن المنع حتى في مثل لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد مما يعلم) من الخارج (ان المراد) منه (نفي الكمال) وذلك (بدعوى استعماله) أي استعمال هذا التركيب (في نفي الحقيقة في مثله) أي في مثل ما كان المراد نفي الكمال (أيضاً) أي كما يستعمل هذا التركيب في نفي الحقيقة فيما كان المراد نفي المهية والذات لكن فرق بين ما نفي الحقيقة حقيقة نحو لا صلاة إلا بطهور وبين ما نفي الحقيقة ادعاءاً نحو لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ، فان هذا (بنحو من العناية) والمجاز (لا على الحقيقة) . والحاصل ان كلا المثالين نفي للحقيقة لكن الأول حقيقي والثاني ادعائي . (والا) يكن المراد في مثل لا صلاة لجار المسجد نفي الحقيقة (لما دل على المبالغة) فانه لو قال لا صلاة كاملة فاتت المبالغة في تشبيه غير الكاملة بعدم أصل الطبيعة كما لا يخفى (فافهم) اشارة الى ان الاستدلال بالطائفة الأولى من الاخبار نحو الصلاة عمود الدين غير تام ، وذلك لما تقدم من انه لو لم يعرف المراد كانت اصالة الحقيقة حجة على المراد ، اما فيما عرف المراد ولم يعلم انه حقيقة أو مجاز لم يمكن التمسك باصالة الحقيقة

رابعها دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامة كما هو قضية الحكمة الداعية اليه والحاجة ، وان دعت أحيانا الى استعمالها فى الناقص أيضاً الا انه لايقتضى ان يكون بنحو الحقيقة بل ولو كان مسامحة تنزيلا للفاقد منزلة الواجد، والظاهر ان الشارع غير متخطى عن هذه الطريقة

لاثبات كونه حقيقة لا مجازاً .

وقد علق المصنف على قوله « فافهم » مالفظه : اشارة الى أن الاخبار المثبتة للاثار وان كانت ظاهرة فى ذلك لمكان اصالة الحقيقة ، ولازم ذلك كون الموضوع له للاسماء هو الصحيح ضرورة اختصاص تلك الآثار به إلا انه لا يثبت باصالتها كما لا يخفى لاجرائها العقلاء في اثبات المراد لا فى انه على نحو الحقيقة لا المجاز فتأمل جيداً ، انتهى .

(رابعها دعوى القطع بأن طريقة الواضعين وديدنهم وضع الألفاظ) أى الفاظ المركبات (المركبات التامة) للاجزاء والشروط (كما هو) أى الوضع التام (قضية الحكمة الداعية) الى الوضع ، فان الحكمة الداعية (اليه) - وهي التفهيم - يقتضي الوضع التام ، بيان ذلك : ان العقلاء يركبون المركبات لما يترتب عليها من الثمرات ثم لأجل التفهيم والتفهم يضعون اللفظ بأزائها طبعاً ، ولذا نرى فى قواميس اللغة والطب والصناعة وغيرها يذكرون تمام الاجزاء فى معنى اللفظ الموضوع للمركب (والحاجة وان دعت أحيانا الى استعمالها) أى المركبات (فى الناقص أيضاً إلا أنه) أى الاستعمال في الناقص لحاجة (لا يقتضى أن يكون) هذا الاستعمال (بنحو الحقيقة) حتى يكون اللفظ مشتركا معنويا أو لفظياً ، فان الاستعمال في الناقص يصح (بل) يحسن (ولو) لم يكن على نحو الحقيقة بل (كان مسامحة) ومجازاً (تنزيلا للفاقد) لبعض الاجزاء (منزلة الواجد) لمشابهة في الصورة أو الخاصية (والظاهر ان الشارع) فى أوضاعه (غير متخطى عن هذه الطريقة) العرفية ، فينتج كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح .

ولايخفى ان هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة لا انها قابلة للمنع فتأمل. وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه: منها تبادر الأعم وفيه انه قدعرفت الاشكال فى تصوير الجامع الذى لابد منه فكيف يصح معه دعوى التبادر. ومنها عدم صحة السلب عن الفاسد وفيه منع لما عرفت.

﴿ ولا يخفى ان هذه الدعوى ﴾ أى دعوى ديدن الواضعين ذلك واتباع الشارع لهم ﴿ وان كانت غير بعيدة ﴾ فى نفسها ﴿ إلا انها قابلة للمنع ﴾ إذ كون ديدن الواضعين وضع اللفظ بازاء تام الاجزاء والشرائط ممنوع أولا . مثلا المفرح الياقوتي الذى له أجزاء متعددة يشترط في تأثيره ان يستعمل فى الصيف ، فهذا الشرط خارج عن الوضع قطعاً ، وكون الشارع مثلهم ممنوع ثانياً إذ من العبادات ماهو اسم حتى للفاقد كالحج وغيره كما لا يخفى ﴿ فتأمل ﴾ لعله اشارة الى ماتقدم من أن الفاظ العبادات ليست من قبيل الفاظ المركبات لعدم وضع لفظ العبادة المركب لأنه لاجامع لهذه المركبات المختلفة ، بل هو موضوع لمفهوم واحد عرض له مراتب مختلفة فقياسه على المركبات في غير محله .

هـــذا تمام الكلام في أدلة الصحيحي ﴿ وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه ﴾ خمسة ﴿ منها تبادر الاعم ﴾ من لفظ العبادة ﴿ وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع ﴾ بين الصحيح والفاسد ﴿ الذى لابد منه ﴾ على كل حال ، واذا لم يكن هناك جامع فاي شيء يتبادر من اللفظ ، وحينئذ ﴿ فكيف يصح معه ﴾ أي مع عدم الجامع ﴿ دعوى التبادر ﴾ كما لا يخفى .

﴿ ومنها عدم صحة السلب ﴾ أى لا يصح سلب لفظ العبادة ﴿ عن الفاسد ﴾ الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط ﴿ وفيه منع لما عرفت ﴾ في الجواب عن التبادر من الاشكال فى أصل الجامع ، فأى معنى يشمل الصحيح والفاسد حتى لا يصح سلب اللفظ عن ذلك المعنى . وقد يجاب عن هذين الوجهين بأنهما على تقدير التسليم انما يفيدان كون اللفظ حقيقة في الاعم فى لساننا لا لسان الشارع . وفيـه انه لو تم

ومنها صحة التقسيم الى الصحيح والسقيم وفيه انه انما يشهد على انها للاعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصحيح وقد عرفتها فلابدان يكون التقسيم بملاحظة مايستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية . ومنها استعمال الصلاة وغيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة كقوله عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم ينادأحد بشيء كما نودى بالولايه فأخذ الناس

كونه حقيقة فى الاعم حينئذ ثبت في لسان الشارع أيضاً باصالة عدم النقل .

(ومنها صحة التقسيم) أي تقسيم لفظ العبادة (الى الصحيح والسقيم) فيقال الصلاة أما فاسدة واما صحيحة ، والتقسيم علامة كون اللفظ حقيقة فيها إذ التقسيم معناه جعل الشيء قسما قسما ولا يصح جعل الشيء نفسه وغيره . مثلا يصح تقسيم الاسم الى المعرب والمبنى ولا يصح تقسيمه الى الفعل والاسم . وان شئت قلت : ان التقسيم يدل على وجود قدر مشترك يكون هو المقسم (وفيه انه) أي أن التقسيم (إنما يشهد على انها) أي الفاظ العبادات موضوعة (للاعم لولم تكن هناك دلالة) من الخارج (على كونها موضوعة للصحيح) فقط (وقد عرفتها) أي الدلالة الخارجية وهي الوجوه الاربعة التي استدل بها للصحيحي ، وقد عرفت أيضاً الاشكال في أصل الجامع بين الصحيح والفاسد فلا جامع حتى يصح تقسيمه (فلابد) حينئذ من (أن يكون التقسيم) الى الصحيح والفاسد (بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ) أعم من أن يكون الاستعمال حقيقة أو مجازاً (ولو بالعناية) والحاصل ان القدر المشترك المستعمل فيه لفظ الصلاة حين التقسيم معنى مجازي على نحو عموم المجاز والاستعمال أعم من الحقيقة .

(ومنها استعمال الصلاة وغيرها) من سائر العبادات (في غير واحد من الاخبار) الواردة عن الأئمة الاطهار عليهم السلام (في) الأعم من الصحيح و (الفاسدة) وذلك (كقوله عليه الصلاة والسلام بني الاسلام على الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم ينادأحد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس

بالاربع وتركوا هذه فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة، فان الأخذ بالأربع لايكون بناءاً على بطلان عبادات تاركى الولاية إلا اذا كانت اسامى للاعم . وقوله (ع) دعى الصلاة ايام اقرائك ضرورة انه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة

بالاربع وتركوا هذه فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة ﴾ وجه الاستدلال بهذه الرواية من وجوه: « الأول » قوله (ع) فاخذ الناس بالأربع المراد به الصلاة والزكاة والحج والصوم ﴿ فان الأخذ ﴾ أى أخذ العامة ﴿ بالاربع لا يكون ﴾ معقولا لو كانت الألفاظ موضوعة للصحيح لأن الايمان شرط فى صحة العبادة نصاً وفتوى خلافا لقول نادر . والحاصل انه ﴿ بناءاً على بطلان عبادات تاركي الولاية ﴾ لا يستقيم أخذهم بالأربع ﴿ إلا اذا كانت ﴾ الفاظ العبادات ﴿ اسامي للاعم ﴾ إذ لا يمكن للعامة الأخذ بالصحيح منها مع تركهم الولاية « الثاني » قوله (ع) : فلو أن أحداً صام نهاره فان صوم تارك الولاية لا يعقل إلا على الأعم. « الثالث » قوله (ع) لم يقبل له صوم ولا صلاة ، فان المراد منها ما كان واجداً لجميع ما كان معتبراً فيها غير الايمان ، فيكون مستعملا في الفاسد ، ويمكن الاستدلال بقوله (ع) بني الاسلام الخ فانه لو كان المراد منها الصحيحة لم يلائم قوله فأخذ الناس بالأربع إلا على طريق الاستخدام وهو خلاف الظاهر . « تنبيه » يمكن قراءة نهاره وليله مرفوعاً ومنصوبا .

﴿ وقوله (ع) دعي الصلاة أيام اقرائك ﴾ وجه الاستدلال : انه لو كان المراد من الصلاة الصلاة الصحيحة لزم كون الامر ارشاديا أو أن الامر تعلق بغير المقدور ، وذلك لأن الحائض لا تتمكن من الصلاة الصحيحة فان أمرت حينئذ بتركها كان من قبيل لا تطر ، فلابد أن يراد بالصلاة الاعم من الفاسدة ، فيكون المعنى دعى الصلاة وتنطبق حينئذ على الفاسدة ولأجله تكون الصورة منهياً عنها . ﴿ ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها ﴾ أى من الصلاة في دعى الصلاة ﴿ الفاسدة لزم عدم صحة

النهى عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها . وفيه ان الاستعمال أعم من الحقيقة مع ان المراد فى الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقرينة انها مما بنى عليها الاسلام ولا ينافى ذلك بطلان عبادة منكرى الولاية ، اذ لعل أخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة وذلك لايقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم .

النهي عنها) إلا ارشاديا وذلك (لعدم قدرة الحائض) تكويناً (على الصحيحة منها) كعدم قدرة الجنب من الصلاة الصحيحة تكويناً . والحاصل الأمر دائر بين أن يكون الامر ارشاديا وبين أن يكون متعلقاً بغير المقدور وبين أن يكون لفظ الصلاة مستعملا فى الفاسد مجازاً وبين أن يكون لفظ الصلاة اسماً للاعم ، والثلاثة الأول باطلة فتعين الرابع .

(وفيـــه أن الاستعمال أعم من الحقيقة) فالقدر المسلم استعمال اللفظ فى الروايتين فى الاعم ، لـكن كون هذا الاستعمال حقيقة لم يدل عليه دليل ، وقد تقدم غير مرة ان التمسك بأصالة عدم القرينة تجري لاثبات أصل المراد لا لاثبات انه على نحو الحقيقة أو المجاز (مع) انا لا نسلم (ان المراد) بهذه الالفاظ الواقعة (فى الرواية الأولى) هو الأعم بل نقول المراد منها (هو خصوص الصحيح) وذلك (بقرينة) قوله عليه السلام : (انها مما بني عليها الاسلام) فان البناء على الصحيح بديهة .

(و) ان قلت : هذا ينافي قوله عليه السلام : « فأخذ الناس » وقوله « لم يقبل له » وقوله « فلو ان أحداً » كما تقدم . قلت : (لا ينافي ذلك) أى كون المراد بالرواية خصوص الصحيح (بطلان عبادة منكرى الولاية) وجـــه عدم المنافاة (إذ لعل أخذهم بها) أى بالاربع (انما كان بحسب اعتقادهم لا) في نفس الأمر (حقيقة) فالمراد هو الصحيح لـكنه اعتقادي (وذلك لا يقتضي استعمالها في الفاسد) مجازاً (أو الأعم) ، ومثله قوله « لم يقبل » الخ . وقوله : « فلو أن أحداً » الخ . نعم يبقى الاستخدام ولا ضير فيه بعد وجود القرينـة وهي قوله (ع) « بني الاسلام » كما تقدم .

والاستعمال في قوله: فلو ان أحداً صام نهاره الخ كان كذلك أي بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشاكلة، وفي الرواية الثانية النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة وإلا كان الاتيان بالأركان وسائر مايعتبر في الصلاة بل بما يسمى في العرف بها ولو أخل بما لايضر الاخلال به بالتسمية عرفا محرما على الحائض ذاتاً وان لم تقصد به القربة، ولا أظن ان يلتزم به المستدل بالرواية فتأمل جيداً .

﴿ و ﴾ بهذا تبين أن ﴿ الاستعمال في قوله ﴾ عليه السلام: ﴿ فلو أن أحداً صام نهاره الخ كان كذلك ﴾ أي ان المراد بالصوم الصوم الصحيح لكن ﴿ بحسب اعتقادهم ﴾ لا بحسب نفس الأمر حقيقة ﴿ أو للمشابهة والمشاكلة ﴾ يعني ان اطلاق الفاظ العبادات على عبادة العامة للمشابهة مع الاعمال الصحيحة ، وكلمة أو اما عطف على قوله بحسب اعتقادهم لا حقيقة واما عطف على قوله أي بحسب اعتقادهم ، والأول أصوب والثاني أقرب . وعلى كل تقدير فهذا جواب ثالث عن الرواية ، وحاصله ان يكون الاستعمال في الفاسد ولكن أطلق اللفظ الموضوع للصحيح عليه باعتبار مشابهة عمل تاركي الولاية صورة لعمل الآخذين بها ﴿ وفي الرواية الثانية ﴾ أي مع ان الرواية الثانية ـ وهي دعي الصلاة ـ نقول : ان الصلاة مستعملة في الصحيحة و ﴿ النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة ﴾ في وقت الحيض فمفاد دعي الصلاة عدم تمكن الحائض منها ﴿ وإلا ﴾ يكن النهي للارشاد بل كان مولويا لزم حرمة اتيانها بصورة الصلاة لتمرين طفلها وغيره . وبعبارة أخرى ﴿ كان الاتيان بالاركان ﴾ الصلاتية ﴿ وسائر ما يعتبر في الصلاة ﴾ من الاجزاء والشرائط ﴿ بل ﴾ كان الاتيان ﴿ بما يسمى في العرف بها ﴾ أي بالصلاة ﴿ ولو أخل بما ﴾ هو ركن لكن بحيث ﴿ لا يضر الاخلال به بالتسمية ﴾ باسم الصلاة ﴿ عرفا محرما ﴾ خبر كان أي يلزم من كون النهي مولويا حرمة صورة الصلاة ﴿ على الحائض ذاتا وان لم تقصد به ﴾ أي باتيانها ﴿ القربة ﴾ حتى تكون محرما تشريعاً . ﴿ ولا أظن أن يلتزم به ﴾ أي بكون صورة الصلاة محرمة على الحائض ذاتا ﴿ المستدل بالرواية ﴾ للاعم ﴿ فتأمل جيداً ﴾ .

ومنها انه لاشبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة فى مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها و

ولتوضيح المقام لا بأس بالاشارة الى ما ذكره الشيخ الانصاري « قده » فى كتاب الطهارة قال: ثم انه لا اشكال في تحريم الصلاة من حيث التشريع وهل هي محرمة ذاتاً كقراءة العزائم أو لا حرمة فيها إلا من جهة التشريع بفعل الصلاة الغير المأمور بها وجهان من التصريح بعدم الجواز والامر بالترك في النصوص واكثر معاقد الاجماعات ، ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثاً لا تجوز لها الصلاة ، وفي صحيحة أخرى لا تحل لها الصلاة ، وفي أخرى اذا دفقته ـ يعني الدم ـ حرمت عليها الصلاة ونحوها غيرها ، وفي المنتهى يحرم على الحائض الصلاة والصوم وهو مذهب عامة أهل الاسلام ، ومن أن الظاهر توجه التحريم والامر بالترك فى الأدلة على فعل الصلاة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ، ولا كلام في حرمة ذلك لأنه تشريع وتعبد بما لم يأمر به الشارع ـ وانما تظهر الثمرة فى حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلاة الواجبين أو المندوبين عند الشك فى الحيض مع فرض عدم أصل أو عموم يرجع اليه ، فان قلنا بالتحريم الذاتي لم يحسن لها الاحتياط سيما بفعل المندوبة والاقوى عدمه للاصل وظهور النواهي فيما ذكرنا مع أن أوامر الترك واردة فى مقام رفع الوجوب ولذا أبدل التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد ، فقال في المعتبر لا تنعقد للحائض صوم ولا صلاة وعليه الاجماع ـ انتهى كلامه .

(ومنها) أى من الوجوه التي استدل بها الاعمى (وانه) يلزم عدم الحنث والحلف على تقدير كون الفاظ العبادة موضوعة للصحيح ، وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمتين : « الاولى » انه (لاشبهة فى صحة تعلق النذر وشبهه) من العهد واليمين (بترك الصلاة في مكان تكره) الصلاة (فيه) كالحمام وغيره . (و) الثانية (حصول الحنث بفعلها) أى بفعل الصلاة في تلك الامكنة المكروهة . (و) اذا تمهدت المقدمتان قلنا لابد أن تكون الصلاة موضوعة للاعم من الصحيح والفاسد

لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لايكاد يحصل به الحنث أصلا لفساد الصلاة المأتى بها لحرمتها كما لايخفى، بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون معه صحيحة وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال .

حتى يكون النذر متعلقاً بالأعم ، إذ (لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة) ثم صلى في ذلك المكان فاما أن تكون صلاته صحيحة واما أن تكون باطلة ، أما الاول فغير ممكن إذ النهي فى العبادة يقتضي فسادها ، واما الثاني فغير صحيح لأنه يوجب عدم الحنث أولا إذ المنذور ترك الصلاة الصحيحة وهذه باطلة وعليه يلزم انه (لا يكاد يحصل به) أى بفعل الصلاة (الحنث أصلا) وانما يلزم عدم الحنث (لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها) أي لحرمة الصلاة (كما لا يخفى) وذلك للنهي عنها بعد النذر المقتضى للفساد كما تقدم وعدم الحنث ينافي المقدمة الثانية (بل يلزم) الخلف (المحال) ثانياً ، إذ الصحة مأخوذة فى موضوع النذر حسب الفرض فصحة الصلاة مقتضية لانعقاد النذر وانعقاد النذر مقتضى لبطلانها لتعلق النهي بها (فان النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تكاد تكون) الصلاة المأتي بها فى المكان المكروه (معه) أي مع النذر (صحيحة) فيلزم من صحتها عدم صحتها (وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال) .

وان شئت قلت : يلزم من تعلق الحلف عدم تعلق الحلف ، إذ الحلف لايتعلق إلا بالصحيحة وحين تعلق الحلف تنقلب فاسدة للنهي عنها حينئذ وحيث فسدت لم يعقل بقاؤها متعلقة للحلف ، وأما على الأعم فلا يلزم شيء من الاشكالين إذ متعلق النذر على الأعم هي الطبيعة المطلقة الممكنة الحصول في ضمن كل واحد من الصحيح والفاسد ، وبعد تعلق النذر تكون الطبيعة موجودة ويمكن الاتيان بها لكن فى ضمن أحد فرديها أعني الفاسدة ، ومعلوم انه لا يلزم من انتفاء أحد الفردين انتفاء الطبيعة ، فلو أتى بالصلاة فى الحمام حنث لاتيانه بالفرد ولو كانت فاسدة للنهي عنها .

قلت: لايخفى انه لو صح ذلك لايقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لاعدم وضع اللفظ له شرعا، مع ان الفساد من قبل النذر لاينافى صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها . ومن هنا انقدح ان حصول الحنث انما يكون لأجل الصحة لولا تعلقه .

(قلت) في جواب الاشكالين : (لا يخفى انه لو صح ذلك) الاستدلال ولزم الاشكالان على تقدير تعلق النذر بالصحيح فهو غير ضار إذ (لا يقتضي) الاستدلال (إلا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح) فلو كان مراد الناذر الصحيح لم ينعقد النذر للمحال المتقدم (لا) انه يقتضي (عدم وضع اللفظ له) أى للصحيح (شرعاً) . والحاصل ان الاشكال يلزم على تقدير نذر الصحيح ولا يلزم على تقدير نذر الاعم سواء قلنا بالصحيح أو الأعم ، فعدم صحة تعلق النذر بالصحيح لا يكشف عن عدم وضع اللفظ للصحيح لعدم التلازم بينهما . (مع ان) لنا جواباً آخراً عن الاشكال وهو ان (الفساد) الطارىء على العبادة (من قبل النذر) وبعده (لا ينافي صحة متعلقه) قبل النذر . وجه عدم المنافات : ان رتبة الصلاة الصحيحة متقدمة على رتبة الصلاة الفاسدة ، وذلك لان الصلاة الصحيحة رتبتها قبل تعلق النذر والصلاة الفاسدة رتبتها بعد تعلق النذر ، والمتبادر من اطلاق الناذر ارادة ترك الصلاة الصحيحة لولا النذر وان كانت بعد تعلق النذر بها فاسدة لعموم امكان اجتماع الامر المتقدم على النذر والنهي المتأخر عنه ، واشكال الخلف انما نشأ من الخلط بين الرتبتين والنذر من قبيل سائر العناوين الثانوية كالاضطرار والحرج التي هي متوسطة بين الحرمة المتقدمة والحلية المتأخرة ، وبهذا تبين الجواب عن اشكال الخلف (فلا يلزم من فرض وجودها) أي وجود الصحة (عدمها) أي عدم الصحة، فان عدم الصحة بملاحظة النذر لا ينافي الصحة بملاحظة قبل النذر .

(ومن هنا انقدح) جواب الاشكال الاول أيضاً وهو عدم الحنث . بيانه : (ان حصول الحنث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه) أى تعلق النذر ، إذ كون

نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها بمكان من الامكان . بقي امور : الأول ـ ان اسامي المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم لعدم اتصافها

الصلاة صحيحة في رتبة سابقة على النذر يوجب اتيانها في الحمام الحنث وان كانت فاسدة بعد تعلق النذر ، ولا يخفى ان الجواب الاول أيضاً يجري فيه كما ذكره المشكيني « قدس سره » إذ عدم الحنث لو صح لا يقتضي إلا عدم صحة النذر بالصحيح لاعدم وضع اللفظ له شرعاً .

(نعم لو فرض تعلقه) أي تعلق النذر (بترك الصلاة المطلوبة بالفعل) كأن نذر بأنه لا يصلي يوم الجمعة في الحمام الصلاة المطلوبة للشارع في يوم الجمعة لم يصح هذا النذر لورود الاشكالين عليه ، لانه يلزم وجود الصحة والفساد في رتبة واحدة ـ أعني بعد النذر ـ و (لكان منع حصول الحنث بفعلها) أي بفعل الصلاة في يوم الجمعة في الحمام (بمكان من الامكان) لانه بعد تعلق النذر لو صلى في الحمام لم تكن صلاته صحيحة ، إذ النذر مقتض للنهي المقتضي للفساد ، وحيث لم تكن الصلاة صحيحة لم يحنث . وقد علق المصنف على قوله « بالفعل » ما لفظه : أي ولو مع النذر ولكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل جيداً ـ انتهى . وهذا ما أشرنا اليه بقولنا : لم يصح هذا النذر لورود الاشكالين الخ .

(بقي) في المقام (أمور) ثلاثة : (الاول ـ ان اسامي المعاملات) المتداولة في ألسن العرف كالبيع والاجارة والرهن والنكاح ، والظاهر ان المراد بالمعاملات هنا الاعم من العقود والايقاعات بقرينة مقابلتها بالعبادات ، فالكلام يشمل حتى الطلاق والعتق ونحوهما (ان كانت موضوعة للمسببات) مثل أن يكون البيع عبارة عن ملكيته الحاصلة من تمليك العين بعوض والاجارة تمليك المنفعة كذلك والطلاق ازالة قيد النكاح بلا عوض (فلا مجال للنزاع في كونها) أي كون هذه الألفاظ (موضوعة للصحيحة أو الاعم) وذلك (لعدم اتصافها) أي اتصاف

بهما كما لايخفى بل بالوجود تارة وبالعدم أخرى، وأما ان كانت موضوعة للاسباب فللنزاع فيه مجال . لكنه لايبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضاً .

المعاملات ﴿ بهما ﴾ أى بالصحة والفساد ﴿ كما لايخفى ﴾ إذ أن الصحة عبارة عن تمامية الشيء بحيث يترتب عليه الأثر المطلوب منه ، والفساد عبارة عن عدم التمامية بحيث لايترتب عليه الأثر المطلوب ، وهذا انما يتصور فيما كان الشيء مركباً واما اذا كان بسيطاً فوجوده وصحته مساوقان فلايمكن فيه الوجود دون الصحة حتى يطرأ عليه الفساد مثلا يعقل فى الصلاة الصحة باعتبار اجتماع الاجزاء والشرائط والفساد باعتبار وجود بعض الاجزاء وعدم وجود بعض مثلا، اما كون الشيء لزيد فلايتصور فيه الفساد. أصلا إذ الشيء اما ملك لزيد أم لا . والحاصل ان الشيء لو كان بسيطاً لا يتصف بالصحة والفساد ﴿ بل ﴾ يتصف ﴿ بالوجود تارة ﴾ ان كان سببه موجوداً ﴿ وبالعدم أخرى ﴾ ان كان سببه مفقوداً ﴿ واما ان كانت ﴾ ألفاظ المعاملات ﴿ موضوعة للاسباب ﴿ كأن يكون البيع موضوعا لبعث والطلاق موضوعاً لهي طالق وكذا سائر الالفاظ ﴿ فللنزاع فيه ﴾ أي في كونها موضوعة للصحيح أو الفاسد ﴿ مجال ﴾ فالصحيحي يقول انها اسامي للعقد المؤثر الذى هو جامع للاجزاء والشرائط ، والأعمى يقول انها اسامي لمطلق العقد مؤثراً كان أم لا أى سواء جمع الشرائط والاجزاء أم لا .

ثم ان هنا على الصحيح احتمالات ثلاثة : الاول أن تكون المعاملات اسامي للسبب المؤثر شرعاً وعرفا . الثاني أن تكون اسامى للسبب المؤثر عرفاً فقط . الثالث أن تكون اسامي للمؤثر شرعاً فقط ﴿ لكنه لايبعد دعوى كونها ﴾ اسامى ﴿ موضوعة للصحيحة ﴾ فقط ﴿ أيضاً ﴾ كما اخترنا ذلك في الفاظ العبادات ، والجامع بين الافراد المؤثرة الصحيحة واضح ولو كان الجامع بين أفراد العبادات مشكلا ، وذلك لامكان تصور مفهوم انشاء المبادلة بين العين والمال فى البيع فيوضع له اللفظ . ثم ان مستند القول بوضعها للصحيح هو التبادر من حاق لفظة البيع وسائر مشتقاتها وكذا سائر العقود والايقاعات ، بل يمكن جريان أدلة الطرفين التي سبق ذكرها فى باب

ان الموضوع له هو العقد المؤثر لاثر كذا شرعا وعرفا . والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر فى تأثير العقد لايوجب الاختلاف بينهما فى المعنى بل الاختلاف فى المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف فى تخيل كون العقد بدون مااعتبره

العبادات هنا .

هذا كله في مقام أصل كونها للصحيح أو الفاسد (و) اما الاختلاف الثاني فالظاهر (ان الموضوع له) لهذه الاسامي (هو العقد المؤثر لأثر كذا) أي المبادلة وغيرها (شرعاً وعرفا) إذ الظاهر عدم ثبوت حقيقة شرعية في باب المعاملات بل كلها من باب الامضاء والشارع استعملها فيما لها من المعاني العرفية .

(و) ان قلت : فما هـذا الاختلاف الواقع بين الشرع والعرف فى بعض المعاملات ضرورة صحة المعاملة الربوية عرفا لا شرعا ، وكذا بعض أقسام البيع المجهول والمعاملة مع غير البالغ وغيرها . قلت : (الاختلاف) المشاهد (بين الشرع والعرف فيما) أى في بعض الاجزاء والشرائط الذى (يعتبر في تأثير العقد) كان يرى الشارع عدم الزيادة في الجنس الواحد والبلوغ ونحوهما شرطاً فى تأثير العقد دون العرف (لا يوجب الاختلاف بينهما في) أصل (المعنى) بحيث يكون فى الشرع للصحيح وفى العرف للاعم حتى ينافي ما ادعيناه (بل الاختلاف) بين الشرع والعرف في بعض الموارد من باب الاختلاف (في المحققات) لذلك الكلي المتفق عليه (والمصاديق) له . والحاصل انه ليس اختلاف فى المفهوم بل الاختلاف في المصداق ، وذلك كما اذا اتفق العرف على أن مفهوم الماء عبارة عن الجسم السيال البارد بالطبع ثم قال بعضهم بأن الخل ليس بماء وقال آخر انه ماء ظناً منـــه ذلك لاتحادهما فى الصورة وعدم علمه بحقيقة الخل وطعمه ورائحته وخاصيته . (و) بهذا تبين أن (تخطئة الشرع) لأهل (العرف) في بعض المعاملات انما هي (في تخيل) العرف (كون العقد بدون ما اعتبره) الشرع من الاجزاء والشرائط الذى

فى تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لايخفى فافهم . الثانى ان كون ألفاظ المعاملات اسامى للصحيحة لايوجب اجمالها كألفاظ العبادات كى لايصح التمسك باطلاقها عند الشك فى اعتبار شيء فى تأثيرها شرعا ، وذلك

كان معتبراً (في تأثيره) واقعاً (محققاً) بصيغة اسم الفاعل يعني يتخيل العرف أن العقد بدون الشرط يحقق (لما هو المؤثر) فى النقل والانتقال مثلا مع أنه ليس بمؤثر واقعاً . ومما ذكر تبين جواز التمسك بالاطلاقات الواردة فى بيان المعاملات فيما لو شك فى شرط أو جزء ، وفي المقام كلمات للاعلام وشحنا بها تقريرات مباحث بعض أساتيدنا دام ظله .

ثم ان بعض الاعلام ذكر في وجه التمسك باطلاق المعاملات ما حاصله : ان المراد بالمسبب هو الاعتبار الصادر من البائع المظهر باللفظ أو بغيره والاعتبار أمر قائم بالمعتبر بالمباشرة بلا احتياج الى سبب أو آلة ، وعلى هذا فلو كان دليل الامضاء من الشرع وارداً في مقام امضاء الاعتبارات الصادرة من المتعاملين فمقتضى اطلاقه وعدم التقييد بمظهر خاص يثبت عموم الامضاء لكل ما يمكن أن يكون مظهراً له ، وبهذا يتم وجه التمسك بالاطلاق فى المعاملات (كما لا يخفى فافهم) لعله اشارة الى بعد ماذكره من كون الاختلاف بين الشرع والعرف انما هو فى المصاديق فانه لا برهان عليه بل قد يكون البرهان على خلافه كما حقق فى محله .

« الثاني » من الامور الثلاثة الباقية في بيان أن ما ذكر من الثمرة بين الصحيحي والاعمى فى باب العبادات لا تجرى فى باب المعاملات ، إذ (ان كون الفاظ المعاملات أسامي للصحيحة لا يوجب اجمالها) بحيث لا يمكن التمسك بها عند الشك لما تقدم وليست (كألفاظ العبادات) على القول بوضعها للصحيح (كي لايصح التمسك باطلاقها) أى باطلاق الفاظ المعاملات (عندالشك فى اعتبار شيء) من الأجزاء والشرائط (فى تأثيرها شرعاً) . نعم قد يستشكل في التمسك بالاطلاق بناء على الوضع للصحيح الشرعي فقط لكن تبين الجواب عنه مما تقدم ، (وذلك)

لأن اطلاقها لو كان مسوقاً فى مقام البيان ينزل على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر فى تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم ، كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره حيث انه منهم ولو اعتبر فى تأثيره ماشك فى اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه ،

أى وجه التمسك بالاطلاق مع كونها أسامي للصحيح ﴿ لأن اطلاقها ﴾ أى اطلاق الفاظ المعاملات ﴿ لو كان مسوقا فى مقام البيان ﴾ بأن تمت مقدمات الحكمة ﴿ ينزل ﴾ ذلك الاطلاق ﴿ على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ﴾ من غير اختلاف بينهما في المفهوم ، ﴿ و ﴾ كشف ذلك الاطلاق عن أنه ﴿ لم يعتبر فى تأثيره ﴾ أى تأثير المؤثر ﴿ عنده ﴾ صلى الله عليه وآله ﴿ غير ما اعتبر فيه ﴾ أى فى التأثير ﴿ عندهم ﴾ إذ لو كان شيء زائداً على المفهوم العرفي هناك لزم عليه البيان والا يكون نقضاً لغرضه .

والحاصل ان المعاملات لما كانت أموراً عرفية مفهوماً ومصداقا يصح أن ينزل اطلاق كلام الشارع على المعاني العرفية ، وحينئذ يكون فهم العرف في التعيين متبعاً مالم يصل من الشارع اعتبار جزء أو شرط ، ومع الاعتبار يقيد المفهوم العرفي بمقدار ثبوت الخلاف ويبقى الاطلاق في سائر ما شك فى دخله بحاله متبعاً كما هو الشأن في جميع المطلقات . مثلا : لو علم من الشرع اشتراط البلوغ فى المتعاقدين قيد المفهوم العرفي بهذا القيد ولو شك فى اشتراط اللفظ في العقد حتى لا تصح المعاطات يتمسك باطلاق أحل الله البيع أو اطلاق أوفوا بالعقود في نفي هذا الشرط فيحكم بصحة المعاطات . وتنزيل كلام الشارع على الفهم العرفى ﴿ كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره ﴾ حين الاطلاق ﴿ حيث انه ﴾ صلى الله عليه وآله ﴿ منهم ﴾ أي من العرف فكلامه مثل كلامهم إلا في ما نص على خلافهم ﴿ ولو اعتبر ﴾ « ص » ﴿ في تأثيره ﴾ أي فى تأثير العقد ﴿ ما شك فى اعتباره ﴾ كاللفظ في البيع ونحوه ﴿ كان عليه البيان ﴾ لئلا يكون نقضاً لغرضه ﴿ و ﴾ وجب ﴿ نصب القرينة عليه ﴾ أي على ما اعتبره

وحيث لم ينصب بأن عدم اعتباره عنده أيضا ، ولذا يتمسكون بالاطلاق فى أبواب المعاملات مع ذهابهم الى كون ألفاظها موضوعة للصحيح . نعم لو شك فى اعتبار شيء فيها عرفا فلا مجال للتمسك باطلاقها فى عدم اعتباره بل لا بد من اعتباره لاصالة عدم الأثر بدونه ـ فتأمل جيداً .

زائداً على العرف ﴿ وحيث لم ينصب ﴾ القرينة على خلاف المفهوم العرفي ﴿ بأن عدم اعتباره ﴾ أي عدم اعتبار ذلك المشكوك ﴿ عنده ﴾ « ص » ﴿ أيضاً ﴾ أى كما لم يعتبر عند العرف .

﴿ ولذا ﴾ أى ولعدم كون الفاظ المعاملات موضوعة للصحيح موجباً لاجمالها ترى الفقهاء من الصدر الأول الى الحال الحاضر ﴿ يتمسكون بالاطلاق ﴾ في نفي الجزئية والشرطية المشكوكة ﴿ فى ﴾ جميع ﴿ أبواب المعاملات ﴾ الأعم من العقود والايقاعات ﴿ مع ذهابهم ﴾ في هذه المسألة ﴿ الى كون الفاظها ﴾ أى الفاظ المعاملات ﴿ موضوعة للصحيح ﴾ فقط ، وبذلك تبين ان ما توهمه بعض من أن لازم القول الصحيحي عدم التمسك بالاطلاق في غير محله . هذا كله فيما لو كان الشك فى اعتبار الشارع شيئاً زائداً على العرف ﴿ نعم لو شك فى اعتبار شيء فيها ﴾ أى فى المعاملة ﴿ عرفا ﴾ كما لو شك فى أن البيع فى مثل الدار والعقار يصدق على المعاطات المجردة من اللفظ أم لا ﴿ فلا مجال للتمسك باطلاقها ﴾ أى باطلاق الفاظ المعاملات ﴿ فى عدم اعتباره ﴾ أى عدم اعتبار ذلك المشكوك ، وذلك لعدم احراز عنوان المطلق حينئذ بناء على كونه موضوعاً للصحيح ﴿ بل لابد ﴾ حين الشك ﴿ من اعتباره ﴾ فى المعاملة ، إذ لو أجرى المعاملة بدون ذلك المشكوك لم تؤثر الاثر المطلوب ظاهراً ﴿ لاصالة عدم الاثر بدونه ﴾ أي بدون ذلك المشكوك ، وهذه هي اصالة الفساد المعروفة فى أبواب المعاملات حين الشك ﴿ فتأمل جيداً ﴾ .

ولا يذهب عليك ان اصالة الفساد في المعاملة لا تنافي اصالة الصحة المشهورة ولا اصالة اللزوم التي ذكرها غير واحد من العلماء تبعاً للعلامة « قدس سره » كما بينها

الثالث :

الشيخ « ره » في باب الخيارات من المكاسب ، أما الأول فلأن اصالة الصحة انما تجري في الشبهات المصداقية بعد وقوع الفعل، إذ دليلها « ضع فعل أخيك على أحسنه » ونحوه، وذلك كما لو عامل معاملة مع العلم بشرائط المعاملة وموانعها ثم شك في انه هل كانت المعاملة في حال صغره أو كان الطرف مأذون التصرف ونحوه فانه يجري اصالة الصحة على اشكال في بعض الموارد كما ذكره الشيخ « ره » في الرسائل ، واما اصالة الفساد فمجراها في الشبهات المفهومية كما لو شك في مدخلية اللفظ في عقد البيع ونحوه والسر فيه انه من باب العنوان والمحصل على ماهو مبني بعض الاعلام . وأما الثاني فلأن اصالة اللزوم فرع اصالة الصحة وحيث انتفى الاصل انتفى الفرع ، وفي المقام بحث طويل أوكلناه الى تقريرات مباحث الاستاذ .

﴿الثالث﴾ من الامور الباقية في المقام بيان كيفية دخالة شيء في المركب بحيث لو انتفى ذلك انتفت التسمية ، وقبل الشروع في المطلب لا بأس ببيان الفرق بين الجزء والشرط فنقول : لو دل الدليل على اعتبار شيء في شيء يكون ذلك الشيء جزءاً ، ولو دل الدليل على تقييده به يكون شرطاً . قال العلامة القوچاني « ره » ان الجزء ماكان داخلا في أصل قوام المركب والشرط ماكان خارجاً عنه وان كان منشأ الخصوصية ، ويفرق بينهما بأن الشرط ماكان اعتباره لفائدة في غيره والجزء ماكان اعتباره لفائدة متعلقة به بذاته وان كان تحصيلها منه متوقفاً على انضمام سائر الاجزاء اليه ، وبأن الشرط ماكان صفة وحالة والجزء ماكان فعلا والكل متقاربة انتهى كلامه رفع مقامه . ثم انه تظهر الثمرة بين الجزئية والشرطية بلزوم قصد القربة في أجزاء العبادة ، إذ الأمر بالكل المشروط بقصد القربة عين الأمر بالاجزاء بخلاف الشروط إلا أن يدل دليل خارج على لزوم قصد القربة في الشرائط كما دل بالنسبة الى الطهارات الثلاث، قيل وتظهر الثمرة في جريان قاعدة التجاوز ونحوها .

ثم لا يخفى ان المركب كما ذكره بعض المحققين على قسمين : « الاول » المركب

ان دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف منه ومن غيره وجعل جملته متعلقاً للامر فيكون جزءاً له

الحقيقي وهو ماله نظام ووجود واحد مع التركيب كالمادة والصورة ، وهو مقابل البسيط الحقيقي الذي له وجود واحد بلا تركيب كالمادة المجردة . « الثاني » المركب الاعتباري وهو ماله وجودات حقيقية وانما تركيبه ووحدته اعتباري ، وحيث أن كل وجودين متقاربين كالشجر الموضوع بجنب الحجر لا يسمى مركباً فلابد في اطلاق الوحدة على الوجودين من أحد أمور ثلاثة : الاول ـ أن يكون اعتبار الوحدة من باب لحاظ الاجزاء بلحاظ واحد وتصور واحد ، كالدار المركبة من الغرف وغيرها فالملحاظ واحد والملحوظ مستكثر . الثاني ـ أن يكون اعتبار الوحدة من باب ترتب غرض واحد على هذه الوجودات ، كالمعجون المؤتلف من أشياء متباينة الذي له أثر كذا فان هذا المركب يسمى واحداً بلحاظ وحدة الاثر . الثالث أن يكون اعتبار الوحدة من باب كون هذه الكثرة تعلق بها طلب واحد كالصلاة التي تعلق طلب واحد بالتكبير والركوع والسجود وغيرها ، وعلى كل حال فيسمى كل واحد من تلك الكثرة أجزاءاً .

اذا عرفت هذا فنقول : (ان دخل شيء وجودي) في المأمور به (أو) دخل شيء (عدمي) فيه يكون على انحاء ، ولا يخفى ان المراد بدخل الشيء العدمي ان وجود ذلك الشيء يكون مخلا لا أن العدم مؤثراً فان التأثير لا يتأتى من العدم ، وبهذا تبين سقوط الاشكال بأنه كيف يكون العدمي جزءاً أو شرطاً ؟ وعلى كل تقدير فدخل ماله الدخل (في المأمور به تارة بأن يكون داخلا فيما يأتلف) المطلوب (منه) أي من هذا الدخيل (ومن غيره) من سائر الاجزاء (و) ذلك حينما يكون (جعل جملته) أي المركب من هذا ومن غيره (متعلقاً للامر) كما لو أمر بالمركب من الركوع والسجود والقيام (فـ) انه لو أمر بهذه الجملة (يكون) كل واحد من هذه الثلاثة (جزءاً له) أي للمأمور به فالجزئية أمر

وداخلا في قوامه ، واخرى بان يكون خارجا عنه لكنه كان مما لايحصل الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما إذا أخذ شيء مسبوقاً أوملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للامر فيكون من مقدماته لا مقوماته .

منتزع من ذلك التكليف بالمجموع (و) يكون كل جزء (داخلا في قوامه) بحيث لو انتفى بعضها انتفى المركب إلا بدليل آخر . ثم ان الاجزاء قد تكون وجودية كالركوع والسجود والتشهد للصلاة وقد تكون عدمية كتروك الصوم وقد تكون مختلفة كالافعال والتروك الدخيلة في الحج .

(و) تارة (أخرى) يكون دخل ماله الدخل (بان يكون خارجا عنه) أي عن المأمور به (لكنه كان) ذلك المأمور به (مما لا يحصل الخصوصية المأخوذة فيه) أي في المأمور به (بدونه) أي بدون ذلك الخارج (كما اذا أخذ شيء) أي المأمور به (مسبوقا) بذلك الامر الخارج ، بأن كان تحقق المأمور به متوقفاً على سبق ذلك الخارج عليه كالوضوء بالنسبة الى الصلاة فانها لا تتحقق إلا مسبوقة بالوضوء (أو) أخذ المأمور به (ملحوقا به) بأن كان الامر الخارج بعد المأمور به بحيث لا يتحقق المطلوب إلا بشرط تحقق ذلك الخارج بعد اتيان المكلف به ، وذلك كغسل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة الى صوم اليوم المقدم عليها كما ذهب اليه بعض (أو) أخذ المأمور به (مقارنا له) كالصلاة بالنسبة الى الطهارة الخبثية والاستقبال والستر ونحوها . ولا يخفى ان ما مثلنا للقسم الأول ـ وهو الوضوء بالنسبة الى الصلاة ـ انما هو بناءاً على ان الطهارة المشترطة نفس العمل الخارجي لا الاثر الحاصل منه وإلا كانت كالستر والاستقبال من المقارن ، وعلى كل حال فالمأخوذ سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً يكون (متعلقاً للامر فيكون) ذلك الخارج المأخوذ (من مقدماته) أي مقدمات المأمور به وشرائطه (لا) من (مقوماته) وأجزائه الداخلة فيه . ولا يخفى ان تسمية الشرط المتأخر مقدمة بالعناية والمجاز .

وثالثة بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة، ودخل هذا فيه أيضاً طوراً بنحو الشطرية وآخر بنحو الشرطية .

(و) تارة (ثالثة) يكون دخل ماله الدخل (بأن يكون مما يتشخص به المأمور به) بأن يكون لحاظ الخصوصية بالاضافة الى الفرد أى الحصة المتشخصة من المهية (بحيث يصدق على) الكلي (المتشخص به) أى بهذا التشخص (عنوانه) أى عنوان ذلك الشيء . مثلا : الجماعة مما يتشخص بها الصلاة المأمور بها بحيث يصدق على كلى الصلاة المتشخص بها عنوان الجماعة فيقال صلاة الجماعة (وربما يحصل له) أى للمأمور به (بسببه) أي بسبب ماله دخل في مقام التشخص (مزية) في المأمور به (أو نقيصة) فيها (ودخل هذا) أي ماله دخل فى مقام التشخص (فيه) أى فى المأمور به (أيضاً) على قسمين كما كانت الخصوصية الدخيلة في أصل المهية على نحوين (طورا) يكون دخله (بنحو الشطرية) والجزئية للفرد (و) طوراً (آخر بنحو الشرطية) والخارجية بالنسبة اليه .

والمتحصل من أول المطلب الي هنا ان دخل ماله الدخل على قسمين : الأول ان يكون ملحوظاً بالنسبة الى المهية ، الثاني أن يكون ملحوظاً بالنسبة الى الفرد ، وكل من هذين على ضربين : الأول أن يكون دخيلا بنحو الشرطية ، الثاني أن يكون دخيلا بنحو الجزئية . ثم ان الشرط والجزء الدخيلين فى الفرد قد يكون موجباً للمزية وقد يكون موجباً للنقيصة فالأقسام ثمانية : الأول جزء المهية كالحمد ، الثاني شرط المهية المتقدم كالطهارة ، الثالث شرط المهية المقارن كالستر، الرابع شرط المهية المتأخر كالغسل للمستحاضة ، الخامس جزء الفرد الموجب للمزية كالقنوت ، السادس جزء الفرد الموجب للنقصية كالفرقعة فى الصلاة . السابع شرط الفرد الموجب للمزية كالجماعة ، الثامن شرط الفرد الموجب للمنقصة كالحمامية للصلاة فى الحمام ـ فتأمل .

فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحوين في حقيقة المأمور به وماهيته موجباً لفساده لامحالة بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً شرطاً كان أو شطراً ، حيث لايكون الاخلال به الا اخلالا بتلك الخصوصية مع تحقق المهية بخصوصية اخرى غير موجبة لتلك المزية بل كانت موجبة لنقصانها كما أشرنا اليه كالصلاة في الحمام

﴿ فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحوين ﴾ من الشرطية والجزئية ﴿ في حقيقة المأمور به وماهيته ﴾ كالأربعة الاول من الاقسام الثمانية ﴿ موجباً لفساده ﴾ أي فساد المأمور به ﴿ لا محالة ﴾ إذ الكل عدم عند عدم جزئه والمشروط عدم عند عدم شرطه ، إلا أن يدل من الخارج دليل على الاكتفاء بالناقص في بعض المقامات كما دل في بعض الاجزاء والشرائط الذكرية ﴿ بخلاف ماله الدخل في تشخصه ﴾ أي تشخص المأمور به ﴿ وتحققه ﴾ مما لوحظ بالنسبة الى الفرد كالاربعة الاخيرة من الاقسام الثمانية ، واليه أشار بقوله : ﴿ مطلقاً ﴾ أي سواء كان ﴿ شرطاً ﴾ بان ﴿ كان ﴾ خارجا ﴿ أو ﴾ كان ﴿ شطراً ﴾ وكان داخلا وسواء كان موجباً للمزية أو موجباً للمنقصة ﴿ حيث ﴾ علة لعدم فساد المهية بسبب الاخلال بالخصوصيات الفردية ﴿ لا يكون الاخلال به ﴾ أي بماله الدخل في التشخص ﴿ إلا اخلالا بتلك الخصوصية ﴾ الفردية الموجبة للمزية أو المنقصة ﴿ مع تحقق ﴾ أصل ﴿ المهية ﴾ المطلوبة ﴿ بخصوصية أخرى ﴾ نهايته ان هذه الخصوصية الاخرى ﴿ غير موجبة لتلك المزية ﴾ التي كانت للمهية المتحققة في ضمن الخصوصية الاولى مثلا : لو لم يأت بالصلاة في المسجد لم تبطل الصلاة وانسلاخها عن خصوصية المسجدية يوجب تحققها في ضمن خصوصية البيتية التي لم تكن موجبة للمزية ولا للمنقصة ﴿ بل ﴾ قد تحقق المهية في ضمن خصوصية ثابتة ﴿ كانت موجبة لنقصانها ﴾ عن مرتبتها ﴿ كما أشرنا اليه ﴾ بقولنا سابقاً : « وربما يحصل له بسببه مزية أو نقيصة » وذلك ﴿ كالصلاة في الحمام ﴾ مثلا للمهية المجردة مائة درجة من الثواب وفي المسجد مائة وعشرة وفي الحمام تسعون .

ثم انه بما يكون الشيء مما يندب اليه فيه بلا دخل له أصلا لاشطراً ولا شرطاً فى حقيقته ولا فى خصوصيته وتشخصه بل له دخل ظرفا فى مطلوبيته بحيث لايكون مطلوباً الا اذا وقع فى اثنائه فيكون مطلوباً نفسياً فى واجب أومستحب . كما اذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده فلا يكون الاخلال به

﴿ ثم ﴾ ان ماتقدم كله فى صورة دخل شيء في المأمور به على أحد الانحاء الثمانية المتقدمة ، وهو قسم آخر وهو ان يكون الشيء غير دخيل فى المأمور به بل كان المأمور به دخيلا فيه بأن كان ظرفاً له ويكون الشارع قد أمر بفعل ذلك الشيء فى المأمور به ، إذ ﴿ انه ربما يكون الشيء ﴾ الخارج عن المأمور به ﴿ مما يندب اليه ﴾ أى الى ذلك الشيء ﴿ فيه ﴾ أي فى المأمور به بأن يجعل المأمور به ظرفا لذلك الامر الخارج ﴿ بلا دخل له ﴾ في المأمور به ﴿ أصلا ﴾ بان لا يكون دخيلا في المهية ولا فى الفرد ﴿ لا شطراً ولا شرطاً ﴾ وذلك بأن لا يكون له دخل ﴿ في حقيقته ﴾ وماهيته ﴿ ولا ﴾ دخل ﴿ في خصوصيته وتشخصه ﴾ الفردية ﴿ بل ﴾ كان ﴿ له ﴾ أي هـذا الخارج ﴿ دخل ظرفا فى مطلوبيته ﴾ ومحبوبيته ﴿ بحيث لا يكون ﴾ هذا الخارج ﴿ مطلوبا ﴾ للمولى ﴿ إلا اذا وقع فى أثنائه ﴾ من غير فرق بين أن يكون هذا المظروف الخارجي واجباً أو مستحباً ﴿ فيكون ﴾ على كل تقدير ﴿ مطلوبا نفسياً فى ﴾ ضمن أمر ﴿ واجب أو ﴾ أمر ﴿ مستحب ﴾ وذلك كالمضمضة والاستنشاق في ضمن الوضوء الواجب أو المستحب ، وكرد السلام فى ضمن الصلاة الواجب أو المستحب ـ كذا قيل وفيه نظر ، إذ رد السلام ليس مطلوبيته مقيداً بالصلاة وكذا المضمضة والاستنشاق جزآن لا خارجان فتأمل . وقد يمثل بنحو أدعية شهر رمضان بناءاً على تقييدها بالصائم .

وكيف كان اذا كان شيء مطلوبا في ضمن فعل لا يكون الاخلال به موجباً للاخلال بذلك الفعل ﴿ كما اذا كان مطلوبا كذلك ﴾ نفسياً ﴿ قبل أحدهما ﴾ أي قبل واجب أو مستحب ﴿ أو بعده ﴾ أي بعد أحدهما ﴿ فلا يكون الاخلال به ﴾

موجباً للاخلال به ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلا . اذا عرفت هذا كله فلا شبهة في عدم دخل ماندب اليه في العبادات نفسياً في التسمية باساميها وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً . وأما ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها

أي بذلك المظروف أوالمعتبر قبل الواجب والمستحب أو بعدهما ﴿ موجباً للاخلال به ﴾ أى بذلك المأمور به المطلوب ، فلو وجب أو استحب مجيء زيد قبل مجيء القوم الواجب أو المستحب أو في أثناء مجيئهم أو بعده فلم يجيء لم يكن مخلا بوجوب مجيء القوم أو استحبابه ، إذ لا يخل عدمه بذلك المطلوب لا ﴿ ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلا ﴾ .

وبهذا كله تبين ان الاقسام المتصورة خمسة : الاول جزء المهية ، الثاني شرطها ، الثالث أجزاء الفرد ، الرابع شرائطها ، الخامس المطلوب في ضمن المهية .

﴿ اذا عرفت هذا كله ﴾ فالكلام يقع حينئذ في أن أي الاقسام الخمسة يكون مركزاً للنزاع بين الصحيحي والأعمى ، أما القسم الخامس ﴿ فلا شبهة في عدم دخل ماندب اليه ﴾ وجوبا أو استحباباً ﴿ في العبادات ﴾ الواجبة أو المستحبة حين ما كان دخله ﴿ نفسياً ﴾ لا جزء المهية أو الفرد وشرطها ﴿ في التسمية باسامیها ﴾ متعلق بقوله : « عدم دخل » . والحاصل ان القسم الخامس لا دخل له بالنزاع بين الصحيحي والأعمى ، إذ اسم العبادة غير مربوط به يقيناً لبداهة ان مركز الأمر هو المسمى وحيث لا ربط لذلك المظروف بالمسمى فلا يقع مورداً للنزاع ﴿ وكذا ﴾ لا شبهة ﴿ فيما له دخل في تشخصها ﴾ أي تشخص المهية أى القسم الثالث والرابع فانه خارج عن حريم النزاع قطعاً ، إذ جزء الفرد وشرطه الخارجان عن حقيقة المهية ليسا داخلين في المسمى بلفظ الصلاة مثلا وان كان الفرد متحداً مع المهية حال الوجود فليس الاخلال بهما موجباً للاخلال ببعض ما اعتبر في المهية ﴿ مطلقاً ﴾ شرطاً كان ذلك المشخص الفردي كالجماعة أو جزءاً كالقنوت .

﴿ واما ﴾ القسم الثاني وهو ﴿ ماله الدخل شرطاً في أصل ماهيتها ﴾ أى مهية

فيمكن الذهاب ايضاً الى عدم دخله فى التسمية بها مع الذهاب الى دخل ماله الدخل جزءاً فيها فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها دون الاخلال بالشرط، لكنك عرفت ان الصحيح اعتبارهما فيها .

العبادة ﴿ فيمكن الذهاب أيضاً ﴾ كالاقسام السابقة ﴿ الى عدم ﴾ كونه محل النزاع بين الصحيحي والاعمى لعدم ﴿ دخله في التسمية بها ﴾ أى بالعبادة نظراً الى كون الشرط خارجا عن قوام المهية ﴿ مع ﴾ ان الاسم موضوع للمهية فينتج عدم دخل الشرط في الاسم واما القسم الاول وهو ماله الدخل جزءاً فى مهية العبادة فاللازم ﴿ الذهاب الى ﴾ كونه دخيلا في التسمية إذا انتفاء الجزء مستلزم لا نتفاء الكل قطعاً فان ﴿ دخل ماله الدخل جزءاً فيها ﴾ أى في التسمية من البديهيات فلا اشكال فى جريان النزاع بين الصحيح والاعم فيها ﴿ فيكون الاخلال بالجزء مخلا بها ﴾ أى بالتسمية ﴿ دون الاخلال بالشرط ﴾ فانه لايخل بالتسمية كما عرفت ﴿ لكنك عرفت ﴾ فيما تقدم ﴿ ان ﴾ لفظ الصلاة على ﴿ الصحيح ﴾ موضوع للجامع الذي يشار اليه باثاره كقولنا : الناهية عن الفحشاء والمنكر وعمود الدين ومعراج المؤمن ونحوها ، وحينئذ يكون المسمى بلفظ الصلاة ملزوم الناهي عن الفحشاء ونحوه ، ومن المعلوم ان الناهي عن الفحشاء لا يتحقق إلا بتحقق جميع الاجزاء والشرائط ، وعلى هذا فيجري النزاع بين الصحيحي والأعمى في ﴿ اعتبارها ﴾ أى الجزء والشرط ﴿ فيها ﴾ أى في العبادات ولا يختص النزاع بالجزء فقط .

وما ذكر من كون الشرط خارجا عن قوام المهية فلا دخل له فى التسمية مردود بأن الأدلة الخاصة كالتبادر وصحة السلب والأخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمهية ، وكذلك الأخبار الدالة على نفي المهية بانتفاء جزء أو شرط كلها دالة على دخول الشرط كالجزء فى الطبيعة التي اطلق الاسم عليها . بل قد يقال : اعتبار الشرط فى التسمية أولى حيث ان الفاقد للشرط يكون مبايناً مع المسمى دون الفاقد للجزء ، فانه يكون مشتملا على بعض المسمى وان لم يكن مشتملا على تمامة . ولايذهب عليك ان ماذكرنا من جريان النزاع بالنسبة الى الشرائط انما هو فيما لا يكون دخيلا

الحادى عشر : الحق وقوع الاشتراك للنقل

في التسمية حتى على الأعم ، اما الشرط الذي هو كذلك كالموالاة ونحوها لا يمكن اخراجه عن التسمية قطعاً حتى على الاعم لا نمحاء صورة الصلاة بدونه .

الأمر الحادي عشر

في الاشتراك . اعلم ان الاشتراك على قسمين :

« الأول » المعنوي وهو ما اذا كان للفظ معنى واحد ويكون ذلك المعنى مشتركا بين أكثر من واحد ، كما قالوا في لفظ العلم فان معناه الطرف الراجح ، وهو اما مع المنع عن النقيض وهو القطع أو بدونه وهو الظن ، وهذا القسم ليس محل الكلام واطلاق المشترك غير منصرف اليه .

« الثاني » الاشتراك اللفظي وهذا مقابل الترادف ، إذ الترادف هو ما يكون لفظان لمعنى واحد كالاسد والليث للحيوان المفترس الكذائي ، والاشتراك هو ما يكون معنيان للفظ واحد بأن يكون اللفظ موضوعا لكل واحد من المعنيين استقلالا وضعياً تعيينياً أو تعينياً أو بالاختلاف ، وهذا القسم هو المنصرف من لفظ المشترك والكلام فيه فنقول : اختلفوا فى المشترك اللفظي فذهب بعض الى استحالته وقوعا ، وآخرون الى وجوبه وثالث الى امكانه ، ورابع الى استحالته فى القرآن الحكيم دون غيره ، و ﴿ الحق وقوع الاشتراك للنقل ﴾ من أهل اللغة فانهم لا يختلفون في ان القرء اسم للحيض والطهر وكذا أمثاله قال التفتازاني :

ده لفظ از نوادر ألفاظ بر شمر

هر لفظ را دو معنى وان ضديكر كر

جون وصريم وسدفه وظن است وشف وبين

قرء است وهاجد وجلل ورهوه اى يسر

١ ـ الابيض والاسود ٢ ـ الصبح والليل ٣ ـ ضياء الصبح والظلمة ٤ ـ اليقين والشك ٥ ـ الكثير والقليل ٦ ـ الوصل والفراق ٧ ـ الطهر والحيض

والتبادر وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين او اكثر للفظ واحد وان أحاله بعض لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع لخفاء القرائن لمنع الاخلال أولا لامكان الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانياً لتعلق

---

٨ ـ النائم واليقظ ٩ ـ الكبير والصغير ١٠ ـ المنخفض والمرتفع . ﴿ والتبادر ﴾ فانه يتبادر كل من المعنيين عن اللفظ المشترك بدون قرينة ﴿ وعدم صحة السلب بالنسبة الى معنيين ﴾ فانه لا يصح سلب لفظ القرء عن الطهر والحيض من غير فرق بين ن أ يكون معنيين ﴿ أو أكثر للفظ واحد ﴾ فكما لا يصح سلب لفظ القرء عنهما لا يصح سلب لفظ العين عن الجارية والباصرة وغيرهما من المعاني . وقوله : « بالنسبة الى معنيين » متعلق بالنقل والتبادر وصحة السلب كما لا يخفى . ﴿ وان أحاله ﴾ أى الاشتراك ﴿ بعض ﴾ مستندين الى انه حين الاستعمال اما أن يأتي بالقرينة المعينة الواضحة أو لا يأتي ، والأول موجب للتطويل بلا طائل وهو مخالف لحكمة الواضع والثاني موجب ﴿ لاخلاله بالتفهم المقصود من الوضع ﴾ ، فان غرض كل واضع تفهيم المقصود بطريق سهل فلو وضع المشترك أخل بالغرض ﴿ لخفاء القرائن ﴾ أوعدمها حسب الفرض، بل ربما حكي عن صاحب تشريح الاصول الاشكال فى أصل امكان الاشتراك بناءاً على كون الوضع جعل الملازمة الذهنية لا التعهد فالاشتراك مستلزم لتحقق الملازمتين الذهنيتين المستقلتين وهذا محال ، لكن شيء من هذه الوجوه لا تصلح للاستحالة الوقوعي فضلا عن الذاتي ﴿ لمنع الاخلال ﴾ بالتفهيم ﴿ أولا ﴾ وذلك ﴿ لامكان الاتكال ﴾ حين الاستعمال ﴿ على القرائن الواضحة ﴾ الجلية بحيث لا يلزم نقض الغرض ، وأما حديث التطويل بلا طائل فيأتي الجواب عنه في رد قول المفصل بين القرآن وغيره .

وبهذا سقط الاشكال الأول والشق الأول من الاشكال الثاني ﴿ و ﴾ أما الشق الثاني من الاشكال الثاني ففيه ﴿ منع كونه ﴾ أي الاخلال بالتفهيم ﴿ مخلا بالحكمة ﴾ الداعية الى الوضع ﴿ ثانياً ﴾ إذ لا نسلم كون حكمة الوضع التفهيم مطلقاً ﴿ لتعلق

الفرض بالاجمال أحياناً كما ان استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم لأجل لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن والاجمال في المقال لولا الاتكال عليها وكلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى . وذلك

الغرض بالاجمال ﴾ وعدم تعيين المراد ﴿ أحياناً ﴾ كما لو لم يعلم المتكلم أو يقصد الاخفاء من السامع أو نحو ذلك . واما المحكي عن صاحب التشريح فجوابه عدم التنافي في حصول المعنيين على نحو الاستقلال في الذهن عند سماع اللفظ المشترك كما في حضور المدركات في الحس المشترك دفعة ، إذ الوضع أمر اختراعي جعلي فالعلم الارتكازي بالوضع سبب لانسباق المعنى الى الذهن كما لا يخفى . فتبين عدم الاستحالة وبطلان أدلة القائل بها ﴿ كما أن ﴾ قول المفصل بين القرآن وغيره باطل فان ﴿ استعمال المشترك في القرآن ﴾ الحكيم ﴿ ليس بمحال كما توهم ﴾ إذ لا وجه للاستحالة إلا ﴿ لأجل ﴾ توهم أحد أمرين على سبيل البدل : الاول ﴿ لزوم التطويل بلا طائل ﴾ وفائدة ﴿ مع الاتكال على القرائن ﴾ المعينة للمراد ، ولا يخفى ان هذا انما يستقيم اذا كان هناك لفظ آخر مرادف للفظ المشترك حتى يقال : « انه لو عدل عن اللفظ المعين الى المشترك لزم التطويل بلا طائل » وإلا فلا محيص عن استعماله ، فلا يكون حينئذ تطويلا بلا طائل ويكون من قبيل استعمال اللفظ الخماسي لتفهيم المراد فيما لا يكون هناك لفظ رباعي أو ثلاثي يفيد المراد ﴿ و ﴾ الثاني : لزوم ﴿ الاجمال في المقال ﴾ المفوت لغرض التفهيم ﴿ لولا الاتكال عليها ﴾ أي على القرائن . ﴿ و ﴾ حيث كان ﴿ كلاهما ﴾ من التطويل ولا جمال ﴿ غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه ﴾ إذ الأول لغو والثاني نقض للغرض فاللازم خلو القرآن عن المشترك ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

وفيه لا يخفى ﴿ وذلك ﴾ ان اتيان القرينة ـ كما في الشق الاول ـ لا يلزم منه تطويل بلا طائل ، لأن نفس التطويل قد يكون موافقاً للغرض فيما لو كان الكلام مع المخاطب مطلوبا ، كما قال موسى عليه السلام : « هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى » وقد حكي في كشكول شيخنا البهائي في جواب

لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر ، ومنع كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه مما يتعلق به الغرض والا لما وقع المشتبه في كلامه وقد اخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه قال الله تعالى: « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات »

بعض الأعراب لبعض الملوك حين سأله عما في يده مايقضي العجب ، مضافا الي انه ربما لا يكون تطويلا ولو مع اتيان القرينة ﴿ لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال ﴾ كما لو قال لليقظ هجد أو قال للحائض هل تم قرئك ، ﴿ أو ﴾ كان الاشكال في التفهيم على ﴿ مقال أتى به لغرض آخر ﴾ كقوله تعالى : « عيناً يشرب بها عباد الله » وقوله : « فانفجرت منه اثنتى عشرة عيناً » فان المراد العين الجارية بقرينة يشرب وانفجرت مع انها اتى بها لداعي آخر . وبهذا سقط الشق الاول عن دليل المفصل ﴿ و ﴾ يمكن ﴿ منع ﴾ الشق الثاني أيضاً بعدم تسليم ﴿ كون الاجمال غير لائق بكلامه تعالى ﴾ إذ ﴿ مع كونه ﴾ أى الاجمال ﴿ مما يتعلق به الغرض ﴾ لا يكون المقصود التفهيم حتى يلزم نقض الغرض ﴿ وإلا ﴾ يكن الاجمال لائقاً بكلامه عز شأنه ﴿ لما وقع المشتبه في كلامه ﴾ تعالى ﴿ وقد أخبر ﴾ جل وعز ﴿ في كتابه الكريم بوقوعه ﴾ أي وقوع المشتبه ﴿ فيه ﴾ بالصراحة ﴿ قال الله تعالى ﴾ في سورة آل عمران « هو الذى أنزل عليك الكتاب ﴿ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾ ـ الآية .

واما وجه وقوع المشتبه في الكتاب الحكيم فله وجوه ، قال في الصافي في تفسير الآية « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » احكمت عباراتها بأن حفظت من الاجمال « هن أم الكتاب » أصله يردالليها غيرها « وآخر متشابهات » محتملات لا يتضح مقصودها إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء الربانيين في استنباط معانيها وردها الى المحكمات وليتوصلوا بها الى معرفة الله تعالي وتوحيده العياشي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المحكم والمتشابه ؟ فقال : المحكم مايعمل به

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك فى اللغات لأجل عدم تناهى المعانى وتناهى الألفاظ المركبات، فلابد من الاشتراك فيها وهو فاسد لوضوح امتناح الاشتراك فى هذه المعانى لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية . ولو سلم لم يكد يجدى الا فى مقدار متناه ، مضافاً الى تناهى المعانى الكلية وجزئياتها وان كانت غير متناهية الا ان وضع الالفاظ بأزاء كلياتها يغنى عن وضع لفظ بأزائها

والمتشابه ما اشتبه على جاهله .

﴿ وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات ﴾ في قبال من توهم امتناعه وذلك ﴿ لأجل عدم تناهي المعاني ﴾ الجزئية . مثلا لجزئيات الرائحة ليست أسامي خاصة مع اختلافها غاية الاختلاف ولهذا يكون التفهيم لها بالاضافة الى ذى الرائحة فيقولون رائحة الدهن ، ورائحة اللحم ، ورائحة الخبز ونحوها .

والحاصل ان عدم تناهي المعاني ﴿ وتناهي الألفاظ المركبات ﴾ موجب لوضع المشترك ﴿ فلابد من الاشتراك فيها ﴾ أى في الألفاظ حتى تطابق المعاني غير المتناهية ﴿ وهو ﴾ توهم ﴿ فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني ﴾ على فرض عدم تناهيها ﴿ لاستدعائه ﴾ أى الاشتراك ﴿ الأوضاع الغير المتناهية ﴾ وهو محال بالنسبة الى الواضع الممكن إذ الممكن متناه كما لايخفى . وقول الحكماء بعدم تناهي النفوس الناطقة خال عن الدليل بل الحجة على خلافه ﴿ ولو سلم ﴾ ان صدور غير المتناهي من الواضع ممكن - بفرض كون الواضع هو الله تعالى - فلا نسلم أيضاً وضع غير المتناهي ليلزم المشترك، إذ ﴿ لم يكد يجدي ﴾ غير المتناهي ﴿ إلا في مقدار متناه ﴾ من المعاني لعدم استعمال الممكن الأمر غير المتناهي بديهة ، فالوضع فى المقدار الزائد من الممكن الاستعمال لغو ، إلا أن يقال : انه وضع بالنسبة الى استعمالات نفسه تعالى - فتدبر ﴿ مضافا الى تناهي المعاني الكلية ﴾ كمطلق الرائحة في المثال المتقدم ﴿ وجزئياتها ﴾ أي جزئيات تلك الكليات ﴿ وان كانت غير متناهية ﴾ فرضاً ﴿ إلا أن وضع الألفاظ بأزاء كلياتها ﴾ المتناهية قطعاً ﴿ يغني عن وضع لفظ بازائها ﴾ أى بازاء جزئيات

كما لايخفى، مع ان المجاز باب واسع - فافهم .

الثانى عشر :

تلك الكليات ﴿ كما لا يخفى ﴾ على العارفين باللسان ﴿ مع ان ﴾ افهام المتكلمين المقاصد لا يلزم أن يكون بنحو الحقيقة حتى يحتاج الى الوضع بل ﴿ المجاز باب واسع ﴾ فيمكن التفهيم بنحو المجاز ولا يثبت وجوب الاشتراك ﴿ فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى جواب آخر عن الدليل ، وهو ان القول بتناهي الألفاظ ممنوع ، إذ تناهي الحروف الهجائية لا يلازم تناهي المركبات كما فى الاعداد فكان المراد تناهي المقدار الذى يسهل معه تفهيم المرادات ، وأما ما قد يذكر من احتمال كونه اشارة الى أن الموضوع له لو كان متناهياً فالمناسب له لا يكون إلا متناهياً فلا يفي المجاز بجميع المعاني فلا يخلو من نظر إذ لا تلازم بين تناهي الموضوع له وتناهي المناسبة .

ولقد أجاد فى التقريرات حيث أضرب عن هذا البحث بالكلية وأبدله بقوله : لا اشكال في امكان الاشتراك والترادف ووقوعها فى لغة العرب وغيرها ولا يعتنى ببعض التسويلات والمغالطات التي فسادها غنى عن البيان ، انما الاشكال في منشائها فالمعروف انه الوضع تعييناً أو تعيناً لكنه يظهر من بعض المؤرخين انهما حدثا من خلط بعض اللغات ببعض . مثلا : كان يعبر عن معنى فى لغة الحجاز بلفظ ويعبر عن ذلك المعنى فى لغة العراق بلفظ آخر وبذلك اللفظ عن معنى آخر ومن جمعها أخيراً وجعل الكل لغة واحدة حدث الاشتراك والترادف ، ولا فائدة مهمة فى تحقيق ذلك - انتهى . والظاهر كون الحق مع الجانبين جزئياً فبعض الترادف والاشتراك من قبيل الأول وبعضها من قبيل الثاني .

الأمر الثاني عشر

فى استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مطلقاً سواء كانا حقيقيين أومجازيين أو مختلفين . ثم ان الاستعمال فى أكثر من معنى يتصور على وجوه أربعة :

انه قد اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد على سبيل الانفراد والاستقلال ، بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال أظهرها عدم جواز الاستعمال فى الاكثر عقلا وبيانه :

الأول أن يستعمل في معنى يتناول جميع المعاني كالمشترك المعنوي . الثاني أن يستعمل في الكل على سبيل البدل نحو النكرة وهذان القسمان مما لا خلاف فيهما صحة ووقوعاً . الثالث أن يستعمل في المجموع من حيث هو مجموع كأنها جزئي المعنى فيدل اللفظ على كل واحد بالتضمن وقد قيل بالخلاف فيه كالرابع . الرابع أن يستعمل فى كل واحد على سبيل الانفراد والاستقلال .

ثم ﴿ انه قد اختلفوا فى ﴾ هذا القسم وهو ﴿ جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ﴾ حقيقيين كانا أم مجازيين أم مختلفين كما تقدم ، بأن يكون كل واحد منها ﴿ على سبيل الانفراد والاستقلال ﴾ ويلحظ كل واحد منهما لحاظاً مستقلا ﴿ بأن يرادمنه ﴾ أي من اللفظ ﴿ كل واحد ﴾ منهما مستقلا بحيث يكون كل واحد مدلولا مطابقياً ﴿ كما اذا لم يستعمل ﴾ اللفظ ﴿ إلا فيه ﴾ أى في ذلك المعنى الواحد فقط . ولا يذهب عليك ان ذلك فيما كان الجمع ممكناً ، فلو قال « زيد هاجد » وأراد معنييه كان من المناقضة البديهية البطلان .

والحاصل انه اختلف في القسم الرابع ﴿ على أقوال ﴾ الأول الجواز مطلقاً ، الثاني المنع مطلقاً ، الثالث الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ، الرابع الجواز فى المنفى دون الاثبات . ثم المجوزون بين من قال انه بطريق الحقيقة ، وبين من قال انه بطريق المجاز ، وبين المفصل بين التثنية والجمع فيكون حقيقة وبين المفرد فيكون مجازاً ﴿ أظهرها ﴾ عند المصنف ﴿ عدم جواز الاستعمال فى الاكثر عقلا ﴾ من غير فرق بين النفي والاثبات والتثنية والجمع ، وهذا قول خامس في المسألة إذ القول الثاني كما يظهر من تعبيرات القوم في الجواز العرفي بمعنى المطابقة لقواعدهم ﴿ وبيانه ﴾ يتوقف على تمهيد مقدمة وهي: ان الاستعمال قد يكون بمعنى كون اللفظ علامة لارادة المعنى

ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى بل جعله وجهاً وعنواناً له بل بوجه نفسه كانه الملقى . ولذا يسرى اليه قبحه وحسنه كما لايخفى . ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا لمعنى واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا فى إرادة معنى ينافى لحاظه كذلك فى إرادة الآخر

بطريق المواضعة ، وقد يكون بمعنى جعل اللفظ قالباً للمعنى بحيث يوجد بينهما نحو اتحاد ، وهذا هو الذى اختاره المصنف « ره » فقال : ﴿ ان حقيقة الاستعمال ﴾ ومعناه ﴿ ليس مجرد جعل اللفظ ﴾ حين الاستعمال ﴿ علامة لارادة المعنى ﴾ كالنصب الموضوعة علامة للفراسخ ونحوها من سائر العلامات حتى يقال : كما يصح جعل علامة واحدة لامور متعددة كذلك يصح جعل اللفظ واستعماله وارادة معاني متعددة ، ﴿ بل ﴾ الاستعمال للفظ عبارة عن ﴿ جعله وجهاو عنواناً له ﴾ أى للمعنى ﴿ بل ﴾ اللفظ ﴿ بوجه ﴾ صحيح ﴿ نفسه ﴾ أى نفس المعنى ومن مراتب وجوده حتى ﴿ كأنه ﴾ أى المعنى هو ﴿ الملقى ﴾ الى المخاطب .

وبالجملة الاستعمال عبارة عن ايجاد المعنى بوجوده اللفظي كما أن الكتابة عبارة عن ايجاده بوجوده الكتبي ﴿ ولذا ﴾ نرى ان آثار وجود المعنى يترتب على اللفظ فيحكم عليه باحكام المعنى فيقال زيد قائم كما يرتب عليه أحيانا أحكام اللفظ فيقال زيد اسم أو ثلاثى فيحكم عليه باحكام اللفظ و ﴿ يسرى اليه ﴾ أى الى اللفظ ﴿ قبحه وحسنه ﴾ أى حسن المعنى وقبحه ، فلفظ الورد حسن ولفظ العذرة قبيح ، وكذلك توجه المتكلم والمخاطب حين التكلم الى المعنى لا الى اللفظ ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

﴿ و ﴾ إذ علمت المقدمة قلنا : ﴿ لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك ﴾ أي وجهاً وعنواناً ﴿ إلا لمعنى واحد ﴾ فقط ، إذ لا يعقل فناء شيء في شيئين ﴿ ضرورة ان لحاظه ﴾ أى لحاظ اللفظ ﴿ هكذا ﴾ وجهاً وفانياً ﴿ فى ارادة معنى ﴾ من المعاني ﴿ ينافي لحاظه ﴾ أى لحاظ اللفظ ﴿ كذلك ﴾ وجهاً وعنواناً وفانياً ﴿ فى ارادة ﴾ المعنى ﴿ الآخر ﴾ في استعمال واحد . وبالجملة وحدة الاستعمال تقتضي

حيث ان لحاظه كذلك لايكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه فى ذى الوجه والعنوان فى المعنون، ومعه كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك فى استعمال واحد مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك فى هذا الحال . وبالجملة لايكاد يمكن فى حال استعمال واحد لحاظه وجهاً للمعنيين وفانياً فى الاثنين الا ان يكون اللاحظ أحول العينين . فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مفرداً كان أو غيره فى اكثر من معنى بنحو الحقيقة اوالمجاز .

وحدة المعنى المستعمل فيه ﴿ حيث ان لحاظه ﴾ أي لحاظ اللفظ ﴿ كذلك ﴾ وجهاً وفانيا ﴿ ولا يكاد يكون ﴾ عند الاستعمال ﴿ إلا بتتبع لحاظ المعنى ﴾ بان يكون اللفظ ﴿ فانياً فيه ﴾ أي فى المعنى نحو ﴿ فناء الوجه فى ذى الوجه و ﴾ فناء ﴿ العنوان في المعنون ﴾ . وقد تبين ان وجود العنوان مرتبة من وجود المعنون ولكل معنى وجود فلا يمكن اجتماع الوجودين فى وجود واحد ﴿ ومعه ﴾ أى مع كون اللفظ فانيا ووجهاً ﴿ كيف يمكن ارادة ﴾ المستعمل ﴿ معنى آخر معه ﴾ أي مع المعنى الاول بحيث يكون اللفظ بالنسبة الى المعنى الثاني ﴿ كذلك ﴾ فانياً فيه ووجهاً له ﴿ في استعمال واحد مع استلزامه ﴾ أى استلزام استعمال اللفظ فى المعنى الثانى ﴿ للحاظ آخر ﴾ بالنسبة اليه ﴿ غير لحاظه ﴾ أى لحاظ اللفظ أو لا ﴿ كذلك ﴾ فانيا ووجهاً للمعنى الأول ﴿ في هذا الحال ﴾ الذى يستعمل اللفظ فيهما .

﴿ وبالجملة لا يكاد يمكن ﴾ عقلا ﴿ فى حال استعمال واحد لحاظه ﴾ أى لحاظ اللفظ ﴿ وجهاً لمعنيين ﴾ مستقلين ﴿ وفانياً في الاثنين ﴾ بحيث يتحد وجوده مع وجودهما ﴿ إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين ﴾ فيرى اللفظ الواحد اثنين فيزعم ان كل واحد من اللفظين فان في معنى واحد من المعنيين .

﴿ فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مفرداً كان أو غيره فى اكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز ﴾ .

هذا وقال السيد الخوئى « مد ظله » في تعليقته على أجود التقريرات ما لفظه

ولو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه ،

لا استحالة في الجمع بين اللحاظين بل هو واقع كثيراً ، نعم يستحيل الجمع بين اللحاظين على ملحوظ واحد لكن استعمال اللفظ الواحد فى معنيين لا يستلزمه بعد ما عرفت من أن حقيقة الوضع هو التعهد والالتزام بأنه متى ما أراد المتكلم تفهيم معنى يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً ، وعليه فليس شأن اللفظ إلا انه علامة واحدة لشيئين كما هو ظاهر للمعنى ، ولا مانع من جعل علامة . نعم ان الاستعمال في اكثر من معنى واحد خلاف الظهور العرفى فلا يحمل اللفظ عليه إلا مع القرينة . ثم انه اذا قام قرينة على ذلك فان علم كيفية الاستعمال فهو وان دار الأمر بين ان يراد من اللفظ مجموع المعنيين على سبيل المجاز أو كل واحد من المعنيين بنحو التعدد فى الاستعمال فان قلنا بأن الاستعمال في اكثر من معنى حقيقة فلابد من الحمل عليه تقديماً لاصالة الحقيقة على المجاز ، وان قلنا بمجازيته فلا محالة يكون اللفظ من المجملات فينتهي الامر الى الاصول العملية ـ انتهى .

ولقد أجاد فيما أفاد إذ الوضع اللفظي ـ كما أفاده بعض المحققين ـ ليس إلا اعتبار مقولة الوضع الحقيقي ، فان جعل النصب على الفراسخ علامة وضع حقيقي وجعل اللفظ على المعنى علامة وضع اعتبارى ، والايراد بأن لازم هذا القول تسمية المعنى موضوعاً عليه لا موضوعا له أو أن هذا المعنى مما لا يلتفت اليه الخواص فكيف بسائر العرف الواضعين غير سديد كما لا يخفى . ثم انه بما ذكرنا يتبين عدم محذور فى الجمع بين الاخبار والانشاء ونحوه كما سيأتى .

﴿ و ﴾ إذ قد عرفت ماذكره المصنف فى وجه امتناع استعمال اللفظ في معنيين فاعلم انه ﴿ لولا امتناعه ﴾ عقلا من هذه الجهة ﴿ فلا وجه لعدم جوازه ﴾ من سائر الجهات التي ذكرها القوم ، إذ المانع اما ماذكره القوانين من تحقق الوضع حال وحدة المعنى ، إذ الواضع انما تصور المعنى فى حال كونه واحداً ووضع له اللفظ فلو استعمل فى أكثر منه لزم أن يكون مستعملا في غير الموضوع له ، واما ان الوحدة

فان اعتبار الوحدة فى الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع فى حال وحدة المعنى وتوقيفيته لايقتضى عدم الجواز بعدما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له كما لايخفى . ثم لو تنزلنا عن ذلك

قيد للموضوع له للتبادر والاستعمال المذكور موجب لا لغائها كما سيأتى في دليل صاحب المعالم ، وكلا الوجهين غير صحيح ﴿ فان اعتبار الوحدة فى ﴾ المعنى ﴿ الموضوع له ﴾ كما يقوله صاحب المعالم ﴿ واضح المنع ﴾ فان اللفظ موضوع لنفس المعنى كما لا يخفى على من لاحظ وضع الاعلام وغيرها ، فالوحدة التي ادعى تبادرها من طوارىء الاستعمال لامن مقومات الموضوع له ﴿ و ﴾ اما ﴿ كون الوضع فى حال وحـــدة المعنى ﴾ الموجب لعدم جواز الاستعمال في الاكثر لعدم جواز التعدي عن كيفية الوضع ﴿ و ﴾ ذلك لـ ﴿ توقيفيته ﴾ كما ذكره صاحب القوانين ففيه انه ﴿ لا يقتضي عدم الجواز ﴾ إذ لا يلزم مراعات الخصوصيات الموجودة فى المعنى حالة الوضع ﴿ بعدما لم تكن ﴾ تلك الخصوصيات التي منها ﴿ الوحدة ﴾ للمعنى ﴿ قيداً للوضع ولا للموضوع له كما لا يخفى ﴾ كما لا يلزم مراعات الخصوصيات التي فى الواضع أو اللفظ حالة الوضع ، مضافا الى أن الوحدة محفوظة في المقام ، إذ المفروض ارادة كل من المعنيين على حدة .

فان قلت : اذا كان حال الانضمام غير مشمول للوضع ، فيلزم انتفاء الوضع في هذا الحال ، فيكون استعمالا فى غير الموضوع له . قلت : عدم شمول الوضع في حال الانضمام فيقتضي عدم الترخيص فى الاستعمال فيهما معاً لا انتفاء الوضع عن ذات المعني ، ومن البين انه اذا كان الاستعمال فيهما معاً مستحسناً عند ارباب اللسان صح الاستعمال ولو منع عنه الواضع كما تقدم تقريره في بيان المجاز .

﴿ ثم ﴾ انا ﴿ لو تنزلنا عن ذلك ﴾ الذى ذكرناه من منع كون الوحدة قيداً وسلمنا انهـا قيد للمعني ـ كما يقوله صاحب المعالم ـ فاللازم القول بالمنع مطلقاً ، ولا وجه للتفصيل الآتى .

فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة فى التثنية والجمع وعلى نحو المجاز فى المفرد مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما بكونهما بمنزلة تكرار اللفظ ، وبنحو المجاز فيه بكونه موضوعا للمعنى بقيد الوحدة فاذا استعمل فى الاكثر لزم الغاء قيد الوحدة فيكون مستعملا فى جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازاً ،

« تنبيه » قال المشكيني : في العبارة مسامحة ، إذ لازم التنزل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له ، ومعه لا وجه للاعتراض بأن اللفظ موضوع لنفس المعنى . نعم الاعتراضات الأخر واردة عليه بعد التسليم المذكور ـ انتهى .

وعلى كل (فلاوجه للتفصيل) الذى ذكره صاحب المعالم وهو القول (بالجواز على نحو الحقيقة في) ما اذا كان اللفظ المستعمل في أكثر من معنى هو (التثنية والجمع) فلو قال عينان وأراد الجارية والباصرة أو قال أعين وأراد الشمس معهما كان حقيقة (وعلى نحو المجاز فى المفرد) فلو قال عين وأراد المعنيين كان مجازاً (مستدلا على) الشق الاول وهو (كونه بنحو الحقيقة فيهما) أى في التثنية والجمع (بكونهما بمنزلة تكرار اللفظ) فكلمة أعين بمنزلة عين وعين وعين وكما انه يصح ارادة معان متعددة من ألفاظ متعددة كذلك يجوز ارادتها مما هو بمنزلة ألفاظ متعددة .

(و) استدل على الشق الثاني ـ وهو كون اللفظ المستعمل فى متعدد (بنحو المجاز فيه) أى في المفرد ـ (بكونه) أى المفرد (موضوعاً للمعنى) الواحد (بقيد الوحدة) بحيث تكون الوحدة شرطاً للمعنى أو جزءاً له ، وعلى الثاني فالوحدة جزء وعلى الاول فالتقيد جزء (فاذا استعمل) اللفظ والحال هذه (فى الاكثر لزم الغاء قيد الوحدة) التي كانت دخيلا في المعنى (فيكون) اللفظ (مستعملا فى جزء المعنى) الموضوع له أولا ، وذلك يكون (بعلاقة الكل والجزء) فيستعمل اللفظ الموضوع للكل فى الجزء (فيكون) هذا الاستعمال (مجازاً) .

هذا حاصل كلام صاحب المعالم « قده » في الاستدلال على مطلبه لكنه غير

وذلك لوضوع ان الألفاظ لاتكون موضوعة إلا لنفس المعانى بلا ملاحظة قيد الوحدة وإلا لما جاز الاستعمال فى الأكثر لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل يباينه مباينة الشيء بشرط شيء والشيء بشرط لا كما لايخفى .والتثنية والجمع ـ وان كان بمنزلة التكرار فى اللفظ ـ إلا ان

غير صحيح ﴿ وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة ﴾ معه جزءاً أو شرطاً لما تقدم من منع التبادر المدعي ﴿ وإلا ﴾ يكن الامر كما قلناه بل كان اللفظ موضوعا للمعنى بقيد الوحدة ﴿ لما جاز الاستعمال فى الاكثر ﴾ أصلا ولو بنحو المجازية ﴿ لأن الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة ﴾ حتى يكون الاستعمال من باب المجاز الذي يكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ﴿ بل ﴾ المعنى بقيد الوحدة ﴿ يباينه ﴾ أي يباين المعنيين نحو ﴿ مباينة الشيء ﴾ أي المهية المقيدة ﴿ بشرط شيء والشيء بشرط لا ﴾ فالموضوع له هو المعنى بشرط لا لكونه مقيداً بالوحدة والمستعمل فيه هو بشرط شيء لكونه مقيداً بشرط معنى آخر ، ومن البديهي أن لا علاقة بين هذين القسمين من المهية فلا علاقة مصححة للتجوز ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

هذا كله بالنظر الى ما أفاده المعالم بالنسبة الى المجازية فى المفرد ﴿ و ﴾ أما ما أفاده بالنسبة الى كون اللفظ حقيقة فى التثنية والجمع ففيه ان ﴿ التثنية والجمع وان كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلا انه ﴾ هذا لا يفيد شيئاً لما بناه عليه فى المعالم ، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : ان استعمال تثنية المشترك وجمعه على انحاء : منها أن يراد من لفظ التثنية معنيان من مهية واحدة فيراد من العينيين فردان من الجارية وكذا الجمع . ومنها ان يرادمنه اثنان من طبيعتين كأن يراد من العينين الجارية والذهب ، ولا خلاف فى جواز هذين القسمين لكن الاول حقيقة والثاني مجاز ، وجه المجازية ان علامة التثنية والجمع لما كانت مفيدة لتعدد المدخول وكانت العين المدخول عليها العلامة طبيعة واحدة فلو أريد طبيعتان لزم التجوز ابتداءاً بأن يراد من العين المسمى بالعين حتى

الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر واريد من كل لفظ فرد من افراد معناه لا انه اريد منه معنى من معانيه ، فاذا قيل مثلا جئني بعينين اريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية والعين الباكية ، والتثنية والجمع فى الاعلام

يكون المعنى بعد العلامة المسميين بالعين كي يصح الانطباق على طبيعتين ، وسيأتي لهذا مزيد بيان انشاء الله تعالى . ومنها أن يراد منه أربعة من طبيعة واحدة أو من طبيعتين كأن يراد من العينين أربعة أعين جارية أو جاريتان وباصرتان . ومنها أن يراد منه اثنان من طبيعتين كالصورة الثالثة لكن بلا تأويل بالمسمى ونحوه . وقد وقع الخلاف فى هذا القسم بين صاحبي المعالم والقوانين فمنعه الثاني وأجازه الأول لما ذكره المصنف .

اذا عرفت ما تقدم فنقول : ان ماذكره المعالم من كون التثنية والجمع بمنزلة التكرار فارادة المعنيين منها حقيقة ، غير مستقيم إذ (الظاهر أن اللفظ فيهما كأنه كرر وأريد من كل لفظ) من اللفظين أو الاكثر (فرد من أفراد معناه) الواحد كما تقدم في النحو الاول ، فان المتبادر من العينين مثلا فردان من الجارية لا فرد من الجارية وفرد من الباصرة (لا أنه أريد منه) أى من كل لفظ من لفظي التثنية (معنى من معانيه) على نحو القسم الرابع أو القسم الثاني (فاذا قيل مثلا جئني بعينين) فالمتبادر انه (أريد فردان من العين الجارية) كما تقدم (لا) انه أريد (العين الجارية والعين الباكية) . وبالجملة لا بد فى التثنية والجمع من اتحاد المعنى وتعدد مصاديقه ، ولا يكفي الاتحاد بمجرد اللفظ من دون معنى كلي صادق على المتعدد فيهما .

(و) ان قلت : لو لزم فى التثنية والجمع ارادة فردين من معنى كلي صادق على المتعدد فكيف يجوز (التثنية والجمع فى الاعلام) مع انه ليس هناك كلي صادق عليهما ، لا يقال فيهما : الكلي أيضاً موجود فان زيدين فردان من كلي الانسان . لأنه يقال : المراد من اشتراط وجود الكلي فى صحة التثنية والجمع أن يكون اللفظ المفرد للمثنى وللجمع بنفسه كلياً له أفراد ، كالعين فانه كلي بخلاف نحو لفظ « زيد »

انما هما بتأويل المفرد الى المسمى بها مع انه لو قيل بعدم التأويل وكفاية الاتحاد فى اللفظ فى استعمالهما حقيقة بحيث جاز ارادة عين جارية وعين باكية من تثنية العين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى الأكثر لأن هيئتها انما تدل على إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما

فانه ليس بكلى وليس المراد من الكلي المشترط دخول الفردين تحته كلياً فى الجملة .

قلت : (انما) يصح تثنية العلم وجمعه لأن (هما بتأويل المفرد) الذي يراد تثنيته أو جمعه (الى المسمى بها) أي بالاعلام فيراد من لفظ زيد المسمى بزيد ، ومعلوم أن المسمى بزيد كلي يصدق على كل ذات اسمه زيد . وتوضيح الجواب بلفظ بعض الاعلام : ان الاعلام المدخولة للعلامة ليست مستعملة في معانيها الحقيقية التي لا تقبل التعدد وانما تستعمل فى معنى مجازي وهو مفهوم المسمى بزيد مثلا ، فاذا قلت « زيدان » فالمراد مسميان بزيد وان قلت : أية حاجة الى هذا التأويل ؟ قلت : تبادر ذلك فانك ان قلت « رجلان » فهم فردان من كلى يصدق عليه انه رجل ، وهكذا بالنسبة الى عينين وامرأتين وكتابين ولذا قالوا في الاعلام بذلك (مع أنه لو) سلم و (قيل بعدم) الاحتياج الى (التأويل) بالمسمى في لفظي التثنية والجمع (و) بنينا على (كفاية الاتحاد فى اللفظ) فقط من دون احتياج الى معنى كلي صادق على المتعدد (فى استعمالهما) فلا يكون ذلك مجازاً بل (حقيقة بحيث جاز ارادة) زيد وزيد من الزيدين بلا تأويل الى المسمى ، ومن المعلوم أن عدم الاحتياج الى الكلي الجامع فى التثنية والجمع مستلزم لجواز ارادة (عين جارية وعين باكية من تثنية العين) وبالجملة لو سلمنا جواز هذا الاستعمال (حقيقة لما كان) جواب لو قيل (هذا) الذي ذكر من ارادة الجارية والباكية بلا تأويل (من باب استعمال اللفظ في الاكثر) حتى يثبت مدعى صاحب المعالم « قده » من ان الاستعمال في التثنية والجمع حقيقة (لأن) هذا خارج عما نحن فيه ، إذ (هيئتها انما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما) فارادة الجارية

فيكون استعمالهما وارادة المتعدد من معانيه استعمالا لهما فى معنى واحد كما اذا استعملا واريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لايخفى . نعم لو اريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العينين فى المعنيين . الا ان حديث التكرار لايكاد يجدى فى ذلك أصلا فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً، ضرورة ان التثنية عنده انما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد

والباكية مثل ارادة الجاريتين ، فكما أن الثاني ليس من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى كذلك الاول (فيكون استعمالهما) أي التثنية والجمع (وارادة المتعدد من معانيه) أى معاني المشترك (استعمالا لهما في معنى واحد كما) تقدم من أنه (اذا استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منهما) أى من التثنية والجمع لا يكون من باب استعمال المشترك فى أكثر (كما لايخفى) .

والحاصل ان قول صاحب المعالم يكون استعمال المشترك فى أكثر معنى حقيقة في التثنية والجمع ، مردود أولا بأنه مؤول بالمسمى فلا يكون حقيقة ، وثانياً على تقدير كونه حقيقة ليس من باب استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى لأن عينين عبارة عن عين وعين ولكل معنى ، فكما أنه لو قال عين وعين وأراد من كل معنى لم يكن من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى كذلك لو قال عينان وأراد به معنيين لأنه بمنزلة عين وعين . (نعم لو أريد مثلا من عينين فردان من الجارية وفردان من الباكية كان من) باب (استعمال) لفظ (العينين فى المعنيين إلا أن حديث التكرار) الذي استدل به صاحب المعالم على كونه حقيقة فيهما (لا يكاد يجدي فى ذلك) الذي أراد من كونه حقيقة (أصلا) فان العلة التي كانت موجبة لمجازية المفرد موجودة فى التثنية والجمع حينئذ (فان فيه) أي فى استعمالهما كذلك (الغاء قيد الوحدة المعتبرة) فى المعنى عند صاحب المعالم (أيضاً) كما كان فى المفرد موجباً لالغائه (ضرورة أن التثنية عنده) أى عند صاحب المعالم (انما تكون لمعنيين) كالجارية والباكية (أو لفردين) من كلى واحد لكن بشرط أن يكون كل واحد منهما (بقيد

الوحدة. والفرق بينها وبين المفرد انما يكون فى انه موضوع للطبيعة وهى موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من ان يخفى (وهم ودفع)

الوحدة) كما بين قبلا والتنافى بين هذا القيد وإرادة معنيين واضح (والفرق بينها) أى بين التثنية (وبين المفرد انما يكون فى أنه موضوع للطبيعة) فقط (وهي) أى التثنية (موضوعة لفردين منها) أى من الطبيعة (أو معنيين) من طبيعة واحدة (كما هو واضح من أن يخفى) وبالقياس الى التثنية يفهم الجمع كما لا يخفى .

« تنبيه » جعل بعضهم استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازي من فروع استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، فمن أجازه اجازه ومن منعه منعه ، وذهب آخرون الى انه لا تلازم بين المسألتين ، إذ يمتنع استعمال اللفظ في الحقيقى والمجازي ولوقلنا بالجواز في المشترك ، وبين وجه المنع هنا بأن الحقيقة والمجاز وصفان متقابلان فلا يمكن اتصاف اللفظ الواحد بهما أولا ، ولأن المجاز يحتاج الى قرينة معاندة للحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء ثانياً .

والجواب أما عن الأول ان اتصاف اللفظ بوصف الحقيقة والمجاز ليس من قبيل اتصاف الجسم بالسواد والبياض ، إذ هما وصفان اعتباريان ولا مانع بتقابل الاعتبار لاختلاف الحيثيات كالفوقية والتحتية بالنسبة الى جسم واحد فانهما يجتمعان لاختلاف الحيثية . واماعن الثاني فلعدم تسليم احتياج المجاز الى قرينة معاندة للحقيقة. هذا فتبين ان المسألتين من واد واحد ، وقد تقدم أن الظاهر جواز كليهما عقلا بل استعمالهما خارجا .

(وهم ودفع) يتعلق بمعنى البطون للقرآن . روى المجلسي « ره » فى البحار قال أبو عبد الله عليه السلام : فى القرآن مامضى وما يحدث وما هو كائن . . . الى أن قال : وانما الاسم الواحد منه في وجوه لا يحصى يعرف ذلك الوصاة . وروى السيد البحراني في البرهان عن فضيل بن يسار قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية « مامن آية إلا ولها ظهر وبطن » قال : ظهر وبطن وهو تأويله منه ماقد

لعلك تتوهم ان الأخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد فضلا عن جوازه . ولكنك غفلت عن انه لادلالة لها أصلا على ان ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ فلعله

مضى ومنه مالم يجيء يجرى كما يجرى الشمس والقمر وفيه عن أبي جعفر عليه السلام قال : ظهر القرآن الذين نزل فيهم وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم ، وفي الصافي عن جابر قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ، ثم سألته ثانية فاجابني بجواب آخر فقلت : جعلت فداك أجبت فى هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم ؟ فقال لي : جابر ان للقرآن بطناً وللبطن بطن وظهراً وللظهر ظهر . وفي حديث آخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان القرآن نزل على سبعة أحرف ـ الحديث : ولم أعثر على رواية من طريق الخاصة تدل على سبعين بطناً . نعم في الجواهر عند قول المصنف « ره » « وكذا إعرابها » في كتاب الصلاة : نسبة ذلك الخبر . وعلى كل تقدير فقد اختلف في معنى سبعة أحرف على مايقرب من أربعين قولا كما حكاه في الصافي .

ثم لا يخفى انه على تقدير جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى لا مانع من جواز احتمال ذلك في هذه الروايات ، وأما على القول بعدم الجواز ـ كما اختاره المصنف ـ فتوجيه هذه الروايات اذا كان المراد بها المعاني المتعددة يحتاج الى تكلف ، وقد أشار الى ذلك بقوله : ﴿ لعلك تتوهم ﴾ وتقول ﴿ ان الاخبار الدالة على أن للقرآن بطونا سبعة أوسبعين تدل على ﴾ خلاف ماذهبتم اليه من منع استعمال المشترك فى أكثر من معنى ، وذلك لدلالتها على ﴿ وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلا عن ﴾ دلالتها على ﴿ جوازه ﴾ فان أدل الدليل على امكان الشيء وقوعه ﴿ ولكنك غفلت عن أنه ﴾ لا تنافي تلك الاخبار لما ذكرنا إذ ﴿ لا دلالة لها أصلا على ان ارادتها ﴾ أى ارادة تلك المعاني ﴿ كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ ﴾ حتى يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى ﴿ فلعله ﴾ أى لعل الشأن انه

كان بارادتها فى أنفسها حال الاستعمال فى المعنى لا من اللفظ ، كما اذا استعمل فيها أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ وان كان افهامنا قاصرة عن ادراكها .

(كان) الاستعمال (بارادتها) أى ارادة تلك المعانى (فى أنفسها حال الاستعمال في المعنى) بأن يكون اللفظ قالباً ودالا على أحدها وعلامة للباقي (لا) أن يكون المراد (من اللفظ) معان سبعة بحيث يكون اللفظ (كما إذا استعمل فيها) مستقلا بأن يكون قالباً لجميعها (أو كان المراد من البطون) فى تلك الأخبار (لوازم معناه) أى معنى اللفظ (المستعمل فيه) ذلك (اللفظ) كالكتابة التي هي ذكر الملزوم وإرادة اللازم ، والمراد ان لمعنى الآيات القرآنية لوازم ستة أو سبعة أو أكثر ، واستفادة تلك اللوازم مختص بالاذهان العالية (وإن كان افهامنا قاصرة عن إدراكها) .

قال المشكيني « ره » : ثم ان هنا احتمالات أخر « منها » أن يكون المستعمل فيه من قبيل المشكك له سبع مراتب أو سبعون ، فلا يكون من الاستعمال في المعنيين . و « منها » أن ألفاظ القرآن نزلت سبع مرات أو سبعين وفي كل مرة أريد معنى . و « منها » ان يراد من كل لفظ معنى قابل الانطباق على سبع أوسبعين فى نفسه وأريد على سبيل الاستغراق . و « منها » أن يراد أحد المعاني مفهوماً لا مصداقا ولكن يراد استغراقه ـ انتهى . وذكر الفيض الكاشاني « قده » في المقدمة الرابعة من تفسيره الصافى كلاماً طويلا في هذا المقام لم نورده خوفا من التطويل ، وقد أشار اليه العلامة الرشتي بقوله : أو كان المراد أن المستعمل فيه وإن كان معنى واحداً وهو الطبيعة الكلية النفس الامرية إلا أن له مع ذلك مراتب . . الى قوله : مثلا لفظ الميزان عبارة عما يوزن ويقدر به الشيء ويتميز به عن غيره سواء كان بالآلة المتداولة في النشأة الأولى أو ولاية علي عليه السلام أو نفسه المولوية كما ورد فى بعض فقرات زياراته « السلام على ميزان الأعمال » ـ إنتهى .

. . . . . .

أقول : « چون نيست خواجه حافظ معلوم نيست مارا » ولعل أن يكون في ابقاء هذا الكلام متشابهاً وجهاً ، فان لكلامهم عليهم السلام محكما ومتشابهاً لمصالح .

ثم ان ههنا كلاماً آخر يتفرع على مسألة جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى ، وهو أنه هل يجوز الجمع بين الاخبار والانشاء أم لا ، ومن صغرياته الجمع بين قصد انشاء الحمد من سورة الفاتحة وبين قراءتها وكذلك الجمع بين قراءة إياك نعبد وبين قصد الانشاء ، فذهب قوم إلى عدم الجواز مستدلا بأن القراءة استعمال اللفظ فى اللفظ أى إستعمال اللفظ وإرادة اللفظ . وبعبارة أخرى القراءة هي الحكاية عن اللفظ باللفظ المماثل، والانشاء استعمال اللفظ فى المعنى ولا يعقل استعمالان فى استعمال واحد . وبيانه : انه لو استعمل اللفظ مريداً به المعنى كان انشاءاً وان استعمل وأراد به اللفظ كان قراءة ، ففي الانشاء يكون المحكي عنه هو المعنى وفي القراءة يكون المحكي عنه هو اللفظ ، وعليه فلا تجتمع القراءة وطلب الهداية بجملة : « اهدنا الصراط المستقيم » والاخبار التي ظاهرها طلب القارىء الهداية حين الاتيان بهذه الجملة محمولة على أن المراد طلب الهداية قلباً مقارناً للقراءة . والجواب انا لا نسلم ان القراءة عبارة عن حكاية اللفظ والمماثل للفظ بحيث يكون المستعمل فيه لفظاً بل تصدق القراءة بمجرد ايجاد اللفظ المماثل لكلام الغير ملتفتاً الى المماثلة من غير فرق بين ايجاد المعنى به انشاءاً أم لا . مثلا : من مدح محبوبه بقصيدة امرىء القيس يصدق عليه انه قرأ القصيدة ، ولهذا نرى صحة قولنا : « فلان قرأ دعاء الكميل » مع انه انشاء المعنى بألفاظه ، بل قد يعد امكان الجمع من البديهيات . والحاصل ان القراءة ليست اخباراً حتى يستشكل بعدم امكان جمع الانشاء والاخبار ، مضافا الى أنه لا اشكال فيه أيضاً مع القرينة ، فالحق جواز الجمع وطلب الهداية بجملة اهدنا ولا وجه لحمل تلك الاخبار على خلاف ظاهرها ـ والله تعالى العالم .

الثالث عشر : انه اختلفوا فى ان المشتق حقيقة فى خصوص ماتلبس بالمبدأ فى الحال أوفيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال بعدالاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به فى الاستقبال . وقبل الخوض فى المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغى تقديم امور : أحدها

الأمر الثالث عشر

في المشتق وتحرير مباحثه فنقول ﴿ انه اختلفوا في أن المشتق ﴾ الذي سيأتي بيان المراد منه مفصلا ﴿ حقيقة ﴾ فيما اذا استعمل ﴿ فى خصوص ما تلبس بالمبدأ ﴾ الذي اشتق منه ﴿ فى الحال ﴾ أي فى حال النسبة ﴿ أو ﴾ المشتق حقيقة ﴿ فيما يعمه ﴾ أي يعم المتلبس في حال النسبة بأن يكون موضوعاً للجامع بين الذات المتلبسة ﴿ وما انقضى عنه ﴾ المبدأ ﴿ على أقوال ﴾ كثيرة بعدما كانت المسألة ذات قولين . مثلا : هل الضارب حقيقة في خصوص المتلبس بالضرب حال النسبة بحيث لو قال : « زيد ضارب » وقد انقضى عنه الضرب يكون مجازاً أو هو حقيقة فى الاعم من المتلبس والمنقضي عنه الضرب حتى يكون المثال حقيقة ﴿ بعد الاتفاق على كونه ﴾ أى المشتق ﴿ مجازاً فيما ﴾ اذا استعمل ﴿ فيما يتلبس به ﴾ أى بالمبدأ ﴿ فى الاستقبال ﴾ فلو قال : « زيد ضارب » ولم يضرب بعد كان مجازاً . ولا يخفى انه يمكن أن يقال فى نحو « إني جاعل في الأرض خليفة » و « إني ناصب زيداً علماً » ونحوهما انها غير ظاهر فيها المجازية ـ فتأمل .

ثم لا يذهب عليك ان النزاع فى المشتق في خصوص هيئته كما يرشد اليه لفظ المشتق ، فلا نزاع في المادة بوجه أصلا . ﴿ وقبل الخوض فى المسألة ﴾ وبيان المختار ﴿ وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ﴾ أى على الأقوال ﴿ ينبغي تقديم أمور ﴾ ستة مهمة :

المراد بالمشتق

﴿ أحدها ﴾ في تنقيح موضوع البحث فنقول : للمشتق اطلاقان

ان المراد بالمشتق ههنا ليس مطلق المشتقات، بل خصوص مايجرى منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ واتحادها معه .

« الأول » وهو المصطلح عند أهل العربية أن يكون لفظ مأخوذاً من لفظ آخر، من غير فرق بين أن يكون المأخوذ والمأخوذ عنه اسماً أوفعلا نحو « ضرب » من الضرب و« يضرب » من ضرب و « ضارب » من يضرب و « ضاربان » من ضارب .

« الثاني » وهو المصطلح عند الاصوليين أخيراً أن يكون اللفظ حاكياً عن الذات وجاريا عليها باعتبار تلبسه بعنوان خاص يسمى ذلك العنوان المبدأ ، من غير فرق بين أن يكون جامداً أو مشتقاً كالزوج والضارب ونحوها . وبين هذين القسمين عموم من وجه لتصادقهما في نحو الضارب وصدق الأول فقط فى الأفعال والثاني فقط فى الجوامد .

ولا يخفى (ان المراد بالمشتق ههنا) أي في هذا المبحث الاصطلاح الثاني و (ليس) المراد (مطلق المشتقات) باصطلاح أهل الأدب (بل خصوص ما يجري منها) أى من المشتقات (على الذوات) بحيث يحمل عليها من دون تجوز (مما يكون مفهومه منتزعاً من الذات) لا عن مقام نفس الذات بل (بملاحظة اتصافها) أي اتصاف تلك الذات (بالمبدأ) لذلك المشتق (و) بملاحظة (اتحادها) أي اتحاد الذات (معه) أى مع المبدأ . وانما قيدنا الانتزاع عن الذات بكونه غير منتزع عن مقام نفس الذات لأن المفاهيم المنتزعة الحاكية عن الشيء على قسمين : « الأول » ما كان منتزعا عن مقام نفس الذات بلا اتصاف بأمر خارج عنها ، كالانسانية المنتزعة عن الانسان والناطقية والجسمية وغيرها ، ويلحق بهذا القسم نحو الامكانية والوجوبية والامتناعية . « الثاني » ما كان منتزعا عن مقام اتصاف الذات بأمر خارج متحد مع الذات ، كالضاربية التي هي منتزعة عن مقام اتصاف الذات بمبدئها عن الضرب ، وهذا القسم هو محل الكلام . أما القسم الأول فهو خارج إذ يشترط في المشتق بقاء الذات ولا يعقل بقائها مع زوال خصوصياتها كما هو شأن

بنحو من الاتحادكان بنحو الحلول او الانتزاعاو الصدور والايجاد . كأسماءالفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات بل وصيغ المبالغةوأسماء الأزمنة والأمكنةوالآلات كما هو ظاهر العنوانات وصريح بعض المحققين .

الجوامد ، فلو ذهبت الانسانية - بأن صار تراباً - لم يكن انسانا ، وكذا لو ذهب الامكان فرضاً .

والحاصل ان النزاع فيما كان منتزعا عن مقام اتصاف الذات بما كان متحداً معها (بنحو من) انحاء (الاتحاد) الحقيقي أو العرفي سواء (كان) الاتحاد (بنحو الحلول) بأن كان المبدأ حالا فى الذات كالأبيض والأسود وغيرهما من الألوان (أو) بنحو (الانتزاع) كالمالك (أو) بنحو (الصدور) بأن يصدر المبدأ من الذات كالضارب ، فان اتحاد الذات بالضرب صدوري (والايجاد) عطفه بالواو يدل على كونه عطف بيان للصدور ، ويحتمل الفرق بينهما بأن يراد بالأول ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل وان كان صادراً منه كالضارب ، فان الضرب صادر عن الفاعل قائم بالمفعول ، وبالثاني ما كان المبدأ قائماً بالفاعل كآكل فان الاكل قائم بنفسه . ومن المحتمل أن يراد بالصدور ما كان الفاعل معداً كما قيل في جميع أفعال العباد ، وبالايجاد ما كان الفاعل موجداً كالخالق بالنسبة الى الباري سبحانه .

والحاصل انه لا فرق بين انحاء الاتصاف كما لا فرق بين انحاء المشتق بل النزاع جار فيه بأي هيئة كان (كأسماء الفاعلين) نحو ضارب (والمفعولين) كمضروب (والصفات المشبهات) كشريف (بل وصيغ المبالغة) كعلامة (واسماء الأزمنة والامكنة) كمقتل (و) اسماء (الآلات) كمفتاح (كما هو) أى عدم الفرق (ظاهر العنوانات) التى ذكرها القوم فان لفظ المشتق المأخوذ في العنوان يعم جميع هذه الأقسام (و) كذا (صريح بعض المحققين) العموم وان كان بعضهم لم يسم إلا اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة كصاحب القوانين « ره » .

وتوهم بعض اختصاص النزاع باسم الفاعل وما ألحق به ، واستدل عليه بوجهين :

مع عدم صلاحية مايوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثيل به ، وهو غير صالح كما هو واضح . فلا وجه لما زعمه بعض الأجلة من الاختصاص باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبهة وما يلحق بها وخروج سائر الصفات، ولعل منشأه توهم كون ماذكره

الأول التمثيل باسم الفاعل في أثناء احتجاجاتهم . الثاني احتجاج بعضهم على الأعم باطلاق اسم الفاعل دون اطلاق بقية الاسماء .

قال في الفصول مالفظه : فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماء الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي وغيره ، أو يختص باسم الفاعل وما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به واحتجاج بعضهم باطلاق اسم الفاعل عليه دون بقية الاسماء على البواقي مع امكان التمسك به أيضاً ؟ وجهان أظهرهما الثاني لعدم ملاءمة جميع ما أوردوه في المقام الأول ـ انتهى كلامه « ره » .

ويرد عليه انه يظهر من تفريع جمع من المحققين على المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته كون النزاع في اسم المفعول أيضاً ، كما صرح هو قدس سره بهذا الايراد في الحاشية ﴿ مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض ﴾ الذي ذكره ـ أعني اسم الفاعل وملحقاته ـ ﴿ إلا التمثيل به ﴾ أي بذلك البعض في كلام بعض الاعلام ﴿ وهو ﴾ أي التمثيل ﴿ غير صالح ﴾ للاختصاص إذ قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق ﴿ كما هو واضح ﴾ .

وإذ قد عرفت ذلك ﴿ فلا وجه ﴾ معتداً به ﴿ لما زعمه بعض الأجلة ﴾ هو صاحب الفصول كما تقدم ﴿ من الاختصاص ﴾ للنزاع ﴿ باسم الفاعل وما بمعناه ﴾ مما يكون متلبساً بالمبدأ نحو تلبس اسم الفاعل ﴿ من الصفات المشبهة ﴾ كشريف وخشن ﴿ وما يلحق بها ﴾ كصيغ المبالغة والمصادر المستعملة بمعنى اسم الفاعل ﴿ وخروج سائر الصفات ﴾ الجارية على الذوات كاسم المفعول والآلة وغيرها ﴿ ولعل منشأه ﴾ أي منشأ الاختصاص ﴿ توهم كون ماذكره ﴾ أي صاحب

لكل منهامن المعنى مما اتفق عليه الكل وهو كما ترى . واختلاف انحاء التلبسات

الفصول ﴿ لكل منها ﴾ أى لكل صفة من الصفات التى أخرجها عن كونها محل النزاع ﴿ من المعنى ﴾ بيان ما ﴿ مما اتفق عليه الكل ﴾ فلا نزاع فيها ﴿ وهو كما ترى ﴾ إذ كلها مصب النزاع كما لا يخفى ، وهذا اشارة الى الايراد الثاني المتقدم كما ذكره المشكيني « ره » ثم قال في الجواب عنه. ان الاحتجاج المذكور لا دلالة له على ذلك ، مضافا الى انه على فرض الدلالة لا حجية فى قول هذا البعض ـ انتهى . وجه عدم الحجيـــة واضح ، إذ عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الفرض وخصوصه لا العنوان ولا نحو سوق الأدلة . هذا ولا يخفى ان كلمات الاعلام هنا لا يخلو عن اضطراب (١) .

﴿ واختلاف انحاء التلبسات ﴾ فى المراد بهذا الكلام اختلاف بين المحشين ، والظاهر انه وجه لقوله « كما ترى » ومن تتمة الرد على صاحب الفصول ، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : ان النزاع فى المشتق ليس فى تعيين معنى المادة ولا في كيفية الاشتقاق ، إذ الأول راجع الى اللغة والثاني راجع الى العرف بل النزاع في مفاد الهيئة . ثم ان مفاد الهيئة ربما يختلف باختلاف المواد مثلا « تارة » تطلق الكتابة ويراد بها ملكتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البين ان معناه حينئذ المتلبس بالملكة ، فيصدق الكاتب مادامت الملكة باقية وان لم يكن كاتباً بالفعل . « وأخرى » يراد من الكتابة شأنيتها وقوتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البين ان معناه حينئـــذ المتلبس بشأنية الكتابة ، فيصدق الكاتب مادامت

---

(١) فان العلامة الرشتي نسب عدم الاختلاف فى الصفة المشبهة الى الفصول حين نقل كلام المحشى ، وزعم متابعة صاحب الفصول له ، والمصنف نسب الخلاف اليه في الصفة المشبهة والحكيم نسب الى الفصول ذكر المعنى لكل واحد من المشتقات والمشكيني حمل قول المصنف لعل الخ على ما أورده فى الفصول ، والفصول مجمل من بعض الحيثيات مصرح بالخلاف بالنسبة الى البعض الآخر ـ فراجع .

الشأنية باقية وان كان الشخص اميا . « وثالثة » يراد من الكتابة الحرفة ثم يشتق منها الكاتب ، ومن الواضح ان معناه حينئذ المتلبس بحرفة الكتابة فيصدق الكاتب مادامت الحرفة باقية ويذهب ان ذهبت الحرفة وان كانت الملكة موجودة .

إذا عرفت ذلك قلنا : ان صاحب الفصول ذكر لكل واحد من اسم المفعول وصيغة المبالغة واسم الزمان واسم المكان واسم الآلة معنى وأخرجها عن محل النزاع بزعم ان تلك المعاني اتفاقي ، وقال فى اسم المفعول : ثم قد يطلق ويتبادر منه مايعم الحال والماضي كقولك « هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو مكتوبه » وقد يختص بالحال نحو « هذا مملوك زيد » الخ والجواب ان النزاع كما تقدم في مفاد الهيئة لا المادة ولا اتفاق في هذه الخمسة ، واما اسم المفعول فالمقتول بمعنى من ازهق روحه بسبب القتل والمصنوع بمعنى ما حدث فيه أثر الصنع والمكتوب بمعنى ما وجدت فيه الكتابة ، فالمشتق انما يصدق في هذه الامثلة لأجل أعمية المبدأ من الفعلي والشأني والحرفة والملكة والصناعة وغيرها ، فان اختلاف انحاء التلبس (حسب تفاوت مبادىء المشتقات بحسب) كون المبدأ بمعنى (الفعلية) كالقائم (والشأنية) كالكاتب فى قولنا « كل انسان كاتب » (والصناعة) كالنجار والحرفة كالبقال ، والفرق بينهما ان الصناعة تحتاج الى العلم دون الحرفة (والملكة) كالمجتهد ، والفرق بين الصناعة والملكة ان قوام الأول بعدم الاعراض دون الثاني ، فلو أعرض النجار من عمله وصار فلاحاً لا يسمى نجاراً بخلاف المجتهد .

ثم لا يذهب عليك ان الملكة عبارة عن الكيفية النفسانية القارة وهي في مقابلة الحال ، فان الكيف النفساني لو كان راسخاً سمي ملكة وان لم يكن راسخاً سمي حالا . مثلا : لو مارس شخص قراءة سورة الحمد بحيث يقرأها كلما أراد سمي ملكة وان كان لم يمارسها بعد بحيث لا يتمكن من ذلك سمي حالا (حسبما يشير)

اليه لايوجب تفاوتاً فى المهم من محل النزاع ههنا كما لايخفى . ثم انه لايبعد ان يراد بالمشتق فى محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنتزعاعنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضى .

صاحب الفصول (اليه) أى إلى هـذا التفاوت (لا يوجب تفاوتا في المهم من محل النزاع ههنا) إذ الـكلام في الهيئة لا في المادة (كما لا يخفى) وتقدم منا توضيحه .

(ثم) إلى هنا كان الـكلام حول كون المشتق الأصولي أخص من وجه من المشتق الأدبي ، وأما بيان انه أعم من وجه منه فهو (لا يبعد أن يراد بالمشتق) المبحوث عنـــه (فى محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جاريا على الذات ومنتزعا عنها) سواء صدق عليـه المشتق باصطلاح أهل العربية أم لا ، ووجه عدم البعد ما تقدم من أن عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الغرض وخصوصه ، وانما لم يجزم بذلك لعدم العلم بكون ذلك مرادهم . وعلى كل فمرادنا بالمشتق ما كان منتزعا عن الذات (بملاحظة اتصافها بعرض أوعرضي) .

لا يخفى أن مراد المصنف من العرض الامور المتأصلة التي لها وجود فى الخارج كالبياض والسواد ، ومراده بالعرضي الاعتبارات العقلائية أو الشرعيـة غير المتأصلة التي لا يحاذيها فى الخارج شيء كالزوجية والملـكية ، كما صرح هو بذلك في التنبيه الثامن من الاستصحاب قال مالفظه : أو من اعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمة كسواده مثلا أوبياضه . . . الى أن قال : كما ان العرضي كالملـكية والغصبية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ـ انتهى .

ولا يخفى ان هذا يخالف اصطلاح أهل الميزان والمعقول . قال فى المنظومة مالفظه : « وعرضي الشيء غير العرض » ، « ذا كالبياض » إذ العرض مأخوذ بشرط لا ولا يحمل على موضوعه « ذاك مثل الأبيض » إذ العرضي يحمل على معروضه مأخوذ لا بشرط ، لـكن في المنطق قد يطلق العرض على العرضي كالعرض العام والعرض الخاص والعرض اللازم والعرض المفارق فلا يراد بها العرض بمعنى الحال فى

ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والرق والحر، فان أبيت الا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق - كما هو قضية الجمود على ظاهر لفظه - فهذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع كما يشهد به ما عن الايضاح فى باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة ماهذا لفظه : تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين ، وأما المرضعة الاخرى ففى تحريمها خلاف فاختار والدى المصنف وابن ادريس تحريمها ،لأن هذه

المحل المستغنى - انتهى .

(ولو كان) ذلك الامر الجاري المنتزع اسماً (جامداً) باصطلاح الأدباء (كالزوج والزوجة والرق والحر) فلو كان شخص عبداً فى الزمان الماضي ثم صار حراً فهل يكون إطلاق العبد عليه حقيقة أم لا ، فالمتلبس بالعبدية حقيقة والمنقضى عنه مختلف فيه والذى يكون بعداً مجاز طابق النعل بالنعل ، (فان أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف) عند القوم (بالمشتق) باصطلاح العربية (كما هو قضية الجمود) أى مقتضى الجمود (على ظاهر لفظه) أو لفظ المشتق (فهذا القسم من الجوامد) الجارية على الذات (أيضاً محل النزاع) بين الاعلام وإن لم يعنونوها فى باب المشتق (كما يشهد به ما) حكي (عن الايضاح) لفخر المحققين ولد العلامة الحلي « ره » قال : (في باب الرضاع فى مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان) وزوجة صغيرة ثم (ارضعتا زوجته الصغيرة) الرضاع المحرم (ما هذا لفظه : تحرم المرضعة الأولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين) نقل العلامة القمي « ره » عن فوائد المصنف والبدائع انهما نقلا عبارة الايضاح هكذا : مع الدخول باحدى الكبيرتين (وأما) الزوجة الكبيرة (المرضعة الأخرى ففي تحريمها) بسبب رضاعها (خلاف) بين الاعلام (فاختار والدي) العلامة (المصنف) إذ الايضاح شرح على قواعد العلامة (و) كذا اختار (ابن ادريس تحريمها لأن هذه) المرضعة

يصدق عليها ام زوجته لانه لايشترط فى المشتق بقاء المشتق منه . هكذا ههنا وما المسالك فى هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف فى مسألة المشتق .

الثانية ﴿ يصدق عليها أم زوجته ﴾ بمجرد الرضاع ﴿ لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه ﴾ فالزوجة التي هي المشتق تصدق على الصغيرة ولو بعد خروجها عن الزوجية وتحريمها برضاع الكبيرة الأولى .

﴿ هكذا ﴾ عبارة الايضاح ﴿ ههنا و ﴾ كذا يشهد لما ذكرنا من وقوع النزاع في هذا القسم من الجوامد ﴿ ما ﴾ حكي ﴿ عن المسالك ﴾ للشهيد الثاني « قده » ﴿ في هذه المسألة ﴾ التي عنونها فخر الدين ﴿ من ابتناء الحكم ﴾ بالتحريم ﴿ فيها ﴾ أي في المرضعة الثانية ﴿ على الخلاف في مسألة المشتق ﴾ فقال مالفظه : بقي الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين فقد قيل انها لا تحرم ، واليه مال المصنف حيث جعل التحريم أولى وهو مذهب الشيخ وابن الجنيد لخروج الصغيرة عن الزوجية الى البنتية وأم البنت غير محرمة على أبيها خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه فى صدق الاشتقاق كما هو رأى جمع من الاصوليين ، ثم ذكر تحريمها الى أن قال : لأن هذه يصدق عليها أم زوجة وان كان عقدها قد انفسخ ، لأن الأصح انه لا يشترط فى صدق المشتق بقاء المعنى ـ انتهى .

والحاصل ان ارضاع الكبيرة الاولى للصغيرة محرم لهما لأن الكبيرة تصير أم الزوجة والصغيرة تصير بنت الزوجة وكلاهما مسبب للتحريم بعد الدخول بالكبيرة ، ثم اذا ارضعت هذه الصغيرة الكبيرة الثانية فان قلنا بصدق المشتق ـ أى الزوجة ـ على الصغيرة بعد خروجها عن الزوجية لزم حرمة الكبيرة الثانية لأنها برضاعها للصغيرة تكون أم الزوجة ، وان لم نقل بالصدق لم تحرم لأنها لم ترضع الزوجة وانما ارضعت أجنبية .

واعلم ان الاقسام المتصورة في المسألة أربعة : لأنه اما ان يكون كلتاهما أو احداهما مدخولا بها أم لا ، وعلى كل تقدير فاما أن يكون اللبن من هذا الزوج

فعليه كلما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات كانت عرضاً أو عرضياً كالزوجية والرقيه والحرية وغيرها من الاعتبارات والاضافات كان محل النزاع وان كان جامداً، وهذا بخلاف ما كان

أم لا ، وحيث كانت المسألة خارجة عما قصدناه من شرح ألفاظ المتن لم نتعرض لخصوصياتها ﴿ فعليه ﴾ أى فعلى ماذكرنا من وجود الملاك مؤيداً بتعرض الاصحاب للتعميم ﴿ كلما كان مفهومه منتزعاً من الذات ﴾ جامداً أو مشتقاً ولم يكن منتزعاً عن مقام نفس الذات كالانسانية والناطقية ، بل كان الانتزاع ﴿ بملاحظة اتصافها ﴾ أى الذات ﴿ بالصفات الخارجة عن الذاتيات ﴾ الذاتي له اطلاقان: إطلاق في باب البرهان واطلاق فى باب الايساغوجي ـ أى الكليات الخمس ـ والظاهر أن مراد المصنف كلاهما .

قال فى المنظومة مالفظه : « كذلك الذاتي » له اطلاقان أحدهما « بذا المكان » أي الذاتي المستعمل في الكليات الخمسة أى ماليس خارجا عن الشيء « ليس هو الذاتي في » كتاب « البرهان » إذ يراد بالذاتي المستعمل هناك ما ينتزع عن نفس ذات الشيء فيكفي ذاته في انتزاعه كما قلنا « من لاحق لذات شيء من حيث هي » « بلا توسط لغير ذاته » فى لحوقه « فمثل الامكان هو الذاتي » فيقول الحكيم ان الامكان ذاتي للمهية الامكانية لا غيرى بهذا المعنى كما قلنا « لا الذاتي الايساغوجي بل ثاني » من المعنيين ـ انتهى . فالنوع والفصل والجنس ذاتي فى باب الايساغوجي ، والامكان والامتناع والوجوب ذاتي في باب البرهان .

فتحصل ان ما كان جاريا على الذات غير الذاتيات سواء ﴿ كانت عرضاً ﴾ له ما بحذاء فى الخارج كالاسود والابيض ﴿ أو عرضياً ﴾ ليس له ما بحذاء ﴿ كالزوجية والرقية والحرية ﴾ والملكية والغصبية ﴿ وغيرها من الاعتبارات ﴾ الشرعية أو العقلائية التي هي قائمة بنفس المعتبر ولو لم يكن تصورها ووجودها متوقفاً على الغير ﴿ والاضافات ﴾ التي تتوقف على الغير ﴿ كان ﴾ خبر كلما كان ﴿ محل النزاع ﴾ في مبحث المشتق ﴿ وان كان جامداً ﴾ باصطلاح الادباء ﴿ وهذا بخلاف ما كان ﴾ من

مفهومه منتزعا عن مقام الذات والذاتيات ، فانه لانزاع فى كونه حقيقة فى خصوص ما إذا كانت الذات باقية بذاتياتها .

الأسماء ﴿ مفهومه منتزعا عن مقام الذات ﴾ كالنوع مثل الانسانية ﴿ والذاتيات ﴾ كالفصل والجنس مثل الناطقية والحيوانية بل والامكان والوجوب والامتناع ﴿ فانه لانزاع فى كونه ﴾ أى كون المنتزع عن مقام الذات والذاتيات ﴿ حقيقة فى خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها ﴾ .

قال في تقريرات الميرزا « ره » فى وجه خروج هذا عن محل النزاع مالفظه : لا اشكال في خروج القسم الاول عن محل النزاع ، فان شيئية الشيء بصورته ـ أى صورته النوعية ـ لا بمادته ، فاذا فرضنا تبدل الانسان بالتراب فما هو ملاك الانسانية هي الصورة النوعية (١) وقد زالت ، وأما المادة المشتركة الباقية التي هي القوة الصرفة لافاضة الصور فهي غير متصفة بالانسانية فى حال من الاحوال . وبالجملة فالمتصف زائل والباقي غير متصف ـ انتهى .

أقول : لكن قد يطلق مسامحة كما يخاطب العظام البالية والتراب الباقي فتدبر ، والذي يظهر من العلامة المشكيني « قده » حيث قال : والدليل على خروجه اتفاق العلماء على كونه حقيقة في المتلبس ـ انتهى ، هو جواز الاستعمال مجازاً . قال العلامة الرشتي : بل قد قيل بأن الاستعمال حينئذ من الاغلاط ولا يكون مجازاً بعلاقة ما كان .

---

(١) قال فى المنظومة ما لفظه : كل نوع من انواع الجسم مختص باحوال معينة ككون بعضها حاراً وبعضها بارداً وبعضها فى حيز معين يقتضي السكون عند حصوله فيه والحركة اليه عند خروجه عنه وغير ذلك ، فالمقتضى لذلك الاختصاص ليس أمراً خارجا عن ذات الجسم بالضرورة فهو اما الصورة الجسمية أو الهيولى أو صورة أخرى طبيعية والأولان باطلان (لشركة الصورة) الجسمية بين الاجسام كلها (والهيولى) أي الهيولى عالم العناصر مشتركة أيضاً فيلزم اشتراك الأجسام كلها فى الآثار (مع كون شأن هذه) أي الهيولى (قبولا) والقابل لا يكون فاعلا فتعين الشك وهو المطلوب ـ انتهى .

(ثانيها) قد عرفت انه لاوجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذوات إلا انه ربما يشكل بعدم امكان جريانه فى اسم الزمان لأن الذات فيه وهى الزمان بنفسه ينقضى وينصرم، فكيف يمكن ان يقع النزاع فى ان الوصف الجارى عليه حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال فيما يعم المتلبس به فى المضى .

اسم الزمان

(ثانيها) أى الثاني من الامور التي لابد من تقديمها، في بيان جريان النزاع في اسم الزمان (قد عرفت) في الامر الاول (انه لا وجه) معتداً به (لتخصيص النزاع ببعض المشتقات) الاسمية (الجارية على الذوات) بل النزاع يعم جميعها (إلا انه ربما يشكل بعدم امكان جريانه في) المشتق الذي هو (اسم الزمان) كمقتل بمعنى زمان القتل وذلك (لأن الذات فيه) أى في اسم الزمان (وهي الزمان بنفسه) إذ معنى اسم الزمان الزمان المتلبس بالقتل فى المقتل وبالولادة فى المولد وهكذا (ينقضي وينصرم) عطف بيان (فكيف يمكن أن يقع النزاع فى أن الوصف الجاري عليه) كالمقتل والمولد (حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ) أى القتل والولادة (فى الحال) فقط (أو) يكون حقيقة (فيما يعم المتلبس به في المضي) فيكون فى ما مضى حقيقة كالحال . قال العلامة القمي « ره » : توضيح الاشكال انه لابد في محل النزاع من المشتق أن يكون الذات المتصف بالمبدأ باقياً بعد انقضاء المبدأ حتى ينازع في أن اطلاق المشتق على الذات في ظرف انقضاء المبدأ صحيح أم لا ، وأما اذا كان الذات مما لابقاء له ولا استقرار وكان ينقضي وينقضي مع انقضاء المبدأ فلا مجال للنزاع في أن الموضوع له هو في حال الاتصاف أو الاعم . مثلا : اسماء الزمان ـ مثل مقتل ـ موضوع للزمان الذي يقع فيه القتل ، وهذا الزمان لابقاء له بعد انقضاء المبدأ حتى يطلق اللفظ عليه فليس منها ما يمكن الاطلاق باعتبار الانقضاء ، ففي أسماء الزمان لا يعقل أن يقال بوضعها للاعم لعدم امكان بقائه كذلك ـ انتهى . وكذلك لايمكن أن يقال بجواز الاطلاق على الزمان الثاني مجازاً ، وعلى هذا فيكون اسم

ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد ـ كما فى المقام ـ لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بأزاء الفرد دون العام، وإلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة

الزمان خارجا عن محل النزاع .

ثم ان الاقوال في حقيقة الزمان كثيرة ، فقال بعض ان الزمان كالحركة له معنيان : أحدهما أمر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ، ويسمى بالآن السيال أيضاً . والثاني أمر متوهم لا وجود له في الخارج يعني المطابق للحركة بمعنى القطع وقال آخر ان الزمان مقدار الحركة القطعية بيانه ان الموجود قسمان : الاول ما هو موجود بوجود مصداقه نحو وجود الانسان وغيره من الاعيان ، والثاني ما هو موجود بوجود منشأ انتزاعه ، ومن هذا القبيل وجود الاضافات ونحوها فالقطعية موجودة بهذا المعنى . ومن هذا القبيل أيضاً جميع المهيات والكليات الطبيعية ، فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها أعني الاشخاص . وقال المشهور ان الزمان تجدد الوضع الفلكي ، وقد نفى رابع الزمان مطلقاً ، وقال خامس بأن الزمان هو الحركة نفسها ، وقال سادس ان الزمان هو الفلك ، وذهب سابع الى مالا أحب ذكره وتفصيل الحجج والجواب عنها مذكور فى المنظومة في الفريدة الثالثة .

﴿ ويمكن حل الاشكال ﴾ المتقدم في اسم الزمان ﴿ بأن انحصار مفهوم عام ﴾ كاسم الزمان فيما نحن فيه ، فان المقتل معناه زمان القتل وهو كلي قابل الانطباق على جزء جزء من الزمان ، فانحصاره ﴿ بفرد ﴾ في الخارج كما لو كان زمان القتل الدقيقة الأولى من يوم كذا ﴿ كما فى المقام ﴾ فان الذى نبحث عنه هو اختصاصه بزمان معين ﴿ لا يوجب ﴾ ذلك الانحصار بفرد ﴿ أن يكون وضع اللفظ بأزاء الفرد ﴾ من الزمان الواقع فيه القتل ﴿ دون ﴾ أن يكون اللفظ موضوعا بازاء المعنى ﴿ العام ﴾ الكلي . والحاصل عدم المنافاة بين كلية المفهوم وانحصار الوجود الخارجي في الواحد ﴿ وإلا ﴾ فلو كان منافاة ﴿ لما وقع الخلاف ﴾ بين الاعلام ﴿ فيما وضع له لفظ الجلالة ﴾ فانه وقع

مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فيه تبارك وتعالى .

النزاع فى أن لفظ « الله » موضوع بأزاء الكلي أو علم شخصي مع انه ليس في الخارج إلا فرد واحد وهو ذاته المقدسة جل وتقدس ، ولو كان منافاة بينهما وجب الاتفاق على كونه علماً شخصياً ﴿ مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام ﴾ عند المحققين ﴿ مع انحصاره ﴾ أى الواجب ﴿ فيه تبارك وتعالى ﴾ .

قال فى التهذيب : المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلا فكلي امتنعت أفراده أو أمكنت ولم توجد أو وجد الواحد فقط مع امكان الغير أو امتناعه ـ انتهى . وهذا صريح فى عدم التلازم بين الوضع للكلي وامكان الفرد فكيف بوجوده .

ثم لا يذهب عليك ان قوله « وإلا لما وقع » وقوله « مع ان الواجب » الخ جوابان لا جواب واحد كما زعم . قال العلامة القمي « ره » : فانظر الى الواجب حيث ان هذا اللفظ معناه ذات متصف بوجوب الوجود وهو كلي مع ان الفرد الموجود منه منحصر في الله تبارك وتعالى ، وكذلك اختلفوا فى لفظ « الله » في انه علم شخص أو اسم للذات المتصف بجميع صفات الكمال ، فعليه يكون كلياً مع ان الموجود منه فى الخارج فرد خاص ، فمن الممكن ان يقال : ان لفظ المقتل موضوع للزمان المتصف بالقتل حالا أو فيما مضى وان لم يتحقق فى الخارج إلا المتصف به فعلا . هذا واجاب الاستاذ فى الدرس بما يرجع الى كلام الميرزا وبيانه : انا نفرض يوم الجمعة مثلا اثنى عشرة ساعة ونفرض ان قتل زيد وقع في الساعة الاولى منها ، فحينئذ نقول لكل ساعة اعتباران الجزئية والكلية كما ان لزيد وعمرو وبكر جهات جزئية تختص بكل فرد وجهة جامعة كلية ، والمعروض للقتل الزمان الكلي ولا اشكال في بقائه لا الجزئي الذي لا اشكال فى زواله حتى يقال : ان اطلاق المقتل على الساعة الثانية من باب اطلاق العالم الذي هو وصف لزيد على عمرو الجاهل .

(ثالثها) ان من الواضح خروج الأفعال والمصادر المزيد فيها عن حريم النزاع لكونها غير جارية على الذوات ضرورة ان المصادر المزيد فيها كالمجرد فى الدلالة على مايتصف به الذوات ويقومه بها كما لايخفى .

الافعال والمصادر

(ثالثها) أى الثالث من الامور التي لابد من تقديمها ، فى بيان خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع وفى كيفية دلالة الفعل على الزمان (ان من الواضح) المصرح به فى كلام القوم (خروج الافعال) من الماضي والمضارع والأمر وسائر توابع المضارع عن محل النزاع (و) كذا لا خلاف ولا اشكال فى خروج (المصادر) المجردة كضرب ودحراج و (المزيد فيها) كالاكرام والاحرنجام (عن حريم النزاع) أما المصادر المجردة فلعدم كونها مشتقات على المذهب الذي اختاره بعض محققي النحويين ، إذالمصدر على المشهور مبدأ الاشتقاق قال ابن مالك :

المصدر اسم ماسوى الزمان من ... مدلولي الفعل كأمن من أمن
بمثله أو فعل أو وصف نصب ... وكونه أصلا لهذين انتخب

وأما الافعال والمصادر المزيد فيها والمصادر المجردة على القول بكون الفعل أصلا فخروجها عن محل النزاع (لكونها غير جارية على الذوات) وقد عرفت ان المشتق المبحوث عنه فى المقام هو المفهوم الجاري على الذات المنتزع عنها بملاحظة اتصافها بمبدأ الاشتقاق . ثم علل امتناع جريانها على الذات بقوله : (ضرورة ان المصادر المزيد فيها) التي هي مشتقات اصطلاحا (كا) لمصدر (لمجرد) من غير فرق فيها سواء (في الدلالة على ما) أى المبدأ الذي (يتصف به الذوات ويقوم) ذلك المبدأ (بها) أى بالذات (كما لا يخفى) وليست جارية على الذات الذي هو شرط كونه محل النزاع ، وأيد خروج المصادر العلامة المشكيني بوجه آخر قال : الثاني انه لما كان مدلوله نفس المبدأ ولا جامع بينه وبين عدمه لم يعقل كونه موضوعا للاعم ـ انتهى .

وان الأفعال إنما تدل على قيام المبادىء بها قيام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو تركها منها على اختلافها .

(ازاحة شبهة) قد اشتهر فى ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان

هذا وجه خروج المصادر ﴿ و ﴾ اما خروج الافعال فلبداهة ان الفعل انما يدل على قيام المبدأ أو الطلب وكلما كان كذلك فهو غير جار على الذات ، والى هـذا أشار المصنف « ره » بقوله : ﴿ ان الافعال انما تدل على قيام المبادىء بها ﴾ أى بالذات . فان مدلول ضرب نسبة المبدأ وهو الضرب الى الفاعل وقيامه به . من غير فرق بين أن يكون ﴿ قيام صدور ﴾ كضرب ﴿ أو حلول ﴾ كاحمر أو انتزاع كملك أو غيرها من سائر انحاء القيام . هـــذا كله فيما اذا كان الفعل خبراً كفعلي الماضي والمضارع ﴿ أو ﴾ يدل الفعل فى الانشاء على ﴿ طلب فعلها ﴾ أى الاتيان بالمبادىء كما في الأمر فان معنى أضرب طلب فعل الضرب ﴿ أو ﴾ يدل الفعل على طلب ﴿ تركها ﴾ أى ترك المبادىء كما فى النهي فان معنى لا تضرب طلب ترك الضرب الذي هو المبدأ ﴿ منها ﴾ أي من الذات وهو الفاعل أو التارك ﴿ على اختلافها ﴾ والمراد به اما اختلاف الافعال التركية من التنزيهي والارشادي والتحريمي والفعلية من الوجوب والاستحباب والاباحـة وغيرها واما اختلاف مبادىء الافعال من الملكة والشأنية والفعلية وغيرها ، وإما اختلاف أنحاء طلب الترك وطلب الفعل بهيئة الأمر أو النهي أوالمضارع أو الاستفهام أو غيرها، والظاهر أن المراد به هو اختلاف أنحاء القيام من الصدور والحلول والانتزاع ونحوها قال العلامة الرشتي « قده » : وقد فهم من كلام المصنف هذا أن مدلول الافعال هي المبادىء المنسوبة إلى فواعلها نحواً من الانتساب ، وليس الزمان جزءاً من مدلولها ولذا عقبه بقوله :

دلالة الفعل على الزمان

﴿ إزاحة شبهة ﴾ في مدلول الفعل ﴿ قد اشتهر في ألسنة ﴾ القدماء من ﴿ النحاة ﴿ وغيرهم ﴿ دلالة الفعل على الزمان ﴾ قال ابن مالك « المصدر اسم ـ البيت »

حتى أخذوا الاقتران بها فى تعريفه . وهو اشتباه ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهى عليه بل على انشاء طلب الفعل او الترك غاية الأمر نفس الانشاء بهما فى الحال كما هو الحال فى الأخبار بالماضى أو المستقبل أو بغيرهما

(حتى أخذوا الاقتران بها) أى بالازمنة الثلاثة (في تعريفه) وجعلوا الفرق بينه وبين الاسم بذلك ، وحجتهم على ذلك التبادر حين الاطلاق فان المنصرف عند قولنا « ضرب زيد » انه وقع منه الضرب فى الزمان الماضي ، وعند قولنا « يضرب زيد » انه سيقع منه أو واقع منه فى الحال ، وكذلك الاطراد فانه يطرد استعمال الماضي في ما مضى والمضارع فيما يأتي أو متلبس فعلا ولا يطرد العكس ، وكذلك النقل فان اللغويين الذين بنائهم ذكر محض اللغة ذكروا ذلك .

ان قلت : اللغويون يذكرون الحقيقة والمجاز فلا شاهد في قولهم . قلت : ليس كذلك ويدل عليه انهم لا يذكرون أشهر المجازات فانه لم يعهد من لغوي أن يذكر في معنى الاسد الرجل الشجاع مع أنه أشهر من الشمس وأبين من الامس ، وقد يؤيد هذه الدعوى من النحاة بالاجماع (وهو اشتباه) أما الافعال الانشائية فلا تدل على الحال أصلا (ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي) فضلا عن الاستفهام وغيره (عليه) أي على الزمان (بل) انما تدل هذه الثلاثة (على انشاء طلب الفعل) فى الأول (أو) طلب (الترك) فى الثاني أو طلب الفهم في الثالث ، وقد يستدل بأن هذه الثلاثة مشتملة على مادة وهيئة والمادة لا تدل إلا على نفس المهية والهيئة لا تدل إلا على نفس الطلب ، فمن أين الزمان ؟ (غاية الأمر نفس الانشاء) بالاستفهام و (بها) أي الأمر والنهي (في) زمان (الحال) فان قولنا اضرب أو لا تضرب أو هل تضرب يقع فى زمان النطق الذي هو الحال النطق وهو ليس مقصود النحاة (كما هو الحال) أي الشأن (في الاخبار) فان الخبر لكونه كلاماً يقع في زمان النطق الذي هو الحال من غير فرق بين أن يكون الاخبار (بالماضي) كضرب زيد (أو المستقبل) كيضرب زيد (أو بغيرهما) كالجملة

كما لايخفى . بل يمكن مع دلالة غيرهما من الأفعال على الزمان إلا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات والالزم القول بالمجاز والتجريد عند الاسناد الى غيرها من نفس الزمان والمجردات .

الاسمية نحو زيد ضارب ﴿ كما لا يخفى ﴾ والتبادر والاطراد ممنوعان والاجماع حتى من اللغويين غير ثابت ، كيف وقد اختلف فى معنى صيغة الأمر هل أنه للفور أو التراخي أو لادلالة لها أصلا على أحداهما .

فتحصل أن زمان الحال لا يكون جزءاً لمدلول الانشاء ﴿ بل يمكن منع دلالة غيرها ﴾ أي غير الأمر والنهي وكذا غير الاستفهام ﴿ من ﴾ سائر ﴿ الافعال ﴾ كالماضي والمضارع ﴿ على الزمان ﴾ مطلقاً فلا تدل صيغة الماضي على الزمان الماضي ولا صيغة المضارع على الحال أو الاستقبال ﴿ إلا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات ﴾ فلو لم يطلق الفعل - بأن كانت هناك قرينة كما سيأتي من قوله يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام ، أو لم يسند الى الزمانيات بل الى غيرها مما يأتي فلا دلالة له على الزمان أصلا ﴿ وإلا ﴾ يمنع دلالة الفعل على الزمان بل قلنا بدلالته عليه ﴿ لزم القول بالمجاز ﴾ في الفعل ﴿ والتجريد ﴾ عن جزء معناه الموضوع له ﴿ عند الاسناد ﴾ أي اسناد الفعل ﴿ الى غيرها ﴾ أى غير الزمانيات ﴿ من ﴾ غير فرق بين أن يكون غير الزماني ﴿ نفس الزمان ﴾ نحو :

مضى الزمان بقم ياغلام واملأ جام ولعلنا نتلافى سوالف الأيام

فانه حينئذ يجرد كلمة مضى من جزء معناه الذى هو الزمان على قول النحاة ، وإلا لزم كون الزمان فى الزمان ، وكذا لو كان نفس الفعل مسنداً الى فاعل مع التصريح بوقوعه في الزمان نحو ذهب زيد فى يوم الجمعة أو فى الايام الخالية . ﴿ و ﴾ كذا يلزم التجريد والمجاز لو أسند الفعل الى ﴿ المجردات ﴾ نحو علم الله فانه لو كان الفعل بمعنى الزمان لزم كون المجرد زمانياً ، على انه لا يفرق العرف بين علم الله وعلم زيد من هذه الجهة ، مع ان لازم قول النحاة الفرق بالعناية في الأول دون الثاني .

نعم لا يبعد ان يكون لكل من الماضى والمضارع بحسب المعنى خصوصية اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة فى الزمان الماضى فى الماضى وفى الحال أو الاستقبال فى المضارع وفيما كان الفاعل من الزمانيات . ويؤيده ان المضارع

« تنبيه » قوله : « المجردات » لم يعلم بعد وجود مجرد غير الله سبحانه وتمام الكلام فى الكلام .

وقد يؤيد عدم دخول الزمان فى مفهوم الفعل بقول أمير المؤمنين عليه السلام فى الحديث المشهور : « الاسم ما أبنأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أوجد معنى في غيره » وجه الدلالة ان الانباء عن الحركة غير الزمان وان كان ملازماً له فتدبر . وفى المقام كلام طويل تعرض لبعضه العلامة القمي والسلطان وغيرهما .

(نعم لا يبعد أن يكون لكل من) فعل (الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية أخرى) غير خصوصية نفس المعنى الحدثي ، فلفعل الماضي خصوصية الدلالة على ان الحدث خارج من القوة الى الفعل . ولفعل المضارع خصوصية الدلالة على أن الحدث لم يخرج بعد أو خارج بالفعل . وبعبارة أحسن : ان خصوصية الماضي هو التحقق وخصوصية المضارع هو الترقب وهذه الخصوصية (موجبة للدلالة على وقوع النسبة) بين الفعل والفاعل (فى الزمان الماضي فى) الفعل (الماضي و) توجب وقوع النسبة (فى) زمان (الحال أو الاستقبال فى) فعل (المضارع فيما) لم تكن هناك قرينة شخصية على الخلاف كما سيأتي من نحو يجيء زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام اذا (كان الفاعل من الزمانيات) كالأجسام ولم يكن الفعل مقيداً بقيد الزمان نحو ذهب زيد يوم الجمعة ، فتكون الدلالة على الزمان بهذه الشروط من قبيل الدلالة الالتزامية لا التضمنية التي هي ظاهر كلام النحويين .

هذا ولا يخفى ان هذه التكلفات من قبيل الفرار عن المطر الى الميزاب والمستجير من الرمضاء بالنار (ويؤيده) أي يؤيد عدم دلالة الفعل عن الزمان (ان المضارع)

يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال، ولا معنى له إلا ان يكون له خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما لا انه يدل على مفهوم زمان يعمهما، كما ان الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صح انطباقه على كل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها على واحد منها أصلا، فكانت الجملة الفعلية

على قول النحاة ﴿ يكون مشتركا معنويا بين الحال والاستقبال ﴾ ولهذا يصح انطباقه على كليهما ﴿ ولا معنى له ﴾ أي للاشتراك المعنوي، إذ لا جامع بين الحال والاستقبال إلا مفهوم الزمان والمفروض عدم أخذهم المفهوم فى معنى الفعل لأن مرادهم مصداق الزمان فانه الذى يقارن الحدث لا المفهوم مضافا الى أنه لو كان معنى المضارع مفهوم الزمان لزم جواز اطلاقه على الماضي ﴿ إلا أن يكون ﴾ مرادهم أن ﴿ له ﴾ أى لفعل المضارع ﴿ خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما ﴾ أى من الحال والاستقبال و ﴿ لا ﴾ يكون مرادهم ﴿ انه يدل على مفهوم زمان يعمهما ﴾ لما تقدم من عدم كونه ظاهر كلامهم مع أنه يلزم المحذور المتقدم ﴿ كما أن الجملة الاسمية كزيد ضارب ﴾ بل مطلق اسم الفاعل والمفعول ﴿ يكون لها معنى صح انطباقه ﴾ أى انطباق ذلك المعنى ﴿ على كل واحد من الازمنة ﴾ الثلاثة الماضي والحال والمستقبل، ولصحة انطباق ذلك المعنى صح انطباق الجملة المشتملة عليه، لكن يمكن أن يقال: صحة الانطباق ليست لأجل اشتمال الجملة على خصوصية صحيحة الانطباق حتى تكون كفعل المضارع، بل صحة الانطباق في اسم الفاعل والمفعول والجملة المركبة من أحدهما انما تكون لأجل كونه معنى حدثياً، فهو من باب اللابشرط لا من باب بشرط شيء فلا يصح قياس المضارع الذي هو بشرط شيء عليه.

﴿ مع ﴾ انهم اتفقوا على ﴿ عدم دلالتها ﴾ أي الجملة الاسمية ﴿ على واحد منها ﴾ أي من الازمنة الثلاثة ﴿ أصلا ﴾ بوجه من الوجوه ﴿ فكانت الجملة الفعلية ﴾ المصدرة بالمضارع كيضرب زيد أو زيد يضرب، بناءاً على أن المراد من الجملة الفعلية الجملة المشتملة على الفعل مجازاً أو يكون اطلاق الجملة الفعلية على المشتملة على

مثلها . وربما يؤيد ذلك ان الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لايكون ماضياً أومستقبلا حقيقة لامحالة . بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك ، وانما يكون ماضياً أو مستقبلا في فعلهما

الفعل حقيقة .

قال ابن الحاجب على مافي المطول في نحو زيد قام وعمرو أكرمته مالفظه : ان المعطوف عليه في الوجهين هو جملة زيد قام لأنها ذات وجهين فالرفع بالنظر الى اسميتها والنصب بالنظر الى فعليتها والمعطوف عليه في الوجهين واحد واختلاف الاعرابين باختلاف الاعتبارين ، وبهذا يحصل المناسبة . ثم قال التفتازاني ولا يخفى على المصنف لطف هذا الوجه ودقته وان ذهل عنه الجمهور وخفي على كثير من الفحول . (مثلها) أي مثل الجملة الاسمية في اشتمالها على خصوصية لاجلها يصح الانطباق على كل من الحال والاستقبال ، ومن الواضح ان صحة الانطباق حينئذ للفعل لا للاسم فيثبت المطلوب .

(وربما يؤيد ذلك) الذي ذكرناه من اشتمال الفعل على خصوصية تنطبق على الزمان التزاماً لا كون الزمان جزء مدلوله تضمناً (ان الزمان الماضي في فعل) أي في فعل الماضي كضرب (وزمان الحال أو الاستقبال في) فعل (المضارع) كيضرب (لا يكون) ذلك الزمان المدلول عليه بفعل الماضي أو المضارع (ماضياً) وذاهباً قبل زمان النطق في فعل الماضي (أو مستقبلا) وآتيا بعد زمان النطق أو واقعاً في زمان النطق (حقيقة لا محالة) أي دائماً ، وهذا قيد للنفي .

والحاصل ان فعل الماضي ليس زمانه قبل النطق في جميع استعمالاته ، وكذلك فعل المضارع (بل ربما يكون) الزمان (في) فعل (الماضي مستقبلا) وآتيا بعد زمان النطق (حقيقة و) كذلك يكون الزمان (في) فعل (المضارع) الاصطلاحي (ماضياً كذلك) أي حقيقة (وانما يكون) الزمان (ماضياً) وذاهباً (أو مستقبلا) واتيا (في فعلها) أي فعل الماضي والمستقبل الاصطلاحي

بالاضافة كما يظهر من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بايام وقوله جاء زيد في شهر كذا وهو يضرب في ذلك الوقت أو فيما بعده فيما مضى . فتأمل جيداً .

(بالاضافة) والنسبة الى شيء آخر لا أن يكون الزمان ماضياً أو مستقبلا بالنسبة الى زمان النطق (كما يظهر) ذلك (من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بأيام) فان ضرب في الجملة ليس زمانه ماضياً بالنسبة الى حال النطق بل ماض بالنسبة الى بعد عام ومستقبل بالنسبة الى زمان النطق ، هذا في الفعل الماضي (وقوله جاء زيد في شهر كذا) قبل عام من الشهور المنقضية (وهو يضرب في ذلك الوقت) مثال للمضارع بمعنى الحال ومثال الاستقبال قوله (أو) وهو يضرب (فيما بعده) أي ما بعد وقت مجيئه . وعلى كل حال كان الضرب منه (فيما مضى) فان « يضرب » في الجملتين ليس زمانه مستقبلا أو حالا بالنسبة الى زمان النطق بل مستقبل أو حال بالنسبة الى قبل عام وماض بالنسبة الى زمان النطق .

قال العلامة المشكيني « ره » في قوله : « ربما يؤيد » الخ : وجهه ان مرادهم من الماضي والحال والمستقبل المأخوذ في الفعل هي الحقيقية منها كما مر ، فحينئذ يلزم التجوز في المثالين وأهل المحاورة لا يلاحظون في مثلها علاقة ، وهذا بخلاف ما قلنا من دلالته على الزمان من باب الاطلاق فيما اسند الى الزماني ، فان العامل فيهما قرينة على ارادة الماضي والمستقبل الاضافيين ، فلا يجوز التجوز كسائر المطلقات المنصرفة عند عدم قرينة معينة الى بعض أفرادها المستعملة في غيره بتعدد الدال والمدلول بقرينة معينة . ثم ان ذكره تأييداً لا دليلا لاحتمال كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل مطلقها لا الحقيقي منها ولكنه خلاف الظاهر ، فصرف الاحتمال لا يخرجه عن الدليلية ولعله لهذا أمر بالتأمل بقوله : (فتأمل جيداً) هذا تمام الكلام في دلالة الفعل على الزمان .

ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان مابه يمتاز الحرف عما عداه بماينا سب المقام لأجل الاطراد فى لاستطراد فى تمام الأقسام . فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام ان الحرف مادل على معنى فى غيره وقد بيناه فى الفوائد بما لامزيد عليه .

امتياز الحرف عن الأمر والفعل

(ثم) حيث انجر بنا الكلام الى هنا (لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه) من الاسم والفعل (بها) أى بمقدار (يناسب المقام) مع ملاحظة الاختصار ، وانما نذكر الفرق لاجل الاطراد) أي متابعة بعض الكلام بعضاً مما بينهما مناسبة (في الاستطراد) وسوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر ، إذ كان المقصود بالاصالة ذكر خروج الافعال عن عنوان النزاع في المشتق ، ثم استطرد ذكر الفرق بين الاسم والفعل وان الفعل يدل على خصوصية تنطبق على الزمان لا نفس الزمان بخلاف الاسم فلا خصوصية فيه كذلك ، ثم اتبع ذلك بذكر الفرق بين الحرف وغيره ليتم الكلام (فى تمام الاقسام) الثلاثة ، وحيث سبق ذلك في بيان الوضع فلا نحتاج الى تكثير الايضاح .

(فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام) من قديم الزمان الى هذه الايام (ان الحرف ما دل على معنى في غيره) بحيث يكون وجوده الياً ومرآتاً لملاحظة حال الغير حتى أخذوا فى تعريفه ذلك (وقد بيناه فى) كتاب (الفوائد) التي كتبناه في الاصول قبل الكفاية (بما لا مزيد عليه) ، وحيث لم يكن بيانه خالياً عن الفائدة نقلناه بلفظه قال : ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان معنى الحرف فى المقام استطراداً كسائر الأقسام ، ولتمهد لذلك مقدمة وهي : أن الموجود الخارجي كما أنه تارة يكون موجوداً في نفسه ـ سواء كان بنفسه أولا ـ كالواجب تعالى والجواهر ، وأخرى يكون موجوداً في غيره كما في الاعراض ، كذلك المتصور والموجود الذهني فتارة يكون موجوداً فيه في نفسه ومتصوراً على استقلاله ومدركا بحياله وأخرى يكون موجوداً في غيره ومتصوراً بتبعيته ومدركا على أنه من خصوصياته وأحواله .

الا انك عرفت فيما تقدم عدم الفرق بينه وبين الاسم بحسب المعنى وانه فيهما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية ولاعدم الاستقلال بها ،

إذا عرفت ذلك فاعلم ان القسم الأول من الذهني هو المعنى الاسمي المدلول عليه بالاسماء مطلقاً مطابقة أو تضمناً أو التزاماً والأفعال تضمناً، والقسم الثاني هو المعنى الحرفي المدلول عليه بالحروف مطابقة والافعال وبعض الاسماء تضمناً ، وهذا معنى أن الحرف يدل على معنى فى غيره أي فى معنى آخر يكون قائماً به ومتصوراً بتبعه ، لا أنه يدل على معنى يكون لغير لفظه بل للفظ آخر كي لا يكون له معنى بل مجرد علامة على دلالة الغير على معناه بخصوصياته المتقومة به الغير المستقلة بالمفهوميـــة ـ كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين ـ . والحاصل أن الدلالة على المعاني الخاصة فى الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين ، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول لا من وحدة الدال وتعدده ، كيف وهو يستلزم الالتزام بالمجاز فى الالفاظ المتعلقات لو التزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات بداهة عدم وضعها لهـــا ، وهو بعيد لا أظن أن يلتزم به أحد ، وإرادة الخصوصيات بلا دلالة لفظ عليه وهو أبعد ، ودلالة الحرف عليها لا يكون إلا من باب تعدد الدال والمدلول وهو عين المأمول . نعم فرق بين الحرف وغيره حيث أنه لا يدل على معنى تحت لفظه بل على ماتحت المتعلقات ، لما عرفت من أن معناه يكون هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة بتبعه ـ فافهم واستقم .

(إلا أنك عرفت فيما تقدم) في الأمر الثاني في بيان الوضع (عدم الفرق بينه) أي بين الحرف (وبين الاسم بحسب المعنى) وان كان بينهما فرق ما بحسب اللفظ ، حيث أن غالب وضع الحروف على الحرف الواحد والاثنين كما قالوا (وانه) أى المعنى في الاسم والحرف (لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية) كما ادعى فى الاسم (ولاعدم الاستقلال بها) أى بالمفهومية كما ادعى فى الحرف بل المعنى في كليهما واحد

وانما الفرق هو انه وضع ليستعمل واريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل واريد منه معناه بما هو هو، وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها انما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الآلي ولفظة من في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً واستعمالا له في غير ماوضع له وان كان بغير ماوضع له، فالمعنى في كليهما

﴿ وانما الفرق ﴾ بينهما ﴿ هو انه ﴾ أي الحرف ﴿ وضع ليستعمل واريد منه معناه حالة لغيره وبما هو ﴾ أي المعنى ﴿ في الغير ووضع غيره ﴾ أي غير الحرف من الاسم والفعل ﴿ ليستعمل وأريد منه معناه ﴾ استقلالا ﴿ بما هو هو ﴾ وفي نفسه .

﴿ وعليه ﴾ أي على ما ذكرنا ﴿ يكون كل ﴾ واحد ﴿ من الاستقلال بالمفهومية ﴾ المأخوذ في الاسم والفعل ﴿ وعدم الاستقلال بها ﴾ أي بالمفهومية المأخوذ في الحرف ﴿ انما اعتبر في جانب الاستعمال ﴾ بناءاً على شرط الواضع ﴿ لا ﴾ انهما اعتبرا ﴿ في المستعمل فيه ﴾ ومعنى اللفظ الموضوع له ﴿ ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى ﴾ كما يقوله النحاة . والحاصل ان الاسماء كافة غير الاعلام ، وكذلك الحروف موضوعات بالوضع والموضوع له العامين للكليات الطبيعية من دون أن يكون اللحاظ سواء كان آلياً أو استقلالياً جزءاً أو قيداً للمعنى ﴿ فلفظ الابتداء ﴾ الذي هو اسم ﴿ لو استعمل في المعنى ﴾ الاضافي ﴿ الآلي ﴾ المفيد لصرف الربط فقيل سرت ابتداء البصرة مكان سرت من البصرة ﴿ و ﴾ كذا لو استعمل ﴿ لفظة من في المعنى الاستقلالي ﴾ فقيل من خير من الى مكان الابتداء خير من الانتهاء ﴿ لما كان ﴾ كل واحد من هذين الاستعمالين ﴿ مجازاً واستعمالا له ﴾ أي للفظ ﴿ في غير ما وضع له ﴾ إذ الفرض تساوي الموضوع له فيهما ﴿ وان كان ﴾ هذا الاستعمال ﴿ بغير ما ﴾ أي بغير النحو الذي ﴿ وضع له ﴾ اللفظ لأنه قد تقدم اشتراط الواضع أن يستعمل الحروف في الآلية والأسماء في الاستقلالية ﴿ فالمعنى ﴾ الموضوع له ﴿ في كليهما ﴾ أي الاسم

في نفسه كلي طبيعي يصدق على كثيرين ومقيداً باللحاظ الاستقلالي او الآلي كلي عقلي وان كان بملاحظة ان لحاظه وجوده ذهناً كان جزئياً ذهنياً . فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد وان كان بالوجود الذهني .

والحرف (في نفسه كلي طبيعي) أي نفس الطبيعة المعروضة للكلية بما هي طبيعة من دون نظر الى عارضها (يصدق على كثيرين) كما هو شأن الكلي (و) اذا لوحظ هذا المعنى الكلي الطبيعي في الذهن - بأن صار موجوداً بالوجود الذهني - سواء كان (مقيداً) في الذهن (باللحاظ الاستقلالي) بان أريد الاسم (أو) كان مقيداً في الذهن باللحاظ (الآلي) بأن أريد الحرف فهو (كلي عقلي) أي أمر كلي مقيد بأمر ذهني .

ولا يخفى أن تسمية الكلي الطبيعي المقيد بامر ذهني كلياً عقلياً خلاف اصطلاح أهل الميزان . قال في التهذيب : مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعروضه طبيعياً والمجموع عقلياً - انتهى . مثلا : لو قلنا ان الانسان كلي كان موضوع هذه القضية الكلي الطبيعي ومحمولها الكلي المنطقي ومجموع الموضوع والمحمول الكلي العقلي . وكيف كان فالمعنى الاسمي والحرفي في نفسه كلي طبيعي ، وبملاحظة تقيده بالآلية والاستقلالية كلي عقلي (وان كان بملاحظة ان لحاظه) عبارة عن (وجوده ذهناً) المستلزم لتشخصه ، إذ الشيء مالم يتشخص لم يوجد لا في الخارج ولا في الذهن ، فبهذا الاعتبار (كان) المعنى الملحوظ (جزئياً ذهنياً) .

وان شئت قلت : المعنى الطبيعي اذا جاء في الذهن فله اعتباران : الأول اعتبار كونه كلياً مقيداً بامر ذهني ويسمى حينئذ كلياً عقلياً ، الثاني اعتبار كونه موجوداً ذهناً ويسمى حينئذ جزئياً ذهنياً (فان) هذا الاعتبار لو ضم بقاعدة (الشيء مالم يتشخص لم يوجد وان كان) ذلك (بالوجود الذهني) انتج الجزئية الذهنية ، والفرق بين الاعتبارين ما أشار اليه العلامة المشكيني « ره » بقوله : ثم ان التقييد باللحاظ معتبر في كون المعنى كلياً عقلياً لا في كونه جزئياً ذهنياً لأنه يكفي فيه حصوله في

فافهم وتأمل فيما وقع فى المقام من الاعلام من الخلط والاشتباه وتوهم كون الموضوع له او المستعمل فيه فى الحروف خاصاً بخلاف ماعداه فانه عام . وليت شعرى ان كان قصد الآلية فيها موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لايكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له، وهل يكون ذلك الا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر فى الموضوع له ولا المستعمل فيه بل فى الاستعمال، فلم لايكون فيها كذلك؟ كيف

الذهن ، سواء قيد باللحاظ أو لا كما علم من الأمر الثالث وهو ما ذكره قبلا بقوله : « الثالث ان كل ما دخل فى حيز الوجود لابد أن يكون جزئياً سواء وجد فى الخارج أو الذهن » الخ ﴿ فافهم وتأمل فيما وقع في المقام من الاعلام ﴾ قدس الله أسرارهم ﴿ من الخلط والاشتباه ﴾ بين ما يتولد من الاستعمال وما هو من مقومات الموضوع له ﴿ وتوهم كون الموضوع له ﴾ كما عن المحقق الشريف ﴿ أو المستعمل فيه ﴾ كما عن التفتازاني ﴿ في الحروف ﴾ وما ألحق بها ﴿ خاصاً بخلاف ما عداه ﴾ من سائر الأسماء غير الاعلام ﴿ فانه عام ﴾ واما الاعلام فانها موضوعات للجزئيات الطبيعية ، فالوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها خاصة من دون أن يكون اللحاظ جزءاً من المعنى أو قيداً له .

هذا ثم أشار المصنف « ره » الى وجه كون المعنى الاسمي وعدم دخل الآلية والاستقلالية فى المعنى بقوله : ﴿ وليت شعري ان كان قصد الآلية فيها ﴾ أى في الحروف ﴿ موجباً لكون المعنى جزئياً ﴾ وخاصاً حتى يوجب خصوص المستعمل فيه أو الموضوع له ﴿ فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه ﴾ أي فى غير الحرف ﴿ موجباً له ﴾ أى لكون المعنى جزئياً ﴿ وهل يكون ذلك ﴾ أى عدم كون قصد الاستقلالية موجباً لجزئية المعنى ﴿ إلا لكون هذا القصد ﴾ فى الاسم ﴿ ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا ﴾ فى ﴿ المستعمل فيه بل ﴾ هذا القصد معتبر ﴿ في الاستعمال ﴾ ومما يتولد منه ﴿ فلم لا يكون ﴾ قصد الآلية ﴿ فيها ﴾ أى في الحروف ﴿ كذلك ﴾ غير مربوط بالموضوع له والمستعمل فيه بل من ولائد الاستعمال و ﴿ كيف ﴾ لايكون

والا لزم ان يكون معانى المتعلقات غير منطبقة على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية، والكلى العقلى لا موطن له إلا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة فى «سرت من البصرة الى الكوفة» لا تكاد تصدق على السير والبصرة والكوفة لتقيدها بما اعتبر فيه القصد فتصير عقلية فيستحيل انطباقها على الامور الخارجية.

قصد الآلية خارجا عن المعنى الحرفي ﴿ وإلا ﴾ فلو كان اللحاظ داخلا ﴿ لزم أن يكون معاني المتعلقات ﴾ للحروف ﴿ غير منطبقة على الجزئيات الخارجية ﴾ وذلك بمقدمتين: « الاولى » ان اللحاظ قيد للمعنى الحرفي والمعنى الحرفى قيد للمعنى الاسمي وقيد القيد قيد فاللحاظ قيد للمعنى الاسمي. « الثانية » ان المعنى الاسمي مقيد بالأمر الذهني وكلما كان مقيداً بالأمر الذهني كان ذهنياً فالمعنى الاسمي ذهني. ومن البديهي أن الامور الذهنية غير منطبقة على الخارجيات ﴿ لكونها ﴾ أي معاني المتعلقات ﴿ على هذا ﴾ الذي ذكرناه من تقيدها بالذهن ﴿ كليات عقلية ﴾ أى امور عقلية كما سبق - لا كلي عقلي اصطلاحي - ﴿ والكلي العقلي لا موطن له إلا الذهن ﴾ ولا يعقل وجوده فى الخارج ﴿ فالسير والبصرة والكوفة فى ﴾ مثال ﴿ سرت من البصرة الى الكوفة لا تكاد تصدق على السير والبصرة والكوفة ﴾ الخارجيات ﴿ لتقيدها ﴾ أى تقيد هذه الثلاثة ﴿ بما ﴾ أى بحرف وهو من والى ﴿ اعتبر فيه القصد ﴾ واللحاظ حسب الفرض، فمن والى عقليان لتقيدهما باللحاظ ﴿ فـ ﴾ لو قيد السير والبصرة والكوفة بهما ﴿ تصير عقيلة ﴾ إذ المقيد باللحاظ مقيد به كما تقدم ﴿ فيستحيل انطباقها ﴾ أى الثلاثة ﴿ على الامور الخارجية ﴾ وعليه يلزم مفسدتان: الاولى كون الاخبار المشتملة على الحروف غير حاكية عن الخارج وهو خلاف الضرورة. الثانية عدم امكان الامتثال في الأوامر والنواهي المشتملة على الحروف، وهو مقطوع البطلان كما تقدم مفصلا فى الوضع.

ثم انه لما كان هنا مظنة ايراد - وهو التنافي بين كون معاني الحروف جزئية ذهنية وكونها كليات طبيعة الموجبة للصدق على الكثيرين - أشار الى دفعه بقوله:

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمي والصدق على الكثيرين، وان الجزئية باعتبار تقيد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً او ستقلالياً والكلية بلحاظ نفس المعنى . ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال والدفع بالحرف بل يعم غيره ـ فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للاعلام، وقد سبق في بعض الامور بعض الكلام

﴿ وبما حققناه ﴾ من كون الموضوع له في الحروف نفس الطبيعة والجزئية عارضة لها من قبل الاستعمال لاحتياجه الى اللحاظ الذهني ﴿ يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل ﴾ جزئية المعنى ﴿الاسمي ﴾ أيضاً ﴿ و ﴾ بين ﴿ الصدق على الكثيرين المقابل للجزئي ، اذ المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلا فكلي ﴿ و ﴾ ذلك لما ظهر من ﴿ أن الجزئية ﴾ عارضة ﴿ باعتبار تقيد المعنى ﴾ الكلي الذي هو الموضوع له ﴿ باللحاظ ﴾ الذهني ﴿ في موارد الاستعمالات ﴾ سواء كان لحاظه ﴿ آليا ﴾ كما في الحروف ﴿ أو استقلاليا ﴾ كما في الاسماء ﴿والكلية ﴾ عطف على الجزئية و﴿ بلحاظ نفس المعنى ﴾ من غير فرق بين الاسم والحرف . والحاصل ان جزئية المعنى عارضية وكليته ذاتية .

وأبدل قوله : « وبما حققناه » الى قوله : « ومنه ظهر » في نسخة أخرى بهذه العبارة : ثم انه قد انقدح بما ذكرنا ان المعنى بما هو معنى اسمي وملحوظ استقلالي أو بما هو معنى حرفي وملحوظ الى كلي عقلي في غير الاعلام الشخصية وفيها جزئي كذلك وبما هو هو أي بلا أحد اللحاظين كلي طبيعي أو جزئي خارجي وبه (نسخة) قوله : « أو جزئي خارجي » أي في الاعلام الشخصية .

﴿ ومنه ﴾ أي مما حققناه ﴿ ظهر عدم اختصاص ﴾ هذا ﴿ الاشكال ﴾ السابق من التنافي بين كلية المعنى وجزئيته ﴿ والدفع ﴾ الذي ذكرناه من كون الكلية ذاتية والجزئية عارضية ﴿ بالحرف ﴾ فقط ﴿ بل يعم غيره ﴾ أي الاسم ﴿ فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال ﴾ جمع مزلة وهي موضع الزلل أي هنا تزل ﴿ الأقدام للاعلام وقد سبق في بعض الامور ﴾ وهو الأمر الثاني ﴿ بعض الكلام ﴾ في الفرق بين الاسم

والاعادة مع ذلك لما فيها من الفائدة والافادة فافهم .

(رابعها) ان اختلاف المشتقات فى المبادىء وكون المبدأ فى بعضها حرفة وصناعة وفى بعضها قوة وملكة وفى بعضها فعلياً لا يوجب اختلافا فى دلالتها بحسب الهيئة اصلا ولا تفاوتاً فى الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى غاية الأمر انه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال فيكون التلبس فعلا لو اخذ حرفة او ملكة

والحرف ﴿ والاعادة مع ذلك ﴾ الذي سبق ﴿ لما فيها ﴾ أى في الاعادة ﴿ من الفائدة والافادة ﴾ وهي بيان الاشكال والدفع الذي أشار اليه فى بحث الوضع بقوله : « ولذا التجأ بعض الفحول » الخ ﴿ فافهم ﴾ ذلك واحفظه . وان شئت زيادة التوضيح فراجع كتاب الفوائد للمصنف « ره » فانه أوضح هناك الاشكال والدفع .

اختلاف مبادىء المشتقات

﴿ رابعها ﴾ أي الرابع من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث فى بيان دفع ما ربما يتوهم من كون بعض المشتقات حقيقة في الاعم اتفاقا نظير الكاتب والمثمر والمجتهد . لا يخفى ﴿ ان اختلاف المشتقات في المبادىء ﴾ التي هي مادة المشتقات ﴿ وكون المبدأ فى بعضها حرفة ﴾ كالبقال ﴿ وصناعة ﴾ كالنجار ﴿ وفي بعضها قوة ﴾ كالكاتب بالقوة للانسان ولو كان أمياً ﴿ وملكة ﴾ كالمجتهد والشاعر ﴿ وفى بعضها فعلياً ﴾ كالحي ﴿ لا يوجب ﴾ أى اختلاف المواد ﴿ اختلافا في دلالتها ﴾ أي دلالة المشتقات ﴿ بحسب الهيئة أصلا ﴾ كما عن صاحب الفصول والفاضل التوني « ره » ﴿ و ﴾ كذا ﴿ لا ﴾ يوجب ذلك ﴿ تفاوتا في الجهة المبحوث عنها ﴾ التي هي كيفية دلالة الهيئة وانها أعم من المتلبس أم لا ﴿ كما لا يخفى ﴾ على المتأمل ﴿ غاية الأمر أنه يختلف التلبس به ﴾ أى بالمبدأ ﴿ فى المضي أو الحال ﴾ بسبب اختلاف أوضاع المبادىء ﴿ فيكون التلبس به ﴾ أى بالمبدأ ﴿ فعلا ﴾ ولو لم يكن مشتغلا بالمبدأ ﴿ لو أخذ ﴾ المبدأ ﴿ حرفة أو ملكة ﴾ فالمجتهد والبقال مستلبسان بالمبدأ حتى فى حال النوم ، إذ ليس المراد بالبقال بايع البقل

ولو لم يتلبس به الى الحال أو انقضى عنه ويكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً فلا يتفاوت فيها انحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما اشرنا اليه .

فعلا ولا بالمجتهد الكادح في الاستنباط حالا بل من حرفته بيع البقل ومن له قوة الاستنباط . ومن البديهي تلبس النائم بهما بل ﴿ ولو لم يتلبس به ﴾ أى بالاجتهاد والبيع ﴿ الى الحال ﴾ أى حال الاسناد ﴿ أو انقضى ﴾ المبدأ العملي ﴿ عنه ﴾ أى عن ذى الملكة والحرفة بأن باع واجتهد في الزمان السابق ﴿ ويكون ﴾ عطف على فيكون التلبس به ، أى يكون التلبس غير فعلي بل ﴿ مما مضى أو يأتي لو أخذ ﴾ المبدأ ﴿ فعلياً ﴾ كالضارب فانه غير متلبس بالضرب حال النطق لو انقضى عنه الضرب أى لم يضرب بعد ﴿ فلا يتفاوت فيها ﴾ أى في الجهة المبحوث عنها وهي دلالة الهيئة ﴿ أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا اليه ﴾ فى الأمر الأول ، وقد تقدم منا هناك عند قوله : « واختلاف أنحاء التلبسات » ما يوضح المطلب .

قال المصنف في الفوائد : « رابعها » إنه ليس اختلاف المشتقات في الدلالة على التلبس بالمبدأ فعلا تارة واستعداداً أو قوة أخرى بحسب الهيئة بل من حيث المادة حيث يراد منها فعلية المبدأ ، وأخرى قوته واستعداده فيراد من الكتابة في الكاتب تارة فعليتها وأخرى صنعتها وحرفتها ، فلا يكون ذلك موجباً لاختلاف الهيئة بحسب الدلالة أصلا كما لا يخفى . ومن هنا انقدح ان الأوصاف المأخوذة من المبادىء التي تكون حرفة وصنعة أو استعداداً وقوة ، كما هو الحال غالباً فى أسامي الآلات وأحياناً في أسامي الأزمنة والأمكنة حالها حال سائر الأوصاف الجارية على الذوات فى الدلالة على التلبس بالمبدأ على أنحائه المختلفة كما مرت اليه الاشارة . وبالجملة اختلاف المشتقات من حيث المبادىء أو أنحاء التلبسات لا يوجب تفاوتاً فى الجهة المبحوث عنها فيها هنا كما لا يخفى .

(خامسها) ان المراد بالحال فى عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً أمس،

المراد بالحال

(خامسها) أى الخامس من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث فى بيان المراد من لفظ الحال في قولهم «ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال» فنقول (ان المراد بالحال فى عنوان المسألة) كما تقدم (هو حال التلبس) والمراد به حال النسبة والجري (لا) ان المراد بالحال (حال النطق) كما توهم بعض . بيان ذلك ـ كما في حواشي بعض الاعلام ـ : إذا قيل « زيد عالم » فهناك أحوال ثلاث : حال النطق ، وحال التلبس أعني تلبس زيد بالعلم ، وحال الجري وهو حال النسبة الايقاعية ـ انتهى . وتوضيحه : ان حال النطق عبارة عن الزمان الذي يتفوه الانسان بقول زيد عالم ، وهو الزمان المتوسط بين الزمان الماضي وبين الزمان المستقبل وحال التلبس عبارة عن الوقت الذي كان زيد متلبساً بلباس العلم ومقترنا معه وحال الجري والنسبة عبارة عن الوقت الذى أراد المتكلم جري العلم على زيد فى ذلك الوقت . مثلا : لو كان زيد عالماً يوم الخميس ثم قال المتكلم في يوم السبت زيد عالم أمس ، فحال النطق يوم السبت وحال الجرى يوم الجمعة ، اذا جرى المتكلم العلم على زيد فيه بقرينة قوله أمس ، وحال التلبس يوم الخميس إذا كان زيد متلبساً بلباس العلم فيه

إذا عرفت ذلك فنقول : إذا أجرى المتكلم العلم على زيد في يوم الخميس فهو حقيقة اتفاقا ، وإذا أجراه عليه في يوم الاربعاء فهو مجاز اتفاقا ، وإذا أجراه عليه في يوم الجمعة فهو مختلف فيه (١) (ضرورة ان مثل كان زيد ضاربا أمس) اذا كان

(١) لايخفى ان الحال فى اصطلاح النحاة ايضاً غير الحال بمعنى الزمان كما صرح به جملة منهم، نعم زعم السخاوي كما في المطول اتحادهما قال انك اذا قلت «جئت وقد كتب زيد» فلا يجوز ان يكون حالا ان كانت الكتابة قد انقضت ويجوز ان يكون حالا اذا شرع في الكتابة وقد قضى منها جزء إلا انه متلبس بها مستديم لها فالانقضاء جزء منها جيء ـ

ضرورة ان مثل كان زيد ضاربا امس أو سيكون غداً ضاربا حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب فى الأمس فى المثال الأول ومتلبساً به فى الغد فى الثانى، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حا التلبس ، وان مضى زمانه فى احدها ولم يأت بعد فى الآخر كان حقيقة بلا خلاف. ولا ينافيه الاتفاق على ان مثل زيد ضارب غداً مجاز فان الظاهر انه فيما اذا كان

متلبساً بالضرب فيه ﴿ أو سيكون ﴾ زيد ﴿ غداً ضاربا ﴾ اذا كان متلبساً بالضرب فيه ﴿ حقيقة ﴾ لا مجاز ﴿ اذا كان ﴾ زيد ﴿ متلبساً بالضرب في الأمس فى المثال الأول ومتلبساً به ﴾ أى بالضرب ﴿ في الغد فى ﴾ المثال ﴿ الثاني ﴾ مع أنه لو كان المعيار زمان النطق لزم كون المثالين مجازاً لعدم تلبس زيد بلباس الضرب في حال النطق ، واما حيث كان المعيار زمان الجري والمتكلم أجرى الضرب عليه في زمان تلبسه الحقيقى كانا حقيقة ﴿ فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس ﴾ بأن أجرى المتكلم المشتق على الذات بحيث كان الجري في زمان التلبس ﴿ وان مضى زمانه ﴾ أى زمان التلبس ﴿ فى أحدها ﴾ أى فى أحد المثالين وهو الأول ﴿ ولم يأت ﴾ زمان التلبس ﴿ بعد فى ﴾ المثال ﴿ الآخر كان ﴾ المشتق ﴿ حقيقة ﴾ عند الكل ﴿ بلا خلاف ﴾ ولا اشكال ﴿ ولا ﴾ يخفى ان عدم الخلاف هنا ينافي ما تقدم من البعض من كون المراد بالحال حال النطق .

إن قلت : ما ذكرتم من عدم الخلاف في كون المثالين حقيقة ﴿ ينافيه الاتفاق ﴾ الذى ادعى ﴿ على أن مثل زيد ضارب غداً ﴾ ليس بحقيقة بل هو ﴿ مجاز ﴾ قلت : أولا لا نسلم الاتفاق المذكور ، بل ادعى بعض ان مستند هذا الاجماع توهم ان المراد من الحال حال النطق ، وثانياً لا تنافي بين كون المثال حقيقة باعتبار ومجازاً باعتبار آخر ﴿ فان الظاهر انه ﴾ أى الاتفاق على كون المثال مجازاً ﴿ فيما اذا ﴾ تخلف التلبس عن الجرى ـ بأن يكون التلبس في الاستقبال ـ و ﴿ كان

ـ بالماضي ولتلبسه بها ودوامه عليها صح ان يكون لفظ الماضي حالا لاتصاله بالحال انتهى

الجرى فى الحال كماهو قضية الاطلاق والغد انما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجرى والاتصاف فى الحال والتلبس فى الاستقبال. ومن هناظهر الحال فى مثل زيد ضارب أمس وانه داخل فى محل الخلاف والاشكال، ولو كانت لفظة س م أأو غدقرينة على تعيين زمان النسبة والجرى أيضاً كان المثالان حقيقة .

الجرى في الحال ﴾ بأن أجرى المتكلم المشتق على الذات فعلا فى زمان النطق ﴿ كما هو ﴾ أى كون الجرى في الحال ﴿ قضيه ﴾ ظاهر ﴿ الاطلاق ﴾ فان من يقول « زيد ضارب » يطلق الضاربية على زيد فى الحال ﴿ و ﴾ كلة ﴿ الغد انما يكون لبيان زمان التلبس ﴾ لا الجرى ﴿ فيكون الجرى والاتصاف ﴾ بصفة الضاربية ﴿ في الحال ﴾ بحكم الاطلاق ﴿ و ﴾ يكون ﴿ التلبس ﴾ بها ﴿ فى الاستقبال ﴾ .

فحصل الجواب أن « زيد ضارب غداً » يمكن فيه اعتباران : الأول أن يكون الجرى فى الحال وغداً قرينة لوقت التلبس . الثاني أن يكون الجرى فى الاستقبال وغداً قرينة لوقت الجرى ، فعلى الاول يكون المشتق مجازاً ، وعلى الثاني يكون حقيقة . فمراد القوم من المجازية هو التقدير الأول ومرادنا هو التقدير الثاني .

﴿ ومن هنا ﴾ ارتفع المنافاة من البين و ﴿ ظهر الحال فى ﴾ ما اذا كان المشتق جاريا على من تلبس بالمبدأ في الزمان السابق ﴿ مثل زيد ضارب أمس و ﴾ ظهر ﴿ أنه داخل فى محل الخلاف ﴾ بين الأعمى وغيره ، إذ قد يكون أمس قرينة للتلبس مع أن الجري في الحال ، وقد يكون قرينة للجري فعلى الأول يكون محلا للخلاف ﴿ والاشكال ﴾ فالأعمى يراه حقيقة ومن يشترط التلبس الفعلي يراه مجازاً ، وعلى الثاني يكون حقيقة بقول واحد ﴿ و ﴾ حاصل الكلام في المثالين : انه ﴿ لو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان ﴾ التلبس يكون الأول مختلفاً فيه والثاني مجازاً ولو كانت قرينة على تعيين زمان ﴿ النسبة والجري أيضاً ﴾ كما يعين زمان التلبس ﴿ كان المثالان حقيقة ﴾ بالاتفاق لاتحاد زماني الجري والتلبس الذى كان معياراً لكون المشتق حقيقة .

وبالجملة لاينبغى الاشكال فى كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان فى المضى أو الاستقبال، وانما الخلاف فى كونه حقيقة فى خصوصة أو فيما يعم ما إذا جرى عليها فى الحال بعد ماانقضى عنها التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التلبس فى الاستقبال . ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات .

﴿ وبالجملة ﴾ الأقسام اربعة إذ كل واحد من لفظي أمس وغد إما أن يكون قرينة لحال الجري وإما ان يكون قرينة لحال التلبس ﴿ لاينبغي الاشكال فى كون المشتق حقيقة فى ﴾ اثنين منها وهما ﴿ ما اذا جرى ﴾ المشتق ﴿ على الذات بلحاظ حال التلبس ﴾ بأن يكون لفظ أمس وغد قرينتين على الجري والتلبس معاً ﴿ ولو كان ﴾ التلبس ﴿ فى المضي ﴾ كما في الأول ﴿ أو الاستقبال ﴾ كما في الثاني ﴿ وإنما الخلاف في كونه ﴾ أى المشتق ﴿ حقيقة في خصوصه ﴾ أى خصوص التلبس بالمبدأ ﴿ أو فيما يعم ﴾ المتلبس والمنقضي فى القسم الثالث وهو ﴿ ما اذا جرى ﴾ المشتق ﴿ عليها ﴾ أى على الذات ﴿ فى الحال بعد ما انقضى عنها ﴾ أى عن الذات ﴿ التلبس ﴾ بالمبدأ كما لو قال « زيد ضارب امس » فأجرى الضارب على زيد في الحال وجعل امس قرينة لوقت التلبس ﴿ بعد الفراغ ﴾ أى أن الخلاف فى القسم الثالث بعد الفراغ ﴿ عن ﴾ القسم الرابع والحكم فيه بـ ﴿ كونه ﴾ أى المشتق ﴿ مجازاً فيما اذا جرى عليها ﴾ أى على الذات ﴿ فعلا بلحاظ حال التلبس ﴾ الذى يأتي ﴿ فى الاستقبال ﴾ كما لو قال « زيد ضارب غداً » فأجرى الضارب على زيد في الحال وجعل غداً قرينة لوقت التلبس ، فالصورتان الأوليان حقيقة قطعاً ، والصورة الرابعة مجاز قطعاً ، والصورة الثالثة مختلف فيها .

﴿ ويؤيد ذلك ﴾ أى كون المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس لا حال النطق ﴿ اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ﴾ حتى أخذوا ذلك فى تعريفه فقالوا : الاسم ما دل على معنى مستقل في نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة . ﴿ ومنه ﴾ أى ومن الاسم ﴿ الصفات الجارية على الذوات ﴾ كاسم

ولاينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أوالاستقبال ضرورة ان المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا وقد اتفقوا على كونه مجازاً في الاستقبال .

الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ، وصورة القياس هكذا : الصفات الجارية اسم والاسم لا يدل على الزمان فهي لا تدل عليه . وجه التأييد ان مرادهم بالزمان هو الماضي والمستقبل والحال بقرينة قولهم : « الفعل يدل على الزمان » حال ارادتهم أحد الأزمنة الثلاثة ، فانهم صرحوا بأن المراد هي الحقيقية من تلك الأزمنة لا المفهوم . وحيث نفى أن يكون الاسم دالا على الزمان لزم أن لايدل على حال النطق .

والحاصل ان الاتفاق على عدم دلالة الاسم على الزمان والاتفاق على دلالة المشتق على الحال حقيقة مشعر بأن المراد بالحال غير الزمان وإلا لكان بين الاتفاقين تناقض . ثم وجه كون هذا الاتفاق مؤيداً لا دليلا عدم كون مثل هذا الاتفاق حجة ، مضافا الى بعض احتمالات أخر في الجمع ذكرها العلامة المشكيني « ره » فراجع .

(و) ان قلت : ان القياس السابق انتج ان الصفات (لا) تدل على الزمان و (ينافيه) ماذكره النحاة من (اشتراط العمل في بعضها) كاسم الفاعل (بكونه بمعنى الحال أوالاستقبال) قال ابن مالك :

كفعله اسم فاعل في العمل إن كان عن مضيه بمعزل

قلت : لا تنافي بين عدم الدلالة على الزمان وبين اشتراط العمل بالزمان (ضرورة أن المراد) بهذا الشرط (الدلالة على أحدهما) أي دلالة اسم الفاعل ونحوه على أحد الزمانين (بقرينة) خارجية على نحو تعدد الدال والمدلول نحو « زيد ضارب الآن أو غداً » و (كيف لا) يكون الدلالة على الزمان بدال آخر (وقد اتفقوا على كونه مجازاً) فيما اذا استعمل (في الاستقبال) كما تقدم في أول بحث المشتق ، فهذا الاتفاق يكشف عن كون الاستقبال المشروط به العمل ليس جزءاً من مدلول المشتق وإلا لزم التناقض ، قال في الفوائد في جواب الاشكال : ضرورة أن الغرض أن يراد أحدهما بدال آخر مع أنه لو كان بدلالته فهو أعم من أن

لايقال : يمكن ان يكون المراد بالحال فى العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عنداطلاقه وادعى انه الظاهر فى المشتقات أما لدعوى الانسباق من الاطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة ، لأنا نقول : هذا الانسباق وان كان مالا ينكر إلا انهم فى هذا العنوان بصدد تعيين ماوضع له المشتق لا تعيين مايراد

يكون على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ، كيف وقد اتفقوا على كونه مجازاً فى الاستقبال .

﴿ لا يقال : يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه ﴾ أي زمان الحال المتوسط بين زماني الماضي والمستقبل ، لا ما ادعيتم من كون المراد بالحال حال الجري والنسبة . وذلك لوجهين : الأول ما أشار اليه بقوله ﴿ كما هو ﴾ أى زمان الحال ﴿ الظاهر منه عند اطلاقه ﴾ أي اطلاق لفظ الحال ، فان الظاهر من لفظ الحال هو زمان النطق . ﴿ و ﴾ الثاني ما ﴿ ادعى ﴾ من ﴿ انه الظاهر فى المشتقات ﴾ إذالظاهر من الحال هنا هو حال النطق ثم ان مستند هذا الظهور ﴿ اما لدعوى الانسباق من الاطلاق ﴾ فان لفظ الحال وان كان يشمل حال النطق وحال الجري إلا أن المنصرف منـــه هو الأول ، ﴿ أو ﴾ ان الاطلاق لا يشمل غير حال النطق ﴿ بمعونة قرينة الحكمة ﴾ . وبيانه بلفظ العلامة الرشتي « ره » باجراء مقدماتها من كون المتكلم بصدد البيان ظاهراً . وانتفاء القدر المتيقن بحسب مقام التخاطب ، وانتفاء مايدل على تعيين حال النسبة فيحمل على الزمان المقابل للزمانين صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية ، والزمان المخصوص المقابل للزمانين وان كان نحواً من التعيين إلا أن اللفظ قاصر له مفيد إياه بنفسه ، بخلاف النسبة فانه ليس اللفظ بنفسه قالباً له مفيداً إياه ، فلو كان المراد حال النسبة لكان اللازم اضافة لفظ الحال اليها .

﴿ لأنا نقول : هذا الانسباق ﴾ المدعى ﴿ وان كان ممالا ينكر إلا ﴾ أنه ليس بمفيد إذ ﴿ انهم فى هذا العنوان ﴾ أى عنوان مبحث المشتق ﴿ بصدد تعيين ماوضع له المشتق ﴾ وانه موضوع للمتلبس أوالمنقضي عنه ﴿ لا ﴾ في مقام ﴿ تعيين ما يراد

بالقرنية منه .

سادسها ـ انه لا أصل فى نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك .

بالقرينة منه ﴾ . قال بعض الاعلام : يعني ان لفظ الحال يذكر فى مقامين : أحدهما مقام ما وضع له المشتق ، وثانيهما مقام ما يكون المشتق دالا عليه ولو بالقرينة . وظهور لفظ الحال فى المقام الثاني فى حال النطق لا يقتضي ظهور لفظ الحال في المقام الاول فيه ـ انتهى .

أقول : قد أوضحنا المتن من قوله « لا يقال » الى هنا على مذاق بعض الشراح والمحشين ، لكن الظاهر من العبارة ـ مؤيداً بما فى فوائد المصنف « ره » ـ عدم كون المراد ما ذكر ، بل المراد من قوله « وادعى » الخ ظهور نفس لفظ المشتق في حال النطق ، وقوله « اما لدعوى » الخ مستنداً لكلا الوجهين ـ أعني ظهور لفظ الحال وظهور لفظ المشتق ـ وحينئذ فيكون حاصل الجواب عن الاشكال الثاني : اننا في صدد تعيين موضوع له المشتق لا في صدد تعيين المراد منه بقرينة الانصراف أو الحكمة . وقد أوضح العلامة المشكيني « ره » الاشكال والجواب على النحو الثاني فراجع . قال في الفوائد فى مقام الجواب عن الاشكال المتقدم مالفظه : لأنا نقول الظاهر انهم فى مقام تعيين ما وضع له لا ما ينصرف اليه باطلاقه ولو بمؤنة مقدمات الحكمة ، فانه لا ننكر انسباق التلبس في الحال عند الاطلاق كما انه غالباً قضية مقدمات الحكمة كما لا يخفى ـ انتهى ، فتأمل .

تأسيس الأصل

﴿ سادسها ﴾ أي السادس من الامور التي ينبغي تقديمها فى بيان ﴿ انه ﴾ هل في المقام أصل لفظي أو أصل عملي يفيد كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ أو للاعم منه ومن المنقضي عنه ام لا ؟ فنقول : ﴿ لا اصل ﴾ لفظياً ﴿ فى نفس هذه المسألة ﴾ حتى ﴿ يعول عليه عند الشك ﴾ فى معنى المشتق .

واصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها فى تعيين الموضوع له .

﴿ و ﴾ ان قلت : لا مانع من اجراء ﴿ اصالة عدم ملاحظة الخصوصية ﴾ التلبسية حال الوضع ، فيثبت كون الوضع للاعم إذ مثبتات الاصول اللفظية حجة . قلت : يردعليه اقتران الأول ما اشار اليه بقوله : ﴿ مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم ﴾ إذ كما ان الأصل عدم ملاحظة الخصوص الأصل عدم ملاحظة العموم ، فان لحاظ العموم والخصوص امران حادثان فالأصل عدمهما .

لا يقال : الخاص متيقن إذ الخاص موضوع له على كل تقدير بخلاف العام . لأنا نقول : ان القدر المتيقن لايفيد تعيين الموضوع له ، بل مفيد لتعيين المراد وليس الكلام فيه .

لا يقال : العام متيقن لأنه اذا كان هناك مفهومان احدهما عام والآخر خاص ، فبالنسبة الى العام متيقن وبالنسبة الى الخاص مشكوك ، لأن العام موضوع له اما استقلالا واما ضمناً بخلاف الخاص . لانا نقول : هذا إنما يصح اذا كان هناك مفهومان احدهما بسيط والآخر مركب ، واما اذا كان كل واحد منهما بسيطاً ـ كما فيما نحن فيه ـ لبساطة مفهوم المشتق فلا لأنه يكون بينهما تباين كما لا يخفى وللمحقق الاصفهاني « ره » ههنا جواب ادق لا مجال لايراده .

« الثاني » انه ﴿ لا دليل على اعتبارها ﴾ اى اعتبار أصالة العدم ﴿ في تعيين الموضوع له ﴾ وذلك لعدم إحراز بناء العقلاء ، لما تقدم من أن مجرى أصالة العدم العقلائية فى تعيين المراد بعد العلم بالوضع لا فى تعيين كيفية الاستعمال وانه حقيقة أو مجاز بعد معلومية المعنى المراد مثلا : لو علمنا أن المشتق موضوع للخصوص ومجاز فى العموم ثم شككنا فى أن مراد المتكلم من الضارب المتلبس أو المنقضي جرت أصالة عدم القرينة وبها يتعين كون المراد المتلبس ، أما لو علمنا انه أراد من الضارب المنقضي ولم نعلم انه حقيقة حينئذ أو مجاز فلا مسرح لأصالة العدم حتى

واما ترجيح الاشتراك المعنوى على الحقيقة والمجاز اذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فممنوع لمنع الغلبة أولا ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً، وأما الأصل العملى فيختلف فى الموارد :

يتعين كونه حقيقة . هذا كله لو اريد بأصالة العدم الأصل العقلائي ، واما لو اريد الاستصحاب فهو أولا معارض وثانياً مثبت كما لا يخفى .

﴿ واما ﴾ اصل ﴿ ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز ﴾ بتقريب ان المشتق يستعمل في المنقضي وفى المتلبس كثيراً ، فالأمر دائر بين ان يكون اللفظ حقيقة في أحدهما ومجازاً فى الآخر وبين ان يكون مشتركا لفظياً بينهما وبين أن يكون مشتركا معنويا بينهما بأن وضع للمتلبس بالمبدأ آناً ما الجامع بين المنقضي والمتلبس ، ولا شك ان المشترك المعنوى خير منهما ﴿ اذا دار الأمر بينهما ﴾ أى بين الاشتراك المعنوى وبين الحقيقة والمجاز ، وذلك لما تقرر في بحث تعارض الأحوال بأنه متقدم عليها ﴿ لأجل الغلبة ﴾ فان الغالب في الألفاظ المستعملة في اكثر من معنى كونه مشتركا معنويا بينها ﴿ فممنوع ﴾ جواب « اما » وبيان وجه المنع ﴿ لمنع الغلبة ﴾ المذكورة ﴿ أولا ﴾ إذ المجاز اكثر من الحقيقة ، ولذا قيل اكثر لغة العرب المجازات ﴿ ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ﴾ أى بالغلبة على فرض تسليمها ﴿ ثانياً ﴾ وذلك لما سبق فى الأمر الثامن من ان الغلبة وغيرها ـ من الوجوه التي ذكروها لترجيح بعض الأحوال على بعض ـ غير مفيد لأنها وجوه استحسانية لا اعتبار بها إلا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ فى المعنى لعدم دليل على اعتبارها بدون الظهور العرفى .

هذا تمام الكلام في بيان الاصول الجارية لتعيين معنى المشتق ﴿ واما ﴾ لو شك ولم يعلم الموضوع له فلابد من الرجوع الى ﴿ الأصل العملي ﴾ الجاري فى كل مقام ﴿ فيختلف في الموارد ﴾ فلو كان زيد فى يوم الخميس عالماً ثم جهل وأمر المولى يوم الجمعة باكرام العلماء فشك في أنه هل يجب إكرام زيد لكون المشتق حقيقة فى

فأصالة البراءة في مثل « اكرم كل عالم » يقتضي عدم وجوب اكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب كما ان قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الايجاب قبل الانقضاء فاذا عرفت ما تلونا عليك فاعلم : ان الأقوال في المسألة وإن كثرت إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت ذات قولين بين المتقدمين،

المنقضي أم لا يجب لكونه حقيقة في المتلبس فقط ﴿ فأصالة البراءة ﴾ عن وجوب إكرامه ﴿ في مثل ﴾ ما تقدم من قول المولى ﴿ أكرم كل عالم يقتضي عدم وجوب اكرام ما ﴾ أي شخص ﴿ انقضى عنه المبدأ قبل الايجاب ﴾ لمكان الشبهة البدوية ، فان العلم بالوجوب منحل الى يقيني تفصيلي وشك بدوي .

فان قلت اذا كان مسرح للاستصحاب الموضوعي لم تصل النوبة الى البراءة ، فان الشك في وجوب إكرام زيد ناش من الشك في كونه مصداق العالم ، وحيث كان سابقاً عالماً فاستصحاب عالميته موجب لوجوب الاكرام . قلت : لا يجرى الاستصحاب للشك في الموضوع واذا سقط الاستصحاب الموضوعي جرت البراءة . فتحصل انه لا يجب اكرام زيد لو كان الوجوب بعد الانقضاء ﴿ كما ان قضية الاستصحاب وجوبه ﴾ أي وجوب الاكرام ﴿ لو ﴾ انعكس الفرض الأول بأن ﴿ كان الايجاب قبل الانقضاء ﴾ فأمر بوجوب اكرام العلماء يوم الخميس وكان فيه زيد منهم ثم جهل يوم الجمعة، ولا يتوهم جريان البراءة لعدم جريانها مع وجود الاستصحاب. والحاصل ان المتبع هو الاصل العملي الجاري في كل مقام .

الخلاف في المشتق

﴿ فاذا عرفت ما تلونا عليك ﴾ من الامور الستة المتقدمة على البحث ﴿ فاعلم ان الأقوال في ﴾ هذه ﴿ المسألة وان كثرت إلا انها حدثت بين المتأخرين بعدما كانت ﴾ المسألة ﴿ ذات قولين بين المتقدمين ﴾ .

قال في القوانين ما لفظه : والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان : المجاز مطلقاً وهو مذهب أكثر الاشاعرة ، والحقيقة مطلقاً وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة .

لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه فى المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال وقد مرت الاشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده ويأتى له مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على ما هو المختار ، وهو اعتبار التلبس فى الحال

وهناك أقوال أخر منتشرة والظاهر انها محدثة من إلجاء كل واحد من الطرفين فى مقام العجز عن رد شبهة خصمه ، ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتنم والاخبار وغيره فاشترطوا البقاء فيه دون الأول ، وأخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثياً أو ثبوتياً فاشترطوا البقاء في الأول دون الثاني ، وأخرى ففرقوا بين ما لو طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون أو ضاده وغيره فاشترطوا البقاء فى الأول دون الثاني ، وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً عليه أو به فاشترط في الثاني دون الاول ـ انتهى . ثم لا يخفى ان هذه التفاصيل نشأت من أحد أمرين : إما ﴿ لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى ﴾ كما فى غير التفصيلين الأخيرين ، ونشأ من هذا التوهم أيضاً تفصيل آخر لم يذكره صاحب القوانين وهو الفرق بين ما كان مبادئها ملكات نحو الخياط والكاتب وبين غيرها ، فالمشتق في الأول حقيقة ولو انقضى عنه الخياطة والكتابة بخلاف غيره نحو الضارب والقائم ، ﴿ أو ﴾ لأجل توهم اختلافه ﴿ بتفاوت ما يعتريه من الأحوال ﴾ كما فى التفصيلين الأخيرين ﴿ وقد مرت الاشارة ﴾ في رابع المقدمات وقبله ﴿ الى أنه ﴾ أى اختلاف المبادىء وانحاء التعلق ﴿ لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده ﴾ من دلالة هيئة المشتق على خصوص المتلبس أو الاعم ، فكما ان اختلاف معنى قتل وضرب غير موجب للتفاوت فى الجهة المبحوث عنها كذلك اختلاف نحو التلبس والتعلق ﴿ ويأتي له ﴾ أي لعدم التفاوت بسبب اختلاف المبادىء والحالات ﴿ مزيد بيان فى أثناء الاستدلال على ماهو المختار ، وهو ﴾ أي المذهب المختار ﴿ اعتبار التلبس ﴾ بالمبدأ ﴿ في الحال ﴾ حتى يكون حقيقة ولو استعمل فى المنقضي

وفاقا لمتأخرى الأصحاب والأشاعرة وخلافا لمتقدميهم والمعتزلة ويدل عليه تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه كالمتلبس به فى الاستقبال .

كان مجازاً ﴿ وفاقاً لمتأخري الاصحاب و ﴾ أكثر ﴿ الاشاعرة ﴾ من العامة ﴿ وخلافا لمتقدميهم ﴾ أى متقدمي الاصحاب ﴿ والمعتزلة ﴾ كما تقدم نقله عن صاحب القوانين قدس سره ﴿ ويدل عليه ﴾ أي على كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط أمور ثلاثة :

« الاول » ان المشتق بسيط كما سيأتي ، فهو عين المبدأ باختلاف ما ، وحيث انقضى المبدأ فلا مبدأ حتى يحمل على الذات ـ فتأمل .

تبادر التلبس

« الثاني » مركب من جزء ثبوتي وجزء سلبي ، فالثبوتي هو ﴿ تبادر خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال ﴾ فانه اذا قال المولى لعبده « اذهب الى السوق واضرب كل قائم فيه واعط درهماً لكل قاعد » فانه يتبادر خصوص القائمين فعلا حين عبوره على السوق والقاعدين كذلك ، وكذا لو قال : « جئني برجل أبيض » ونحوه مما لا يخفى بأدنى توجه ، واما الجزء السلبي للدليل فهو ما أشار اليه بقوله :

صحة السلب عن المنقضي

﴿ وصحة السلب مطلقاً ﴾ من غير تقييد بزمان بأن يقول : اكرم العالم فى الحال أوفى الزمان الماضي أومطلقاً ﴿ عما ﴾ أى عن ذات ﴿ انقضي ﴾ المبدأ ﴿عنه﴾ فالمتلبس بالمبدأ فى الماضي ﴿ كالمتلبس به فى الاستقبال ﴾ من حيث المجازية . ثم ان جعل صحة السلب من تتمة التبادر وجعل الدليل الثاني مركباً منهما متين على ما قرره بعض الاعلام ، ويمكن أن يجعل كل واحد دليلا مستقلا ، فان تبادر المتلبس فى الحال فقط كما يثبت كون المشتق حقيقة بالنسبة الى المتلبس يثبت كونه مجازاً فى المنقضي ، إذ لو كان فيه حقيقة أيضاً لتبادر ، وكذا صحة السلب عن المنقضي مقتض

وذلك لوضوح ان مثل القائم والضارب والعالم وما يرادفها من سائر اللغات لايصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادىء وإن كان متلبساً بها قبل الجرى والانتساب ويصح سلبها عنه ، كيف وما يضادها بحسب ما ارتكز من معناها فى الأذهان يصدق عليه . ضرورة صدق القاعد عليه فى حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى .

لمجازية المنقضي ، وبضميمة دوران الامر بين المتلبس والمنقضي تثبت كون المتلبس حقيقة كما لا يخفى .

ثم قد يستدل على وجود التبادر بالنسبة الى المتلبس ووجود صحة السلب بالنسبة الى المنقضي بدليل ﴿ وذلك لوضوح ان مثل القائم والضارب والعالم وما ﴾ يشبهها من سائر الصفات والمشتقات ، بل وما ﴿ يرادفها من سائر اللغات ﴾ نحو ـ ايستاده وزننده ودانا ـ ﴿ لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادىء ﴾ فعلا كالقيام والضرب والعلم ﴿ وإن كان متلبساً بها ﴾ أي بالمبادىء ﴿ قبل الجري ﴾ والنسبة ، كما لو كان زمان التلبس يوم الخميس وزمان الجري ﴿ والانتساب ﴾ يوم الجمعة ﴿ ويصح سلبها عنه ﴾ و ﴿ كيف ﴾ يصدق المشتق على من ليس متلبساً فعلا ﴿ و ﴾ الحال ان ﴿ مايضادها ﴾ أى يضاد تلك المبادىء أو يناقضها ﴿ بحسب ما ارتكز من معناها ﴾ أى معنى تلك المبادىء ﴿ فى الاذهان يصدق عليه ﴾ أى على غير المتلبس فعلا ﴿ ضرورة صدق القاعد عليه فى حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام ﴾ . هذا في الضدين وكذا فى النقيضين ، كما لو كان عالماً ثم جهل فانه لا يصدق عليه العالم ، ضرورة ان نقيض العالم وهو الجاهل يصدق عليه حينئذ ﴿ مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم ﴾ في المثال الأول والعالم والجاهل فى المثال الثاني ﴿ بحسب ما ارتكز لها من المعنى كما لا يخفى ﴾ وسيظهر وجه هذا القيد .

ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من مثال التناقض جرى على العرف وإلا فهو من قبيل العدم والملكة . بيانه : ان التقابل ـ وهو كون أمرين على نحو لا يمكن

وقد يقرر هذا وجهاً على حدة

اجتماعهما في شيء واحد في زمان واحد من جهة وحدة ـ على اربعة أقسام : لأنه إما أن يؤخذ التقابل باعتبار القول وإما أن يؤخذ بحسب الحقائق ، والاول هو تقابل السلب والايجاب ـ ويسمى بتقابل النقيضين ـ كقولنا « زيد كاتب . زيد ليس بكاتب » والثاني وهو ما أخذ بحسب الحقائق على ثلاثة أنحاء :

« الاول » أن يكون أحدهما عدمياً والآخر وجوديا كالعمى والبصر ويسمى بتقابل العدم والملكة ، وهذا يقارب من تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق ولهذا لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما وفى الثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد ولهذا يمكن ارتفاعهما ، إذ الملكة هو وجود الشيء فى نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له .

« الثاني » أن يكون كلاهما وجوديا وكان بحيث لا يمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الآخر كالابوة والبنوة ـ ويسمى بتقابل التضايف ـ والمتضايفان مكافئان قوة وفعلا .

« الثالث » أن يكون كلاهما وجوديا ولا يتوقف تصور أحدهما على تصور الآخر كالسواد والبياض ـ ويسمى بتقابل التضاد ـ .

قال المحقق نصير الدين « قده » فى التجريد مالفظه : التقابل المتنوع الى أنواعه الاربعة ـ أعني تقابل السلب والايجاب ـ وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة ، وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان . الى أن قال : وتقابل التضايف ـ انتهى . فتحصل ان اقسام التقابل أربعة : تقابل النقيضين والضدين والعدم والملكة والمتضايفين .

إذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله « وما يضادها » الخ من باب المثال ، أو أراد المضادة العرفية الشاملة لأخواتها . ﴿ وقد يقرر هذا ﴾ الذي ذكرناه من مضادة الصفات دليلا على التبادر وصحة السلب ﴿ وجهاً على حدة ﴾ من دون ضميمة الى

ويقال : لاريب فى مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادىء المتضادة على ما ارتكز لها من المعانى، فلو كان المشتق حقيقة فى الأعم لما كان بينها مضادة بل مخالفة لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر .

الوجه الثاني ﴿ ويقال ﴾ :

المضادة دليل الاشتراط

« الثالث » من الأدلة الدالة على كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط هو انه : ﴿ لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادىء المتضادة ﴾ كالقائم والقاعد والعالم والجاهل والفوق والتحت وغيرها ، فانها متقابلة ﴿ على ما ارتكز لها من المعاني ﴾ في الاذهان ﴿ فلو كان المشتق حقيقة في الاعم ﴾ من المتلبس والمنقضي ﴿ لما كان بينها ﴾ أي بين الصفات المتقابلة ﴿ مضادة بل ﴾ كان بينها ﴿ مخالفة ﴾ إذ الامور المضادة المتقابلة لا تتصادق أصلا ، وهـذه الصفات حسب الفرض ليست كذلك ﴿ لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ وتلبس بالمبدأ الآخر ﴾ وهذا الدليل الثالث يشبه قياس الخلف ، وهو ما يقصد فيه اثبات المطلوب بابطال نقيضه . وصورة القياس انه : لو صدقت الصفة المنقضية على الذات فى ظرف صدق الصفة الموجودة مع تسلم مضادتها لزم عدم مضادتها ، لـكن عدم المضادة باطلة فصدق الصفة المنقضية باطل ، ولا يمكن انقلاب الدعوى لضرورة صدق الصفة الموجودة .

وحيث ذكر المصنف لزوم التخالف على تقدير عدم التضاد فلابد من بيان معنى المخالفة فنقول : قال في المعالم : ان كل متغايرين اما أن يكونا متساويين في الصفات النفسية أولا ، الى أن قال : فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين ، وإلا فاما أن يتنافيا بأنفسهما ـ بأن يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما ـ أولا ، فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض وإلا فخلافان كالسواد والحلاوة ـ انتهى . فالمتخالفان هما الأمران اللذان يجتمع كل واحد منهما مع الآخر ومع ضده ، فان الحلاوة في المثال يجتمع مع السواد والبياض كما ان السواد يجتمع مع الحلاوة والحموضة .

ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الأجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينها فى مبادئها . إن قلت : لعل ارتكازها لأجل الانسباق من الاطلاق الاشتراط .

﴿ ولا يرد على هذا التقرير ﴾ الذي ذكرنا لبرهان التضاد ﴿ مما أورده بعض الأجلة من المعاصرين ﴾ وهو كما يظهر من العلامة القمي « ره » صاحب البدائع الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره ﴿ من عدم التضاد ﴾ بين الصفات التي مبدأها متضادة ﴿ على القول بعدم الاشتراط ﴾ أي اشتراط التلبس، يعني انا لو اشترطنا فى صدق المشتق التلبس الفعلي كان بين العالم والجاهل مثلا مضادة ، لأن الذات لا يتلبس بهما فعلا . أما لو لم نشترط في الصدق التلبس الفعلي صدقا على الذات معاً فالتضاد متوقف على اشتراط التلبس ، فلو استدل لاشتراط التلبس بالتضاد لزم الدور . لكن هذا الايراد مدفوع ﴿ لما عرفت من ارتكازه ﴾ أى ارتكاز التضاد ﴿ بينها ﴾ أي بين الصفات التي مبدئها متضادة ﴿ كما ﴾ كان التضاد مرتكزاً ﴿ في مبادئها ﴾ فالمضادة الارتكازية تكشف عن اعتبار خصوص المتلبس ، وبهذا تبين عدم لزوم الدور إذ انما نشترط التلبس بدليل التضاد والتضاد معلوم بالارتكاز وليس مستنداً الى الاشتراط .

وان شئت قلت : ان التضاد معلوم ارتكازاً والاشتراط مجهول ابتداءاً فنكشف هذا المجهول بذاك المعلوم ، لا انه نرفع اليد عن ذاك المعلوم بهذا المجهول .

﴿ ان قلت : لعل ارتكازها ﴾ أى المضادة ﴿ لأجل الانسباق ﴾ وتبادر خصوص المتلبس ﴿ من الاطلاق ﴾ فيكون تبادراً إطلاقياً وهو ليس بحجة ﴿ لا ﴾ أن التبادر لأجل ﴿ الاشتراط ﴾ أى اشتراط التلبس حتى يكون التبادر من حاق اللفظ ويكون علامة للوضع . والحاصل انا وان سلمنا كون المرتكز من معنى المشتق هو المتلبس بالمبدأ في الحال ـ لكن لا نسلم ان هذا الارتكاز علامة الوضع ، لاحتمال أن يكون بسبب الانصراف .

قلت : لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق فى موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر . إن قلت : على هذا يلزم أن يكون فى الغالب أو الأغلب مجازاً ، وهذا بعيد وربما لا يلائمه حكمة الوضع ، لا يقال : كيف وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات فان ذلك لو سلم فانما هو لأجل تعدد المعانى

(قلت : لا يكاد يكون) الانسباق (كذلك) الذي ذكرتم من الانصراف لأن الانصراف لا يحصل إلا فيما لو كان فرد كثير الوجود أو كثير الاستعمال، والمتلبس ليس اكثر وجوداً من المنقضي ولا استعمال المشتق فى المتلبس أكثر (لكثرة استعمال المشتق فى موارد الانقضاء) فيتساوى الاستعمالان (لو لم يكن) استعماله فى المنقضي (باكثر) ، وحين إذ لم يكن الانسباق لغلبة الوجود ولا لغلبة الاستعمال تعين أن يكون من حاق اللفظ وهو دليل كون المشتق حقيقة فى المتلبس فقط .

(ان قلت : على هذا) الذى ذكرتم من كثرة استعمال المشتق في مورد الانقضاء أو أكثريته (يلزم أن يكون) المشتق (في الغالب) بناءاً على الكثرة (أو الأغلب) بناءاً على الاكثرية (مجازاً) لأن المنقضي غير موضوع له ، (وهذا) أى غلبة المجاز (بعيد) عن الاستعمالات العرفية . إذ المجاز يحتاج الى تكلف القرينة (وربما لا يلائمه حكمة الوضع) إذ حكمة الوضع التسهيل فى التفهيم والتفهم ، فلو كان المشتق حقيقة فى الاعم لم يحتج الاستعمال الى قرينة ، ولو كان لخصوص المتلبس احتيج إلى القرينة وهو خلاف التسهيل ، بل لو كان الاستعمال فى المنقضي اكثر لزم محذور آخر إذ الوضع لما لا يحتاج اليه إلا قليلا وتركه بالنسبة إلى ما هو أكثر احتياجا ترجيح للمرجوح على الراجح . ثم أورد هذا المستشكل على نفسه اشكالا فقال : (لا يقال) هذا الايراد غير مستقيم فانه (كيف) يستبعد كثرة المجاز (وقد قيل بأن اكثر المحاورات مجازات) لأنا نقول : (فان ذلك) القول (لو سلم) ولم نناقش فى عدم مطابقته للواقع (فانما هو لأجل تعدد المعاني

المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد . نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه ، لكن أين هذا مما إذا كان دائماً كذلك فافهم . قلت : مضافا الى أن مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمة عليه : ان ذلك إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس

المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد) كصيغة افعل الذي له معنى حقيقي واحد ـ وهو الوجوب ـ وأربعة عشر مجازات من التهديد والاستحباب وغيرهما مما هو مذكور في حاشية المعالم ، وكهمزة الاستفهام التي لها معنى حقيقي واحد ـ وهو طلب الفهم ـ وترد لثمانية معان مجازاً كما في المغني . وعلى كل ان كثرة المعنى المجازي خارج عن محل الكلام إذ الكلام في كون الاستعمال في المعنى المجازي اكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي . (نعم ربما يتفق ذلك) أي الاستعمال كثيراً (بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه) أي عن ذلك المعنى المجازي (لكن أين هذا) الاتفاق النادر (مما اذا كان) الاستعمال المجازي (دائماً كذلك) كثيراً أو أكثر كما هو المدعى . وحاصل ان قلت الى هنا بلفظ العلامة القوچاني : ان ما ذكر من كثرة الاستعمال في مورد الانقضاء ـ على فرض كونه مجازاً ـ يستلزم كثرة المجاز فينافي حكمة الوضع ، ولا يجديه القول بكون أكثر لغات العرب مجازات لأنه باعتبار كثرة المعاني المجازية لا في معنى مجازي واحد ـ انتهى (فافهم) قال العلامة المشكيني : لعله اشارة الى انه إذا فرض عدم جواز مخالفة حكمة الوضع فلا فرق بين الواحد والكثير .

(قلت) : في رد ان قلت (مضافا الى ان) ما ذكرتم من كون غلبة المجاز بعيداً (مجرد الاستبعاد) وهو (غير ضائر بالمراد) أي كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط (بعد مساعدة الوجوه المتقدمة) من التبادر وصحة السلب والتضاد (عليه) أي على المراد (ان ذلك) المذكور من غلبة المجاز (انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى) المبدأ عنه (بلحاظ حال التلبس) بأن يتحد زمان الجري

مع انه بمكان من الامكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب جاء الذى كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ لاحينه بعدالانقضاء كيكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنوناً بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين وبالجملة كثرة الاستعمال فى حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس

وزمان التلبس ﴿ مع انه ﴾ أى هذا اللحاظ ﴿ بمكان من الامكان ﴾ من دون محذور اصلا ﴿ فيراد من جاء الضارب أو ﴾ جاء ﴿الشارب و﴾ الحال ان الفاعل ﴿ قد انقضى عنه الضرب والشرب جاء الذى ﴾ نائب الفاعل لقوله فيراد ، أى بأن يريد المتكلم من المشتق الشخص الذي ﴿ كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه ﴾ مثلا بأن أجرى الضرب والشرب على الذات ﴿ حال التلبس بالمبدأ ﴾ فلو ضرب يوم الجمعة وقال المتكلم في يوم السبت وأراد بالضارب الضارب يوم الجمعة ﴿ لاحينه ﴾ أى حين المجيء كان حقيقة لا أن يريد اجراء الضرب فى هذا الحال ﴿ بعدالانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال ﴾ فيكون مجازاً .

﴿ و ﴾ بعبارة أخرى : لا يريد المتكلم ﴿ جعله ﴾ أى الشخص ﴿ معنوناً بهذا العنوان ﴾ الشربي أو الضربي ﴿ فعلا ﴾ فى زمان المتكلم ﴿ بمجرد تلبسه ﴾ بالضرب والشرب ﴿ قبل مجيئه ﴾ فى الزمان الماضي ، ﴿ ضرورة انه ﴾ أى المشتق ﴿ لو كان للاعم ﴾ بأن أمكن جريه بلحاظ حال التلبس الموجب للحقيقية وبلحاظ حال التكلم الموجب للمجازية ﴿ لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين ﴾ وحينئذ فلا يتعين كونه مجازاً حتى يرد انه يلزم كون المجاز اكثر من الحقيقة .

﴿ وبالجملة ﴾ فالجواب عن قولكم « ان قلت لعل ارتكازها » الخ الراجع الى أن تبادر المتلبس مستند الى الانصراف لا الوضع ان ﴿ كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى ﴾ ماتقدم من كون ﴿ انسباق خصوص حال التلبس ﴾ ناش

من الاطلاق ،

﴿ من الاطلاق ﴾ والانصراف ، فلا يكون تبادراً وضعياً حتى يدل على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس .

هذا على ماسلكه العلامة القمي في معنى قوله « وبالجملة » ثم أورد عليه بما لفظه : فتأمل فى كلامه من جهة عدم انطباق الدليل على المدعي ، لأن المدعي عدم كون التبادر اطلاقياً مع كثرة الاستعمال فيما انقضى ودليل هذا المدعى ووجهه ان الاطلاق اذا كان اكثريا فى مورد يمكن أن يكون سبباً للتبادر بخلاف ما اذا لم يكن كذلك بل كان استعمال الاكثر فيما انقضى ، وأما الدليل فمفاده ان الاستعمال فيما انقضى لا يجب أن يكون مجازاً ، الى أن قال : وفى العبارة مقدمة مطوية لم يذكرها فاندمجت العبارة ، وحق الكلام أن يقول : وبالجملة فكثرة الاستعمال فى حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق ، ولا يستلزم كثرة الاستعمال كذلك مجازية المشتق فى الاكثر إذ مع عموم المعنى ـ الخ ، فيكون التعليل تعليلا للمقدمة المطوية ـ انتهى . ومراده بالمقدمة المطوية قوله : « ولايستلزم كثرة الاستعمال كذلك مجازية المشتق في الاكثر » .

هذا ، ولكن يمكن أن لا يكون قول المصنف « وبالجملة » الخ بيانا لجواب ان قلت حتى يرد عليه هذا المحذور ، بل المراد به تتميم قوله « قلت مضافا » الخ . وبيانه : ان للمشتق استعمالات ثلاثة : الأول ـ ان يطلق على المنقضى عنه بلحاظ حال التلبس ، بأن يكون الجري فى زمان التلبس وهذا حقيقة . الثاني ـ ان يطلق على المنقضي عنه بلحاظ حال النسبة ، بأن يكون الجري في زمان التكلم وهذا مختلف فيه. الثالث ـ أن يكون اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فى الحال ، وهذا حقيقة بالاتفاق .

إذا عرفت ذلك قلنا « وبالجملة كثرة الاستعمال فى حال الانقضاء » على نحو الحقيقة تارة والمجاز أخرى « تمنع عن دعوى انسباق خصوص » نحوه المجازي أعنى ما كان الجرى فى « حال التلبس » حتى يرد بأنه لا يلائمه حكمة الوضع بل يمكن أن

إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة فى المورد ولو بالانطباق لا وجه لملاحظة حال الاخرى كما لا يخفى ، بخلاف ما اذا لم يكن له العموم فان استعماله حينئذ مجازاً بلحاظ حال الانقضاء وإن كان ممكناً إلا أنه لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة بمكان من الامكان فلا وجه لاستعماله وجريه على الذات مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة .

يكون المراد « من » المشتق حين « الاطلاق » على المنقضي المعنى الحقيقى (إذ مع عموم المعنى) في المنقضي (وقابلية كونه) أى المشتق (حقيقة فى المورد) الذى انقضى عنه المبدأ (ولو بالانطباق) بأن ينطبق الجرى على حال التلبس (لا وجه لملاحظة حال أخرى) الموجبة للمجازية في المنقضي بأن يريد الجري فى زمان التكلم (كما لا يخفى) .

وبهذا تبين ان المجاز ليس اكثر من الحقيقة (بخلاف ما اذا لم يكن له) أى للمشتق المستعمل فى المنقضى (العموم) بحيث يقتضي حقيقية تارة ومجازية أخرى ، فان المجاز حينئذ يكون اكثر من الحقيقة (فان استعماله حينئذ) أى حين كان له عموم (مجازاً بلحاظ حال الانقضاء) بأن يكون الجري في حال التلبس بعد انقضائه (وإن كان ممكناً) لفرض جوازه (إلا أنه) أى أن الاستعمال في المنقضي (لما كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقة) بأن يتحد زمان الجري والتلبس (بمكان من الامكان) لما تقدم من العموم (فلا وجه لاستعماله) أى استعمال المشتق (وجريه على الذات) بلحاظ حال التكلم حتى يكون (مجازاً وبالعناية وملاحظة العلاقة) .

والمتحصل ان جواز الاستعمال على نحو الحقيقة والمجاز في المنقضي يمنع من الحمل على المجاز حتى يكون المجاز اكثر ، فيرد علينا ان وضع المشتق للمتلبس الذى هو أقل استعمالا وترك الوضع للمنقضي الذى هو اكثر استعمالا مخالف لحكمة الوضع التي تقتضي ان يكون اللفظ موضوعاً لما كانت الحاجة الى تعبيره اكثر .

وهذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى فافهم . ثم انه ربما أورد على الاستدلال بصحة السلب بماحاصله: أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقا فغير سديد، وإن اريد مقيداً فغير مفيد

﴿ وهذا ﴾ المورد الذى يجوز فيه الحمل على الحقيقة فيصح استعمال اللفظ فيه حقيقة ﴿ غير استعمال اللفظ فيما ﴾ أى فى معنى ﴿ لا يصح استعماله فيه حقيقة ﴾ فان هذا المقام لابد من الالتزام بالمجاز لعدم المحيص عنه ، بخلاف المقام الاول لجواز الحقيقة فيه ﴿ كما لا يخفى ﴾ على أولي النهى ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى أن جواز الامرين لا يفيد ظهور اللفظ فى الحقيقة ، بل ظهوره في المجاز باق بحاله .

اشكال على صحة السلب

﴿ ثم ﴾ ان فى المقام اشكال لا يحتاج بيانه الى تمهيد مقدمة ، وهي : انه اذا توجه قيد الى قضية سالبة فالقيد يحتمل أموراً ثلاثة : الاول تقييد الموضوع ، الثاني تقييد المحمول ، الثالث تقييد السلب . فلو قيل « زيد ليس بضارب في الحال » فهذا الظرف يحتمل أن يكون قيداً لزيد ، ومعناه زيد الواقع فى الحال ليس بضارب ، ويحتمل أن يكون قيداً لضارب فمعناه زيد ليس متلبساً بالضرب الحالي ، ويحتمل أن يكون قيداً لمفاد كلمة ليس فمعناه ان هذا العدم متحقق فى الحال .

إذا عرفت ذلك فاعلم ﴿ انه ربما أورد على الاستدلال ﴾ لكون المشتق حقيقة فى المتلبس ومجازاً فى المنقضي ﴿ بصحة السلب ﴾ التي تقدمت بيانها ﴿ بما حاصله ﴾ أى أورد بما حاصله ﴿ أنه إن اريد بصحة السلب ﴾ المجعول علامة المجازية المنقضي ﴿ صحته مطلقاً ﴾ بأن يقال : زيد المنقضي عنه القيام ليس بقائم لا في الماضي ولا فى الحال ولا في الاستقبال ﴿ فغير سديد ﴾ ، إذ هو بديهي البطلان لأن زيداً يصدق عليه القائم فى الماضي ﴿ وان اريد ﴾ بصحة السلب عن المنقضي صحة سلب المشتق عنه ﴿ مقيداً ﴾ بقيد الانقضاء كأن يقال : « زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » ونحوه ﴿ فغير مفيد ﴾ لكون المنقضي مجازاً

لأن علامة المجاز هى صحة السلب المطلق . وفيه انه إن ازيد بالتقييد تقييد المسلوب الذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق كما هو واضح فصحة سلبه وإن لم تكن علامة على كون المطلق مجازاً فيه إلا ان تقييده ممنوع ، وإن اريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال

(لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق) مثل قولنا « زيد ليس بتراب » وإلا فلو كان سلب المقيد علامة لزم عدم صحة سلب التراب عنه لعدم صحة قولنا : زيد ليس بتراب بعد الموت أو قبل تكونه ، فتحصل انه لا يمكن التمسك بصحة السلب لاثبات مجازية المنقضي .

(وفيه) انا نختار الشق الثاني - أعني صحة السلب مقيداً - وقولكم « ان صحة السلب المقيد غير مفيد » مخدوش ، وجه الخدشة (انه ان اريد بالتقييد تقييد المسلوب) أى المحمول بأن يقال « زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي » وهذا هو (الذى يكون سلبه أعم من سلب المطلق) - أعني زيد ليس بضارب - ووجه الاعمية امكان صدق الاول دون الثاني ، فانه يصدق زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي ولا يصدق زيد ليس بضارب في الماضي والحال والاستقبال (كما هو) شأن كل مطلق ومقيد ، وذلك (واضح) بأدنى تأمل (فصحة سلبه) أى سلب المحمول المقيد (وان لم تكن علامة على كون) المحمول (المطلق مجازاً فيه) أى في المنقضي كما قاله المورد (إلا ان تقييده) أى تقييد المحمول (ممنوع) فانا لانريد بصحة السلب صحته مقيداً بهذا النحو من القيد (وان اريد) بالتقييد (تقييد السلب) بأن يقال « زيد ليس في حال الانقضاء بضارب » بمعنى تحقق العدم في هذا الحال (فغير ضائر) هذا التقييد (بكونها) أى بكون صحة السلب (علامة) للمجاز (ضرورة صدق المطلق) أعني المحمول وهو المشتق (على افراده) الحقيقية (على كل حال) فلو سلب المشتق بماله من المعنى عن فرد فى حال تبيين عدم صدقه على ذلك الفرد فى هذا الحال وذلك يوجب المجازية ، فقولنا زيد ليس فى حال

مع إمكان منع تقييده أيضا بأن يلحظ حال الانقضاء فى طرف الذات الجارى عليها المشتق فيصح سلبه مطلقا بلحاظ هـذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جيداً .

الانقضاء بضارب مفيد لسلب الضاربية عن زيد فى حال انقضاء المبدأ عنه ، فيكون اطلاق الضارب على زيد فى هذا الحال مجازاً ويثبت المطلوب .

هذا ثم أجاب المصنف « ره » عن الشق الأول من الاشكال وهو قوله : « ان أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد » فقال : ﴿ مع امكان ﴾ اطلاق السلب و ﴿ منع تقييده ايضاً ﴾ كما لم يقيد المسلوب . والحاصل ان لا يجعل القيد للنسبة السلبية ولا للمحمول بل ﴿ بأن يلحظ ﴾ قيد ﴿ حال الانقضاء فى طرف ﴾ الموضوع أى ﴿ الذات الجاري عليها المشتق ﴾ فيقال « زيد في حال الانقضاء ليس بقائم مطلقاً » وما ذكرتم من انه غير سديد فاسد إذ لا مانع منه ﴿ فيصح سلبه ﴾ أى سلب المشتق ﴿ مطلقاً ﴾ في جميع الأزمنة الثلاثة لكن ﴿ بلحاظ ﴾ تقييد الموضوع بـ ﴿ هذا الحال ﴾ الانقضائي ، أى يصح سلب القيام في الماضي والمستقبل والحال عن الذات المقيد بهذا الحال ، إذ من البديهي أن زيداً الذي فى حال الانقضاء ليس بقائم فيما قبل وإلا لزم اتحاد زماني الانقضاء وعدمه ﴿ كما لا يصح سلبه ﴾ أى سلب المشتق عن الذات ﴿ بلحاظ حال التلبس ﴾ فلا يصح أن يقال زيد في حال التلبس ليس بقائم . فتحصل من جميع ذلك ان قيد الانقضاء لو كان للموضوع صح سلب المشتق ويكون علامة للمجازية ، وان كان قيداً للسلب صح سلب المشتق وكان علامة للمجازية أيضاً . وإن كان قيداً للمحمول لم يصح سلب المشتق لكنا لا ندعي ذلك ﴿ فتدبر جيداً ﴾ يمكن ان يكون إشارة الى ماذكره العلامة القوجاني(ره) من منع إطلاق تسليم المصنف عدم العلامية على تقدير كونه قيداً للمسلوب . وتوضيحه بلفظ المشكيني : « الرابع » ان يكون المسلوب مقيداً باعتبار معنى هيئته ، نحو « زيد ليس بضارب في حال الانقضاء » وهذا ايضاً صحيح وعلامة للمجازية ، إذ لو كان

ثم لايخفى انه لا يتفاوت فى صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازما وكونه متعديا لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً ، واما إطلاقه عليه فى الحال

للاعم لما صح السلب المذكور . « الخامس » الصورة مع كونه قيداً له باعتبار معناه المادي ، يعني ان زيداً ليس بضارب بالضرب الفعلي ، وهو صحيح ولكن ليست علامة لصحته بناءاً على الأعم ايضاً . ومما ذكرنا ظهر ان تسليم المصنف عدم العلامية على تقدير كونه قيداً للمسلوب على الاطلاق وقع في غير محله لكونها علامة اذا كان ذلك باعتبار هيئته ، بل هذا هو محل النقض والابرام . ويحتمل ان يكون امره بالتدبر اشارة اليه ـ انتهى كلامه .

(ثم لا يخفى) عليك ان صاحب الفصول « قده » ذهب فى هذه المسألة الى التفصيل بين المتعدي واللازم فقال ما لفظه : الحق ان المشتق إن كان مأخوذاً من المبادىء المتعدية الى الغير كان حقيقة فى الحال والماضي ـ اعني فى القدر المشترك بينهما ـ وإلا كان حقيقة في الحال فقط . لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقائل والساكب الخ ونحوها اذا اطلقت تبادر منها ما اتصف بالمبدأ لحال الاتصاف وما بعدها وان نحو عالم وجاهل وحسن الخ الى غير ذلك يتبادر منها المتصف بالمبدأ حال الاتصاف فقط ، وقد سبق ان التبادر من آيات الحقيقة ـ انتهى كلامه . لكن في هذا التفصيل نظر ضرورة (انه لا يتفاوت فى صحة السلب) للمشتق (عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً) كذاهب (و) بين (كونه متعديا) كضارب وذلك (لصحة سلب الضارب عمن يكون فعلا غير متلبس بالضرب و) ان (كان متلبساً به سابقاً) وكذا غير ضارب من سائر الأفعال المتعدية .

(واما) إن قلت : فكيف نرى صحة (إطلاقه) أى اطلاق المشتق (عليه) أي على المنقضي (في الحال) فانه يصح ان نقول « فى يوم الجمعة زيد ضارب » مع انه كان ضاربا يوم الخميس . قلت : اطلاقه على المنقضي قسمان : الأول ان يكون

فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال كما عرفت، وان كان بلحاظ الحال فهو وان كان صحيحاً إلا انه لادلالة على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها كما لايخفى. كما لا يتفاوت فى صحة السلب عنه بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس أيضاً وإن كان معه أوضح.

بلحاظ حال التلبس ، الثاني أن يكون بلحاظ الحال ﴿ فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال ﴾ في كونه حقيقة وذلك لا يدل على مطلوبكم ، إذ النزاع فيما كان الاطلاق بلحاظ حال الجري ﴿ كما عرفت ﴾ سابقاً ﴿ و ﴾ اما ﴿ ان كان ﴾ الاطلاق على النحو الثانى بأن يكون ﴿ بلحاظ الحال فهو ﴾ أى هذا الاطلاق ﴿ وان كان صحيحاً إلا انه ﴾ مجاز و ﴿ لا دلالة ﴾ للاستعمال ﴿ على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها ﴾ أى من الحقيقة ﴿ كما لا يخفى ﴾ .

وحيث انا استدللنا على كونه حقيقة في خصوص المتلبس فقط تعين أن يكون فى المنقضي مجازاً ، وبهذا سقط تفصيل الفصول ، وظهر أنه لا يتفاوت في محل البحث كون المبدأ متعديا أو لازماً ﴿ كما لا يتفاوت فى صحة السلب عنه ﴾ أى عن المنقضي ﴿ بين تلبسه بضد المبدأ وعدم تلبسه ﴾ فان الشهيد الثاني وغيره فصلوا بين مالو طرأ الضد الوجودي على المحل وغيره فاشترطوا البقاء في الأول دون الثاني ، واحتج لهم فى القوانين بأنه لولم يكن الصدق مشروطاً بعدم طريان الضد لزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة ، وهو خلاف الاجماع . وأيضاً لزم أن يكون أكابر الصحابة كفاراً حقيقة ـ انتهى . ولكن هذا التفصيل أيضاً ساقط ﴿ لما عرفت ﴾ فيما سبق ﴿ من وضوح صحته ﴾ أى صحة السلب ﴿ مع عدم التلبس ﴾ بالضد ﴿ أيضاً ﴾ كما كان يصح السلب مع التلبس بالضد ﴿ وان كان ﴾ سلب الصفة المنقضية عن الذات ﴿ معه ﴾ أى مع التلبس بالضد ﴿ أوضح ﴾ . والحاصل انه لو زال البياض عن الجسم لم يصح اطلاق ابيض عليه ، سواء تلبس بالسواد الذى هو ضد البياض أو لم يتلبس بلون

ومما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل فلا نطيل بذكرها على التفصيل .

حجة القول بعدم الاشتراط وجوه : الأول : التبادر ، وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس . الثانى : عدم صحة السلب فى مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبدأ . وفيه ان عدم صحته فى مثلهما إنما هو لأجل انه أريد من المبدأ

أصلا بأن صار عديم اللون ، نعم صحة السلب فى الصورة الأولى أوضح .

(ومما ذكرنا) من صحة السلب بالنسبة الى المنقضي (ظهر حال كثير من التفاصيل) بل جميعها ، فانه حيثما قيل بكون المشتق على نحو الحقيقة في المنقضي أجرينا صحة السلب (فلا نطيل) المقام (بذكرها) و بيان حججها (على التفصيل) .

﴿ أدلة كون المشتق حقيقة فى المنقضي ﴾

هذا واما (حجة القول بعدم الاشتراط) وكون المشتق حقيقة في المنقضي كما هو حقيقة فى المتلبس فيه (وجوه) ثلاثة :

(الأول التبادر) فان المشتق يتبادر منه الذات المتلبس بالمبدأ آنا ما ، (وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس) وهذا أمر وجداني لا يمكن اقامة الدليل عليه ، فان كل ما بالغير ينتهي الى ما بالذات ولو احتاج ما بالذات الى غيره تسلسل كما لا يخفى ، والمرجع في التبادر لدى التشاح العرف لا غير .

(الثاني) من أدلتهم (عدم صحة السلب في) مثل (مضروب ومقتول) وغيرها (عمن انقضى عنه المبدأ) وذلك علامة الحقيقة . (وفيه) أولا ان عدم صحة السلب في بعض الموارد لا يلازم عدم صحة السلب فى الجميع ، وإلا لكان الدليل منقلباً عليهم بصحة السلب في نحو الأبيض اذا ذهب بياضه وطرأ عليه السواد . وثانياً (ان عدم صحته) أى عدم صحة السلب (فى مثلهما) أى مثل مضروب ومقتول وما شابههما من نحو مصنوع ومكتوب (انما هو لأجل انه اريد من المبدأ

معنى يكون التلبس به باقياً فى الحال ولو مجازاً . وقد انقدح من بعض المقدمات انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم فى محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام اختلاف مايراد من المبدأ فيكونه حقيقة أو مجازاً ، واما لو أريد منه نفس ماوقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت ،

معنى) وسيع بحيث (يكون التلبس به باقياً) مادامت الذات موجودة فصدق المشتق (فى الحال) لأجل بقاء المبدأ (ولو مجازاً) تجوزاً فى المادة لا في الهيئة ، وذلك بأن يراد من الضرب والقتل والصنع والكتابة لوازمها الباقية أبداً ، وإلا فلو اريد بها المعاني الحقيقية صح السلب ضرورة صدق انه ليس بمضروب الآن .

والحاصل ان دعوى عدم صحة السلب متوقف على ثلاثة امور : كون المبدأ مأخوذاً على نحو الفعلية ، وكون الجري بلحاظ حال الانقضاء لا بلحاظ حال التلبس ، وكون الاطلاق حقيقة لا بمعونة قرينة . وأنى لهم باثباتها .

(وقد انقدح من بعض المقدمات) السابقة وهي الرابعة (انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقض والابرام) فى المشتق (اختلاف) فاعل لا يتفاوت (ما يراد من المبدأ) للمشتق ، فان اختلاف المبادى لا يؤثر (في كونه حقيقة) في المنقضي (أومجازاً) . والحاصل انا ندعي ان المبدأ في مثل مضروب ومقتول معنى عام يشمل حتى حالة انقضاء فري الأوداج والايلام .

(واما لو) سلمنا ذلك وقلنا ان المبدأ (اريد منه نفس) الايلام وفري الاوداج من (ما وقع على الذات) فى الزمان الماضي (مما صدر عن الفاعل) حين الفعل (فانما) نقول : ان ما ذكرتم من انه (لا يصح السلب) عن المنقضي انما يتم (فيما لو كان) جري المشتق على الذات (بلحاظ حال التلبس والوقوع) بأن يريد من المقتول حالة جري القتل (كما عرفت) من ان المشتق حقيقة في المنقضي

لا بلحاظ الحال أيضاً لوضوح صحة أن يقال : انه ليس بمضروب الآن بل كان .
الثالث استدلال الامام عليه الصلاة والسلام تأسياً بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الأخبار بقوله : « لا ينال عهدى الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنما أو وثناً لمنصب الامام والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مدة مديدة

اذا كان بلحاظ حال التلبس ، ولكن هذا النحو من الجري ليس محل الكلام (لا) عطف على فيما لو كان ، أى ماذكر من عدم صحة السلب انما كان بلحاظ حال التلبس لا (بلحاظ الحال أيضاً) بل يصح السلب بلحاظ حال الانقضاء (لوضوح صحة ان يقال : انه) أى المنقضي عنه (ليس بمضروب الآن بل كان) مضروبا في سالف الزمان .

(الثالث) من أدلة القائلين بكون المشتق حقيقة فيما انقضى (استدلال الامام عليه الصلاة والسلام تأسياً بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الاخبار بقوله) عز اسمه : (« لا ينال عهدي الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها) أى للخلافة (ممن عبد الصنم مدة مديدة) .

في تفسير البرهان عن أمالي الشيخ عن ابن مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : انا دعوة أبي ابراهيم ، قلنا : يا رسول الله وكيف صرت دعوة ابيك ابراهيم ؟ قال : أوحى الله عز وجل الى ابراهيم « اني جاعلك للناس اماماً » فاستخف ابراهيم الفرح فقال : يا رب ومن ذريتي أئمة مثلي ؟ فأوحى الله عز وجل اليه : ان يا ابراهيم اني لا اعطيك عهداً لا أفي لك به . قال : يا رب ما العهد الذى لا تفي لي به ؟ قال : لا أعطيك عهداً لظالم من ذريتك قال : يا رب ومن الظالم من ولدي الذي لاينال عهدك ؟ قال: من سجد لصنم من دوني لاأجعله اماماً أبداً ولا يصلح أن يكون إماماً ، قال ابراهيم : واجنبني وبنى ان نعبد الاصنام رب انهن أضللن كثيراً من الناس . ومن ثم قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : فانتهت الدعوة الى والي أخي على لم يسجد

ومن الواضح توقف ذلك على كون المشتق موضوعا للاعم وإلا لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم وعبادتهم للصنم حين التصدى للخلافة .

أحد منا لصنم قط ، واتخذني الله نبياً وعلياً وصياً (ولياً) خ ل .

ومن طريق المخالفين ما رواه الشافعي ابن المغازلي في كتاب المناقب باسناده يرفعه الى عبد الله بن مسعود قال : قال رسول الله ﷺ أنا دعوة أبي ابراهيم . قلت : يا رسول الله وكيف صرت دعوة ابراهيم أبيك . . . وساق الحديث السابق بعينه الى قوله ﷺ : فانتهت الدعوة إلي والى علي عليه السلام لم يسجد أحدنا لصنم قط فاتخذني نبيا واتخذ علياً وصيا ـ انتهى

وبهذا سقط قول بعض الاعلام لم أظفر باستدلاله صلى الله عليه وآله بهذه الآية على عدم نيل الظالم للخلافة ولكنه لا يدل على عدم الوجود وهو أعلم بما قاله ـ انتهى .

وأما استدلال الأئمة عليهم الصلاة والسلام بذلك فكثير ففي البرهان عن أبي منصور قال : قال ابو عبد الله عليه السلام قد كان ابراهيم نبياً وليس بامام حتى قال الله : اني جاعلك للناس اماماً . قال : ومن ذريتي ؟ فقال الله : لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما أو وثناً لا يكون اماماً . وبهذا المضمون روايات كثيرة .

ثم ان وجه الاستدلال بهذه الآية منضمة الى الرواية على الأعم ما ذكره المصنف بقوله : ﴿ ومن الواضح توقف ذلك ﴾ الاستدلال ﴿ على كون المشتق موضوعا للأعم ﴾ من المتلبس والمنقضي حتى يشمل الخلفاء الظالمين حال تلبسهم بالخلافة والامامة ﴿ وإلا ﴾ فلو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس ﴿ لما صح التعريض ﴾ من الام عليه السلام بالثلاثة ﴿ لانقضاء تلبسهم بالظلم و ﴾ انقضاء ﴿ عبادتهم للصنم ﴾ ظاهراً ﴿ حين التصدي للخلافة ﴾ فلو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لصح للخصم أن يقول : لا تشملهم الآية حين الخلافة .

إن قلت : لعل استدلال الامام عليه السلام بهذه الآية لما كان يعلمه الخواص من

والجواب منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال

عبادتهم للصنم خفاءً حتى حين تصديهم، فالاستدلال يتم وان لم نقل بكون المشتق حقيقة في المنقضي ؟ قلت : استدلال الامام عليه السلام في مقام الاحتجاج كما يفصح عن ذلك استدلال النبي صلى الله عليه وآله ، ومن المعلوم ان العامة تنكر عبادتهم للصنم حين التصدي .

ثم لايخفى ان الاستدلال بهذه الآية الشريفة على عدم لياقتهم من وجوه خمسة :

« الأول » ما نسب الى كفاية الموحدين وغيره من أن ابراهيم عليه السلام أجل شأناً من أن يسأل الامامة للظالم حين الظلم ، فلابد وان يكون سؤاله عن امامة غير الظالم وهو على قسمين : الاول غير الظالم مطلقاً ، الثاني غير الظالم في حال تصدي الامامة فقط ، وحيث نفى الله تعالى الظالم بقي الاول . ولا مجال لأن يقال : كلام ابراهيم عليه السلام مهمل من هذا الحيث ، إذ الانصراف لو كان فهذا أظهر مصاديقه وهو عليه السلام ملتفت حكيم قطعاً .

« الثاني » ان أبا بكر وعمر كانا كافرين فيقال كانا حال كفرهما ظالمين ، فوجب أن يصدق عليهما فى تلك الحالة انهما لا ينالان الامامة البتة ولا فى شيء من الاوقات ، فثبت انهما لا يصلحان للامامة .

« الثالث » ان من كان مذنباً فى الباطن كان من الظالمين ، فاذا لم نعرف أنهما كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب ان لا نحكم بامامتهما ، وذلك انما يثبت فيمن يثبت عصمته ، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق امامتهما البتة .

« الرابع » انهم كانوا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الامامة فوجب أن لا ينالوا عهد الامامة ، أما الاول فبالاتفاق ، وأما الثانى فلقوله تعالى : « ان الشرك لظلم عظيم » واما الثالث فبهذه الآية ، وهذه الوجوه الثلاثة منسوبة الى الرازى .

« الخامس » ما سيأتي من المصنف (و) حاصل (الجواب) عن اشكال ان الاستدلال يتوقف على الاعم (منع التوقف على ذلك بل يتم الاستدلال)

ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس ، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهى ان الأوصاف العنوانية التى تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام : أحدها : أن يكون أخذ العنوان لمجرد الاشارة الى ما هو فى الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به فى الحكم أصلا . ثانيها : أن يكون لأجل الاشارة الى علية المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صحة جرى المشتق عليه ولو فيما مضى

بالآية على عدم لياقة الثلاثة (ولو كان) المشتق (موضوعاً لخصوص المتلبس) بالمبدأ . (وتوضيح ذلك) الجواب (يتوقف على تمهيد مقدمة) مفيدة في كثير من الموارد (وهي : ان الاوصاف العنوانية التي) بها يعنون الموضوع و (تؤخذ فى موضوعات الاحكام) الشرعية والعقلائية (تكون على) ثلاثة (أقسام) فى الغالب :

(أحدها أن يكون أخذ العنوان) فى موضوع الحكم (لمجرد الاشارة الى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم) وانما أخذ هذا العنوان (لمعهوديته) أى معهودية الموضوع (بهذا العنوان) فيكون تمام الموضوع للحكم هو المشار اليه والمعنون (من دون دخل لاتصافه) أى اتصاف الموضوع (به) أى بهذا العنوان (فى الحكم أصلا) فلا يكون العنوان دخيلا فى الموضوع ولا علة للحكم ، كما لو قال المولى لعبده « اكرم هذا الجالس » حيث كان موضوع الاكرام ذات زيد وعلته علمه ، وانما الجلوس عنوان لتفهيم العبد فقط ومثله قوله النبي صلى الله عليه وآله « وصيي خاصف النعل » مشيراً الى علي عليه السلام مع معلومية عدم دخالة هذا الوصف فى الخلافة .

(ثانيها ان يكون) أخذ العنوان فى موضوع الحكم (لأجل الاشارة الى علية المبدأ) أى علية مبدأ العنوان (للحكم) المرتب عليه لكن (مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه) بأن يكفي فى الحكم مطلقاً ثبوت العنوان للموضوع (ولو) آناً ما (فيما مضى) فلا يناط بقاء الحكم ببقاء العنوان نحو « الماء

ثالثها : أن يكون لذلك مع عدم الكفاية بل كان الحكم دائراً مدار صحة الجرى عليه واتصافه به حدوثاً وبقاءاً . إذا عرفت هذا فنقول : ان الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآية الشريفة على النحو الأخير .

المتغير بالنجاسة نجس » فان عنوان التغير مأخوذ في الموضوع لأجل الاشارة الى علية التغيير للنجاسة ، ومن المعلوم كفاية حدوث هذا العنوان ولو في آن لاثبات الحكم دائماً ، فلو زال التغير من نفسه بقيت النجاسة ما لم يرفعها رافع على المشهور .

(ثالثها ان يكون) أخذ العنوان في موضوع الحكم (لذلك) أى لأجل الاشارة الى علية المبدأ للحكم ، ويمتاز عن القسم الثاني بأنه (مع عدم الكفاية) أى عدم كفاية اتصاف الموضوع بالعنوان لبقاء الحكم دائماً (بل كان الحكم) المرتب على الموضوع (دائراً مدار صحة الجري عليه) أى جري العنوان على الموضوع ، بحيث يكون جري الوصف على الذات (واتصافه به) أى اتصاف الموضوع بالعنوان (حدوثاً وبقاءاً) مناطاً للحكم ولا يكفي مجرد الحدوث . والحاصل بقاء الحكم منوط ببقاء العنوان نحو « صل خلف العادل » فان جواز الصلاة خلف الشخص منوط بالعدالة حدوثاً وبقاءاً ، فلا تكفي العدالة آناً ما لجواز الصلاة دائماً ولو ذهبت العدالة .

(اذا عرفت هذا) المطلب (فنقول) : ان عنوان الظالم فى الآية الشريفة مأخوذ بأحد الانحاء الثلاثة . ثم انه ليس مأخوذاً على النحو الاول ، بأن لا يكون الظلم دخيلا في عدم النيل أصلا للعلم الضروري بدخالة هذا العنوان فى عدم النيل ، وليس على نحو الاشارة فقط ، وإذا سقط الوجه الاول فالامر دائر بين الاحتمالين الأخيرين فنقول : (ان الاستدلال) للاعم (بهذا الوجه) الثالث ـ أعني آية لاينال عهدي ـ (إنما يتم لو كان أخذ العنوان) الظلمي (في) موضوع (الآية الشريفة على النحو الاخير) بأن يكون صدق الظلم علة لعدم النيل ، بحيث يدور

ضرورة انه لو لم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدى فلا بد ان يكون للاعم ليكون حين التصدى حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم، وأما إذا كان على النحو الثانى فلا كما لا يخفى.

عدم النيل مداره وجوداً وعدماً ﴿ ضرورة انه لو لم يكن المشتق ﴾ موضوعاً ﴿ للاعم لما تم ﴾ استدلال الامام عليه السلام بالآية ﴿ بعد عدم التلبس ﴾ من الثلاثة ﴿ بالمبدأ ﴾ أي الظلم ﴿ ظاهراً حين التصدي ﴾ للخلافة ﴿ فلابد ان يكون للاعم ليكون حين التصدى ﴾ من الظالمين.

والحاصل ان استدلال الامام عليه السلام يتوقف على مقدمتين: « الاولى » ان هؤلاء حين التصدي ظالمون. و « الثانية » ان الظالم لا ينال العهد اما الثانية فمسلمة، واما الأولى فصدق الظالم على هؤلاء حين التصدى اما لتلبسهم بالظلم واما لصدق المشتق على من قضى حقيقة، اما تلبسهم بالظلم فالخصم منكره فتعين أن يكون لصدق المشتق على من قضى. هذا حاصل استدلال الاعمى بالآية. وحاصل جواب المصنف: ان دوران المقدمة الاولى بين التلبس بالظلم وبين صدق المشتق على من قضى حقيقة ممنوع، إذ لو كان الظلم من قبيل القسم الثالث ـ أى مما هو علة حدوثاً وبقاءاً ـ احتجنا الى صدق الظلم ﴿ حقيقة ﴾ ليكون المتصدون ﴿ من ﴾ مصاديق ﴿ الظالمين ﴾ حين التصدى ﴿ ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم ﴾ في الظاهر، ﴿ واما اذا كان ﴾ أخذ العنوان الظلمي فى الآية الشريفة ﴿ على النحو الثاني ﴾ مما يكون علة حدوثاً لا بقاءاً كالماء المتغير ﴿ فلا ﴾ يتم الاستدلال بالآية للاعم ﴿ كما لا يخفى ﴾ لانا لا نحتاج حينئذ الى صدق الظلم حقيقة في مقام الاستدلال لعدم لياقة الثلاثة.

وإن شئت قلت: الامر دائر بين أن يكون الظلم من قبيل العادل فى « صل خلف العادل »، وبين ان يكون من قبيل المتغير فى « الماء المتغير نجس » فان كان من قبيل الاول (١) لزم كون المشتق حقيقة في الاعم حتى يتم استدلال الامام عليه السلام،

---

(١) لأن المشتق لو كان حقيقة فى خصوص المتلبس وقد انقضى عنهم الظلم —

ولا قرينة على انه على النحو الأول لولم نقل بنهوضها على النحو الثانى، فان الآية الشريفة فى بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية ، ومن المعلوم ان المناسب لذلك هو ان لايكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلا كما لايخفى . ان قلت : نعم ولكن

وان كان من قبيل الثاني يتم استدلال الامام وان كان (٢) المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس . ﴿ ولا قرينة على انه على النحو الاول ﴾ وهو القسم الثالث حتى يتم استدلالكم بالآية على الاعم ﴿ لولم نقل بنهوضها ﴾ أى نهوض القرينة على انه ﴿ على النحو الثاني ﴾ فلا يتم الاستدلال على الاعم .

إن قلت : فما هي القرينة المعينة لكون ترتب عدم النيل على الظلم فى آن ما حتى يكون من قبيل الماء المتغير ؟ قلت : القرينة في نفس الآية ﴿ فان الآية الشريفة فى بيان جلالة قدر الامامة ﴾ العامة ﴿ والخلافة ﴾ الالهية ﴿ وعظم خطرها ورفعة محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية ﴾ فضلا عن المناصب العقلائية ، ﴿ ومن المعلوم ﴾ بداهة ﴿ ان المناسب لذلك ﴾ المنصب الخطير ﴿ هو ان لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم ﴾ فى آن من الآنات ﴿ أصلا كما لا يخفى ﴾ .

وقد كفانا حجة فى الرد نص الكتاب لا ينال عهدي

﴿ إن قلت : نعم ﴾ المناسب لكون الامامة منصباً إلهياً عدم نيل الظالم لها ولو انقضى عنه الظلم وبه يتم استدلال الامام عليه السلام ، ﴿ ولكن ﴾ هذا الحمل مجاز

ـ ظاهراً انتفى الموضوع ـ اي الظالمية ـ، وبانتفائه ينتفي الحكم ـ اي عدم نيل العهد ، فلا يمكن الاستدلال بالآية لو كان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس وكان الظلم من قبيل العدالة وكان قد انقضى عنهم الظلم بزعم الخصم .

(٢) لأن المشتق لو كان حقيقة في خصوص المتلبس ايضاً ثبت المطلوب ، إذ على فرض انقضاء ظلمهم لا يصلحون للخلافة ونيل العهد لتلبسهم بالظلم ولو فى الماضي ، وهو كاف فى عدم النيل الى الأبد ، كالنجاسة الكافية فى ثبوتها ابداً تلبس الماء بالتغير آناً ما .

الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضعاً لا بقرنية المقام مجازاً فلا بد ان يكون للاعم وإلا لما تم . قلت : لو سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو التالى مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت. فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالماً - ولو أنا فى الزمان السابق - لاينال عهدى أبداً ، ومن الواضح ان ارادة هذا المعنى

إذ على تقدير كون المشتق حقيقة فى المتلبس ثم اريد المنقضي من لفظ الظالم يوجب المجازية ، و(الظاهر ان الامام عليه السلام) تبعاً للنبي صلى الله عليه وآله (انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان) الظلمي (وضعا لا بقرينة المقام) حتى يكون المشتق (مجازاً) ، وعلى هـذا (فلابد أن يكون) المشتق (للاعم وإلا لما تم) استدلال الامام . والحاصل ان ماذكرتم من دوران الامر بين كون الظلم من قبيل العدالة بضميمة كون المشتق للاعم وبين كونه من قبيل التغير بضميمة كون المشتق للمتلبس صحيح ، لكن ما اخترتم من الثاني فاسد للزوم المجاز وهو خلاف الظاهر فتعين الاول ، فيثبت كون المشتق للاعم وهو المطلوب .

(قلت) : أولا لا نسلم ان الامام عليه السلام استدل بما هو مقتضى ظاهر العنوان وضعاً ، بل هو استدل بالظهور الذى هو حجة عند العقلاء - سواء كان مستنداً الى الوضع أو إلى القرينة التي عرفت وجودها - وثانياً (لو سلم) ان الامام عليه السلام استدل بما هو الظاهر وضعاً لكن (لم يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني) وهو ما كان حقيقة في خصوص المتلبس بضميمة كون الظلم من قبيل التغير (كونه) أى المشتق (مجازاً بل يكون حقيقة لو كان) الجرى (بلحاظ حال التلبس كما عرفت) فيما تقدم ، فالامر دائر بين حقيقتين والقرينة معناً لا بين حقيقة ومجاز كما زعمتم (فيكون معنى الآية) بناءاً على ما سلكناه من كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط وعنوان الظلم كاف حدوثا لا بقاءاً (والله العالم) بمراده (من كان ظالما ولو آنا) ما (في الزمان السابق - لاينال عهدى أبداً) .

(و) لا يخفى ان (من الواضح ان ارادة هذا المعنى) الذى ذكرنا للآية

لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس .

ومنه قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط فى الأول بآية حد السارق والسارقة والزانى والزانية، وذلك حيث ظهر انه لاينافى ارادة خصوص حال التلبس دلالتها على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ولو بعد انقضاء المبدأ .

﴿ لا تستلزم الاستعمال ﴾ للمشتق بلحاظ هذا الحال ﴿ لا بلحاظ حال التلبس ﴾ حتى يكون مجازاً ، بل استعمل بلحاظ حال التلبس فهو حقيقة من غير محذور ، ومن ذلك كله ظهر بطلان قول من ذهب الى أن المشتق حقيقة فى الاعم .

دليل المفصل

﴿ ومنه أى مما تقدم من انحاء العناوين وكون المشتق ولو كان حقيقة في خصوص المتلبس جاز كونه حقيقة في الماضي اذا أخذ بلحاظ التلبس ﴿ قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به ﴾ كما حكي عن الغزالي والاشنوي ﴿ باختيار عدم الاشتراط ﴾ أى كون المشتق حقيقة في الأعم ﴿ فى الأول ﴾ وحقيقة في خصوص المتلبس فى الثاني ، واستدل لهم ﴿ بآية حد السارق والسارقة والزاني والزانية ﴾ وجه الاستدلال انه لو اشترط البقاء في المحكوم عليه لزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى : « الزانية والزاني فاجلدوا » و « السارق والسارقة فاقطعوا » على وجوب اجراء الحد على من انقضى عنه الزنا والسرقة مع بداهة ان وجه اجراء الحد ليس إلا هذه الآية وأمثالها ، فالمشتق فى الآية أعم من المنقضي عنه المبدأ ﴿ وذلك ﴾ أى وجه الانقداح ﴿ حيث ظهر انه لا ينافي ارادة خصوص حال التلبس ﴾ من المشتق مع ﴿ دلالتها ﴾ أى الآية ﴿ على ثبوت القطع والجلد مطلقاً ﴾ في الحال والاستقبال ﴿ ولو بعد انقضاء المبدأ ﴾ أى الزنا والسرقة . والحاصل ان الزنا والسرقة ونحوهما عناوين توجب حدوثها الحكم ، فبمجرد ما حدثت السرقة وجب القطع ومالم يجر الحد لا يسقط الحكم .

مضافاً الى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به كما لايخفى ومن مطاوى ماذكرنا ههنا وفى المقدمات ظهر حال سائر الأقوال وما ذكر لها من الاستدلال ، ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات .

بقى امور : الأول

ثم ان استعمال السارق فى من انقضى عنه المبدأ حقيقة باعتبار حال التلبس ، فلا يستلزم القول بالخصوص المجازية ﴿ مضافا الى ﴾ ان هذا التفصيل موجب لتعدد الوضع في المشتق و ﴿ وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو ﴾ محكوماً ﴿ به ﴾ غني عن البيان ﴿ كما لا يخفى ﴾ لبداهة ان السارق ونحوه له معنى واحد وقع محكوماً عليه أو به .

ثم ان هذا التفصيل ناقص في نفسه ، لأنه لم يبين حال المشتق في غير هذين الصورتين نحو قولك « اقطع يد السارق » إلا ان يتكلف بارجاعه الى أحدهما . وقد أورد على هذا التفصيل اشكالان آخران : « الأول » النقض بمثل العادل يجوز الصلاة خلفه . « الثاني » انه يلزم من هذا الكلام القول بكون المشتق حقيقة في المستقبل أيضاً .

﴿ ومن مطاوي ما ذكرنا ههنا ﴾ فى حجج قول المختار ورد غيره ﴿ و ﴾ ما ذكرنا ﴿ فى المقدمات ﴾ من عدم الفرق بين المبادىء وغير ذلك ﴿ ظهر حال سائر الاقوال ﴾ المفصلة ﴿ و ﴾ ظهر الجواب عن ﴿ ما ذكر لها ﴾ أى لتلك الاقوال ﴿ من الاستدلال ، ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات ﴾ كالقوانين والفصول وغيرهما من كتب الاصول .

مفهوم المشتق

﴿ بقي ﴾ فى المقام ﴿ أمور ﴾ مهمة : ﴿ الأول ﴾ في مفهوم المشتق ، ولابد قبل التعرض للشرح من ذكر كلام المحقق الشريف فنقول : قال شارح المطالع (١)

---

(١) في اوائل شرحه عند قول المصنف: وليس الكل من كل منهما ضروريا .

ان مفهوم المشتق ـ على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه ـ بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ واتصافها به غير مركب وقد أفاد في وجه ذلك ان مفهوم الشيء

مالفظه : والاشكال الذي استصعبه قوم بأنه (١) لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها مع انه يصح التعريف بأحدهما على رأى المتأخرين ـ حتى غيروا التعريف الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور ـ فليس من تلك الصعوبة في شيء : أما أولا فلأن التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك، والمشتق وان كان في اللفظ مفرداً إلا ان معناه شيء له المشتق منه ، فيكون من حيث المعنى مركباً ـ انتهى كلامه . وعلق المحقق الشريف على قوله « إلا ان معناه شيء له المشتق منه » ما لفظه : يرد عليه ان مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى الناطق مثلا وإلا لكان العرض العام داخلا في الفصل ، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية ، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري ، فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما يرجع اليه الضمير الذي يذكر فيه ـ انتهى .

والى هذا أشار المصنف بقوله : ﴿ ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه ﴾ على شرح المطالع ﴿ بسيط منتزع عن الذات ﴾ لكن الانتزاع ﴿ باعتبار تلبسها ﴾ أى تلبس الذات ﴿ بالمبدأ ﴾ للمشتق ﴿ واتصافها به ﴾ من غير ﴿فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً كالنطق أو عرضياً كالضحك ﴿ غير مركب ﴾ . ولا يخفى ان المراد كون ما ذكر مفهوم كلامه وإلا فقد تقدم كلامه حرفياً . ﴿ وقد افاد ﴾ المحقق الشريف ﴿ في وجه ذلك ﴾ الذى ذكر من بساطة مفهوم المشتق ﴿ ان ﴾ المشتق لو كان مركباً فالجزء الآخر غير المبدأ إما أن يكون مفهوم الشيء أو مصداقه ، وكلاهما غير صحيح واذا بطل اللازم بطل الملزوم ، أما وجه بطلان أخذ ﴿مفهوم الشيء ﴾ في

---

(١) اي تعريف الكل بأنه ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول .

لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا وإلا لكان العرض العام داخلا فى الفصل ولو اعتبر فيه ماصدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة ، فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضرورى . هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعاظم وقد أورد عليه فى الفصول بأنه يمكن ان يختار الشق الأول ، ويدفع الاشكال بأن كون الناطق

المشتق فلأنه ﴿ لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلا ﴾ وكذا غيره من سائر الفصول ﴿ وإلا لكان العرض العام ﴾ الذى هو عبارة عن مفهوم الشيء العارض لجميع موجودات العالم ﴿ داخلا في الفصل و ﴾ هو باطل ، لأن الفصل مقوم والعرض العام غير مقوم والمركب من الخارج والداخل خارج على اصطلاحهم ، وأما وجه بطلان أخذ مصداق الشيء فى المشتق فلأنه ﴿ لو اعتبر فيه ﴾ أى فى المشتق ﴿ ماصدق عليه الشيء ﴾ بأن يكون المراد من الضاحك الانسان الضاحك ﴿ انقلبت مادة الامكان الخاص ﴾ الى ﴿ ضرورة ﴾ ، وانما قال « مادة الامكان » لما تقرر في المنطق من أن النسبة الواقعية التي بين الموضوع والمحمول من الضرورة والامكان والامتناع تسمى مادة القضية ، واللفظ الدال على المادة تسمى جهة القضية . هذا ثم بين وجه الانقلاب بقوله ﴿ فان الشيء الذى له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء ﴾ كالانسان فى المثال ﴿ لنفسه ضروري ﴾ فيلزم أن يصير قولنا « الانسان ضاحك » ضرورية مع أنه ممكنة خاصة . وانما خص الامكان بالخاص لبداهة ان المضادة انما هي بين الامكان الخاص والضرورة ، وإلا فالامكان العام مقسم للضرورة وغيرها .

﴿ هذا ملخص ما أفاده ﴾ المحقق ﴿ الشريف على ما لخصه بعض الأعاظم ﴾ والانصاف انه تطويل لا تلخيص ﴿ وقد أورد عليه ﴾ الشيخ محمد حسين ﴿ في الفصول بأنه يمكن ان يختار الشق الأول ﴾ وهو اعتبار مفهوم الشيء في المشتق ﴿ ويدفع الاشكال ﴾ المتقدم من دخول العرض العام فى الفصل ﴿ بأن يكون الناطق(١)

---

(١) « فذلكة » قال في شرح المطالع : وإنما سمي هذا الفن منطقاً لأن النطق-

مثلا فصلا مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لايوجب وضعه لغه كذلك . وفيه انه من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا

مثلا) وغيره (فصلا) للانسان (مبني على عرف المنطقيين) المتداول فى ألسنتهم (حيث اعتبروه) أى اعتبروا الناطق (مجرداً عن مفهوم الذات) ومصداقه (وذلك) الاعتبار المنطقي (لا يوجب وضعه لغـة كذلك) مجرداً عن مفهوم الذات ومصداقه . والحاصل ان معنى الناطق وغيره من الفصول المشتقة عند المنطقيين غير معناه عند اللغويين ، فان المنطقيين يعتبرون الناطق مجرداً واللغويين يعتبرونه مركباً ، وبهذا البيان يسقط الاشكال لأن الكلام فى مفهوم المشتق لغة لا اصطلاحا .

ان قلت : هذا الجواب لا يدفع الاشكال عن شارح المطالع ، لان كلامه كان فى الفصل المنطقي الذي يكون معرفاً . قلت: لسنا نحن بصدد تصحيح كلام المطالع وانما الغرض دفع الاشكال الوارد على المشهور من قولهم « ان معنى المشتق ذات أوشيء له المبدأ » قال في الفصول مالفظه : مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منتزع عن الذات باعتبار قيام المبدأ بها ومتحد معها في الوجود الخارجي ، فما اشتهر فى العبائر والالسنة من ان معنى المشتق ذات أوشيء له المبدأ ، فاما مسامحة منهم في التعبير وتفسير للشيء بلوازمه أوارد على خلاف التحقيق ـ انتهى .

(وفيه) اي فيما ذكره الفصول من الجواب نظر ، اذ (انه من المقطوع ان مثل الناطق) وغيره مما يسمى فصلا (قد اعتبر) في عرف أهل الميزان (فصلا

ـ يطلق على النطق الخارجي الذ هو اللفظ وعلى الداخلي وهو ادراك الكليات وعلى مصدر ذلك الفعل ومظهر هذا الانفعال ، ولما كان هذا الفن يقوى الأول ويسلك بالثاني مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث لا جرم اشتق له اسم منه وهو المنطق انتهى . والغرض من هذا بيان معنى المنطق ولا يخفى ان جعل الناطق فصلا امر صوري وإلا فمعرفة حقائق الأشياء ان لم يكن مستحيلا ففي غاية الاشكال كما صرح به فى الكبرى وحاشية الشمسية وغيرهما ـ فتأمل .

بل بما له من المعنى كما لايخفى . والتحقيق أن يقال : ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه وانما يكون فصلا مشهوريا منطقياً يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه بل لا يكاد يعلم ،

فلا اختلاف بين المعنى المنطقي واللغوي ﴿ بل ﴾ كونه فصلا ﴿ بما له من المعنى ﴾ اللغوي ﴿ كما لا يخفى ﴾ لمن راجع .

﴿ والتحقيق ﴾ في الجواب عن الشق الأول ﴿ أن يقال ﴾ : الاشكال مبني على ﴿ ان مثل الناطق ﴾ فصل حقيقي ، لكنا لا نسلم ذلك لأنه ﴿ ليس بفصل حقيقي ﴾ بحيث يكون قوام النوع به ﴿ بل لازم ما هو الفصل وأظهر خواصه ﴾ قال شارح المطالع قبيل الفصل السادس ما لفظه : واعلم إن اقتناص العلم بأجناس الماهيات المتحققة في الخارج وفصولها وعرضياتها في غاية الصعوبة ، وأما بالقياس إلى المعاني المعقولة الوضعية فسهل ، لأنا إذا تعقلنا معاني ووضعنا لجملتها إسماً كان القدر المشترك منها جنساً والقدر المميز فصلا والخارج عنها عرضاً ـ انتهى . وعلق المحقق الشريف على قوله « في غاية الصعوبة » ما لفظه : فان أجناس تلك الحقائق تشتبه بأعراضها وفصولها بخواصها والتميز بينها بما ذكر من خواص الذاتيات مشكل جداً ، كيف وأكثرها مشتركة بينها وبين الأعراض اللازمة ، وهذا هو مراد الشيخ من صعوبة معرفتها ـ انتهى . فتبين ان الناطق ليس فصلا حقيقياً ﴿ وإنما يكون فصلا مشهوريا منطقياً يوضع مكانه ﴾ أي مكان الفصل الحقيقي ﴿ إذا لم يعلم نفسه ﴾ كما ان الجنس والنوع والعرض الخاص والعام كذلك ﴿ بل لا يكاد يعلم ﴾ قال المشكيني (ره) : وأما الاشارة إلى ما حققه صدر المتألهين من أن الفصول الحقيقية انحاء الوجودات والوجود غير معلوم بالكنه لغير علام الغيوب ـ انتهى . أقول : ولهذا قال السبزاري :

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

قال الشيخ الرئيس في النجاة : ان الوجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم

كما حقق فى محله . ولذا ربما يجعل لازمان مكانه اذا كانا متساويى النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة فى الحيوان ، وعليه فلا بأس

لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء ـ انتهى . ﴿ كما حقق فى حمله ﴾ مما سبق بعضه ، وقد بسط المحقق السلطان فى حاشيته طرفاً من الكلام فراجع . ﴿ لذا ﴾ أي ولأجل ان الامور المدعى كونها فصولا ليست بفصول حقيقية ترى انه ﴿ ربما يجعل ﴾ فصلان لشيء واحد ، ولو كان الأمران فصلين حقيقيين استحال ذلك كما سيأتي ومن ذلك يكشف انهما ﴿ لازمان مكانه ﴾ أى مكان الفصل الحقيقي ﴿ وإذا كانا ﴾ اللازمان ﴿ متساويي النسبة اليه ﴾ أى إلى الفصل الحقيقي ـ بأن لا يكون أحدهما فى طول الآخر بل فى عرضه ـ وذلك ﴿ كالحساس والمتحرك بالارادة ﴾ المجهولين ﴿ فى ﴾ مكان فصل ﴿ الحيوان ﴾ وأما وجه استحالته أن يكون لشيء واحد فصلان فيظهر بملاحظة ما نذكره . قال فى المطالع ما لفظه : قال الشيخ ويجب كونه « أى الفصل » علة لوجودها « أى حصة الجنس وهو ما في النوع » لأن أحدهما لما لم يكن علة لوجود الآخر استغنى كل واحد عن صاحبه ، وليس الجنس علة للفصل وإلا استلزمه فتعين العكس . . . إلى أن قال : ويتفرع على العلية كذا وكذا ولا يكون القريب إلا واحداً لئلا يتوارد علتان على معلول واحد بالذات ـ انتهى . وقال العلامة فى كشف المراد : قال « وكل فصل تام فهو واحد » أقول : الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز ، ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً ، والأول لا يكون إلا واحداً لأنه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منهما فيستغني عن الآخر فى التميز فلا يكون فصلا ، ولان الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال ، أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعدداً ـ انتهى . أقول : وفى هذه الكلمات اشكالات مذكورة فى شرح المطالع وغيره فراجع .

﴿ وعليه ﴾ أى بناءاً على أن الناطق وأمثاله ليست فصولا حقيقية ﴿ فلا بأس

بأخذ مفهوم الشيء فى مثل الناطق، فانه وان كان عرضاً عاماً لا فصلا مقوماً للانسان الا انه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه . وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء فى معنى المشتق الا دخول العرض فى الخاصة التى هى من العرضى لا فى الفصل الحقيقى الذى هو من الذاتى فتدبر جيداً . ثم قال : انه يمكن أن يختار الوجه الثانى أيضا ويجاب بأن

بأخذ مفهوم الشيء ﴾ ونحوه ﴿ في مثل الناطق ﴾ وغيره من الفصول المشهورية ﴿ فانه ﴾ أى مفهوم الشيء ﴿ وإن كان عرضاً عاماً ﴾ للانسان وغيره ﴿ لا فصلا مقوماً للانسان إلا أنه ﴾ أى مفهوم الشيء ﴿ بعد تقييده بالنطق ﴾ بأن يقال شيء له النطق ﴿ واتصافه به ﴾ أى اتصاف الشيء بالنطق ﴿ كان ﴾ هذا المفهوم ﴿ من أظهر خواصه ﴾ أى خواص الانسان .

﴿ وبالجملة ﴾ نقول في الجواب عن الشق الأول من اشكال الشريف : ﴿ لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء فى معنى المشتق ﴾ الذى اعتبروه فصلا ﴿ إلا دخول العرض ﴾ العام ﴿ في الخاصة التي ﴾ ليست من الذاتي المستلزم للمحذور بل ﴿ هى من العرضي ﴾ والمراد بالعرضي المشتق مقابل العرض الذى هو مبدأ الاشتقاق كما تقدم ، و ﴿ لا ﴾ يستلزم ذلك دخول العرض العام ﴿ فى الفصل الحقيقي الذى هو من الذاتي ﴾ . وعلى هذا فلا محذور أصلا ولا إشكال فيما اشتهر في لسان القوم ، وإن كان هذا الجواب كجواب صاحب الفصول لا يرفع إشكال السيد الشريف على شارح المطالع الملتزم بكون الناطق فصلا حقيقياً كما سبق ، اللهم إلا أن يرفع اليد عن ذلك كما يلوح اليه قوله المتقدم « إن معرفة الفصول فى كمال الصعوبة » ﴿ فتدبر جيداً ﴾ حتى لا تغفل عن عدم استقامه غالب الكلمات في هذا الباب .

﴿ ثم ﴾ إن صاحب الفصول لما فرغ عن جواب الشق الأول من الاشكال شرع في الجواب عن الشق الثاني و ﴿ قال : انه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ﴾ بأن يقال يعتبر في المشتق مصداق الشيء ﴿ ويجاب ﴾ عن اشكال الانقلاب ﴿ بأن

المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا - انتهى .
ويمكن أن يقال :

المحمول ﴾ فى مثل زيد كاتب ﴿ ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً ﴾ حتى يكون ضرورى الثبوت للموضوع ويلزم الانقلاب ، ﴿ بل ﴾ المحمول مصداق الشيء ﴿ مقيداً بالوصف ﴾ كالكتابة في المثال ﴿ و ﴾ حينئذ تبقى الممكنة ممكنة ، إذ ﴿ ليس ثبوته ﴾ أى ثبوت الذات المقيد بالوصف ﴿ للموضوع حينئذ بالضرورة ﴾ دائماً بل ضرورية المحمول وامكانه يتبع الوصف ، ولهذا يبطل دعوى الشريف الانقلاب مطلقاً ﴿ لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً ﴾ فنحو « زيد كاتب » ممكنة لانحلاله الى زيد زيد له الكتابة ، ونحو « زيد ناطق » ضرورية لانحلاله الى زيد زيد له النطق ﴿ انتهى ﴾ كلام الفصول .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ يمكن أن يقال ﴾ فى رده ما سيأتي ، ويحتاج بيانه إلى تمهيد مقدمة ذكرها المشكيني ، وهي بتخليص : ان حمل المشتق - بناءاً على التركيب وأخذ المصداق فى معنى المشتق - يكون من قبيل حمل المقيد ، وهو بحسب التصوير العقلي على أقسام أربعة : « الأول » أن يكون المحمول نفس المقيد لا التقييد ولا القيد . نعم التقييد مرآت واشارة الى تعيين المحمول كقولك : « هذا زيد الذى سلم عليك أمس » فان الغرض حمل زيد على هذا وتقييده به لمجرد التعيين . « الثاني » أن يكون المحمول ذات المقيد مع التقييد ، وهو غير صحيح لأن التقييد جزء ذهني لا يتحد مع الخارجيات ، اللهم إلا أن يكون المراد منه هي الخصوصية المنتزعة عن القيد الخارجي لا نفس التقييد ، فحينئذ يصح الحمل فيكون الحاصل في المثال المذكور الانسان انسان متخصص بخصوصية الكتابة « الثالث » أن يكون القيد داخلا في الحمل عرضاً كقولك هذا حلو حامض ، فيصير معنى الانسان كاتب الانسان انسان وكتابة . « الرابع » أن يكون الدخول فيكون طولياً فيكون حاصل معنى المثال

ان عدم كون ثبوت القيد ضروريا لا يضر بدعوى الانقلاب ، فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجا وان كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفى فالقضية لامحالة تكون ضرورية ، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذى يكون مقيداً بالنطق للانسان وان كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا ،

الانسان انسان له الكتابة ، فيكون في القضية نسبة تامة خبرية وهي نسبة الانسان الى الانسان ونسبة ناقصة وصفية وهي نسبة له الكتابة إلى الانسان .

إذا عرفت ذلك فنقول : ﴿ ان ﴾ ما ذكره فى الفصول من ﴿ عدم كون ثبوت القيد ضروريا ﴾ فلا يلزم من أخذ المصداق فى المشتق الانقلاب الذى ادعاه الشريف غير تام ، إذ عدم ضرورية القيد ﴿ لا يضر بدعوى الانقلاب ﴾ بل يلزم الانقلاب لو لم يكن القيد ضروريا . ﴿ فان المحمول ﴾ الذى هو المشتق لا يخلو عن أحد الامور الاربعة التي تقدم بيانها ، فهو ﴿ إن كان ذات المقيد وكان القيد خارجا ﴾ كالتقييد وهو القسم الأول ، فهذا لا يضر بدعوى الانقلاب إذ المقيد فقط عين الموضوع وضرورى الثبوت له . وإن كان المحمول ذات المقيد وكان القيد خارجا ﴿ او إن كان التقيد داخلا ﴾ وهو القسم الثاني ، ومعنى دخول التقيد كونه جزء القضية ﴿ بما هو معنى حرفي ﴾ فان التقيد نسبة بين القيد والمقيد مقصود فى الحمل كسائر المعاني الحرفية ﴿ فالقضية ﴾ المركبة من الموضوع والتقيد وذات المقيد ﴿ لا محالة تكون ضرورية ﴾ فيلزم الانقلاب ﴿ ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذى يكون مقيداً بالنطق للانسان ﴾ فلم يتم كلام الفصول .

أقول : الظاهر إن كلمة « بالنطق » من سهو القلم والصواب مكانه « بالضحك » كما يدل عليه سوق كلام الفصول وتصريح الشريف ـ فتأمل .

وأشكل بعض الأعلام بأن المقيد بالامكاني لا يكون إلا امكانياً ، فدعوى الفصول في هذه الصورة حق ﴿ وإن كان ﴾ المحمول هو ﴿ المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا ﴾ كالمقيد والتقيد وكان الدخول عرضاً وهو القسم الثالث ، فهذا

فقضية الانسان ناطق تنحل فى الحقيقة الى قضيتين احداهما قضية الانسان انسان وهى ضرورية ، والاخرى قضية الانسان له النطق وهى ممكنة وذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافا ، فعقد الحمل ينحل الى القضية

باطل من أصله لعدم صحة حمل المبدأ على الذات ، فلا يكون هذا مورد كلام الفصول حتى يضر بدعوى الانقلاب أو لا يضر ، وإن كان المحمول هو المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد والمقيد والتقيد كلها داخلات وكان دخول القيد طولا وهو القسم الرابع ﴿ فقضية الانسان ناطق ﴾ أو ضاحك كما سبق ﴿ تنحل فى الحقيقة إلى قضيتين احداهما ﴾ مركبة من الموضوع وذات المحمول ، وهي ﴿ قضية الانسان انسان وهي ضرورية و ﴾ القضية ﴿ الاخرى ﴾ مركبة من ذات المحمول ووصف المحمول وهي ﴿ قضية الانسان له النطق وهي ممكنة ﴾ وحينئذ فلا يتم كلام الفصول بعدم الانقلاب إذ القضية الممكنة المحضة انقلبت الى ضرورية وممكنة ، وإن أشكل عليه بعض الاعلام بما لا مجال لذكره في المقام .

وعلى كل حال ففي القسم الرابع تنحل القضية إلى قضيتين فللاولى نسبة تامة خبرية وللثانية نسبة ناقصة وصفية ، وهى بالالتزام تدل على نسبة تامة خبرية ، ﴿ وذلك ﴾ أي إنما تنحل القضية إلى هاتين القضيتين ﴿ لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً ﴾ وتوضيحه كما في حاشية السلطان : انه إذا لم يكن المخاطب عالماً بثبوت الوصف للموصوف فلاجرم ان المتكلم يجعله خبراً فيقول : « الانسان شاعر » مثلا ، ومع علمه بثبوته له يجعله وصفاً فيقول : « الانسان الشاعر كاتب » مثلا ، وحينئذ فاذا كان الوصف مشتقاً فهو باعتبار الموضوع خبر لعدم العلم به وباعتبار ذات المحمول وصف للعلم به ، وبهذا ظهر وجه انحلال القضية إلى قضيتين ، وهذا الانحلال إنما يكون فى طرف المحمول ﴿ فعقد الحمل ينحل إلى القضية ﴾ وذلك لما تقدم من أن المحمول مشتمل على نسبة ناقصة مستلزمة لنسبة خبرية

كما أن عقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عامة عند الشيخ وقضية ممكنة عند الفارابي

﴿ كما أن عقد الوضع ﴾ ينحل إلى قضية .

بيانه كما ذكروا في علم الميزان : إنا إذا قلنا « الانسان حيوان » فكل من الموضوع والمحمول ينحل إلى جزئين الذات والوصف . فمعنى الانسان ذات له الانسانية ومعنى الحيوان ذات له الحيوانية ، والحمل لا يعقل أن يكون بين ذات المحمول وذات الموضوع لأن اثبات الذات لنفسه ضروري ، وحينئذ فنقول : ان ذات الموضوع كما يتصف بوصف وعنوانه الذي هو عينه أو جزؤه أوخارجه كذلك يتصف بوصف المحمول ، ويسمى الاول عقد الوضع والثاني عقد الحمل ، والاول تركيب تقييدي والثاني تركيب خبري . ثم ان المصنف (ره) أضاف الى ذلك عقداً ثالثاً سماه عقد الحمل ، وهو انحلال نفس المحمول الى ذات ووصف ، وهذا أيضاً تركيب تقييدي مستلزم لنسبة خبرية .

إذا عرفت ذلك قلنا إن عقد الحمل على اصطلاح المشهور مكيف باحدى الكيفيات الثمانية ـ أعني الضرورة والدوام والامكان وغيرها ـ وأما عقد الوضع ففيه خلاف بين الشيخ الرئيس أبي علي ابن سينا وبين المعلم الثاني أبي نصر الفارابي ، فانه ﴿ ينحل إلى قضية مطلقة عامة عند الشيخ ﴾ فيلزم فيه الفعلية من غير فرق بين أن يكون في الماضي أو الحال أو المستقبل حتى انه لا يصح الحكم بالمحمول على ما لا يتصف بوصف الموضوع دائماً ﴿ وقضية ممكنة عند الفارابي ﴾ فلا يلزم الفعلية بل يكفي الامكان . مثلا : لو قلنا « كل أبيض كذا » فعلى رأي الشيخ ان الحكم بالكذائية على كل ما اتصف بالبياض في أحد الأزمنة الثلاثة ، وعلى مذهب الفارابي انه على كل ما أمكن أن يتصف بالبياض ولو لم يتصف به في زمن أصلا ، فعلى مذهبه يتناول الحكم الزنجيين بخلافه على مذهب الشيخ .

ولا يذهب عليك ان مراد الفارابي من الامكان العام المقيد بجانب الوجود المقابل للامتناع ، فلا يرد عليه ما قيل انه ان أراد الامكان الخاص خرجت القضايا التي

فتأمل . لكنه قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله : وفيه نظر لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق السلب بالضرورة .

كان اتصاف الموضوع بالعنوان فيها ضروريا كقولنا « كل انسان حيوان » و « كل حجر جماد » ونظائرهما ، وإن أراد به الامكان العام لا يصدق قضية كلية أصلا ، لشمولها حينئذ الافراد التي يمتنع اتصافها بالوصف العنواني . وكذا ليس المراد بالامكان القوة كما توهم ، فلا ينتقض بلزوم صدق كل انسان حيوان على النطفة مع انها ليست بحيوان بديهة .

ولا يخفى أن مذهب الشيخ هو المختار لأنه المتبادر في العرف واللغة ﴿فتأمل﴾ يمكن أن يكون أمره بالتأمل اشارة الى ما تقدم من الاشكال في الشق الأول وما اشير اليه من الاشكال في الشق الثاني فراجع .

﴿ لكنه ﴾ أي صاحب الفصول ﴿ قدس سره تنظر فيما أفاده بقوله : وفيه نظر ﴾ وبيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : ان الموضوع قد يؤخذ بشرط المحمول وقد يؤخذ بشرط عدم المحمول وقد يؤخذ لا بشرط . مثلا قولنا « زيد كاتب » فزيد قد يؤخذ بشرط الكتابة فيكون المحمول ضروريا لعدم تعقل انفكاك زيد الكاتب عن الكتابة ، وقد يؤخذ بشرط عدم الكتابة فيكون سلب المحمول ضروريا لعدم تعقل اتصاف زيد اللا كاتب بالكتابة ، وقد يؤخذ لا بشرط الكتابة ولا بشرط عدمها وهذا ممكن الاتصاف بكل منهما .

إذا عرفت ذلك تبين لك أن قول صاحب الفصول « وليس ثبوته حينئذ بالضرورة » في الجواب عن الشق الثاني غير مستقيم ﴿ لأن الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا إن كانت مقيدة به واقعا ﴾ بأن أخذ بشرط المحمول ﴿ صدق الايجاب بالضرورة ﴾ فيصح الانقلاب الذي ذكره الشريف ﴿ وإلا ﴾ يكن مقيدة بالوصف بل مقيدة بعدم الوصف ﴿صدق السلب بالضرورة﴾ كما انه إذا أخذ لا بشرط

مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل بالضرورة

لا يصدق احدهما ﴿ مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة ﴾ لعدم اخذ المحمول في الموضوع ﴿ لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة او بالفعل بالضرورة ﴾ لاخذ المحمول في الموضوع .

هذا مراد الفصول على مشرب بعض ومعناه على مشرب بعض اخر هكذا «لان الذات الماخوذة مقيدة بالوصف » أى وصف المحمول سواء كان الوصف « قوة » نحو زيد الأمي كاتب بالامكان « او فعلا » من غير فرق في الفعلية بين الملكة والصنعة والتلبس « ان كانت » هذه الذات « مقيدة به » أى بالوصف « واقعاً » بأن اخذ الوصف مقيداً بمادة نسبته الواقعية « صدق الايجاب بالضرورة » مثلا : ذات زيد اذا كانت كاتبة بالامكان صدق زيد كاتب بالامكان ، ويلزم صدق زيد الكاتب بالامكان بالضرورة ـ يعنى أن امكان الكتابة لزيد ضرورى ـ وحينئذ يلزم الانقلاب الذى ذكره الشريف « والا » تكن الذات المقيدة بالوصف مقيدة به واقعا كأن لم تكن ذات زيد كاتبة بالامكان « صدق السلب بالضرة » اذ يصدق زيد ليس بكاتب بالامكان المستلزم لصدق زيد ليس بكاتب بالامكان بالضرورة .

ولا يذهب عليك ان هذه الضرورة في الايجاب والسلب بيان للصدق وعدم الصدق لا بيان لكيفية النسبة بين الموضوع والمحول ، ولهذا « مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة » لأن ظاهر كلة بالضرورة كونها بيانا للنسبة مع ان النسبة ليست ضرورية ، و « لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة » في الأمي « او بالفعل » في غيره « بالضرورة » لأن ظاهر كلة الضرورة حينئذ ـ بعد بيان كيفية النسبة ـ كونها بيانا للصدق يعنى ان امكان الكتابة لزيد أو فعليتها ضرورى .

وبهذا تبين أن ما ثبت فى نسخ الكفاية من قوله « زيد الكاتب بالقوة أو

انتهى - ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً واقعاً به لايصحح دعوى الانقلاب الى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول فى كل قضية ولوكانت ممكنة، كما لايكاد يضر بهاصدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً،

بالفعل كاتب بالضرورة » غلط مع أنه مخالف لعبارة الفصول فراجع - ﴿ انتهى ﴾ كلام الفصول مع تفسيريه .

ثم أن المصنف اختار الوجه الاول من التفسيرين ، ولهذا اجاب بقوله : ﴿ ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه ﴾ أى كون الموضوع ﴿ مقيداً واقعاً به ﴾ أى بالمحمول على ما تقدم بيانه خارج عن محل البحث فى المقام اذ البحث في أن اخذ الذات في مفهوم المشتق يوجب انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية ام لا ، واما ما ذكره صاحب الفصول من الانقلاب فليس من جهة اخذ الذات فى مفهوم المشتق بل من جهة اخذ المحمول شرطا فى الموضوع ، والحاصل أن الانقلاب الذى ذكره الشريف آت من جهة اخذ الموضوع فى المحمول ، والانقلاب الذى ذكره الفصول آت من جهة اخذ المحمول فى الموضوع فمصبها مختلف فلا يكون احدهما مؤيداً للاخر ، فان اخذ المحمول في الموضوع ﴿ لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضرورية ﴾ الذي رامه الشريف ﴿ ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة ﴾ ولو لم يؤخذ الذات فى مفهوم المشتق بل ولو لم يكن المحمول مشتقا اصلا ، فصدق هذه الضرورة لا تضر بالممكنه ﴿ كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك ﴾ أى بهذه الضرورة ﴿ بشرط عدم كونه ﴾ أى عدم كون الموضوع ﴿ مقيداً به ﴾ أى مقيداً بالمحمول ﴿ واقعا ﴾ والاحسن فى العبارة ان يقول : « بشرط تقيده بالعدم » فانه مفاد بشرط لا ، واما عدم التقيد فهو مفاد اللابشرطية ، وكأن المصنف (ره) راعى المقابلة بينه وبين قوله فى السابق « بشرط كونه مقيداً به » . وعلى كل تقدير فاللازم ملاحظة الموضوع فى نفسه لا بشرط

لضرورة السلب بهذا الشرط ، وذلك لوضوح ان المناط فى الجهات ومواد القضايا إنما هو بملاحظة ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأى جهة منها ومع أية منها فى نفسها صادقة لا بملاحظة ثبوتها له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك وإلا كانت الجهة منحصرة بالضرورة ، ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت وعدمه واقعاً ضروريا ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول . وبالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً فى

المحمول ليكون ضرورى الايجاب ولا بشرط عدم المحمول ﴿ لضرورة السلب بهذا الشرط و﴾ وجه ﴿ ذلك ﴾ الذى ذكرنا من عدم تصحيح الانقلاب باخذ الموضوع بشرط المحمول في الموجبة وعدم المضرة فى السالبه ﴿ لوضوح أن المناط فى الجهات ﴾ اللفظية (١) ﴿ ومواد القضايا ﴾ الواقعية ﴿ انما هو بملاحظة ﴾ اخذ الموضوع لا بشرط وتصور ﴿ ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة باى جهة منها ﴾ أى من الجهات والمواد الثمانية ، ﴿ ومع أية منها في نفسها صادقة لا ﴾ أن المناط فى الجهات ﴿ بملاحظة ﴾ اخذ الموضوع بشرط شيء فى الموجبة أى بشرط ﴿ ثبوتها ﴾ اى ثبوت المحمولات ﴿ له ﴾ أى للموضوع ﴿ واقعاً أو ﴾ بملاحظة اخذ الموضوع بشرط لا فى السالبة أى بشرط ﴿ عدم ثبوتها له كذلك ﴾ واقعا ﴿ والا ﴾ يكن الموضوع لا بشرط ﴿ كانت الجهة ﴾ فى جميع القضايا ﴿ منحصرة بالضرورة ﴾ فى الايجاب والسلب ﴿ ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت ﴾ أى ثبوت المحمول في الموجبة ﴿ وعدمه واقعا ﴾ أى بلحاظ عدم ثبوت المحمول فى السالبة ﴿ ضروريا ﴾ خبر صار ﴿ ويكون ﴾ حينئذ ﴿ من باب الضرورة بشرط المحمول ﴾ وهو ساقط عن درجة الاعتبار .

﴿ وبالجملة الدعوى ﴾ أى دعوى الشريف ﴿ هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة ﴾ إذا أخذ في المشتق مصداق الذات ﴿ فيما ﴾ أى في قضية ﴿ ليست مادته واقعا في

---

(١) قد تقدم ان كيفية النسبة الواقعية تسمى بالمادة واللفظية تسمى بالجهة .

نفسه وبلا شرط غير الامكان .

نفسه وبلا شرط ﴾ محمول ﴿ غير الامكان ﴾ نحو « زيد كاتب » وتائيد الفصول هو انقلاب مادة الامكان الى الضرورة فيما اخذ الموضوع بشرط المحمول وبينهما بون بعيد

هذا كله جواب المصنف « ره » على تقدير ارادة صاحب الفصول التفسير الاول واما على تقدير إرادته التفسير الثاني فالجواب عنه كما في حاشية بعض الاعلام بتوضيح منا : انه لا دخـــل له بأخذ الذات في مفهوم المشتق ، اذ ليس انقلاب الممكنة الى الضرورية جاء من قبل أخذ الذات في مفهوم المشتق ـ الذى هو المدعى للمحقق الشريف ـ وانما جاء من قبل تقييد الوصف بمادة نسبته واقعاً ، ولذا لو فرض اخلاء القضية من لفظ المشتق كان اللازم ذلك ـ الذى ذكره صاحب الفصول ـ اذ كلما صدق زيد له الكتابة بالامكان يصدق زيد له الكتابة الممكنة بالضرورة ، واين هذا مما نحن فيه ـ انتهى .

ولا يذهب عليك ان جواب المصنف صار موقع اشتباه لبعض المحشين ، فزعم ان ما يقوله المصنف وينسبه إلى صاحب الفصول من الضرورة بشرط المحمول موافق لكلام السهروردي ، فلا يخلوا لتنبيه عليه من فائدة فنقول : الممكن محفوف بوجوبين وبعدمين . اما الوجوب الأول فهو الوجوب السابق الذى يثبت من ناحية علته ، ومن هنا يقولون « ان الشيء ما لم يجب لم يوجد » اي ما لم تصر علته تامة ولم يفسد جميع انحاء عدمه من طرف العلة والا لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال . وما الوجوب الثاني فهو الوجوب اللاحق الذي هو الضرورة بشرط المحمول ، فان الموضوع بشرط ثبوت المحمول له بحسب الواقع يمتنع ثبوت نقيضه له ، واما العدم الأول فهو عدمه من ناحية عدم العلة . واما العدم الثاني فهو العدم محمول خاص له .

ثم ان الشيخ الشراقي شهـــاب الدين السهروردي ارجع جميع الموجهات إلى الضرورية وقال في محكي حكمة الاشراق ما لفظه « لما كان الممكن امكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه ايضاً كذلك فالأولى ان يجعل الجهات ـ من الوجوب

. . . . . .

وقسيميه ـ اجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضيه على جميع الأحوال ضرورية ، كما تقول : « كل انسان بالضرورة هو يمكن ان يكون كاتبا او يجب او يكون حيوانا او يمتنع ان يكون حجراً » فهذه هي الضرورة البتاته ، فانا إذا طلبنا فى العلوم امكان شيء او امتناعه فهو جزء مطلوبنا ـ أي لا انه جهة له بل الجهة في الكل هي الضرورة المطلقة ـ ولا يمكننا ان نحكم حكما جازماً الا مما نعلم أنه بالضرورة كذا ، فلا نورد من القضايا الا البتاته ـ انتهى .

قال السبزواري فى رده :

لكننا قد اقتفينا أثرهم اذ ذلك التفصيل شرح ما حتم

أي للضرورة مراتب متفاوته ، فينبغي ان ينتبه على أن الضرورة الذاتية غير الضرورة الوصفية وغير الضرورة الموقته ، وان التي مع استحالة الانفكاك غير التى فى ضمن الدوام الذى لامعها وقس عليها . نعم مطلق الضرورة اصل محفوظ فيها ـ انتهى

إذا عرفت هذين الامرين علمت ان الضرورة بشرط المحمول الذى ادعاها المصنف (ره) غير الضرورة التي ادعاها شيخ الاشراق ، اذ معنى الاول ضرورة ثبوت المحمول للموضوع وحمله عليه ، ومعنى الثاني ضرورة امكان المحمول للموضوع . وانما اطلنا الكلام في المقام لما راينا من صعوبة بعض هذه الاصطلاحات الدائرة في الأصول على بعض الاذهان .

وقد تحصل من الامر الأول إلى هنا كلام الشريف بشقيه ، واشكال الفصول على شقة الاول ، واشكال المصنف على رد الفصول ، وجواب المصنف عن الشق الاول ، وجواب الفصول عن الشق الثاني من كلام الشريف ، ورد المصنف على جواب الفصول ، واشكال الفصول على جوابه عن الشق الثاني ، واشكال المصنف عليه (١) .

(١) فالشق الأول هو قوله : « ان مفهوم الشيء . . » والشق الثاني هو قوله : « ولو اعتبر فيه . . » واشكال الفصول هو قوله : « وقد اورد عليه في الفصول . . » واشكال المصنف على رد الفصول هو قوله : « وفيه انه من المقطوع . . » وجواب ـ

ولما تنظر الفصول فيما اورده على الوجه الثاني المنقول عن الشريف ان الاضرب الذى ادعاه الشريف موجود ولا يدفعه تقييد الموضوع قال ما لفظه : ولا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا ، لأن لحوق مفهوم الذات او الشيء لمصاديقيها ايضا ضرورى ولا وجه لتخصيصه بالوجه الثاني انتهى . (١)

وحاصله على ما اظن انه (ره) اجرى اشكال الانقلاب الذي اورد الشريف على

المصنف على الشق الأول هو قوله : « والتحقيق ان يقال . . » وجواب الفصول عن الشق الثاني هو قوله : « ثم قال انه يمكن ان يختار . . » ورد المصنف على جواب الفصول هو قوله : « ويمكن ان يقال ان عدم . . » واشكال الفصول على جوابه عن الشق الثاني هو قوله : « لكنه قدس سره تنظر . . » واشكال المصنف عليه هو قوله « ولا يذهب عليك ان صدق . . » . ثم ان هنا كلامين آخرين يأتي (الأول) اشكال الفصول على الشريف بأنه لم جعل التالي في الشرطية الثانية خاصا بهما ، فهذا التالى يجرى فى الشرطية الأولى ايضا ، واشار اليه بقوله : « وقد انقدح بذلك عدم نهوض . . » . (الثاني) جواب المصنف عن هذا الاشكال ، واشار اليه بقوله : « فان لحوق مفهوم الشيء . . » فتلك عشرة كاملة .

(١) وبيانه ـ كما فى حاشية السلطان دام بقاه ـ انه لو كان مفهوم الشيء ماخوذاً فى المشتق كقولنا « الانسان ضاحك » لزم كون هذه القضية ضرورية ، لأن مفهوم الشيء وان لم يكن ذاتيا للاشياء بالمعنى الايساغوجي الذي هو الجنس والفصل لكنه ذاتي بالمعنى المصطلح عليه فى كتاب البرهان ، بمعنى كونه منتزعا عن مقام ذات الأشياء بلا واسطة ، فيكون لحوقه لها ضروريا ولو كان مقيداً بالضحك فضلا عن كونه مقيداً بالنطق فيلزم الانقلاب . وفيه ما افاده الاستاد من ان لحوق الشيء المطلق ضروري لا الشيء المقيد بالضحك مثلا . اللهم الا ان يجعل المحمول قيداً للموضوع فيصير ضرورة بشرط المحمول وهذا خروج عما نحن فيه ، لأن المدعى انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً فى نفسه ـ مع قطع النظر عن الشرط المذكور ـ غير الامكان .

وقد انقدح بذلك عدم نهوض ما أفاده (ره) بابطال الوجه الأول كما زعمه (قده) فان لحوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما

الشق الثاني في الشق الاول ، وهو ما إذا اخذ مفهوم الشيء في معني المشتق ، وهناك مقدمة مطوية وهي : انه كما يلزم من دخول الذات في المشتق الانقلاب كذلك يلزم من دخول المفهوم في المشتق الانقلاب ، الا ان الاول انقلاب الضرورية ـ كالفصل ـ الى الممكنه ، والثاني انقلاب الممكنه ـ كالكاتب ـ إلى الضرورية .

وهذا هو المراد بقوله : « ولا وجه » الخ أى لا وجـــه لتخصيص الشريف الانقلاب بالوجه الثاني وهو اخذ الذات في المشتق ، بل يجرى الانقلاب فى الوجه الاول وهو اخذ المفهوم فى المشتق .

﴿ و قد انقدح بذلك ﴾ الذي ذكرنا من رد قول الفصول بالانقلاب ﴿ عدم نهوض ما افاده ﴾ صاحب الفصول من جعل الضرورة بشرط المحمول ﴿ بابطال الوجه الاول ﴾ أى ابطال اخذ مفهوم الشيء فى المشتق ﴿ كما زعمه « قده » ﴾ حيث قال : ولا يذهب عليك انه يمكن - الخ . (١) ووجه عدم النهوض يحتاج إلى تمهيد مقدمة وهي : ان مفهوم الشيء الداخل في معنى المشتق على ثلاثة انحاء : الاول الشيء مطلقا الاعم من المطلق والمقيد . الثاني الشيء المطلق . الثالث الشيء المقيد ، فالاول لا بشرط والثاني بشرط لا أى بشرط عدم التقييد والثالث بشرط شيء .

اذا عرفت ذلك فنقول : ان ما زعمـــه الفصول من ان اخذ مفهوم الشيء في المشتق يوجب الانقلاب غير صحيح ، ﴿ فان ﴾ الفصول إن أراد من لحوق الشيء بالمشتق ﴿ لحوق مفهوم الشيء و ﴾ مفهوم ﴿ الذات لمصاديقها ﴾ فهو ﴿ إنما يكون ضروريا مع اطلاقها ﴾ أى إطلاق مفهوم الشيء والذات وهو القسم الثاني ، وحينئذ فضروريته مسلم لكن ليس محل الكلام ، اذ لا يحمل الشيء المطلق على الذات ، فليس معنى

---

(١) هذا على مذاق المصنف من تفسيره لكلام الفصول ، ويظهر الوجه الآخر من التفسير مما تقدم ـ فتدبر .

لامطلقاً ولو مع التقيد إلا بشرط تقيد المصاديق به أيضاً ، وقد عرفت حال الشرط فافهم . ثم انه لو جعل التالى فى الشرطية الثانية لزوم أخذ

الانسان كاتب الانسان شيء مطلق . والحاصل ان مفهوم الشيء المطلق ضرورى ﴿ لامطلقا ﴾ اعم من المطلق والمقيد وهو القسم الاول ، فان صاحب الفصول لو أراده كان باطلا ، اذ مفهوم الشيء بمعناه الاول ليس ضروريا . (١)

كيف والحال ان الشيء مطلقا يصدق ﴿ ولو مع التقيد ﴾ فان المقيد احد افراد المطلق ، ومن البديهي عدم ضرورية المقيد ، فان الشيء الكاتب ليس ضروريا للانسان وببطلان ضرورية المطلق تبين بطلان ضرورية القسم الثالث وهو الشيء بقيد الكاتب .

اللهم ﴿ الا ﴾ ان يقال بضرورية الشيء المقيد للموضوع ﴿ بشرط تقيد المصاديق ﴾ أى افراد الموضوع ﴿ به ﴾ أى بالمحمول ﴿ ايضا ﴾ كما كان الشيء مقيداً به وحينئذ تتحقق الضرورة بشرط المحمول ، ﴿ و ﴾ لكن اخذ الموضوع بشرط المحمول غير صحيح لما ﴿ قد عرفت ﴾ من ﴿ حال الشرط ﴾ وانه لا يصحح الانقلاب ـ ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة إلى ما تقدم من ان ظاهر عبارة الفصول ليس الضرورة بشرط المحمول حتى يرد عليه بأن الكلام ليس في هذه الضرورة بل ظاهر كلامه ضرورة النسبة الواقعية اعم من الامكان وغيره ، وحينئذ فجوابه ما تقدم من ان صيرورة القضية ضرورية ليست لأجل اخذ المفهوم في المشتق بل لاجل تقيد الموضوع بالمحمول وهو خارج عن محل الكلام لأن الكلام في الانقلاب إلى الضرورية لاجل اخذ مفهوم الشيء.

﴿ ثم انه ﴾ أي الشريف ﴿ لو جعل التالى في الشرطية الثانية ﴾ وهي قوله : «ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة » ﴿ لزوم اخذ

---

(١) والحاصل ان الشيء مطلقاً ولو كان ضروريا ولكن ليس محل الكلام ، والشيء المطلق والشيء المقيد هما محل الكلام لكنهما ليسا بضروري ، فالضروري غير محل الكلام ومحل الكلام ليس بضروري .

النوع فى الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذى له النطق هو الانسان كان اليق بالشرطية الاولى ، بل كان أولى لفساده مطلقاً لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيق ضرورة بطلان أخذ الشيء فى لازمه وخاصته فتأمل جيداً ، ثم انه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرر الموصوف فى مثل « زيد الكاتب » ولزومه من التركب

النوع فى الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان ﴾ فلو كان الانسان داخلا في الناطق لزم ماذكر ﴿ كان ﴾ هذا التالى ﴿ أليق بـ ﴾ التالي في ﴿ الشرطية الاولى ﴾ اذ تالى الشرطية الاولى لزوم اخذ العرض العام في الفصل ، ووجه الاولية كون كلا المحذورين واردين فى مثال واحد ، ﴿ بل كان ﴾ هذا التالى الذى ذكرنا ﴿ اولى ﴾ من جعل التالي فى الشرطية الاولى دخول العرض العام في الفصل ﴿ لفساده ﴾ أى فساد ما ذكرنا من التالي ﴿ مطلقا ﴾ سواء كان الناطق فصلا حقيقيا ام لم يكن ، ﴿ و ﴾ ذلك بخلاف التالي الذي ذكره الشريف فانه ﴿ لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيق ﴾ لم يكن التالي باطلا كما تقدم ، أما وجه فساد ما ذكرنا من التالي مطلقا فلما ﴿ ضرورة بطلان اخذ ﴾ مفهوم ﴿ الشيء فى لازمه وخاصته ﴾ فان الناطق ولو لم يكن فصلا لكنه لازم وخاصة للفصل يقينا ﴿ فتأمل جيداً ﴾ حتى لا تشتبه عليك الكلمات وهي عشرة كاملات كما سبق فى الحاشية .

قال المشكيني (ره) : وقد تبين من جميع ما ذكرنا انه لا يتم البرهان الذي ذكره الشريف ، اما الشق الاول فلأن اللازم اخذ العرض في الخاصة ، واما الشق الثاني فلأنك قد عرفت عدم الانقلاب اصلا ، على انك قد عرفت سابقا ان المأخوذ هو المفهوم لا المصداق لأنه لا صحة له فى نفسه ، ومنه يظهر عدم لزوم اخذ النوع في العرض اوهو فى الفصل ـ انتهى .

﴿ ثم انه يمكن ان يستدل على البساطة ﴾ أي بساطة مفهوم المشتق بما استدل به المحقق الدواني ﴿ بضرورة عدم تكرر الموصوف في ﴾ المشتقات المحمولة ﴿ مثل « زيد الكاتب » ولزومه ﴾ أى مع انه يلزم التكرار ﴿ من التركب ﴾ قطعاً ، إذ يكون

وأخذ الشيء مصداقا أو مفهوماً فى مفهومه .

إرشاد : لا يخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكا وتصوراً بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد لا

هناك موصوف أول وهو المبتدأ وموصوف ثان وهو الجزء الأول من المحمول المركب ، (و) ذلك من غير فرق بين (أخذ الشيء) وهو الموصوف الثاني (مصداقا أو مفهوماً في مفهومه) أي فى مفهوم المشتق لوضوح انه لو دخل في مفهوم الأبيض الشيء كان معنى قولك « الثوب الأبيض » الثوب الشيء الأبيض ، ولو دخل فيه مصداق الشيء — وهو الثوب في المثال — كان معنا الجملة الثوب الثوب الأبيض ، وكلاهما ضروري البطلان لتبادر خلافهما .

﴿ ارشاد ﴾

فى معنى بساطة المشتق ، أعلم ان البساطة تطلق على معنيين : « الأول » البساطة بحسب المفهوم ، والمراد بها كون حضور المفهوم فى الذهن حضوراً لمعنى واحد كالانسان ، ويقابل هذا القسم المركب بحسب المفهوم وهو الذي يكون حضوره حضوراً للمتعدد نحو رامي الحجارة . « الثاني » البساطة بحسب الحقيقة ، والمراد بها عدم انحلال المفهوم ولو بالتعمل العقلي ، ويقابل هذا القسم المركب بحسب الحقيقة وهو ما ينحل بنظر العقل وتعمله ولو الى الجنس والفصل ، فالانسان مركب بهذا الاعتبار والناطق بسيط ـ على قولهم ، فالبسيط المفهومي أعم من البسيط الحقيقي والمركب الحقيقي أعم من المركب المفهومي ، فبين البسيطين والمركبين عموم مطلق لكن متعاكساً .

ثم (لا يخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم) الذي ندعيه في المشتق (وحدته) أي وحدة المعنى (ادراكا وتصوراً) فان حضور المشتق في الذهن حضور شيء واحد (بحيث لا يتصور عند تصوره إلا شيء واحد) فتصور الأبيض والأسود والضارب يرادف تصور « سفيدوسياه وزننده » فى الفارسية ، و(لا)

شيئان وان انحل بتعمل من العقل الى شيئين كانحلال مفهوم الحجر والشجر الى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومها . وبالجملة لاينثلم بالانحلال الى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى . والى ذلك يرجع الاجمال والتفصيل الفارقين بين المحدود والحد مع ماهما عليه من الاتحاد ذاتاً فالعقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل بعدما كان أمراً واحداً ادراكا

يحضر ﴿ شيئان ﴾ بالوجدان ﴿ وان ﴾ كان هذا البسيط المفهومي مركباً حقيقياً ، بأن ﴿ انحل بتعمل من العقل الى شيئين ﴾ فلا تنافي بينهما ، إذ البساطة فى حاق الذهن والتركيب في طرف التحليل ، وذلك ﴿ كانحلال مفهوم الحجر والشجر ﴾ مع انهما بسيطان مفهوماً ﴿ الى شيء له الحجرية أوالشجرية ﴾ فهما منحلان تعملا ﴿ مع وضوح بساطة مفهومها ﴾ ذهناً ، وبهذا تبين الجواب عن الكلام الذي ذكره الفصول فى أول المبحث من التنافي بين ما اشتهر من تركيب المشتق وبين بساطته .

والحاصل انه لا منافاة بين البساطة الذهنية والتركيب العقلي ، فلا يرد على البساطة ما يذكره القوم من ان الضارب معناه شيء له الضرب . ﴿ وبالجملة لا ينثلم بالانحلال ﴾ أى انحلال المشتق كغيره ﴿ الى الاثنينية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم ﴾ في ظرف الذهن ﴿ كما لا يخفى ﴾ بأدنى تأمل .

﴿ والى ذلك ﴾ الذى ذكرنا من البساطة في حاق الذهن والتركيب فى ظرف التحليل العقلي ﴿ يرجع الاجمال والتفصيل الفارقين بين المحدود والحد مع ماهما ﴾ أى الحد والمحدود ﴿ عليه من الاتحاد ذاتاً ﴾ ، وبهذا يرتفع الاشكال الوارد بأن الحد لو كان عين المحدود لزم احالة تعريف الشيء على نفسه ، وان كان بجزئه كان تعريفاً بجزء نفسه الأخفى ، وان كان بخارجه فان المباين لا يصير معرفا وإلا لعرف كل شيء كل شيء . بيان الرفع : ان المحدود عين الحد ذاتاً وغيره تصوراً ﴿ فالعقل بالتعمل ﴾ والتكلف ﴿ يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل ﴾ فما يجتمع فيه مع مشاركاته يجعله جنساً وما يختص به يجعله فصلا ﴿ بعدما كان ﴾ النوع ﴿ أمراً واحداً ادراكاً ﴾

وشيئاً فارداً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق .

الثانى : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً انه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجرى عليه ،

أي بسيطاً مفهومياً ﴿ وشيئاً فارداً تصوراً ﴾ . والحاصل ان التحليل العقلي فى المشتق كما في الحد لا ينافي وحدة المفهوم ﴿ فالتحليل يوجب فتق ﴾ أي تفصيل ﴿ ما ﴾ أي المعنى الذى ﴿ هو ﴾ أي المحدود ﴿ عليه من الجمع والرتق ﴾ ذهناً . قال في المنظومة :

فالحـــد بالتركيب اقتناصه وذا بأن تستشرفوا أشخاصه
حتى تروا من أي الأجناس العشر فتأخـــذوا مقوماتها الأخر
ففيما رتب كل ما وجـــد حملا ومعنى ساوت المحدود حد

وقال فى حاشيته في دفع التركيب الخارجي في المحدود : قلت أخذهما على الوجه المذكور من المهية البسيطة إنما هو بالتعمل العقلى ، فان البسيط لا مادة له ولا صورة له إلا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدين المحدود ، إذ التفاوت بالاجمال والتفصيل إنما هو فى الملاحظة لا في الملحوظ ، لامكان أخذ المعاني الكثيرة من ذات واحدة ـ انتهى . هذا تمام الكلام في الأمر الأول من الامور الباقية

الفرق بين المشتق والمبدأ

الأمر ﴿ الثاني ﴾ فى دفع اشكال ورد على المختار في الأمر الأول ، وحاصله : ان من ذهب إلى تركيب المشتق من الذات والمبدأ صح عنده الفرق بين المشتق ومبدئه وأوجب هذا الفرق صحة الحمل في أحدهما دون الآخر . واما المصنف (ره) وغيره ممن يرى بساطة المشتق فقد يشكل عليهم بأن المشتق لما لم يكن مأخوذاً فيه الذات كان عين المبدأ باضافة النسبة ، فكما لا يصح حمل المبدأ على الذات يلزم أن لا يصح حمل المشتق .

والجواب عنه يظهر بعد بيان الفرق بين المشتق والمبدأ فنقول : ﴿ الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً ﴾ بعد عدم اعتبار الذات فيه ﴿ انه ﴾ أى المشتق ﴿ بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما ﴾ أى على شيء ﴿ تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجري عليه ﴾ ،

لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فانه بمعناه يأبى عن ذلك بل اذا قيس ونسب اليه كان غيره لا هو هو ، وملاك الحمل والجرى إنما هو نحو من الاتحاد والهوهويه، والى هذا يرجع ماذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه .

وذلك (لما هما عليه من نحو) خاص (من الاتحاد) بحسب الذات أو بحسب الوجود فالمشتق موضوع للمبدأ المنتزع عن الذات ، وهذا أوجب صحة الحمل فيه (بخلاف المبدأ فانه بمعناه) الموضوع له (يأبى عن ذلك) الحمل والجرى على الموصوف لكونه موضوعاً لنفس المبدأ ، (بل) المبدأ (اذا قيس) الى الموصوف (ونسب اليه كان غيره) لبداهة ان الضرب غير زيد (لا هو هو) منتزعاً عنه حتى يتم (ملاك الحمل والجرى) ، إذ ملاك الحمل (انما هو نحو من الاتحاد) بين المحمول والمحمول عليه (والهو هويه) مصدر جعلي من هو هو ، فقد تبين بما ذكر ان المغايرة بينهما مغايرة وضعيه واقعية بحيث لا يصح جعل أحدهما مكان الآخر إلا بورود خاص أو عناية خاصة . (والى هذا) الفرق الواقعي (يرجع ما ذكره أهل المعقول فى) مقام (الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا) ومرادهم بهذا الفرق ما تقدم (أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل) فيصح حمله ويصح عدم حمله فهو لا بشرط (ومفهوم المبدأ يكون آبياً عنه) فلا يصح حمله فهو بشرط لا .

قال الميرزا : ان وجودات الاعراض — كما ثبت في محله — في حد أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها ، بمعنى ان العرض غير موجود بوجودين بل وجوده النفسي عين وجوده الربطي ، فوجودها في الخارج هو الرابط بين ماهياتها وموضوعاتها ، وإلا فالموضوعات في ذواتها أجنبية عن ماهياتها ولا رابط بينهما إلا الموجودات العرضية ، وحينئذ فقد يلاحظ العرض على واقعه بلا مؤنة أخرى ، فحيث ان

وصاحب الفصول (ره) حيث توهم ان مرادهم إنما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أو رد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبر لا بشرط و

وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فلا محالة يكون مرآتاً ومعرفاً لموضوعه ونعتاً له وثانياً فيه ، حيث انه من أطواره وشئونه ، وبهذا الاعتبار يكون عرضياً ومشتقاً ، وأخرى يلاحظ لا كذلك بل باسقاط تلك الحصة — وهي كونه لموضوعه — ويلاحظ بما هو شيء من الأشياء الخارجية ، فيكون عرضاً مباينا غير محمول ، حيث انه بهذه الملاحظة غير موضوعه فكيف يكون عينه ويعبر عنه بالمصدر أو اسم المصدر ؟ الى ان يقول : ولا فرق فيما ذكرنا بين أنحاء الأعراض ، فان الجهة المذكورة — وهي كون وجوداتها في أنفسها وجوداً لموضوعاتها — مشترك بين الجميع سواء كان قيامها بنحو الصدور أو الحلول — انتهى .

﴿ وصاحب الفصول (ره) حيث توهم ان مرادهم ﴾ من اللا بشرطية في المشتق وبشرط اللائية في المبدأ ﴿ انما هو بيان التفرقة ﴾ بين المشتق ومبدئه ﴿ بهذين الاعتبارين ﴾ من غير دخالة لهما في قوام ذاتي المشتق والمبدأ بل الفرق ﴿ بلحاظ الطوارىء والعوارض الخارجية ﴾ عن المعنى الموضوع له ﴿ مع حفظ مفهوم واحد ﴾ فيهما ﴿ أو رد عليهم بعدم استقامة الفرق ﴾ بين المشتق ومبدئه ﴿ بذلك ﴾ اللابشرطية وبشرط اللائية الطارئة ، وذلك ﴿ لأجل ﴾ انه لو كان الفرق اعتبارياً محضاً من دون دخل في قوام المعنى لجاز استعمال كل واحد من المشتق والمبدأ في موضع الآخر ، إذا لوحظ المشتق بشرط لا والمبدأ لا بشرط ، كما ان وحدة المعنى في المطلق والمقيد موجب لاستعمال كل في مقام الآخر إذا جرد المطلق عن الاطلاق والمقيد عن التقييد ، مع انا نرى من ﴿ امتناع حمل العلم والحركة على الذات ﴾ فلا يقال « زيد علم أو حركة » ﴿ وان اعتبر لا بشرط ﴾ وكذلك في عكسه يمتنع ان يقال « العالم من مقولة الكيف » و « المتحرك من مقولة كذا » وان اعتبرا بشرط لا . ﴿ و ﴾ لكنه

غفل عن أن المراد ما ذكرنا كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع .

قدس سره ﴿ غفل عن ان المراد ﴾ بقولهم : لا بشرطه وبشرط لا ﴿ ما ذكرنا ﴾ من دخالتها في قوام المعنى ، لا أنها طوارىء خارجة عن ذات المعنى ﴿ كما يظهر ﴾ دخالة الخصوصية في المعنى ﴿ منهم من بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة فراجع ﴾ (١) .

والحاصل ان تمثيلهم المبدأ والمشتق بالجنس والمادة والفصل والصورة — مع ان الفرق بينهما حقيقي وواقعي — يدل على ان مرادهم الفرق بين المبدأ والمشتق بالفرق الحقيقي الواقعي لا الاعتباري وتوضيح المقام يتم ببيان أمرين : « الأول » بيان الفرق بين اللابشرط وقسيميه فى الذهن وبينها في الخارج . « الثاني » بيان الفرق بين المادة والجنس والفصل والصورة .

« أما الأول » فنقول : قال بعض الأعلام : اعتبارات الماهية الثلاثة — أعني لا بشرط وبشرط شيء وبشرط لا — تارة تكون بلحاظ الخارج ، كما يقال الماء لا بشرط أو بشرط البرودة أو بشرط عدم الحرارة رافع للعطش . وأخرى تكون بلحاظ الاعتبار ، فيكون معنى بشرط شيء الشيء الملحوظ معه شيء ومعنى بشرط لا الملحوظ وحده ومعنى لا بشرط الشيء الملحوظ مع تجويز كونه وحده ولا وحده — انتهى .

« وأما الثاني » فنقول : قال صدر المتألهين في محكي تعليقه على الشفاء ما لفظه : إعلم ان كلا من الجنس والفصل إذا أخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل أن

---

(١) قال العلامة الرشتي « ره » مع وضوح : ان الجنس من الأجزاء الذهنية والمادة من الأجزاء الخارجية وكذا الفصل والصورة ، وممن صرح بأن الفرق بينهما بالذات لا بالاعتبار هو الشيخ الرئيس في كتاب الشفا وان خالفه المحقق الدواني وتبعه سيد المحققين ـ انتهى .

الثالث : ملاك الحمل كما أشرنا اليه هو الهوهوية والاتحاد من وجه والمغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات والذوات،

يصير عين الآخر في الوجود ، ولذلك يحملان على شيء واحد ويحمل كل منهما على الآخر لاتحادهما في الوجود ، وأما إذا أخذ كل منهما أو أحدهما بشرط عدم دخول الآخر فى وجوده فيصير جزءاً للنوع المركب منهما — انتهى . ومراده أنه لو لوحظ كل منهما بنفسه مع قطع النظر عن الآخر كان بشرط لا ، ويعبر عنهما حينئذ بالنفس والبدل ، ولو لوحظ كل منهما مبهما بحيث إذا أضيف اليه الآخر كان عينه كانا لا بشرط ويعبر عنهما حينئذ بالجنس والفصل . ثم ان اعتبار المادة والصورة انما يكون بالنظر الى كون كل منهما معنى تاماً فى نفسه ، ومأخذ هذا الاعتبار كون المادة قوة والصورة فعلية ، كما ان اعتبار الجنس والفصل إنما يكون بالنظر إلى اندكاك كل منهما فى الآخر ، ومأخذ هذا الاعتبار كونهما موجودين بوجود واحد ، وهكذا الحال فى البياض والأبيض بالنسبة إلى الثوب .

والحاصل ان المادة والصورة موضوعتان للجزء فقط والجنس والفصل موضوعان للجزء المطلق . قال السبزواري فى حاشيته قوله : « ان كلا من هاتين ـ المادة والصورة ـ مع كل من هذين ـ الجنس والفصل ـ مختلف اعتباراً » مالفظه : أى المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً ومختلفة معه باعتبارى بشرط لا ولا بشرط ، وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي — إنتهى .

دفع اشتباه الفصول

(الثالث) من الامور الباقية فى دفع اشتباه وقع من الفصول في بيان الحمل فنقول : (ملاك الحمل) المصحح له (كما أشرنا اليه) في الأمر الثانى (هو الهوهوية) بأن يكون الموضوع نفس المحمول (و) أن يكون (الاتحاد) بينهما (من وجه) كالاتحاد الذاتى (والمغايرة من وجه آخر) كالمفهومي (كما يكون) هذا النحو من الاتحاد والمغايرة (بين المشتقات) المحمولة (والذوات) الموضوعة

ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية، ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك فى التحديدات وسائر القضايا فى طرف الموضوعات بل لايلحظ فى طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال فى طرف المحمولات ،

فى قولنا « زيد كاتب » ذات واحد ومفهومان . قال في المنظومة :

بكثرة تعلقت غيرية كذاك بالوحدة هوهوية

هذى هى الحمل وفيه اعتبر جهتي الوحدة والتكثر

ولا يفرق فى هذا الحكم بين أقسام الحمل من الذاتى والشائع وغيرهما . نعم يكفى المغايرة الاعتبارية ، ولهذا يقال « الانسان إنسان » فى مقام توهم المغايرة فى مقام الجعل

(ولا يعتبر معه) أى مع ما ذكر من الاتحاد والمغايرة ما ذكره فى الفصول من (ملاحظة التركيب بين المتغايرين) بأن يجعل كل واحد من الموضوع والمحمول جزء مركب (واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك) مجموع (واحداً) اعتباريا (بل يكون لحاظ ذلك) التركيب (مخلا) بالحمل (لاستلزامه) أى التركيب الذى ادعاه الفصول (المغايرة بالجزئية والكلية) فكل من الموضوع والمحمول جزء وكلاهما كل ، ومن البديهى عدم صحة حمل أحد جزئى المركب على الآخر ، فانه لا يصح حمل الماء على اللحم ولا العكس في المركب منهما (ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ) الطرفين (بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول) كما سبق .

هذا (مع) أن التركيب خلاف الوجدان ، لـ (وضوح عدم لحاظ ذلك) التركيب (في التحديدات) أى المعرفات بل (وسائر القضايا) المستعملة ، فان التركيب غير ملحوظ (فى طرف الموضوعات) الواقعة في التحديدات وغيرها (بل لا يلحظ فى طرفها إلا نفس معانيها) الحاصلة قبل التركيب ، فالانسان بما له من المعنى موضوع فى قولنا « الانسان حيوان ناطق » (كما هو الحال في طرف المحمولات)

ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ماهما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار .

إذ المفرد بما له المعنى يقع محمولا (ولا يكون حملها) أى المحمولات (عليها) أى على الموضوعات (إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد) الوجودى فى الحمل الشائع والماهوى في الحمل الاولى (مع ماهما عليه من المغايرة ولو بنحومن الاعتبار) فالتغاير فى الحمل الشائع فى المفهوم والمعنى وفي الحمل الاولى مفهومي فقط ولو اعتباراً ولهذا قيل : ان الموضوع فى « زيد إنسان » هو زيد المنخلع عنه الانسانية الملحوظ فيه الجسمية حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه .

قال المصنف (ره) في الفوائد : ثم لا يخفى تحقق ملاك الحمل وهو الاتحاد من وجه والمغايرة من آخر بين المشتقات والذوات المتصفة بالمبادىء ، ولا يعتبر معه من ملاحظة التركيب بين المتغايرين كذلك ، واعتبار كون المجموع منهما بما هو مجموع واحداً بل يكفى ملاحظة اتحادهما ذاتاً كما فى حمل الذاتيات واتحادهما وجوداً كما في حمل العرضيات . كيف ولو كان الملحوظ فى طرف الموضوع أخذ المجموع من حيث المجموع واحداً لا ذات المجموع لما كان الحد التام فيما إذا حمل على المحدود مساوياً اجزاءاً ، ولزم زيادة جزء اعتبارى في المحدود وهو ملاحظة مجموعها من حيث المجموع واحداً في طرفه ، مع بداهة لزوم مساواة الحد ومحدوده . هذا مضافاً إلى وضوح ان الموضوع فى التحديدات وغيرها من القضايا ليس إلا نفس معاني ألفاظها . ومن المعلوم انها ليس إلا ذاتها لا مع لحاظ اتحادها وتركيبها مع محمولاتها . وبالجملة المعتبر فى الحمل مع المغايرة من وجه الاتحاد ذاتاً كما في الحمل الاولي الذاتي أو وجوداً كما فى الحمل الشائع الصناعي والتركيب الاعتبارى لو لم يخل بالاتحاد المعتبر لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية لا دخل له في حصوله وتحققه ـ إنتهى .

فالمتحصل من اشكالات المصنف على الفصول فى كتابيه ثلاثة : « الأول » ما أشار اليه من أن الحمل يقتضي الاتحاد ـ الخ ، إذ بعد الاتحاد الحقيقى لا حاجة إلى

فانقدح بذلك فساد ماجعله في الفصول تحقيقاً للمقام ، وفي كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان النظر .

الرابع : لاريب في كفاية مغايرة المبدأ

ملاحظة التركيب الاعتباري . « الثاني » ما أشار اليه بقوله : بل يكون لحاظه ذلك مخلا ـ الخ ، إذ هذا اللحاظ مستلزم لكون الموضوع والمحمول جزئي مركب ، ومن البديهي عدم جواز حمل أحد الجزئين على الآخر « الثالث » ما أشار اليه بقوله : مع وضوح عدم ـ الخ ، وهذا منحل إلى إشكالين : الأول انه خلاف الوجدان إذ المفرد بما له من المعنى موضوع أو محمول لا أن المفرد الذي له مزية التركيب كذلك الثاني : ما بيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمة وهي : ان الامرين إذا تركبا حصل هناك أربعة أمور ذاتا الجزئين وهما حقيقيان ومزيتا الجزئين الحاصلتان بسبب التركيب وهما اعتباريان .

اذا عرفت ذلك قلنا : انه اذا اعتبر التركيب في الحد والمحدود لزم عدم مساواتهما ، لأن المحدود حينئذ الذات مع الجزء الاعتباري والحد هو الذات فقط إذ جزئه الاعتباري ليس بحد فان الحيوان الناطق المنسلخ عن جميع الخصوصيات حد للانسان لا المقيد بالتركيب . وإلى هذا أشار في الفوائد بقوله : « كيف ولو كان الملحوظ » الخ فتأمل .

﴿ فانقدح بذلك ﴾ الذي ذكرنا من بطلان ملاحظة التركيب في الحمل ﴿ فساد ماجعله ﴾ الشيخ محمد حسين « قده » ﴿ في الفصول تحقيقاً للمقام ﴾ من ملاحظة التركيب ﴿ وفي كلامه ﴾ قدس سره ﴿ موارد للنظر تظهر بالتأمل وامعان النظر ﴾ وحيث ذكره بما فيه غالب الشراح والمحشين أضربنا عن تفصيله صفحاً .

كيفية جري الصفات على الله تعالى

﴿ الرابع ﴾ من الأمور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول في كيفية جري الصفات على الله تعالى سبحانه فنقول : ﴿ لا ريب في كفاية مغايرة المبدأ ﴾

مع ما يجرى المشتق عليه مفهوماً وإن اتحدا عيناً وخارجا، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم، الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال .

للمشتق ﴿ مع ما يجري المشتق عليه ﴾ من الموصوف ﴿ مفهوماً وان اتحدا ﴾ أى الموصوف ومبدأ المشتق ﴿ عيناً وخارجا ﴾ بأن كان المبدأ عين الموصوف وبالعكس ﴿ فصدق الصفات ﴾ الثبوتية لله تعالى ﴿ مثل العالم والقادر ﴾ والحي والمريد والمدرك ﴿ والرحيم والكريم، الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال ﴾ .

قال في حق اليقين للسيد الشبر (ره) ما لفظه : قال بعض العارفين ان الأسماء تنقسم باعتبار الهيئة الى جمالية كاللطيف والغفار وجلالية كالمنتقم والقهار . انتهى فكأن المصنف جرى على هذا الاصطلاح والله العالم .

قال العلامة المشكيني : لا يخفى ان صفات الجلال هي الصفات السلبية وهي ليست عين الذات ، فالظاهر انه تفسير للكمال وليس المراد منه ماهو المصطلح — انتهى .

أقول : توضيحه انه قد جرى اصطلاح المتكلمين على تقسيم صفات الله تعالى الى قسمين : « الأول » الصفات الثبوتية وهي ما اجتمع فى قوله :

عالم وقادر حي است مريد مدرك
هم قديم ازلي دان متكلم صادق

ويعبر عن هذه بصفات الكمال لكونها كمالا للمتصف بها . « الثاني » الصفات السلبية وهي ما اجتمع في قوله :

نه مركب بود جسم نه مرئي نه محل
بي شريك است معاني تو غني دان خالق

ويعبر عن هذه بصفات الجلال لكون المتصف أجل وأقدس من أن يتصف بها .

ولا يخفى ان حصر الصفات في هذه المذكورات صدرت عن المتكلمين ، لأن مقصودهم بيان الحق من الصفات المختلف فيها لا بيان كل صفة من صفاته تعالى ،

عليه تعالى على ما ذهب اليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة ،

وعلى هذا فصفات الجلال سلوب ولا معنى لاتحاد السلب مع الذات ، ولهذا حمل كلامه على خلاف المصطلح .

وعلى كل حال فصدق الصفات ﴿ عليه تعالى على ما ذهب اليه أهل الحق ﴾ من الشيعة ومن تبعهم في هذه المسألة ﴿ من عينية صفاته يكون على الحقيقة ﴾ .

قال السيد الشبر في حق اليقين ما لفظه : الصفات الكمالية — كالعلم والقدرة والاختيار والحياة والارادة والكراهة والسمع والبصر والسرمدية ونحوها — هي عين ذاته تعالى وجوداً وعيناً وفعلا وتأثيراً ، بمعنى ان ذاته تعالى بذاته يترتب عليه آثار جميع الكمالات ويكون هو من حيث ذاته مبدءاً لانتزاعها منه ومصداقا لحملها عليه وان كانت هي غيره من حيث المفهوم والمعنى ، وذلك لجواز أن يوجد الأشياء المختلفة والحقائق المتباينة بوجود واحد ، ونظير ذلك للافهام المخلوق فانه مع كونه واحداً يصدق عليه انه مقدور ومعلوم ومحيي ومراد ومخلوق ومرزوق باعتبارات متعددة وحيثيات مختلفة وبالجملة فليست صفاته تعالى مغايرة للذات كما في صفاتنا ، فان علمنا وقدرتنا وحياتنا مثلا غير ذواتنا بل زائدة عليها ضرورة ، فانا كنا معدومين ثم وجدنا وكنا جاهلين فعلمنا وكنا عاجزين فقدرنا وهكذا .

ثم أقام أدلة عقلية وغيرها على ذلك الى ان قال : ونعم ما يقول :

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

قال أمير المؤمنين عليه السلام : « من وصف الله فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله » يعني من وصف الله تعالى بصفة مغايرة لذاته فقد جعله مقارنا لغيره وهو الصفة ، ومن جعله مقارنا لغيره من الصفة فقد ثناه إذ الموصوف أول والوصف ثاني . ومن ثناه فقد جزأه أي جعله ذا جزء مركب من ذات وصفة ، ومن قال بأنه ذا جزء لم يعرفه لأن الله واحد أحد — انتهى .

فان المبدأ فيها وإن كان عين ذاته تعالى خارجا إلا أنه غير ذاته مفهوماً، ومنه قد انقدح ما فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى ألفاظ الصفات الجارية عليه تعالى بناء على الحق من العينية لعدم المغايرة المعتبرة بالاتفاق ، وذلك لما عرفت من كفاية المغايرة مفهوماً

﴿ فان المبدأ فيها ﴾ أي في صفاته كالعلم والقدرة والحياة ﴿ وان كان عين ذاته تعالى خارجا ﴾ بحيث انه سميع بما يبصر وبصير بما يسمع ﴿ إلا انه ﴾ أى المبدأ ﴿ غير ذاته مفهوماً ﴾ ، إذ المفهوم من العلم غير المفهوم من الذات ، كما ان فى المثال المتقدم مفهوم المعلوم غير مفهوم المخلوق وان كانت الذات واحدة .

﴿ ومنه ﴾ أي مما ذكرنا من كفاية المغايرة مفهوماً ﴿ قد انقدح ﴾ فساد ﴿ ما ﴾ ذهب اليه ﴿ فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى ﴾ فانه بعدما اشترط قيام مبدأ الاشتقاق بالموصوف فى صدق المشتق قال : وخالف فى ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق . . . الى أن قال : وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوهما عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق . ثم أجاب عن هذا الانتصار بقوله : الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدأ لابد أن يكون مغايراً لذي المبدأ ، وانما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه ، فالوجه التزام وقوع النقل فى تلك الألفاظ بالنسبة اليه تعالى ﴿ بناء على الحق من العينية ﴾ وانما قال بالنقل ﴿ لعدم المغايرة المعتبرة ﴾ بين المبدأ والذات ﴿ بالاتفاق ﴾ .

والحاصل انه بعد التزامه بوجوب المغايرة بين المبدأ والموصوف حقيقة والتزامه بما هو الحق من العينية لم يتمكن إلا من الالتزام بكون اطلاق العالم ونحوه على الله تعالى ليس حقيقة أولياً بل الألفاظ منقولة عن معناها اللغوى ، وانما أضاف المصنف (ره) المجازية لما فهمه من ملاك كلام الفصول ﴿ و ﴾ لكن نحن فى مندوحة عن هذا الالتزام و ﴿ ذلك لما عرفت ﴾ في أول هذا الأمر ﴿ من كفاية المغايرة ﴾ بين الذات والمبدأ ﴿ مفهوماً ﴾ فقط وان كان

ولا إتفاق على اعتبار غيرها إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره كما لا يخفى وقد عرفت ثبوت المغايرة كذلك بين الذات ومبادىء الصفات . الخامس :

اتحاد في العين (و) اما ما ادعاه الفصول من الاتفاق على لزوم المغائرة بقوله « الظاهر اطباق الفريقين » الخ فغير مسلم إذ (لا اتفاق على اعتبار غيرها) أى غير المغايرة الاعتبارية فلا دليل على وجوب المغائرة الحقيقية (إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره) أى على عدم اعتبار غير المغايرة المفهومية (كما لا يخفى) على من راجع كلماتهم في الحمل ، (و) حينئذ فاطلاق الصفات عليه تعالى يكون حقيقة من دون نقل ولا تجوز لما (قد عرفت) من (ثبوت المغايرة كذلك) أي الاعتبارية المفهومية (بين الذات) لله تعالى (ومبادىء الصفات) كالعلم والقدرة وغيرها كما هو بديهي .

ثم لا يذهب عليك ان نظر الاصولي فى هذه المسألة الى امكان اتصاف الذات بتلك المفاهيم بمعانيها العامة لكي يتوصل الى جواز اجراء اسماء الله المشتقة عليه تعالى بما لها من المعاني و نظر المتكلم الى اثبات كونها بأى معنى صفة كمال لائقة به تعالى .

كيفية قيام المبادىء بالذات

(الخامس) من الأمور الباقية في تحقيق الحق الذي وقع فيه النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة فى كيفية قيام المبادىء بالذات لصدق المشتق عليها . واعلم ان الأقوال في المسألة أربعة .

« الأول » ماذهب اليه الأشعري من اعتبار القيام الحلولي ، وبهذا السبب قالوا : ان صفات الله تعالى زائدة عليه ، ونقل عنهم فى محكي المواقف مالفظه : لا شك ان علة كون الشيء عالماً هي العلم ، وحد العالم من قام به العلم ، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له ، فكذا شرطه فيمن غاب وهكذا سائر الصفات ـ انتهى . وبهذا الدليل نفسه خرجوا الكلام على النفس لمنافات الكلام الخارجي الحادث لذاته تعالى .

انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغائرة كما عرفت بين المبدأ وما يجرى عليه المشتق فى اعتبار قيام المبدأ به فى صدقه على نحو الحقيقة ، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم بالفتح ، والتحقيق انه لا ينبغى أن يرتاب من كان من أولى الألباب فى

« الثاني » ماذهب اليه المعتزلي من عدم اعتبار القيام الحلولي ، ولهذا ذهبوا الى نفي الصفات الزائدة عن الله جل وعلا ، واستدل لهم بصدق الضارب والمؤلم على الفاعل مع قيام الضرب والايلام بالمضرب والمؤلم ، وجعلوا من هذا الباب اطلاق المتكلم عليه تعالى حيث ان الكلام مخلوق فى الهواء .

« الثالث » ما ذهب اليه في الفصول من التفصيل بين ما كان المبدأ ذاتاً فلايعتبر فيه القيام ، وبين مالم يكن المبدأ ذاتاً فيعتبر فيه القيام بالمعنى الأعم من الحلول والصدور وغيرهما .

« الرابع » ما اختاره المصنف (ره) من اعتبار قيام المبدأ لكن انحاء القيام مختلفة كما سيأتي .

والى ماذكر أشار بقوله : ﴿ انه وقع الخلاف ﴾ المذكور ﴿ بعد الاتفاق على اعتبار المغائرة ﴾ فى الجملة ﴿ كما عرفت ﴾ فى الامر الرابع ﴿ بين المبدأ وما يجري عليه المشتق ﴾ من الذوات ﴿ في اعتبار قيام المبدأ ﴾ الظرف يتعلق بالخلاف ، والحاصل انهم بعدما اتفقوا على اعتبار المغائرة بين المبدأ ومايجري على المشتق اختلفوا فى انه هل يعتبر قيام المبدأ ﴿ به ﴾ أي بما يجري عليه المشتق ﴿ فى صدقه ﴾ أى صدق المشتق ﴿ على نحو الحقيقة ﴾ أم لا يعتبر القيام فى الصدق ﴿ وقد استدل من قال بعدم الاعتبار ﴾ وهو القول الثاني ﴿ بصدق الضارب والمؤلم ﴾ على الفاعل ﴿ مع قيام ﴾ المبدأ وهو ﴿ الضرب والألم بالمضروب والمؤلم بالفتح ﴾ وهو المفعول .

﴿ والتحقيق انه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولي الالباب في ﴾ بطلان

انه يعتبر فى صدق المشتق على الذات وجريه عليها من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحائه الناشئة من اختلاف المواد تارة واختلاف الهيئات أخرى من القيام صدوراً أو حلولا أووقوعا عليه أو فيه أو انتزاعه

هذا القول ، بل (انه يعتبر في صدق المشتق على الذات وجريه عليها) أى نحو كان المشتق وأى قسم كان الذات وأى مرتب كان المبدأ (من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف انحائه) أى أنحاء التلبس (الناشئة) هذه الانحاء (من اختلاف المواد) والمبادىء (تارة) ، فان المصدر قد يكون بمعنى القوة وقد يكون بمعنى الملكة وقد يكون بمعنى الصفة وقد يكون بمعنى الفعلية كما تقدم من مثال الكاتب ، فانه اذا كان بمعنى القوة لزم تلبس المبدأ به قوة ولو كان الشخص أمياً ، فيصح أن يقال « زيد كاتب » ولا يصح أن يقال « الحمار كاتب » ، وإذا كان بمعنى الملكة لزم تلبس المبدأ به ملكه فلا يصح اطلاق الكاتب بالنسبة الى الامي ويصح بالنسبة الى من له ملكته وان لم تكن صفته ولا فعلا مشغولا بها ، وهكذا الصنعة والفعلية ، (و) من (اختلاف الهيئات) تارة (أخرى) فان التلبس يختلف على حسب اختلاف هيئة المشتق وان اتحدت المادة (من القيام) أى قيام المبدأ بالذات (صدوراً) نحو المميت (أو) قيام المبدأ (حلولا) في الذات نحو الميت (أو) قيامه (وقوعاً عليه) نحو الملمات (أو) قيامه وقوعا (فيه) كالملمات بمعنى زمان الموت .

هذا معنى العبارة على تقدير أن يكون قوله « من القيام » الخ بياناً لاختلاف الهيئة وهو الظاهر ، ويحتمل أن يكون بياناً للامرين فيكون قوله « صدوراً كالضارب وحلولا كالابيض » بالنسبة الى اختلاف المواد (أو انتزاعه) الظاهر من سوق العبارة أن يكون عطفاً على قوله « صدوراً » الخ فيكون المعنى ان بعض المواد يفيد التلبس بالمبدأ على انتزاع المبدأ عن الذات ، ومن المحتمل بعيداً أن يكون عطفاً على « اختلاف المواد » الخ ويكون حاصله انه يجب التلبس بالمبدأ

عنه مفهوماً مع اتحاده معه خارجا كما فى صفاته تعالى على ما أشرنا اليه آنفاً أو مع عدم تحقق الا للمنتزع عنه كما فى الاضافات والاعتبارات

ولا يؤثر فيه اختلاف المواد ولا اختلاف الهيئات ولا اختلاف الذوات ، فان التلبس يختلف حسب اختلاف الذات، ففي صفاته عز اسمه يكون الاتصاف بنحو العينية وفي غيره تعالى بنحو الغيرية . والحاصل انه قد يختلف التلبس باختلاف الهيئة مع وحدة الذات والمادة نحو ضارب ومضروب بالنسبة الى شخص واحد وقد يختلف التلبس باختلاف المادة مع وحدة الهيئة والذات نحو المالك والضارب ، وقد يختلف التلبس باختلاف الذات مع وحدة الهيئة والمادة نحو العالم بالنسبة الى الله سبحانه وبالنسبة إلى غيره .

ونحن نسوق العبارة على ظاهرها فنقول : « أو انتزاعه » أي إنتزاع المبدأ (عنه) أى عن الموصوف وهو الذات (مفهوماً) أى انتزاعاً مفهومياً ، بأن يكون الذات لبعض الاعتبارات ينتزع عنها المشتق (مع اتحاده) أى المبدأ (معه) أى الموصوف (خارجا) وعيناً (كما فى صفاته تعالى) وتقدس (على ما أشرنا اليه آنفاً) في الامر الرابع وأوضحناه (أو مع عدم) عطف على « مع اتحاده » .

والحاصل ان الانتزاع على قسمين : الأول أن يكون المشتق منتزعاً ، بمعنى أن الذات تكون منشأ لانتزاع المبدأ منها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً كما في صفات الله سبحانه . الثاني أن يكون المشتق منتزعاً ، بمعنى أن الذات تكون منشئاً لانتزاع المبدأ ولكن لا تحقق للمبدأ أصلا ، بمعنى انه ليس ما بحذاء المبدأ شيء كالامور الاعتبارية مثل الملكية والزوجية ونحوهما ، فانه لا (تحقق) فى الخارج (إلا للمنتزع عنه) هذا المبدأ الاعتباري أى الموصوف (كما فى الاضافات) التي لابد في تحققها من طرفين (والاعتبارات) التي يكفي فيها طرف واحد ، ويمكن الفرق بأن الأول له تحقق من دون اعتبار المعتبر والثاني تحققه بالاعتبار . والجامع بينهما انها

التي لا تتحقق لها ولا يكون بحذائها في الخارج شيء وتكون من الخارج المحمول بالضميمة . ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً وقائماً به عيناً لكنه بنحو من القيام لا بأن يكون هناك اثنينية كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بحذائه عين الذات،

الامور (التي لاتتحقق لها) في الكون (ولا يكون بحذائها في) ظرف (الخارج) العين (شيء وتكون) هذه المشتقات الاعتبارية التي لاتحقق لها في الخارج (من الخارج المحمول) أي المحمولات المعبر عنها بخارج المحمول (لا المحمول بالضميمة) . قال في المنظومة : « والخارج المحمول من ضميمه » متعلق بالخارج ، أي خارج من حاق ذات المعروض « بغاير المحمول بالضميمة » أي قد يقال العرضي ويراد به انه خارج عن الشيء ومحمول عليه ، كالوجود والموجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال انها عرضيات لمعروضاتها ، فان مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم ، وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والاسود في الاجسام والعالم والمدرك في النفوس — انتهى . ومحصله ان العارض الاعتباري يسمى بالخارج المحمول والعارض المتأصل يسمى بالمحمول بالضميمة .

(ففي صفاته الجارية عليه تعالى) وتقدس (يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً) فمفهوم العلم غير مفهوم الذات ، فان ما يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر (و) ان كان المبدأ (قائماً به) تعالى (عيناً) وخارجاً (لكنه) يكون (بنحو من القيام) الاعتباري والتعبير بالقيام من باب ضيق اللفظ (لا بأن يكون هناك) قيام حقيقي و (اثنينية) واقعية أي الذات (و) الصفة بحيث (كان ما بحذائه) أي ما بحذاء الوصف (غير الذات) البسيط (بل) يكون القيام (بنحو الاتحاد) بين الذات والصفة (والعينية وكان ما بحذائه) أي الوصف (عين الذات) فصفات الله تعالى ليست من قبيل الزوجية التي لا ما بحذاء لها أصلا ، وليست من قبيل صفاتنا كالعلم الذي له ما بحذاء مغاير للذات .

وعدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الامور الخفية لا يضر بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيقة اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو بتأمل وتعمل من العقل . والعرف انما يكون مرجعا فى تعيين المفاهيم لا فى تطبيقها على مصاديقها وبالجملة يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من الصفات الجارية عليه تعالى وعلى غيره جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد وان اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من الاتحاد

(و) ان قلت : المرجع فى الألفاظ العرف ، وهو اما ان يعتبر القيام أو لا يعتبر ، وعلى الأول فيكون اجراء الصفات على الله تعالى مجازاً لعدم قيام المبدأ به تعالى حقيقة ، وعلى الثاني فلا يعتبر القيام مطلقاً ، فكيف يمكن الجمع بين قولكم باعتبار القيام وبين قولكم بأن اجراء صفات الله تعالى حقيقة ؟

قلت : نلتزم باعتبار القيام و (عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس) والقيام العيني (من الامور الخفية لا يضر بصدقها) أى صدق الصفات (عليه تعالى على نحو الحقيقة اذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيقة ولو) لم يكن القيام خارجا بل كان (بتأمل وتعمل من العقل . و) ماذكرتم من أن العرف هو المرجع مخدوش ، فان (العرف انما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم) بأن يقول : المشتق هو الذات المتلبس بالعلم فعلا ، و (لا) يكون مرجعاً (في تطبيقها على مصاديقها) بأن يقول : هنا يصدق العالم حقيقة للتلبس والمغايرة الحقيقية وهنا لا يصدق لعدم التغاير ، وعلى هذا فلولم ير العرف التغاير في ذات الباري تعالى وصفاته لم يكن له حق في أن يقول : اطلاق الصفات من باب المجاز . والحاصل ان العرف مرجع في تحديد المفهوم لا في تحديد المصداق ، بل لابد في تحديد المصداق من المداقة العقلية ومراعاة الواقع .

(وبالجملة يكون مثل العالم والعادل وغيرهما من) سائر (الصفات الجارية عليه تعالى) وتقدس (وعلى غيره) من سائر الذوات (جارية عليهما بمفهوم واحد ومعنى فارد) فالعالم المنكشف لديه الأشياء مطلقاً (وان اختلفا) أى الله سبحانه وسائر الممكنات (فيما يعتبر فى الجري من الاتحاد) بيان ما أى وان اختلفا في ماهو

وكيفية التلبس بالمبدأ حيث انه بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور فى غيره ، فلا وجه لما التزم به فى الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هى عليها من المعنى كما لايخفى . كيف ولو كانت بغير معانيها العامة جارية عليه تعالى كانت صرف لقلة اللسان وألفاظه بلا معنى ، فان غير تلك المفاهيم العامة الجارية على غيره تعالى غير مفهوم ولا معلوم الا بما يقابلها ، ففى مثل ما اذا قلنا انه تعالى عالم اما أن نعنى انه من

شرط جرى المشتق (و) هو الاتحاد بين الذات والمبدأ حيث ان (كيفية التلبس بالمبدأ) مختلف فيها (حيث انه) أى التلبس (بنحو العينية فيه تعالى) وتقدس (وبنحو الحلول) كالمريض (أوالصدور) كالضارب (فى غيره) تعالى من سائر الممكنات ، وبهذا تبين ان اطلاق العالم على الله حقيقة كاطلاقه على غيره وانما التلبس مختلف ، (فلا وجه لما التزم به فى الفصول من نقل الصفات) المشتقة (الجارية عليه تعالى عما هي) أى تلك (عليها من المعنى) اللغوى والعرفى ، وبرهانه على النقل أمران : الاول عدم القيام المعتبر في الحمل . الثاني عدم المغايرة بين المبدأ والذات . والجواب اما عن الأول فبوجود القيام العيني ، واما عن الثاني فبوجود المغائرة المفهومية ، وهذا المقدار من القيام والمغائرة كاف فى كونه حقيقة (كمالايخفى) وتقدم بيانه .

ونزيد جواباً آخراً عنه وهو : انه (كيف) يكون اطلاق المشتقات مجازاً عليه تعالى لكونها بغير معناها العرفي (و) الحال انها (لو كانت بغير معانيها العامة) المعروفة (جارية عليه تعالى كانت صرف لقلة اللسان والفاظ) مقولة (بلا) فهم (معنى ، فان غير تلك المفاهيم العامة) كالعلم والقدرة والحياة وغيرها (الجارية على غيره تعالى) من سائر الممكنات (غير مفهوم ولا معلوم إلا بما يقابلها) من الجهل والعجز والموت وغيرها ، وحينئذ فتنعقد قضية منفصلة حقيقية فى رد الفصول ، وهي هذه (ففي مثل ما اذا قلنا انه تعالى) وتقدس (عالم إما ان نعني انه من

ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام أو انه مصداق لما يقابل ذاك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيرا . واما أن لا نعنى شيئا فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقة وكونها بلا معنى كما لا يخفى . والعجب انه جعل ذلك علة لعدم صدقها فى حق غيره وهو كما ترى ، وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين

ينكشف لديه الشيء فهو ذاك المعنى العام ﴾ المفهوم في الممكن ، وعليه يبطل كلام الفصول من انه بالنسبة الى الله تعالى منقول ، ويثبت مطلوبنا وهو ان المعنى فى الواجب والممكن واحد ﴿ أو ﴾ نعني من العالم فيه تعالى ﴿ انه ﴾ جل شأنه ﴿ مصداق لما ﴾ أى لوصف ﴿ يقابل ذاك المعنى ﴾ الانكشافي فيراد من العالم الجاهل ﴿ فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ﴾ الله لا إله إلا هو عالم الغيب ولا يعزب عنه شيء . ﴿ وإما ان لا نعنى ﴾ من قولنا العالم ﴿ شيئاً ﴾ معلوماً لنا ﴿ فتكون كما قلناه ﴾ قبيل هذا ﴿ من كونها ﴾ أي كون الالفاظ المشتقة ﴿ صرف اللقلقة وكونها بلامعنى ﴾ مفهوم ﴿ كما لا يخفى ﴾ . وحيث ان الفصول لا يقول بالشقين الاخيرين من هذه المنفصلة فلابد له من الالتزام بالشق الأول ، وهو مبطل لكلامه ومثبت لمطلوبنا كما تقدم بيانه .

﴿ والعجب انه ﴾ أي صاحب الفصول ﴿ جعل ذلك ﴾ النقل بالنسبة اليه تعالى ﴿ علة لعدم صدقها ﴾ أي صدق الصفات بما لها من المعنى حين اطلاقها على الله تعالى ﴿ فى حق غيره ﴾ تعالى أى لا تصدق فى حق غيره بالنحو الذي تصدق به فى حقه سبحانه . والحاصل ان العالم مثلا يطلق على الله وعلى غيره ، وبمعناه المطلق على الله لا يطلق على غيره ، وبمعناه المطلق على غيره لا يطلق على الله ، ووجه العجب ماتقدم من ان الاطلاق بمعنى واحد ﴿ وهو كما ترى ﴾ أى عدم جواز الاطلاق في حق غيره بمعناه المطلق عليه تعالى .

﴿ بالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين ﴾ أى جانب صاحب الفصول المفصل وجانب من قال بعدم اعتبار القيام مطلقاً ، أو المراد القائلين باعتبار

والمحاكمة بين الطرفين فتأمل .

القيام مطلقاً كالاشعرى والقائلين بعدمه كالمعتزلي(١) ﴿والمحاكمة بين الطرفين﴾ أما عطف على الخلل أى ظهر من كلامنا المحاكمة بين النافي والمثبت وتوضيحه: انه لو أراد النافي لاعتبار القيام نفي القيام مع المغايرة بين المبدأ والذات فالحق معه ، وإن أراد نفي القيام مطلقاً — بمعنى نفي اعتبار التلبس بالمرة — فالحق مع المثبت . وأما عطف (٢) على لفظة « ما استدل » أى ظهر الخلل في المحاكمة ، فيكون المعنى ظهر خلل محاكمة صاحب الفصول بين النافي والمثبت بما فصله ، وتوضيحه ماتقدم من الجواب عن صاحب الفصول ﴿ فتأمل ﴾ .

قال العلامة المشكيني (ره) مالفظه . لعله اشارة الى ضعف المحاكمة — وهذا بناءاً على المعنى الأول كما لا يخفى — بأن يقال : ان مراد القائلين بالاعتبار اعتباره بمعنى التلبس ، ومراد القائلين بعدم اعتباره هو عدم اعتباره بمعنى الحلول ، لأن كلام الأشعري ظاهر بل صريح في اعتبار القيام الحلولي ، ولذا التجأوا الى اثبات الكلام النفسي فالنزاع معنوي بينهما — انتهى .

ولا بد هنا من التنبيه على أمر مهم جداً ، وهو انه : قد قامت البراهين العقلية والنقلية الكثيرة على انه لا يمكن معرفة كنه ذات الله وصفاته ولا يجوز اطلاق اسم أووصف عليه تعالى لم يرد في كتاب أو سنة ، حتى ان بعضاً منع من اطلاق كلمة الواجب أو واجب الوجود عليه تعالى وان كان معناه حاصلا ، كما انه لا يجوز اطلاق المنبت والزارع عليه تقدس مع قوله « انبتنا » وقوله « أم نحن الزارعون » وهكذا فأيا أحد وأيا التوصيف أو التفكر في الله وصفاته تعالى .

---

(١) او ان من اعتبر قيام المبدأ ان اراد ما يعم القيام بنحو العينية فهو صحيح ، وان اراد القيام مع التغاير فغير صحيح .

(٢) ويؤيد هذا الوجه قول المصنف « قده » في الفوائد : فقد انقدح بما حققناه ما في الاستدلال من الجانبين وفي المحاكمة بين الطرفين .

. . . . . .

قال السيد الشبر قدس الله سره في حق اليقين مالفظه : اعلم انه لاسبيل للمخلوق الى معرفة كنه الخالق وحقيقته والاحاطة به جل شأنه كما قال عزوجل « ولايحيطون به علماً » وقال تعالى « وما قدروا الله حق قدره » في الدعاء « سبحان من لا يعلم ما هو إلا هو » وقال أمير المؤمنين عليه السلام : لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين . . . الى أن قال : وقال صلى الله عليه وآله : ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، وان الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم .

أقول : وروى ثقة الاسلام في الكافي عن أبي بصير عن الباقر عليه السلام قال : تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في الله تعالى ، فان الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا تحيراً . وعن الصادق عليه السلام قال ان الله يقول «وان الى ربك المنتهى» فاذا انتهى الكلام الى الله فأمسكوا . وعن محمد بن مسلم قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : يامحمد ان الناس لا يزال بهم النطق حتى يتكلموا في الله فاذا سمعتم ذلك فقولوا : لا إله إلا الله الذي ليس كمثله شيء . وعن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال : اياكم والتفكر في الله ، ولكن اذا أردتم أن تنظروا الى عظمته فانظروا الى عظيم خلقته . . . الى أن قال : وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته ، وبها تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء والأولياء في معرفة الله عز وجل ، فليس من يعلم انه قادر عالم على الجملة كمن شاهد عجائب آياته في ملكوت السموات والأرض وخلق الأرواح والأجساد واطلع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة . . . إلى أن قال : ولله در من قال :

والله لا موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد
علموا ولا جبريل وهو الى محل القدس يصعد
كلا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد
من كنه ذاتك غير انك أوحدي الذات سرمد

. . . . . .

الى أن قال : وكما يمتنع على غير الله تعالى معرفة كنه ذاته فكذا يمتنع معرفة كنه صفاته ، لأن صفاته تعالى ـ كما عرفت ـ عين ذاته وكلما وصفه به العقلاء فانما هو على قدر أفهامهم وبحسب وسعهم ، فانهم انما يصفونه بالصفات التي ألفوها وشاهدوها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها اليهم بنوع من المقايسة ، ولو ذكر لهم من صفاته عز وجل ما ليس لهم ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه ، ككونه تعالى لا أول له ولا آخر ولا جزء له وليس في مكان ولا زمان وكان ولم يكن معه شيء من زمان أو مكان أو ليل أو نهار أو ظلمة أو ضياء لحاروا وتحيروا وعجزوا ولم يفهموا شيئاً ، فتوصيفهم اياه سبحانه بأشرف طرفي النقيض كالعلم والجهل والقدرة والعجز والحياة والموت انما هو على قدرهم لا قدره وبحسبهم لا بحسبه ، فسبحانه عما يصفون وتعالى شأنه عما يقولون . ولذا قال باقر العلوم عليه السلام : هل سمي عالماً قادراً إلا لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين ، وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم ، والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ، ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله زبانيتين — أي قرنين — فانهما كالهما وتتصوران عدمهما نقصان لمن لا يكونان له ، ولعل حال كثير من العقلاء كذلك فيما يصفون الله تعالى به سبحان ربك رب العزة عما يصفون ، ولذا ورد النهي عن وصفه تعالى بغير ما وصف به نفسه .

ثم قال : اعلم ان كلما يطلق عليه سبحانه وعلى غيره فانما تطلق عليهما بمعنيين مختلفين ليسا في درجة واحدة ، حتى ان الوجود الذي هو أعم الأشياء اشتراكا لا يشمله وغيره على نهج واحد . . . إلى أن قال : وهكذا في سائر صفاته كالعلم والقدرة والارادة . . . إلى أن قال : وواضع اللغات وضع هذه الاسامي أولا للخلق لأنها أسبق الى العقول والافهام ، وفهم معانيها في حقه تعالى عسر جداً وبيانها أعسر منه ، بل كلما قيل في تقريبها الى الافهام فهو تبعيد له من وجه كما تقدم في كلام أمير المؤمنين عليه السلام : ان قيل كان ففي تأويل أزلية الوجود وان

السادس : الظاهر انه لا يعتبر فى صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة فى العروض كما فى الماء الجارى بل يكفى التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة كما فى الميزاب الجارى .

قيل لم يزل فعلى تأويل نفي العدم — انتهى كلامه رفع مقامه . وعلى هذا فالكف عن هذا البحث كسائر الامور التي ذكرها المصنف (ره) بقوله « بقي أمور » اليق لانها لا ترتبط بالاصول .

(السادس) من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : انه لو اسند المشتق الى شيء كان هناك ثلاثة أمور يصلح كل واحد منها أن يكون حقيقة ويصلح أن يكون مجازاً : الاول الاسناد ، الثاني معنى المشتق ، الثالث فعلية المشتق . مثلا لو قلنا « الماء جار » وكان فعلا جاريا كانت الثلاثة حقيقة ، وان لم يكن فعلا جاريا كان المشتق مجازاً بالنسبة الى الثالث وحقيقة بالنسبة الى الأولين ، ولو قلنا للماء الراكد « الماء جار » لمشابهته بالماء الجاري بواسطة توجه فعلا بالرياح كان المشتق بالنسبة الى الأول والثالث حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازاً لعدم استعمال الجاري في معناه ، ولو قلنا فى حين جريان المطر من الميزاب « الميزاب جار » كان المشتق حقيقة بالنسة الى الثاني والثالث لأنه أريد نفس الجريان الحقيقي فعلا ، ومجازاً بالنسبة الى الأول لانه اسناد الى غير ماهو له .

اذا عرفت ذلك قلنا : محل الكلام في مسألة المشتق فى المجاز في الكلمة أعني الثاني لا في المجاز فى الاسناد أى الأول فان (الظاهر انه لا يعتبر فى صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس) أى تلبس المشتق (بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة فى العروض) فلا يشترط أن يكون (كما فى الماء الجارى) الذى كان المشتق حقيقة لأجل قيام الجريان بالماء حقيقة ، (بل يكفي) فى صدق المشتق على نحو الحقيقة (التلبس به) أي تلبس الذات بالمبدأ (ولو) كان تلبسها به (مجازاً و) كان (مع هذه الواسطة) أى الواسطة في العروض (كما فى الميزاب الجارى) فان الجارى

فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسناداً الى غير ماهو له وبالمجاز الا انه فى الاسناد لافى الكلمة، فالمشتق فى مثل المثال بماهو مشتق قد استعمل فى معناه الحقيقى وان كان مبدؤه مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازى ولا منافاة بينهما أصلا كما لايخفى ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقى فى صدق المشتق حقيقة .

هنا حقيقة لقيام مبدئه -- وهو الجريان — بالذات التي هي الميزاب وان كان قيامه بها بواسطة الماء (فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسناداً الى غير ماهو له وبالمجاز) كما هوظاهر (إلا انه) مجاز (في الاسناد) نحو « أنبت الربيع البقل » (لا) انه مجاز (فى الكلمة) نحو أسد يرمي (فالمشتق) كالجارى (فى مثل) هذا (المثال بما هو مشتق) وكلمة (قد استعمل فى معناه الحقيقي) الموضوع له لغة . إذ معنى الجاري هنا ذات ثبت لها الجرى (وان كان مبدؤه) وهو الجريان (مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازي) الذي يسمى بالمجاز العقلي في علم البلاغة (ولا منافاة بينهما) أى بين كون الكلمة حقيقة والاسناد مجازاً (أصلا كما لا يخفى) بأدنى تأمل ، فان كل واحد من الحقيقة العقلية والمجاز العقلي ينقسم باعتبار الطرفين الى اربعة أقسام : حقيقية كل منهما لغة نحو « انبت الربيع » و « أنبت الله » ومجازيتهما نحو « أحيى شباب الزمان» و « أحيى أمر الله » وحقيقة الأول مع مجازية الثاني نحو « انبت شباب الزمان » و(انبت امر الله » وبالعكس نحو « أحيى الربيع » و « احيى الله » (ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقى) بين مبدأ المشتق والذات (في) ما اذا أريد (صدق المشتق حقيقة) فانه قال مالفظه : الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة فى العروض . ثم قال : وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة ، فانه لا يصدق إلا مجازاً كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون ، فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولايقال الجسم سريع أوشديد انتهى

وكأنه من باب الخلط بين المجاز فى الاسناد والمجاز فى الكلمة وهو ههنا محل الكلام بين الأعلام والحمد لله وهو خير ختام

﴿ وكأنه ﴾ أى اشتراط الفصول ﴿ من باب الخلط بين المجاز في الاسناد ﴾ الذى لا يضر بكون الكلمة حقيقة ﴿ و ﴾ بين ﴿ المجاز فى الكلمة ﴾ . والحاصل انه لم يفرق بين المقام الأول والثاني ، فجعل مجازية المقام الأول موجباً لمجازية الثاني (١) ﴿ وهو ﴾ أى المجاز فى الكلمة ﴿ ههنا ﴾ أى فى بحث المشتق ﴿ محل الكلام بين الأعلام ﴾ لا المجاز فى الاسناد (٢) ﴿ والحمد لله ﴾ رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، واللعنة على أعدائهم أجمعين ﴿ وهو خير ختام ﴾

---

(١) النسخ في هذه العبارة مختلفة ونحن اتبعنا نسخة الفوائد .

(٢) قال العلامة المشكيني «ره» : فهنا مقامان (الأول) استعمال المشتق في مفهومه (الثانى) تطبيقه على الموضوع الذي هو عبارة عن الاسناد والصدق ، فالظاهر ان النزاع بينهما فى المقام الأول ، فالحق مع المصنف لأن كون الاسناد والتطبيق مجازاً لا يستلزم تجوزاً في الكلمة .

المقصد الأول : في الأوامر ، وفيه فصول

(الأول) : فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات وهي عديدة :

«الأولى» : انه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة : منها الطلب كما يقال 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 عجيبا . ومنها الحادثة ، ومنها الغرض كما تقول : جاء زيد لأمر كذا .

المقصد الاول

﴿ في الأوامر ، وفيه فصول ﴾

الفصل الاول

﴿فيما يتعلق بمادة الامر﴾ اى ـ ا م ر ـ ﴿من الجهات وهي عديدة﴾ والمذكور منها هنا اربعة :

الجهة الأولى

في معاني لفظ الامر . اعلم ﴿ أنه قد ذكر للفظ الامر معان متعددة : منها الطلب﴾ بحيث يكون معنى أمر طلب ﴿ كما يقال أمره بكذا ﴾ بمعنى طلبه منه ، ﴿ ومنها الشأن﴾ ومعناه بديهي وقد يفسر بالحال ﴿ كما يقال شغله امر كذا ﴾ أى شأنه ، ﴿ ومنها الفعل ﴾ مطلقا بمعناه اللغوي ﴿ كما في قوله تعالى « وما امر فرعون برشيد » ﴾ أى فعله ، ﴿ومنها الفعل العجيب﴾ وهو اخص مما قبله ﴿ كما في قوله تعالى « فلما جاء امرنا »﴾ أى فعلنا العجيب ، ﴿ ومنها الشيء ﴾ مطلقا ﴿ كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً ﴾ أى شيئاً عجيباً ﴿ ومنها الحادثة ﴾ نحو وقع في البلد امر أى حادثة ، ﴿ ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر كذا ﴾ أى للغرض الفلاني .

ولا يخفى ان عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ، ضرورة ان الأمر في جاء زيد لأمر كذا ما استعمل في معنى الغرض بل اللام قد دل على الغرض . نعم يكون مدخوله مصداقه فافهم . وهكذا الحال في قوله تعالى : « فلما جاء أمرنا » يكون مصداقا للتعجب لا مستعملا في مفهومه ، وكذا

(ولا يخفى أن عد بعضها من معانيه من) باب (اشتباه المصداق بالمفهوم). « المصداق » ما يصدق عليه اللفظ « والمفهوم » ما يفهم من اللفظ أي معناه ، فلو قيل « جائني رجل » كان المفهوم من لفظة رجل فرد من افراد الانسان المذكر المرادف لقولنا في الفارسية « مرد » ، ومصداقه أي الذي جاء خارجا يمكن أن يكون زيداً أو غيره .

إذا عرفت ذلك فنقول : الرجل مستعمل في هذا المصداق الخاص ولا يلزم منه أن يكون مفهوم الرجل زيداً ، فلو عد احد من معاني الرجل زيداً كان خطأ لأنه جعل المصداق مكان المفهوم ، وفيما نحن فيه كذلك (ضرورة أن) لفظ (الامر في) مثال (جاء زيد لأمر كذا) الذي تقدم (ما استعمل) أي لم يستعمل (في معنى الغرض بل اللام قد دل على) مفهوم (الغرض) والامر مستعمل بمعنى الشيء . (نعم يكون مدخوله) أي مدخول اللام (مصداقه) أي مصداق الغرض ، فلو قال جئت لأمر وكان جائياً للزيارة فالزيارة مصداق الغرض الكلي . والحاصل ان هنا كلي هو الغرض الصادق على جزئيات الاغراض ، ومصداق وهو الزيارة ، ولفظ الامر في المثال مستعمل في الفرد لا في الكلي (فافهم) . قال العلامة القوچاني : لعله اشارة الى انه كذلك اذا استعمل بلا اضافة الى شيء ، واما اذا استعمل معها كقولك « جئتك لأمر كذا » فلا يبعد استعماله في مفهوم الغرض لأنه بمنزلة ان يقال لغرض كذا — انتهى .

(وهكذا الحال في قوله تعالى « فلما جاء أمرنا ») الذي ادعى انه بمعنى الفعل العجيب ، فانه غير صحيح إذ الأمر في الآية (يكون مصداقا للتعجب) أي ما يتعجب منه (لا مستعملا في مفهومه) كما توهم ، (وكذا) الحال

فى الحادثة والشأن ، وبذلك ظهر ما فى دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة فى المعنيين الأولين ولا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب فى الجملة والشيء . هذا بحسب العرف واللغة ، واما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة فى القول المخصوص ومجاز فى غيره ، ولا يخفى انه عليه لا يمكن منه الاشتقاق ،

(في الحادثة والشأن) فان عدهما من معاني الأمر من باب اشتباه المفهوم بالمصداق . (وبذلك) الذى ذكرنا من الفرق بين المفهوم والمصداق (ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الاولين) فقط أى الطلب والشأن ، وقد ادعى التبادر والنقل عن اللغويين بالنسبة اليهما (ولا يبعد) بقرينة التبادر (دعوى كونه حقيقة فى) معنيين الأول (الطلب) وهو المعنى الاول لكن لا مطلقاً بل (فى الجملة) بحسب الخصوصيات التي سنذكرها من كون الطلب بالصيغة ونحوه . (و) الثاني (الشيء) من غير فرق بين ان يكون غرضاً أو حادثة أو غيرهما ، وأما بقية المعاني التي انهاها بعضهم الى أربعة عشر كما عن البدائع وغيره فان دخل تحت أحد هذين فهو وإلا كان مجازاً .

و (هذا) الذى ذكرنا من اختصاصه بهذين المعنيين إنما هو (بحسب العرف واللغة) فتأمل . (واما) معنى الأمر (بحسب الاصطلاح) المتداول فى ألسنة الفقهاء والاصوليين (فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة في القول المخصوص) وهى صيغة افعل (ومجاز فى غيره) مطلقاً ، (ولا يخفى) عليك (انه عليه) أي ان الأمر بناءاً على كونه موضوعا للقول المخصوص (لا يمكن منه الاشتقاق) كأن يقال مثلا أمر بمعنى قال القول المخصوص ، ويأمر بمعنى يقول القول المخصوص وهكذا .

هذا إذا كان المراد وضعه للقول بمعنى المصدر أي التلفظ بالصيغة واضح ، لأنه يكون حينئذ يكون من قبيل الاعلام فكما لا يمكن الاشتقاق من زيد وعمرو كذلك من الأمر ، وأما إذا كان المراد وضعه للقول بمعنى اسم المصدر وهو مجرد اللفظ الخاص فوجه عدم الاشتقاق أوضح ، إذ يكون حال لفظ الأمر حال لفظ الاسم والفعل

فان معناه حينئذ لا يكون معنى حدثياً مع ان الاشتقاقات منه ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر فتدبر . ويمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول لانفسه تعبيراً عنه بما يدل عليه

والحرف حيث يكون اسماً كسائر أسماء الأجناس ، فكما لا يصح الاشتقاق من لفظ الاسم بالنسبة إلى من تلفظ أو يتلفظ به كذلك لا يصح الاشتقاق من لفظ الأمر بالنسبة إلى من يتلفظ أو تلفظ به . ﴿ فان معناه ﴾ أي معنى الامر ﴿ حينئذ ﴾ أي حين وضعه للقول المخصوص ﴿ لا يكون معنى حدثياً ﴾ وكل غير حدثي لا يشتق منه بداهة ﴿ مع ﴾ ان ما ذكر غير مستقيم لبداهة صحة الاشتقاق من الأمر .

والحاصل ان الأمر لو كان موضوعا للقول المخصوص لزم عدم الاشتقاق منه ، لكن اللازم باطل فالملزوم مثله ، بيان بطلان اللازم : ﴿ ان الاشتقاقات منه ﴾ أي من لفظ الامر ﴿ ظاهراً تكون ﴾ من الامر الذي هو ﴿ بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم ﴾ فانهم إذا قالوا أمر أرادوا أنه تلفظ بالقول المخصوص وهكذا ، و ﴿ لا ﴾ يكون الاشتقاقات من الامر ﴿ بالمعنى الآخر ﴾ غير المصطلح ﴿ فتدبر ﴾ .

قال المشكيني (ره) : فيه منع الظهور المذكور أولا وظهور كون الاشتقاق منه بما له من المعنى العرفي ثانياً ـ انتهى . ويمكن أن يكون وجهه ان لفظ الأمر المصطلح مصدر بمعنى التلفظ بلفظ دال على الطلب من حيث صدوره من المتكلم ، فيكون معنى لفظ الأمر معنى حدثياً قابلا للاشتقاق منه ، وتفصيل ذلك موكول إلى حاشية السلطان .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ يمكن ﴾ الجواب عما تقدم من أنه لو كان موضوعا للقول كيف يصح الاشتقاق منه ؟ بما حاصله : ﴿ أن يكون مرادهم به ﴾ أي بما ذكروا من كون لفظ الامر موضوعا للقول ﴿ هو الطلب بالقول ﴾ فهو مدلول الامر ﴿ لانفسه ﴾ أي نفس القول حتى يكون جامداً ، وإنما ذكروا القول مكان الطلب بالقول ﴿ تعبيراً عنه ﴾ أي عن الطلب ﴿ بما ﴾ أي القول ﴿ يدل عليه ﴾ أي على الطلب ، فذكروا

نعم القول المخصوص -أى صيغة الأمر- اذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لكنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص . وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل ولا مشاحة فى الاصطلاح ، وإنما المهم بيان ما هو معناه عرفا ولغة ليحمل عليه

القول الذى يدل على الطلب وأرادوا الطلب .

وحيث بين أن معنى الامر اصطلاحاً هو الطلب بالقول استدرك بقوله : ﴿ نعم ﴾ قد يطلق الامر على نفس ﴿ القول المخصوص ، أى صيغة الامر ﴾ كاضرب مثلا لكن ﴿ اذا أراد ﴾ الشخص ﴿ العالى بها ﴾ أى بهذه الصيغة ﴿ الطلب ﴾ من السافل ، ولا يخفى أن اطلاق الامر حينئذ على القول لأنه ﴿ يكون من مصاديق الامر ﴾ كما هو من مصاديق الطلب . والحاصل أنه لما وضع الامر للطلب بالقول كان مصداق الطلب مصداقا للامر ، لبداهة أن مصداق احد المتساويين مصداق للاخر ، ﴿ لكنه ﴾ أى لكن هذا القول المخصوص يكون من مصاديق الأمر ﴿ بما هو ﴾ مصداق من مصاديق ﴿ طلب مطلق ﴾ من غير نظر إلى جهة علو الطالب ﴿ أو ﴾ بما هو مصداق من مصاديق طلب ﴿ مخصوص ﴾ بالنظر إلى طلب العالى ، وقوله « بما هو » الخ أى صدق الامر عليه بما هو طلب لا بما هو قول مخصوص ، لأنا انكرنا كون الامر موضوعا للقول ومثال ذلك : أنه لو وضع « العالم » للمتلبس بالعلم فصدق العالم على زيد انما هو بملاحظة تلبسه بالعلم لا بما هو زيد لعدم وضع العالم لزيد فتبصر .

﴿ وكيف كان فالامر سهل لو ثبت النقل ﴾ عن معناه العرفي واللغوى إلى الاصطلاحى كما تقدم ﴿ ولا مشاحة فى الاصطلاح ﴾ لو ثبت ، ووجه سهولة الامر عدم الاهتمام بمعناه الاصطلاحى لعدم ترتب فائدة عليه ﴿ وانما المهم ﴾ الذي يجب البحث عنه ﴿ بيان ما هو معناه عرفاً ولغة ﴾ اذ محط النظر هو الخطابات الشرعية التي وردت على مقتضى العرف حسب قوله تعالى : «وماارسلنا من رسول الا بلسان قومه» فاللازم أن يبين معنا الامر في عرف الشارع ﴿ ليحمل عليه ﴾ أى على ذلك المعنى

فيما اذا ورد بلا قرينة ، وقد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب والسنة ولا حجة على انه على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقة والمجاز . وما ذكر فى الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به فلا بد مع التعارض من الرجوع الى الأصل فى مقام العمل . نعم لو علم ظهوره فى أحد معانيه ولو احتمل انه كان للانسباق من الاطلاق فليحمل عليه وان لم يعلم انه حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمه

﴿ فيما إذا ورد ﴾ الامر ﴿ بلا قرينة ﴾ تفيد المراد منه ، ﴿ و ﴾ نحن بعد التتبع وجدنا أنه ﴿ قد استعمل في غير واحد من المعانى فى الكتاب ﴾ الحكيم ﴿ والسنة ﴾ المقدسه ﴿ ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظى ﴾ بأن يكون اللفظ موضوعا لكل واحد من تلك المعاني ابتداءاً ﴿ او ﴾ الاشتراك ﴿ المعنوي ﴾ بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى واحد جامع بين تلك المعانى ﴿ او ﴾ أن اللفظ بنحو ﴿ الحقيقة ﴾ في بعض ﴿ والمجاز ﴾ في بعض اخر ﴿ وما ذكر في ﴾ الامر الثامن من ﴿ الترجيح عند تعارض هذه الاحوال ﴾ الثلاثة وغيرها ﴿ لو سلم ﴾ كونها مرجحه في نفسها ﴿ ولم يعارض بمثله ﴾ كما تقدم بيانه ﴿ فلا دليل على الترجيح به ﴾ ما لم يوجب ظهور اللفظ ﴿ فلا بد مع التعارض ﴾ بين احتمالى الحقيقة والمجاز أو الاشتراك اللفظى والمعنوى ﴿ من الرجوع إلى الاصل فى مقام العمل ﴾ من البراءة والاستصحاب وغيرهما حسب اختلاف المقامات .

﴿ نعم لو علم ظهوره ﴾ أى ظهور لفظ الامر ﴿ في احد معانيه ولو احتمل انه ﴾ أى الظهور ﴿ كان للانسباق من الاطلاق ﴾ بأن لم يعلم أن هذا الظهور ناش من الوضع أو ناش من الانصراف لكثرة الاستعمال مع عدم كون اللفظ موضوعاً له بالخصوص ﴿ فليحمل ﴾ اللفظ ﴿ عليه ﴾ أى على ذلك المعنى الظاهر لكون الظهور حجة ، وحينئذ فلا مجال للاصل العملى ﴿ وأن لم يعلم أنه ﴾ أى الامر ﴿ حقيقة فيه ﴾ أى في هذا المعنى الظاهر ﴿ بالخصوص أو ﴾ حقيقة ﴿ فيما يعمه ﴾ بل ولو احتمل كون

كما لا يبعد أن يكون كذلك فى المعنى الأول .

(الجهة الثانية) الظاهر اعتبار العلو فى معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوى أمراً ولو اطلق عليه كان بنحو من العناية كما ان الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالى أمراً ولو كان مستخفضاً بجناحه ،

الظهور لأجل قرينة عامه ، بأن كان اللفظ مجازاً فيه (كما لا يبعد أن يكون) لفظ الامر (كذلك) أى ظاهراً (في المعنى الاول) وهو الطلب .

ولا يذهب عليك أن هذا الكلام ظاهر التنافى لما تقدم منه قدس سره من قوله « ولا يبعد دعوى كونه حقيقة فى الطلب في الجملة والشيء » فتأمل .

اعتبار العلو

(الجهة الثانية) في أن الطلب الذي هو معنى الامر يعتبر فيه كونه من العالى ام لا ، و (الظاهر) بقرينة التبادر (اعتبار العلو فى معنى الامر) فانه إذا قيل « امر زيد عمراً بكذا » فهم منه أن زيداً عال ولو كان السامع لا يعرف زيداً ولا عمراً ، فلاك صدق الامر وجود جهة العلو في الامر بأن يصدر الطلب منه (فلا يكون الطلب من) الشخص (السافل أو المساوى) بالنسبة إلى المطلوب منه (امراً) فى الاصطلاح (ولوا طلق عليه) أى على طلبها لفظ الامر (كان بنحو من العناية) والمجاز ، وذلك للمشابهة فى الصورة لكن قد جرى اصطلاح النحاة على تسمية مطلق ما كان بصيغه افعل بالامر كما لا يخفي .

ثم هل يعتبر في صدق الامر علاوة على علو الطالب استعلاؤه ، بأن يطلب بعنوان المولوية والسيادة (كما) اعتبر علوه ام لا يعتبر ؟ (ان الظاهر) بقرينة التبادر ايضاً (عدم اعتبار الاستعلاء) . نعم يعتبر عدم كونه على نحو الارشاد والشفاعة ، وعلى هذا (فيكون الطلب من) الشخص (العالى امراً ولو كان) في مقام الطلب (مستخفضا بجناحه) .

(فائدة) استخفاض الجناح كناية عن التذلل والخضوع ، وهو مأخوذ

واما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف ، وتقبيح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه وإنما يكون اطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه . وكيف كان ففى صحة سلب الأمر عن طلب

من خضوع الطائر لأمه بخفض جناحه .

ثم أنه تحصل مما تقدم اعتبار العلو فى الامر لا الاستعلاء ﴿ واما احتمال اعتبار احدهما ﴾ على سبيل منع الخلو ، بأن يكون الشرط فى صدق الامر اما اعتبار العلو ولو استخفض الطالب واما الاستعلاء ولو لم يكن عاليا ، كما ذهب اليه بعض الاساطين بدليل تقبيح السافل المستعلى بقولهم لم تأمره ؟ فيعلم من ذلك كفاية الاستعلاء في صدق الامر ﴿ فضعيف ﴾ لم يقم عليه دليل ، بل صحة السلب دليل عدمه .

﴿ و ﴾ اما ما استدل به من ﴿ تقبيح ﴾ العقلاء فعل ﴿ الطالب السافل من العالى ﴾ حين كان بصورة ﴿ المستعلى عليه وتوبيخه بمثل انك لم تأمره؟ ﴾ فغير صحيح وبيانه يحتاج إلى مقدمه ، وهي: أن موضع الاستدلال بهذا الدليل امران : «الاول» تقبيح العقلاء ، وجه الدلالة أن التقبيح إما راجع إلى المادة وعدم قبحها بديهى وإما راجع إلى الهيئة ، وهى إما امر أو التماس ، وحيث لا قبح في الثاني فلا بد أن يكون فى الاول . « الثانى » تسمية العقلاء هذا الطلب امراً .

اذا عرفت ذلك قلنا : هذا الاستدلال غير مستقيم ، اما التقبيح فـ ﴿ انما هو على استعلائه لا على امره حقيقة بعد استعلائه ﴾ فلا يكون دليلا على صدق الامر ﴿ و ﴾ اما تسمية العقلاء ذلك الطلب امراً فنقول : ﴿ انما يكون اطلاق الامر على طلبه ﴾ مجازاً لا حقيقة ﴿ بحسب ما هو قضية ﴾ أى مقتضى ﴿ استعلائه ﴾ وعلاقة المجاز المشابهة بين العالى والمستعلى ، مع أنه لو لم نعلم كون لفظ الامر هنا حقيقة أو مجازاً لم يمكن التمسك به لاثبات الحقيقة ، إذ الاستعمال اعم .

﴿ وكيف كان ﴾ المطلب ﴿ فى صحة سلب الامر عن طلب ﴾ الشخص

السافل ولو كان مستعلياً كفاية .

(الجهة الثالثة) لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة فى الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه . ويؤيده قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » . وقوله صلى الله عليه وآله : لولا ان أشق على أمتى

﴿ السافل ولوكان مستعليا ﴾ في مقام الطلب ﴿ كفاية ﴾ لاثبات مجازية اطلاق الامر عليه

افادة الامر الوجوب

﴿ الجهة الثالثة ﴾ فى معنى مادة الامر ﴿ لا يبعد كون لفظ الامر ﴾ أى ـ ا ، م ر ـ ﴿ حقيقة في الوجوب ﴾ فقط ، فلو قال « امره » كان المعنى اوجب عليه ، وذلك ﴿ لا نسباقه ﴾ أى الوجوب ﴿ عنه ﴾ أى عن لفظ الامر ﴿ عند اطلاقه ﴾ من دون قرينة ، بل وصحة الحمل كما قيل . ﴿ ويؤيده ﴾ أى كون الامر للوجوب بعض الاستعمالات نحو ﴿ قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن امره » ﴾ .

وجه الدلالة ما ذكره فى المعالم من قوله : حيث هدد سبحانه مخالف الامر ، والتهديد دليل الوجوب . فان قيل : الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ، ولا دلالة فى ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الأمر للوجوب وهو عين المتنازع فيه . قلنا : هذا الامر للايجاب والالزام قطعا ، اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو اباحته ، ومع التنزل (عن كونه للوجوب) فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ، ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب ، اذ لو لم يوجد المقتضى لكان الحذر عنه سفها وعبثا ، وذلك محال على الله سبحانه ، واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب ـ انتهى.

ثم ان وجه كون الآية مؤيدة لا دليلا أن غاية ما يدل أنه استعمل الامر للوجوب والاستعمال اعم من الحقيقة كما لا يخفي ، بل قد عرفت أن فهم الوجوب هنا بقرينة مادة الحذر .

﴿ وقوله صلى الله عليه وآله ﴾ فى الحديث المشهور ﴿ لولا أن اشق على امتى

لأمرتهم بالسواك . وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة بعد قولها : أتأمرني يارسول الله؟ لا ـ بل إنما أنا شافع

لأمرتهم بالسواك ﴾ وجه الدلالة أن المشقة انما تكون في الالزام لا في الندب ، فلو لم يكن الامر للوجوب لم تكن المشقة مانعة عنه ، ووجه عدم كونه دليلا أنه استعمال وهو اعم كما تقدم ، مع أنه فهم الوجوب بقرينة المشقة .

﴿ وقوله صلى الله عليه وآله ﴾ ايضا ﴿ لبريره ﴾ فيما رواه في مستدرك الوسائل في الباب السادس والثلاثين من ابواب نكاح العبيد والاماء عن غوالي اللئالي ما لفظه: روى ابن عباس ان زوج بريرة كان عبداً اسود يقال له « مغيث » كأني انظر اليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تجري على لحيته . فقال النبي صلى الله عليه وآله للعباس : ياعباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثا ؟ فقال لها النبي صلى الله عليه وآله : لو راجعته فانه ابو ولدك . فقالت : يارسول الله تأمرني ؟ قال : لا انما انا شفيع . فقالت : لا حاجة لي فيه ـ انتهى .

وقصة بريرة كما رواها في الوسائل أن بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة فاشترتها عائشة واعتقتها فخيرها رسول الله (ص) وقال . أن شائت أن تقر عند زوجها وان شائت فارقته ـ انتهى .

اقول : انما خيرها رسول الله (ص) لأن الامة إذا كانت زوجة العبد ثم اعتقت تخيرت في فسخ عقدها وعدمه .

ثم ان وجه الاستدلال بهذا الحديث أن قوله (ص) لبريرة ﴿ بعد قولها تأمرني يارسول الله : لا ـ بل انما انا شافع ﴾ او : لا انما انا شفيع ـ كما في لفظ الروايه تدل على أن الامر للوجوب ، اذ لو لم يكن للوجوب ما كان لاستفهام بريرة معنى وكذلك لقول النبي (ص) : لا . ووجه كونه موبداً لا دليلا ـ بعد كون الاستعمال اعم من الحقيقة ـ وجود القرينة وهي مقابلته بالشفاعة ثم ان الشفاعة طلب يرجع فائدته إلى ثالث وجعلها بعضهم مقابلا للامر والالتماس والسؤال نظراً إلى عدم انحصارها في

الى غير ذلك وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك »

العالي أو الدانى أو المساوى التي كانت شرائط للثلاثة الاول (١) ﴿ الى غير ذلك ﴾

فان قلت : ما وجه جعلكم الأدلة الثلاثة مويدات مع أن اصالة عدم القرينة تفيد الحقيقة ؟ قلت : اصالة عدم القرينة انما تكون لتعيين المراد لا لكون الاستعمال بعد معلومية المراد على وجه الحقيقة أو المجاز ﴿ وصحة الاحتجاج ﴾ عطف على لانسباقه وعلى هذا يكون دليلا ، والظاهر انه عطف على قوله « قوله تعالى فليحذر » فيكون مؤيداً أى يدل على كون لفظ الامر حقيقة فى الوجوب صحة احتجاج المولى ﴿ على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة امره ﴾ فيما لو طلب منه شيئاً بلفظ الامر فلم يفعل فانه يحسن عند العقلاء عقوبته ﴿ وتوبيخه على مجرد مخالفته ﴾ ولو لم يكن قرينة اصلا ﴿ كما ﴾ ترى أن الله سبحانه لام بليس ﴿ في قوله تعالى « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك » ﴾ وجه الدلالة أنه تعالي رتب الذم على مجرد مخالفة الامر ، ولو كان الامر اعم من الوجوب لم يكن مرتباً ، فان ما يرتب على الخاص لا يصح ترتبه على العام الا مجازاً . مثلا لو كان المحظور ادخال الانسان في الدار لم يصح فى مقام المؤاخذه أن يقول المولى لعبده « لم ادخلت الحيوان » الا توسعا . ووجه كونه مؤيداً لادليلاما تقدم من كون الاستعمال اعم مضافا إلى وجود القرينة .

ثم ان وجه الاستدلال بهذه الآية على كون المادة للوجوب ـ كما هنا ـ غير الاستدلال على كون الصيغة للوجوب كما فى المعالم .

(تنبيه) قال في المغنى فى باب اللام : « الثالث » لا الزائدة الداخلة في الكلام لمجرد تقويته وتوكيده ، نحو ما منعك أن رأيتهم ضلوا أن لا تتبعنى . ما منعك ألا

---

(١) قال العلامة المشكيني : ربما يقال بسلامة خبر بريرة عنها ، لأن الاستشهاد فيه بفهم النبي (ص) للوجوب من اطلاق لا بأصالة عدم القرينة ، والظاهر كون فهمه مستنداً الى حاق اللفظ ـ انتهى .

وتقسيمه الى الايجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على ارادة المعنى الأعم منه فى مقام تقسيمه ، وصحة الاستعمال فى معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى . واما ما افيد من ان الاستعمال فيهما ثابت فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز فهو غير مفيد لما مرت الاشاره اليه فى الجهة الاولى

تسجد . وتوضحه الآية الاخرى ما منعك أن تسجد ـ انتهى .

وقال فى الغنية بعد نقله الاشكال عن الرازى في زيادة اللام : فأول على أن ما استفهامية للانكار ، معناه أي شيء منعك عن السجود ، على أنه ذكر المنع واريد الداعى ، فكأنه قيل ما دعاك الي أن لا تسجد .

(و) اعلم أنه قد ذهب جماعة الى أن الامر حقيقة فى الاعم من الوجوب والاستحباب على نحو الاشتراك المعنوى ، واستدلوا لذلك بصحة (تقسيمه الى الايجاب والاستحباب) بأن يقال : الامر اما واجب أو مستحب ، ولولا أنه كان مشتركا لم يصح التقسيم ، اذ تقسيم الشيء الى نفسه وغيره محال ، وفيه انه (انما يكون قرينة على ارادة المعنى الاعم منه) أى من الايجاب (في مقام تقسيمه ،) وهذا لا يوجب كونه مشتركا اذ هذا التقسيم انما يثبت (صحة الاستعمال في معنى) مشترك وصحة الاستعمال (اعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفي) ومر غير مرة . نعم اذا أحرز أن التقسيم بلا عناية كان مفيداً ، وأنى لهم باثبات ذلك .

(واما ما افيد) فى وجه الاشتراك المعنوى (من أن الاستعمال فيهما) أي الوجوب والندب (ثابت) قطعا (فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم) احد امرين (الاشتراك) اللفظى اذا كان لكل واحد منهما وضع على حده (او) الحقيقة و (المجاز) اذا كان الوضع لاحدهما فقط ، وحين دار الامر بين هذه الثلاثة فالاشتراك المعنوى خير من قسيميه كما تقرر في بحث تعارض الاحوال ، فلا بد من الاشتراك المعنوى ترجيحاً للراجح على المرجوح (فهو غير مفيد) جواب اما (لما مرت الاشارة اليه فى الجهة الاولى) من قوله « وما ذكر في الترجيح عند تعارض

وفى تعارض الاحوال فراجع ، والاستدلال بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به فيه مالا يخفى من منع الكبرى لو أريد من المأمور به معناه الحقيقى والا لا يفيد المدعى . « الجهة الرابعة » :

هذه الاحوال » الخ (وفي) الامر الثامن في بحث (تعارض الاحوال) من أن هذه الوجوه الاستحسانيه لاتثبت الوضع وانما الملاك هو حصول الظهور (فراجع) وتذكر (و) اما ماذكروا أيضاً من (الاستدلال) على الاشتراك المعنوى (بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به) فالمندوب مأمور به بعد حذف المضافين فيرد عليه بأن (فيه مالايخفى من) الاشكال اذ لنا (منع الكبرى) اى قوله « وكل طاعة » الخ (لو أريدمن المأمور به معناه الحقيقى) اذ لانسلم أن كل طاعة فهو فعل المأمور به الحقيقى ، فان بين الطاعه وبينه عموما مطلقا (والا) يرد من المأمور به معناه الحقيقى بل اريد معنى يساوي الطاعة فـ(لا يفيد المدعى) أى الاشتراك المعنوى لان صدق المأمور به بالمعنى الاعم على المندوب لا يلزم صدق المأمور به الحقيقى عليه اذ ليس كلما صدق العام صدق الخاص كما لا يخفى .

(تنبيه) ذكر بعض المحققين أن العلو والاستعلاء والالتماس والسئوال عناوين منتزعه من احوال الطالبين علواً ودلواً وتساوياً ، والوجوب والندب ونحوها منتزعة من نفس الطلب المدلول عليه بالصيغة ، وتقابل الالتماس والدعاء للعلو ليس باعتبار الالزام وعدمه لوضوح أن الملتمس والسائل ربما لا يرضون بترك المطلوب ، كما أن العالى ربما لا يكون مقصوده الايجاب والالزام ـ انتهى .

الطلب والارادة

(الجهة الرابعة) فى الطلب والارادة وبيان الحق فى أن الطلب هل هو عين الارادة ـ كما نسب الى العدلية من الشيعة والمعتزلة ـ أو ان الطلب غير الاراده ـ كما نسب الى الاشاعرة .

(مقدمة) اعلم ان الطلب مقول بالاشتراك على ثلاثة انواع « الأول » الطلب

الظاهر ان الطلب الذى يكون هو معنى الأمر ليس هو الطلب الحقيقى الذى يكون طلباً بالحمل الشايع الصناعى ، بل الطلب الانشائى الذى لايكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً

الذي يكون من صفات النفس التي له وجود في الخارج وهو من الكيفيات النفسانية « الثاني » الطلب الأنشائى المنتزع عن مقام اظهار الارادة باللفظ أو بالكتابة أو بالاشارة مثلا صيغة افعل طلب انشائي لكونه مظهراً للارادة . « الثالث » مفهوم الطلب الجامع بين النوعين الاولين .

اذا عرفت ذلك فاعلم (الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى) مادة (الامر) لغة وعرفا ، ولذا لو قال « امرك بكذا » فسره العرف بأنه طلب منه (ليس هو الطلب الحقيقي) القائم بالنفس ومن صفاتها الخارجية أى النوع الاول (الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعى) الذي تقدم أن ملاكه الاتحاد بحسب الوجود ، واما عدم كونه طلبا بالحمل الاولى الذاتي الذي ملاكه الاتحاد المفهومي فبديهى لا يخفى ، وكذا ليس الطلب الذي هو معنى الامر النوع الثالث ـ اعنى مفهوم الطلب الجامع بين النوعين ـ (بل) معنى مادة الامر هو (الطلب الانشائي) أى النوع الثاني (الذي لايكون بهذا الحمل) الشائع (طلبا مطلقا) من غير تقييد (بل) كان (طلبا إنشائيا) .

والحاصل أن قولهم الامر معناه الطلب يراد منه أن الامر معناه الطلب الانشائي ولا يراد منه أن الامر معناه الطلب الحقيقي أو الطلب المفهومي الجامع . والدليل على ما ذكر أن الطلب الحقيقي انما يوجد بأسبابه الخاصة كما أن العلم يوجد بأسبابه الخاصة واما الطلب الانشائي فانه يوجد باللفظ ، فما يوجد بلفظ الامر لا يمكن أن يكون طلبا حقيقيا ، ولذا ترى أن المولى قد يأمر عبده من غير قيام طلب حقيقي بنفسه ، واما النوع الثالث ـ اعنى مفهوم الطلب ـ فانه لا يوجد الا بأحد فرديه كما لا يخفى ، وعليه فلا يمكن أن يكون لفظ الامر الموضوع لاحد فرديه أعني الانشائي دالا عليه .

(تنبيه) قول المصنف «الذي يكون طلبا بالحمل» الخ وقوله «الذي لايكون بهذا الحمل

سواء أنشأ بصيغة أفعل أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها ولو أبيت الا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا الى الانشائي منه عند اطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي

طلباً » الخ فيه مسامحة ، إذ الحمل لابد له من محمول ومحمول عليه والطلب حقيقيه وانشائيه لا يحملان على شيء ، فالاحسن أن يقول : المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقا عرض العبارة الاولى ، ويقول: الذي لا يعبر عنه بلفظ الطلب مطلقا بل يعبر عنه بلفظ الطلب الانشائي عوض العبارة الثانية ـ فتأمل (١) .

ولا يذهب عليك أن الطلب إذا لم يكن مفهوميا ولا حقيقياً كان انشائيا ﴿ سواء انشأ بصيغة افعل ﴾ كاضرب ﴿ او ﴾ انشأ ﴿ بمادة الطلب ﴾ نحو اطلب ﴿ او ﴾ انشأ ﴿ بمادة الامر ﴾ الذي هو محل الكلام نحو أمر ﴿ او ﴾ انشأ ﴿ بغيرها ﴾ كالاشارة والكتابة ﴿ ولو ابيت إلا عن كونه ﴾ أى كون لفظ الامر ﴿ موضوعا ﴾ ﴿ للطلب ﴾ بقول مطلق من غير تقييد بالانشائي ﴿ فلا اقل من كونه ﴾ أي الامر ﴿ منصرفا إلى الانشائي منه ﴾ أى من الطلب ﴿ عند اطلاقه ﴾ اى اطلاق الأمر ، ولذا ترى أن الشوق المؤكد القائم بنفس المولى الذي هو طلب حقيقي لا يسمى امراً ﴿ كما هو الحال في لفظ الطلب ﴾ فانه ـ وأن كان موضوعا للمفهومي الجامع بين قسمي الطلب الانشائي والحقيقي ﴿ ايضاً ﴾ ـ لكنه حين الاطلاق ينصرف منه الطلب فلان من فلان شيئاً انصرف إلى الطلب الانشائي فتأمل . ﴿ وذلك ﴾ الانصراف في لفظ الامر إنما كان ﴿ لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي ﴾ .

قال العلامة الرشتي (ره) : ومما يدل على ما ذكر صحة سلب الامر عن الكيفية القائمة بالنفس الموجودة بوجود سببها ما لم ينشأ المولى بصيغة افعل أو ما هو بمعناها ضرورة انه عند الشوق المتأكد الموجود في نفس المولى وعدم انشائه بعد يصح أن يقال أنه ليس بآمر والعبد ليس بمأمور وتلك الكيفية ليست بأمر ـ انتهى .

---

(١) راجع المشكيني مع قول المصنف: ان الطلب الذي يكون هو معنى الامر ـ الخ .

كما ان الأمر في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب والمنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية واختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا الى الميل الى ماذهب اليه الاشاعرة من المغايرة بين الطلب والارادة خلافا لقاطبة أهل الحق

ولا يخفى أن هذا الوجه يوجب الحقيقة الثانوية وخروج المعنى الاول عن الحقيقة والظاهر أن مراد المصنف (ره) ليس ذلك .

فتحصل مما تقدم أن لفظ الطلب منصرف إلى الانشائي (كما أن الامر) أى الشأن (في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب) فان الارادة - وان كانت على ثلاثة انواع : المفهومي الجامع ، والحقيقي ، والانشائي - (و) لكن (المنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية) القائمة بالنفس ، بل يمكن ادعاء صحة سلب الارادة عن الانشائي منها ، لبداهة أن المولى إذا أمر عبده من دون ارادة قلبيه يصح أن يقال أنه ليس بمريد فتدبر .

وهذا أو ان الشروع فيما هو خارج عن البحث من بيان معنى الطلب والارادة وكان الاولى طرح هذا عن الكتاب إلى اول الفصل الثاني : (واختلافهما) أى الطلب والارادة (في ذلك) الانصراف المذكور صار سبباً لاشتباه بعض ، قال المشكيني : حيث انهم تخيلوا أن المتبادر من كل منهما معنى حقيقي له ولا شبهة في تغاير الطلب الانشائي مع الارادة الحقيقية ، ولم يتفطنوا أنه من باب الانصراف وأن المدعى هو الاتحاد مع حفظ المرتبة كما سيأتي بيانه .

والحاصل أن الانصراف (ألجأ بعض أصحابنا) كالسيد في المحصول وشيخ المحققين في هداية المسترشدين (إلى الميل إلى ما ذهب اليه الاشاعرة) (١) من العامة (من المغايرة بين الطلب والارادة) حقيقة (خلافا لقاطبة اهل الحق) وهم الشيعة

---

(١) لا يخفى ان العامة في الأصول على مذهبين الأشعرى والمعتزلى ، وفي الفروع على اربعة مذاهب الحنفي والحنبلى والمالكى والشافعي ، وقد يقال ان اقربهم الى الشيعة في الأصول المعتزلة وفي الفروع الشافعية .

والمعتزلة من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق فى المقام وان حققناه فى بعض فوائدنا الا أن الحوالة لما لم تكن عن المحذور خالية والاعادة ليست بلا فائده ولا افادة كان المناسب هو التعرض ههنا أيضا فاعلم ان الحق كما عليه أهله وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة بمعنى ان لفظيهما موضوعان بازاء مفهوم واحد وما بأزاء أحدهما فى الخارج يكون بأزاء الآخر والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية ، وبالجملة هما متحدان مفهوما وانشاءاً وخارجا

(والمعتزلة من) العامة ، فانهم ذهبوا إلى (اتحادهما) .

وحيث انجر بنا البحث إلى هذا المقام (فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ماهو الحق) من الاتحاد وعدمه (في) هذا (المقام وإن حققناه فى بعض فوائدنا) المطبوعة مع حواشي الفرائد (الا أن الحوالة) على ذلك الكتاب (لما لم تكن عن المحذور خالية) لاجمال عبارة الفوائد أوعدم حضور نسختها عند كل احد (والاعادة) عطف على الحوالة (ليست بلا فائدة) بالنسبة الى العالم (ولا افادة) بالنسبة إلى المتعلم (كان المناسب هو التعرض ههنا ايضاً : فاعلم أن الحق كما عليه اهله) أي الشيعة (وفاقا للمعتزله وخلافا للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة) معنى ، (بمعنى ان لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد) فهما مترادفان (و) يكون (ما بأزاء احدهما فى) العقل وفى (الخارج) هو الذي (يكون بأزاء الاخر) كما هو شأن كل امرين مترادفين . (و) على هذا فيكون (الطلب المنشأ بلفظه) أى بلفظ الطلب نحو اطلب (أو بغيره) نحو امر واضرب وليفعل (عين الارادة الانشائية) فالفرد الخارجي لاحدهما هو الفرد الخارجي للاخر ، فمصداق احدهما مجمع العنوانين .

(وبالجملة هما) اى الطلب والارادة (متحدان مفهوما) أى مفهومها الجامع بين الاقسام الثلاثة الآتية (وانشاءاً) فانشاء الطلب هو انشاء الارادة (وخارجا) فان الصفة القائمة بالنفس التى تسمى بالارادة هي الطلب ، وذهنا فان تصور الطلب هو تصور الارادة .

لا ان الطلب الانشائى الذى هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التى ينصرف اليها اطلاقها أيضا ، ضرورة ان المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس . فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد فى مراجعة الوجدان عند طلب شيء والامر به حقيقة كفاية فلا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان فان الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب غيرها

ولايخفى أن بين المفهوم وبين الثلاثة الاخرى عموم مطلق، فكل واحد من الثلاثة يصدق عليه مفهوم الطلب ولاعكس، ﴿لا ان الطلب﴾ عطف على قوله « أن لفظيهما موضوعان » الخ . والحاصل أن كل مرتبة من مراتب الطلب متحدة مع تلك المرتبة من مراتب الارادة فالطلب الحقيقي متحد مع الارادة الحقيقية ، والطلب الانشائى متحد مع الارادة الانشائية لا أن الطلب ﴿الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه﴾ أى اطلاق الطلب ﴿ كما عرفت ﴾ سابقا ﴿ متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها ﴾ اى اطلاق الارادة كما تقدم ﴿ ايضا ﴾، ووجه عدم الاتحاد بين الطلب والارادة مع اختلاف المرتبة في كمال الوضوح . ﴿ ضرورة أن المغايرة بينهما ﴾ حينئذ ﴿ اظهر من الشمس وابين من الامس ﴾ فان الارادة الحقيقية كما في المثال امر متأصل خارجى قائم بالنفس لها اسباب خاصة ، والطلب الأنشائي امر غير متأصل والاقائم بالنفس له اسباب مغايرة لاسباب الارادة .

﴿ فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ﴾ بين الطلب والارادة ﴿ففى﴾ مقام الدليل لذلك نقول في ﴿ مراجعة الوجدان عند الطلب شيء والامر به حقيقة ﴾ لا امتحانا ﴿ كفاية ﴾ ، فان الصفة القائمة بالنفس واحدة ويعبر عنها بالارادة تارة وبالطلب اخرى ، ﴿ فلا يحتاج ﴾ في اثبات العينية والاتحاد بعد الوجدان الذي هو ادل دليل على الشيء ﴿ إلى مزيد بيان واقامة برهان ﴾ .

ثم بين دلالة الوجدان بقوله : ﴿ فان الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها ﴾ أى بالنفس ﴿ يكون هو الطلب غيرها ﴾ أي غير الارادة ،

سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء والميل وهيجان الرغبة اليه والتصديق لفائدته وهو الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه لأجلها .

خلافا للاشاعرة القائلين بمغايره الطلب للارادة ﴿ سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء ﴾ . والحاصل انا لا نجد سوى الارادة ومقدماتها صفة تسمى بالطلب، واما مقدمات الارادة فهى خمسة : الأولى ـ ما اشار اليه بقوله « عند خطور الشى وبعبارة اخرى العلم بالشيء » ﴿ و ﴾ الثالثة ـ ﴿ الميل ﴾ الى الشيء . ﴿ و ﴾ الرابعة والخامسة ﴿ هيجان الرغبة اليه ﴾ المنحل إلى الجزم والعزم على اصطلاحهم . ﴿ و ﴾ الثانية ـ ﴿ التصديق لفائدته ﴾ وإنما أخرنا الثانية تبعاً للمصنف (ره) ﴿ وهو ﴾ أي ما هو مقدمة تحققها عبارة عن ﴿ الجزم بدفع ما يوجب توقفه ﴾ أي توقف المريد ﴿ عن طلبه ﴾ أي طلب المراد ﴿ لأجلها ﴾ أي لأجل الارادة .

ولا يخفى ان في الارادة بحثاً طويلا لا بأس بالاشارة إلى ما هو مربوط بالمطلب قال السبزواري : ان الارادة فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع فهو إدراك الشيء الملائم إدراكا يقينياً أو ظنياً أو تخيلياً موجباً لتحريك الأعضاء لتحريك ذلك الشيء. وقال في الحاشية : قد عرفت بتعريفات شتى : فقيل انها اعتقاد المنفعة ، وقيل انها ميل يتبع اعتقاد المنفعة ، وقيل انها صفة مخصصة أحد المقدورين ، وقيل انها القصد المتعقب للعزم المتعقب للجزم وتوطين النفس على الفعل المتعقب للميل المتعقب للتصديق بالغاية المتعقب لتصور الفعل ـ انتهى .

وذكر في درر الفوائد ما حاصله : ان بيان مصداق الارادة فى الممكنات يحتاج الى تفصيل ، فأول ما يحتاج اليه في الفعل الاختياري هو العلم المسمى بالداعي كما قال الشاعر :

بلى اين حرف نقش هر خيال است كه نادانسته را جستن محال است

ثم الشوق المؤكد نحو وجوده ان كان ملائماً بطبع الفاعل المسمى بالارادة ثم تصميم النفس نحو فعله بعد حصول التحير والتردد برفع التحير والبناء على ايجاده

وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة والارادة هناك صفة أخرى قائمة بها يكون هو الطلب. فلا محيص الا عن اتحاد الارادة والطلب وأن يكون ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراده لا كذلك مسمى بالطلب والارادة كما يعبر به تارة وبها أخرى كما لا يخفى،

بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه، وهذا هو المسمي بالاجماع، ثم حركة العضل فالفعل مترتب على حركة العضل بل هو نفس حركة العضل، وعند تمام هذه المقدمات يقال انه فعل بالارادة.

(وبالجملة لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة) التي هي مقدمات الارادة (و) غير (الارادة هناك) في صقع النفس (صفة أخرى قائمة بها) بحيث (يكون هو الطلب)، وحيث لم يكن كذلك (فلا محيص إلا عن اتحاد الارادة والطلب) حقيقة. (و) على هذا فلا بد و (أن يكون ذاك الشوق المؤكد) الحاصل في النفس (المستتبع لتحريك العضلات) نحو المطلوب (في ارادة) الشخص (فعله) أي فعل نفسه (بالمباشرة أو) الشوق المؤكد (المستتبع لأمر عبيده به) أي بالمطلوب المستفاد من الكلام (فيما لو أراده لا كذلك) أي لا بالمباشرة (مسمى بالطلب والارادة) خبر يكون.

والحاصل ان الشوق المؤكد على قسميه يسمى بالطلب تارة وبالارادة أخرى، فيكونان من قبيل المترادفين (كما) تقدم، ولهذا (يعبر) عن هذا الشوق (به) أي بالطلب (تارة وبها) أي بالارادة تارة (أخرى كما لا يخفى). هذا حاصل البرهان الوجداني على اتحاد الطلب والارادة.

ولا يذهب عليك ان النزاع في اتحاد الطلب والارادة وعدمه ليس بحثاً لغوياً راجعاً الى انهما لفظان مترادفان لمعنى واحد أم لا، بل النزاع معنوي راجع الى المعنى أولا وبالذات والى اللفظ ثانياً وبالعرض، فالنزاع واقع في انه هل هناك وصفان

وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية والجمل الخبرية ، فانه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من والترجي التمني والعلم إلى غير ذلك صفة أخرى كانت قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها كما قيل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

حقيقيان متغايران ولو من وجه قد وضع لأحدهما الطلب وللآخر الارادة أم لا بل ليس في النفس إلا صفة واحدة ؟

﴿ وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية ﴾ سواء كانت طلبية كالنهي والاستفهام أو غير طلبيه كالتمني والترجي والمدح والذم والدعاء والعقود والايقاعات وسائر الانشاءات كالسخرية ونحوها ﴿ و ﴾ كذلك ﴿ الجمل الخبرية ﴾ من الاسمية والفعلية والظرفية والشرطية والماضوية والحالية والاستقبالية ، فان بين الاشعري وغيره في جميع ذلك خلافا ، فالاشعري يرى ان غير العلم في الاخبار وغير التمني والترجي الخ في الانشاء يكون هناك صفة قائمة بالنفس ، ويعبر عنها بالكلام النفسي ، وغير الاشعري ينكر ذلك ﴿ فانه لا يكون غير الصفات المعروفة القائمة بالنفس من الترجي والتمني ﴾ في الانشاء ﴿ والعلم ﴾ في الاخبار ﴿ الى غير ذلك ﴾ من سائر الصفات القائمة بالنفس من المدح والذم وسائر ما ذكر ﴿ صفة اخرى ﴾ خبر يكون بحيث ﴿ كانت ﴾ تلك الصفة ﴿ قائمة بالنفس وقد دل اللفظ عليها ﴾ أي على الصفة ﴿ كما ﴾ يقوله الاشعري . و ﴿ قيل ﴾ نظما في بيان الكلام النفسي :

﴿ ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ﴾

فقد استدل الاشاعرة بهذا البيت الكلام النفسي ، وفيه مع أنه لا يستشهد بمثله انه من القريب جداً أن مراد الشاعر أن الكلام اللفظي كاشف بالالتزام عن قيام الصفات الحقيقية بالنفس ، فقول القائل اضرب اوليت كذا أو زيد قائم يكشف عن قيام الطلب والتمني والعلم بنفسه ، ولهذا يكذب في مقاله إذا ظهر عدم قيام تلك الصفات بنفسه كما لا يخفى .

وقد انقدح مما حققناه مافى استدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة كما فى صورتى الاختبار والاعتذار

(تذنيب) الانشاء ضربان : الأول الطلب ، والثاني غير الطلب وهو كافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والايقاعات والقسم ولعل ورب وكم الخبرية ونحو ذلك . واما الطلب فهو خمسة اقسام ، ووجه الحصر انه إما أن يقتضي كون مطلوبه ممكنا اولا ، الثاني التمني والاول ان كان المطلوب به حصول امر فى ذهن الطالب فهو الاستفهام ، وان كان المطلوب به حصول الامر فى الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي ، وان كان ثبوته فان كان باحدى حروف النداء فهو النداء والا فهو الأمر . هذا ما ذكره فى المطول وفيه مواقع للنظر .

ثم أن ما ادعاه الاشاعره من المغايرة بين الطلب والارادة ، تارة قرروه من طريق الالتزام بالكلام النفسي وسيأتي بما فيه ، واخرى قرروه من طريق افتراق الطلب عن الارادة مورداً ولو لم يكن هناك كلام نفسي ، (وقد انقدح مما حققناه) من اتحاد الطلب والارادة (ما فى استدلال الاشاعرة على) ما ادعوه من (المغايرة) بين الطلب والارادة (بالامر مع عدم الاراده كما في صورتي الاختبار والاعتذار) فان فيها طلب ولا ارادة ، وهذا هو الدليل الثاني ، وتوضيحه : أن الأمر قد يكون مع ارادة الأمر للفعل وقد يكون بلا ارادة للفعل ، وهذا على قسمين : « الأول » : الأمر الاختباري المعبر عنه بالامتحاني ، وهذا القسم من الأمر يصدر لاستخبار حال العبد في كونه مطيعاً أو عاصياً مع عدم ارادة الفعل « الثاني » الامر الاعتذارى وهذا يصدر لتسجيل العصيان على العبد ، فيجعل المولى مخالفة العبد عذراً حتى يحسن عقوبته والحاصل أن فى المقامين طلب ولا ارادة .

ثم ذكروا بعض الموارد التي تكون الارادة بلا طلب . قال التفتازاني فى محكى شرح المقاصد في بيان مغايرة الطلب للارادة : بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده ، وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه ـ انتهى .

من الخلل ، فانه كما لا إرادة حقيقة فى الصورتين لاطلب كذلك فيهما والذى يكون فيهما إنما هو الطلب الانشائى الايقاعى الذى هو مدلول الصيغة أو المادة . ولم يكن بينا ولا مبينا فى الاستدلال مغايرته مع الارادة الانشائية ، وبالجملة الذى يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما وهو مما لامحيص عن الالتزام به كما عرفت ولكنه لايضر بدعوى الاتحاد أصلا لمكان هذه المغايرة والانفكاك عن الطلب الحقيقى والانشائى كما لا يخفى .

ولكن لا يخفي ما في هذا الدليل ﴿ من الخلل فانه كما لا ارادة حقيقة فى الصورتين ﴾ الاختبار والاعتذار ﴿ لاطلب كذلك ﴾ حقيقة ﴿ فيها ﴾ اذ لا صفة قائمة بالنفس تصدق عليه الارادة والطلب ﴿ و ﴾ الطلب ﴿ الذي يكون فيها ﴾ لاينافي ما ذكر لأنه ﴿ انما هو الطلب الأنشائي الايقاعي الذى هو مدلول الصيغة ﴾ إذا أنشأ الطلب بصيغة افعل ﴿ او ﴾ مدلول ﴿ المادة ﴾ فيما انشأ الطلب بمادة الأمر .

﴿ و ﴾ الحاصل أن الطلب الموجود هو الانشائى وهو متحد مع الارادة الانشائية وهو المطلوب ، و ﴿ لم يكن بينا ولا مبينا في الاستدلال ﴾ المذكور ﴿ مغايرته ﴾ أي الطلب الانشائى ﴿ معَ الأرادة الانشائية ﴾ كما هو مطلوب الاشاعرة ﴿ وبالجملة الذى يتكفله ﴾ هذا ﴿ الدليل ﴾ للاشاعره ﴿ ليس الا الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف ﴾ صفة الانفكاك ، أى ان هذا الانفكاك انما يكشف ﴿عن مغايرتها﴾ أى الأرادة الحقيقية والطلب الانشائي ﴿وهو مما لا محيص عن الالتزام به ﴾ وذلك لا يفيد مدعى الأشاعره ﴿ كما عرفت ﴾ لانهم في صدد تغاير الارادة الحقيقية والطلب الحقيقي ﴿ ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد اصلا لمكان ﴾ أى لكون وجود ﴿ هذه المغايرة والانفكاك ﴾ ثابت ﴿ بين الطلب الحقيقى و ﴾ الطلب ﴿ الأنشائى كما لا يخفى ﴾ ، فكما أن مغايرة الطلب الحقيقي للطلب الانشائي غير مضر ولا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه لتعدد المرتبة كذلك مغايرة الطلب الأنشائي والارادة الحقيقيه غير مضر بدعوى الاتحاد لتعدد المرتبة .

ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع فى البين بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ماعرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وانشائياً ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية هو اثنينية الانشائى من الطلب كما هو كثيراً مايراد من إطلاق لفظه والحقيق من الارادة كما هو المراد غالباً منها حين إطلاقها فيرجع النزاع لفظياً ، فافهم .

﴿ ثم انه يمكن مما حققناه ﴾ من تعدد مراتب الطلب والارادة ﴿ ان يقع الصلح بين الطرفين ﴾ العدلية والأشاعره ، ﴿ و ﴾ ذلك بأن يحمل مراد كل طرف على شيء بحيث ﴿ لم يكن نزاع ﴾ معنوى ﴿ فى البين ﴾ فيرجع النزاع لفظيا ﴿ بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ﴾ بين الطلب والارادة الذى تدعيه العدلية ﴿ ما عرفت من العينية مفهوما ووجوداً حقيقيا ﴾ الذى هو صفة النفس ﴿ و ﴾ وجوداً ﴿ انشائيا ﴾ ووجوداً ذهنيا كما تقدم .

والحاصل ان كل مرتبة من الارادة متحدة مع تلك المرتبة من الطلب ﴿ ويكون المراد بالمغايرة والاثنينية ﴾ التي تدعيها الأشاعرة ﴿ هو اثنينية الانشائي من الطلب كما هو ﴾ أي الانشائي ﴿ كثيراً مايراد من اطلاق لفظه ﴾ أى لفظ الطلب ﴿ والحقيق من الارادة كما هو ﴾ أى الحقيق ﴿ المراد غالبا منها ﴾ أى من الارادة ﴿ حين اطلاقها ﴾ بدون قرينة ـ كما تقدم فى اوائل هذا المبحث .

والحاصل أن كل مرتبة من الارادة مغايرة لمرتبة اخرى من الطلب ﴿ فيرجع النزاع لفظيا ﴾ لتسليم كل فريق مراد الآخر ﴿ فافهم ﴾ اشارة إلى عدم كون النزاع لفظيا والصلح من غير رضا الطرفين ، فان المحكى عن العلامة (قده) أن الطلب الذي هو مدلول الامر هى الارادة الواقعية ، والأشعرى قائل بأن مدلول الصيغة طلب حاصل فى النفس سواء كان هناك ارادة امملا . ثم أن ادلة الطرفين والتفاريع المتفرعة على القولين من اقوى الشواهد على معنوية النزاع فراجع .

هذا تمام الكلام في الدليل الثاني للاشاعرة الذي استدلوا به على مغايرة الطلب

والارادة ، وقد عرفت الجواب عنه ، واما الكلام في الدليل الأول لهم ـ وهو اثبات المغايرة من طريق الالتزام بالكلام النفسي (١) ـ فبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي : ان من صفات الله تعالي المسلمة عند الكل كونه تعالى متكلما . قال العلامة (ره) في الباب الحادى عشر : « السابعة » أنه تعالى متكلم بالاجماع ـ انتهى . ثم أنه قد اختلف في كلامه تعالى في مقامات : الأول في كونه متكلما عقلي أو سمعي والحق التالى لعدم دليل عقلي على ذلك وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليما » . الثاني في ماهية كلامه تعالى ، فالاشاعرة على أنه معنى قديم قائم بذاته مغاير للعلم والقدرة وليس بحرف ولا صوت ولا امر ولا نهى ولا خبر ولا انشاء ، والشيعة على أن كلامه تعالى عبارة عن خلق الاصوات والحروف . « الثالث » في أن كلامه حادث أو قديم ، فالاشاعرة على قدمه والشيعة على حدوثه . « الرابع » فيما يقوم به الكلام ، فالاشاعرة على أنه قائم بذاته تعالى والشيعة على أنه قائم بغيره كما اوجد الكلام في الشجرة فسمعه موسى عليه السلام . إذا عرفت هذا فنقول : ان الاشاعرة اصطلحوا على تسمية هذا النحو من الكلام بالكلام النفسى ، وجعلوا الكلام النفسى المرتب في ذهن احدنا لدى ارادته التكلم الذي يمتاز عن العلم والارادة طريقاً الى اثباته له تعالى ، ومن هنا التزموا بمغايرة الطلب والارادة ، ودليلهم على مغايرتها من طريق الكلام النفسى

---

(١) قال العلامة القمى « ره » : قد اختلف تعبيرات القائلين بالكلام النفسى ففسر تارة بمدلول الكلام اللفظى وتارة بالقضية المعقولة وتارة بحديث النفسي وتارة بالكلام القائم بالذات الأزلية المدلول عليه بالخطاب اللفظى وتارة بالنسبة الخبرية والانشائية هذا مع تصريحهم بانه غير العلم والقدرة والارادة وسائر الصفات النفسانية المعروفة ـ انتهى ولا يخفى ان للسيد علي « ره » كلاماً في حاشية القوانين اوضح فيه الكلام النفسى ورده في الجملة تركنا ذكره . ثم ان استحالة الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى لا يلزم استحالة مطلق الكلام النفسى كما لا يخفى .

(دفع وهم) لايخفى انه ليس غرض الأصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة

ما ذكره التفتازاني في محكي شرح المقاصد بما لفظه : ان من يورد صيغة امر أو نهي او نداء أو اخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسى ، فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجرى على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ، وربما يعترف به ابو هاشم ويسميها الخواطر ، ومغايرته للعلم والارادة سيما فى الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور . نعم قد يتوهم أن الطلب النفسى هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه أو اطلب منك الفعل ولا اريده تناقض ، وسيأتي فى فصل الافعال ـ انتهى .

والحاصل ان الاشاعرة حيث ذهبوا إلى الكلام النفسى وانه معنى قائم بذات الله تعالى قديم معه ثم لم يتمكنوا من جعله العلم أو الارادة ونحوها ، لبداهة أن هذه الصفات ليست كلاما ولا يصح اطلاقه عليها اضطروا إلى القول بأن الكلام النفسى الخبرى هو النسبة والكلام النفسى الانشائي هو الطلب القائمان بالنفس ، ومن هنا تشكل القياس بأن الطلب هو الكلام النفسى والكلام النفسى غير الارادة فالطلب غير الارادة هذا ولكن الكلام النفسي باطل ، وما ذكروا من الادلة لاثباته مردود كما بين في محله في الكتب الكلامية وغيرها .

دفع وهم

ربما يرد من رد الاصحاب للكلام النفسى ، وتوضيح الوهم : أن للكلام اللفظى لابد أن يكون مدلولا ، فان كان هو الكلام النفسى ثبت مدعى الاشاعرة وان كان غيره لزم أن يكون احدى الصفات المشهورة ، لكن كون الصفة مدلولة للكلام باطل فيثبت الكلام النفسى . وتوضيح الدفع ما (لايخفى) من (انه ليس غرض الاصحاب) رضوان الله عليهم (والمعتزله) من العامة (من نفي غير الصفات المشهورة) من العلم

وانه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولا للكلام اللفظى كما يقول به الأشاعرة ان هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام . إن قلت : فماذا يكون مدلولا عليه عند الاصحاب والمعتزلة ؟ قلت : أما الجمل الخبرية فهى دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها فى نفس الأمر من ذهن أو خارج كالانسان نوع أو كاتب وأما الصيغ الانشائية فهى على ما حققناه فى بعض فوائدنا موجدة لمعانيها فى نفس الامر

والارادة ونحوهما ، (و) كذا ليس غرضهم حيث ذهبوا إلى (أنه ليس صفة اخرى قائمة بالنفس) بحيث (كانت كلاما نفسيا مدلولا للكلام اللفظى كما يقول به) اى بالكلام النفسى (الاشاعرة) من العامة (ان هذه الصفات) خبر قوله : « ليس غرض الاصحاب » أى ان الاصحاب لا يقولون بأن الصفات (المشهورة) القائمة بالنفس (مدلولات للكلام) اللفظى .

(ان قلت) اذا أنكر الاصحاب الكلام النفسى رأسا وانكروا كون الصفات القائمة بالنفس مدلولات للكلام اللفظى (فماذا يكون مدلولا عليه عند الاصحاب والمعتزلة) . والحاصل أن الاشاعرة استراحوا الى جعل الكلام النفسى مدلولا للكلام اللفظى ، واما المنكر للكلام النفسى فماذا يكون عنده مدلولا للفظى ؟

(قلت : اما الجمل الخبرية فهى دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها) المحكوم عليه والمحكوم به هذا فى القضية الموجبة (او) تدل على (نفيها) اى نفي النسبة بين الطرفين في القضية السالبه (في نفس الامر) متعلق بثبوت النسبة او نفيها (من ذهن أو خارج) بيان نفس الأمر (كالانسان نوع) فان هذه الجملة تدل على ثبوت النسبة بين النوع والانسان فى الذهن (او) الانسان (كاتب) فان الجملة تدل على ثبوت النسبة بينهما في الخارج ، وكذا قولنا « ليس الانسان بحجر فى الخارجية ، وليست النار بمحرقة في الذهنية » . ولا يذهب عليك أن بين الذهنية والخارجية عموما من وجه . (واما الصيغ الانشائية) لا تدل على شيء اصلا ، بل (على ما حققناه فى بعض فوائدنا) تكون (موجد لمعانيها في نفس الأمر) .

أى قصد ثبوت معانيها وتحققها بها وهذا نحو من الوجود وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه شرعا أو عرفا أثار كما هو الحال فى صيغ العقود والايقاعات

قال في الفوائد : اعلم ان الانشاء هو القول الذي يقصد به ايجاد المعنى في نفس الأمر لا الحكاية عن ثبوته وتحققه فى موطنه من ذهن أو خارج ، ولهذا لا يتصف بصدق ولا كذب ، بخلاف الخبر فانه تقرير للثابت في موطنه وحكاية عن ثبوته في ظرفه ومحله فيتصف بأحدهما لا محالة . والمراد من وجوده فى نفس الأمر هو ما لا يكون بمجرد فرض الفارض لا ما يكون بحذائه شيء فى الخارج ، بل بأن يكون منشأ انتزاعه فيه ، مثلا : مالكية المشترى للمبيع قبل انشاء التمليك والبيع بصيغته لم يكن لها ثبوت اصلا الا بالفرض كفرض الأنسان جماداً أو الجماد انساناً ، وبعد ما حصل لها خرجت عن مجرد الفرض وحصلت لها واقعية ما كانت لها بدونه . وبالجملة لا نعني من وجودها بالصيغة إلا مجرد التحقق الانشائي لها الموجب مع الشرائط لنمو وجودها الحاصل بغيرها من الاسباب الاختيارية ، كحيازة المباحات أو الاضطرارية كالارث وغيرها .

وقال فى موضع اخر : فالمدلول بها انما هو ثبوت المعاني في نفس الأمر الذي هو مفاد كان التامة اثباتا وايجادا لاثبوت شيء لشيء الذى هو مفاد كان الناقصة تقريراً وحكاية ، ومن هنا ظهر الفرق بين الانشاء والخبر من وجهين : احدهما أن مفاد الانشاء مفاد كان التامة لا مفاد كان الناقصة ، ثانيهما أن مفاد الانشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن ومفاد الخبر يحكى به بعد ان كان او يكون ـ انتهى .

فتبين معنى الخبر والانشاء وان الأول حاك والثاني موجد ﴿ اى قصد ﴾ بالبناء للمفعول ﴿ ثبوت معانيها وتحققها ﴾ اى تحقق المعانى ﴿ بها ﴾ اى بالصيغ الانشائية ﴿ وهذا ﴾ الوجود الانشائى ﴿ نحو من الوجود ﴾ غير الوجود الذهنى والخارجى ﴿ وربما يكون هذا ﴾ الوجود الانشائى ﴿ منشأ لانتزاع اعتبار مترتب عليه ﴾ أى مترتب على هذا الوجود ﴿ شرعا أو عرفا ﴾ على سبيل منع الخلو ﴿ اثار ﴾ فاعل مترتب أي يترتب عليه اثار شرعية أو عرفية ﴿ كما هو الحال فى صيغ العقود والايقاعات ﴾

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمني بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقة ، اما لأجل وضعها لايقاعها فيما إذا كان الداعي اليه ثبوت هذه الصفات أو انصراف إطلاقها إلى هذه الصورة ، فلو لم تكن هناك قرينة كان إنشاء الطلب أو الاستفهام وغيرهما بالنفس وضعاً أو إطلاقا .

والفرق بينهما أن الأول ما توقف على الطرفين كالبيع والنكاح ونحوهما والثاني ماتوقف على طرف واحد كالطلاق والعتق ، وهكذا الحال في باب الاوامر والنواهي فانها صيغ انشائية تترتب عليها اثار شرعية أو عرفية .

﴿ نعم ﴾ كما ان الجملة الخبرية دالة بالالتزام على حصول العلم لقائلها كذلك ﴿ لامضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمنى ﴾ وغيرها من سائر الانشائات ﴿ بالدلالة الالتزامية على ثبوت هذه الصفات ﴾ أى الطلب الحقيقي في الأمر والنهى والاستفهام والرجاء الحقيقي والميل الحقيقي ﴿ حقيقة ﴾ حتى أنه لو طلب من دون الطلب الحقيقى كان خارجا عن متفاهم العرف .

ثم ان هذه الدلالة ﴿ اما لأجل وضعها ﴾ أى وضع الصيغ الانشائية ﴿ لايقاعها ﴾ واستعمالها ﴿ فيما إذا كان الداعى اليه ﴾ إلى الايقاع ﴿ ثبوت هذه الصفات ﴾ بحيث يكون قيداً للوضع ﴿ او ﴾ لأجل ﴿ انصراف اطلاقها ﴾ أى اطلاق الصيغ بدون قرينة ﴿ إلى هذه الصورة ﴾ وهي صورة قيام الصفات بالنفس حقيقة ﴿ فلو لم تكن هناك قرينة ﴾ صارفة عن هذا الظهور ﴿ كان انشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها لأجل قيام الطلب ﴾ التكويني ﴿ والاستفهام وغيرهما ﴾ من سائر الصفات ﴿ بالنفس وضعا أو اطلاقا ﴾ بسبب الانصراف . والحاصل أن هذه الأنشاءات تكشف عن قيام الصفات بالنفس كشفا وضعيا أو انصرافيا ، وهذا غير ما يقوله الاشاعرة من الكلام النفسى .

ثم لا يذهب عليك أنه قد يقال : أن ما ذكره المصنف (ره) من الفرق بين الخبر والانشاء هنا ينافى ما ذكره فى مبحث الانشاء والخبر ثانيا فراجع وتبصر .

(إشكال ودفع) أما الاشكال فهو انه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة فى تكليف الكفار بالايمان مطلق أهل العصيان فى العمل بالأركان أما أن لا يكون هناك تكليف جدى إن لم يكن هنا إرادة حيث انه لا يكون حينئذ طلب حقيقى واعتباره فى الطلب الجدى ربما يكون من البدهى وإن كان هناك إرادة فكيف يتخلف عن المراد ولا يكاد يتخلف إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون .

اشكال ودفع

اشيء مما يقوله الاصحاب والمعتزلة من اتحاد الطلب والارادة ﴿ اما الاشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة فى ﴾ مورد ﴿ تكليف الكفار بالايمان ﴾ وكذا بسائر الفروع ﴿ بل ﴾ تكليف ﴿ مطلق اهل العصيان ﴾ ولو كان من اهل الأيمان ﴿ في العمل بالاركان ﴾ متعلق بالتكليف ، أى تكليفهم بالنسبة إلى العمل الجوارحي ﴿ اما أن لا يكون هناك ﴾ لدى الآمر ﴿ تكليف جدى ﴾ وطلب حقيقي ﴿ أن لم يكن هنا ارادة ﴾ للايمان أو العمل ﴿ حيث انه ﴾ أى الشأن ﴿ لا يكون حينئذ ﴾ أى حين عدم الأرادة ﴿ طلب حقيقي و ﴾ من المعلوم انه يشترط ﴿ اعتباره ﴾ أى الطلب الحقيقى ﴿ في الطلب الجدى ﴾ ، بل ﴿ربما يكون﴾ هذا الشرط ﴿ من البديهى ﴾ الذى لا يحتاج إلى برهان ﴿ وان كان هناك ﴾ بالنسبة إلى امر الكفار والعصاة ﴿ ارادة ﴾ الأيمان والاطاعة من البارى سبحانه ﴿ فكيف ﴾ تقع المخالفة و ﴿ تتخلف ﴾ ارادته سبحانه ﴿ عن المراد و ﴾ الحال أنه ﴿ لا يكاد يتخلف ﴾ بالعقل والنقل ﴿ إذا اراد الله شيئاً يقول له كن فيكون ﴾ .

والحاصل أن طلب الله سبحانه عن الكافر الايمان إما أن يكون بدون ارادة هذا ينافى ماقلتم من اتحاد الطلب والارادة ، واما أن يكون مع الارادة وهذا ينافى ما ثبت بالضرورة من أن ارادته سبحانه لا تتخلف عن المراد ، واما الاشاعرة فانهم فى منذوحة عن هذا الاشكال اذ يلتزمون بالشق الأول ، لكن يرد عليهم اشكال آخر وهو انه لو كان فى تكليف الكافر طلب بدون ارادة ، وقد ثبت أن شيئاً لا يقع الا

وأما الدفع فهو

بارادة البارى سبحانه يلزم التكليف بالمحال ويكون كما قال الشاعر :

القاه فى البحر مكتوفا وقال له اياك اياك أن تبتل بالماء

لكنهم حيث بنوا مذهبهم على انكار الحسن والقبح لا يقبحون التكليف بالمحال كما ثبت في محله .

(واما الدفع فهو) يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهى : أن الارادة كما بيناها في بعض متفرقا تنافي المخلوق من اوضح الواضحات ومن الوجدانيات وقد تقدم شطر من الكلام فيها ، واما الارادة التى هى احد صفات الله سبحانه الثبوتية ففيها اقوال والمشهور بين المتكلمين انها عبارة عن علمه الخاص، وذهب جمع ـ منهم صاحب كفاية الموحدين ـ إلى ان الأرادة عبارة عن الايجاد والاحداث ، واستدل على ذلك بأخبار ولكن لي بعد فى كلا المعنيين تأملا ، إذ الظاهر من قوله تعالى : « انما امره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » وقوله : « وإذا أردنا أن نهلك قرية » ونحوهما من امثال هذه الآيات والروايات التي دلت على تعقب الايجاد وكونه بعد الارادة أن الأرادة غير العلم وغير الايجاد ، اما كونها غير العلم فلأن الارادة لو كانت هي العلم الخاص ـ كما ذكروا ـ لم يصح تعليق الايجاد بالارادة وتعليق الاهلاك بها ، اذ من البديهى أنه لا يصح أن يقال : إذا علم شيئاً بالعلم الخاص قال له كن ، اذ العلم الخاص ازلى لكونه عين الذات كالعلم المطلق ، فلو كان العلم هو العلة للايجاد لزم وجود الأشياء من الازل إلى الابد .

لا يقال : العلم الخاص سبب لوجود الشيء فى وقت المصلحة وموطنها لامطلقا ؟ لانا نقول : ظاهر قوله تعالى : « اذا اراد شيئا » الآية تعقب القول للارادة لا انفصاله عنها ، واما كونها غير الايجاد فلأن ظاهر الآية الكريمة أن الارادة مقدمة على قول كن أو ما هو بمنزلته المقدم على فيكون ، وعلى تقدير كون الارادة هى الايجاد كما ادعى يلزم اتصال الارادة لقوله فيكون .

والحاصل أن ظاهر الآية أن هناك اموراً ثلاثة : الارادة ، وقول كن ، والوجود المعبر عنه بقوله فيكون . اما لو كانت هي الايجاد كان هناك امران : الارادة أى الايجاد ، والوجود .

اضف إلى ذلك أن ظاهر الارادة هى المعنى المعلوم منها المتفاهم لدى العرف ، وقوله سبحانه : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه » يدل على ارادة المعاني المتعارفة من تلك الآيات المباركات وامثالها كما لا يخفى .

ثم من البديهى عدم استقامة إذا أوجد شيئا أن يقول له كن ، ومثل هـذا الكلام بعينه جار فى « وإذا اردنا أن نهلك قرية » والذى ارى ـ وان كان بعد يحتاج إلى التأمل ـ أن الارادة صفة على حيالها معنى كالعلم لا يلزم تغيرها بتغير الأشياء وليست بعلم ولا بايجاد . نعم انا لا نتمكن من تعقل حقيقتها ، ولا بدع فان الذات والصفات كلها غير ممكن التعقل ولا يلزم من عدم التعقل ارجاعها إلى شيء اخر .

والحاصل أن العقل والنقل متطابقان على كون الله سبحانه مريدا ، ولا خلاف في أنها غير الموجودات ، واما انها هي العلم او الايجاد فخلاف ظواهر الآيات والأخبار ففي حديث بكير بن اعين عن الصادق عليه السلام فقال : العلم ليس هو المشيه ـ الحديث

وما ورد في بعض الاخبار من أن ارادة الله ايجاده كقول الصادق عليه السلام « واما من الله عز وجل فالارادة للفعل احداثه » الحديث فاللازم حمله على ما لا ينافي ظواهر تلك الآيات ، كأن يقال أن المراد عدم الهامه والتصور والتصديق ونحوها كما قال الصادق (ع) في ذيل الحديث المتقدم « انما يقول له كن فيكون بلا تعب ولا كيف » .

والحاصل أن هذا الخبر كقول الباقر عليه السلام : « هل سمى عالماً قادراً الا لأنه وهب العلم للعلماء » الحديث يلزم توجيهه بما لا ينافى ما تقدم . نعم ان كون الله سبحانه مريداً من الازل بديهى البطلان ، والذي اظن أن الأئمة صلوات الله عليهم اجمعين انما تكلموا على قدر فهم الرواة ، فانهم (ع) مأمورون بأن يكلموا الناس

على قدر عقولهم .

ثم أن ما ذكره جمع من المتكلمين وغيرهم من تقسيم الارادة إلى التكوينية والتشريعية مما لم اجد به نصا لهذا التعبير . نعم يشعر به بعض الأخبار ، والمقصود بالارادة التكوينية الارادة المتعلقة بتكوين الأشياء وايجادها ، وبالارادة التشريعية الاراده المتعلقة بأفعال العباد فعلاً وتركا ، والمقصود بهذه الارادة الأمر بها والنهي عنها

ثم لا بأس بالاشارة إلى معنى حب الله وبغضه ورضاه وسخطه لاجل الاطراد في الاستطراد فنقول : قد اشتهر بين المتكلمين أن المراد بهذه الصفات نتائجها ، ولذا قيل « خذ الغايات واترك المبادىء » فمعنى رضى الله بالفعل الكذائي أن الله سبحانه يعامل مع فاعله معاملة الراضي من الاحسان والاكرام ، وكذا معنى سخطه معاملة الساخط ، وذلك لاستحالة طرو العوارض عليه سبحانه وهكذا المراد بالرحمانية والعطوفة

وقد استدلوا لذلك بأمرين : « الأول » ظواهر بعض الاخبار الدالة على ارادة الغايات من هذه الصفات . « الثاني » ان هذه الصفات حوادث والله سبحانه منزه عنها ولكن لي في هذا المعنى تأملا ، اذ الظاهر من الآيات والأخبار كون هذه الصفات اموراً سابقة على غاياتها : قال سبحانه في الحديث القدسي : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف » فان الصريح منه أن محبة العرفان قبل الخلق لانها هي الخلق ، ولو كان معنى فأحببت فخلقت لأن الخلقة غاية الحب وعدم استقامة هذا المعنى بديهي ، ونحوه قوله تعالى : « فلما آسفونا انتقمنا منهم » فان الظاهر أن الانتقام بعد الايساف وحصوله ، وما ورد في بعض الروايات عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية من قوله : « أن الله لا يأسف كأسفنا ولكنه خلق اولياء لنفسه يأسفون ويرضون » الحديث ، فهو محمول على ما تقدم بشهادة قوله كأسفنا .

والحاصل أن المقصود من هذه الأحاديث نفي أن يكون صفاته تعالى كصفاتنا . وربما يستأنس لما ذكرنا بقوله صلى الله عليه وآله : « ان الله يغضب

أن استحالة التخلف انما تكون فى الارادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الارادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف وما لامحيص عنه فى التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية لا التكوينية .

لغضب فاطمة ويرضى لرضاها » فان فاطمة احدى الاولياء ، فلو كان المراد من رضى الله رضى فاطمة لزم أن يكون المعنى ان فاطمة ترضى لرضى فاطمة .

والمتحصل أن لله ارادة ورضى وسخط بحيث لا يلزم كونه محلا للحوادث ، وما في الاخبار لوازم تلك الصفات ـ فتدبر .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : (ان) ماذكرتم من (استحالة التخلف انما انما تكون في الارادة التكوينية) فلا يعقل ارادة الله تعالى شيئاً ثم لايكون ، (و) قد عرفت ان الارادة وقع فى معناها الاختلاف ، والذى ذهب اليه جمع انها (هو العلم) الخاص (بالنظام على النحو الكامل التام) قال الفاضل السيوري بعد ابطال كون الارادة القدرة أو العلم المطلق أو باقي الصفات مالفظه : فاذن المخصص هو علم خاص مقتضى لتعيين الممكن ووجوب صدوره عنه ، وهو العلم باشتماله على مصلحة لاتحصل إلا في ذلك الوقت أو على ذلك الوجه وذلك المخصص هو الارادة ـ انتهى ، ولكنك قد عرفت مافيه وعلى كل حال فتخلف الارادة التكوينية عن المراد محال (دون الارادة التشريعية) فان تخلفها عن المكلف غير مستحيل ، اما على تقدير كونها عبارة عن الأمر والنهي والرضا والغضب فعدم استحالة التخلف بديهي اذ الأمر التشريعي لايكون موجباً للكون ، (و) اما على تقدير ان تكون (هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف) فأوضح فان العلم بالمصلحة التقديرية لا يلازم التقدير (وما لا محيص عنه في التكليف انما هو هذه الارادة التشريعية) فلا يعقل التكليف بدونها إلا امتحانا و (لا) يشترط في التكليف الارادة (التكوينية) .

فتحصل من هذا الدفع ان ماذكرتم من انه « لو كان في تكليف الكافر ارادة لزم تخلف الارادة عن المراد وهو محال » غير صحيح إذ الارادة المدعاة اتحادها مع

فاذا توافقتا فلا بد من الاطاعة والايمان وإذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر والعصيان . إن قلت : إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة

الطلب هي الارادة التشريعية وتخلفها عن الفعل غير مستحيل .

ثم ان الارادة قد تتعلق بوجود شيء وقد تتعلق بعدمه وقد لاتتعلق أصلا ، وهذا ظاهر في المخلوق فان النفس إذا توجه الى الشيء فاما ان يريده واما ان لايريده وإذا سهت عن الشيء فهو عدم الارادة ، وان شئت قلت : ان الارادة اما ان تكون موجودة أولا والأول اما ان تكون متعلقة بالفعل أو متعلقة بالترك .

إذا عرفت ذلك قلنا : أن الله سبحانه قد يريد وجود شيء تكوينا وحينئذ فلابد أن يوجد ، وقد يريد عدم شيء وحينئذ فلا بد أن يعدم أى لا يوجد وقد لا تتعلق ارادته بشيء لا وجوداً ولا عدما ، وذلك كافعال العباد فان الله تعالى اراد صدورها أو عدم صدورها عن اختيارهم لا أنه يريد صدورها الجاء ولا أنه يريد عدم صدورها جبرا .

(وبعبارة اخرى) الارادة التكوينية بالنسبة إلى افعال العباد من باب لابشرط لا من باب بشرط شيء أو بشرط لا ، وبهذا التقرير ينحسم مادة الاشكال الآتى إذهو مبنى على المنفصلة التي ذكرها المصنف دائرة بين تخالف الارادتين وتوافقهما والمنفصلة لها شق ثالث كما بينا . نعم على فرض الانحصار فيها محالا ﴿ فاذا توافقتا ﴾ أى الارادة التكوينية والتشريعية ، بأن كان الواجب الشرعى مراد بالارادة التكوينية ﴿ فلابد من الاطاعة والايمان ﴾ لأن الأرادة التكوينية على مذاق المصنف هو العلم الخاص ولا يعقل تخلف علمه سبحانه عن المعلوم ، واما على مذاق من يقول أن الارادة هي الايجاد فأوضح ﴿ وإذا تخالفتا ﴾ بأن كانت الارادة التكوينية مخالفة للارادة التشريعية ﴿ فلا محيص عن أن يختار ﴾ المكلف ﴿ الكفر والعصيان ﴾ والالزم تخلف العلم عن المعلوم أو الايجاد عن الموجود .

﴿ إن قلت : إذا كان الكفر والعصيان ﴾ في الكافر والعاصى ﴿ والاطاعة

والايمان بارادته تعالى التى لاتكاد تتخلف عن المراد فلايصح أن يتعلق بها التكليف لكونهاخارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلا . قلت : إنما يخرج بذلك عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية والا فلا بد من صدورها بالاختيار

والايمان) في المؤمن والمطيع (بارادته تعالى) التكوينية (التي لا تكاد تتخلف عن المراد) كما سبق (فلا يصح أن يتعلق بها) أى بالاطلاعة (التكليف) التشريعي (لكونها) أى الاطاعة (خارجة عن الاختيار) الذى كان هو (المعتبر فيه) أى فى التكليف (عقلا) . والحاصل أن الارادة التشريعية بعد تعلقها بالاطاعة والايمان لا يخلو اما أن تتعلق الارادة التكوينية ايضاً بها ـ ولا كلام فيه ـ واما أن لا تتعلق الارادة التكوينية كما في الكافر والعاصي وحينئذ كانت المعصية خارجة عن قدرة العبد وعليه فلا يصح العقاب .

(قلت) : الصحيح في الجواب ما تقدم من أن افعال العباد لا تتعلق بها الارادة التكوينيةلاوجوداً ولاعدما ، بل تعلق الارادةالتكوينية يجعل صفة الاختيار فى العبد بحيث أنه يفعله باختياره أويتركه باختياره ، واما علىقول من يجعل الارادة التكوينية هى الايجاد فالامر اوضح ، إذ الله سبحانه لايوجد فعل العبدولا يمنع عن فعل العبد . واما على مذاق المصنف فنقول : فعل المعصية (انما يخرج بذلك) التخالف بين الارادة التشريعية والتكوينية (عن الاختيار لو لم يكن تعلق الارادة) التكوينية من الله سبحانه (بها) أى بالمعصية (مسبوقة بمقدماتها الاختيارية) من العبد (وإلا) فان كان تعلق ارادته تعالى بها مسبوقة بمقدماتها الاختيارية (فلا بد من صدورها باختيار) من العبد .

وتوضيحه بلفظ بعض الاعلام : أن تعلق الارادة التكوينية بالعناوين المذكورة يكون على نحوين : « احدهما » أن تتعلق بها بلا توسطارادة العبدكتعلقها بسائر الممكنات الموجودة: « وثانيهما » أن تتعلق بها بتوسط ارادة العبد مثلايكون

وإلا لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً . ان قلت : ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما إلا انهما منتهيان الى مالا بالاختيار ، كيف وقد سبقهما الارادة الأزلية والمشيئة الآلهية ومعه كيف

خصوص الكفر الصادر عن ارادة الكافر متعلقاً للارادة التكوينية الالهية لا مطلق الكفر ، فان كان التعلق على النحو الاول أوجب كون صدور العناوين المذكورة من العباد بلا اختيار منهم ـ كما ذكر فى الأشكال ـ اما لو كان التعلق على النحو الثانى وجب أن يكون صدورها عن ارادة العبد واختياره ﴿ والا ﴾ فلو كان ارادة الله صدور الكفر باختيار العبد ثم لم يحصل باختياره ﴿ لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً ﴾ . لكن فى هذا الجواب نظر ، إذ لم يعلم ارادة الله صدور الكفر خاصة عن الكافر باختياره . نعم يعلم الله ذلك علما تابعا للمعلوم لاسببا له ، وهذا مراد المحقق نصير الدين قدس سره حيث قال في جواب الخيام البيتين المعروفتين (١) .

﴿ ان قلت ﴾ : هذا الجواب انما يدل على ﴿ ان الكافر والعاصي ﴾ مسبوقان بارادتهما ، ونحن نسلم ذلك ولكن نقول : انهما ﴿ ولو كانا ﴾ أى الكفر والعصيان ﴿ مسبوقين بارادتهما ﴾ أى ارادة الكافر والعاصي ﴿ الا انهما منتهيان إلى ﴾ ارادة الله التكوينية التي هى من ﴿ ما لا بالاختيار ﴾ و ﴿ كيف ﴾ لا ينتهى الكفر والعصيان إلى شيء ليس باختيار المكلف ﴿ وقد سبقهما الارادة ﴾ التكوينية ﴿ الازلية ﴾ كما هو مذاق المصنف ﴿ والمشية الالهية ، ومعه ﴾ أى مع سبق الارادة التكوينية ﴿ كيف

---

(١) قال الخيام :

من مي خورم وهر كه بحه من اهل بود مي خوردن من بنزد او سهل بود
مي خوردن من حق ز ازل ميدانست كرمي نخورم علم خدا جهل بود

وقال المحقق فى جوابه :

اين نكته نكويد انكه او اهل بود زيرا كه جواب شبهه اش سهل بود
علم ازلي علت عصيان كردن نزد عقلا ز غايت جهل بود

تصح المؤاخذة على ما يكون بالاخرة بلا اختيار . قلت : العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشىء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهما الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما ، فان

تصح المؤاخذة على ﴾ العصيان الذي هو من ﴿ ما يكون بالاخرة بلا اختيار ﴾ العاصي وحاصل هذا الاشكال : أن العصيان تابع لارادة العبد وارادة العبد لكونها ممكنا - وكل ممكن يلزم أن ينتهي إلى الواجب لأن كل ما بالغير لابد وأن ينتهي إلى ما بالذات - تابعة للارادة التكوينية للباري تعالى ، وهذا مستلزم للجبر .

﴿ قلت ﴾ : أن الارادة صفة كمال اودعها الله في الانسان وبهذه الصفة يتحقق الاختيار ويحسن الثواب والعقاب ، اما أن الارادة مسبوقة بارادة الله تعالى فهو باطل اما على ما تقدم منا فلعدم تعلق الارادة من الله سبحانه لا بالفعل ولا بالترك وانما يكون من جانب الله هو الامر والنهي ، واما على قول من يجعل الارادة التكوينية عبارة عن الايجاد - كما تقدم عن صاحب كفاية الموحدين وغيره - فأوضح لأن الله لم يخلق افعال العباد ولا خلق ما يلجأهم اليه .

واما ما ذكره المصنف في الجواب من أن ﴿ العقاب انما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشىء ﴾ هذا الاختيار ﴿ عن مقدماته الناشئة ﴾ تلك المقدمات ﴿ عن شقاوتهما الذاتية ﴾ فغير مستقيم ، اذ حاصل جوابه (ره) أن العقاب ليس ناشئا عن الاستحقاق حتى يقال «استحقاق العقاب على مالا يكون بالاختيار قبيح» بل العقاب من توابع الشقاوه التي هي من اللوازم الذاتية للذات كلزوم الزوجية ، وحينئذ فترتب العقاب من باب ترتب المعلول على علته . ووجه عدم استقامته أن العقاب انما يكون بالاستحقاق وأن الشقاوة ليست من لوازم الذات بالضرورة والا لبطل التكليف ولم يكن فرق بين الاختيار والاضطرار .

وبما ذكر تبين بطلان جعل الشقاوة من الامور ﴿ اللازمة لخصوص ذاتها ﴾ أي ذات الكافر والعاصي ﴿ فان ﴾ الذات ليست علة لشيء من السعادة والشقاوة ، وما ورد

السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه ، والناس معادن كمعادن الذهب والفضة كما في الخبر والذاتي لا يعلل

من الأخبار بمضمون أن ﴿ السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه ﴾ فهو مفسر في الاحاديث بما لا ينافي الاختيار ، ففي المجلد الثالث من البحار عن التوحيد باسناده عن ابن ابي عمير قال : سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه واله « الشقي من شقي في بطن امه والسعيد من سعد في بطن امه » فقال : الشقي من علم الله وهو في بطن امه أنه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء . قلت له : فما معنى قوله صلى الله عليه واله « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » فقال : ان الله عز وجل خلق الجن والانس لعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه ، وذلك قوله عز وجل: « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استحب العمى على الهدى ـ انتهى . وبهذا المضمون احاديث اخر فراجع .

﴿ و ﴾ مثل هذا الحديث ماورد في حديث آخر من أن ﴿ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ﴾ مع أنه لو اريد ظاهره لم يكن به بأسا فانه لا ربط له بالعصيان بل بين فيه استعدادات الاشخاص بالنسبة إلى الخيرات كما أن الذهب والفضة كليهما خير ، بل هذا الحديث يناقض الشقاوة الذاتية ولا لزم أن يقول معادن كمعادن الذهب والقير قال في مجمع البحرين في معنى الحديث : ان الناس يتفاوتون في مكارم الاخلاق ومحاسن الصفات وفيما يذكر عنهم من المآثر على حسب الاستعدادات ومقدار الشرف تفاوت المعادن فيها الردى والجيد ـ انتهى . والحاصل أن ما في هذا الخبر ﴿ كما في الخبر ﴾ الاول لا يثبت مطلوب المصنف .

﴿ و ﴾ بما ذكرنا ظهر ضعف الاستشهاد لهذا المقام بما ذكره العلماء من أن ﴿ الذاتي لا يعلل ﴾ لانه ممنوع صغرى وكبرى

ولا بد في توضيح ذلك من بيان الكلام في مقامات ثلاث :

(المقام الأول) في المراد بهذه الجملة قال السبزواري في منظومته مالفظه : «ذاتي شيء لم يكن معللا » حتى عرف الذاتي بما لا يعلل والعرضي بما يعلل « وكان » خاصته الاخرى « أنه ما يسبقه تعقلا » ـ انتهى . وقال شارح الاشارات في بيان خواص الذاتي : وثانيها أن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته ، فان السواد هو لون لذاته لا شيء اخر يجعله لونا فان ما جعله سواداً جعله أو لا لونا إلى أن قال : فان الاثنين لا يحتاج في اتصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته ـ انتهى .

(المقام الثاني) في بيان بطلان أن الذاتي لا يعلل أي منع الكبرى ، وذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : أن الحكماء ذهبوا إلى أن الله سبحانه لم يجعل الهيئة هيئة بل اوجدها ، والهيئة مختلفة فبعضها مظلمة وبعضها مضيئة ، وبعد الوجود يعمل كل على مقتضى فطرته ثم يعاقب بمقتضى ذاته . قال بعض : فمن اساء عمله واظلم جوهر نفسه وكدر مرات فطرته واخطأ في اعتقاده واحتجب عن مراده بحسب مقتضى اصل استعداده فقد ظلم نفسه بظلمة جوهره وبطلان استعداده فكان اهلا للشقاوة ـ الخ. إذا عرفت المقدمة قلنا : هذا الكلام باطل بداهة ونكتفي في بيان بطلانه بعد الضرورة بما ذكره المجلس (ره) في المجلد الرابع عشر من كتاب بحار الانوار قال بما لفظه : اعلم أن الذي يستفاد من الآيات المتظافرة والاخبار المتواترة هو أن تأثيره سبحانه في الممكنات لا يتوقف على المواد والاستعدادات وانما امره إذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، وهو سبحانه جعل للاشياء منافع وتأثيرات وخواص اودعها فيها وتأثيراتها مشروطة باذن الله تعالى وعدم تعلق ارادته القاهرة بخلافها ، كما أنه اجرى عادته بخلق الانسان من اجتماع الذكر والانثى وتولد النطفة منهما وقرارها في رحم الانثى وتدرجها علقة ومضغة وهكذا ، فاذا أراد غير ذلك فهو قادر على ان يخلق من غير اب كعيسى ومن غير ام ايضاً كآدم وحواء وكخفاش علي وطير ابراهيم وغير ذلك

فانقطع سؤال انه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً ، فان السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك وإنما أوجدهما الله تعالى .

من المعجزات المتواترات عن الأنبياء في احياء الموتى وجعل الاحراق في النار ، فلما اراد غير ذلك قال للنار « كوني برداً وسلاما على ابراهيم » وجعل الثقيل يرسب في الماء وينحدر من الهواء فأظهر قدرته بمشي كثير على الماء ورفعهم إلى السماء ، وجعل في طبع الماء الانحدار فاجرى حكمه عليه بأن تقف امثال الجبال منه في الهواء حتى تعبر بنو اسرائيل من البحر ، ومع عدم القول بذلك لا يمكن تصديق شيء من المعجزات اليقينية المتواترة عن الأنبياء والأوصياء ، وكذا أجرى عادته على انعقاد الجواهر في المعادن بأسباب من المؤثرات الارضية والسماوية لبعض المصالح ، فاذا أراد اظهار كمال قدرته ورفع شأن وليه يجعل الحصى في كفه دفعة جوهراً ثمينا والحديد في يد نبيه عجيناويخرج الاجساد البالية من التراب في يوم الحساب ، فهذه كلها وامثالها لا يستقيم مع الاذعان بقواعدهم الفاسدة وارائهم الكاسدة ـ انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

(المقام الثالث) في بيان منع الصغرى فنقول : على تقدير أن تم الكبرى ويصح أن الذاتي لا يعلل ولا يمكن الانقلاب منه كما زعموا فالصغرى ممنوعة ، اذ لانسلم أن السعادة والشقاوة من الذاتيات بل هما من قبيل سائر العوارض التي لاربط لها بالذات فان كونها ذاتيا لم يقم عليه برهان بل قام الدليل من العقل والنقل على خلافه ، وبهذا ظهر ضعف ما اخذه المصنف نتيجة للكلام بقوله : (فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقيا . فان) علة انقطاع السؤال (السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك) بنفسه (وانما اوجدهما الله تعالى) .

وحيث تفرع على بهذا القول بطلان بعض الاصول مع أنه كان مسلما عنده قدس سره قال :

قلم اينجا رسيد وسر بشكست

قد انتهى الكلام فى المقام الى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام

قلم اينجا رسيد وسر بشكست چونكه بيرون زحد خود بنوشت

﴿ قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام ﴾ خصوصا بمثل ما قربه المصنف (ره) ﴿ ومن الله الرشد والهداية وبه الاعتصام ﴾ .

ولا بأس بالاشارة إلى ما كتبته في حاشية هذا المقام فى غابر الأيام لرفع الاشكال وهو أن الله خلق العبد واودع فيه الاختيار كما خلقه واودع فيه البصر والشم والذوق والسمع واللمس وغيرها من القوى ، ولا مهية متحققه حتى يكون الخلق للمهية كتبييض الجدار بل جعل المهية وخلقها وكونها عين ايجادها ، فقول المصنف «انما أوجدها الله» غير مستقيم ، فان المهيه من المعقولات الثانية التي ليس لها فى الخارج ما بحذاء بل المهيه مفهوم ذهن وصورة خيالية .

والحاصل ليست المهيات كالزجاجات المتلونة فى الظلمة حتى يكون الوجود بالنسبة اليها كضوء الشمس بالنسبة اليها حتى لا يكون الالوان من قبل الضوء وطرفه ويكون لون الزجاج الاسود من نفسه وبتلائه بالسواد من خبث ذاته كما زعموا ، بل كل ما كان فهو من الله تعالى الاصل والفرع واللازم والملزوم ومن البديهى أنه لو كان الشقاء لازم المهيه كان العذاب من ابتح الظلم تعالى عن ذلك ربنا علوا كبيراً ، ولهذا ترى العلماء يألون بعض الاخبار الواردة فى الطينة المتشابهة .

ولا يخفى أن الانطباع على بعض الصفات مع وجود الارادة والاختيار ـ كما هو المشاهد ـ لا يكون سببا للالجاء والاضطرار كما هو بديهى لدى الوجدان ، بل غالب الصفات قابلة للتغيير بالمجاهدة كما رهن عليه فى اول صامع السعادات وسائر كتب الاخلاق .

وبناء على ما ذكرنا ختيار شخص للعصيان وشخص آخر للطاعة انما يكون

(وهم ودفع) لعلك تقول : اذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة فى الخطابات الالهية هو العلم

بسبب الارادة والاختيار التي زمامها بيد الشخص « انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً » وليس هناك امر في النفس يلزمه الاطاعة أو العصيان كلزوم الزوجة والفردية للواحد والاثنين واختيار الشخص لهما بعين اختياره المأكل والملبس والمشرب والمسكن وغيرها ، وكما لايصح لعاقل أن يحكم بأن اختيار زيد في هذا اليوم اللحم بسبب أمر ذاتي فكذلك ليس اختياره للزنا بسبب امر ذاتي ، ولو كانت الامور مستندة الى الذات لم يعقل اختيار الكافر الايمان ولا العاصى الاطاعة وكذلك العكس مع ضرورة ذلك .

بقي أمران لابد من التنبيه عليهما :

(الاول) أن ما ذكره المصنف من الاشكال جمع بين اشكالين : « الاول » استناد المعصية إلى الارادة التكوينية . « الثاني » استنادها إلى الذات وقد تبين الجواب عنهما .

(الأمر الثاني) أن ما ذكره المصنف هنا وفى بعض مباحث الجلد الثانى مما يشم منه بعض الأمور ليس موجبا للقدح في عقائده اصلا ، اذ مع العلم بمبناه فى الأصول الشرعية يؤل ماكان متشابها من كلامه مع أن العصمة من الزلل مختصة بمن عصمه الله تعالى والله المستعان .

وهم ودفع

اورد على كون المقصود بالارادة التشريعية العلم الخاص ﴿ لعلك تقول : إذا كانت الارادة التشريعية منه ﴾ أى من الله سبحانه و﴿ تعالى عين علمه بصلاح الفعل ﴾ في الواجب وصلاح الترك في المحرم ﴿ لزم بناء على أن تكون ﴾ الارادة ﴿ عين الطلب ﴾ تالى فاسد ، وهو ﴿ كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الالهيه هو العلم ﴾ وذلك لتشكيل قياس بهذه الصورة : المنشأ بالصيغة هو الطلب والطلب هو الارادة فالمنشأ بالصيغة هو الارادة ، ثم نجعل هـذه النتيجة صغرى ونقول : المنشأ بالصيغة هو الارادة

وهو بمكان من البطلان ، لكنك غفلت عن ان اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح إنما يكون خارجا لا مفهوما . وقد عرفت ان المنشأ ليس إلا المفهوم لا الطلب الخارجي

والارادة هو العلم فالمنشأ بالصيغة هو العلم ﴿ وهو بمكان من البطلان ﴾ اذ المنشأ بالصيغة قابلة للانشاء والعلم غير قابل للانشاء ، بيان ذلك أن المفهوم على اربعة اقسام : لأنه اما أن يكون له افراد متأصلة في الخارج كالجوهر وبعض اقسام العرض ام لا ، وكل من القسمين اما أن يكون قابلا للانشاء ام لا :

(الاول) ماله افراد متأصلة وقابل للانشاء ، ومن هذا القسم مفهوم الطلب فان الشوق المؤكد القائم بالنفس امر متأصل مع أنه قابل للانشاء أيضا .

(الثاني) ماله افراد متأصله وليس قابلا للانشاء ، ومن هذا القسم الجواهر كلها فالانسان مثلا له افراد في الخارج وليس قابلا للانشاء فلا يعقل انشاء الانسان بكلمة صر ، وكذا كلما قيل جعلت هذا الشيء اسوداً أو رطبا لا يصير كذلك .

(الثالث) ما ليس له افراد متأصله ويقبل الانشاء ، ومن هذا القسم كافة الأمور الاعتبارية كالملكية والزوجية والولاية والقضاء والوكالة ونحوها فانه لو قال « بعتك » الخ صار ملكا للمشترى ، وكذا لو قال « جعلت فلانا قاضيا » . ومن البديهي لزوم قابلية المنشيء لذلك شرعا أو عرفا .

(الرابع) ما ليس له افراد متأصله ولا يقبل الانشاء ، وذلك كالاعتبارات التي التي لها اسباب تكوينية وليس له ما يحذاء في الخارج كالابوة والبنوة والاخوة والفوقية والتحية . إذا عرفت ذلك علمت أن العلم من القسم الثاني فلا يوجد العلم بالانشاء التشريعي .

هذا هو الوهم واما الدفع فقد اشار اليه بقوله : ﴿ لكنك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاح انما يكون خارجا لا مفهوما ﴾ لأن صفاته سبحانه عين ذاته في الخارج واما المفاهيم فهي متغايرة ﴿ وقد عرفت ﴾ في اوائل البحث ﴿ أن المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجي ﴾ والحاصل انا نمنع احدى المقدمتين المذكورتين في القياس ، اما قولكم « المنشأ بالصيغة هو الطلب » أن اريد بالطلب

ولا غرو أصلا في اتحاد الارادة والعلم عيناً وخارجا بل لامحيص عنه في جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة . قال أمير المؤمنين عليه السلام : وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه .

القائم بالنفس لبداهة أن الصفة النفسانية غير قابلة للانشاء ، واما قولكم « والارادة هو العلم » ان كان المقصود بالارادة مفهوم الارادة لبداهة أن مفهوم الارادة ليس هو العلم للتغاير المفهومي بينهما ، نعم حكي عن كثير من المعتزله القول بذلك وهو في كمال السخافة . ﴿ ولا غرو اصلا في اتحاد الارادة والعلم عينا وخارجا ﴾ مع المغايرة مفهوما ﴿ بل لا محيص عنه ﴾ على المذهب الصحيح ﴿ في جميع صفاته تعالى ﴾ وذلك ﴿ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة ﴾ فالصفات لكونها عين الذات كان بعضها عين بعض كما تواترت بذلك الروايات ودل البرهان القطعي عليه ، وكفاك ما ﴿ قال امير عليه السلام ﴾ كما في اول خطبة ذكرها في نهج البلاغة : ﴿ وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه ﴾ لشهاده كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ـ الخطبة .

الفصل الثاني

فيما يتعلق بصيغة الأمر ، وفيه مباحث

(الاول) انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها وقد عد منها الترجي والتمني والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير الى غير ذلك

الفصل الثاني

(فيما يتعلق بصيغة الأمر ، وفيه مباحث) تسعة :

المبحث الأول

في معاني صيغة الأمر .

فاعلم (انه ربما يذكر للصيغة معان) انهاها بعضهم إلى نيف وعشرين ، و (قد استعملت) الصيغة (فيها وقد عدمنها الترجي والتمني والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك) من المعاني .

قال العلامة المولى صالح رحمه‌الله في حاشية المعالم ما لفظه : صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر معنى (١) الوجوب نحو اقيموا الصلاة . (٢) الندب نحو فكاتبوهم فان الكتابة لما كانت مقتضية للثواب وليس في تركها عقاب كانت مندوبة . (٣) الاباحة نحو كلوا واشربوا . (٤) التهديد نحو اعملوا ما شئتم ، ويقرب منه الانذار نحو قل تمتعوا وبعضهم جعله قسما على حدة . (٥) الارشاد نحو فاستشهدوا فان الله تعالى ارشد العباد عند المداينة إلى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم ، قيل الفرق بينه وبين الندب أن الندب لثواب الآخرة والاستشهاد لمنافع الدنيا اذ لا ينقص الثواب بترك الاشهاد في المداينة ولا يزيد بفعله . (٦) الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ، بالامر يدل على الامتنان عليهم . (٧) الاكرام للمأمور نحو ادخلوها بسلام آمنين فان ضم السلامة والامن عند الأمر بدخول الجنة قرينة الاكرام . (٨) التسخير نحو كونوا قردة خاسئين لأن مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم . (٩) التعجيز نحو فأتوا بسورة من

وهذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت فى واحد منها بل لم تستعمل إلا فى انشاء الطلب إلا ان الداعى الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى . وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعى البعث والتحريك

مثله عجزهم بطلب المعارضه عن الاتيان بمثله . (١٠) الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم . (١١) التسوية نحو اصبروا أولا تصبروا فانه اريد التسوية فى عدم النفع بين الصبر وعدمه . (١٢) الدعاء نحو اللهم اغفر لي . (١٣) التمنى نحو « الا ايها الليل الطويل الانجلى » فان الساهر لما عد الليل الطويل مستحيل الانجلاء يتمنى انجلائه . (١٤) الاحتقار نحو بل ألقوا ما انتم ملقون بقرينة مقابلة سحرهم بالمعجزه . (١٥) التكوين وهو الايجاد نحو كن فيكون ـ انتهى .

(وهذا) المطلب وهو أن يكون هذه المعاني للصيغة (كما ترى) غير مستقيم (ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها) على نحو الحقيقة أو المجاز بأن يكون معنى الصيغة في اعملوا ما شئتم مثلا التهديد وهكذا غيره (بل لم تستعمل) الصيغة (إلا في انشاء الطلب) فالمستعمل فيه هو الطلب الانشائى (إلا أن الداعى إلى ذلك) الاستعمال (كما يكون تارة هو البعث والتحريك) للعبد (نحو المطلوب الواقعي) نحو « اقيموا الصلاة » المحرك نحو الصلاة كذلك (يكون) الداعي من الاستعمال تارة (اخرى أحد هذه الأمور) المذكورة (كما لا يخفى) والحاصل أن الداعى مختلف لا أن مدلول الصيغة مختلف ، فالصيغة فى الجميع مستعملة في الطلب لكن الداعى قد يكون التمني وقد يكون الترجي وقد يكون التهديد إلى آخر ما ذكر .

(وقصارى ما يمكن أن يدعى) فى وجه مجازية ما عدا ما إذا كان المطلوب بها التحريك هو (أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب) لكن لا مطلقا حتى يكون جميع المعاني حقيقة بل (فيما إذا كان) الاستعمال (بداعى البعث والتحريك)

لا بداع آخر منها، فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وانشاؤه بها تهديداً مجازاً .
وهذا غير كونها مستعملة فى التهديد وغيره فلا تغفل .

(إيقاظ) لايخفى ان ما ذكرناه فى صيغة الأمر جار فى سائر الصيغ الانشائية فكما يكون الداعى الى انشاء التمنى أو الترجى أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة يكون الداعى غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها فى غيرها اذا وقعت فى كلامه تعالى ،

للعبد نحو المطلوب ﴿ لا ﴾ إذا استعملت ﴿ بداع آخر منها ﴾ أي من تلك الدواعى وعلى هذا ﴿ فيكون انشاء الطلب بها ﴾ أي بالصيغة ﴿ بعثا ﴾ أى لاجل البعث والتحريك ﴿ حقيقة ﴾ خبر يكون ﴿ وانشاؤه بها تهديداً ﴾ أى لاجل التهديد ﴿ مجازاً ﴾ كغير التهديد من سائر المعانى المذكورة .

﴿ وهذا ﴾ الذي ذكرنا من كون المستعمل فيه هو الطلب دائما وتلك الأمور دواعى للانشاء ﴿ غير كونها ﴾ أى الصيغة ﴿ مستعملة فى التهديد وغيره ﴾ كما ذكره القوم ﴿ فلا تغفل ﴾ ، هذا تمام الكلام في صيغة الأمر ولا بأس بالاشارة إلى حال سائر الانشاءات فنقول :

ايقاظ

﴿ لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر ﴾ من كون المعنى واحداً وانما الدواعى مختلفة ﴿ جار فى سائر الصيغ الانشائية ﴾ خلافا للقوم حيث زعموا أن تلك الصيغ تستعمل فى معاني متعددة ، ولكن الصحيح هو أن المعنى واحد والداعي متعدد ﴿ فكما يكون الداعي إلى انشاء التمنى والترجي أو الاستفهام ﴾ أو غيرها ﴿ بصيغها ﴾ الموضوعة لها ﴿ تارة هو ثبوت هذه الصفات ﴾ فى النفس ﴿ حقيقة ﴾ كذلك ﴿ يكون الداعى غيرها ﴾ أى غير هذه الصفات تارة ﴿ اخرى ﴾ مع أن المعنى واحد فيها ﴿ فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها ﴾ والفاظها ﴿ عنها ﴾ أى عن معانيها الموضوعة لها ﴿ واستعمالها ﴾ أى الصيغ ﴿ في غيرها ﴾ أى غير المعانى ﴿ إذا وقعت في كلامه تعالى ﴾

لاستحالة مثل هذه المعانى فى حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز أو الجهل وانه لا وجه له فان المستحيل إنما هو الحقيق منها لا الانشائى الايقاعى الذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت ، فنى كلامه تعالى قد استعملت فى معانيها الايقاعية الانشائية أيضا

وانما التزم القوم بالانسلاخ في كلامه تعالى ﴿ لاستحالة مثل هذه المعانى ﴾ من التمنى والترجى والاستفهام والتعجب وغيرها ﴿ فى حقه تبارك وتعالى ﴾ لبداهة أن هذه الأمور ﴿ مما لازمه العجز أو الجهل ﴾ أو كونه تعالى محلا للحوادث .

بيان ذلك : أن التمنى كما في المطول هو طلب محال أو ممكن لاطماعية فى وقوعه والترجى هو ارتقاب شىء لا وثوق بحصوله ، والاستفهام طلب حضوره فى الذهن ، والتعجب هو انفعال نفسانى يعترى الشخص عند استعظامه أو استطرافه أو انكاره ما يرد عليه . ومن الواضح أن التمنى مستلزم للعجز فان القادر يفعل متمناه ،والترجى والاستفهام مستلزمان للجهل إذا العالم يعلم حصول الشىء وحاصل لديه المعلوم، والتعجب يستلزم تبديل الحال وجميع اللوازم محال في حقه تعالى . ﴿ وأنه لا وجه له ﴾ تأكيد لقوله « فلا وجه للالتزام » ومن البعيد أن يكون المراد أن ما لازمه العجز والجهل لا وجه له بالنسبة إلى البارى سبحانه .

ثم بين المصنف وجه عدم الانسلاخ بقوله : ﴿ فان المستحيل ﴾ في حقه تعالى ﴿ انما هو الحقيقي منها ﴾ أى من التمنى والترجى والاستفهام ﴿ لا الانشائي الايقاعى ﴾ أى انشاء مفهوم التمنى مثلا وايقاع هذه النسبة خاصة ﴿ الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة ﴾ ولكن بدواعى مختلفة غير اظهار ثبوت حقيقة هذه الصفات ﴿ كما عرفت ﴾ غير مرة .

﴿ فـ ﴾ الحاصل أن هذه الصيغ الواقعة ﴿ في كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية ايضاً ﴾ كما هى مستعملة فى كلام غيره تعالى ، وانما الفرق أن الداعى في غيره يمكن أن يكون اظهار ثبوت هذه الصفات حقيقة ، ويمكن أن

لا لاظهار ثبوتها حقيقة لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من اظهار المحبة أو الانكار أو التقرير الى غير ذلك ومنه ظهر ان ما ذكر من المعانى الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغى أيضا .

يكون غيره وفي كلامه تعالى (لا) يستعمل (لاظهار ثبوتها) أى الصفات (حقيقة) بحيث تكون الصفة موجودة فى ذاته (بل) الاستعمال (لامر اخر حسب ما يقتضيه الحال) ويعين ذلك بالقرينة (من اظهار المحبة) .

قال المحقق السلطان : كقوله تعالى « وما تلك بيمينك ياموسى » فان تنزيل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك فيما يكون بمرأى منه ومن المخاطب يستلزم حب المكالمة معه المستلزم لكون المخاطب محبوبا عنده ، ومن البين أنه لا فرق فى ذلك بين العالم بحقائق الأشياء وبين غيره فى هذا التنزيل إذا كان ذلك الشىء معلوم عنده وعند مخاطبه (او) اظهار (الانكار) .

وقال أيضاً : كقوله تعالى « ءإله مع الله » وانكار الشىء كراهة والنفرة عن وقوعه وادعاء أنه مما لا ينبغى أن يقع اصلا ، وهذا يستلزم عدم توجه الذهن اليه ، وبهذا الاعتبار ينزل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك (او التقرير) .

وقال ايضاً : فالمقصود جعل المخاطب مقراً لكى يأخذه باقراره فينزل المتكلم العالم بالواقعة نفسه منزلة المتردد الشاك لكى يتوصل إلى ذلك المقصود ، ومن ثم يجب ايلاء المقربة للاداة كما في قوله تعالى « أأنت فعلت هذا بألهتنا يا ابراهيم » بناء على علمهم سابقاً بما يفعله بقوله تعالى « تالله لاكيدن اصنامكم » (إلى غير ذلك) من المعانى المذكورة في الانشاءات ، وما ذكرنا من الامثلة وان كان للاستفهام إلا أن حال التمنى والترجى كذلك .

(ومنه) أى من هذا الايقاظ (ظهر أن ما ذكره من المعانى الكثيرة) الثمانية كما في المغنى أو اكثر (لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغى ايضاً) كما لم يكن ما ذكر للامر من المعنى على ما ينبغى .

(المبحث الثانى) فى أن الصيغة حقيقة فى الوجوب أو فى الندب أو فيهما أو فى المشترك بينهما ؟ وجوه بل أقوال لا يبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة

ثم لا يذهب عليك أن ما ذكره المصنف (ره) في هذا الباب مما تعرض له بعض اهل البيان ، قال ابو القاسم المحشى على المطول معلقا على قول الخطيب القزوينى « ثم هذه الكلمات كثيراً ما تستعمل فى غير الاستفهام » ما لفظه : القول باستعمال هذه الكلمات في المولدات المذكورة حتى يكون مجازات محل اشكال . . . إلى أن قال : اللهم إلا أن يقال اللفظ مستعمل فيما وضع له لكن لا لذاته بل لحصول هذه المولدات والقرينة انما تمنع عن ارادة ما وضع لذاته ـ انتهى . ومن اراد الاطلاع على علائق المجازية فيها فليرجع إلى تعليقة الشريف وغيره على المطول فى بحث الانشاء .

المبحث الثاني

من الفصل الثاني (في أن الصيغة حقيقة) فى أى شيء (فى الوجوب) فقط (أو فى الندب) فقط (أو فيها) على نحو الاشتراك اللفظى ، بأن وضع اللفظ مرة لهذا ومرة لذاك (أو فى) القدر (المشترك بينهما) على نحو الاشتراك المعنوى بأن يكون موضوعا لرجحان الفعل مطلقاً ؟ (وجوه بل اقوال) لا يهمنا التعرض لتفصيلها . (و) المختار الأول ، إذ (لا يبعد تبادر الوجوب) منها (عند استعمالها بلا قرينة) على الوجوب ولا على غيره . ومن المحتمل أن يكون وجه عدم جزم المصنف بذلك ما ذكره بعض من أن الامر انما يظهر ارادة المريد للفعل وارادته الفعل اعم من الترخيص فى الترك المساوق للاستحباب وعدمه المساوق للوجوب .

قال فى الدرر بعد ما اختار أن الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا معنويا ما لفظه : ولكنها عند الاطلاق تحمل على الاول ولعل السر فى ذلك أن الارادة المتوجه إلى الفعل تقتضى وجوده ليس الا والندب انما يأتى من قبل الاذن فى الترك منضما إلى الارادة المذكورة ، فاحتاج الندب إلى قيد زائد بخلاف الوجوب فانه يكفي فيه تحقق الارادة وعدم انضمام الرخصة إلى الترك اليها ـ انتهى .

ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال، وكثرة الاستعمال فيه فى الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله اليه أو حمله عليه لكثرة استعماله

(ويؤيده) أى تبادر الوجوب بلا قرينة (عدم صحة الاعتذار) من العبد (عن المخالفة) لامر المولى (باحتمال) متعلق بالاعتذار (ارادة الندب مع الاعتراف) من العبد (بعدم دلالته عليه) أى دلالة الامر على الندب (بحال أو مقال) . والحاصل أن العبد مع اعترافه بعدم وجود القرينة على الندب لا يصح منه الاعتذار لتركه امر المولى باحتماله الندب ولو كان مشتركا صح منه الاعتذار ، وانما جعل هذا الوجه مؤيداً ولم يجعله دليلا لاحتمال أن يكون عدم صحة الاعتذار مستنداً إلى ما قاله فى الدرر لا كونه للوجوب فقط .

(وكثرة الاستعمال) قال صاحب المعالم بعد ما اختار أن الأمر حقيقة في الوجوب مالفظه : « فائدة » يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الأئمة عليهم الصلاة والسلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ ، لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي ، فيشكل التعلق فى اثبات وجوب امر بمجرد ورود الأمر منهم عليهم السلام ـ انتهى .

وهذا الكلام من المصنف اشارة إلى جوابه إذ كثرة استعمال الأمر (فيه) أى في الندب (في الكتاب والسنة وغيرهما) من الاستعمالات المولوية (لا توجب نقله) أى الأمر (اليه) إلى الندب (أو حمله عليه) والفرق بين النقل والحمل أن الاول موجب لصيرورة الاستحباب معنى حقيقيا والثاني موجب لكون الاستحباب مجازا مشهوراً ، وصاحب المعالم انما ادعى الثانى لا الاول .

ثم ان المصنف (ره) اجاب عن كلامه بوجوه ثلاثة :

(الاول) أن كثرة الاستعمال في الندب لا يوجب ما ذكره (لكثرة استعماله

في الوجوب أيضا مع أن الاستعمال وان كثر فيه إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازى لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور ،كيف وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل : ما من عام إلا وقد خص ولم ينثلم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص .

في الوجوب ايضا ﴾ وحاصله أن المحقق كثرة الاستعمال في الندب وكثرة الاستعمال كذلك لا توجب الشهرة ، بل إذا لم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي ايضا كثيراً وهو ممنوع لكثرة الاستعمال في الوجوب .

(الثاني) ما ذكره بقوله : ﴿ مع أن الاستعمال وأن كثر فيه ﴾ أي في الندب ﴿ الا أنه ﴾ انما يفيد إذا لم يكن مع القرينة ، اما إذا ﴿ كان مع القرينة المصحوبة ﴾ للاستعمال فلا يفيد الشهرة الموجبة للوقف ﴿ و ﴾ ذلك لأن ﴿ كثرة الاستعمال كذلك ﴾ مع القرينة ﴿ في المعنى المجازى لا توجب صيرورته ﴾ أى اللفظ ﴿ مشهوراً فيه ﴾ أى في ذلك المعنى المجازى ﴿ ليرجح ﴾ المجاز على الحقيقة حينما استعمل اللفظ ﴿ أو يتوقف ﴾ في أنه ما هو المراد ﴿ على الخلاف في المجاز المشهور ﴾ من أنه موجب للوقف أو الترجيح

(الثالث) النقض بصيغة العموم وهو ما أشار اليه بقوله : ﴿ كيف ﴾ يكون كثرة الاستعمال موجبا للوقف أو ترجيح المجاز ﴿ و ﴾ الحال أنه ﴿ قد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ﴾ حتى نفس هذا العموم ﴿ و ﴾ الحال أنه ﴿ لم ينثلم به ﴾ أى بهذا الاستعمال الكثير في الخصوص ﴿ ظهوره في العموم ﴾ الموضوع له ﴿ بل يحمل ﴾ العام ﴿ عليه ﴾ أي على العموم ﴿ ما لم تقم قرينة بالخصوص ﴾ سوى كثرة الاستعمال ﴿ على ارادة ﴾ المتكلم من العام ﴿ الخصوص ﴾ وبهذا كله سقط كلام المعالم ، فاللازم التمسك بظاهر الصيغة ما لم يقم دليل خاص يفيد الندب كما هو بناء الفقهاء في الاوامر الواردة في ابواب الفقه .

نعم وردت جملة كثيرة من الاوامر بحيث تساوى الاوامر الوجوبية أو تزيد

(المبحث الثالث) هل الجمل الخبرية التى تستعمل فى مقام الطلب والبعث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة فى الوجوب أولا لتعدد المجازات فيها وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية

عليها حملها الفقهاء على الندب بلا وجود قرينة صارفه ، كما يظهر ذلك لمن راجع الاخبار التي جمعها المجلسى (ره) فى كتاب حلية المتعين وبعض مجلدات البحار وكذا عترة اللهم إلا أن يقال بعدم صحة سندها أو اعراض العلماء عن ظاهرها .

ثم أن جماعة استدلوا لكون الامر للوجوب بأمور : منها قوله تعالى « مامنعك الاتسجد إذا امرتك » . ومنها قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن امره » . ومنها قوله تعالى : « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » . ومنها غير ذلك ، والكل كما ترى إذ بعضها خلط وبعضها لا دلالة فيها . نعم إذا ثبت التلازم بين الصيغة وبين مادة الأمر كانت الادلة الدالة على كون المادة للوجوب دالة على كون الصيغة للوجوب .

المبحث الثالث

في حال الجمل الخبرية المستعملة فى مقام الطلب (هل الجمل الخبرية التي تستعمل فى مقام الطلب والبعث مثل) كلمة (يغتسل ويتوضأ ويعيد) الصلاة ونحوها المستعملات في مقام طلب الغسل والوضوء والاعادة (ظاهرة في الوجوب) كما كانت الصيغة كذلك (اولا) تكون ظاهرة فى الوجوب ، وذلك لأن للجملة الخبرية معنى حقيقي وهو الاخبار عن النسبة وإذا لم يرد ذلك منها كانت مجملة (لتعدد المجازات فيها) من الندب ومطلق الطلب والوجوب (و) لا يمكن القول بانه إذا تعذرت الحقيقة حملت على اقوى المجازات وهو الوجوب ، إذ (ليس الوجوب باقواها) واقربها إلى الحقيقة (بعد تعذر حملها) أى الجملة (على معناها) الحقيقي .

ثم بين معنى الحقيقي للجملة بقوله : (من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية)

عن وقوعها ؟ الظاهر الاول بل يكون أظهر من الصيغة ، ولكنه لا يخفى انه ليست الجمل الخبرية الواقعة فى ذلك المقام أى الطلب مستعملة فى غير معناها بل تكون مستعملة فيه إلا انه ليس بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو آكد حيث انه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون آكد فى البعث من الصيغة ،

عطف على الاخبار ﴿ عن وقوعها ﴾ أى النسبة ﴿ الظاهر ﴾ هو ﴿ الاول ﴾ وهو ظهور الجملة فى الوجوب ، وذلك لانسباق الوجوب من الاطلاق عند تعذر الحقيقة ﴿ بل يكون ﴾ الجملة ﴿ ظهر من الصيغة ﴾ في افادة الوجوب ﴿ ولكنه لا يخفى أنه ليست الجمل الخبريه الواقعة في ذلك المقام أى الطلب مستعملة في ﴾ مفهوم الطلب التي هي ﴿ غير معناها ﴾ الحقيقي كما ذهب اليه المشهور - ﴿ بل ﴾ التحقيق أن الجمل حينئذ ﴿ تكون مستعملة فيه ﴾ أى في معناها الحقيقى ﴿ إلا أنه ليس ﴾ الاستعمال ﴿ بداعى الاعلام بل بداعى البعث ﴾ نحو المطلوب ﴿ بنحو الاكد ﴾ من صيغة الأمر

والحاصل أن المستعمل فيه واحد والداعى مختلف وانما كان الطلب بالجملة الخبرية آكد من صيغة الطلب ﴿ حيث أنه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام ﴾ يريد ﴿ طلبه اظهاراً ﴾ أى لاجل الاظهار ﴿ بانه لا يرضى الا بوقوعه ﴾ لأن الاخبار بوقوع المطلوب في الخارج يدل على عدم تطرق نقيضه عند الامر ﴿ فيكون اكد فى البعث من الصيغة ﴾ .

ولا يذهب عليك أن ما ذكرنا من اقامة الجملة الخبرية مقام الانشاء لا يفرق فيه بين الفعل الماضى - كما إذا سئل عن الامام عليه السلام عن الشك في عدد الركعات فى الثنائية فقال اعاد - وبين الفعل المضارع كما تقدم . نعم ليس من محل الكلام ما إذا كانت الجملة مشتملة على لفظ الطلب أو الوجوب ، نحو الصلاة واجبة أو أطلب منك الفعل أو آمرك بكذا لأن ذلك كله حكاية عن الامر .

ثم أن استعمال الجملة في مقام الطلب من البلاغة بمنزله رفيعة . قال في المطول : ثم

كما هو الحال فى الصيغ الانشائية ، على ما عرفت من انها أبداً تستعمل فى معانيها الايقاعية لكن بدواع أخر كما مر . لايقال : كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك فى الخارج تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيرا . فانه يقال : إنما يلزم الكذب اذا أتى بها

الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفأل بلفظ الماضى على أنه من الامور الحاصلة التي حقها أن يخبر عنها بأفعال ماضية كقولك « وفقك الله للتقوى » أو لاظهار الحرص فى وقوعه . . . إلى أن قال : أو لحمل المخاطب على المطلوب بأن يكون المخاطب ممن لا يحب أن يكذب الطالب ، أى ينسب إلى الكذب كقولك لصاحبك الذي لا يحب تكذيبك « تأتيني غداً » مقام أئتني تحمله بألطف وجه على الاتيان لأنه أن لم يأتك غداً صرت كاذباً من حيث الظاهر لكون كلامك في صورة الخبر . . . إلى أن قال : ومن الاعتبارات المناسبة لايقاع الخبر موقع الانشاء القصد إلى المبالغة في الطلب حتى كأن المخاطب سارع في الامتثال ـ انتهى .

ثم أن استعمال الجملة لغير داعى الاعلام ﴿ كما هو الحال فى الصيغ الانشائية ﴾ المستعملة لغير داعى معناها الاصلي كالاستفهام المستعمل لغير داعى الفهم والامر المستعمل لغير داعى الجد وان كانا مستعملين في معناهما ﴿ على ما عرفت من انها ﴾ أى الصيغ الانشائية ﴿ ابداً تستعمل فى معانيها الايقاعية لكن بدواع اخر ﴾ غير الداعي الاصلى ﴿ كما مر ﴾ تفصيله .

﴿ لا يقال : كيف ﴾ يجوز الاخبار بوقوع المطلوب فى مقام الطلب ﴿ و ﴾ الحال أنه ﴿ يلزم الكذب كثيراً ﴾ وذلك ﴿ لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك ﴾ أي بالطلب التشريعي بخلاف الطلب التكويني المنشأ بلفظ الخبر، فان المطلوب به يقع لامحالة ﴿فى الخارج﴾ وعدم وقوع المطلوب التشريعي في ظرف الاخبار به مما ﴿ تعالى الله واوليائه عن ذلك علواً كبيراً ﴾ إذ الكذب ملزوم العجز أو الجهل المنفيين عنهم .

﴿ فانه يقال : انما يلزم الكذب ﴾ فى صورة عدم الوقوع ﴿ إذا أتى بها ﴾ أي

بداعى الاخبار والاعلام لا لداعى البعث ، كيف وإلا يلزم الكذب فى غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً اذا قيل كناية عن وجوده وان لم يكن له رماد أو فصيل أصلا وإنما يكون كذبا اذا لم يكن بجواد

بالجملة (بداعى الاخبار أو الاعلام) عن النسبة فى الخارج (لا) إذا أتى بالجملة (لداعى البعث) نحو المطلوب انشاء ، فان الانشاء مما لا يتطرق اليه الصدق والكذب و (كيف) تكون الجملة في صورة عدم الوقوع كذبا (وإلا يلزم الكذب فى غالب الكنايات) المستعملة لافادة الملزوم فقط لا اللازم والملزوم معاً فانه جائز عند اهل البيان ، وقد جعلوا جواز الجمع بينهما فارقاً بين الكناية والمجاز عندهم ملزوم قرينة معاندة للحقيقة بخلاف الكناية ـ فراجع (فمثل زيد كثير الرماد أو) جبان الكلب أو (مهزول الفصيل) ونحوها (لا يكون كذبا إذا قيل كناية عن جوده) .

(تذكرة) انما تكون هذه الامثلة الثلاثة كناية عن الجود : اما الاول فلأن الجود مستلزم لكثرة الاضياف المستلزم لكثرة الطبخ المستلزم لكثرة الرماد . واما الثانى فلأن الجود مستلزم لكثرة الاضياف المستلزم لكثرة زجر الكلب المستلزم لجبنه ، اذ من لا يمر عليه الضيف يكون كلبه جريئاً ، واما الثالث فلأن الجود مستلزم لكثرة الضيف المستلزم لاعطاء لبن الناقة للاضياف المستلزم لهزال فصيلها .

والحاصل أن هذه الجمل صادقة (وان لم يكن له رماد أو) كلب أو (فصيل اصلا وانما يكون كذبا إذا لم يكن بجواد) الذي هو المقصود من الكلام أو لم يكن له هذه الثلاثة وقد استعمل اللفظ في اللازم والملزوم كما تقدم أو لم يستعمل بداعي التهكم من باب استعمال الضد في الضد لقصد الاستهزاء ، فتبين أن النسبة الاولية فى الجملة الخبرية انما تتصف بالصدق والكذب بشرطين : « الاول » عدم الاتيان بها بداعى الانشاء ، فلو أتى بها بداعي الطلب أو التهكم أو المدح والذم وامثالها لم تتصف بهما . « الثاني » عدم الاتيان بها بداعى الكناية في الجملة . فلو اتى بها بداعي الكناية فقط لم تتصف النسبة الاولية بها وانما المتصف حينئذ المعنى المقصود الكنائى كما عرفت .

فيكون الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ فانه مقال بمقتضى الحال . هذا مع انه اذا أتى بها فى مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب ، فان تلك النكتة ان لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعينه من بين محتملات ما هو بصدده

(فـ) قد تحصل من جميع ما تقدم أنه (يكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد) لمضمون الطلب (ابلغ) وذلك (فانه مقال بمقتضى الحال) (١) إذاً الطلب المؤكد فى الخارج اقرب إلى الصدور ، فكانه مستلزم للصدور والصدور مضمون الجملة فذكر الجملة وارادة الطلب يكون من باب ذكر اللازم وارادة الملزوم ، وهذا هو الكناية التي هي ابلغ من التصريح .

ثم لا يذهب عليك أن وجه كون الكناية ابلغ ان الكناية تضمن ذكر المدعى مع الدليل ، فان من يقول « زيد كثير الرماد » فهو بمنزلة أن يقول : زيد كريم بدليل كثرة رماده فكانت كذكر الشيء به بينة وبرهان ولا يخفى لطفه .

(هذا مع أنه) لو سلمنا أن الجملة حين عدم ارادة الاخبار منها ليست ظاهرة في الوجوب فنقول أن القرينة العامة قائمة على افادتها الوجوب حينئذ . بيان ذلك : أنه (إذا أتى) المولى (بها) أى بالجملة الخبرية (في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لحملها على الوجوب) إذ الامر دائر حين عدم ارادة الاعلام بين ارادة مطلق الطلب أو الوجوب أو الندب لا سبيل إلى الأول ، لأن مطلق الطلب مساوق لعدم البيان والمفروض أن المولى في مقام البيان ، وحينئذ يدور الأمر بين الوجوب والندب والأول مقدم (فان تلك النكته) التي تقدمت من صيانة الكلام عن الكذب (أن لم تكن موجبة لظهورها) أي الجملة (فيه) أي في وجوب (فلا اقل من كونها) أى تلك النكته (موجبة لتعينه) أى الوجوب (من بين محتملات ما هو بصدده) أى محتملات الطلب ، وهي الوجوب والندب التي كان المولى بصدد بيان ذلك الطلب

---

(١) مقتضى الحال تاكيد الطلب والمقال المطابق له الكناية .

فان شدة مناسبة الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبة لتعين ارادته اذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره فافهم .

(المبحث الرابع) انه اذا سلم ان الصيغة لاتكون حقيقة فى الوجوب هل لاتكون ظاهرة فيه أيضاأو تكون؟ قيل بظهورها فيه اما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكليته ،

ووجه تقديم الوجوب على الندب ما ذكره بقوله : (فان) الحقيقة حينما تعذرت كانت (شدة مناسبة الاخبار بالوقوع) الذى هو المعنى الحقيقى (مع الوجوب) دون الندب (موجبة لتعين ارادته إذا كان) المولى (بصدد البيان) للحكم (مع عدم نصب قرينة خاصة على غيره) أي غير الوجوب . وانما كان الوجوب اشد مناسبة لمعنى الجملة التي هى مفيدة للوقوع لأن الوجوب اقرب إلى الوقوع من الندب كما لا يخفي (فافهم) يمكن أن يكون اشارة إلى أن الامر دائر مدار الظهور العرفي نحو هذه الاستحسانات لا تكون سببا له .

ثم لا يخفى أن الكلام في النواهي الصادرة بلفظ الخبر نحو لا يعيد كالكلام في الاوامر .

المبحث الرابع

في دلالة صيغة الأمر على الوجوب من غير طريق الوضع له فقط ، والاولى تقديم هذا المبحث على المبحث الثالث لأنه من تتمه المبحث الثاني ، وعلى كل حال فاعلم (أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة فى الوجوب) فقط بأن كانت حقيقة فى الندب فقط أو مشتركة بينهما لفظا أو معنى ، فحينئذ (هل لا تكون ظاهرة فيه) اي فى الوجوب (ايضاً) كما لا تكون حقيقة في الوجوب فقط (او تكون) ظاهرة فى الوجوب (قيل بظهورها) أى الصيغة (فيه) وذلك الظهور (اما لغلبة الاستعمال فيه او لغلبة وجوده او اكليته) الضمائر راجعة إلى الوجوب .

ولا يخفى أن بين هذه الثلاثة عموما من وجه كالعادل والابيض والعالم لاجتماعها

والكل كما ترى ضرورة أن الاستعمال فى الندب وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر . واما الاكلية فغير موجبة للظهور إذ الظهور لايكاد يكون إلا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له ، ومجرد الاكلية لايوجبه كما لايخفى . نعم فيما كان الآمر بصدد البيان

في العالم الابيض العادل وافتراق الأول في العادل الاسود الجاهل والثاني فى الابيض الفاسق الجاهل والثالث فى العالم الاسود الفاسق ، وحينئذ فلوفرض وضع الجسم لكل واحد منهاوكان الأول اكمل افراده والثانى أغلب أفراده وجوداًوالثالث اغلبها استعمالا فيه كان كما نحن فيه . ﴿ و ﴾ لكن ﴿ الكل كما ترى ﴾ غير صحيح اما غلبة الوجود فلـ ﴿ ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس باقل ﴾ من الاستعمال في الوجوب ووجوده ﴿ لو لم يكن بأكثر ﴾ فان استعمال الصيغة فى الندب وكذا وجود الندب ولو لم يكن مستفاداً من الصيغة بل من الجملة الخبرية ونحوها كثير فى الاخبار جداً كما يظهر ذلك لمن راجعها .

﴿ واما الاكلية ﴾ ففيه : « اولا » ان كون الوجوب اكمل ممنوع ، اذ معنى الاكلية الطلب الأكيد بالنسبة إلى الاستحباب الذى هو طلب ضعيف فالوجوب بالنسبة اليه كاللون الشديد بالنسبة إلى اللون الضعيف ، وهذا غير مستقيم اذا الفارق بينهاجواز الترك وعدمه لاالشدة والضعف ـ فتأمل . « وثانيا » على تقدير تسليم الاكلية ﴿ فغير موجبة للظهور ﴾ فى الوجوب عند الاطلاق ﴿ إذ الظهور لايكاد يكون إلا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير ﴾ اللفظ مرآة و ﴿ وجهاً له ﴾ اى للمعنى حتى يرى صورة المعنى في اللفظ .

﴿ و ﴾ من المعلوم أن ﴿ مجرد الاكلية لا يوجبه ﴾ أى لا يوجب هذا النحو من الظهور كيف ولوكان كذلك لزم تبادر المراتب الشديدة من الالوان عند اطلاق اسمها والسر في ذلك ماذكره العلامة المشكيني (ره) بقوله : لأن المسلم كما له ثبوتا لاثباتا والتشكيك الثبوتي لا يستلزم التشكيك اللفظى الحاصل من شدة الانس في مقام القابلية ﴿ كما لا يخفى ﴾ بأدنى تامل .

﴿ نعم فيما ﴾ تمت مقدمات الحكمة بان ﴿ كان الآمر بصدد البيان ﴾ ولم ينصب

فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب، فان الندب كأنه يحتاج الى مونة بيان التحديد . والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد فاطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق فى مقام البيان كاف فى بيانه فافهم .

قرينة على الطرف المقابل ﴿ فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل على الوجوب ﴾ سواء قلنا بالاشتراك أو بوضع الصيغة للندب ﴿ فان الندب كان يحتاج إلى مونة بيان التحديد ﴾ وقد افاده الميرزا المجدد الشيرازي قدس سره فى محكى كلامه بقوله : ان حقيقة الوجوب انما هو الطلب الخالص عن شوب الرجوع ، وحقيقة الندب انما هي الطلب المشوب بالرجوع والاذن فى الترك ، اذ لا ريب أن الآذن فيه بعد الطلب رجوع عن الطلب اذ ليس الطلب الا البعث والتحريك وهو ينافي الاذن في الترك ، اذ معه لم يبق الطلب بحاله وانما الباقي مجرد الميل إلى الفعل . والحاصل أن في الطلب الندبى امرين الطلب والاذن فى الترك ، ولا ريب أن الصيغة بنفسها لا تنهض على افادة الثاني بل لابد فى ذلك من ايراد دال آخر من القرائن ، وهذا بخلاف ما لو امر به بالامر الوجوبى فان القصد حينئذ انما هو الطلب مع عدم قصد الرجوع عنه ، فيكون مفاد الصيغة حينئذ هو الطلب الخالص عن شوب الاذن في الترك ، ولا ريب انه يكفي في افادة الصيغة بنفسها فاذا أطلقت الصيغة فهى تفيد الطلب ، ومع عدم نصب القرينة على الاذن فى الترك يكون مفادها هو الطلب الخالص وهو الوجوب ـ انتهى .

﴿ و ﴾ الحاصل أن اطلاق الصيغة منزل على الوجوب لان الندب يحتاج إلى ﴿ التقييد بعدم المنع من الترك ﴾ وحيث لا تحديد ولا تقييد فلا ندب ، وذلك ﴿ بخلاف الوجوب فانه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد ﴾ فانه محض الطلب . وعلى هذا ﴿ فاطلاق اللفظ وعدم تقييده ﴾ بالاذن فى الترك ﴿ مع كون المطلق فى مقام البيان كاف في بيانه ﴾ اى بيان الوجوب ﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة إلى أن الطلب لما كان مشتركا بين الوجوب والاستحباب والوجوب يحتاج إلى امر زائد وهو شدة الطلب ، فمقتضى

(المبحث الخامس) ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصلياً فيجزى اتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القربة ،

الاخذ بالمتيقن الذى هو الطلب وترك المشكوك الذى هو الشدة أن يحمل الأمر المطلق على الندب الا أن يدل دليل على الوجوب هذا إذا قيل بالاشتراك ولو قيل بوضع الصيغة للندب فقط والوجوب مجازاً فالامر اظهر ، اذ لا يعدل عن الحقيقة إلا بدليل . ولا يخفى أن الكلام فى الجملة الخبرية المفاد بها الطلب كالكلام فى اصل دلالة الأمر والكلام فى النهى كالكلام في الأمر .

المبحث الخامس

في التعبدية والتوصليه والكلام في هذا المبحث يقع في مواضع اربعة : « الاول » مقتضى الاصل اللفظى بالنسبة إلى الصيغة . « الثانى » مقتضى الاصل اللفظى بالنسبة إلى غير الصيغة من الادلة . « الثالث » مقتضى الاصل العملى بالنسبة إلى الصيغة . « الرابع » مقتضى الاصل العملى بالنسبة إلى غير الصيغة .

وحيث أن المصنف (ره) تعرض لما عدا الثانى فالانسب التعرض الاجمالى له ثم الشروع فى الشرح . قال شيخنا المرتضى قدس الله سره فى الطهارة في هذا المقام مالفظه وقد اشتهر الاستدلال على ذلك قبل الاجماع بقوله تعالى : « وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » وقوله صلى الله عليه وآله : « انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرىء ما نوى » وقوله عليه السلام : « لا عمل الا بنية » والآية ظاهرة في التوحيد ونفي الشرك من وجوه ، ثم ذكر الوجوه إلى ان قال : واما الاخبار فحملها على ظاهرها ممتنع وعلى نفي الصحة ـ بمعنى ترتب الاثر ـ موجب للتخصيص الملحق للكلام بالهزل ـ الخ .

واما المقام الأول فنقول : « ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصليا فيجزى اتيانه » أي الواجب « مطلقا » اى « ولو بدون قصد القربة » فلو امر بوجوب غسل الجنابة هل يجزى غسل الاعضاء . ولو كان غافلا عن وجوب الغسل

أولا فلا بد من الرجوع فيما شك فى تعبديته وتوصليته الى الأصل لابد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات : (احداها) الوجوب التوصلى هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدى فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك بل لابد فى سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقربا به منه تعالى .

عليه أو اغتسل في ماء مغصوب اوكان نائما فوقع فى الماء والحاصل أن حاله حال تطهير النجس ﴿ اولا ﴾ اطلاق للصيغة من جهة قصد القربة ، ولو قلنا بعدم الاطلاق فما كان من الاوامر معلوم حاله وانه مشروط بقصد القربة أو غير مشروط فهو وإلا ﴿ فلابد من الرجوع فيما شك فى تعبديته وتوصليته إلى الاصل ﴾ العملى من البراءة أوالاشتغال على ما يأتى تفصيله و ﴿ لابد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات ﴾ ثلاثة :

﴿ احداها ﴾ أن الوجوب من حيث اعتبار قصدالقربة فى الواجب وعدمه ينقسم إلى قسمين الاول التوصلى والثانى التعبدى و﴿ الوجوب التوصلى ﴾ قد عرف بتعاريف أظهرها انه ﴿ هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب ويسقط ﴾ الغرض ﴿ بمجرد وجوده ﴾ من دون أن يكون قصد القربة دخيلا فيه وان كان اتيانه بقصد القربه ممكنا بل موجبا لمزيد الثواب . والحاصل أن الواجب التوصلى ما يكون مسلوباً عنه الخصوصيات الزائدة عن اصل وجوده ، بحيث لا يكون المقصود منه الا اصل وجوده في الخارج ، سواء وقع من الفاعل أو من غيره باختيار أو بدونه بقصد القربة أو بدونها ، وذلك كتطهير النجس مقدمة للصلاة فانه واجب سواء وقع من المصلى ام غيره ولو من الريح ، ولو وقع من المصلى لا يفرق فيه بين وقوعه عن اختيار ام لا كما لو وقع فى الماء ، وإذا وقع بالاختيار لا يفرق فيه بين قصد القربة وعدمه ﴿ بخلاف ﴾ الواجب ﴿ التعبدى ﴾ كالصلاة ﴿ فان الغرض منه ﴾ الداعى إلى ايجابه ﴿ لا يكاد يحصل بذلك ﴾ أى بمجرد وجوده فى الخارج ﴿ بل لابد فى سقوطه ﴾ أى الواجب التعبدى ﴿ وحصول غرضه من الاتيان به ﴾ من شخص الفاعل بالاختيار ﴿ متقربا به منه

(ثانيتها) ان التقرب المعتبر فى التعبدى ، ان كان بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعي أمره

تعالى) شأنه . ثم أن التوصلى والتعبدى لها اطلاقات لا حاجة لنا فى ايرادها .

ولا يذهب عليك ان التسمية بالتوصلى لأجل كون الواجب جعل وصلة إلى الغرض من دون ملاحظة شيء آخر ، وبالتعبدى لاجل كون الواجب عبادة بمعناها الاصطلاحى (١) والعبادة مأخوذ فيها قصد القربة بالاجماع وبعض الادلة المتقدمه على القول بدلالتها ، والا فكل مما اعتبر فيه قصد القربة وغيره يصلح تسميته بالتوصلى والتعبدي كما لا يخفى .

ثم إن القربة عبارة عما يترتب على الاطاعة من القرب المعنوى والمحبوبية عند الله تعالى

(ثانيتها أن التقرب المعتبر في التعبدى) عبارة عن اتيانه بنحو قربى ، وذلك يتصور على وجوه : «الاول» كون الفعل ناشئا عن داعى امره ، فالصلاة مثلا لا يترتب عليها القرب الا إذا أتى بها بداعى امتثال الامر المتعلق بها « الثانى » اتيانه بداعى حسنه . « الثالث » اتيانه بداعى كونه ذا مصلحة . « الرابع » اتيانه لله تعالى إلى غير ذلك .

ثم (ان كان) المراد من التقرب المعنى الأول (بمعنى قصد الامتثال والاتيان بالواجب بداعى امره كان) هذا التقسيم الى التوصلى والتعبدى تقسيما بعد تعلق الأمر لا تقسيما لموضوع الأمر ، وذلك يتضح ببيان مقدمة وهي : ان المولى لو قال يجب عليك الصلاة فهنا امران : الاول الموضوع وهو الصلاة ، والثاني الحكم وهو الوجوب ورتبة الاول مقدم على الثاني ، بمعنى أن العقل يرى توقف الثانى على الاول كتوقف الضوء على الشعلة وأن اتحدا زمانا . ثم أنه بعد ما اوجب الشارع الصلاة يحكم العقل بوجوب الاطاعة ، ومعنى حكم العقل ـ على مبنى بعض المحققين ـ روئية الحسن والثواب في الفعل والقبح والعقاب فى الترك ، فالعقل كالعين لكن يرى المعقولات والعين ترى المحسوسات .

---

(١) واما معناها اللغوي فالعبادة مأخوذة من العبودية المأخوذة من العبد .

كان مما يعتبر فى الطاعة عقلا لا مما أخذ فى نفس العبادة شرعا وذلك لاستحالة أخذ مالا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشيء فى متعلق ذاك الامر مطلقا شرطا أو شطراً فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لايكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها ،و

إذا عرفت ذلك قلنا : قد يطرأ التقسيم على الموضوع ـ اعنى الصلاة ـ وقد يطرأ التقسيم على الاطاعة ، والانقسام إلى التعبدى والتوصلى مما يطرأ على الثاني ، وقصد الامتثال الذى هو محل الكلام (مما يعتبر في الطاعة عقلا) وكان مما يحكم به العقل لاجل تحصيل غرض المولى (لا مما اخذ في نفس العبادة شرعا) بأن يكون دخيلا فى الموضوع بل لا يمكن اخذ قصد الامتثال فى جانب الموضوع ، (وذلك) لأن قصد امتثال الامر متوقف على الامر والامر متوقف على والموضوع فلا يمكن اخذه فى الموضوع ، بمعنى تعلق الامر بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال (لاستحالة اخذ مالا يكاد يتأتى الامن قبل الامر بشيء فى متعلق ذاك الامر مطلقا) أى سواء اخذ (شرطا أو شطراً) فلا يعقل أن يقول الصلاة بشرط الامتثال واجبة أو الصلاة مع قصد الامتثال واجبة .

والحاصل أن قصد الامتثال بعد الامر والأمر بعد الصلاة فلا يمكن أن يكون قصد الامتثال في مرتبة الصلاة ، بحث يتعلق الامر بمجموعها لأن ذلك دور فان قصد الامتثال لكونه متولداً من الامر يتوقف على الأمر ولكونه في موضوع الامر يتوقف على الامر عليه (فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال امرها) .

قال بعض الاعلام : ان هذا الكلام اشارة إلى محذور آخر ، وهو أن الأمر إذا لم يتعلق بذات المأمور به بل بها مقيدة بداعى الامر امتنع الاتيان بها لامرها لعدم الأمر بها ، فيكون التكليف بها لأمرها تكليفا بغير المقدور ـ انتهى .

ويتضح هذا بما لو قال زيد لعبده جئني بالماء بداعى امر عمرو فان العبد يمتنع فى حقه الاتيان بالماء بهذا الداعى إذا لم يكن عمرو امره . (و) قد حاول بعض الجواب عن

توهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر وامكان الاتيان بها بهذا الداعي ضرورة إمكان تصور الامر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر إنما هو في حال الامتثال لا حال الامر واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورها كذلك بمكان من الامكان إلا

الاشكالين : اما عن الاول أي لزوم الدور فبـ (توهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر) لما سيأتي . (و) اما عن الثاني اي لزوم التكليف بغير المقدور فبتوهم (امكان الاتيان بها) أي بالعبادة (بهذا الداعي) أي داعي امتثال الامر . واحتج للاول بأن المولى كما يتصور موضوع حكمه بسائر اجزائه وشرائطه كذلك يتصور هذا الشرط (ضرورة امكان تصور الامر بها) أي بالعبادة (مقيدة) بشرط قصد الامتثال . مثلا : يتصور الصلاة مع الطهارة والستر والقبلة بشرط قصد الامتثال ثم يأمر بها وهذا لا محذور فيه إذ التصور خفيف المؤنة . (و) احتج للثاني بأنا نمنع كون التقييد بقصد الامتثال يوجب عدم قدرة العبد اذ له (التمكن من اتيانها كذلك) مقيدة (بعد تعلق الامر بها و) ذلك لان (المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هو) القدرة (في حال الامتثال) والمفروض أن العبد قادر ، و (لا) يعتبر القدرة (حال الامر) فانه يصح أن يامر المولى فاقد الماء قبل الزوال بالتوضي بعد الزوال إذا كان واجداً للماء . والحاصل أن بعد امر المولى بالصلاة المقيدة تكون الصلاة مأمورا بها فيتمكن العبد من الاتيان بالصلاة المأمور بها وان كان حال الامر لم تكن الصلاة مأموراً بها ولكن كلا التوهمين (واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورها كذلك) مقيده بمفهوم امتثال امرها بالنسبة إلى المولى واتيانها بعد تصور هذا المفهوم بالنسبة الى العبد (بمكان من الامكان) فيتصور المولى الصلاة المقيده ثم يقول ائت بها ثم يتصور العبد اني آتي بالصلاة المقيدة ثم يأتي بها (إلا) أن التصور غير مفيد في دفع ما ذكرنا من الاشكالين اما اشكال الدور فلأن الداعي الذي هو قيد للايجاد والامتثال المترتب على الحكم لا يكاد يمكن دخله في المأمور به اذ لا معنى لتعقل المولى

انه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعي أمرها لعدم الامر بها ، فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر ولا يكاد يدعو الامر إلا الى ما تعلق به لا الى غيره
ان قلت : نعم ولكن نفس الصلاة أيضا صارت مأموراً بها بالامر بها مقيدة .
قلت : كلا لان ذات المقيد لا تكون مأموراً بها فان الجزء

الصلاة المقيدة امتثالها بداعي امره ثم يأمر بها ـ فتأمل . والمصنف (ره) اضرب عن دفع الاشكال الاول للمتوهم واشتغل بدفع الثاني اعني توهم قدرة العبد ، وحاصله (انه لا يكاد يمكن الاتيان بها) أي بذات العبادة (بداعي امرها لعدم الامر بها) أي بذات العبادة مجردة (فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعي الامر و) ذلك لان المفروض أن المولى اوجب الصلاة بداعي الامر لا الصلاة المجردة ، فالامر تعلق بشيئين ذات الصلاة مع الداعي فالامر يدعو اليهما معاً لا إلى احدهما مجرداً ، إذ (لا يكاد يدعوا الامر إلا الى ما تعلق به) وهو المركب أو المقيد و (لا) يدعو (إلى غيره) وهو ذات العبادة بدون الداعي ، وبما ذكر تبين عدم قدرة العبد الى الأبد

والحاصل ان العبد اما أن يأتي بالصلاة مع اجزائها وشروطها التي منها داعي الامر ، واما أن يأتي بالصلاة فقط بداعي الامر ، والاول غير ممكن لان داعي الامر انما كان متعلقا بذات الصلاة لا بالصلاة مع الداعي ، اللهم إلا أن يكون هناك امران كما سيأتي ، والثاني غير مقدور لأن الصلاة فقط لم تكن واجبة حتى يأتي بها بداعي امرها

(ان قلت : نعم) الصلاة فقط لم تكن واجبة (ولكن) يمكن الاتيان بها بداعي امرها لأن (نفس الصلاة) حيث كانت جزءاً من المأمور به تعلق الامر بها (ايضاً) كما تعلق بالكل وبهذا (صارت مأموراً بها) لكن لا بالامر الاستقلالي بل (بالامر بها مقيدة) فان جزء المأمور به مأمور به .

(قلت : كلا) ليس جزء المأمور به مأموراً به (لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً بها) مستقلا حتى يكون الآتي بها اتياً بجزء المأمور به ، ألا ترى لو امر المولى بعتق رقبة مؤمنه فعتق الرقبة المجردة لم يكن اتيا بشيء من المأمور به اصلا (فان الجزء

التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلا فانه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسي كما ربما يأتي في باب المقدمة . إن قلت : نعم لكنه اذا أخذ قصد الامتثال شرطا واما اذا أخذ شطراً فلا محالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقا للوجوب إذالمركب ليس إلا نفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ويصح أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب، ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب بداعى وجوبه ؟ .

التحليلي العقلي ﴾ كذات المقيـــد ﴿ لا يتصف بالوجوب اصلا ﴾ . نعم توهم بعض اتصافه بالوجوب المقدمي حيث كان في ضمن الكل ﴿ فانه ﴾ أى المأمور به ﴿ ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى ﴾ الواحد ﴿ كما ربما يأتي في باب المقدمة ﴾ توضيحه انشاء الله تعالى .

﴿ إن قلت : نعم ﴾ ان ذات المقيد لا تتصف بالوجوب بدون القيد فالصلاة لا تكون مأموراً بها ﴿ لكنه ﴾ انما تكون غير مأمور بها ﴿ إذا اخذ قصد الامتثال شرطاً ﴾ حتى يكون من باب المقيد والقيد ﴿ وأما إذا اخذ ﴾ قصد الامتثال ﴿ شطراً ﴾ وجزءاً ﴿ فلا محالة ﴾ تكون ذات العبادة جزءاً ويكون من باب الكل والجزء لا المقيد والقيد فـ ﴿ نفس الفعل الذي تعلق الوجوب به مع هذا القصد ﴾ أى قصد الامتثال ﴿ يكون متعلقا للوجوب ﴾ بحيث يرد عليها وجوب منسبط ﴿ اذ المركب ﴾ المتعلق للوجوب ﴿ ليس الا نفس الاجزاء بالأسر ﴾ وبالتمام ﴿ ويكون تعلقه ﴾ أى الوجوب حين التركيب ﴿ بكل ﴾ من جزئيه ﴿ بعين تعلقه بالكل ﴾ من حيث هو كل والحاصل ان المأمور به لو كان مركباً ينحل الأمر بالكل إلى اوامر ضمنية يتعلق كل واحد منها بواحد من الاجزاء . ﴿ و ﴾ على هذا ﴿ يصح أن يؤتى به ﴾ اى بالفعل نفسه ﴿ بداعى ذاك الوجوب ﴾ الذى تعلق بهذا الجزء ﴿ ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب ﴾ بنحو أن يأتي بكل جزء ﴿ بداعى وجوبه ﴾ . ومن هذا يمكن تشكيل القياس هكذا : ذات الفعل جزء من الواجب وكل جزء من اجزاء الواجب يجوز اتيانه

قلت : مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري فان الفعل ـ وان كان بالارادة اختياريا إلا ان إرادته حيث لاتكون بارادة اخرى ـ وإلا لتسلسلت ـ ليست باختيارية ،

بداعي وجوب نفسه ، فينتج أن ذات الفعل يجوز اتيانها بداعي وجوب نفسها . ولا يخفى ان الصغرى متوقفة على اثبات كون ذات الفعل جزءاً لا قيداً والكبرى متوقفة على تمامية كليتها ، بأن يثبت أن كل جزء سواء كان مستقلاأو في ضمن الواجب يجوز اتيانه بقصد وجوب نفسه . وحيث أن المصنف(ره) سلم الصغرى ابطل كلية الكبرى كما ستعرف .

(قلت) : لا يمكن أن يكون الوجوب تعلق بذات الواجب (مع) قصد الامتثال معا على نحو التركيب لأن قصد الامتثال عبارة عن ارادة الفعل الناشيء عن الامر فمعنى تعلق الوجوب بقصد الامتثال تعلقه بالارادة و (امتناع اعتباره) أي قصد الامتثال أي الارادة (كذلك) أي جزءاً ومتعلقاً للوجوب واضح (فانه) أي كون الارادة جزءاً (يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختياري) للمكلف (فان الفعل) وهو ذات الواجب (وان كان بالارادة) أي بسبب ارادته (اختياريا) ولهذا يحسن الامر بالفعل (إلا ان ارادته) التي هي الجزء الآخر للمركب الواجب حسب الفرض (حيث لا تكون بارادة اخرى ـ وإلا) فان كانت بارادة اخرى (لتسلسلت ـ ليست باختيارية) وعلى هذا فلا يمكن تعلق الامر بها فلا يكون الواجب مركبا .

وبعبارة اوضح : ان الامر انما يتعلق بما هو اختياري للمكلف وقصد الامتثال غير اختياري للمكلف فلا يتعلق به الامر ، اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلأن القصد عبارة عن الارادة غير اختيارية . ويدل على كون الارادة غير اختيارية أن كل امر اختياري مسبوق بارادة والمسبوق بارادة اختيارية لزم كونها مسبوق بارادة اخرى وحيث أن الارادة المتقدمة ايضاً اختيارية لزم سبقها بارادة ثالثة إلى غير النهاية ، وذلك

كما لا يخفى إنما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانه بهذا الداعي ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال أمره.

مستلزم للتسلسل (١) (كما لا يخفى) فتأمل (انما يصح) متعلق بقوله «مع امتناع» وهذا جواب آخر عن الاشكال، وحاصله منع الكبرى المتقدمة ببيانه: أن ما ذكرتم من جواز الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه لا يصح على اطلاقه، بل انما يصح (الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن اتيانه) أي تمام الواجب (بهذا الداعي) كأن يأتي بغسل الوجه بداعي وجوبه في ضمن الاتيان بتمام الوضوء بداعي وجوبه واما إذا لم يمكن الاتيان بجميع اجزاء الواجب بداعي الوجوب أو امكن ولم يرد المكلف إلا الاتيان بالبعض فلا يصح الاتيان بجزء الواجب بداعي الوجوب (و) ما نحن فيه من قبيل الأول، إذ (لا يكاد يمكن الاتيان بالمركب) الذي تركب (من قصد الامتثال) ومن ذات الفعل (بداعي امتثال امره) أي امر ذلك المركب وإذا لم يمكن الاتيان بالمركب لم يمكن الاتيان بجزئه الذي هو اصل الفعل في ضمن الكل بداعي وجوبه.

والحاصل أن الاتيان بالصلاة بداعي الأمر لا يمكن لأنه اما أن يؤتى بها مجردة عن الجزء الآخر فيكون كاتيان غسل الوجه فقط بداعي الوجوب وهو باطل قطعا، واما أن يؤتى بها مع جزئها الآخر بهذا الداعي - بأن يقول افعل الصلاة بداعي الأمر بداعي الامر بحيث يتعلق الداعي بأصل الصلاة وداعيها، وهذا أيضاً باطل لان الداعي لا يتعلق بالداعي والا تسلسل.

ان قلت: إذا لم يمكن تعلق الامر باحد الجزئين لا محذور في تعلقه بالجزء الآخر

---

(١) في هذا الكلام نظر، لأن كون الارادة اختيارية لا يلازم سبقها بارادة اخرى، فان اختيارية كل شيء بالارادة واختيارية الارادة بنفسها كما ان ضوء كل شيء بالنور وضوء النور بنفسه - فتأمل. مع انه كما اذا تعلق التكليف بالفعل اراده العبد كذلك اذا تعلق بالارادة ارادها الشخص، ولا يلازم التسلسل اصلا، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار - فتدبر.

إن قلت : نعم لكن هذا كله اذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد ، واما اذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما باتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلا كما لا يخفى ، فللآمر أن يتوسل بذلك في الوصلة الى تمام غرضه ومقصده بلا منعة .

قلت : مضافا الى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات ، غاية الامر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدما فيها المثوبات والعقوبات

اعني ذات الفعل . لـ قلت : الامر بالكل لا يصير داعياً إلى البعض عند عدم كونه داعياً الى البعض الآخر ولا يصح التفكيك بين الجزئين بأن يكون الفعل تعبديا والجزء الآخر توصليا .

(أن قلت : نعم) (١) لا يمكن اخذ التقرب في المأمور به شرعاً بما قدمتم من البيان (لكن هذا كله إذا كان اعتباره) أي التقرب (في المأمور به بأمر واحد واما إذا كان) اعتبار القربة (بأمرين تعلق احدهما بذات الفعل) فتحقق به اصل وجوبه (و) تعلق (ثانيهما باتيانه) أي الفعل (بداعي امره) الاول فيتحقق به وجوب اتيانه بقصد القربة (فلا محذور اصلا) في جعل التقرب بمعنى قصد امتثال الامر معتبراً في المأمور به شرعا (كما لا يخفى) فيأمر أولا باتيانها بداعي امرها الاول (فللآمر أن يتوسل بذلك) أي بتعدد الامر (في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده) الذي لا يحصل باصل اتيان الفعل مجرداً عن قصد القربة ، وبهذا يحصل مقصده (بلا منعة) وتبعة .

(قلت : مضافا إلى القطع بأنه ليس في العبادات) واجبها ومستحبها (إلا امر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات) التوصليه (غاية الامر) في الفرق بين التوصلي والتعبدي أنه (يدور مدار الامتثال وجوداً وعدما فيها) أي في التعبديات (المثوبات والعقوبات) فاعل يدور ، فاذا أتى بالفعل بقصد الامتثال كان مثابا وإذا لم يات بالفعل بقصد الامتثال كان معاقباً ، سواء لم يأت بأصل الفعل او لم يأت بقصد الامتثال مع

---

(١) هذا راجع الى اصل المطلب لا الى ما تقدمه من الجواب كما لا يخفى .

بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات ، واما العقوبة فمترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الامر الثانى فلا يبقى مجال لموافقه الثانى مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الآمر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وان لم يكد يسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه

اتيانه باصل الفعل ﴿ بخلاف ماعداها ﴾ أى ما عدا العبادات من التوصليات ﴿ فيدور فيه ﴾ أى فيما عداها ﴿ خصوص المثوبات ﴾ فلو امر بكفن الميت فكفنه بقصد الامتثال كان مثاباً ولو لم يقصد الامتثال لم يكن مثاباً ، مع أنه في كلا الحالين اتى بالواجب وامن من تبعة العقاب ﴿ واما العقوبة ﴾ فى الواجب التوصلى ﴿ فمترتبة على ترك الطاعة ﴾ بان لم يكفن الميت اصلا ﴿ و ﴾ ترك ﴿ مطلق الموافقة ﴾ فهذا هو الفرق بين التوصلى والتعبدى ، لا أن التعبدى فيه امران وفي التوصلى امر واحد .

ولا يخفى أن ما ذكره من الفرق في مسئلة العقاب مختص بالواجب لا المستحب ﴿ ان الأمر الاول ﴾ مفعول قلت والمراد بالأمر الاول هو المتعلق بذات العبادة ﴿ ان كان يسقط بمجرد موافقته ﴾ بأن اتى بذات الصلاة ﴿ ولو لم يقصد به الامتثال ﴾ كسائر التوصليات ﴿ كما هو قضية الأمر الثاني ﴾ أى مقتضى الأمر الثانى سقوطه إذا أتى به بقصد الامتثال لا بمجرد موافقته وعلى هذا ﴿ فلا يبقى مجال لموافقة ﴾ الأمر ﴿ الثانى مع موافقة ﴾ الأمر ﴿ الاول بدون قصد امتثاله ﴾ أى بدون قصد امتثال الأمر الاول ، ووجه عدم بقاء مجال الموافقة عدم بقاء الموضوع بعد اتيانه ﴿ فلا يتوسل ﴾ المولى ﴿ الامر إلى غرضه ﴾ الذى هو الاتيان بالفعل بداعى القربة ﴿ بهذه الحيلة والوسيلة ﴾ اعنى تعدد الأمر .

والحاصل انه إذا اتى العبد بمتعلق الأمر الاول بدون قصد القربة فان سقط غرض المولى فلا مجال للامر الثاني وكان لغواً ﴿ وان لم يكد يسقط ﴾ الأمر الاول ﴿ بذلك ﴾ أى بمجرد موافقته ﴿ فلا يكاد يكون له ﴾ أى لعدم السقوط ﴿ وجه

إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلا لما كان موجباً لحدوثه ، وعليه فلا حاجة فى الوصول الى غرضه الى وسيلة تعدد الامر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الامر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه فيسقط أمره .

الا عدم حصول غرضه) الباعث للامر (بذلك) أى بمجرد الموافقة (من امره) ثم علل عدم سقوط الأمر فى صورة عدم حصول الغرض بقوله : (لاستحالة سقوطه) أى الأمر الاول (مع عدم حصوله) أى عدم حصول الغرض من مجرد موافقته (والا) فلو سقط الامر مع عدم حصول الغرض (لما كان) الغرض (موجبا لحدوثه) أى حدوث الامر ، إذ الامر انما ينشأ من المصلحة الملزمة فلو كانت باقية لا يعقل عدم الامر ، فعدم الامر مع بقاء المصلحة كاشف عن ضعف المصلحة وانها ليست بحيث يوجب الامر (وعليه) أى على التقدير الثاني ـ وهو عدم سقوط الامر الاول بمجرد موافقته لعدم حصول غرضه ـ (فلا حاجة) للمولى (في الوصول إلى غرضه) الذى هو الاتيان بداعى القربة (إلى وسيلة تعدد الامر) وانما لا يحتاج إلى تعدد الامر (لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض) المولى (الآمر بمجرد موافقة الامر) الاول (بوجوب) متعلق بالاستقلال ، أى ان العقل يستقل حينئذ بوجوب (الموافقة) والاتيان بالواجب (على نحو يحصل به) أي بذلك الاتيان ـ المفهوم من الموافقة ـ (غرضه) وإذا أتى العبد بهذا النحو للفعل (فيسقط امره) لحصول غرضه ولا يبقى مجال للامر الثاني .

قال السيد الحكيم معلقاً على قوله « وإن لم يكد » مالفظه : يعنى إذا كان الامر لا يسقط بمجرد موافقته ، فلا بد أن يكون بقاؤه لاجل عدم حصول الغرض وحينئذ لاحاجة إلى الامر الثاني لكفاية حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض ولو بالاتيان بالمأمور به بداعى امره . اقول : هذا يتم مع العلم بعدم حصول الغرض ، وكذا مع الشك لو قيل بحكم العقل بالاحتياط اما لو قيل بحكمه بالبراءة في المقام كما سيأتى فلا مانع

هذا كله اذا كان التقرب المعتبر فى العبادة بمعنى قصد الامتثال ، واما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى فاعتباره فى متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان إلا انه غير معتبر فيه قطعا لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم امكان أخذه فيه بديهة تأمل .فيما ذكرناه فى المقام تعرف حقيقة المرام كى لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام .

من الامر الثانى مولوياً ليكون رافعاً لحكم العقل كما فى سائر موارده ـ انتهى .

(هذا) الكلام (كله) من اول قوله : « ثانيتها » إلى هنا كان فى بيان عدم امكان اخذ التقرب في العبادة شرعا فيما (إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال) كما سبق (واما إذا كان) التقرب المعتبر فى العبادة (بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه) كأن يقول اصوم لكونه حسنا (أو كونه ذا مصلحة أوله تعالى) كما تقدم فى اول البحث من تفسير القربة بها (فاعتباره) أى التقرب بهذا المعنى (فى متعلق الامر) وموضوعه (وان كان بمكان من الامكان) لعدم لزوم الاشكالين المتقدمين اعنى الدور وعدم قدرة المكلف (الا انه غير معتبر فيه قطعا) لان كل واحد من الامور المذكورة اما يعتبر تعيينا أو يعتبر تخييراً بينه وبين قصد الامتثال ، والاول باطل قطعا (لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال) فى مقام العمل بلا خلاف ، والثاني باطل ايضاً لان قصد الامتثال كما لا يمكن اخذه تعيينا لا يمكن اخذه تخييراً ،فأخذه بأى وجه كان موجب لعود المحذور (الذى عرفت) من الدور وعدم قدرة المكلف الموجبين لـ (عدم امكان اخذه فيه) أى فى متعلق التكليف (بديهة) كما تقدم (تامل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام) وكيفية النقض والابرام (كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه) بيان ما (بعض الاعلام) .

هذا كله فى بيان امكان أخذ التقرب في متعلق التكليف شرعا وعدمه ، وحيث ثبت عدم امكانه في مقام الثبوت لامجال للبحث عنه في مقام الاثبات ، اذ مقام الاثبات فرع الثبوت كما هو بديهي . هذا تمام الكلام في المقدمة الثانية .

ثالثتها : انه اذا عرفت بما لامزيد عليه عدم امكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به اصلا فلا مجال للاستدلال باطلاقه ولو كان مسوقا في مقام البيان على عدم اعتباره كما هو اوضح من أن يخفى فلا يكاد يصح التمسك به الا فيما يمكن اعتباره فيه فانقدح بذلك انه لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها .

(ثالثتها) في عدم جواز التمسك باطلاق الصيغة لاثبات التوصلية (انه اذا عرفت بما لامزيد عليه عدم امكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به اصلا) وكذا سائر القصود التي فسرنا التقرب بها (فلا مجال للاستدلال باطلاقه) أي اطلاق المأمور به (ولو كان مسوقا في مقام البيان) وتمت مقدمات الحكمة (على عدم اعتباره) متعلق باستدلال (كما هو أوضح من ان يخفى) .

وسره ان الاطلاق والتقييد من باب العدم والملكة ، وهما كما قرر في موضعه يحتاجان الى الموضوع القابل ، ومتعلق التكليف حيث لم يكن قابلا للاطلاق (فلا يكاد يصح التمسك به) أي باطلاق دليل المأمور به (إلا فيما) اى جزء أو شرط (يمكن اعتباره فيه) أى في المأمور به . (فانقدح بذلك) الذي ذكرنا من عدم جواز التمسك بالاطلاق (انه لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها) وانما قال « بمادتها » لأن المادة هي متعلق التكليف . بيانه ان التكليف قد يستفاد من الجملة الخبرية نحو يجب عليك الصلاة ونحوها ، وقد عرفت ان المكلف به هي الصلاة التي قد يطلق عليها الموضوع (١) وقد يطلق عليها متعلق التكليف ، وقد يستفاد التكليف من صيغة الامر ونحوها كقوله صل ، فالوجوب او الحرمة المستفاد ان من الهيئة حكم والمادة التي تعلق بها الهيئة وطولبت من العبد كالصلاة في المثال موضوع ومتعلق للتكليف ثم ان الاطلاق والتقييد قد يكونان بالنسبة الى الهيئة فان صل مطلق وحج ان استطعت

---

(١) لا يذهب عليك انه قد يفرق بين الموضوع والمتعلق بان الموضوع هو الذي اخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم كالعاقل البالغ والمتعلق هو مايطالب العبد به من الفعل او الترك كالصلاة والزنا .

ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الامر من اطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتباره فيها . نعم

مقيد ، اذ الوجوب في الاول لم يقيد بالاستطاعة وفي الثاني قيد بها ، وقد يكونان بالنسبة الى المادة فنحو صل الظهر مع الطهارة مقيد وصل للميت مطلق ، اذ المادة ـ أعني الصلاة في الاول ـ مقيدة بالطهارة ، فالصلاة مع الطهارة واجبة وفي الثاني مطلق من حيث الطهارة (و) كما لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق المادة كذا (لا) وجه (لاستظهار عدم اعتبار مثل) قصد (الوجه) اعني قصد الوجوب والندب وغيره (مما هو ناش من قبل الامر) اي بعده رتبة (من اطلاق المادة في العبادة) المعلوم كونها عبادة من الخارج (لو شك في اعتباره) اي اعتبار مثل الوجه (فيها) اي في العبادات .

والحاصل ان كلما كان مترتبا على الامر ومنتزعا منه لا يعقل ان يؤخذ اثباتا او نفيا في الموضوع للزوم الدور المتقدم . مثلا : قصد الوجوب لو اعتبر في موضوع الحكم لزم الدور ، لان هذا القصد متوقف على الحكم لانه ناش منه والحكم متوقف عليه لأنه مأخوذ في موضوعه .

(نعم) يمكن التمسك لعدم اعتبار قصد الوجه والامتثال في المأمور به بوجه آخر قرره العلامة الكاظمي قدس سره بما لفظه : نعم لو كان للامر اطلاق امكن تعيين المأمور به من نفس الاطلاق حسب ما يقتضيه مقدمات الحكمة ، والمفروض انه ليس للامر اطلاق بالنسبة الى قصد الامتثال لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما تقدم ، فالأمر من هذه الجهة يكون مهملا لا اطلاق فيه ولا تقييد كما كان بالنسبة إلى العلم والجهل مهملا لا اطلاق فيه ولا تقييد . هذا بحسب عالم الجعل والتشريع ، وأما بحسب الثبوت والواقع فلا بد أما من نتيجة الاطلاق وأما من نتيجة التقييد ، والسر في ذلك هو انه في الواقع وفي عالم الثبوت اما أن يكون ملاك الحكم والجعل محفوظاً في كلتا حالتي العلم والجهل وكلتا حالتي قصد الامتثال وعدمه ، واما أن يكون مختصا في

أحد الحالين ، فالأول يكون نتيجة الاطلاق ، والثاني يكون نتيجة التقييد . وليس مرادنا من الاهمال هو الاهمال بحسب الملاك ، فان ذلك غير معقول بل المراد الاهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد كما تقدم .

إذا عرفت ذلك كله فيقع الكلام فى كيفية اعتبار قصد الامتثال على وجه نتيجة التقييد من دون أن يستلزم فيه محذوراً ، وكيفية استكشاف نتيجة الاطلاق وعدم اختيار قصد الامتثال فنقول : أما طريق استكشاف نتيجة الاطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الاطلاق في سائر المقامات بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على الحكم ، فان استكشاف الاطلاق فى تلك المقامات انما هو لمكان السكوت فى مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم كقوله « اعتق رقبة التي تكون مقسما للايمان وغيره » ، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص أحد القسمين ـ مع انه كان في مقام البيان ـ فلا بد أن يكون مراده نفس المقسم من دون اعتبار خصوص أحد القسمين ، وهو معنى الاطلاق ، ولكن هذا البيان في المقام لايجرى ، إذ الحكم لم يرد على المقسم لأن انقسام الصلاة إلى مايقصد بها امتثال الأمر وما لايقصد بها ذلك انما يكون بعد الأمر بها ، فليست الصلاة مع قطع النظر عن الأمر مقسما لهذين القسمين حتى يكون السكوت وعدم التعرض لأحد القسمين دليلا على الاطلاق . نعم سكوته عن اعتبار قصد الامتثال في مرتبة تحقق الانقسام يستكشف منه نتيجة الاطلاق .

وبعبارة اخرى : عدم ذكر متمم الجعل على ماسيأتى بيانه في المرتبة القابلة لجعل المتمم يكون دليلا على نتيجة الاطلاق ، والفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق فى المقام واستكشاف الاطلاق فى سائر المقامات هو أن من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف أن مراده من الأمر هو الاطلاق ، وهذا بخلاف المقام فان من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف أن مراده من الأمر هو الاطلاق ، لما عرفت من أنه لايمكن أن يكون مراده من الأمر الاطلاق بل من عدم ذكر متمم الجعل

اذا كان الآمر فى مقام بصدد بيان تمام ماله دخل فى حصول غرضه وان لم يكن له دخل فى متعلق أمره ومعه سكت فى المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال فى حصوله

يستكشف انه ليس له مراد آخر سوى ماتعلق به الامر .

وبعبارة اخرى : من عدم ذكر متمم الجعل فى مرتبة وصول النوبة اليه يستكشف أن الملاك لايختص بصورة قصد الأمتثال بل يعم الحالين فيحصل نتيجة الاطلاق الى أن قال : وحينئذ يبقى الكلام فى كيفية تعلق الجعل والأمر المولوى باعتبار قصد الامتثال على وجه يسلم عن كل محذور ، والتحقيق في المقام انه ينحصر كيفية الاعتبار بمتمم الجعل ولا علاج له سوى ذلك ، فلا بد للمولى الذي لايحصل غرضه إلا بقصد الامتثال من تعدد الامر بعد مالا يمكن أن يستوفي غرضه بأمر واحد فيحتال فى الوصول الى غرضه ، وليس هذان الأمران عن ملاك يخص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل الواجب في واجب ، بل هناك ملاك واحد لا يمكن أن يستوفي بامر واحد ، ومن هنا اصطلحنا عليه بمتمم الجعل فان معناه هو تتميم الجعل الاولى الذي لم يستوف تمام غرض المولى فليس للامرين إلا إمتثال واحد وعقاب واحد . . . الى أن قال : ثم ان متمم الجعل تارة ينتج نتيجة الاطلاق واخرى ينتج نتيجة التقييد ، فالأول كمسألة اشتراك الاحكام بالنسبة الى العالم والجاهل حيث حكى تواتر الاخبار على الاشتراك ، والثاني كمسألة قصد الامتثال فى موارد اعتباره ـ انتهى كلامه رفع مقامه . وانما نقلناه بطوله لكثرة فوائده .

فاذا عرفت ذلك فلنرجع إلى شرح المتن فنقول : ﴿ إذا كان الآمر فى مقام بصدد بيان تمام ماله دخل فى حصول غرضه ﴾ من الامر ﴿ وان لم يكن له ﴾ اى لما له دخل فى الغرض ﴿ دخل في متعلق أمره ﴾ كقصد الامتثال فى المثال ، فانه دخيل فى الغرض لا فى المتعلق ﴿ ومعه ﴾ أي مع كونه فى مقام البيان ﴿ سكت فى المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد ﴾ الوجه و ﴿ الامتثال فى حصوله ﴾ أي

كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه والا لكان سكوته نقضاله وخلاف الحكمة فلا بد عندالشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى مايقتضيه الاصل ويستقل به العقل . فاعلم انه لامجال ههنا الا لاصالة الاشتغال ولو قيل باصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، وذلك

حصول الغرض ﴿ كان هذا ﴾ السكوت وعدم نصب الدلالة ﴿ قرينة على عدم دخله في غرضه ﴾ من الامر ﴿ والا ﴾ فلو كان لذلك القصد مدخلا في حصول غرض المولى ﴿ لكان سكوته ﴾ في مقام البيان ﴿ نقضا له وخلاف الحكمة ﴾ ونقض الغرض قبيح .

هذا كله إذا أحرز أن المولى في مقام البيان والا ﴿ فلا بد عند الشك وعدم إحراز هذا المقام من الرجوع الى مايقتضيه الاصل ﴾ العملي ﴿ ويستقل به العقل ﴾ فنشرع حينئذ في الموضوع الثالث والرابع اللذين أشرنا اليهما في أول المبحث .

ـ أعني مايقتضيه الأصل بالنسبة إلى الصيغة وغيرها فيما إذا لم يكن المولى في مقام البيان أو شك كونه في مقام البيان أم لا ـ ﴿ فاعلم انه لامجال هاهنا ﴾ فيما لم يعلم كون الآمر بصدد البيان ﴿ الا لأصالة الاشتغال ﴾ ، فيلزم أن يؤتى بما يحتمل دخله في حصول الغرض ﴿ ولو ﴾ كان الامر دائراً بين الاقل والاكثر . ﴿ وقيل باصالة البراءة فيما إذا دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ﴾ فالكلام حينئذ يقع في وجه عدم كون هذه المسألة من صغريات مسئلة الأقل والأكثر مع انه بحسب الظاهر كذلك ، إذ اجزاء العبادة غير قصد الوجه مثلا متيقن وقصد الوجه مشكوك فيلزم جريان البراءة عنه ﴿ و ﴾ بيان ﴿ ذلك ﴾ يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي أن الشك على قسمين « الأول » الشك في نفس التكليف كأن يتردد أمر الصلاة بين كونها مع السورة أو بدونها . « الثاني » الشك في الامتثال كأن يعلم بوجوب الصلاة وخصوصياتها ثم يشك في انه هل امتثلها أم لا ، والاول مجرى البراءة لان الشك في الحقيقة راجع إلى الشك في وجوب الجزء أو الشرط المشكوك كالسورة في المثال المتقدم ، والثاني مجرى الاحتياط

لان الشك ههنا فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها ، فلا يكون العقاب مع الشك وعدم احراز الخروج عقابا بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان ، ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة و عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة وهكذا الحال فى كل ما شك دخله فى الطاعة والخروج به عن العهدة مما لا يمكن اعتباره فى المأمور به كالوجه والتمييز . نعم يمكن أن يقال : ان كلما يحتمل بدوا دخله فى امتثال امر وكان مما يغفل عنه غالبا العامة كان على الآمر بيانه ونصب قرينة على دخله

لان التكليف معلوم وانما الشك فى سقوطه ، ومقامنا من القسم الثانى (لان الشك ههنا فى الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقد بلزوم الخروج عنها) وليس الشك في أصل ثبوت التكليف ، لانه يعلم بأنه مكلف بالصلاة مثلا ولا يدري أنه لو صلى بغير قصد الوجه خرج عن عهدة التكليف أم لا ؟ إذ الاشتغال اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية (فلا يكون العقاب مع الشك) فى حصول الامتثال (وعدم إحراز الخروج) عن عهدة التكليف (عقابا بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان) حتى يكون موردا لادلة البراءة (ضرورة انه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفة و) على (عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة) لاصل التكليف (بلا قصد القربة) بأى معنى فسر (وهكذا الحال في كل ما) اي كل شرط أو جزء (شك دخله في الطاعة) ومقام الامتثال (والخروج به عن العهدة) فيجب الاحتياط فيه باتيانه اذا كان (مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز) مما هو ناش عن مقام الامر ، فلا يمكن أخذه فى متعلقه .

(نعم) لنا منع اطلاق لزوم الاتيان بالمشكوك ولو كان الشك في مقام الامتثال ، اذ (يمكن) التفصيل فى المقام بـ (أن يقال أن كلما يحتمل بدوا دخله فى امتثال امر) بحيث لم يكن مقرونا بالعلم الاجمالى (وكان) ذلك المشكوك (مما يغفل عنه غالبا العامة) فاعل يغفل (كان على) المولى (الآمر بيانه ونصب قرينة على

واقعاً والاخلال بما هو همه وغرضه، وأما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف عن عدم دخله وبذلك يمكن القطع بعدم دخل الوجه والتميز في الطاعة بالعبادة حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار وكانا مما يغفل عنه العامة وان احتمل اعتباره بعض الخاصة فتدبر جيداً . ثم

دخله ﴾ في حصول الغرض ﴿ واقعا ﴾ ومقام الثبوت وان كان لم يمكن بيانه في مقام التشريع ومتعلق التكليف ﴿ والا ﴾ فلو كان دخيلا ولم يبين المولى في فرض غفلة العامة ﴿ لاخل بما هو همه وغرضه ﴾ والاخلال بالغرض قبيح كما تقدم ﴿ وأما إذا لم ينصب دلالة على دخله كشف ﴾ عدم النصب ﴿ عن عدم دخله ﴾ في الغرض واقعا كشفا إنيا وهذا هو الاطلاق المقامي المشتهر في السنة الاصوليين ، وقد تقدم توضيحه في كلام الكاظمي « ره » .

﴿ وبذلك ﴾ الذي ذكرناه من كشف عدم البيان عن عدم الدخل ﴿ يمكن القطع بعدم دخل ﴾ قصد ﴿ الوجه والتميز ﴾ ونحوهما ﴿ في الطاعة بالعبادة ﴾ كما انه لادخل لهما في الطاعة بالتوصلي . وفي بعض النسخ « في الاطاعة بالعبادة » وانما نقول بعدم دخلها ﴿ حيث ليس منهما عين ولا أثر في الاخبار والآثار ﴾ الواردة عن الأئمة الاطهار ﴿ وكانا مما يغفل عنه العامة ﴾ ضمير عنه راجع الى ما وان كان مصداقه المثنى ، اذ يجوز في ضمير من وما مراعات اللفظ والمعنى كما لا يخفى ﴿ وان احتمل اعتباره ﴾ الضمير أيضا راجع الى ما ﴿ بعض الخاصة ﴾ من المتكلمين وغيرهم .

هذا كله فيما يغفل عنه العامة وأما ما ليس تغفل عنه فلا مجال لاطلاق المقام لاحتمال احالة الشارع ذلك بما هو مركوز في الاذهان ﴿ فتدبر جيداً ﴾ حتى تعرف ما تغفل عنه عما لا تغفل عنه .

﴿ ثم ﴾ لا يذهب عليك أن المصنف (ره) اختار في باب الاقل والاكثر الاحتياط عقلا والبراءة شرعا . قال : « الثاني » في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، والحق ان العلم بثبوت التكليف بينهما ايضا يوجب الاحتياط عقلا باتيان

انه لاأظنك أن تتوهم وتقول إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وان كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح انه لابد فى عمومها من شيء قابل للرفع والموضع شرعا وليس ههنا ، فان دخل قصد القربة ونحوها فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى،

الاكثر . ثم شرع فى الاستدلال إلى أن قال : وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ماشك فى جزئيته إلى أن قال :انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه ـ انتهى . وحيث كان المقام محل توهم جريان البراءة الشرعية كما اختاره هناك دفعه بقوله : ﴿ انه لااظنك أن تتوهم وتقول إن أدلة البراءة الشرعية ﴾ كـ « رفع مالايعلمون » و « الناس في سعة مالايعلمون » و « ماحجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم » وغيرها ﴿ مقتضية لعدم الاعتبار ﴾ للمشكوك فلا يلزم الاتيان به ﴿ وإن كان قضية الاشتغال ﴾ أي مقتضى قاعدة الاشتغال ﴿ عقلا ﴾ كما تقدم من انه شك في سقوط التكليف ﴿ هو الاعتبار ﴾ للامر المشكوك ، فلا يجب الاتيان به لكفاية أدلة البراءة فى الاعذار وقاعدة الاشتغال العقلى غير منجز حينئذ ﴿ لوضوح ﴾ تعليل لقوله « لااظنك » وبيان وجه عدم جريان البراءة الشرعية . بيانه ﴿ انه لابد فى عمومها ﴾ أي شمول البراءة الشرعية للمقام من ثلاثة امور : الأول كون الشيء مجهولا ، الثاني كونه قابلا للوضع والرفع ، الثالث كون رفعه امتنانا وبانتفاء كل واحد من الامور المذكورة تنتفي البراءة الشرعية ، وقد أشار المصنف (ره) الى الامر الثاني لكونه محل الكلام فقال : لابد فى عمومها ﴿ من شيء قابل للرفع والوضع شرعا ﴾ بأن كان رفعه ووضعه بيد الشارع بما هو شارع ﴿ وليس ههنا ﴾ فى مقامنا كذلك ﴿ فان ﴾ المشكوك هو التقرب ، ومعلوم أن ﴿ دخل قصد القربة ونحوها ﴾ من الوجه والتمييز ﴿ في ﴾ حصول ﴿ الغرض ليس بشرعي ﴾ يتبع الجعل الشرعي ﴿ بل ﴾ هو ﴿ واقعي ﴾ .

والحاصل ان قصد القربة إما أن يكون دخيلا فى المأمور به وإما أن يكون

و دخل الجزء والشرط فيه وان كان كذلك إلا أنهما قابلان للوضع والرفع شرعا فبدليل الرفع ولو كان أصلا يكشف انه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلا ، بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلى

دخيلا في الغرض : أما الاول فقد عرفت انه غير معقول ، وأما الثاني فانه ـ وان كان ممكنا ـ إلا أن البراءة الشرعية غير شاملة له ، اذ الدخول حينئذ من قبيل دخل العلة في المعلول فهو داخل واقعي ليس بيد الشارع ، وقد تقدم اشتراط جريان البراءة بكون وضعه ورفعه بيد الشارع .

(و) إن قلت : إذا كان (دخل) شيء في شيء واقعياً موجبا لعدم جريان أدلة البراءة فيه فكيف تجرون البراءة في (الجزء والشرط) المشكوكين مع ان دخلها (فيه) أي في الغرض واقعي كما هو مبنى المصنف (ره) .

قلت : (وان كان) دخلها في الغرض (كذلك) واقعي لاشرعي (الا انهما قابلان للوضع والرفع شرعا) تبعا لمنشأ إنتزاعها ، أي اذا شمل حديث الرفع مثلا للجزء أو الشرط المشكوك فرفعه كشف ذلك الرفع كشفاً إنيا عن عدم دخالة ذلك المشكوك في الغرض .

ان قلت : فليكن مقامنا كذلك فشمول أدلة الرفع لقصد التقرب كاشف عن عدم دخله في الغرض إنّاً . قلت : قد تقدم انه ليس جعل قصد القربة دخيلا في المأمور به بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده فيشمله أدلة الرفع ، بخلاف الجزء والشرط لأنها حيث كانا بيد الشارع .

(فبدليل الرفع ولو كان أصلا) عمليا (يكشف انه ليس هناك أمر فعلى بما) أي بكل (يعتبر فيه المشكوك) بحيث لو أتى بغير المشكوك لم يكن مجزيا ومعذراً حتى (يجب الخروج عن عهدته) أي عهدة ذلك الامر بالكل (عقلا) وذلك (بخلاف المقام) مما شك فيما لايمكن أخذه في متعلق التكليف (فانه علم بثبوت الامر الفعلى) ولا يمكنه الخروج عن عهدته يقيناً إلا باتيان المشكوك ـ أعني قصد

كما عرفت فافهم . (المبحث السادس) قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينيا عينيا لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقيد الوجوب وتضيق دائرته ،

الامتثال - (كما عرفت) الفرق بينهما سابقاً (فافهم) يحتمل أن يكون إشارة إلى أن الفرق في أدلة البراءة بين الشرعية والعقلية في الجزء والشرط لا وجه له أصلا .

قال العلامة الخوئي دام بقاه في تعليقته على التقريرات مالفظه : ولكن التحقيق عدم صحة التفرقة المزبورة فانا إذا بنينا على عدم جريان البراءة العقلية في مسئلة الاقل والاكثر من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض فلا يبقى مجال للرجوع الى البراءة الشرعية فيها بعد فرض انه لا يثبت بها ترتب الغرض على الاقل ، كما انه إذا بنينا على جريان البراءة العقلية فى تلك المسألة كما هو الصحيح من جهة انه لا يلزم من تحصيل الغرض بحكم العقل إلا المقدار الواصل إلى المكلف وما تصدى المولى لبيانه ، فالعقاب على ترك مايحتمل دخله فى غرض المولى واقعا مع عدم قيام الحجة عليه لا يكون محتملا من جهة استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فلا بد من القول بالبراءة فى المقام ايضا . ثم اشكال على نفسه بأن المولى لا يتمكن من البيان في المقام فلا تجري البراءة ، وأجاب بأن المفروض عدم إمكان أخذ قصد القربة فى متعلق الامر وأما بيان دخل قصد القربة في الغرض فهو ممكن - انتهى .

مقتضى اطلاق الصيغة

(المبحث السادس) فيما يستفاد من اطلاق الصيغة (قضية اطلاق الصيغة) وسعة الطلب الانشائي من غير تقييد بالجواز بوجه أصلا ، وليس المراد من الاطلاق الاطلاق المفهومي بمعنى الشمول للافراد في مقابلة التقييد كاطلاق العالم الشامل للعادل وغيره مقابل تقييده بالعادل .

والحاصل أن مقتضى عدم ثبوت الوجوب بالجواز (كون الوجوب نفسيا) لاغيريا (تعينيا) لاتخييريا (عينيا) لا كفائيا (لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقيد الوجوب وتضيق دائرته) ، فان الواجب النفسي هو الذي يجب

فاذا كان فى مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضى كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أولا اتى بشيء آخر أولا اتى به آخر أولا ،

لنفسه لامقدمة لغيره كالصلاة الواجبة بنفسها ، والواجب الغيري هو الذي يجب لغيره مقدمة له لا لنفسه كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ، والواجب التعييني هو الذي يجب معينا ولا بد من الاتيان لشخصه لا به أو بدله كصوم شهر رمضان ، والواجب التخييري هو الذي يجب هو أو بدله فيلزم على المكلف الاتيان بأحدهما نحو كفارة الافطار في شهر رمضان المخيرة بين العتق والصيام والاطعام ، والواجب العيني هو الذي يجب على شخص المكلف فيلزم عليه الاتيان به بنفسه ولا يكون بحيث إن أتى به شخص آخر سقط عن المكلف وذلك كالصلاة اليومية ، والواجب الكفائي هو الذي لايجب على شخص المكلف فقط بل يجب على المكلفين على سبيل البدل فان أتى به شخص آخر سقط عن هذا المكلف كصلاة الميت .

ومن الواضح أن كل واحد من الثلاثة الاخر أضيق دائرة من الثلاثة الاول ، فان الواجب الغيري مقيد بوجوب الغير أعني ذا المقدمة ، والواجب التخييري مقيد بعدم الاتيان ببدله الآخر ، والواجب الكفائي مقيد بعدم اتيان شخص آخر بالواجب كما لايخفى .

(فاذا كان) المولى (في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه) أي على تقيد الوجوب بالغيرية والتخييرية والكفائية (فالحكمة تقتضي كونه) أو الوجوب (مطلقا) أي ان هذا المدلول للصيغة واجب بعينه على هذا المكلف المخاطب من غير فرق بين أن يكون (وجب هناك شيء آخر) حتى يكون مدلول الصيغة مقدمة له (أولا) ولا بين أن يكون (اتى) المكلف (بشيء آخر) حتى يكون المدلول معينا عليه (أولا) ولا بين أن يكون (اتى به) أي بالواجب شخص (آخر) حتى يكون عينيا (أولا) ، بل ادعى بعض المحشين عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة بعد تعارف التعبير عن الواجب المطلق عرفا بالصيغة المجردة عن

كما هو واضح لايخفى ﴿ المبحث السابع ﴾ أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب وضعا او اطلاقا فيما اذا وقع عقيب الحظر أو فى مقام توهمه على أقوال.

القيود ، فكأنها عبارة عنها وضعاً بلا مؤنة .

ولا يذهب عليك ان هذا النحو من الاطلاق ايضا تكون في الاستحباب فظاهر الامر المندوب كونه نفسيا عينيا تعيينيا ﴿ كما هو واضح لايخفى ﴾ بل يمكن تصويره في النهي أيضا تحريما وتنزيها . نعم اذا لم يكن هناك إطلاق فالمرجع الاصل العملى وهو يختلف بحسب الموارد فتدبر جيداً .

الامر عقيب الحظر

﴿ المبحث السابع ﴾ فى الامر الواقع عقيب الحظر . اعلم ﴿ انه ﴾ قد ﴿ اختلف القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب وضعا ﴾ يعني انها موضوعة للوجوب ﴿ او اطلاقا ﴾ يعني ان الصيغة منصرفة اليه كما تقدم ﴿ فيما ﴾ متعلق باختلف ﴿ اذا وقع ﴾ الامر ﴿ عقيب الحظر او في مقام توهمه ﴾ فالاول نحو قوله تعالى « فاذا حللتم فاصطادوا » بعد قوله تعالى « يأيها الذين آمنوا لاتقتلوا الصيد وانتم حرم » فان الامر بالاصطياد واقع عقيب حرمة الاصطياد في حال الاحرام . والثاني كما لو سئل العبد عن حلية فعل فقال المولى افعل . ولا يخفى أن التمثيل بقوله « فاذا انسلخ الاشهر الحرم » الآية للامر الواقع عقيب الحظر محل تأمل .

قال المحقق السلطان : والمراد من الامر الواقع عقيب الحظر هو الامر المتجدد بعد النهى لا الامر الباقي الحاصل قبل النهى الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد النهي بحيث يكون نسبة النهى إلى ذلك الامر نسبة التخصيص أو التقييد فيخرج من محل النزاع ، نحو قوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين » فان عموم قوله تعالى « واقتلوهم حيث وجدتموهم » مخصص بحرمة القتل في الاشهر الحرم بناء على كون العموم عموما ازمانيا ـ انتهى .

﴿ على أقوال ﴾ والمذكور منها هنا ثلاثة : الأول وهو الذي ﴿ نسب إلى

نسب الى المشهور ظهورها فى الاباحة و الى بعض العامة ظهورها فى الوجوب والى بعض تبعيتها لما قبل النهى ان علق الامر بزوال علة النهى الى غير ذلك ، والتحقيق انه لامجال للتشبث بموارد الاستعمال فانه قل مورد منها يكون خالياعن قرينة على الوجوب

المشهور ظهورها ﴾ حينئذ ﴿ في الاباحة ﴾ فالوقوع عقيب الحظر أو في مقام توهمه قرينة عامة صارفة عن معناها الحقيقي الذى هو الوجوب ، وهذه القرينة تعين أحد المجازات وهو الاباحة . ﴿ و ﴾ القول الثانى وهو الذى نسب ﴿ إلى بعض العامة ظهورها فى الوجوب ﴾ كما لو لم تقع فى مقام توهم الحظر ﴿ و ﴾ القول الثالث وهو الذى نسب ﴿ إلى بعض ﴾ وهو المعضدى ﴿ تبعيتها ﴾ أى صيغة الامرفي افادة الوجوب أو غيره ﴿ لما قبل النهى ﴾ فان كان حكم ماقبل النهي الوجوب كان الامر الوارد بعد النهي مفيداً للوجوب ، وإن كان الحكم الاباحة كان مفيداً للاباحة ولكن ليس مطلقاً بل ﴿ إن علق الامر ﴾ الوارد بعد الحظر ﴿ بزوال علة النهي ﴾ ومثل له بعض بقوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين » حيث علق أمر اقتلوا بزوال علة التحريم ـ أعني وجود الأشهر الحرم ـ فتأمل (١) .

ولا يذهب عليك أن هذا التفصيل انما هو فيما إذا كان الحظر محققاً ، أما إذا كان توهم الحظر فلا يستقيم هذا التفصيل ـ فتدبر .

ثم انه إذا لم يكن الامر الوارد عقيب الحظر معلقا بزوال علة التحريم فهو ظاهر فى الوجوب لدى هذا المفصل كما لايخفى ﴿ إلى غير ذلك ﴾ من التفاصيل المذكورة فى المقام .

﴿ والتحقيق انه لامجال ﴾ للاستدلال على المطلب بما ورد من الاستعمالات ـ كما قد تشبث بها القائلون بتلك الأقوال ـ إذلامسرح ﴿ للتشبث بموارد الاستعمال ﴾ في أى مقام ، فان الاستعمال أعم من الظهور المطلوب وضعا أو بالقرينة العامة وما نحن فيه كذلك ﴿ فانه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة

---

(١) وجهه مانقلناه عن السلطان .

او الاباحة او التبعية ، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر موجبا لظهورها فى غير ماتكون ظاهرة فيه ، غاية الامر يكون موجبا لاجمالها غير ظاهرة فى واحد منها الا بقرينة اخرى كما اشرنا .

أو التبعية ﴾ لما قبل النهي كما يشهد بذلك الامثلة التي استدلوا بها على المطلب ﴿ ومع فرض التجريد عنها ﴾ أى تجريد تلك الموارد عن القرينة المعينة ﴿ لم يظهر ﴾ لنا ﴿ بعد ﴾ هذا ان ﴿ كونها عقيب الحظر موجبا لظهورها ﴾ أى الصيغة ﴿ فى غير ماتكون ظاهرة فيه ﴾ حينما كان مجرداً عن الوقوع عقيب الحظر .

والحاصل ان فى تلك الاوامر الواقعة عقيب الحظر إما أن توجد القرينة على معنى أم لا ، وعلى الأول فالظهور مستند إلى القرينة ولا يفيد هذا النحو من الظهور للمستدل شيئاً ، وعلى الثانى فلا نسلم عدم ظهور الصيغة فى الوجوب ، وعلى فرض تسليم عدم ظهورها فى الوجوب فلا نسلم ظهورها فى غيره ، اذ ﴿ غاية الامر يكون ﴾ الوقوع عقيب الحظر ﴿ موجبا لاجمالها ﴾ لاحتفاف الكلام بما يحتمل القرينية ، فلا تجرى إصالة عدم القرينة لأن موضع هذه الاصالة هو الشك فى وجود القرينة لا فى قرينية الموجود كما لايخفى . وعلى هذا فتكون الصيغة ﴿ غير ظاهرة فى واحد منها ﴾ أي من المعاني المذكورة ﴿ لابقرينة أخرى ﴾ تعين المراد ﴿ كما أشرنا ﴾ إلى وجود القرينة فى موارد الاستعمالات .

قال المحقق السلطان : ثم مع الشك في الوجوب فالاصل البراءة ، إلا أنه يمكن أن يقال : فيما إذا علم الحالة السابقة قبل النهي انه يجري الاستصحاب بناء على جريانه في الكلي من القسم الثاني نظراً إلى احتمال كون النهي بالنسبة إلى الحكم السابق تخصيصاً أو تقييداً ، فيكون شخص ذلك الحكم باقيا ولو كان النهي نسخاً له لم يكن باقيا . وتمام الكلام موكول إلى محله . نعم لو كان الدوران بين الوجوب والاباحة خاصة كان مجرى البراءة ـ انتهى .

المبحث الثامن الحق ان صيغة الامر مطلقا لادلالة لها على المرة ولا التكرار ، فان المنصرف وعنهـــا ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على احدهما لا بهيئتها ولا بمادتها ، والاكتفاء بالمرة فانما هو لحصول الامتثال بها في الامر بالطبيعة كما لايخفى .

المرة والتكرار

﴿ المبحث الثامن ﴾ في المرة والتكرار وقد اختلفوا في هذا المبحث على أقوال : فذهب جمع من المحققين إلى عدم دلالة الصيغة على أحدهما ، وآخرون إلى انها تفيد التكرار ، وثالث الى المرة ، ورابع الى اشتراكها بينهما ، وخامس الى الوقف . وحيث أن هذه الأقوال الأربعة الأخيرة بمعزل عن التحقيق أضرب المصنف وبين ماهو الحق عنده فقال : ﴿ الحق أن صيغة الامر مطلقاً ﴾ بدون القرينة والتقييد بالمرة أو التكرار ﴿ لادلالة لها ﴾ لابمادتها ولا بهيئتها ﴿ على المرة والتكرار ﴾ (١) والمراد بالتكرار مافوق المرة سواء كان إلى الابد كما هو قول أم لا ﴿ فان المنصرف عنها ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها ﴾ أي طلب ايجاد المادة في الخارج ﴿ فلا دلالة لها على أحدهما ﴾ أي المرة أو التكرار ولا دلالة فيما أقاموه من الأدلة على أحدهما كما لايخفى لمن راجعها ﴿ لا بهيئتها ﴾ اذ هي موضوعة لافادة نسبة الطلب الى المخاطب ﴿ ولا بمادتها ﴾ اذ هي موضوعة لصرف المهية لابشرط ، ومن الواضح عدم مدخلية المرة والتكرار في أحدهما .

﴿ و ﴾ ان قلت : الصيغة موضوعة للمرة والدليل على ذلك ﴿ الاكتفاء ﴾ في مقام الطاعة بها والا فلا وجه للاتيان ﴿ بالمرة ﴾ الواحدة . قلت : الاكتفاء ﴿ فانما هو لحصول الامتثال بها ﴾ أي بالمرة ﴿ في الامر بالطبيعة ﴾ فان الطبيعة تتحقق بالمرة ﴿ كما لايخفى ﴾ .

لايقال : لو كان المرة خارجة عن مدلول الأمر وكان الطلب منصبا على صرف الطبيعة جاز الاتيان بالطبيعة مرة ثانية ، مع انا نرى انه لو أمر المولى عبده بشيء

(١) التكرار بفتح التاء

ثم لايذهب عليك ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لايدل الا على المهية على ماحكاه السكاكى لايوجب كون النزاع ههنا فى الهيئة كما فى الفصول فانه غفلة وذهول عن ان كون المصدر كذلك لايوجب الاتفاق ، على ان

بحيث لم يعرف من القرينة الخارجية إرادته المرة ومع ذلك أتى العبد بالطبيعة أكثر من مرة كان عند العقلاء مستحقا للذم ، بل في العبادات كان تشريعا عند أهل الشرع لأنا نقول : الظاهر من الطلب هو الطبيعة كما تقدم ، وحيث أتى العبد بالطبيعة سقط الطلب لفرض وجود متعلقه ، وعلى هذا فلا طلب بعد المرة ، ولذلك كان العبد مذموما ومشرعا ـ فتدبر .

(ثم) أن صاحب الفصول قدس سره جعل هذا النزاع في هيئة الأمر ، يعنى أن الاختلاف واقع في أن هيئة إفعل تدل على المرة أو التكرار كما أن الخلاف في المشتق واقع في هيئته وانها دالة على خصوص المتلبس أو الأعم ، واستدل (ره) لكون النزاع فى الهيئة لا فى المادة بثلاثة أمور : الأول نص جماعة من العلماء عليه . الثاني أن الاكثر حرروا النزاع في الصيغة وصريح كون النزاع فى الصيغة أنه نزاع فى الهيئة إذ الصيغة عبارة عن الهيئة . الثالث أن السكاكي حكى اتفاق العلماء على أن المادة ـ وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين ـ لاتدل إلا على المهية من حيث هي هي ، ومن البديهي أن المرة والتكرار خارجان عن المهية إذ المهية من حيث هي ليست إلا هي .

و (لا يذهب عليك أن) هذه الأدلة لاتفي بمقصوده : أما الأول والثانى فلعدم الحجية فيها ، وأما الدليل الثالث وهو (الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لايدل إلا على المهية) المجرده (على ماحكاه السكاكي) فلانه (لايوجب كون النزاع ههنا) فى مسألة المرة والتكرار (في الهيئة) لافى المادة (كما) زعم التلازم أو الاتحاد (فى الفصول) وسبق بيانه (فانه غفلة وذهول عن أن كون المصدر كذلك) أي لايدل إلا على المهية (لايوجب الاتفاق على أن

مادة الصيغة لاتدل الا على المهية ، ضرورة ان المصدر ليس مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها ، كيف وقد عرفت فى باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى فكيف بمعناه يكون مادة لها ، فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار فى مادتها كما لايخفى . ان قلت : فما معنى ما اشتهر

مادة الصيغة لاتدل إلا على المهية) إذ لا تلازم بين المصدر وبين مادة الصيغة ولا اتحاد حتى يكون مفاد المادة مفاد المصدر ، أما عدم التلازم بينهما فلأن مازعم في وجه التلازم هو أن المصدر إذا لم يدل على المرة والتكرار دل ذلك على عدم دلالة مادة عليها ، فيصح للاستدلال به على عدم دلاله مادة افعل عليها . وفيه أن عدم دلالة المصدر لايلزم منه عدم دلالة مطلق المادة ، اذ من الممكن ذهاب هيئة المصدر ببعض مدلولات مادة نفسه كما أن المادة لابشرط والهيئة تذهب بها ، وأما عدم الاتحاد فلـ (ضرورة أن المصدر ليس مادة لسائر المشتقات) حتى يكون متحداً معها ويكون مفاده مفادها (بل هو صيغة مثلها) لأن له هيئة مستقلة والمادة يلزم أن لايكون لها هيئة ، اذ المادتان المقترنتان بالهيئة لا أولوية في جعل أحدهما مادة للاخرى من العكس .

بل (كيف) يكون المصدر مادة لصيغة افعل أو غيرها (وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى) اذ قلنا هناك أن معنى المصدر هو بشرط لا عن الحمل فلا يحمل على شيء ، ومعنى المشتقات هو اللا بشرطية فلذا يحمل ومن البديهي مباينة لابشرط مع بشرط لا (فكيف) المصدر (بمعناه) المباين (يكون مادة لها) أي للمشتقات أو لصيغة افعل (فعليه) أي بناء على تغاير المصدر ومادة افعل (يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادتها) وان كان المصدر لامرة ولا تكرار له (كما لايخفى) لكن الانصاف ظهور التلازم بينهما ان لم يكن اتحاد ، وقد ذكرنا في بعض المباحث وجود الاتحاد فراجع .

(ان قلت) : اذا لم يكن المصدر مادة للمشتقات (فما معنى ما اشتهر)

من كون المصدر أصلا فى الكلام . قلت : مع انه محل الخلاف معناه ان الذى وضع اولا بالوضع الشخصى ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التى تناسبه مما جمعه معه مادة لفظ متصورة فى كل منها ومنه بصورة ، ومعنى كذلك

فى ألسنة غير الكوفيين ﴿ من كون المصدر أصلا في الكلام ﴾ فان معنى كونه أصلا كونه مبدءاً ومادة لسائر المشتقات . ﴿ قلت : مع انه محل الخلاف ﴾ اذ الكوفيون بنوا على كون الفعل أصلا واستدلوا لذلك بعمل الفعل فى المصدر نحو « قعدت قعوداً » اذ العامل قبل المعمول فالشهرة مع عد حجيتها ليست حاصلة فى المقام ﴿ معناه أن الذي وضع أولا بالوضع الشخصى ﴾ مادة وهيئة ﴿ ثم بملاحظته ﴾ أي بملاحظة ذلك الموضوع أولا ﴿ وضع نوعيا أو شخصيا » كلمة أو بمعنى الواو قال ابن مالك :

أو ربما عاقبت الواو اذا ولم يلف ذو النطق للبس منفذا

قال المشكينى (ره) : الأول بالنسبة إلى المادة والثاني بالنسبة الى الهيئة ـ انتهى . فالواضع بعد ماوضع الضرب وغيره من المصادر وضع هيئة الفاعل الشخصى لكل من تلبس بأحد المواد المذكورة ، فالهيئة موضوعة شخصيا لأنها عبارة عن هيئة فاعل لاغير والمادة موضوعة نوعيا لانها عبارة عن كل مادة وضع مصدرها كالضرب والشرب والاكل وغيرها ﴿ سائر الصيغ ﴾ فآب عن فاعل وضع ﴿ التي تناسبه ﴾ أي تناسب سائر الصيغ ماوضع أولا ﴿ مما جمعه ﴾ بيان سائر الصيغ التي جمعها ﴿ معه ﴾ أي مع ماوضع أولا ﴿ مادة لفظ متصورة ﴾ فاعل جمعه ، أي كانت الجهة الجامعة بين الموضوع أولا وسائر الصيغ مادة اللفظ فهما مشتركان فيها لكن الفرق بين المادتين ان كلا من المادتين متصورة ﴿ في كل ﴾ واحد ﴿ منها ومنه ﴾ أي من الصيغ والموضوع أولا ﴿ بصورة ﴾ اذ صورة الموضوع أولا غير صورة سائر الصيغ ﴿ ومعنى كذلك ﴾ عطف على مادة لفظ يعنى أن سائر الصيغ مجتمعة مع الموضوع أولا فى مادة اللفظ وفى المعنى يعنى أن المعنى نحو « زدن » فى معنى الضرب متحد فى الموضوع أولا وسائر الصيغ .

هو المصدر أو الفعل فافهم . ثم

والأصل اجتماعهما في مادة اللفظ ومعنى اللفظ ﴿هو المصدر أو الفعل﴾ خبر قوله « ان الذى وضع أولا » والحاصل بلفظ العلامة الرشتي : ان المصدر هو اللفظ الذي وضع أولا بالوضع الشخصي لمعنى ، ثم بملاحظته وضع شخصيا أو نوعيا سائر الالفاظ التي لها هيئات خاصة أخرى غير هيئة المصدر لكن تناسبه في المادة والمعنى ـ انتهى .

والاصوب ان يقال : (١) ان أيا من المصدر والفعل هو اللفظ الذي ـ الخ .

أقول : ليس كلام المصنف (ره) بأقل فى التعقيد من قوله :

وما مثله في الناس إلا مملكا أبو أمه حي أبوه يقاربه

بل الشعر أسهل من العبارة بكثير ﴿ فافهم ﴾ يمكن أن يكون اشارة الى أن قولهم الاصل هو المصدر أوالفعل لايعنون به ماذكر من المعنى ، بل ظاهر قولهم هو الاشتقاق الحقيقي كما يرشد اليه كلمات شارح الامثلة وغيره في كيفية الاشتقاق فراجع .

المراد بالتكرار

﴿ ثم ﴾ لايذهب عليك أنه فرق بين الفرد والافراد والدفعة والدفعات ، اذ الفرد عبارة عن وقوع الفعل غير متعدد ـ سواء كان فى زمان واحد أو في أزمنة متعددة كما فى الفرد الممتد ـ والأفراد عبارة عن وقوع الفعل متعدداً من غير فرق في الزمان بين الواحد والمتعدد أيضاً ، والدفعة عبارة عن وقوع الفعل في زمان واحد متعدداً كان الفعل أم غير متعدد ، والدفعات عبارة عن وقوع الفعل فى أزمنة متعددة سواء كان فعلا واحداً أم متعدداً ، وعلى هذا تحقق أن بين كل من الدفعة والفرد وكل من الأفراد والدفعات عموم من وجه ، فلو جاء باثنين في زمانين تحقق الفردان والدفعتان ولو جاء باثنين فى زمان واحد تحقق الفردان دون الدفعتين ، ولو جاء باناء واحد في زمان ممتد تحقق الدفعتان دون الفردين وفيه تأمل ، بل الظاهر أن الدفعة أعم من

(١) مكان قوله ان الذي وضع اولا الخ ثم يسقط قوله اخيرا هو المصدر او الفعل

المراد بالمرة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد ، والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وان كان لفظهما ظاهراً فى المعنى الأول ، و توهم انه لو أريد بالمرة الفرد لكان الانسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الآتى من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ، فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضى شيئاً منهما ولم يحتج الى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه ، وأما لو أريد بها الدفعة فلا علقة بين المسئلتين

الفرد مطلقاً والأفراد أعم من الدفعات مطلقاً ـ فتدبر .

وعلى كل حال ﴿ المراد بالمرة والتكرار ﴾ فى مورد الخلاف ﴿ هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد ﴾ والفرق ظهر مما تقدم ﴿ والتحقيق أن يقعا ﴾ المرة والتكرار ﴿ بكلا المعنيين محل النزاع ﴾ فى هذا المبحث ﴿ وإن كان لفظها ظاهراً فى المعنى الأول ﴾ فانه إذا قيل « أضرب زيداً مرة » كان ظاهراً في الدفعة حتى لو ضربه بفردين من الضرب لم يكن معاقباً وكذا التكرار ﴿ وتوهم أنه لو أريد بالمرة الفرد إشارة إلى قول صاحب الفصول (ره) حيث ذهب إلى كون النزاع فى المرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات لا فقط بمعنى الفرد والأفراد ، فقال مالفظه : ثم هل المراد بالمرة الفرد الواحد والتكرار الأفراد والمراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات ، استظهر الأول منها بعض المعاصرين ولم نقف له على مأخذ ، والتحقيق عندي هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه ، فانه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين أو مكرراً بل مرة واحدة . ثم ذكر بعض الشواهد على ما ادعاه إلى أن قال : مع أنهم لو أرادوا بالمرة الفرد ﴿ لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمة للمبحث الآتي من أن الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد ، فيقال عند ذلك وعلى تقدير تعلقه بالفرد هل يقتضي التعلق بالفرد الواحد أو المتعدد أو لا يقتضي شيئاً منهما ولم يحتج إلى أفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه ، وأما لو أريد بها الدفعة فلا علقة بين المسألتين

كما لا يخفى ، فاسد لعدم العلقة بينهما لو أريد بها الفرد أيضا فان الطلب على القول بالطبيعة انما يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج ، ضرورة أن الطبيعة من حيث هى ليست إلا هى لا مطلوبة ولا غير مطلوبة وبهذا الاعتبار كانت مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين

كما لا يخفى) - انتهى كلام الفصول .

وحاصله الاستدلال على مطلبه بأمرين : الأول ظهور المرة والتكرار فى الدفعة والدفعات ، والثاني أن كل مسألة لابد وأن تجري على جميع تقارير المسألة الأخرى بأن يكون بينها عموم من وجه وبين الدفعة والمسألة الآتية كذلك ، إذ كل من القائل بالدفعة والدفعات يمكن أن يقول بالطبيعة وبالفرد وبالعكس ، وليس كذلك لو كان المراد من هذه المسألة الفرد ، إذ على تقدير أن يقال في هذه المسألة بالفرد لا يمكن أن يقال في المسألة الآتية بالطبيعة ، ولكن كل من الدليلين (فاسد) : أما الأول فلأن ظهور لفظ في أمر لا يقتضي اختصاص الكلام به لما تقدم من وقوعها بكلا المعنيين محل النزاع . وأما الثاني فلأن مازعمه من عدم العلقة بين المسئلتين لو أريد الدفعة بخلاف مالو أريد الفرد غير صحيح (لعدم العلقة بينهما) أي بين مسألة المرة والتكرار ومسألة الطبيعة والفرد (لو أريد بها) أي المسألة الأولى (الفرد أيضاً) لا الدفعة ، (فان الطلب على القول بالطبيعة) فى المسألة الآتية (انما يتعلق بها باعتبار وجودها فى الخارج) لا من حيث انها طبيعة محضة ومجردة عن ظرف الخارج (ضرورة أن الطبيعة من حيث هي) طبيعة (ليست إلا هي) أي تكون مجردة عن جميع الخصوصيات لا موجودة ولا معدومة لا واحدة ولا متعددة (لا مطلوبة ولا غير مطلوبة) والبرهان لتجرد الطبيعة عن جميع الخصوصيات انها تنقسم اليها ، فلو كانت الطبيعة موجودة مثلا لم يعقل تقسيمها إلى الموجودة والمعدومة ، ولو كانت مطلوبة لم يعقل تقسيمها الى المطلوبة وغير المطلوبة ، وذلك لبداهة انه يلزم منه تقسيم الشيء الى نفسه وغيره حينئذ .

(وبهذا الاعتبار) الذي ذكرنا من تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار وجودها الخارجي (كانت) الطبيعة (مرددة بين المرة والتكرار بكلا المعنيين) الفرد

فيصح النزاع فى دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها ، أما بالمعنى الأول فواضح وأما بالمعنى الثانى فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أووجودات وانما عبر بالفرد لان وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد غاية الامر خصوصيته وتشخصه على القول بتعلق الامر بالطبائع يلازم المطلوب ، و

والأفراد والدفعة والدفعات ﴿ فيصح النزاع ﴾ على القول بالطبيعة ﴿ في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها ﴾ أي عدم دلالة الصيغة على أحدهما ، بل الصيغة لامرة فيها ولا تكرار كما اختاره المصنف (ره) في أول البحث . ﴿ أما ﴾ تأتي النزاع على القول بالمرة والتكرار ﴿ بالمعنى الأول ﴾ أي الدفعة والدفعات ﴿ فواضح ﴾ إذ يقال : بعد ما اخترنا فى المسألة الآتية أن الامر متعلق بالطبيعة لا الفرد هل يجب الاتيان بالطبيعة دفعة واحدة أو دفعات ، ﴿ واما ﴾ تأتي النزاع على القول بالمرة والتكرار ﴿ بالمعنى الثاني ﴾ أي الفرد والافراد وهذا هو محل اشكال صاحب الفصول ﴿ فلوضوح أن المراد من الفرد أوالافراد ﴾ في مسألة المرة والتكرار غير المراد من الفرد فى مسألة الطبيعة والفرد لا أن المراد بهما واحد حتى لايتأتى نزاع الفرد والافراد على القول بالطبيعة . بيان ذلك : أن المراد بالفرد في مقابل الطبيعة أن الخصوصيات الفردية داخلة تحت الطلب أم لا ، والمراد بالفرد والافراد هنا ﴿ وجود واحد أو وجودات ﴾ متعددة ، ومن البديهي انه على القول بخروج الخصوصيات الفردية عن الطلب ـ أي القول بالطبيعة ـ يمكن أن يقع النزاع في أنه هل يكفي الاتيان بالطبيعة فى ضمن وجود واحد أو يلزم الاتيان بها فى ضمن وجودات متعددة ﴿ وانما عبر ﴾ عن الوجود الواحد ﴿ بالفرد ﴾ وعن الوجودات بالافراد ﴿ لان وجود الطبيعة فى الخارج هو الفرد ﴾ فلا يفرق التعبير عنه بالفرد أو الوجود ﴿ غاية الامر ﴾ فى الفرق بين تعلق الامر بالطبيعة وبين تعلق الامر بالفرد كما فى المسألة الآتية ان ﴿ خصوصيته ﴾ أي خصوصية الفرد ﴿ وتشخصه ﴾ الفردية ﴿ على القول بتعلق الامر بالطبائع يلازم المطلوب ، و ﴾ ذلك لعدم إمكان وجود الطبيعة بدون تشخص ما ، فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد

خارج عنه بخلاف القول بتعلقه بالافراد فانه مما يقومه (تنبيه) لا اشكال بناءاً على القول بالمرة فى الامتثال وانه لامجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضا به الامتثال فانه من الامتثال بعد الامتثال ، وأما على المختار من دلالته على طلب الطبيعه من دون دلالة على المرة ولا على التكرار فلا يخلو الحال أما أن لايكون هناك اطلاق الصيغة فى مقام البيان بل فى مقام الاهمال أو الاجمال

ولكن هذا التشخص ﴿ خارج عنه ﴾ أي عن المطلوب لعدم كونه فى حيز الطلب ﴿ بخلاف القول بتعلقه ﴾ أي الامر ﴿ بالافراد فانه ﴾ أي التشخص ﴿ مما يقومه ﴾ أي المطلوب ، إذ أحد التشخصات على سبيل البدل واقع في حيز الطلب

فتحصل انه لافرق بين القول بتعلق الامر بالطبيعة وبين القول بتعلقه بالفرد في اتيان الخلاف فى ان الامر يدل على المرة أوالتكرار بكلا المعنيين ، وانما الفرق في كون التشخص الفردي خارج عن الطلب أو في حيز الطلب .

فيما يحصل به الامتثال

﴿ تنبيه ﴾ فى قدر مايحصل به الامتثال ﴿ لا اشكال بناء على القول بالمرة ﴾ أي بدلالة الصيغة على المرة ﴿ في ﴾ حصول ﴿ الامتثال ﴾ إذا أتى بالمأمور به مرة واحدة ﴿ وانه لامجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون ﴾ الثاني ﴿ أيضاً ﴾ كالأول مما يحصل ﴿ به الامتثال فانه ﴾ غير معقول ، إذ هو ﴿ من الامتثال بعد الامتثال ﴾ . وحيث كان بالامتثال الأول سقط الامر فلا أمر حتى يكون الامتثال الثاني امتثالا حقيقة ، وبهذا اتضح أن تسميته امتثالا مجاز .

﴿ واما ﴾ بناء ﴿ على المختار ﴾ عندنا ﴿ من دلالته على طلب ﴾ صرف ﴿ الطبيعة من دون دلالة ﴾ له ﴿ على المرة ولا ﴾ دلالة له ﴿ على التكرار ﴾ كما تقدم ﴿ فلا يخلو الحال ﴾ من أحد أمرين : لانه ﴿ اما أن لايكون هناك اطلاق الصيغة فى مقام البيان بل ﴾ كان المولى ﴿ فى مقام الاهمال أوالاجمال ﴾ وقد تقدم الفرق بينهما ، وقد يفرق بينهما بأن الاول مالا يتعلق الغرض لا ببيانه ولا باخفائه ، والثاني مايتعلق

فالمرجع هو الاصل ، وأما أن يكون اطلاقها فى ذلك المقام فلا اشكال فى الاكتفاء بالمرة فى الامتثال وانما الاشكال فى جواز أن لايقتصر عليها فان لازم اطلاق الطبيعة المأمور بها هو الاتيان بها مرة أو مراراً لالزوم الاقتصار على المرة كما لايخفى و التحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها مرة فى ضمن فرد أو أفراد

الغرض باخفائه ، وحينئذ ﴿ فالمرجع هو الاصل ﴾ العملي بالنسبة الى الزائد عن المرة الواحدة الموجدة للطبيعة ، إذ هى معلومة والزائد مشكوك فيجري الاصل والغالب هو أصل البراءة كما لايخفى . ﴿ واما أن يكون اطلاقها ﴾ أي الصيغة ﴿ في ذلك المقام ﴾ أي مقام البيان ـ بأن تمت مقدمات الحكمة ـ ﴿ فلا اشكال ﴾ حينئذ على ما اخترناه ﴿ فى الاكتفاء بالمرة في ﴾ حصول ﴿ الامتثال ﴾ إذ لو أريد غيرها لزم البيان فالسكوت كاشف عن عدمه ﴿ وانما الاشكال في جواز أن لايقتصر عليها ﴾ فيأتي بالطبيعة مرة اخرى ، فقد توهم جواز الاتيان بالطبيعة أكثر من مرة بقصد الامتثال ﴿ فان لازم اطلاق الطبيعة ﴾ الملقاة على المخاطب ﴿ المأمور بها هو الاتيان بها مرة ﴾ واحدة ﴿أو مراراً﴾ عديدة ، لان جميع الافراد أفراد الطبيعة والمفروض أن الطبيعة مأمور بها فالافراد مشمولة للامر و ﴿ لا ﴾ حجر فى الزائد على المرة لعدم ﴿ لزوم الاقتصار على المرة كما لايخفى ﴾ ومثل ذلك مالو أمر المولى باتيان الماء فكما يجوز للعبد الاتيان برطل من الماء مع جواز الاتيان بنصفه لتحقق الطبيعة بكل واحد منهما ، والمفروض أن النصف الزائد منضما الى النصف الأول امتثال فكذا فيما كان الزائد مستقلا . والحاصل عدم الفرق بين الانضمام والاستقلال ، فكما يجوز الانضمام يجوز الاستقلال وكما يكون المنضم امتثالا فكذا يكون المستقل امتثالا .

هذا غاية مايمكن أن يوجه به هذا القول . ﴿ و ﴾ لكن ﴿ التحقيق ﴾ خلافه و ﴿ ان ﴾ مع الاتيان الاول لايبقى مجال للثانى ، إذ ﴿ قضية الاطلاق ﴾ أي إطلاق الطبيعة وعدم تقييدها بالمرة ﴿ انما هو جواز الاتيان بها مرة ﴾ واحدة . نعم هو مخير في الاتيان بها ﴿ في ضمن فرد أو أفراد ﴾ فيما يمكن جمع أفرادها فى الوجود ، كما

فيكون ايجادها فى ضمنها نحواً من الامتثال كايجادها فى ضمن الواحد لاجواز الاتيان بها مرة ومرات فانه مع الاتيان بها مرة لامحاله يحصل الامتثال ويسقط به الامر فيما إذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجرده ، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانيا بداعى امتثال آخر أو

لو أمر المولى باطعام الفقير فأطعم فى وقت واحد فقراء متعددة فان كلها امتثال ، إذ لا أولوية لكون بعض امتثالا دون بعض ﴿ فيكون ايجادها فى ضمنها ﴾ أي ايجاد الطبيعة في ضمن الافراد العرضية ﴿ نحواً من الامتثال كايجادها فى ضمن ﴾ الفرد ﴿ الواحد ﴾ مع أن فيه أيضاً مناقشة ، إذ كون الجميع امتثالا غير معلوم بل الواحد على سبيل البدل ﴿ لاجواز الاتيان بها مرة ومرات ﴾ تدريجا ، سواء كانت مما يمكن اجتماعها كالاطعام أم لا كالصيام ، فلو أمر المولى باطعام فقير أو صيام يوم ففعل ذلك مرة لم يبق مجال للامتثال الثاني ﴿ فانه مع الاتيان بها ﴾ أي بالطبيعة ﴿ مرة لامحالة يحصل الامتثال ويسقط به الأمر ﴾ لما تقدم من ان الامتثال ملازم لسقوط الغرض الملازم لسقوط الامر .

هذا ﴿ فيما إذا كان امتثال الأمر ﴾ أي الاتيان بالمأمور به ﴿ علة تامة لحصول الغرض الاقصى ﴾ وانما عبر بالغرض الأقصى لأن الغرض على قسمين : الاول الغرض الابتدائي الذي هو أول فى التصور وآخر في العمل ، الثاني الغرض الذي هو مقدمة لذلك الغرض . مثلا الغرض المقدمى للمولى من أمره باحضار الماء هو حضور الماء عنده ، وغرضه الاقصى هو رفع عطشه ، فاحضار العبد في هذا المثال ليس يترتب عليه الغرض الاقصى بنحو العليه ، إذ هو متوقف على ماهو خارج عن يد العبد ـ أعنى شرب المولى ـ وهذا بخلاف مالوكان غرضه ايلام زيد فأمر عبده بضربه فان الضرب علة تامة لحصول هذا الغرض ﴿ بحيث يحصل بمجرده فلا يبقى معه ﴾ أي مع حصول الغرض ﴿ مجال لاتيانه ﴾ أي اتيان الفعل المأمور به كالضرب فى المثال ﴿ ثانياً بداعي امتثال آخر ﴾ أو بداعي أن يكون الثاني امتثالا دون الاول ﴿ أو

بداعي أن يكون الاتيانان امتثالا واحداً لما عرفت من حصول الموافقة باتيانها وسقوط الغرض معها وسقوط الامر بسقوطه فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا ، واما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فاتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باتيان فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على مايأتي بيانه في الاجزاء .

بداعي أن يكون ﴾ كل واحد من الاتيانين جزء الامتثال بحيث يسقط نصف الامتثال الاول عن كونه امتثالا ، فيكون ﴿ الاتيانان امتثال واحد ﴾ وذلك ﴿ لما عرفت من حصول الموافقة ﴾ للامر ﴿ باتيانها ﴾ أي الصيغة ﴿ وسقوط الغرض معها ﴾ أي مع الموافقة ﴿ وسقوط الامر بسقوطه ﴾ أي بسقوط الغرض ﴿ فلا يبقى مجال لامتثاله أصلا ﴾ بعد سقوط الامر لحصول الطبيعة .

﴿ وأما إذا لم يكن الامتثال ﴾ بالاتيان بالمأمور به ﴿ علة تامة لحصول الغرض ﴾ الاقصى ﴿ كما إذا أمر ﴾ المولى ﴿ بالماء ليشرب أو يتوضأ ﴾ أو غيرهما مما يكون شيء آخر فاصلا بين الامتثال وبين حصول الغرض الاقصى ﴿ فاتى ﴾ العبد ﴿ به ﴾ أي بالماء ﴿ ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلا ﴾ بحيث يحصل الغرض ﴿ فلا يبعد صحة تبديل الامتثال ﴾ بأن يذهب بهذا الماء المأتي به ثم يبدله ﴿ باتيان فرد آخر ﴾ من الطبيعة ﴿ أحسن منه ﴾ أي من الفرد الاول ﴿ بل مطلقا ﴾ ولو كان مساويا أو أدون ﴿ كما كان له ﴾ أي للعبد ﴿ ذلك ﴾ أي أتيان أي فرد شاء ﴿ قبله ﴾ أي قبل الاتيان بالفرد الاول ﴿ على مايأتي بيانه في الاجزاء ﴾ انشاء الله تعالى .

وانما قيد بصحة التبديل بصورة الذهاب بالماء الاول لأن في صورة عدمه لايكون الثاني امتثالا ، لما عرفت من أن الامتثال لايكون بدون الامر ، أما مع الذهاب به فانه يعود الامر لعود الغرض .

ثم ان هذا كله في مقام الثبوت وأما الاثبات فلا يمكن قصد التبديل سواء ابطل الاول أم لا إلا مع القطع بالغرض والقطع بعدم مضرية ابطال الاول لاحتمال

(المبحث التاسع) الحق انه لادلالة للصيغة لاعلى الفور ولا على التراخي .

كونه مضراً ، ألا ترى أنه لو أمر المولى بضرب زيد فضربه ثم رآه العبد غير مؤدب فاحتمل كون الامر بالضرب للتأديب وبقاء غرض المولى لم يجز له الضرب ثانياً تحصيلا للغرض ، فلو ضربه كان معاقبا إذا لم يكن الغرض التأديب .

قال الفقيه الحاج أغا رضا الهمداني قدس سره في كتاب الصلاة : يجوز الاحتياط بقضاء صلاة احتمل اشتمالها على خلل ولو مع وجود دليل اجتهادى قاض بصحتها ، أو احتمل بعد خروج الوقت فوتها أو شك فى صحتها بعد الفراغ ، فان رعاية الاحتياط بتحصيل القطع بالفراغ عما هو تكليفه فى الواقع وإن كان معذوراً في مخالفته في الظاهر راجح عقلا وشرعا جزما . ثم أورد على نفسه احتمال كونه تشريعا ، ودفعه بأنه من باب الاحتياط ، ثم استشهد باعادة المنفرد صلاته جماعة الخ .

لكن للتوقف فى ذلك مجالا ، إذ مع احتمال ماتقدم من المضرية لامجال للاحتياط مع أن العبادات توقيفية ، وقد ورد النهي فى كثير من الموارد كتسمية النبي صلى الله عليه وآله بعض من صام في السفر العصاة ، وكنهي الامام عليه السلام عمن زاد في الدعاء كلمة والابصار بعد يامقلب القلوب ، وكقول الحجة عليه السلام في الردع لا لأمره تعقلون ولا من أوليائه تقبلون الخ ، مع بداهة أن كلا من هؤلاء كانوا يحتملون المحبوبية وفعلوا مافعلوا رجاء الثواب وإدراك الواقع ، والاستشهاد باعادة المنفرد بعد هذا الاحتمال المقرون بالشواهد المذكورة لامجال له ـ فتدبر والكلام مقام آخر .

الفور والتراخي

(المبحث التاسع) اختلفوا فى دلالة الامر على الفور والتراخي فذهب الشيخ إلى الاول وجماعة إلى التوقف والسيد إلى الاشتراك بينهما ، ثم اختلف أهل الوقف فبعض قال يلزم التقديم تحصيلا للبراءة القطعية وآخر قال بعكس ذلك ، و (الحق) بطلان الجميع و (انه لادلالة للصيغة لا على الفور ولا على التراخي) لامن جهة الاشتراك بل لأنها

نعم قضية اطلاقها جواز التراخي ، والدليل عليه تبادر طلب ايجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد في التقييد من دلالة أخرى كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفوريه ، و فيه منع ضرورة أن سياق آية « وسارعوا الى مغفرة من ربكم ، وكذا

تدل على طلب الطبيعة المجردة ، كما تقدم في بحث المرة والتكرار .

ثم النزاع بيننا وبين صاحب الفصول في كون النزاع في الهيئة أم لا كما تقدم .

(نعم قضية اطلاقها) وعدم تقييدها بأحدهما (جواز التراخي) إذ لو كان المراد الفور كان على المولى البيان ، فان الفور قيد زائد على أصل الطبيعة المدلولة للامر فان الطبيعة كما تقدم خالية عن جميع القيود (والدليل عليه) أي على عدم دلالة الصيغة على أحدهما (تبادر طلب ايجاد الطبيعة) فقط (منها بدلالة على تقييدها) أي تقييد الطبيعة (بأحدهما) من الفور والتراخي ، وحيثما كانت الصيغة غير دالة على أحدهما (فلا بد في التقييد) أي لابد لمن يدعي كون الصيغة تدل على الفور أو على التراخي (من) اقامة (دلالة أخرى) وبرهان من الخارج بحيث يفيد ذلك البرهان على أن كلما ورد من الأوامر الشرعية يراد بها الفور أو يراد بها التراخي .

والحاصل ان المدعي لأحدهما قد يتمسك بظهور الصيغة ، وهذا مردود بما تقدم من أن المتبادر صرف الطبيعة ، وقد يتمسك بالادلة الخارجية (كما) انه تمسك و (ادعى دلالة غير واحد من الآيات على الفورية) قال في المعالم في عداد أدلة القائلين بالفور : الرابع قوله تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لاحقيقتها لأنها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها ، وحينئذ فيجب المسارعة إلى فعل المأمور به ، وقوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه ، وانما يتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور . (و) لكن (فيه) أي في هذا المدعى (منع) ظاهر (ضرورة أن سياق آية « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » وكذا

آية « واستبقوا الخيرات » انما هو البعث نحو المسارعة الى المغفرة و الاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر ، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعاً للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما انسب كما لا يخفى فافهم ، مع

آية « واستبقوا الخيرات » انما هو البعث) للعبد (نحو المسارعة إلى) سبب (المغفرة) الذي هو أمران التوبة وفعل المأمور به . (و) كذا الآية الثانية فان سياقها البعث نحو (الاستباق إلى الخير من دون استتباع تركها للغضب والشر) فغاية ماتدل عليه الايتان استحباب السرعة والاستباق (ضرورة أن تركها لو كان) سببا للعقاب و (مستتبعا للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنها) أي عن ترك المسارعة والاستباق (أنسب) كأن يقول فليحذر الذين لايسارعون وفليخش الذين لايستبقون .

ووجه كون هذا أنسب يحتاج الى مقدمة مسلمة عند المتأخرين تقريباً ، وهي : أن المولى لما وجب عليه بحكم العقل تقريب الناس إلى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية ببيان التكاليف كما تقرر ذلك في بيان قاعدة اللطف ، فاللازم حينئذ بيان الاحكام بنحو مقرب ، ففي المستحبات يلزم بيان الثواب لترغب النفوس نحو تحصيله ، وفي المحرمات يلزم بيان العقاب أو عدم بيان شيء لتحذر النفوس عن اقترانه ، فمهما ورد أمر ذكر فيه بيان الثواب فقط دل على الاستحباب لو لم يقم اجماع أو غيره على الوجوب وهكذا في طرف المكروه والمحرم .

إذا عرفت ذلك اتضح لك أن الآيتين لما ذكر فيهما المغفرة والخيرات ناسبتا الاستحباب (كما لا يخفى) لدى التأمل (فافهم) لعله إشارة الى أن المقدمة المذكورة غير تامة ، إذ كثيراً ماورد الامر الواجب مقرونا بالثواب والامر الاستحبابي مجرداً عن ذكره ، ولو كان المناط ذكر الثواب وعدمه لسقط ظهور الامر فى الوجوب كما لا يخفى .

(مع) انه لو كانت دلالة فى الآيتين على الفور فى مطلق الامر لزم الاستهجان

لزوم كثرة تخصيصه فى المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها فلا بد من حمل الصيغة فيهما على خصوص الندب أو مطلق الطلب ، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ماورد من الآيات والروايات الواردة فى مقام البعث نحوه ارشاداً الى ذلك كالآيات والروايات الواردة فى الحث على أصل الاطاعة فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن فى الاوامر الارشادية ـ

بداهة ﴿ لزوم كثرة تخصيصه ﴾ أي تخصيص ما استفيد من الآيتين ﴿ في المستحبات ﴾ الموسعة والمضيقة ﴿ وكثير من الواجبات بل أكثرها ﴾ إذ الغالب عدم لزوم الفور ﴿ فلا بد ﴾ فراراً عن محذور الاستهجان ﴿ من حمل الصيغة فيهما ﴾ أي في الآيتين ﴿ على خصوص الندب ﴾ فلا يفيد وجوب الفور الذي هو مطلوب المستدل ﴿ أو ﴾ الحمل على ﴿ مطلق الطلب ﴾ حتى يطابق وجوب الفور في الواجبات المضيقة واستحباب الفور فى الواجبات الموسعة والمستحبات مضيقها وموسعها ، وهذا أيضاً لايفيد المستدل ﴿ ولا يبعد دعوى ﴾ كون الامر في الآيتين للارشاد لا للوجوب ولا للاستحباب ، لضرورة ﴿ استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق و ﴾ المبادرة نحو الخير ، فان خير الخير ما كان عاجله .

وعلى هذا ﴿ كان ماورد من الآيات والروايات الواردة فى مقام البعث نحوه ﴾ أي نحو الاستباق والمسارعة ﴿ إرشاداً ﴾ خبر كان ﴿ الى ذلك ﴾ الحكم العقلى ، فتكون هاتان الآيتان ﴿ كالآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة ﴾ كقوله تعالى : « يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولى الأمر منكم » ﴿ فيكون الامر فيها ﴾ أي فى تلك الآيات والروايات الواردة في الحث على المسارعة ﴿ لما يترتب على المادة بنفسها ﴾ مع قطع النظر عن تعلق الامر بها ﴿ ولو لم يكن هناك أمر بها ﴾ أي بالمادة ﴿ كما هو الشأن فى الاوامر الارشادية ﴾ فان مادتها لو كانت واجبة أفادت الوجوب ولو كانت مستحبة كانت للاستحباب من دون مدخلية للهيئة

فافهم .

فيها ﴿ فافهم ﴾ إشارة الى أن استقلال العقل بالحسن لا يكفي في كون الامر للارشاد .

ثم ان هذا المقام يتضح ببيان أمور ثلاثة : الأول توضيح الأمر الارشادي وبيان الفرق بينه وبين الأمر المولوي ، الثاني بيان كون أوامر الاطاعة من الارشادية لا المولوية ، الثالث كون أوامر الاستبان كأوامر الطاعة ارشادية .

(أما المقام الأول) فنقول : للامر مادة وهي السارية في جميع المشتقات وهيئة تختص به ، والمادة تفيد متعلق الايجاب والهيئة تفيد الايجاب ، فلو قال المولى لعبده « اضرب » أفاد وجوب الضرب . إذا عرفت ذلك قلنا : ان الامر على قسمين : الأول الامر المولوي ، والثاني الامر الارشادي . فالاول هو الذي يترتب على مخالفته العقاب وعلى اطاعته الثواب بحيث انه لولا الامر لم يكن ثواب ولا عقاب . والثاني هو الذي لا يترتب على موافقته الثواب ولا على مخالفته العقاب بحيث أن وجود الامر كعدمه وانما يترتب المصلحة على فعل المادة والمفسدة على تركها ، وذلك نحو قول الطبيب للمريض « اشرب المسهل » فانه لو لم يشرب لم يكن هناك عقاب ولو شرب لم يكن هناك ثواب ، وانما يترتب على الشرب مصلحة الصحة وعلى الترك مفسدة المرض .

نعم قد يجتمع المولوية لهيئة الامر والارشادية لمادته كما لو قال المولى لعبده المريض « اشرب الدواء » مع ايجابه عليه ، فانه يترتب على الشرب الصحة والثواب وعلى الترك المرض والعقاب . ثم انه لو شك في أن الامر مولوي أو إرشادي لزم حمله على المولوية كما تقرر في الكتب المفصلة .

ولا يذهب عليك أن الامر الارشادي يمكن أن يكون مع علم المأمور بمصلحة المادة ، كما في مالو علم بمصلحة شرب الدواء ولكن لا يشربه ويمكن أن يكون مع جهله . ثم ان الامر الارشادي مستعمل في الطلب لكن أريد منه افادة كون الفعل ذا مصلحة عائدة على المخاطب بطريق الكناية ، نظراً إلى أن لازم كون الشيء مطلوبا

(تتمة) بناء على القول بالفور فهل قضية

كونه ذا مصلحة ، فهو من أقسام الانشاء لا الاخبار .

(وأما المقام الثاني) ـ وهو كون أوامر الطاعة للارشادية لاللمولوية ـ فنقول : الامر المولوي لابد أن يكون باعثاً شأنياً للمكلف نحو المادة مع ترتب الثواب على الهيئة كما تقدم ، فلو اختل أحد الشرطين انقلب إلى الارشاد ، وأوامر الطاعة حيث لايترتب على هيئتها الثواب ولا يكون لها باعثية فلا تكون مولوية ، أما عدم ترتب الثواب على موافقتها فلبداهة أن فعل الطاعة كالصلاة مثلا لايكون له ثوابان ثواب أصل الصلاة ـ اعني المرتب على قوله « أقيموا الصلاة » وثواب اطاعة الصلاة ـ أعني المرتب على قوله « اطيعوا الله » وأما عدم باعثيتها فلضرورة أن الامر بالصلاة إن كان باعثاً لم يحتج الى امر آخر وكان لغواً ، وإن لم يكن باعثاً لعصيان المكلف لم يكن الامر بالطاعة ايضاً باعثاً ، ولكن لي فى هذين الكلامين تأملا : أما الاول فلعدم محذور في ترتب الثوابين على أن الادلة الشرعية تساعد ذلك ، فقد ذكر الصدوق عليه الرحمة فى كتاب ثواب الاعمال وعقابها رواية تدل على ان المطيع يعطى أجراً لكونه مطيعا علاوة على أجر أصل الفعل ولا يحضرنى الآن حتى أنقلها بلفظها وأما الثاني فلا مكان الباعثية إذ نرى في العرف ان المأمور قد لاينبعث بمجرد الامر الاول ويحتاج الى التكرار فتأمل .

(وأما المقام الثالث) ـ وهو كون أوامر الاستباق للارشاد ـ فلما ذكره المصنف (ره) من ان العقل يحكم بحسن المسارعة كما يحكم بوجوب الاطاعة ، فالامر الوارد فيه مثله في الارشادية . وفى هذا أيضاً نظر إذ الحكم العقلى بقبح شيء أو حسنه لاينافى ورود الحكم الشرعي على طبقه كما نرى في الامر بالاحسان والنهي عن الظلم كما لايخفى .

الاتيان فوراً ففوراً

(تتمة) للقول بدلالة الامر على الفور (بناء على القول بالفور فهل قضية

الامر الاتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضا فى الزمان الثانى اولا ؟ وجهان مبنيـان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب او تعدده . ولا يخفى انه لوقيل بدلالتها على الفور لمـا كان

الامر ﴾ أي مقتضاه ﴿الاتيان ﴾ بالفعل ﴿ فوراً ففوراً بحيث لو عصى ﴾ فى الزمان الاول ﴿ لوجب عليه ﴾ بمقتضى نفس الامر الاول ﴿ الاتيان به فوراً أيضاً ﴾ كالزمان الأول ﴿ فى الزمان الثاني ﴾ وهكذا بالنسبة إلى الزمان الثالث والرابـع ﴿ أولا ﴾ يقتضي الأمر الا الاتيان فوراً فلو عصى لم يجب الاتيان في الزمان الثاني أصلا ؟ ﴿ وجهان ﴾ بل قولان ﴿ مبنيان على أن مفاد الصيغة على هذا القول ﴾ أي القول بالفور ﴿ هو وحدة المطلوب ﴾ وهذا هو وجه القول الثاني ، وحاصله : أن الفورية مقومة لاصل المصلحة ، فبفوات الفورية تفوت المصلحة لان معنى افعل حينئذ افعل فى الآن المتصل بزمان التكلم ، فحين انقضاء ذلك الآن لا أمر فلا إطاعة ﴿ أو تعدده ﴾ وهذا هو وجه القول الأول ، وحاصله : أن هناك مصلحتين : الأولى قائمة بذات الفعل فى أي وقت وجد ، والثانية قائمة بالفورية في الزمان الاول ، وحين انقضاء الزمان الأول انما تفوت المصلحة الثانية والمصلحة الأولى باقية بحالهـا فيجب تداركها فتأمل (١) .

وقد يستدل لذلك بأن الامر يقتضي كون المأمور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر ، وهناك احتمال ثالث وهو كون الامر في أول الازمنة يقتضي الفورية فلو عصى كان مكلفا بالاتيان به فيما بعد لا على الفور كما هو مقتضى القول الاول ولا انه يسقط الامر بالمرة كما هو مقتضى القول الثاني .

﴿ ولا يخفى انه لوقيل ﴾ ﴿ بدلالتها ﴾ أي الصيغة ﴿ على الفورية لما كان ﴾

---

(١) وجه التأمل ان وحدة المطلوب وتعدده لاترتبط بالفورية في الزمان الثاني وانما ترتبط باصل الفعل فى الزمان الثاني

لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيداً (الفصل الثالث) الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء فى الجملة بلا شبهة ، وقبل الخوض فى تفصيل المقام وبيان النقض والابرام ينبغى تقديم أمور : أحدها الظاهر أن المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به

جواب لو (لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته) الذي هو مقتضى القول الثاني (أو تعدده) مع كونه فى الان الثاني فوريا ، أي فوراً ففوراً كما هو مقتضى القول الاول أو تعدده مع كونه في الآن الثاني مطلقاً كما هو مقتضى القول الثالث ، وعلى هذا فالمرجع عند الشك هو الاصول العملية إن لم تفد مقدمات الحكمة شيئاً . والتفصيل موكول الى المفصلات (فتدبر جيداً) .

الاجزاء

(الفصل الثالث) من الفصول المذكورة في المقصد الاول المتعلق بمباحث الاوامر ، وفى هذا الفصل يبحث عن مسألة الاجزاء . فاعلم ان (الاتيان بالمأمور به على وجهه) متعلق بالاتيان (يقتضي الاجزاء في الجملة) إما متعلق بيقتضي فيكون المعنى اقتضاؤه في الجملة أي فى بعض الموارد ، فلا يقتضي الاجزاء في بعض الموارد الاخر . أصلا وإما متعلق بالاجزاء فيكون المعنى اجزائه في الجملة بالنسبة الى مورد الاجزاء ، بحيث أن الاتيان يكفي عن بعض الملاك ويبقى بعض الملاك غير حاصل ـ فتدبر .

ثم ان اقتضاء الاتيان بالمأمور به الاجزاء في الجملة (بلا شبهة) من أحد وانما الاختلاف في التفاصيل كما سيبين (وقبل الخوض فى تفصيل المقام وبيان النقض والابرام ينبغي تقديم أمور) مهمة :

(أحدها) في تفسير عنوان المبحث ـ أي الكلمات الواقعة فيه ـ فنقول : (الظاهر) أي المكتشف لدى التأمل في هذا المبحث (أن المراد من) كلمة (وجهه فى العنوان) المتقدم (هو النهج الذي ينبغي) لزوما (أن يؤتى به)

على ذلك النهج شرعا وعقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العبادة لا خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا فانه عليه يكون على وجهه قيداً توضيحيا وهو بعيد ، مع انه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناء على المختار كما تقدم من أن قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلا لامن قيود المأمور به شرعا .

أي بالمأمور به ﴿ على ذلك النهج شرعا ﴾ من أجزاء المأمور به وشرائطه وغير ذلك مما اعتبره الشارع مقوماً له ﴿ عقلا ﴾ من الخصوصيات المعتبرة لدى العقل ﴿ مثل أن يؤتى به ﴾ أي بالمأمور به ﴿ بقصد التقرب في العبادة ﴾ وهذا مثال لما اعتبر عقلا وذلك لما تقدم من أن قصد التقرب لايمكن أخذه فى المأمور به ﴿ لا ﴾ أن المراد بكلمة وجهه ﴿ خصوص الكيفية المعتبره في المأمور به شرعا ﴾ فقط بحيث لايشمل الخصوصيات العقلية ﴿ فانه ﴾ علة لقوله « لاخصوص » الخ ﴿ عليه ﴾ أي على أن يكون المراد بوجهه خصوص الكيفيات الشرعية ﴿ يكون ﴾ قيد ﴿ على وجه قيداً توضيحياً ﴾ فيكون تأكيداً بخلاف مالو كان قيد على وجهه اعم لانه يكون حينئذ تأسيساً والتأسيس خير من التأكيد ، وجه ذلك : أن ذكر المأمور به يشمل قيوده الشرعية فلو كان قيد على وجهه لافادة هذا فقط كان مستغنى عنه ، بخلاف القيود العقلية فان ذكر المأمور به لايغنى عنها ﴿ وهو ﴾ أي كون القيد توضيحيا ﴿ بعيد ﴾ لايصار اليه بدون ضرورة ﴿ مع انه ﴾ بناء على كون المراد من القيد الكيفيات الشرعية فقط ﴿ يلزم ﴾ محذور آخر وهو ﴿ خروج التعبديات عن حريم ﴾ هذا ﴿ النزاع ﴾ الواقع في الاجزاء ﴿ بناء على ﴾ المذهب ﴿ المختار كما تقدم من أن قصد القربة من كيفيات الاطاعة عقلا لامن قيود المأمور به شرعا ﴾ ، وذلك لأن الآتى بالمأمور به العبادى مع جميع الاجزاء والشرائط الشرعية يصدق أنه أتى بالمأمور به على وجهه ، مع أن هذا لا يقتضي الاجزاء قطعا إذا كان بدون قصد التقرب ، وإذا لم يكن مقتضياً للاجزاء اجماعا لا معنى لكونه محل النزاع بين القوم في الاجزاء وعدمه .

ان قلت : لايلزم خروج التعبديات مطلقا لأنه يبقى فى مورد النزاع ما كان

ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره لافى خصوص العبادات لامطلق الواجبات لاوجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار ، فلا بد من إرادة مايندرج فيه من

مع قصد التقرب . قلت : المفروض كون مصب النزاع هو الاتيان بالمأمور به على وجهه فقط من دون ضم شيء خارجي .

ثم انما قيده المصنف بقوله : « على المختار » لانه على قول من يرى كون قصد التقرب من كيفية المأمور به تكون العبادة داخلة في مورد النزاع لشمول العنوان لها ﴿ ولا الوجه ﴾ عطف على قوله « لاخصوص الكيفية » الخ يعنى ليس المراد من كلمة وجهه في العنوان خصوص الوجه ﴿ المعتبر عند بعض الاصحاب ﴾ أي الوجوب والندب ﴿ فانه مع عدم اعتباره عند المعظم ﴾ فلا وجه لأخذه في عنوان النزاع الواقع بين الكل ، إذ لوكان المراد من الوجه الوجوب والندب كان هذا القيد في العنوان زائداً عند من لايشترط قصدهما في العبادة وموجبا لتخصيص النزاع بما إذا أتى بالعبادة بقصدهما فيخرج عن مورد النزاع ماإذا أتى بالعبادة بدونها مع انه من موضع النزاع ، ﴿ و ﴾ مع ﴿ عدم اعتباره عند من اعتبره إلا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات ﴾ هذا إشكال ثان على كون المراد من كلمة « وجهه » فى العنوان الوجوب والندب . وحاصله انه لوكان المراد من وجهه خصوصهما لزم خروج التوصليات عن محل النزاع ، إذ يصير النزاع خاصا بالعبادة لان معنى العنوان حينئذ الاتيان بالمأمور به مع قصد الوجوب أوالندب مقتضى للاجزاء ، ومن البديهي انه حينئذ يكون المأمور به الذي لايقصد فيه أحدهما خارجا ﴿ لاوجه لاختصاصه بالذكر ﴾ خبر قوله « فانه مع » الخ وهذا إشكال ثالث ، وحاصله أن ذكر هذا القيد ﴿ على تقدير الاعتبار ﴾ أي اعتبار قصد الوجه فى العبادة دون سائر القيود من القربة وغيرها لاوجه له ، وحين أبطلنا كون المراد من قيد لوجهه خصوص الكيفية الشرعية وكون المراد منه خصوص الوجوب والندب ﴿ فلا بد من إرادة مايندرج فيه من

المعنى وهو ذكرناه كما لايخفى (ثانيها) الظاهر أن المراد من الاقتضاء ههنا الاقتضاء بنحو العلية والتأثير لا بنحو الكشف والدلالة ، ولذا نسب الى الاتيان لا الى الصيغة

ان قلت هذا انما يكون كذلك بالنسبة الى أمره

المعنى وهو ذكرناه ﴾ فيعم جميع القيود الشرعية والعقلية ويعم العنوان العبادات والتوصليات ، وفي هذا الكلام مواقع للنظر ﴿ كما لايخفى ﴾ بأدنى تأمل .

﴿ ثانيها ﴾ فى تفسير كلمة الاقتضاء الواقعة فى عنوان المبحث ﴿ الظاهر أن المراد من الاقتضاء ههنا ﴾ في العنوان ﴿ الاقتضاء بنحو العلية والتأثير ﴾ فيكون الاتيان علة تامة للسقوط ﴿ لا ﴾ أن المراد من الاقتضاء الاقتضاء ﴿ بنحو الكشف والدلالة ﴾ فيكون الاتيان علة للعلم بسقوطه ﴿ ولذا ﴾ لما كان الاقتضاء بنحو العلية ﴿ نسب ﴾ اقتضاء الاجزاء ﴿ الى الاتيان ﴾ فان يقتضي خبر الاتيان ﴿ لا إلى الصيغة ﴾ فلم يقل الصيغة تقتضي الاجزاء مع انه لوكان المراد من الاقتضاء الكشف والدلالة لزم نسبة الاقتضاء إلى الصيغة . توضيح ذلك أن للاقتضاء اطلاقين « الأول » الاقتضاء بنحو الكشف ، كما يقال أن الاية الفلانية تقتضي الوجوب يعنى تكشف عن وجوب الحكم على المكلف . « الثانى » الاقتضاء بنحو العلية كما يقال النار تقتضي الاحراق والصيغة حيث لامعنى لتأثيرها فى الاجزاء فلا بد من حملها على الدلالة ، بخلاف الاتيان فانه حيث لامعنى لدلالته فلا بد من حمله على التأثير .

قال السيد الحكيم : وحيث أنه لامعنى لتأثير الأمر في الاجزاء وجب حمله على الدلالة ، يعنى يدل الأمر على أن موضوعه واف بتمام المصلحة ، بخلاف الاتيان فان تأثيره فى الاجزاء ظاهر إذ لو لا كونه علة لحصول الغرض لما كان مأموراً به .

﴿ ان قلت : هذا ﴾ الذي ذكرتم من كون الاقتضاء بمعنى العلية ﴿ انما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره ﴾ إذ الاتيان علة ومقتضى لسقوط الأمر المتعلق بالمأتى به ، مثلا الاتيان بالفعل الاختياري مقتضى وعلة لسقوط الأمر الاختياري والاتيان بالأمر الاضطراري علة لسقوط

وأما بالنسبة الى أمر آخر كالاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبة الى الامر الواقعى فالنزاع فى الحقيقة فى دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لايفيده . قلت : نعم

الامر الاضطراري ﴿ واما ﴾ الاقتضاء ﴿ بالنسبة إلى أمر آخر كالاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو ﴾ الاتيان بالمأمور به بالأمر ﴿ الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي ﴾ كأن يقال الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري أو الاضطراري يقتضي الاجزاء أم لا ﴿ فالنزاع ﴾ هنا ليس في الاقتضاء بمعنى العلية بل محل الكلام ﴿ في الحقيقة فى دلالة دليلهما ﴾ وانه هل يكشف الامر الاضطراري والظاهري ﴿ على اعتباره ﴾ أي اعتبار دليلهما ﴿ بنحو يفيد الاجزاء ﴾ عن الامر الواقعي ﴿ أو بنحو آخر لايفيده ﴾ أي لايفيد الاجزاء ، وتظهر الثمرة فى القضاء والاعادة فلو صلى بمقتضى استصحاب الطهارة عن الخبث الذي هو حكم ظاهري أو صلى بالصلاة الاضطرارية بمقتضى أمره ثم تبين نجاسة ثوبه أو رفع الاضطرار فعلى القول بالاجزاء وان الامر الظاهري والاضطراري يكفي عن الامر الواقعي لايلزم القضاء والاعادة ، وعلى القول بعدم الاجزاء يجب القضاء والاعادة ، هذا مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ ونحوها . فتحصل من هذا الاشكال أن الاقتضاء فى العنوان ليس بمعنى العلية مطلقا بل يكون أعم من العلية والكشف .

﴿ قلت : نعم ﴾ أن النزاع قد يكون فى دلالة الدليل . توضيحه : ان هنا مقامات اربعة حسب الحصر العقلي : الأول ان الاتيان بالأمر الواقعي علة للاجزاء عن الامر الواقعي ، الثاني ان الاتيان بالأمر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري علة للاجزاء عن الامر غير الواقعي ، والاقتضاء فى هذين المقامين بمعنى العلية والنزاع فيهما كبروي . الثالث ان الامر الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة الامر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري أو واف لمقدار لايبقى مجال الاستيفاء الباقي . الرابع أن الامر غير الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة

لكنه لاينافى كون النزاع فيهما كان فى الاقتضاء بمعنى المتقدم ، غايته ان العمدة فى سبب الاختلاف فيهما انما هو الخلاف فى دلالة دليلهما هل انه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالته ويكون النزاع فيه صغرويا ايضا

الامر الواقعي أو واف لمقدار الخ ، والاقتضـــاء فى هذين المقامين بمعنى الكشف والدلالة والنزاع فيهما صغروي . وصورة القياس ان الامر سواء كان واقعياً أم لا كاشف عن كون موضوعه واف بتمام المصلحة أو بمقدار لايبقى مجال لاستيفاء الباقي وكل كاشف كذلك علة للاجزاء .

إذا عرفت هذا قلنا : لم يقع النزاع في المقام الثالث أصلا ، فالنزاع في الامر الواقعي كبروي فقط وهو المقام الاول ، وفى الامر غير الواقعي صغروي وهو المقام الرابع وكبروي وهو المقام الثاني . ثم أن النزاع في الصغرى بالنسبة إلى الامر الظاهري والاضطراري وإن كان واقعا ﴿ لكنه لاينافي كون النزاع فيهما ﴾ كبرويا أيضاً بأن ﴿ كان فى الاقتضاء بمعنى المتقدم ﴾ أي العلية ، فكون الاقتضاء بمعنى العلية يكون فى الامر الظاهري والاضطراري كما يكون فى الامر الواقعى ﴿ غايته ﴾ أي غاية المطلب ان النزاع الكبروي فيهما ناش عن النزاع الصغروي ، إذ ﴿ أن العمدة في سبب الاختلاف فيهما ﴾ أي فى الامر الظاهري والاضطراري ﴿ انما هو الخلاف فى دلالة دليلهما ﴾ فيبتنى النزاع في الكبرى ـ أعني الاجزاء ـ على النزاع في الصغرى ـ أعني دلالة دليلهما ـ ﴿ هل أنه ﴾ أي دليلها ﴿ على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ﴾ بحيث لايحتاج إلى الاعادة والقضاء ﴿ ويؤثر فيه ﴾ أي في الاجزاء ﴿ وعدم دلالته ﴾ أي دليلها للاجزاء .

والحاصل أن اجزاء الامر الاضطراري والظاهري ـ وهو الكبرى ـ موقوف على إحراز الاشتمال على تمام مصلحة الواقع أو مقدار كاف منها بدلالة دليل الامرين وهو الصغرى ﴿ ويكون النزاع فيه ﴾ أي في أجزاء الامر غير الواقعي بالنسبة إلى الامر الواقعي ﴿ صغرويا ﴾ أي فى دلالة الدليل ﴿ أيضا ﴾ كما انه كبروي ،

بخلافه فى الاجزاء بالاضافة الى أمره فانه لايكون الاكبرويا لوكان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم (ثالثها) الظاهر أن الاجزاء ههنا بمعناه لغة وهو الكفاية وان كان يختلف مايكفى عنه ،

أي علة لسقوط التكليف بالواقع ﴿ بخلافه ﴾ أي بخلاف النزاع ﴿ فى الاجزاء ﴾ أي أجزاء الامر غير الواقعي ﴿ بالاضافة إلى أمره ﴾ بأن يكون الآتى بالأمر الاضطراري أو الظاهري كافياً عن الاتيان بنفسه ثانياً ﴿ فانه لايكون ﴾ النزاع فيه ﴿ إلا ﴾ في العلية للسقوط فيكون ﴿ كبرويا ﴾ فقط ﴿ لوكان هناك ﴾ فى الكبرى ﴿ نزاع كما نقل عن بعض ﴾ .

وهذا إشارة إلى أن النزاع فى الكبرى غير مهم ، إذ العقل حاكم بأن الاتيان بمتعلق كل أمر مجزي بالنسبة إلى أمر نفسه ولا يحتاج إلى الاتيان ثانياً نعم خالف بعض العامة هنا أيضا ولا يعتد به .

ثم لايذهب عليك أن النزاع في الصغرى ليس شأن الاصولى ، فعلى تقدير تسليم كون النزاع فى الامر الظاهري والاضطراري في دلالة دليلها لايكون الاقتضاء فى العنوان بمعنى الدلالة لأن الدلالة مربوطة بالصغرى فلا يرد إيراد المستشكل على كل حال ، ويمكن أن يكون قوله ﴿ فافهم ﴾ إشارة إلى هذا .

ثم لايخفى أن خروج المقام الثالث عن محل النزاع مما لاوجه له لعدم معلومية اجزاء الاتيان بالامر الواقعي عن الاضطراري كما استشكل بعض في مسألة الوقوف بعرفات يوم التاسع فيما اختلفت العامة والخاصة في الهلال ، وكذا بعض المسائل الاخر في التقية فراجع .

﴿ ثالثها ﴾ أي ثالث الامور التي نقدمها على البحث فى معنى كلمة ﴿ الاجزاء ﴾ فى العنوان . ﴿ الظاهر أن الاجزاء ههنا ﴾ فى عنوان المبحث ﴿ بمعناه ﴾ المعروف ﴿ لغة ﴾ وعرفا ﴿ وهو الكفاية ﴾ وليس له معنى اصطلاحي ، فيكون بمعنى سقوط القضاء أو سقوط التعبد كما زعم ﴿ وان كان يختلف مايكفي عنه ﴾ الذي هو

فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد ثانيا و بالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء ،

متعلق الكفاية والاجزاء ﴿ فان الاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ﴾ والظاهري والاضطراري ﴿ يكفي ﴾ في مقام الامتثال ﴿ فيسقط به التعبد به ثانيا ﴾ فلا يجب الاتيان بالوضوء الظاهري والاضطراري ثانيا كما لايجب الاتيان بالوضوء الواقعي ثانيا ﴿ و ﴾ الاتيان بالمأمور به ﴿ بالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي ﴾ يكفي ﴿ فيسقط به ﴾ أي بهذا الاتيان ﴿ القضاء ﴾ وانما عبر المصنف في الاول بقوله « فيسقط التعبد به » وفي الثاني بقوله « فيسقط به القضاء » مع أن سقوط التعبد والقضاء مشترك بينهما لأن الكلام في الاول كان في كفاية الاتيان بالامر عن نفسه ، ومن المعلوم أنه لو أتى بالمأمور به سقط الغرض الباعث على الامر ولسقوط الغرض يسقط الامر وإذا سقط الامر لم يكن مجال لاعادة الفعل إلا بالتعبد ثانياً ، والمفروض أن الغرض حاصل فلا تعبد ثانيا ، وحيث لم يكن التعبد الثانوي لم يكن مجال للقضاء أصلا ، إذ القضاء فرع التعبد الذي هو فرع لبقاء الغرض . والحاصل انه مع ذكر سقوط التعبد لايحتاج إلى ذكر سقوط القضاء .

هذا وجه الأول ، وأما وجه الثاني فلأن الكلام في كفاية الامر غير الواقعي عن الامر الواقعي ، ومعلوم أن الكفاية ليست لأجل حصول الغرض بالتمام والا لكان واجباً تخييراً من أول الامر بين الواقعي وغيره ، وحين لم يمكن استيفاء الغرض في حال الضرورة وحالة التكليف بالظاهر فلو كان هناك شيء لكان عبارة عن القضاء الاعم من القضاء والاعادة ، وأما التعبد ثانياً فلغو محض لانه مع التمكن في الوقت وعدم حصول الغرض كانت الاعادة بالأمر الأول ومعها في خارج الوقت كان قضاءاً لعدم حصول الغرض ، ومع حصول الغرض لم تكن إعادة ولا قضاء ، وعلى كل تقدير لم يكن تعبدان . والحاصل انه لامجال للتعبد الثانوي في مقام الامر الاضطراري والظاهري ـ فتأمل .

لا انه يكون ههنا اصطلاحا بمعنى اسقاط التعبد أو القضاء فانه بعيد جداً (رابعها) الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى ، فان البحث ههنا في ان الاتيان بما هو المأمور به يجزى عقلا بخلافه في تلك المسألة فانه في تعيين ماهو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة اخرى . نعم كان التكرار عملا

فتبين مما تقدم أن الاختلاف فيما عنه الكفاية ﴿ لا انه ﴾ إختلاف في نفس الكفاية فلا ﴿ يكون ﴾ الاجزء ﴿ ههنا ﴾ في صدر العنوان ﴿ اصطلاحا ﴾ جديداً ﴿ بمعنى اسقاط التعبد أو ﴾ بمعنى اسقاط ﴿ القضاء ﴾ الاعم من الاعادة ﴿ فانه بعيد جداً ﴾ إذ إرادة معنى جديد يحتاج إلى نقل ولا أقل من كونه مجازاً ، وكلاهما خلاف الاصل كما لا يخفى .

﴿ رابعها ﴾ في بيان الفرق بين مسألة الاجزاء ومسألة المرة والتكرار دفعاً لتوهم أن الاجزاء هو القول بالمرة وعدم الاجزاء هو القول بالتكرار ، ولكن هذا التوهم في كمال الفساد إذ ﴿ الفرق بين هذه المسألة ومسألة المرة والتكرار لا يكاد يخفى ﴾ بأدنى إلتفات ﴿ فان البحث ههنا ﴾ في مسألة الاجزاء ﴿ في ﴾ الامر العقلي و ﴿ ان الاتيان بما هو المأمور به يجزى عقلا ﴾ أم لا ﴿ بخلافه في تلك المسألة فانه ﴾ بحث لفظي ، إذ الكلام في مسألة المرة والتكرار ﴿ في تعيين ماهو المأمور به شرعا ﴾ . والحاصل أن النزاع في بحث المرة والتكرار من صغريات بحث الاجزاء ، وذلك أنه سواء قلنا ان الامر للمرة أو قلنا ان الامر للتكرار يلزم التكلم في أن أتيان الفعل مرة أو مكرراً مجزى أم لا ، فللقائل بالمرة في تلك المسألة أن يقول بالأجزاء وبعدمه في هذه المسألة وكذا يقول بالتكرار جاز له القول بالاجزاء وعدمه في هذه المسألة ، وانما قلنا من صغريات بحث الاجزاء لأن الكلام في بحث المرة والتكرار ﴿ بحسب دلالة الصيغة ﴾ على أحدهما ﴿ بنفسها أو بدلالة أخرى ﴾ وقرينة خارجية عامة ، ومن البديهي أنه لو لم يكن هناك لفظ أصلا بأن استفيد الطلب من الاجماع جرت مسألة الاجزاء ﴿ نعم كان التكرار عملا

موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا يملاكه ، وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء فان البحث فى تلك المسألة فى دلالة الصيغة على التبعية وعدمها بخلاف هذه المسألة فانه كما عرفت فى ان الاتيان بالمأمور به يجزى عقلا عن اتيانه

موافقا لعدم الاجزاء) لانه لو اجزئت المرة الواحدة لم يكن مجال للتكرار ، فالتكرار وعدم الاجزاء من حيث العمل سواء (لكنه لا يملاكه) أى لكن التكرار ليس بملاك عدم الاجزاء ، فان ملاك التكرار ظهور الامر وملاك عدم الاجزاء حكم العقل .

قال في التقريرات في الفرق بين المسألتين : الكلام فى مسألة المرة والتكرار إنما هو فى تشخيص مدلول الامر من الدلالة على المرة والتكرار أو عدم الدلالة على شيء منهما ، والكلام في المقام انما هو في أن الاتيان بمدلول الامر على القول بالمرة أو التكرار أو المهية هل يقتضي الكفاية والاجزاء عن الاتيان به على الوجوه ثانيا أولا ، فلا ربط بين المسألتين مفهوما وأما مصداقا فقد يكون القول بعدم الاجزاء ملازما للقول بالتكرار (وهكذا الفرق بينها) أى بين مسألة الاجزاء (وبين مسألة تبعية القضاء للاداء) لايكاد يخفى وليس اتحاد بين المسألتين كما زعم (فان البحث في تلك المسألة فى دلالة الصيغة على التبعية وعدمها) فالقائل بالتبعية يقول بتعدد المطلوب وان صيغة افعل بمنزلة أن يقول المولى إفعل المطلوب فى داخل الوقت فان فاتك فأت به فى خارج الوقت ، فالمطلوب متعدد : الأول أصل الفعل فى أى وقت اتفق ، والثانى اتيان هذا المطلوب المطلق فى حد ذاته داخل الوقت ، وذلك حيث كان هناك غرض فى أصل الفعل وغرض آخر فى وقته . والقائل بعدم التبعية يقول بوحدة المطلوب وان صيغة إفعل لاتدل إلا على الاتيان بالمأمور به داخل الوقت فقط (بخلاف هذه المسألة) فان مسألة الاجزاء بمنزلة الكبرى بالنسبة إلى مسألة التبعية (فانه) أى البحث (كما عرفت) سابقا (فى أن الاتيان بالمأمور به) سواء كان على نحو تعدد المطلوب أو على نحو وحدة المطلوب (يجزى عقلا عن أتيانه

ثانيـــا اداءاً أو قضاءاً أولايجزى فلا علقة بين المسألة والمسألتين أصلا . اذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعى عن البحث والكلام فى موضعين : (الاول) أن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى بل بالامر الاضطرارى أو الظاهرى ايضا يجزى عن التعبد به ثانيا ،

ثانيا ﴾ فبعد الاتيان الاول لايجب اتيان آخر ﴿ أداءاً ﴾ فى داخل الوقت ﴿ أو قضاءاً ﴾ في خارجه ﴿ أولا يجزى ﴾ فيجب الاتيان ثانيا .

قال فى التقريرات : وأما الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للاداء فلا يكاد يخفى ، إذ من المعلوم أن المراد بالقضاء فى المقام هو الاتيان بالفعل ثانيا ـ سواء كان فى الوقت أو فى خارجه ـ بعد الاتيان به أولا فى الوقت ، والمراد منه فى تلك المسألة هو الاتيان بالفعل الفائت فى الوقت ، فما أبعد إحدى المسألتين من الاخرى ـ انتهى .

وبهذا كله ظهر افتراق المباحث الثلاثة ﴿ فلا علقة بين المسألة ﴾ الاجزائية ﴿ و ﴾ بين ﴿ المسألتين ﴾ مسألة المرة والتكرار ومسألة التبعية ﴿ أصلا ﴾ وتبين أن النسبة عموم من وجه اختيارا (١) .

﴿ إذا عرفت هذه الامور ﴾ الاربعة ﴿ فتحقيق المقام ﴾ فى الاجزاء وعدمه ﴿ يستدعي البحث والكلام فى موضعين ﴾ :

الموضع ﴿ الاول ﴾ في بيان كفاية كل ما أتى به عن أمر نفسه وبذلك يسقط الغرض وبسقوط الغرض لامجال للتعبد ثانيا ، فنقول : ﴿ ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهرى ايضا ﴾ كالامر الواقعي ﴿ يجزى عن التعبد به ثانيا ﴾ وحيث لاتعبد فلا يجب الاتيان به ثانيا ، لأن الامر الاول ساقط حسب الفرض والامر الثاني غير متحقق فلا يلزم الفعل ثانيا . هذا كله بالنسبة إلى أمر نفسه يعني لو أتى بالفعل الواقعي لايلزم الاتيان بالفعل الواقعي ثانيا وكذا

---

(١) اى من حيث صحة اختيار كل شخص طرفاً من كل مسألة بلا تلازم اصلا .

لاستقلال العقل بأنه لامجال مع موافقة الامر باتيان المأمور به على وجهه لاقتضاء التعبد به ثانيا . نعم لايبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال و التعبد ثانيا بدلا عن التعبد به أولا لامنضما اليه كما أشرنا اليه فى المسألة السابقة ، وذلك فيما علم ان مجرد امتثاله لايكون علة تامه لحصول الغرض وان كان وافيا به لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعدُ ،

لو أتى بالفعل الاضطرارى أو الظاهرى لايلزم الاتيان بالفعل كذلك ثانياً ، وإنما أتى بكلمة « بل » فيهما لاحتمال التوهم البدوى بعدم الاجزاء فيهما دون الامر الواقعي فالاجزاء قطعي بديهي . ولا يذهب عليك أن الكلام فيما لم يكن هناك غرض ثان وأمر ثان وإلا لكان هناك أمران ويلزمها امتثالان ، وهو خارج عن محل الكلام .

ثم إنا نقول بالاجزاء في الموارد المذكورة (لاستقلال العقل بأنه لامجال مع موافقة الامر) الموجبة لحصول الغرض (باتيان المأمور به على وجهه) المعتبر عقلا وشرعا ، والجار الاول متعلق بالموافقة والثاني بالاتيان (لاقتضاء التعبد به) أي بالمأمور به (ثانيا) وقوله لاقتضاء متعلق بقوله « لامجال » . والحاصل أن الامر مفروض السقوط ولا مجال للاتيان الثاني لعدم بقاء الغرض (نعم لايبعد أن يقال بأنه يكون للعبد) ويجوز له (تبديل) الفرد الذي جاء به على وجه (الامتثال) بفرد آخر فيما أمكن (و) يكون (التعبد ثانيا بدلا عن التعبد به أولا) لعدم حصول الغرض (لامنضما اليه) حتى يكون امتثالان (كما اشرنا اليه) أي إلى جواز تبديل الامتثال (في المسألة السابقة) فى التنبيه المذكور في المبحث الثامن (وذلك) التبديل انما يجوز (فيما علم) من الخارج (ان مجرد امتثاله) أي امتثال الامر (لايكون علة تامة لحصول الغرض) أو على نحو آخر بحيث لايمكن تبديله (وان كان) وصلية أي لايكون الفعل علة تامة وان كان (وافيا به) أي بالغرض (لو اكتفى به) ولم يبدله بغيره (كما إذا أتى) العبد (بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه) المولى (بعد) ـ القطع عن الاضافة ـ

فان الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعدُ ، ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا كما إذا لم يأت به أولا ضرورة بقاء طلبه مالم يحصل غرضه الداعي اليه والا لما وجب حدوثه ، فحينئذ يكون له الاتيان بماء اخر موافق للامر كما كان له قبل اتيانه الاول بدلا عنه ،

(فان الامر بتحقيقه وملاكه) عطف بيان (لم يسقط بعد) لبقاء الملاك ، وهو الغرض الداعي إلى الامر كرفع العطش في المثال (ولذا) الذي ذكرنا من بقاء الملاك وعدم سقوط حقيقة الامر (لو أهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا) ويكون الحال بعد الاهراق فى وجوب الاتيان (كما إذا لم يأت به أولا) .

ثم بين وجه وجوب الاتيان بعد الاهراق بقولة : (ضرورة بقاء طلبه) أي طلب المولى للماء (مالم يحصل غرضه) من رفع العطش (الداعي اليه) أي إلى الامر (وإلا) فلو سقط الامر مع بقاء الغرض (لما أوجب) الغرض (حدوثه) إذ عدم الامر حينئذ يكشف عن عدم أهمية الغرض بحيث يوجب الفعل ، لكن فيه تأمل إذ يمكن تعارض الغرض بقاعدة التسهيل على العبد بعد الاتيان الاول ، فان في الفعل مرتين مشقة ليست فى المرة الاولى كما لا يخفى .

والحاصل ان الاتيان الثاني يحتاج إلى أمرين بقاء الغرض وعدم مزاحمته بشيء موجب لعدم تأثيره في البعث (فحينئذ) أي حين لم يكن الاتيان علة تامة لحصول الغرض (يكون له) أي للعبد (الاتيان بماء آخر موافق للامر) مع الذهاب بالماء الاول وإلا لم يصدق التبديل ، ويكون هذا الاتيان بالماء الثاني (كما كان له) الاتيان به (قبل اتيانه الاول) . مثلا : لو أتى أولا بالماء فى الاناء الاحمر ثم أتى بالماء فى الاناء الابيض فانه يجوز هذا الاتيان الثاني كما كان يجوز له الاتيان بالأبيض من أول الأمر لكن فى الصورة الاولى يكون الاناء الأبيض (بدلا عنه) أي عن الاتيان الأول وفي الصورة الثانية يكون مستقلا .

نعم فيما كان الاتيان علة تامة لحصول الغرض فلا يبقى موقع للتبديل وذلك كما إذا أمر باهراق الماء فى فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لولم يعلم انه من اى القبيل فله التبديل باحتمال أن لايكون علة فله اليه سبيل ويؤيد ذلك بل يدل عليه ماورد من الروايات فى باب إعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما اليه .

(الموضع الثانى) وفيه مقامان : المقام الاول فى ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطرارى هل يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعى ثانيا بعد رفع الاضطرار

﴿ نعم فيما كان الاتيان ﴾ بالفعل ﴿ علة تامة لحصول الغرض ﴾ أو كان بحيث لايمكن تبديله ﴿ فلا يبقى موقع للتبديل ﴾ وذلك ﴿ كما إذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه ﴾ فانه لاموقع للتبديل ﴿ بل لو لم يعلم انه ﴾ أي المأمور به ﴿ من أي القبيل ﴾ مما يجوز تبديله بأن لم يكن علة للغرض أو مما لايجوز تبديله بأن كان علة للغرض ﴿ فله التبديل باحتمال أن لايكون ﴾ الفعل ﴿ علة ﴾ تامة لحصول الغرض ﴿ فله ﴾ أي للعبد ﴿ اليه ﴾ أي إلى التبديل ﴿ سبيل ﴾ لكفاية الاحتمال هنا ﴿ ويؤيد ذلك ﴾ الذي ذكرنا من جواز تبديل الامتثال ﴿ بل يدل عليه ماورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما اليه ﴾ كرواية أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام اصلي ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت ؟ فقال عليه السلام : صل معهم يختار الله أحبهما اليه . وفى مرسلة الصدوق : يحسب له أفضلهما واتمهما ولا يذهب عليك أن هذه الروايات وأمثالها لاتدل على تبديل الامتثال في موردها فضلا عن الدلالة على التبديل فى غيره كما لايخفى .

﴿ الموضع الثاني ﴾ في بيان كفاية كل من الامر الاضطراري والظاهري عن الامر الواقعي وعدمها ﴿ وفيه مقامان ﴾ :

﴿ المقام الأول في ﴾ بيان ﴿ ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري ﴾ كالصلاة مع التيمم ﴿ هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ﴾ كالصلاة مع الوضوء بحيث لاتجب الصلاة الاختيارية ﴿ ثانيا بعد رفع الاضطرار ﴾ سواء كان

فى الوقت اعادة وفى خارجه قضاء أولايجزى ؟ تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلم فيه تارة فى بيان مايمكن أن يقع عليه الامر الاضطرارى من الانحاء وبيان ماهو قضية كل منهامن الاجزاء وعدمه ، واخرى فى تعيين ماوقع عليه فاعلم انه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى فى حال الاختيار وافيا بتمام المصلحة وكافيا فيما هو المهم والغرض ، ويمكن أن لايكون وافيا به كذلك بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لايمكن وما امكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب

رفع الاضطرار (فى الوقت) فلا تجب الصلاة (إعادة) أ (و فى خارجه) فلا تجب (قضاء أو لايجزي) الفعل الاضطراري عن الاختياري ، و (تحقيق الكلام فيه) أي فى هذا المقام (يستدعي التكلم فيه تارة فى) مقام الثبوت أي (بيان مايمكن أن يقع عليه الاضطراري من الانحاء) والوجوه من الوفاء بتمام المصلحة أو بعضها وهكـذا (وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه) بيان ما (و) التكلم تارة (أخرى في) مقام الاثبات أى (تعيين ماوقع عليه) الأمر الاضطرارى من الانحاء فى الشريعة المقدسة .

إذا عرفت ذلك (فاعلم انه يمكن) في مقام الثبوت (ان يكون التكليف الاضطرارى فى حال الاضطرار) على خمسة وجوه :

الأول ـ أن يكون (كالتكليف الاختياري فى حال الاختيار وافيا بتمام المصلحة) من غير نقص شيء (وكافيا فيما هو المهم) للمولى (و) ماهو (الغرض) له وانما لم يجب من أول الأمر تخييراً لعدم وفائه فى حال الاختيار بتمام المصلحة . (و يمكن أن لايكون وافيا به) أى بتمام المصلحة (كـذلك) أى كالقسم الأول الذى كان وافيا (بل يبقى منه) أى من تمام المصلحة (شيء) أما (أمكن استيفاؤه) وسيأتي (أو لايمكن) استيفاؤه ، فحاصل القسم الثاني هو مالا يكون وافيا بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقي مع حرمة التفويت (وما يمكن) استيفـائه على ضربين لأنه أما (كان بمقدار يجب تداركه) وهو الثالث (أو يكون) الباقى (بمقدار يستحب)

ولا يخفى انه ان كان وافيا به فيجزى فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لاقضاء ولا إعادة وكذا لو لم يكن وافيا ولكن لا يمكن تداركه ولا يكاد يسوغ له البدار

تداركه وهو القسم الرابع . الخامس مالا يكون وافيا بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقى مع عدم حرمة التفويت .

وإن شئت قلت : ان الفعل الاضطرارى : اما أن يكون وافيا بتمام الغرض أولا ، وما لا يكون وافيا بتمام الغرض إما يمكن استيفاء الباقي أولا ، وما يمكن استيفاء الباقى أما أن يكون الاستيفاء واجبا أو مستحبا ، وما لا يمكن استيفاء الباقى اما مع حرمة التفويت أم لا . مثلا : لو فرض أن هناك مزرعة لزم سقيها بماء عذب ماؤه كر ثم لم يتمكن الساقى من ذلك واضطر إلى سقيها بالماء الاجاج بذلك المقدار فهناك خمس صور : الأول أن يكون الاجاج وافيا بتمام الغرض فى هذا الحال . الثاني أن يكون وافيا بنصف الغرض ويمكن استيفاء النصف الآخر مع وجوبه . الثالث امكان الاستيفاء مع استحبابه الرابع أن يكون الاجاج وافيا بنصف الغرض ولا يمكن استيفاء الباقى مع حرمة هذا التفويت . الخامس عدم إمكان الاستيفاء بدون حرمة التفويت .

هذا كله في مقام الثبوت والواقع من جهة فرض الأقسام ، وأما مواقع الكلام في هذه الأقسام الخمسة فثلاثة : الأول بيان أجزاء كل قسم وعدمه . الثاني إمكان تشريع البدار في كل قسم وعدمه . الثالث جواز تشريع التخيير بين الاضطرارى في الوقت والاختيارى فى خارجه فى كل قسم وعدمه . ﴿ ولا يخفى انه ان كان ﴾ الفعل الاضطرارى ﴿ وافيا به ﴾ أى بتمام الغرض وهو القسم الأول ﴿ فيجزى ﴾ عن الواقع ﴿ فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لاقضاء ولا إعادة ﴾ وأما جواز البدار فسيشير اليه بقوله : « وأما تسويغ البدار » الخ ، وأما التخيير فلامانع منه فيما إذا كان مصلحة الوقت مكافئاً لمصلحة كمال الغرض . ﴿ وكذا ﴾ يجزى الفعل الاضطرارى ﴿ لو لم يكن وافيا ولكن لا يمكن تداركه ﴾ مع حرمة التفويت ، وهو القسم الثاني في المتن والرابع في الشرح ﴿ ولا يكاد يسوغ له ﴾ أى للمولى تجويز ﴿ البدار ﴾ والمسارعة باتيان الفعل فى أول

فى هذه الصورة إلا لمصلحة كانت فيه لما فيه من نقض الغرض والتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعات ماهو فيه من الاهم فافهم . لايقال : عليه فلا مجال لتشريعه ولو بشرط الانتظار لامكان استيفاء الغرض بالقضاء ؟ فانه يقال هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت

الوقت (فى هذه الصورة) الثانية (إلا لمصلحة كانت فيه) أى في البدار (لما فيه) أى في تجويز البدار (من نقض الغرض) فيما لو بادر العبد ثم تمكن من الفعل الاختيارى ، (و) ذلك لان فيه (تفويت مقدار من المصلحة) غير المتدارك (لولا مراعات) المولى (ماهو فيه) أى المصلحة التي هي في البدار (من) فضيلة أول الوقت مثلا التي هي (الاهم) من تلك المصلحة الفائتة ، وأما التخيير فلا مانع منه مع تكافيء المصلحتين كما لايخفى (فافهم) لعله إشارة الى القسم الخامس وانه يجوز تشريع البدار فيه ، فليس قوله « وكذا لم يكن وافيا » الخ على اطلاقه في عدم امكان تشريع البدار .

(لايقال : عليه) أى بناء على فرض لزوم نقض الغرض من القسم الثاني (فلا مجال لتشريعه) أى تشريع هذا القسم (ولو) من دون بدار أى (بشرط الانتظار) الى آخر الوقت .

والحاصل ان البدل الاضطرارى إذا كان غير واف بتمام الغرض الحاصل من الفعل الاختيارى كيف يجوز تشريعه ولو فى آخر الوقت بل اللازم عدم تشريعه اصلا ، (لامكان استيفاء الغرض) بتمامه (بالقضاء) فمع امكان الاستيفاء يكون فى تشريع الناقص نقضا للغرض وهو قبيح .

(فانه يقال) في الجواب : (هذا) الذى ذكرتم من عدم جواز التشريع في القسم الثاني (كذلك) كما ذكرتم صحيح (لولا المزاحمة بمصلحة الوقت) واما لو زاحم بأن دار الامر بين تشريع الفعل في الوقت الموجب لفوت بعض الغرض مع درك مصلحة الوقت وبين عدم تشريع الفعل بل ايجاب القضاء الموجب لحصول تمام

وأما تسويغ البدار أو ايجاب الانتظار في الصورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقا أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافيا بالغرض ، وإن لم يكن وافيا وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقا ولو بالقظاء خارج الوقت فان كان الباقي مما يجب تداركه

الغرض ، لكن مع فوت مصلحة الوقت فاللازم حينئذ ملاحظة أهم هذين الامرين ، فان كان الاول أهم شرع الاداء وإن كان الثاني أهم شرع القضاء وان لم يكن أحدهما أهم بل تكافى الامران لزم التخيير .

﴿ واما ﴾ ما أشرنا اليه سابقاً من ﴿ تسويغ ﴾ تجويز المولى ﴿ البدار ﴾ بالفعل ﴿ أو ﴾ عدم جواز تسويغه بل ﴿ ايجاب الانتظار ﴾ الى آخر الوقت ﴿ في الصورة الاولى ﴾ وهي ماكان الفعل الاضطراري في الوقت وافيا بتمام الغرض ﴿ فيدور مدار ﴾ أحد الملاكات الثلاث : الاول ﴿ كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً ﴾ سواء يأس عن طرو الاختيار ﴿ أو ﴾ لا ذا مصلحة ، وحينئذ يسوغ للمولى تجويز المبادرة الى الفعل مطلقـــا . الثاني كون العمل ﴿ بشرط الانتظار ﴾ الى آخر الوقت ذا مصلحة وحينئذ فلا يسوغ للمولى تجويز المبادرة الى الفعل مطلقاً مع اليأس عن طرو الاختيار ﴿ أو ﴾ بدونه . الثالث كون العمل ﴿ مع اليأس ﴾ للعبد ﴿ عن طرو الاختيار ذا مصلحة ﴾ بأن كان ليأس العبد مدخلا في المصلحة ، فان يئس كان الفعل تام المصلحة ﴿ ووافيا بالغرض ﴾ وان لم ييأس لم يكن الفعل وافيا ، وحينئذ يسوغ للمولى تجويز البدار مع اليأس وعدم تجويزه مع عدم اليأس .

﴿ وان لم يكن ﴾ الفعل الاضطراري ﴿ وافيا ﴾ بتمام الغرض عطف على قوله « ولا يخفى انه ان كان وافيا به فيجزي » الخ ﴿ وقد أمكن تدارك الباقي ﴾ الفائت ﴿ في الوقت ﴾ فقط دون خارج الوقت ﴿ أو ﴾ أمكن تدارك الفائت ﴿ مطلقا ولو بالقضاء خارج الوقت ﴾ فله صورتان : الاولى أن يكون الباقي واجب التدارك . الثانية أن يكون مستحب التدارك ، ﴿ فان كان الباقي مما يجب تداركه ﴾ وهو القسم

فلا يجزى فلا بد من إيجاب الاعادة أو القضاء وإلا فيجزى ، ولا مانع عن البدار فى الصورتين غاية الامر يتخير فى الصورة الأولى بين البدار والاتيان بعملين العمل الاضطرارى فى هذا الحال و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار أو الانتظار والاقتصار باتيان ماهو تكليف المختار و فى الصورة الثانية يتعين عليه البدار و يستحب اعادته بعد طرو الاختيار

الثالث في المتن والثاني في الشرح ﴿ فلا يجزي ﴾ الفعل الاضطراري ، وحينئذ ﴿ فلا بد من ايجاب الاعادة ﴾ إذا تمكن في الوقت ﴿ أو القضاء ﴾ اذا تمكن خارجه ﴿ وإلا ﴾ بأن كان الباقي لايجب تداركه ، بل يستحب فيما كان الفعل وافيا ببعض الغرض وكان الباقي ممكن التدارك وهو القسم الرابع في المتن والثالث في الشرح ﴿ فيجزي ﴾ الفعل الاضطراري ولا مانع في عدم ايجاب القضاء والاعادة ﴿ ولا مانع عن ﴾ تسويغ المولى ﴿ البدار فى الصورتين ﴾ الثالثة والرابعة ـ أعنى صورتى وجوب التدارك واستحبابه ـ ﴿ غاية الامر يتخير في الصورة الاولى ﴾ وهي الممكن التدارك واجبا ﴿ بين البدار ﴾ بالفعل الاضطراري ﴿ و ﴾ ذلك بشرط ﴿ الاتيان بعملين ﴾ حتى يحرز تمام المصلحة بعضها بسبب ﴿ العمل الاضطراري في هذا الحال ﴾ أي أول الوقت وهو حال الاضطرار ﴿ و ﴾ بعضها الآخر بسبب ﴿ العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو ﴾ بين ﴿ الانتظار ﴾ لوقت الاختيار ﴿ والاقتصار باتيان ماهو تكليف ﴾ الشخص ﴿ المختار ﴾ ووجه التخيير واضح ، إذ يمكن تحصيل الغرض في الصورتين ﴿ وفى الصورة الثانية ﴾ وهى الممكن التدارك مستحبا (١) ﴿ يتعين عليه البدار ﴾ بالفعل الاضطراري بحيث يقع فى الوقت ملاحظة لمصلحة الوقت ﴿ ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار ﴾ في خارج الوقت لاستيفاء بقية المصلحة غير الملزمة .

واما القسم الخامس ـ وهو مالا يكون وافيا مع عدم حرمة تفويت الباقي ـ

---

(١) ماذكرناه من العبارة مطابق لكفاية القوجاني والمشكيني وفي كفاية الحكيم العبارة هكذا : يتعين عليه استحباب البدار الخ وفى كفاية الرشتي هكذا البدار ويستحب الاعادة .

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الانحاء وأما ماوقع عليه فظاهر اطلاق دليل مثل قوله تعالى «فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا» وقوله عليه السلام «التراب أحد الطهورين ويكفيك عشر سنين» هو الاجزاء

فانه يجزي الفعل الاضطراري لدرك المقدار اللازم من المصلحة ويسوغ البدار في الوقت، واما التخيير بينه وبين خارج الوقت فيتوقف على تكافي مصلحة الوقت ومصلحة بقية الغرض.

ثم لايذهب عليك ان المصنف استعمل البدار تارة بمعنى أول الوقت في قوله «ولا يكاد يسوغ له البدار في هذه الصورة» الخ والدليل على ذلك قوله بعد «لايقال عليه» الخ لانه لوكان المراد من البدار الوقت كان معنى قول المصنف (ره) لايكاد يسوغ تشريع الفعل في الوقت فلا مجال لهذا الاشكال، وكذا المراد من البدار في قوله «وأما تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار» الخ بقرينة قوله بعد «أو بشرط الانتظار» الخ.

واستعمله تارة بمعنى تمام الوقت مقابل القضاء في قوله «وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار» الخ، والدليل على ذلك أن الصورة الثانية وهي الممكن التدارك مستحبا لايجب فعله في أول الوقت بل يجزي اتيانه في أي جزء من تمام الوقت.

وقد تحصل مما ذكر ان الاقسام خمسة وان في كل قسم جهات ثلاثة من الكلام الاجزاء وجواز البدار والتخيير.

(هذا كله فيما يمكن ان يقع عليه) الفعل (الاضطراري من الانحاء) في مقام الثبوت (وأما ماوقع عليه) الفعل الاضطراري وثبت بالدليل النقلي (فظاهر اطلاق) الدليل في بعض الاوامر الاضطرارية ماخلا التيمم ظاهر (دليله مثل قوله تعالى «فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا» وقوله عليه السلام «التراب احد الطهورين ويكفيك عشر سنين» هو الاجزاء) أما اطلاق الآية فحيث كان المولى في مقام البيان لتمام ماله دخل في حصول الغرض المترتب على الفعل الاختياري ومع ذلك لم

وعدم وجوب الاعادة أو القضاء ، و لابد فى ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص . وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق لوكان وإلا فالاصل وهو يقتضى البراءة من ايجاب الاعادة لكونه شكا فى أصل التكليف وكذا عن ايجاب القضاء بطريق أولى

يأمر بالقضاء والاعادة كشف ذلك عن كفايته بهذا البدل ، وأما اطلاق قوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين » فلأن اطلاق البدلية يقتضي قيام البدل مقام المبدل منه في جميع الآثار والخواص ، واما اطلاق قوله عليه السلام « يكفيك عشر سنين » فواضح وان كان في الكل تأمل .

وعلى كل حال فلو انعقد لدليل الاضطرار إطلاق كان مقتضاه هو الاجزاء ﴿ وعدم وجوب الاعادة ﴾ فى الوقت لو تمكن من الفعل الاختياري ﴿ أو القضاء ﴾ فى خارجه كذلك . ﴿ و ﴾ على هذا ﴿ لابد فى إيجاب ﴾ المولى ﴿ الاتيان به ثانيا ﴾ في حال الاختيار ﴿ من دلالة دليل بالخصوص ﴾ ولا يمكن الاكتفاء باطلاق دليل المبدل إذ هو ساقط لحكومة دليل البدل عليه .

﴿ وبالجملة فالمتبع هو الاطلاق ﴾ لدليل البدل المقتضى للاجزاء ﴿ لوكان ﴾ هناك اطلاق ولو مقاميا ﴿ وإلا ﴾ يكن اطلاق لفظي أو مقامى ﴿ فالاصل ﴾ العملى يكون المرجع ﴿ وهو يقتضي البراءة من ايجاب ﴾ المولى ﴿ الاعادة ﴾ في الوقت ﴿ لكونه شكا في أصل التكليف ﴾ إذ التكليف الاختياري سقط بالاضطرار وعدم الامكان والتكليف الاضطراري سقط بالاتيان ، ﴿ وكذا ﴾ الاصل يقتضي البراءة ﴿ عن إيجاب القضاء بطريق أولى ﴾ لأن عدم وجوب الاعادة فى الوقت فيما لو ارتفع الاضطرار يكشف عن وفاء الاضطرار بتمام الغرض ومع الوفاء بتمام الغرض لا مجال أصلا لايجاب القضاء ، وهذا بخلاف العكس فان عدم ايجاب القضاء لايكشف عن عدم ايجاب الاعادة . وإن شئت قلت : انه كلما وجب القضاء وجبت الاعادة ، وهذه قضية شرطية متصلة بحسب الفهم العرفي فتنتج وضع المقدم ورفع التالى ـ فتدبر .

نعم لو دل دليله على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجبا عليه لتحقق سببه وان أتى بالغرض لكنه مجرد الفرض .

(المقام الثاني) في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه

(نعم) قد لايكون مسرح لاصل البراءة ، وذلك فيما (لو دل دليله) أي دليل القضاء (على ان سببه) أي سبب القضاء (فوت الواقع) وعدم الاتيان به بحيث انه يجب القضاء كلما لم يؤت بالواقع (ولو لم يكن هو فريضة) في حال الاضطرار (كان) جواب نعم (القضاء واجبا عليه لتحقق سببه) الذي هو عدم فعل الواقع (وان اتى) المكلف (بالغرض) الباعث للامر الاختياري و (لكنه) أي كون دليل القضاء كذلك (مجرد الفرض) والامكان في مقام الواقع . وأما ماورد من الأدلة فلا تدل إلا على وجوب قضاء مافات من الفريضة والمفروض في المقام عدم الفريضة ، ففي النبوي المشهور كما في مصباح الفقيه : « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته » وفي تعليقة العلامة الرشتي قوله عليه السلام : « مافاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك » .

ولا يذهب عليك عدم تمامية هذا الكلام ، إذ ليس المراد من الحديث فوت الفريضة الفعلية فقط ، فان النائم مثلا ليس عليه فريضة فعلية مع انهم يتمسكون لوجوب القضاء عليه بهذا الحديث وكذا غيره من ذوي الاعذار ـ فراجع .

(المقام الثاني) من الموضع الثاني (في) بيان (اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري) عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ثانيا ـ بعد كشف الواقع ـ في الوقت اعادة وفي خارجه قضاء (وعدمه) فيجب الاعادة والقضاء بعد الانكشاف .

وقبل الشروع في الكلام لابد من بيان اقسام الحكم ، فنقول : الحكم على ثلاثة أقسام :

« الاول » الحكم الواقعي وينقسم الى أفراد طولية كالحكم الواقعي الاختياري والحكم الواقعي الاضطراري ، فوجوب الصلاة مع الطهارة للشخص المختار حكم

واقعي اولى ووجوبها مع التيمم للمضطر حكم واقعي ثانوى ، وهذا القسم من الاحكام لايجوز للمكلف اخراج نفسه من الاولى الى الثانوى ، ولهذا سمي طوليا . والى أفراد عرضية كالحكم للحاضر والمسافر والغني والفقير ، فوجوب التمام على الحاضر والخمس على الغنى حكم لموضوع ووجوب القصر على المسافر وعدم وجوب الخمس على الفقير حكم لموضوع آخر ، وهذا القسم من الاحكام يجوز للمكلف اخراج نفسه من أحدها الى الآخر ، ولهذا سمي عرضيا .

« الثاني » الحكم الظاهري وله اطلاقان : الاول ما كان للجهل مدخل فيه بخلاف الحكم الواقعي الذي لامدخل للجهل فيه ، ثم ان مدخلية الجهل فى الحكم الظاهري قد يكون بنحو اخذ ظرفا وهي محل الادلة الاجتهادية وتنقسم الى الحكمية كأخبار الآحاد والموضوعية كالبينة ، وقد يكون بنحو أخذ جزءاً للموضوع وهي مجرى الاصول العملية ، وتنقسم الى ماله كشف ناقص عن الواقع كالاستصحاب وما ليس له ذلك كالبراءة والاحتياط والتخيير ، وتنقسم بتقسيم آخر الى الاصول الحكمية الكلية كحلية شرب التتن ، والموضوعيه الخارجية كحلية هذا البائع الموجود والحكمية الجزئية كأصل الصحة واليد وسوق المسلمين . الثاني من اطلاقي الحكم الظاهري اطلاقه على مايقابل الأدلة الاجتهادية ، فتختص بموارد الاصول العملية فقط .

« الثالث » الحكم التخيلي كالقطع فانه ليس مجعولا بل هو طريق بنفسه كما سيأتي فى المجلد الثاني انشاء الله تعالى .

والمراد من الامر الظاهري في كلام المصنف (ره) ماسوى الواقعي والتخيلي أما الواقعي فاختياريه خارج عن مبحث الاجزاء واضطراريه تقدم الكلام فيه فى المقام الأول ، وأما التخيلي فسيأتي الكلام فيه فى التذنيب الأول ، فالكلام الآن في الامر الظاهري باطلاقه الأول : فاعلم ان الامر الظاهري على نحوين .

« الأول » الأصل وهو مايكون مفاد دليله جعل نفس موضوع الحكم الشرعى

والتحقيق ان ما كان منه يجرى فى تنقيح ماهو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ماهو شرطه أو شطره كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما فى وجه قوى ونحوها بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة أو الحلية

حقيقة ـ بمعنى الاتساع في موضوع الحكم ـ فلو قال « صل مع طهارة اللباس » ثم قال « المشكوك طاهر » كان مفاد الدليلين جواز الصلاة فى الطاهر الواقعى ومشكوك الطهارة .

« الثاني » الامارة وهو مايكون مفاد دليله ثبوت موضوعه الواقعي ـ بمعنى ان الشارع جعل بعض الأمور كاشفاً عن موضوع حكمه ـ فلو قال « صل مع الوضوء » ثم قال « البينة حجة » لم يكن مفاد الدليلين أزيد من جواز الصلاة مع الوضوء الواقعي وانما البينة طريق اليه كالقطع .

(و) اذا عرفت ماتقدم فاعلم (التحقيق ان) الامر الظاهري (ما كان منه يجري) أى يكون مجعولا (في تنقيح ماهو موضوع التكليف) وهو النحو الاول (وتحقيق متعلقه و) ذلك بأن (كان) الامر الظاهري (بلسان تحقق ماهو شرطه أو شطره) أي جزؤه (كقاعدة الطهارة) أى كل شيء طاهر حتى تعلم انه نظيف (أو) قاعدة (الحلية) أى « كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه » (بل واستصحابهما) والفرق بين القاعدتين واستصحابهما أن القاعدة لاتحتاج الى سابقة الطهارة والحلية والاستصحاب يحتاج اليها ، وكلما اجتمع الاستصحاب والقاعدة كان الاستصحاب مقدما لأن الاستصحاب رافع لموضوع الشك ، وهذا بعكس استصحاب عدم الحجية والشك في عدم الحجية فان الاستصحاب ساقط كما لايخفى ، إذ الأثر للشك لا للمشكوك (في وجه قوي) وهو كون الاستصحاب جعل للمؤدي كما هو مختار المصنف (ره) مقابل من يقول بأنه تنزيل بلحاظ العمل (ونحوهما) أى نحو القاعدتين والاستصحابين مما هو جعل لموضوع الحكم حقيقة كقاعدة الفراغ (بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة) عن الخبث (أو الحلية) كالصلاة والطواف

يجزى فان دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط ومبينا لدائرة الشرط وانه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشاف الخلاف فيه لايكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ،

ونحوهما ، والجار في قوله « بالنسبة » متعلق بقوله « كقاعدة الطهارة » ﴿ يجزى ﴾ خبر قوله «ان ما كان» ﴿ فان ﴾ علة للاجزاء ﴿دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط﴾ أى دليل قاعدة الطهارة والحلية ونحوهما حاكم على دليل اشتراط الصلاة بالطهارة الخبيثة وحلية لباس المصلي ومكانه ، ومعنى الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل الآخر ويكون موسعا لموضوعه أو مضيقاً له . مثلا : قال المولى اكرم العلماء ثم قال : زيد عالم ـ فيما كان جاهلا خارجا ـ كان قوله زيد عالم حاكما على دليل اكرم العلماء لانه وسع دائرة العلماء ، وهكذا لوقال بعد قوله اكرم العلماء : عمرو ليس بعالم ـ فيما كان عالما خارجا ـ فانه حاكم على دليل اكرم العلماء لأنه ضيق دائرة العلماء ، وفيما نحن فيه كذلك إذ الدليل القائل بوجوب كون الصلاة مع الطهارة ، ومع حلية اللباس محكوم بدليل كل شيء لك طاهر وكل شيء لك حلال ، إذ هما يوسعان دائرة الطهارة والحلية فكل من دليل القاعدتين يكون حاكما موسعاً ﴿ ومبيناً لدائرة الشرط ﴾ أى شرط الطهارة والحلية فى الصلاة ﴿ وانه ﴾ أى الشرط ﴿ أعم من الطهارة الواقعية ﴾ والحلية الواقعية ﴿ و ﴾ من الطهارة والحلية ﴿ الظاهرية ﴾ ولو كان نجسا وحراما واقعا .

وعلى هذا التقدير ـ وهو أن يكون الشرط أعم من الواقع والظاهر ـ ﴿ فانكشاف الخلاف فيه ﴾ أى في الشرط بأن تبين بعد الصلاة نجاسة الثوب المشكوك أو حرمته ﴿ لايكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه ﴾ حتى تجب الاعادة والقضاء ﴿ بل ﴾ العمل بعد انكشاف الخلاف ﴿ بالنسبة اليه ﴾ أى الى الشرط ﴿ يكون من قبيل ارتفاعه ﴾ أى ارتفاع الحكم ﴿ من حين ارتفاع الجهل ﴾ فكما أن تبدل الموضوع بموضوع آخر فى سائر الموارد لايضر بالعمل الذي أتى به فى حال وجود الموضوع الاول ، مثلما لو صلى فى السفر ثم صار حاضراً فان تبدل موضوع المسافر الى الحاضر

وهذا بخلاف ما كان منها بلسان انه ماهو الشرط واقعا كما هو لسان الامارات فلا يجزى ، فان دليل حجيته حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعى فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً . هذا على ماهو الاظهر الاقوى فى الطرق والامارات من أن حجيتها ليست بنحو السببية .

غير ضائر بالصلاة المأتي بها فى حال السفر ، كذلك تبدل الجهل بالنجاسة الى العلم بها لايضر بالعمل الذي أتى به في حال الجهل ، فالصلاة المأتي بها فى حال الشك فى الحلية صحيحة ولا تحتاج الى الاعادة اذا تبين حرمة اللباس .

(وهذا) انما يتم في الامر الظاهري الذي كان بلسان تحقيق شرط التكليف وشطره (بخلاف ما كان منها) أى من الاوامر الظاهرية (بلسان) الكشف عن الواقع (انه ماهو الشرط واقعا) وهو النحو الثاني على ماتقدم (كما هو) أى النحو الثاني (لسان الامارات) كالبينة وغيرها ، وكذلك الاستصحاب فى وجه غير قوي عند المصنف ، فان الامارة إذا قامت على وجود الشرط مثلا ثم انكشف الخلاف (فلا يجزي) بل يجب الاتيان بالعمل ثانيا اداء أو قضاء وذلك (فان دليل حجيته) أي حجية النحو الثاني وهو مصداق مافى قوله « ما كان منها بلسان » الخ (حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعي) فان البينة القائمة على كون زيد متوضيء نقول بوجود الوضوء الواقعي الذي هو شرط الصلاة (فبارتفاع الجهل) وتبين اشتباه البينة (ينكشف انه لم يكن) العمل (كذلك) واجداً للشرط الواقعي (بل كان لشرطه فاقداً) فلم ينعقد العمل صحيحاً حتى لايجب التدارك .

(هذا) أي ماذكرنا من عدم الاجزاء فيما كان بلسان انه ماهو الشرط واقعا مبني (على ماهو الاظهر الاقوى) عندنا (في الطرق والامارات) والفرق بينهما أن الطرق فى الأحكام والامارات فى الموضوعات (من أن حجيتها ليست بنحو السببيه) .

اعلم ان التعبد بالامر الظني سواء كان في الأحكام أو فى الموضوعات يتصور على وجهين :

وأما بناءاً عليها وان العمل بسبب اداء امارة الى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقة صحيحا كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان الفاقد معه فى هذا الحال كالواجد فى كونه وافيا بتمام الغرض ولا يجزى لو لم يكن كذلك ،

« الأول » الطريقية وهو انه يجب العمل به لمجرد كونه طريقا إلى الواقع وكاشفاً ظنياً عنه ، بحيث لم يلاحظ فيه سوى الكشف عن الواقع واصابته فان صادفه أحرز مصلحة الواقع وإن لم يصادفه لم يكن له شيء .

« الثاني » السببية وهو انه يجب العمل به لأجل انه يحدث فيه بسبب قيام الطريق مصلحة مساوية أو راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند مخالفة تلك الطريق للواقع . مثلا : إذا أوجب المولى على عبده اطاعة زيد ثم أرشده زيد الى إرادة المولى منه تحصيل الغذاء الكذائي فعلى الأول لو كان زيد خاطئا لم يكن للعبد اجر تحصيل ذلك الغذاء للمولى . نعم لايكون معاقبا حينئذ ، وعلى الثاني كان للعبد الأجر المساوي أو الاكثر على الأجر الذي كان له لو صادف الواقع .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الاجزاء وعدمه مبتني على القولين ، فمن يقول بأن حجية الامارات من باب الطريقية ومنهم المصنف (ره) يرى عدم الاجزاء فيما لو قامت الامارة على شيء ثم تبين الخلاف ، إذ المصلحة الواقعية غير محرزة والواقع على حاله (واما بناءاً عليها) أى على السببية وهو القول الثاني (و) ذلك بمعنى (ان العمل بسبب اداء امارة الى وجدان شرطه أو شطره يصير حقيقة صحيحا) ويكون (كانه) أى العمل (واجد له مع كونه فاقده) في الحقيقة ، ففي الاجزاء وعدمه تفصيل إذ الاقسام المتصورة حينئذ اربعة : لأن المأتي به اما واف بتمام الغرض أولا ، وعلى الثاني فالباقي من الغرض اما يمكن استيفاؤه أم لا ، والممكن الاستيفاء اما واجب استيفاؤه أو مستحب (فيجزي لو كان الفاقد) للشرط أو الشطر (معه) أى مع كونه فاقداً (في هذا الحال) أى فى حال قيام الامارة (كالواجد فى كونه وافيا بتمام الغرض) وهي الصورة الاولى (ولا يجزي لو لم يكن) العمل الفاقد (كذلك)

ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ان وجب وإلا لاستحب . هذا مع امكان استيفائه والا فلا مجال لاتيانه كما عرفت في الامر الاضطراري . ولا يخفى ان قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقته أيضا . هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقية أو بنحو الموضوعية والسببية وأما إذا شك ولم يحرز انها على أي الوجهين فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف مقتضية للاعادة في الوقت

وافيا بتمام الغرض (و) حين عدم الوفاء بتمامه (يجب الاتيان بالواجد) ثانيا (الاستيفاء الباقي ان وجب) الاستيفاء وهي الصورة الثالثة (وإلا) يجب الاستيفاء (لاستحب) الاتيان ثانيا وهي الصورة الرابعة .

(هذا) كله (مع امكان استيفائه) الباقي (وإلا) يمكن الاستيفاء (فلا مجال لاتيانه) ثانيا وهي الصورة الثانية (كما عرفت) الصور الاربعة وأحكامها (في الامر الاضطراري) فراجع ، وفي كلام المصنف مواقع للتأمل .

(ولا يخفى ان) الاحتمالات وان كانت اربعة في مقام الثبوت لكن (قضية اطلاق دليل الحجية) للامارة (على هذا) القول وهو السببية (وهو الاجتزاء بموافقته) أي موافقة دليل الحجية (أيضا) كما كان بعض صور مقام الثبوت مقتضيا للاجزاء .

ثم (هذا) الكلام الذي ذكرنا من عدم الاجزاء على الطريقية والاجزاء على السببية في بعض الصور (فيما إذا أحرز أن الحجية) في باب الطرق والامارات (بنحو الكشف والطريقية) كما هو مسلك المشهور (أو بنحو الموضوعية والسببية) كما هو مسلك بعض (وأما إذا شك ولم يحرز انها) أي الحجية (على أي الوجهين) من الطريقية والموضوعية بعد إحراز الاجزاء بناءاً على السببية (فأصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف) أي بالفعل المسقط للامر (مقتضية للاعادة في الوقت) فيما إذا انكشف الواقع بعد الاتيان بالفعل موافقا للامر الظاهري ، وذلك لأن الواقع لا يسقط عن الفعلية بقيام الامارة على خلافها بناءاً على الطريقية وان سقط عن التحبير .

واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا فى الوقت لايجدى ولايثبت كون ماأتى به مسقطا إلاعلى القول بالاصل المثبت و قد علم اشتغال ذمته بما يشك فى فراغها عنه بذلك المأتى . وهذا بخلاف إذا علم انه مأمور به واقعا وشك فى انه يجزى عما هو المأمور به الواقعى الاولى كما فى الاوامر الاضطرارية أوالظاهرية بناءاً على أن

وعلى هذا فالتكليف مردد بين الواقع على الطريقية وبين الظاهر على السببية ، فأصالة بقائه جارية ﴿ واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا فى الوقت ﴾ بأن يقال : انه لو انكشف الخلاف في الوقت يرجع إلى استصحاب عدم فعلية التكليف ، إذ في حال الجهل بالتكليف الواقعي وقيام الحجة على خلافه لم يكن ملزماً بالاتيان بالواقع ، فلو شك في صورة الانكشاف جرى الاستصحاب ، ولكن هذا الاستصحاب ﴿ لايجدى ولا يثبت كون ماأتى به مسقطا ﴾ لأنه من اللوازم غير الشرعية وهو لا يثبت بالاستصحاب ﴿ إلا على القول بالاصل المثبت ﴾ وهو خلاف التحقيق ، إذ الأصل كما ثبت في محله انما يترتب عليه الآثار الشرعية دون العادية والعقلية ، فاستصحاب عدم فعلية التكليف بالواقع لايثبت اجزاء ماأتى به . ﴿ و ﴾ على تقدير عدم إفادة الاصل الاجزاء كان اللازم الاتيان بالفعل ثانيا لانه ﴿ قد علم اشتغال ذمته بما ﴾ أى بتكليف ﴿ يشك في فراغها ﴾ أى الذمة ﴿ عنه ﴾ أى عن ذلك التكليف ﴿ بذلك ﴾ الفعل الظاهري ﴿ المأتى ﴾ به والمرجع في ذلك اصالة عدم الاتيان كما لايخفى .

﴿ وهذا ﴾ الذي ذكرنا من كون الشك فى الاجزاء للشك فى الطريقية والموضوعية مجراه الاشتغال ﴿ بخلاف ﴾ إذا كان الشك في الاجزاء للشك فى وفاء المأمور به بالامر الاضطراري أوالظاهري بناءاً على السببية فان المرجع فيها البراءة بعد ارتفاع الاضطرار أو انكشاف الخلاف ، وأشار اليه بقوله : بخلاف ما ﴿ اذا علم انه مأمور به واقعا ﴾ ثانويا ﴿ وشك في انه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الاولى ﴾ أم لا ﴿ كما في الاوامر الاضطرارية أو ﴾ الاوامر ﴿ الظاهرية ﴾ وليس المراد بها الامر الظاهري بناءاً على الطريقية ، لأنه على هذا ليس مأموراً به بالامر الواقعي ، بل ﴿ بناءاً على أن

يكون الحجيه على نحو السببية فقضية الاصل فيها كما اشرنا اليه عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا و أصالة عدم فعلية التكليف الواقعى بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف . وأما القضاء به فلا يجب بناءاً على انه فرض جديد و كان الفوت المعلق عليه

يكون الحجية) فى الاوامر الظاهرية (على نحو السببية) والموضوعية (فقضية الاصل فيها) أى في الاضطرارية والظاهرية (كما أشرنا اليه) في المقام الاول (عدم وجوب الاعادة) لو ارتفع الاضطرار وانكشف الواقع فى الوقت . والفرق بين الشك في الطريقية والسببية الموجب للاعادة وبين الشك بعد رفع الاضطرار وانكشاف الخلاف الذي لا يوجب الاعادة : أنه فى الاول قطع بالاشتغال فيستصحب عدم اتيان متعلقه ، وأما الثانى فلا يجب (للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا) من الامر الاضطراري والظاهري .

(و) ان قلت : هنا أيضا قطع بالاشتغال فيستصحب عدم اتيان متعلقه .

قلت : بل الأمر بالعكس إذ (أصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف) محكمة كما لا يخفى .

هذا كله حال الاداء بالنسبة الى الامور المذكورة (وأما القضاء به) فحاله حال الاداء بناءاً على تبعية القضاء للاداء (فلا يجب) في بعض الصور ويجب في بعضها الأخر على ماتقدم ، وعدم وجوبه يكون (بناءاً على انه فرض جديد) وهذا هو الذي اختاره المحققون .

(و) ان قلت : بل يجب القضاء وان قلنا أنه بأمر جديد ، لأن الاصل عدم الاتيان بالتكليف ، وإذا ثبت فوت التكليف وانضم اليه قوله عليه السلام « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته » انتج وجوب القضاء ، فموضوع الوجوب - وهو الفوت - يثبت بالاصل ومحموله وهو الوجوب يثبت بالحديث .

قلت : موضوع قوله « من فاتته » الخ (كان) هو (الفوت المعلق عليه

وجوبه لايثبت باصالة عدم الاتيان إلا على القول بالاصل المثبت والا فهو واجب كما لايخفى على المتأمل فتأمل جيداً . ثم ان هذا كله فيما يجرى فى متعلق التكاليف من الامارات الشرعية والاصول العملية وأما مايجرى فى اثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها فى زمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر فى زمانها

وجوبه ﴾ أى وجوب القضاء ، ومن الواضح أنه أمر وجودي ، وذلك ﴿ لايثبت باصالة عدم الاتيان إلا على القول بالاصل المثبت ﴾ إذ استصحاب الامر العدمي لاثبات أمر وجودي من أظهر مصاديق الاصل المثبت ، بأن يقال لم يأت بالتكليف فثبت الفوت . وقد تقدم ويأتى عدم جريان الاصل لافادة لازمه العادي والعقلي ﴿ وإلا ﴾ يكن الامر كذلك بأن كان القضاء تابعا للاداء ، أو قلنا بأن الفوت عبارة عن عدم الاتيان لأنه أمر وجودي ، أو قلنا ان الاصل المثبت حجة ﴿ فهو ﴾ أى القضاء ﴿ واجب ﴾ بعد رفع الاضطرار أو انكشاف الخلاف خارج الوقت ﴿ كما لايخفى على المتأمل ﴾ وذلك لعين الدليل الذي ذكر فى الاداء ﴿ فتأمل جيداً ﴾ يمكن أن يكون وجهه ماأشار اليه السيد الحكيم : بأن موضوع القضاء لايختص بالفوت بل المذكور فى جملة من نصوصه نسيان الفريضة أوالنوم عنها أو نحو ذلك مما يفهم منه كون الموضوع تركها فى تمام الوقت ، فلو جرت أصالة عدم الاتيان في نفسها كفت فى وجوب القضاء ـ فراجع .

﴿ ثم ان هذا ﴾ الكلام الذي ذكر بالنسبة إلى الاعادة والقضاء ﴿ كله فيما يجري فى متعلق التكاليف ﴾ ثم بين مصداق كلمة مافي قوله فيما بقوله ﴿ من الامارات الشرعية والاصول العملية ﴾ أى كان الكلام إلى الحال فى الامارات والاصول المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف ﴿ وأما مايجرى ﴾ من الامارات والاصول ﴿ في اثبات أصل التكليف كما إذا قام الطريق أو الاصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر في زمانها ﴾ سواء

فلا وجه لاجزائها مطلقا ، غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيها أيضا ذات مصلحة لذلك ولا ينافى هذا بقاء صلاة الظهر على ماهى عليه من المصلحة كما لايخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد .

كان الانكشاف في الوقت أو فى خارجه ﴿ فلا وجه لاجزائه ﴾ أى صلاة الجمعة عن صلاة الظهر ﴿ مطلقا ﴾ سواء قلنا بالطريقية أم بالسببية ، أما إذا قلنا بالطريقية فواضح إذ تبين خطأ الطريق فلم يحرز المكلف المصلحة الواقعية ، وأما إذا قلنا بالسببية فلان قيام الطريق انما تجعل الجمعة ذات مصلحة لا أن الطريق يسقط الغرض المتعلق بصلاة الظهر . هذا كله في الاداء واما القضاء فلأن الواقع فائت قطعا فيشمله قوله عليه السلام « من فاتته » الخ .

وإلى ماتقدم من قولنا « واما اذا قلنا بالسببية فلأن » الخ أشار المصنف بقوله : ﴿ غاية الامر أن تصير صلاة الجمعة فيها ﴾ أى في الجمعة يعنى يومها ﴿ أيضا ذات مصلحة ﴾ كما كان صلاة الظهر ذات مصلحة ﴿ لذلك ﴾ أى لاجل تعلق الامارة بوجوبها على تقدير القول بالسببية ﴿ ولا ينافي هذا ﴾ الذى ذكرنا من صيرورة صلاة الجمعة ذات مصلحة ﴿ بقاء صلاة الظهر على ماهي عليه ﴾ في الواقع ﴿ من المصلحة ﴾ لعدم المحذور فى اجتماع المصلحتين الملزمتين فى يوم واحد ﴿ كما لايخفى ﴾ فمصلحة الظهر واقعية ومصلحة الجمعة سببية ﴿ إلا أن يقوم دليل بالخصوص ﴾ من الخارج ﴿ على عدم وجوب صلاتين ﴾ الاعم من الوجوب الواقعي والامارى ﴿ في يوم واحد ﴾ إذ لو قام دليل كذلك وقع التنافى بين وجوب الظهر بعد وجوب الجمعة ، فاذا ثبت وجوب إحداهما بالاصل أو الامارة ثبت عدم وجوب الاخرى ، فحيث انى بالجمعة ثم انكشف الخلاف لم تجب الظهر لا أداءاً ولا قضاءاً لأن وجوب إحداهما يلازم عدم وجوب الاخرى حسب الفرض ، لكن ليس فى الأدلة مايفيد ذلك إذ غاية مايستفاد من الضرورة أو الاجماع عدم وجوب صلاتين واقعيتين في يوم واحد لاعدم الوجوب في الاعم من الواقعي والأمارى ـ فلاحظ .

(تذنيبان) الاول : لاينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ فانه لايكون موافقة للامر فيها وبقي الامر بلا موافقة أصلا ، وهو أوضح من أن يخفى . نعم ربما يكون ماقطع بكونه مأموراً به مشتملا على المصلحة في هذا الحال أو على مقدار منها ولو في غير الحال غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه .

تذنيبان

التذنيب جعل الشيء ذنابة للشيء ، وعن الصحاح الذناب بالكسر عقيب كل شيء وذنابة الوادي الموضع الذي ينتهي اليه سيله ، وكذا الذنابة بالضم والذانب التابع .

التذنيب (الاول) في الامر التخيلي (لاينبغي توهم الاجزاء في) مالو فعل بسبب (القطع بالامر) فانه لايجزي (في صورة) كشف (الخطأ ، فانه) أي الفعل المأتي به (لايكون موافقة للامر فيها) أي في صورة الخطأ (وبقي الامر) الواقعي (بلا موافقة أصلا ، وهو أوضح من أن يخفى) إذ القطع انما هو منجز في صورة الاصابة ومعذر في صورة الخطأ كما تقرر في محله ، والاجزاء انما يكون فيما لوكشف الامر الشرعي عن مصلحة في متعلقه ، فحيث لا امر كما في صورة القطع لا اجزاء بعد انكشاف الخطأ .

(نعم ربما يكون ماقطع بكونه مأموراً به مشتملا على المصلحة في هذا الحال) أي حال القطع ، وانما قيده بذلك لأن المقطوع لوكان مشتملا على المصلحة مطلقا كان واجبا في عرض الواجب الواقعي فكان الاجزاء فيه معلوما (او) كان المقطوع مشتملا (على مقدار منها) أي المصلحة الواقعية (ولو في غير الحال) أي غير حال القطع بان كان مشتملا على بعض المصلحة في كل حال حال القطع وعدمه لكن بشرطين : الاول أن لايكون هذا المقدار من المصلحة وافيا بالغرض . الثاني أن يكون هذا المقدار (غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه) اما الأول فلأنه لوكان وافيا بالغرض كان واجبا تخييراً بينه وبين الواجب الواقعي ، واما

ومعه لا يبقى مجال لامتثال الامر الواقعي ، وهكذا الحال في الطرق فالاجزاء ليس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعي أو الطريقي للاجزاء بل انما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقتهما كما في الاتمام والقصر والاخفات والجهر .

الثاني فلأنه لو كان الباقي ممكن الاستيفاء لكان اللازم التخيير دائما بين الواقع وبين متعلق القطع بشرط استيفاء الباقي .

﴿ ومعه ﴾ أي مع كون المقطوع به مشتملا على تمام المصلحة أو على مقدار لا يمكن استيفاء الباقي ﴿ لا يبقى مجال لامتثال الامر الواقعي ﴾ بعد الاتيان بالمقطوع ويكون مجزيا في الصورتين ﴿ وهكذا الحال في الطرق ﴾ فلو قطع بطريقية شيء ثم عمل على طبقه فان كان بلا مصلحة لم يجز وإن كان في حال القطع ذا مصلحة أو وافيا ببعض المصلحة في جميع الاحوال اجزأ . والحاصل انه لا يفرق بين كون متعلق القطع طريقا وبين كونه حكما ﴿ فالاجزاء ﴾ في الصورتين ﴿ ليس لأجل اقتضاء امتثال الامر القطعي ﴾ في القطع بالحكم ﴿ أو الطريقي ﴾ في القطع بالطريق ﴿ للاجزاء ﴾ كما توهم بعض ﴿ بل ﴾ الاجزاء ﴿ انما هو لخصوصية اتفاقية ﴾ وصدفة ﴿ في متعلقها ﴾ أي متعلق القطع بالحكم أو الطريق ، والخصوصية الاتفاقية ما تقدم من الاشتمال على المصلحة في حال القطع أو على بعضها دائما بحيث لا يمكن استيفاء الباقي ﴿ كما في الاتمام والقصر والاخفات والجهر ﴾ فمن أتم في موضوع القصر جاهلا أجزأ ، وكذا لو جهر في موضع الاخفات نسيانا أو أخفت في موضع الجهر ولا يجب الاعادة ولا القضاء لو علم بعد ذلك أو تذكر ، ويدل على الحكم الأول قبل الاجماع روايات : منها صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قالا : قلنا فمن صلى في السفر أربعا أيعيد أم لا ؟ قال : إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعا أعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة . ويدل على الحكم الثاني قبل اجماع التذكرة والرياض وعدم الخلاف فيه في الجملة صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ؟ فقال : أي

(الثانى) لايذهب عليك أن الاجزاء فى بعض موارد الاصول والطرق والامارات على ماعرفت تفصيله لايوجب التصويب المجمع على بطلانه

ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لايدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته .

التذنيب (الثاني) فى بيان عدم المنافاة بين التخطئة والاجزاء (لايذهب عليك أن الاجزاء فى بعض موارد الاصول والطرق والامارات) كما تقدم (على ماعرفت تفصيله لايوجب التصويب المجمع على بطلانه) وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي : أن الشيعة ذهبوا إلى التخطئة والعامة ذهبوا إلى التصويب ، فالاولون قائلون بعدم اصابة كل مجتهد بل المجتهد عندهم قد يكون مصيبا وقد لايكون لأنه لايكون عنده الحكم معلوما ، والآخرون يقولون باصابة كل مجتهد ، والتصويب على أقسام ذكرها المشكيني فى حاشية هذا المقام ، والمجمع على بطلانه منها هو خلو الواقعة عن الحكم غير ماأدت اليه الامارة ، والاخبار ببطلان هذا القسم متظافرة والاجماع محقق ، ولا بأس بذكر رواية منها :

قال امير المؤمنين صلوات الله عليه كما في نهج البلاغة وغيره : ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم تجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آرائهم جميعا وإلههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد ، افأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه أن يرضى ، أم أنزل الله دينا تاما فقصر الرسول (ص) عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول « مافرطنا فى الكتاب من شيء » وفيه تبيان كل شيء ، وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لااختلاف فيه فقال سبحانه « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً » وان القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لاتفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به .

فى تلك الموارد ، فان الحكم الواقعى بمرتبته محفوظ فيها فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس إلا الحكم الانشائى المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية بحسب مايكون فيها من المقتضيات وهو ثابت فى تلك الموارد كسائر موارد الامارات ، وانما المنفى فيها ليس إلا الحكم الفعلى البعثى و

أقول : لايخفى ان هذا الكلام لايشمل فقهاء الشيعة المختلفين بوجه أصلا بقرينة قوله عليه السلام « فيصوب آرائهم » فانه طريق المصوبه لا المخطئة . وللعلامة المجلسي (ره) هنا بيان ذكره يوجب التطويل .

إذا عرفت ماذكرناه فنقول : حكي عن تمهيد القواعد أن الاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل وعدمه لازم مساو للتخطئة ، ولكنه غير مستقيم إذ الاجزاء (في تلك الموارد) المتقدمة لايوجب التصويب ، إذ التصويب يلازم عدم الحكم الواقعي والاجزاء بالعكس (فان الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها) أى في موارد الاجزاء (فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس إلا الحكم الانشائي) ويقول به المخطئة حتى فى موارد الاجزاء . بيان ذلك : أن للحكم مراتب أربعة كما سيأتى الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ، والمخطئة مطبقون على وجود الحكم الانشائي (المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية) لا الثانوية كالحرج والاضطرار ونحوهما ، فالحكم للموضوعات موجود (بحسب مايكون فيها من المقتضيات) فالموضوع المقتضي للوجوب محكوم عليه بالوجوب انشاءاً والموضوع المقتضى للحرمة محكوم عليه بالحرمة كذلك وكذا موضوعات سائر الاحكام ، (وهو) أى الحكم الانشائي (ثابت في تلك الموارد) أى موارد الاجزاء المتقدمة (كسائر موارد الامارات) التي لانقول بالاجزاء فيها (وانما المنفي فيها) أى في موارد الامارات غير المصيبة (ليس إلا الحكم الفعلي البعثي) فلا بعث فعلا لا انه لاحكم كما تقول المصوبة (و) عدم الحكم الفعلى

هو منفي في غير موارد الاصابة وان لم نقل بالاجزاء فلا فرق بين الاجزاء وعدمه إلا في سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري وعدم سقوطه بعد انكشاف عدم الاصابة وسقوط التكليف بحصول غرضه أو لعدم امكان تحصيله غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة . كيف وكان الجهل بها بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذاً في موضوعها فلا بد أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته

في موارد الاجزاء غير مستغرب بل (هو) أي الحكم الفعلي (منفي في غير موارد الاصابة) للامارة مطلقا (وان لم نقل بالاجزاء) إذ الحكم انما يصير فعلياً إذا كان هناك بيان ، والمفروض عدم البيان بالنسبة الى الحكم الواقعي في مورد أدت الامارة الى خلافه (فلا فرق) في مورد خطأ الامارة (بين الاجزاء وعدمه) في عدم الحكم الفعلي (إلا) ان الفرق بينهما موجود (في) أمر آخر وهو (سقوط التكليف بالواقع بموافقة الامر الظاهري) في مورد الاجزاء (وعدم سقوطه) في غيره ، وقوله : (بعد انكشاف عدم الاصابة) تنازع فيه قوله : إلا في سقوط التكليف ، وقوله وعدم سقوطه أي يتبين السقوط وعدمه حال الانكشاف .

(و) من البديهي أن (سقوط التكليف بحصول غرضه) كما في موارد الاصول بناءاً على جعل الحكم وكما في موارد الطريق بناءاً على السببية (او لعدم امكان تحصيله كما إذا لم يمكن استيفاء الباقي (غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ماأدت اليه الامارة) وكذ تعدد الحكم على حسب تعداد آراء المجتهدين أو غيرها .

و (كيف) يكون الاجزاء تصويبا مجمعا على بطلانه (و) قد (كان) مقابلا للتصويب ، فانه كان (الجهل بها) أي بالواقعة (بخصوصيتها) كما في الشبهة الموضوعية (أو بحكمها) كما في الشبهة الحكمية (مأخوذاً في موضوعها) أي في موضوع الامارات والاصول (فلا بد أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته) الانشائية

محفوظا فيها كما لايخفى .

(محفوظا فيها) أى فى موارد الامارات والاصول (كما لايخفى) بأدنى تأمل ولا يذهب عليك أن المصنف جمع في كلامه بين الرد على المصوبة وبين عدم التلازم بين الاجزاء والتصويب ، وفيه أيضا رد على شيخنا المرتضى قدس سره ، وبالتأمل فى كلامه يعرف عدم استقامة الرد والله العالم .

فهرس الكتاب

مقدمة الشارح	١
مقدمة المصنف	٢
موضوع العلم	٥
في المبادىء	١١
موضوع علم الأصول	١٢
تعريف الأصول	١٩
في الوضع	٢٢
المعنى الحرفي	٢٧
الخبر والانشاء	٣٦
في كيفية المجاز	٤٠
استعمال اللفظ في اللفظ	٤٢
الدلالة هل تتبع الارادة أم لا ؟	٥١
هل للمركب وضع مستقل	٥٨
علامات الحقيقة والمجاز	٦٠
التنصيص والتبادر	٦١
صحة السلب	٦٤
الاطراد وعدمه	٦٩
تعارض الاحوال	٧٢
ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه	٧٤
في الصحيح والاعم	٨١
وضع الفاظ العبادات	١٠٠
في الاشتراك	١٣٣
استعمال اللفظ في اكثر من معنى	١٣٨
في المشتق	١٥٣
اسم الزمان	١٦٤
الافعال والمصادر	١٦٧
دلالة الفعل على الزمان	١٦٨
امتياز الحرف عن الامر والفعل	١٧٥
اختلاف مبادىء المشتقات	١٨٢
المراد بالحال	١٨٤
تأسيس الاصل	١٩٠
الخلاف في المشتق	١٩٣
تبادر التلبس	١٩٥
صحة السلب عن المنقضى	١٩٥
المضادة دليل الاشتراط	١٩٨
اشكال على صحة السلب	٢٠٥
ادلة كون المشتق حقيقة في المنقضى	٢١٠
مفهوم المشتق	٢٢١
الفرق بين المشتق والمبدأ	٢٤٤
دفع اشتباه الفصول	٢٤٨
كيفية جري الصفات على الله تعالى	٢٥١
كيفية قيام المبادىء بالذات	٢٥٥
معاني لفظ الامر	٢٦٩
اعتبار العلو في الامر	٢٧٥

افادة الامر الوجوب	٢٧٧	الامر عقيب الحظر	٣٥٤
الطلب والارادة	٢٨١	في المرة والتكرار	٣٥٧
معاني صيغة الامر	٣١٤	المراد بالتكرار	٣٦١
فى ان الصيغة حقيقة فى اي معنى	٣١٩	فيما يحصل به الامتثال	٣٦٥
الجمل الخبرية المستعملة في الطلب	٣٢٢	في الفور والتراخي	٣٦٩
دلالة صيغة الامر على الوجوب	٣٢٧	الاتيان فوراً ففوراً	٣٧٤
فى التعبدية والتوصلية	٣٣٠	فى الاجزاء	٣٧٦
مقتضى اطلاق الصيغة	٣٥٢		

سيصدر قريباً كتاب

الفقـــه

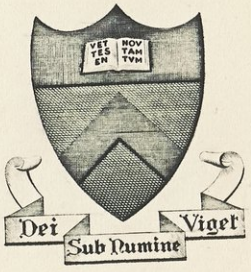
وهو شرح استدلالي على العروة الوثقى

بقلم

مؤلف هذا الكتاب

8878-104

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 072710559