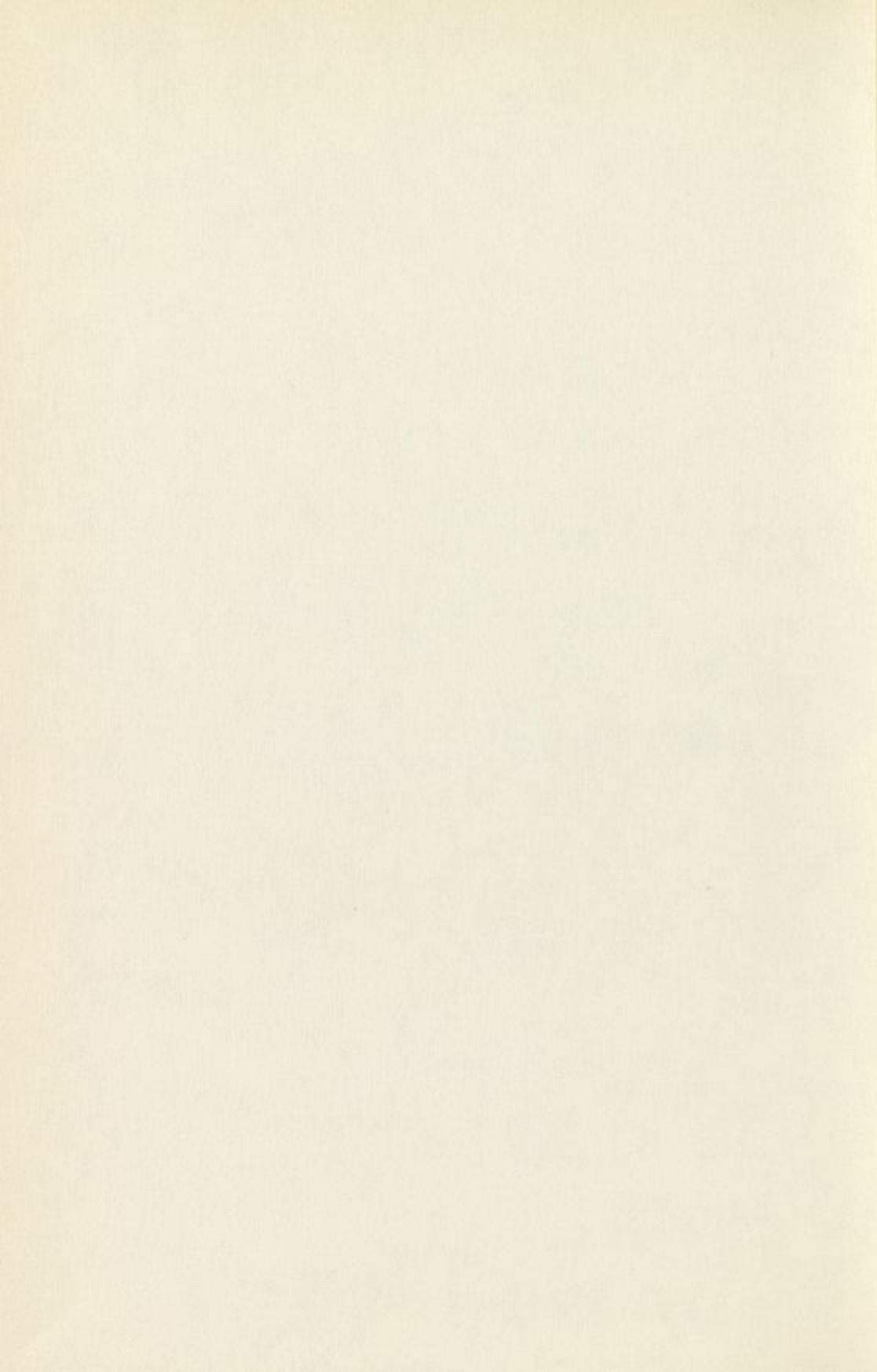


Princeton University Library



32101 072710559



الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأَصُولِ

الجزء الاول

al-Shirāzī, Muḥammad al-Mahdī al-Husaynī

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

al-Wuṣūl ilā Kifāyat al-uṣūl

الْوَصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأَصُولِ

مطبعة الآداب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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 : هذا مختصر في شرح لفظ الكفاية للمحقق الكبير المولى الشيخ محمد كاظم الخراساني طاب ثراه كتبتّه تذكرة لنفسي وتبصرة للمبتدئ ، وأبتهل الى الله تعالى في أن يقرنه برضاه ويجعله خالصاً لوجهه الكريم ، ويوفقي للاتمام ويصيره مقدمة للاحكام ، انه ولي ذلك وهو المستعان .

٢١-١-٥٥ ١٩٤٥ (٥٧٥١٠)

2271

509406

K528

923

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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 ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » . ولا يبعد أن يكون ذكره تنويهاً لعظمة المسمى ، كما في الدعاء « ولاذ الفقراء بجنابك » مع ان اللوذ بنفسه تعالى . هذا على أن يكون متعلق الظرف استمين - كما في الخبر - اما لو كان الملابس فظاهر ، إذ الملابس 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 في الحمد للجنس كما هو الظاهر من التبادر ، ولا حاجة الى تكلف الاستدلال . وفي لفظة الله كلام طويل ولقد أجاد المحقق الشريف حيث قال : كما ألهمت العقول في كنهه ذاته كذلك تحيرت في لفظ اسمه .

(والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين) قال الله تعالى : « ان الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً » وذكر الآل لثلاثا تكون الصلاة ببراء منهيأ 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 عليها التحية وان كانا في 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 والحزني والبعث من الخير ، وكان وجه تذييل التصليحة والتسليم بهذه الجملة أمام التولي بالتبري ، فانه أحد دعائم أصول الايمان ، وجعل يوم الدين غاية كناية عن الدوام كقوله تعالى : « مادامت السماوات والأرض » على أحد التفسيرين ، وإلا فلا وجه للاختصاص .
 (وبعد) أي بعد المقدمة للمقدمة (فقدرتبه) أي الكتاب (على مقدمة) في بيان موضوع العلم وغايته وحده اجمالا وأمور آخر (ومقاصد) ثمانية : الأوامر والنواهي ، والمفاهيم ، والمعموم ولواحقه . والمطلق ولواحقه ، والقطع ، والظن ، والبراءة ولواحقها ، والتعادل والترجيح . (وخاتمة) في الاجتهاد والتقليد .

(أما المقدمة)

ففي بيان امور : الأول

(اما المقدمة في بيان امور) ثلاثة عشر : موضوع العلم ، والوضع ، وكون المجاز بالطبع أم لا ، وإرادة اللفظ من اللفظ ، وكون دلالة الالفاظ لا تتبع الارادة ، وانه هل للمركب وضع أم لا ، وعلامة الحقيقة والمجاز ، وتعارض الاحوال ، والحقيقة الشرعية ، والصحيح والاعم ، والمشارك وجواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى والمشتق

❦ الامر الاول ❦

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

(الثاني) القضايا التي يقع فيها البحث وهي المسمى بالمسائل كقولهم : الفاعل مرفوع والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور . ثم قالوا ان موضوع المسألة اما نفس 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) المباديء وهي التي يبتنى عليها المسائل ، فان أفادت تصور أطراف المسألة سميت بالمباديء التصورية ، وان أفادت التصديق بالقضية المأخوذة في دليل المسألة

ان موضوع كل علم وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية

سميت بالمباديء التصديقية .

ثم ان العرض قسيمان : (الاول) الذاتي وهو على ثلاثة أقسام : الاول ما يعرض للشيء أولاً وبالذات كمعرض التعجب للانسان الثاني ما يعرض للشيء بواسطة أمر مساوي للمعرض خارج عن حقيقته كالضحك اللاحق للانسان لكونه متعجباً . الثالث ما يعرض بواسطة أمر مساوي داخل في المعرض كادراك السكيات العارض للانسان بواسطة كونه ناطقاً . (الثاني) الغريب وهو ثلاثة أيضاً : الاول ما يعرض بواسطة أمر مبان كالحرارة العارضة للماء بواسطة النار . الثاني ما يعرض بواسطة أمر خارج أعم كالحركة العارضة للبياض لكونه جسماً . الثالث ما يعرض بواسطة أمر خارج أخص كالضحك للحيوان بواسطة التعجب . وأما العارض بواسطة الأمر الاعم الداخل كالمشي العارض للانسان بواسطة كونه حيواناً ففيه خلاف .

موضوع العلم

والمصنف (ره) على (ان موضوع كل علم) نفس موضوعات المسائل لاما تقدم من انه قد يكون موضوع العلم وقد يكون نوعاً منه - الخ . (و) اختاران موضوع العلم (هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) لاما سبق من ان المحمول قد يكون عرضاً غريباً .

ثم لا يخفى ان الواسطة على ثلاثة أقسام : الاول الواسطة في الثبوت والمراد بها العلة في وجود المعرض لعروضه كعملية التعجب لعروض الضحك على الانسان وعلية تفنن الاخلاط لعروض الحمى عليه . الثاني الواسطة في العروض والمراد بها ان العرض يعرض ابتداءً للواسطة ونسبته الى المعرض 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 فأعلم ان المصنف (ره) جعل العرض الذاتي عبارة عن القسمين

أي بلا واسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتحد معها خارجاً وان كان يغايرها مفهوماً تغاير السكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده

الأول والثالث (أي) العرض الذي يعرض (بلا واسطة في العروض) سواء كان مع واسطة في الثبوت أو في الاثبات ، وعليه فالعرض الغريب هو ماله واسطة في العروض خلافاً لما تقدم من الميزان المشهور .

ان قلت : ماذا كرتم من ان موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية غير تام ، لما نرى من خروج اغلب العلوم عن هذه الضابطة . مثلاً الرفع والنصب والجر في النحو أعراض غريبة بالنسبة الى الكلمة لأنها إنما تلحق الكلمة بواسطة أمر أخص خارج كالفاعلية والمنعولية وكونها المضاف إليها ، وكذلك الوجوب والحرمة إنما يلحقان الأمر والنهي الواردين في الكتاب والسنة بواسطة أمر خارج أعم وهو كون مطلق الأمر للوجوب . قلت : ان الموضوع في 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 (ما يتحد معها خارجاً وان كان) الفرق بين موضوع العلم وموضوعات المسألة هو ان موضوع العلم (يغايرها مفهوماً) فان مفهوم الكلمة شيء ومفهوم الفاعل شيء آخر ومفهوم الأمر المطلق شيء ومفهوم الأمر الوارد في الكتاب شيء آخر وهكذا .

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

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

(والمسائل) عبارة عن جملة من قضايا متشتملة جمعها اشتراكها في الدخول 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 فبان 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 والمبادئ ، لكن صرحوا ان حقيقة كل علم مسائله ولا تنافي بينهما فان ثلاثية الأجزاء بالنسبة الى التدوين ، واما بحسب الحقيقة فالعلم شيء واحد إذ المبادئ مقدمة للمسائل والموضوع جهة اشتراك موضوعات المسائل وهي (عبارة عن قضايا متشتملة) متفرقة موضوعا أو محمولا لكن حيث بين ان موضوعات مسائل العلم متحد مع موضوع العلم فلا اختلاف في الموضوع باعتبار الخصوصيات المأخوذة مع الجامع كالتفاعلية ونحوها ، وحيث كانت المسائل مختلفة فلا بد وأن يكون بينها جامعة تجملها علماً واحداً وفي الجامع خلاف فالمصنف على ان الذي (جمعها) إنما هو (اشتراكها في الدخول في الغرض) الواحد مثلا الأمر الذي 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 وسمى 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 في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم عليه حده فيصير من مسائل العلمين . لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين في 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) في 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 بديهية ، 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 عليه حده) 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 مسائلها) فيكون العلمان المدون لاجلها كتابان في الصورة والمسائل واحداً وذلك (فيما كان هناك) غرضان (مهمان)

متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكها 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 في هذه الجهة أعني ترتبها (على جملة من القضايا) بحيث (لا يكاد انفكاكها) . 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) في الجواب : انه لما كان السرفي تدوين المسائل المختلفة علماً واحداً هو تحسين العقلاء ولو كان الغرضان متلازمين قبسح تدوين علمين عندهم نستكشف ان سبب تدوين علم واحداً من 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 اتفاهه 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 كعرفة المعربات والمبنيات المرتبتين على علم النحو اذا فرضا غرضان .

اما القسم الرابع فانه لا شبهة في انه (لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين) متحدين في جميع المسائل (وتسميتهما باسمين) لأن التدوين الاول كاف في حصول الغرضين ولا مدخلة 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 في بعض المسائل فان حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة او ازيد في جملة مسائلها المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى .

واحدة وجعلها عاماً 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 في العلم وإلا فالتدوين الواحد لا يحتاج الى هذا التفصيل ، (وهذا) القسم (بخلاف) الأقسام الثلاثة الأولى إذ لو كان بين الغرضين تباين فلا شبهة في وجوب تدوين علمين إذا المفروض عدم ترتبها أصلاً ، وكذا لو اشتركا في (التداخل في بعض المسائل) من الطرفين وهو العموم من وجه أو من طرف واحد وهو العموم المطلق (فان حسن تدوين علمين) فيما اذا (كانا) العلمان (مشتركين في مسألة أو ازيد في جملة مسائلها المختلفة) سواء كان بينهما عموم مطلق أو من وجه (لأجل) غرضين (مهمين مما لا يخفى) .

المبادئ

ولما فرغنا عن بيان جزئيين من أجزاء العلوم أعني الموضوعات والمسائل نشرع في بيان الجزء الثالث أعني المبادئ. فنقول : المبادئ عبارة عما يبتنى عليها مسائل العلم وهي قسمان الأول المبادئ التصورية والثاني المبادئ التصديقية وجملة القول : ان المبادئ 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 في النسبة فهو ضلع ما يحيط به الطرفان في علم الهندسة ، وكالمصادرات والعلوم المتعارفة والاصول الموضوعية وحكي بعض الأفاضل عن ابن الحاجب للمبادئ معنى آخر فقال : هي ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلاً في العلم فيكون من المبادئ 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 أو خارجاً عنه يتوقف عليه الشروع كعرفة الحدود والغاية وبيان الموضوع ، والأمر سهل بعد معرفة المراد منها اجمالاً .

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 مائزاً لما تقدم من لزومه عدم التداخل في مسألة فضلاً عن التداخل في المسائل مع لزوم كون المميز مجهولاً اذا كان الموضوع مجهولاً كما قاله بعض بالنسبة الى علم الاصول وغيره . واما الثاني فمع انه لم يذكره أحد يرد الاشكالان الأولان عليه فتمين كون المايز بين العلوم الأغراض لاغير (وقد) أشار اليه المصنف سابقاً بقوله : « والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول 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 في العلم فهو أولى بأن يكون مائزاً من الغرض الذي هو خارج عن العلم استبعاد لا يرجع الى محصل و (الموضوعات) للمسائل لا يصح جعلها مائزة (و) كذلك (لا) يصح جعل (المحمولات) مائزة (وإلا) فان كانت الموضوعات مائزة (كان كل باب) علماً عليحدة لاختلاف الموضوعات فيها ، فلباب الفاعل موضوع ولباب المفعول موضوع آخر . وهكذا ان كانت المحمولات مائزة لأن المحمول في باب الفاعل شيء والمحمول في باب المفعول شيء . (بل) يلزم أن يكون (كل مسألة من) أبواب (كل علم علماً عليحدة) إذ لكل مسألة محمول خاص مثلاً المحمول في 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 وحدتها سبباً لأن يكون من الواحد . ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلبي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلاً ، وقد انقدح بذلك

للمحمول في قولهم « المبتدأ يجب تقديمه في صورة حصر الخبر » (كما هو واضح لمن كان له ادنى 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 وحدتها) أي وحدة الموضوع أو المحمول (سبباً لأن يكون) العلمان المختلفان من حيث الغرض المتحدان موضوعاً أو محمولاً (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 (الكلبي 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 أولاً كما تقدم نقله عن المشهور (فيصح) حين جهل اسم الموضوع (أن يعبر عنه بكل ما دل عليه) كأن يقال « موضوع العلم القلاني هو الجامع لموضوعات مسائله » ولا يضر الجهل باسم الموضوع (بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته اصلاً) 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 السكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة لخصوص الأدلة الاربعة بما هي ادلة بل لا بما هي هي ضرورة ان البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها

من تعريف موضوع مطلق العلوم (ان موضوع علم الاصول هو السكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة) ووجه الانقذاح بذلك ان معرفة السكلي مستلزم لمعرفة جزئياته ، فمعرفة موضوع مطلق العلم مستلزم لمعرفة موضوع النحو والصرف والحكمة والاصول وغيرها لسكن المعرفة بوجه ما لا بالحقيقة إذ المام وجه للافراد ولا يبين خصوصياتها كما لا يخفى .

ثم انه قد اختلف في شخص موضوع علم الاصول واسمه الخاص ، فالصنف ذهب الى انه غير معلوم بشخصه لأن ما ذكره (لا) يصلح للموضوعية لعدم اتحاده مع موضوعات مسائله خلافا للمحقق الفهمي « فده » 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 المبادئ 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 مثلاً ، وحيث رأى صاحب الفصول ذلك تميز عنه بما (لا) ينبغي فجعل الموضوع الادلة الاربعة (بما هي هي) أي بذواتها من دون نظر الى كونها أدلة . وهذا وان سلم عن الاشكال الاول ليكن 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 أولاً حتى يتضح المتن فنقول : لو كان 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 بذلك ، ومرجع مسألة الخبر الواحد الى ان السنة هل تثبت بخبر الواحد أم لا تثبت إلا بما يفيد القطع .

قلت : « أولاً » 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 لا يدفع الابراد 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 : أولاً ان البحث عن وجود الدليل ليس من مباحث العلم لانه بحث عن وجود

وهو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل والترجيح بل ومسألة حجية الخبر الواحد لا عنها 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 الذي 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 ، وحيثئذ فهو عارض لغير موضوع العلم ، هذا حاصل الكلام في المقام .

وإذا أحطت خبراً بما ذكرناه فلترجع 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 هي أحد الاربعة المعمولة موضوعاً للاصول (هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره) وكلمة أو للتقسيم نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف لا للتريد (كما هو المصطلح فيها) فقد جرى اصطلاح الفقهاء على تسمية الثلاثة بالسنة وهناك معنى آخر للسنة يرم الثلاثه 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 المبادئ التصديقية لا مسائل العلم .
 فان قلت : يمكن (رجوع البحث فيهما) 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 الانصارى 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 التويب 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 المبادئ 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 ويجعلها من المبادئ التصديقية فيلزم منه الاستطراد أيضاً .

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

(لا يقال : هذا) الذي ذكرتم من صيرورة المسألتين من المبادئ التصديقية غير صحيح لأن كلامنا لم يكن (في الثبوت الواقعي) الحقيقي إذ هو معلوم الوجود فلا مجال للبحث عنه أصلاً حتى يكون من مفاد كان التامة ولا يكون من المسائل (واما) البحث عن (الثبوت) الجملي (التعبدي) الذي هو عبارة عن ترتيب الآثار الشرعية على الخبر (كما هو المهم في هذه المباحث) أي مبحث الخبر الواحد والتعادل والترجيح ولو احققها (فهو في الحقيقة) بحث عن عوارض الموضوع (يكون مفاد كان الناقصة) فتكون المسألتان من مسائل العلم ، وحينئذ فيكون عنوان المسألتين هكذا هل السنة التعبدية - أي الخبر - يجب العمل بها ، وهل السنان التعبديتان المتعارضتان يجب العمل بكليهما تخييراً أم بالراجح منهما أم تتساقطان .

(فانه يقال : نعم) هذا بحث عن مفاد كان الناقصة (لكنه مما لا يعرض السنة) حتى يكون من المسائل (بل) يعرض (الخبر الحماكي لها) أي للسنة فتكون المسألتان أيضاً خارجتان عن الاصول وذلك (فان الثبوت التعبدي) الجملي من قبل الشارع معناه جعل الحجية والطريقة للخبر وهو (يرجع الى وجوب العمل على طبق الخبر) والحركة والسكون على وفقه ، وبهذا الجمل يكون الخبر (كالسنة المحكية به) لا يفرقان إلا من حيث الحماكية والمحكية (و) من المعلوم ان (هذا) أي وجوب العمل المجمول 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 ، والتعديدي وان كان منها إلا انه ليس للسنة بل للخبر فتأمل جيداً . واما اذا كان المراد من السنة ما يعم حكايته فلان البحث في تلك

الاصول (كما لا يخفى) على الخبير .

(وبالجملة) نقول في جواب الشيخ : ان كان مرادكم بالثبوت (الثبوت الواقعي) فهو (ليس من العوارض) الذاتية للسنة لكونه مفاد كان التامة فتكون المسألة من المبادئ التصديقية (و) ان كان مرادكم بالثبوت الثبوت (التعديدي) 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 المبادئ (فتأمل جيداً) حتى لا يشقبه 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 (حكايته) أي الخبر الواحد ، فهذا وان أوجب دخول المسألتين في 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 المبادئ 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 ان البحث في غير واحد من مسائلها كبحاث 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 والخير الواحد (وان كان عن احوال 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 (كبحاث 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 في مبحث الالفاظ ومبحث الاجتهاد والتقليد وبعض أقسام الاجماع وبعض الاحكام العقلية في الادلة العقلية لا يخص بالأدلة الأربعة (بل يعم غيرها) فان قولهم : « الامر ظاهر في الوجوب » مثلاً لا يخص بالأمر الوارد في الكتاب أو السنة وكذلك البواقي ، واما مثل مسألة الاجتهاد والتقليد فنخرجها بديهي .

والحاصل ان أغلب المسائل اما أجنبية واما أعم (وان كان المهم معرفة احوال خصوصها) أي 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 العمية (كما لا يخفى) وبما ذكر تبين ان موضوع الاصول هو السكلي المنطبق على موضوعات مسائله .

تعريف الاصول

(ويؤيد ذلك) قولهم في (تعريف) علم (الاصول) وبيان حده (بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية) وجه التأيد ان القواعد

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

جمع محلي باللام فيقتضي العموم فيكون المستفاد من هذا التعريف ان كل مسألة يمكن أن تقع في طريق الاستنباط داخله في علم الاصول سواء دوت أم لم تدون وسواء كان موضوعها أحد الأدلة الأربعة أم لم يكن ، ومن البديهي ان بين صدق هذا التعريف وصدق موضوعية الأدلة الأربعة عموماً من وجه لا مكان الجمع بينهما فيما اذا كانت مسألة موضوعها أحد الأدلة وتقع في طريق الاستنباط وافتراقها فيما اذا صدق أحدهما بدون الآخر ، واما ما ذكرناه من الموضوع فلا يعقل الافتراق إذ كل مسألة تقع في طريق الاستنباط تكون من صغريات الكل المنطبق على موضوعات المسائل . هذا تعريف الاصول على مذاق القوم (وان كان الاولى تعريفه بأنه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام) الشرعية الفرعية (أو التي ينتهي اليها) الفقيه (في مقام العمل) عند يأسه عن الظفر بالدليل الاجتهادي .

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

وإذا تمهدت المقدمة قلنا : الاولى ما ذكرناه من التعريف (بناءً على ان

مسألة حجية الظن على الحكومة ومسائل الاصول العملية في الشبهات الحكيمة من الاصول كما هو كذلك ضرورة انه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهات

مسألة حجية الظن على الحكومة) من الاصول لانه يخرج هذا المبحث عن التعريف الاول ، فيلزم ان لا يكون من مباحث الاصول ، إذ لا استنباط للحكم الشرعي حينئذ بخلاف التعريف الثاني فانه يشمل هذه المسألة لانها مما ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل أما لو قلنا ان مقدمات الانسداد تفتج 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 الحكيمة من الاصول) الاصول العملية عبارة عن البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، والشبهة الحكيمة عبارة عما كان سبب الشبهة فقدان النص او اجماله او تعارض النصين ، والشبهة الموضوعية عبارة عما كان سبب الشبهة في الامور الخارجية . وبمباراة أخرى الشبهة التي تحتاج في رفعها الى استطراد باب الشارع هي الشبهة الحكيمة والشبهة التي تحتاج في رفعها الى استطراد باب اللغة والعرف هي الشبهة الموضوعية .

اذا عرفت هذا فنقول : وجه تقييد الشبهات بالحكيمة اشارة الى كون الجارية منها في الشبهات الموضوعية ليست من المسائل الاصولية بل هي من المسائل الفقهية ، فخرجها عن تعريف الاصول غير مضر ، وأما وجه خروج هذه المسائل عن تعريف المشهور فانما هو لعدم وقوعها في طريق الاستنباط ، بخلاف تعريف المصنف فهي داخلة فيه لوضوح ان الاصول العملية مما ينتهي اليه الفقيه في 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 المهات) لاعتماد كثير من الاحكام الفرعية الظاهرية عليها كما لا يخفى على من

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

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

الامر الثاني

في (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 في الفارسية « نهادن » ، وحيث اشكل على التعريف المتقدم بانه لا يشمل الوضع التعيني 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 . مثلاً القتل مشترك بين « كشتن وكشتار » والقول مشترك بين « گفتن وگفتار » وهكذا فتأمل .

ثم ان الوضع على قسمين : الاول ما كان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلًا من جعل شخص خاص اللفظ بازاء المعنى فهو (ناش من تخصيصه به) بحيث لولا التخصيص لم يكن بينهما ارتباط وعلاقة أصلاً . وهذا القسم يسمى بالوضع التعيني ويكون (تارة) من الله تعالى وأخرى من الناس كما لا يخفى على المتتبع (و) الثاني : ما كان الارتباط بين اللفظ والمعنى حاصلًا (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 التعيني والتعيني) بخلاف المعنى الذي ذكره المشهور فانه لا يشمل الوضع التعيني كما تقدم ، لكن 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 في هذا المقام في أمرين : الأول في منشأ الارتباط ، وفيه أقوال خمسة فقال بعض بأنه ذاتي وبعض بأنه جملي وثالث جملة بين النائية والجملية والرابع جملة من لوازم الجمل وخامس جملة 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 نجعل 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 - كما تقدم - عبارة عن الارتباط وتسمية المعنى به وصف باعتبار المتعلق ، واللفظ يسمى موضوعاً ومعنى اللفظ يسمى موضوعاً 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 بأزاء 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 : مثلاً المعنى الملحوظ عند الوضع هو كل مفرد مذكر مشار اليه ، وهذا معنى كلي عام لكن لفظه « هذا » لم يوضع لذلك وإلا صح

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

استعماله وازادة ذلك المعنى السكلي بل انما وضع لافراد هذا السكلي ، ومثل أسماء الاشارة الحروف والموصولات والضمائر ونحوها . (واما) ان (يكون) الملحوظ حال الوضع (معنى خاصاً) وجزئياً حقيقياً وهذا أيضاً قسمان : الأول ان يوضع اللفظ لتلك المعنى الخاص وهذا هو القسم الثالث المعبر عنه بالوضع الخاص والموضوع له الخاص ، وذلك كالاعلام الشخصية فان المعنى الملحوظ حين الوضع هو الشخص الخاص ووضعه لفظ زيد مثلاً 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 مثلاً لجامعه القريب ، فان المعنى الملحوظ حال الوضع هو الشبح المتحرك ووضعه 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 يختار المصنف ولهذا قال : (لا يكاد 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 فيها ولولم يمكن لم يجز فيها ؟ بين الفرق بأن (ذلك) القسم الثاني انما يجوز (لأن) المعنى (العام) الملحوظ حين الوضع (يصلح لأن يكون) مرآة و (آلة للمحافظ افراده ومصاديقه) لكونه كلياً والسكلي (بما هو كذلك) عين الافراد ، فلحظه لحاظ الافراد

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

كما هو شأن سائر المتحددين فيمكن الوضع للافراد حين لحاظ العام (فانه من وجوها) وإذا ثبتت المقدمتان - الأولى ان العام وجه الأفراد (و) الثانية أن (معرفة وجه الشيء) وصورته هي عرفانه اجمالاً و (معرفته بوجه) ما - ثبت المطلوب وهو كفاية لحاظ العام في وضع اللفظ للافراد ، وهذا (بخلاف) القسم الرابع أي الوضع (الخاص) والموضوع له العام (فانه) مع قطع النظر عن لحاظ العام الذي في ضمنه بل (بما هو خاص) ومحدود (لا) يمكن أن (يكون وجهالعام و) مرآة له حتى يتصور الخاص ويوضع للعام كما انه (لا) يكون مرآة (لسائر الأفراد) المشخصة (فلا يكون معرفته) أي الخاص (وتصوره) بما هو خاص ومحدود (معرفة له) أي للعام (ولا لها) أي لسائر الأفراد .

والحاصل انه لا يكون تصور الجزئي موجباً لمعرفة الجزئي ولا السكلي (أصلاً ولو بوجه) ما كما لا يخفى . هذا هو الذي ادعاه المصنف من الفرق بين القسمين ، وفيه : أولاً 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 في 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 في الاستحالة من دون لحاظ ثانوي والامكان معه سواء ، ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا 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 عاماً ، 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 تمييزه 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 مريداً لتصور جميع الخصوصيات ومنها العام (فيوضع له) أي للعام المتصور (اللفظ) وعلى هذا (فيكون الوضع) أي المعنى المتصور حينه (عاماً كما كان الموضوع له عاماً) لسكن تصور الخاص صار سبباً لتصور العام بخلاف الوضع العام والموضوع له العام الذي تقدم سابقاً فان تصور العام كان ابتدائياً (وهذا) الذي ذكرناه من أن العام متصور بنفسه وان كان مذهباً تصوره الخاص (بخلاف ما في الوضع العام والموضوع له الخاص فان الموضوع له) في 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 ابتداءً او (بسبب تصور أمر آخر) كالخاص الذي يكون سبباً لتصور العام .

(ولعل خفاء ذلك) الفرق (على بعض الاعلام) أي الحاج ميرزا حبيب الله الرشدي « قدس سره » (وء - دم تمييزه بينهما) أي بين القسم الثاني والرابع أي بين ما اذا كان العام متصوراً ابتداءً أو بواسطة الخاص (كان

موجباً لتوهم امكان ثبوت قسم رابع وهو ان يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً مع انه واضح لمن كان له ادنى تأمل ، ثم انه لا ريب في 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 بيينا 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 في 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 استعانة القسم الرابع أعني الوضع الخاص والموضوع له العام على رأي المصنف فلا مجال للكلام في وقوعه .

المعنى الحر في

(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 ، فالوضع مثلاً لاحظ كلي المفرد المذكور المشار اليه لكن وضع لفظه « هذا » بأزاء الافراد وكذلك لاحظ كلي الابتداء ووضع لفظه « من » بأزاء جزئياته ، وهذا القول ذهب اليه المحقق الشريف

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

وجاعة (كما توهم أيضاً ان المستعمل فيه فيها) أي في الحروف والمبهات (خاص)
للخصوصية الناشئة من الاستعمال (مع كون الموضوع له كالوضع عاماً) فالواضع
لا حظ كلي الابتداء مثلاً ووضع لفظة « من » لذلك المعنى السكلي لكن حين
الاستعمال يكون خاصاً لخصوص الاشارة التي هي من شئون الاستعمال ، وهذا القول
منسوب الى التفتازاني وجاعة .

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

أما الأول فنقول : ذهب جمع الى أن الوضع والموضوع له في الحروف عامان
والمستعمل فيه خاص ، وحيث أشكل عليهم بلزوم المجاز بلا حقيقة إذ الموضوع
له لو كان عاماً واستعمل في الخاص كان من باب استعمال الجزء في 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 كلهما عامة فلا يلزم المحذور المتقدم وأشكل عليه بأن
المستعمل فيه لو كان عاماً لزم المجاز أيضاً إذ المراد منها الاشخاص فلو استعمل لفظة
« هذا » مثلاً في كلي المفرد المذكور المشار اليه فان اريد منه السكلي لم يكن خارجياً
وان اريد الخارجى لزم المجازية أيضاً . ورد بأن الجزئية انما تكون من ناحية
الاشارة الخارجية لا من ناحية الموضوع له أو المستعمل فيه ، فكما ان الرجل مثلاً
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 - انه لا فرق بين مفهوم
الاسماء والحروف أصلاً لا في الوضع ولا في الموضوع له ولا في المستعمل فيه

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

والآلية والاستقلالية لا تكونان جزء المعنى أصلاً وإنما ذلك بحسب شرط الواضع ، بأن يستعمل لفظ الابتداء مثلاً كلما أريد المعنى المستقل ولفظة من كلما أريد غيره ، وقد يحكى هذا القول عن نجم الأئمة . الثاني انه لا معنى للحروف أصلاً بل هي علامة لارادة المعنى الخاص من مدخولها فيكون حالها حال الاعراب ، فكما ان الرفع في زيد في قولك « جائي زيد » علامة انه اريد من كلمة زيد المسند اليه كذلك كلمة في 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 وفي نفسه كالجوهر ، وأما رابطي وهو ما كان موجوداً في نفسه لغيره كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها . واما رابط وهو ما يتوقف وجوده على وجود الطرفين بحيث لولاها لم يوجد لافي الذهن ولا في الخارج ، فمفهوم الاسماء من قبيل الاولين ومفهوم الحروف من قبيل الثالث . واما الافعال فهي حرفية الهيئة اسمية المادة (والتحقيق حسبا يؤدي اليه النظر الدقيق) في كيفية وضع الحروف ونحوها عند المصنف (ان حال المستعمل فيه والموضوع له فيها) أي في الحروف وسائر المبهات 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 في حال الاستعمال يقيد بالخارج . وبعبارة أخرى ان كانت الخصوصية (الموجبة لكون المعنى المتخصص بها جزئياً) أمراً (خارجياً) لا ذهنياً بأن تكون كلمة « من »

فن الواضح ان كثيراً مالا يكون المستعمل فيه فيها كذلك بل كلياً ولذا التجأ بعض الفحول الى جملة جزئياً اضافياً وهو كما ترى ، وان كانت هي 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 (فن الواضح) بطلانه إذ من البديهي (ان كثيراً مالا يكون المستعمل فيه فيها) أي في الحروف ونحوها (كذلك) جزئياً خارجياً ، فقول الولي لعبده « كن على السطح » لا يريد نقطة خاصة من السطح ، وكذا في غيره من الحروف الواقعة تلو الاوامر والنواهي ، ولو كان المستعمل فيه خاصاً لخصوصية الموضوع له أو كليهما لم يحصل الامتثال إلا في نفس ذلك الخاص ، مع اننا نرى ان المستعمل فيه لا يكون خاصاً وجزئياً (بل كلياً) يصح انطباقه على جزئيات كثيرة ويحصل الامتثال بكل جزئي منه (ولذا) الذي ذكرنا من كلية المعنى (التجأ بعض الفحول) في فصوله (الى جملة) أي جعل معنى الحرف وسائر المبهات (جزئياً اضافياً وهو) ما يكون فوقه كلي أوسع ولم يجعله جزئياً شخصياً ، مثلا كلمة « من » في قولنا « سر من البصرة » مستعملة في 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 المتوهمه التي كانت (هي الموجبة لكونه جزئياً) أمراً (ذهنياً) بأن تكون كلمة « من » مثلا موضوعة للابتداء الملحوظ في الذهن فهنا مقامان : الأول في وجه كون الجزئية بسبب اللحاظ الذهني ، والثاني في 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 في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، ولذا قيل في تعريفه بأنه «مادل على معنى في غيره» فالمعنى وان كان لا محالة بصير جزئياً بهذا اللعاط بحيث يبينه اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ اولاً ولو كان اللاحظ واحداً إلا ان هذا اللعاط لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه وإلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللعاط، بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في

(القائمة به) كما تقدم من أن كلمة في من خصوصيات الدار ومبينة لايفيتها (و) حينئذ (يكون) الحرف (حاله) في الذهن (كحال العرض) في الخارج (فكما لا يكون) العرض ولا يوجد (في الخارج إلا في الموضوع) الخارجي (كذلك هو) أي المعنى الحرفي (لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر) وحالة له (ولذا) الذي ذكرنا من كونه الحرف حالة لغيره (قيل في تعريفه بأنه مادل على معنى في غيره) ذهنياً كالعرض في موضوعه خارجاً، وعلى هذا (فالمعنى) الحرفي (وان كان لا محالة يصير جزئياً) وكان جزئياً (بهذا اللعاط) الذهني (بحيث يبينه) أي يبين المعنى الملحوظ اولاً والمعنى (اذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً ولو كان اللاحظ واحداً) والحاصل ان اللاحظ ولو كان سبباً لجزئية المعنى لو أخذ فيه (إلا أن) أخذ (هذا اللعاط) جزءاً للمعنى باطل، وهذا هو المقام الثاني الذي تقدمت الإشارة إليه . والبطلان من وجوه ثلاثة : الأول انه (لا يكاد يكون) اللعاط الذهني جزء المعنى و (مأخوذاً في المستعمل فيه) بحيث يكون المعنى الحرفي مركباً من أصل المعنى ولحاظه (وإلا) فلو كان المعنى مركباً (فلا بد) للمستعمل (من لحاظ آخر) حين الاستعمال (متعلق) بلحاظه الأول و (بما هو ملحوظ بهذا اللعاط) وهو أصل المعنى، فيلزم اجتماع لحاظين في كل استعمال اللاحظ الاول جزء المعنى واللاحظ الثاني لأجل الاستعمال (بداهة أن تصور) المعنى (المستعمل فيه مما لا بد منه في

استعمال الالفاظ وهو كما ترى ، مع انه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات لامتناع صدق السكلي العقلي عليها حيث لا موطن 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 في كل استعمال (وهو كما ترى) تكلف من غير ضرورة (مع) انه خلاف البديهية ، إذ المستعمل للحروف لا يلحظ إلا مرة واحدة كالستعمل للاسماء من غير فرق .

الثاني (انه يلزم) على تقدير كون اللحاظ جزءاً للمعنى الحرف (ان لا يصدق على الخارجيات) إذ المعنى المقيد باللحاظ ذهني والذهني لا يصدق على الخارجيات (لامتناع صدق السكلي 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 حرفاً أو اسماً مبهماً ، إذ الامر المقيد بالذهن يمتنع ايجاده في الخارج (إلا بالتجريد) عن اللحاظ الذهني (والقاء الخصوصية) الذهنية المأخوذة في المعنى ، فيكون الاستعمال مجازاً دائماً لكونه من استعمال اللفظ الموضوع للسكل في الجزء . وحاصل الكلام ان أحد الأمرين لازم اما عدم امكان الامتثال وهو باطل ضرورة واما المجازية وهي تحتاج الى عناية في الاستعمال ، مع ان الاستعمالات العرفية ليست بتلك العناية قطعاً ، واذا بطل اللزوم 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 كالحاظه في نفسه في الاسماء وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها كذلك ذلك اللحاظ في الحروف كما لا يخفى وبالجملة ليس المعنى في كلمة من ولفظ الابتداء مثلاً إلا الابتداء فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه ومستقلاً كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها وآلة وكما لا يكون لحاظه فيه موجباً لجزئيته فليكن كذلك فيها .

في الحروف إلا كالحاظه 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 (ذلك 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 لم أحد الأمرين : أما القول بجزئية معنى الاسم والحرف كليهما مع انهم لا يقولون بجزئية المعنى الأسمى ، وأما القول بعدم دخل اللحاظ في المعنى أصلاً حتى في الحرف كما هو المطلوب .

(وبالجملة ليس المعنى في كلمة من) الابتدائية (و) في (لفظ الابتداء مثلاً الا) شيئاً واحداً وهو مفهوم (الابتداء) مجرداً من غير تقييد باللحاظ في الأول (فكما لا يعتبر في معناه) الاسمي (لحاظه في نفسه ومستقلاً) بحيث يكون اللحاظ دخيلاً في المعنى (كذلك لا يعتبر في معناها) أي معنى كلمة من الحرف في (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 لفظه 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 والاسمي أم لا ؟ فنقول : ذهب بعض محققي

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

المتأخرين الى تمييز الاسماء من الحروف تمييزاً ذاتياً ، فالمعاني الحرفية بهوياتها وماهياتها
مبانية لمعاني الاسماء وان قوام المعنى الحرفي يكون بأمر أربعة: الأول أن يكون
المعنى ايجادياً بمعنى توقفه على الاستعمال ووجوده به كالهَيْئَة والربط ، لاخطارياً بمعنى
خطور المعنى بالبال بمجرد التلفظ بدون أن يذكر في طبي تركيب من التركيب كالمعنى
الاسمى . الثاني أن يكون المعنى قائماً بغيره لا بنفسه . بخلاف الأسماء فانها تدل على معاني
تحت مفهومها . الثالث ان لا يكون للمعنى موطن غير الاستعمال لاذهنأ ولا خارجاً ، بخلاف
الأسماء فان معانيها موجودة ذهنأ أو خارجاً استعمال أم لم يستعمل . الرابع ان يكون
المعنى حين ايجاده مغفولاً عنه غير متوجه اليه ، كالصور العلمية حين التوجه الى ذى
الصورة وكنفس اللفظحين الاستعمال . أما المصنف قدس سره فقد ذهب الى عدم الفرق
بين المعاني الاسمية والحرفية أصلاً كما ذهب الى عدم الفرق بين وضهما .

(ان قلت : على هذا) الذى ذكرتم - من عدم مدخلية اللحاظ الذهني في المعنى
الحرفي كعدم مدخليته في المعنى الاسمى - (لم يبق فرق بين الاسم والحرف في
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 والاستقلالية وعدمه . ومعلوم ان لامدخلية لاحدهما بالآخر اذ بين المبحثين
عموم من وجه ، فلعل 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 الآخر) فيقول « سر ابتداء بغداد انتهاء الكوفة » كما يصح « سر من بغداد الى
الكوفة » وكذلك العكس فيقول من خير من الى - من دون نقل الى المعنى الاسمى -

وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها وهو باطل بالضرورة كما هو واضح . قلت : الفرق بينها إنما هو في اختصاص كل منها بوضع حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه والحرف ليراد منه معناه لذلك بل بما هو حالة لغيره كما مررت الإشارة اليه غير مرة فالاختلاف بين الاسم والحرف

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

(قلت) : نعم لافرق بينهما من حيث أخذ اللحاظ ولا من حيث الامتياز الوضعي بل (الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع) خاص به ، فوضع لفظ الابتداء لمفهوم الابتداء مرة ووضع لفظه من لذلك المفهوم اخرى (حيث انه وضع الاسم) لمجرد مفهوم الابتداء مثلاً لكن كان داعي الواضع حين الوضع (ليراد منه معناه) استقلالاً (بما هو هو وفي نفسه) من غير نظر الى الغير حين استعماله (و) وضع (الحرف) لمجرد مفهوم الابتداء مثلاً أيضاً ، لكن كان داعي الواضع حين الوضع (ليراد منه معناه) أيضاً (لذلك بل) آله و (بما هو حالة لغيره) ويكشف عن هذا الداعي اختلاف الاستعمال مع وضوح وحدة المعنى ، اذ كما يفهم الابتداء من لفظ الابتداء يفهم من لفظه من ولو كانت مجردة وانكاره مكابرة ، والرواية المروية لا تدل على مزيد من الاختلاف ، وهو كما يحصل بما ذكره يحصل بما ذكرنا . نعم كون الاختلاف بينهما ناشئاً من اختلاف الداعي أو بشرط الواضع أو بانشاء جديد منه أو لغلبة الاستعمال غير معلوم ، وان كان ظاهر عبارة المصنف مشعراً بالأول (كما مررت الإشارة اليه غير مرة) وبالنتيجة فالاختلاف بين (معنى (الاسم و) معنى (الحرف) في اختلاف

فى الؤضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال احدهما فى موضع الآخر وان اتقفا فيما له الؤضع وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته ثم لا يبعد ان يكون الاختلاف فى الخبر والانشاء ايضا كذلك فىكون الخبر موضوعا لىستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه

الداعى (فى الؤضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما فى موضع الآخر) بل قد يستعمل كما فى « الام على لو » وفى « ليت يقولها المحزون » ونحوهما ، ولا داعى الى ما تكلفه النحاة من التوجيهات ، وعلى تقدير التسليم فهو لاختلاف الداعى (وان اتقفا فيما له الؤضع) أى فى المعنى الموضوع له . (وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان نحو ارادة المعنى) وكونه استقلالياً أو الياً (لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته ومقوماته) المأخوذة فيه فلا اختلاف بين المعنى الحرفى والاسمى من حيث أخذ اللحاظ كما لا اختلاف بينهما من حيث الؤضع كما تقدم .

الخبر والانشاء

(ثم) لا يخفى ان الجمل على ثلاثة أقسام : الأول الجمل الخبرية التي لا يمكن استعمالها فى الانشاء نحو ضرب زيد عمروأ وزيد قائم . الثاني الجمل الانشائية التي لا يمكن استعمالها فى الخبر نحو اضرب زيدا وليت زيدا قائم . الثالث الجمل التي تستعمل تارة فى الانشاء وتارة فى الخبر نحو أيده الله وبعث وانكحت ونحوها أما الأولان فلا خلاف فى تبايرهما لبداهة عدم استعمال أحدهما فى مقام الآخر نعم (لا يبعد أن يكون الاختلاف فى) القسم الثالث بين (الخبر والانشاء) بالقصد وبينهما اشتراك معنوي والجامع هو نسبة المحمول الى الموضوع كنسبة البيع الى المتكلم فى بعت ، وعليه فلا اختلاف بينهما مثل اختلاف الاسم والحرف (أيضاً) كما ان الجامع بينهما (كذلك) وقد ذهب الى هذا المعنى جماعة من شراح البيان وعلى هذا (فىكون الخبر موضوعاً) لمعنى نسبة المحمول الى الموضوع لكن (لىستعمل فى حكاية ثبوت معناه فى موطنه)

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

ماضيا أو مستقبلا أو حالا خارجا أو ذهنيا (و) يكون (الانشاء) موضوعا لذلك المعنى بعينه لكن (ليستعمل في قصد تحققه) ووجوده (وثبوته) بنفس هذا الاستعمال ، فاختلغا من هذه الحيثية (وان اتفقا فيما) وضعا له (واستعملا فيه) كما لا يخفى (فتأمل) حتى لا يرد انه يجب الاتفاق بينهما في المعنى ولم قال المصنف لا يبعد . (ثم) ان هنا كلاما له ميسر : ان نحن فيه لا يخلو عن فائدة ، وهو (أنه) قد اشتهر فيما بين القوم ان الخبر هو المحتمل للصدق والكذب والانشاء لا يحتملها ، وفيه اشكال مشهور أورده التفنازاني في الطول وأجاب عنه بما لا يغني . ولقد أجاد بمض الأعلام في الافصاح عنهما ، وهذه عبارته تقريبا : قد ظن بعض ان بعض الانشاءات توصف بالصدق والكذب ، كما لو استفهم شخص عن شيء بعينه أو سأل الغني سؤال الفقير أو تمنى انسان شيئا هو واجد له ، فان هؤلاء نرميهم بالكذب وفي عين الوقت نقول للمستفهم الجاهل والسائل الفقير والتمني الفاقد اليأس انهم صادقون ، ومن المعلوم ان الاستفهام والطلب بالسؤال والتمني من أقسام الانشاء ، ولسكننا اذا دققنا هذه الأمثلة وأشباهها يرتفع هذا الظن لأننا نجد ان الاستفهام الحقيقي لا يكون إلا عن جهل والسؤال لا يكون إلا عن حاجة والتمني لا يكون إلا عن فقدان ويأس ، فهذه الانشاءات تدل بالدلالة الاتزامية على الاخبار عن الجهل أو الحاجة أو اليأس ، فيكون الخبر المدلول عليه بالاتزام هو الموصوف بالصدق أو الكذب لا ذات الانشاء .

أقول : ويشهد لما ذكره انهم يقولون للغني المستعطي « يكذب لأن له مالا » فيعملون كذبه بوجوده 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 في مثل أسماء الاشارة والضمائر) وسائر

ايضا عامة وان تشخصه إنما نشأ من قبل طور استعمالها حيث ان اسماء الاشارة وضعت ليشار بها الى معانيها وكذا بعض الضمائر وبعضها ليخاطب بها المعنى والاشارة والتخاطب يستدعيان الشخص كما لا يخفى . فدعوى ان المستعمل فيه في مثل هذا وهو وإياك إنما هو المفرد المذكور 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 (أيضاً عام) كما كان الموضوع له عاماً (وان تشخصه) الذي 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 في ذلك المعنى العام أيضاً والتشخص انما يفهم من دال آخر . بيان ذلك : (حيث ان أسماء الاشارة) مثلاً (وضعت ليشار بها الى معانيها) الكلية ، كما وضع « هذا » لأن يشار به الى المفرد المذكور (وكذا) وضع (بعض الضمائر) - كضمائر الغائب - ليشار بها الى العين الغائبة السابقة ذكرها (وبعضها) الآخر - كضمائر المخاطب - 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 في مثل هذا وهو وإياك) وانا (انما هو المفرد المذكور) فقط أو غيره : كما في ضمير المتكلم (وتشخصه) الموجود حين الاستعمال (انما جاء من قبل الاشارة أو التخاطب) أو التكلم (بهذه الالفاظ) حال كون المتكلم متوجهاً (اليه) أى الى المستعمل فيه (فان الاشارة أو التخاطب) أو التكلم (لا يكاد يكون الا الى الشخص) في الاشارة والتكلم (أو معه) في التخاطب . والحاصل ان دعوى ذلك (غير مجازفة) وان لم يقيم عليه برهان يلزم ذلك ، وبهذا تبين معنى قولهم ان الغيبة والخطاب والتكلم

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

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

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

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

(ولعمري هذا) الذى ذكرناه من عدم أخذ الخصوصية فى المعنى (واضح)

ولذا ليس في كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً في الحروف عين ولا اثر وإنما ذهب اليه بعض من تأخر ، ولعله لتوهم كون قصده بما هو في غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه والغفلة عن ان قصد المعنى من لفظه على أنحاء لا يكاد يكون من شؤونه وأطواره وإلا فيمكن قصده بما هو هو وفي نفسه كذلك فتأمل في 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 المبهات أو (في الحروف عين) يدل بالمطابقة (ولا أثر) يدل بالالتزام على ذلك (وإنما ذهب اليه بعض من تأخر) كما تقدم نقله عن السيد الشريف والمحقق التفتازاني وجماعة . (ولعله) أي لعل ذهاب هؤلاء الى خصوصية أحدهما (لتوهم كون قصده) أي قصد المعنى (بما هو في 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 أنحاء) من الآلية والاستقلالية (لا يكاد يكون من شؤونه) أي شؤون المعنى (وأطواره) الدخيلة (والا) فلو كان قصد المعنى آلياً دخيلاً في المعنى الحرفي حتى صار بسببه جزئياً (فليكن قصده) استقلالاً و (بما هو هو وفي نفسه كذلك) دخيلاً في المعنى الاسمي حتى يكون جزئياً أيضاً (فتأمل في المقام فانه دقيق وقد زل فيه اقدام غير واحد من اهل التحقيق والتدقيق) ولا يذهب عليك انه لاثمرة لهذا النزاع غير تقوية القوة الفكرية والله المستعان .

❦ الامر الثالث ❦

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

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

الموضوع أي اللفظ والاقسام العقلي له أربعة ، لأنه إما 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 مثلاً 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 الموضوعية ، وأما ان يلحظ الهيئة من دون
ملاحظة مادة وذلك كوضع هيئات المشتقات مطلقاً . مثلاً 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 غيرها من
المواد الموضوعية ، وأما أن لا يكون شيئاً منهما ملحوظاً وذلك كوضع المجاز على
قول . مثلاً رخص الواضع استعمال الالفاظ الموضوعية في غير معانيها لكن بشرط
المناسبة الطبيعية أو العلائق وذلك من دون ملاحظة مادة ولا هيئة ، وبتقسيم آخر
الوضع إما نوعي أو شخصي والنوعي هو الرابع والشخصي على ثلاثة أقسام وضع
الهيئة بدون المادة والمكس 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)
متملان (بل قولان) أشهرها الأول و (أظهرها) 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 في شبيهه ولو مع منع والد زيد الواضع عن هذا الاستعمال ولو كانت الصحة بسبب وضعه لما صحح (و) كذلك يشهد الوجدان في عكس ذلك (باستهجان الاستعمال فيما) اذا كان المعنى غير الحقيقي (لا يناسبه) كما نرى من قبسح استعمال لفظ القلب في الانسان (ولو مع ترخيصه) أى ترخيص الواضع بجواز استعمال لفظ الجزء في الكل اذا كان الجزء من الاجزاء الرئيسة التي يفتني الكل بانتفائها ، ولو كانت الصحة منوطة باجازته لم يقبسح كما لا يخفى .

فتلخص ان ما ذكره البيانون 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 طبيعية 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 في (مثله) نحو زيد في ضرب زيد فاعل اذا أريد منه شخص القول (من قبيله) أى من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسبه للارتباط الوجودي التكويني بين اللفظ ومماثلة لا أن ذلك بسبب العلاقة .

والحاصل صحة هذا الاستعمال مع عدم وضع حقيقي ولا نوعي ، يشهد بما ذكرناه من أن الاستعمال المجازي طبيعي 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) في الأمر الرابع انشاء الله تعالى . ثم انه : اذ ذكره المصنف من طبيعة المجاز ينحل بعض ما أورد على الاستعمالات المجازية .

الأمـر الرابع

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

لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه به كما اذا قيل ضرب مثلا فعل ماض او صنفه
كما اذا قيل زيد في 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 في
اللفظ ، وهذا على أربعة أقسام لأنه اما ان يستعمل اللفظ في نوعه واما صنفه واما في مثله
واما في شخصه كما يأتي هذا بالنسبة الى الامكان في مقام التصور واما الامكان بالنسبة
الى الوقوع الخارجي فنقول : (لا شبهة في صحة اطلاق اللفظ و ارادة نوعه)
الشامل لكل فرد من الأفراد حتى نفس المفوض (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 مبتدأ أو فاعلا وناثبا أو مضافا اليه أو غيرها ، حتى انه
يشمل نفس المفوض في هذا التركيب الواقع مبتدأ واما ما مثل المصنف (ره) من
قولنا : (ضرب) فعل ماض (مثلا) ، فلفظ ضرب وان استعمل في كل (فعل
ماض) من هذه المادة سواء كان فعلا لفاعل (أو) خيرا لمبتدئه لكنه لا يشمل
ضرب في هذا التركيب لكونه منسلخا عن الفعلية لوقوعه مبتدأ ، وهذا
القسم صحيح عقلا واقع في الاستعمالات ، كما ان اطلاق اللفظ و ارادة (صنفه)
كذلك (كما اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل) فلفظ زيد استعمال في كل فرد
من أفراد زيد المستعملة في كل موضع وقع زيد فاعلا لفعل ضرب . ومن المعلوم أن
زيدا في هذا أخص من زيد في القسم الأول و صنف من أصنافه ، لكن انما يكون
اللفظ مستعملا في نوعه في القسم الأول وفي صنفه في القسم الثاني (اذا لم يقصد به
شخص القول) الصادر من المتكلم في 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 و ارادة (مثله)
كما اذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل و اريد من زيد الاول شخص زيد المستعمل في
الجملة لا جميع أفراد زيد ولا جميع أفراد زيد الفاعل ، وقول المصنف (كضرب في

المثل فيما اذا قصد ، وقد اشرنا الى ان صحة الاطلاق كذلك وحسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع ، إلا 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) في الأمر الثالث (الى ان صحة الاطلاق كذلك وحسنه) أي اطلاق اللفظ وارادة النوع أو المثل (إنما كان بالطبع لا بالوضع) بحيث ما عده الطبع حسناً جاز وان لم يجزه الواضع (وإلا) فلولم يكن هذا الاطلاق بالطبع (كانت المهملات موضوعة لذلك) النوع أو الصنف أو المثل (لصحة الاطلاق كذلك) على الثلاثة (فيها) أي في المهملات (والالتزام بوضعها لذلك) المستعمل فيه (كما ترى) بديهي البطلان .

والحاصل ان هنا أسرين : الأول في كون هذا الاستعمال بالطبع أو بالوضع ، الثاني في أنه حقيقة أو مجاز ، أما الاول : فالظاهر انه بالطبع لا بالوضع - كما تقدم في الامر الثالث - 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 في جسق غير موضوع مهمل ، ولو كان الاستعمال في 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 مشتركاً بين معناه اللغوي وبين نفس لفظه ولم يدع ذلك أحد ، وأما انه ليس بمجاز فلعدم المناسبة بين المعنى واللفظ حتى يستعمل اللفظ الموضوع للمعنى في اللفظ - فتأمل . وأيضاً صحة هذا الاستعمال في المهملات كما تقدم مع عدم معنى حقيقي لها تنفي المجازية .

وأما اطلاقه وإرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول أو تركيب القضية من جزئين كما في الفصول ، يبان ذلك أنه أن اعتبر دلالاته على نفسه حينئذ لزم الاتحاد والإلزام تركيبها من جزئين لأن القضية اللفظية على هذا إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع

هذا تمام الكلام في ما إذا اطلق اللفظ وأريد نوعه أو صنفه أو مثله (وأما اطلاقه وإرادة شخصه) أى شخص اللفظ وذلك (كما إذا قيل زيد لفظ وأريد منه) أى من زيد الواقع في هذا التركيب مبتدئاً (شخص نفسه) من دون نظر الى زيد آخر يحكى هذا المبتدئ عنه (ففي صحته) أى صحة هذا الاطلاق (بدون) ارتكاب (تأويل) مجوزله (نظر) وذلك (لاستلزامه) أى استلزام اطلاق اللفظ وإرادة شخصه أحد الأمرين أما (اتحاد الدال والمدلول) وهو غير معقول (أو تركيب القضية من جزئين) المحمول والرابط بدون الموضوع وذلك خلف (كما) تقرر في محله . وهذا الاشكال أورده (في الفصول) على القسم الرابع ، وإن كان اتحاد الدال والمدلول وارداً على القسمين الاولين أيضاً على تقديران يشمل اللفظ نفس شخصه و (بيان) ورود (ذلك) الاشكال على القسم الرابع (أنه إن اعتبر دلالاته) أى دلالة لفظ زيد (على نفسه) بأن يكون دالاً ومدلولاً (حينئذ) أى حين إرادة شخصه (لزم) الشق الاول من الاشكال وهو (الاتحاد) بين الدليل والمدلول (والا) يعتبر دلالة اللفظ على نفسه (لزم) الشق الثاني من الاشكال وهو (تركيبها) أى تركيب القضية (من جزئين) المحمول والرابط (لأن القضية اللفظية على هذا) التقدير أى عدم دلالة اللفظ على نفسه ، وإن كانت مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة لفظاً لكنها (إنما تكون حاكية عن المحمول والنسبة) فقط و (لا) تحكى 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 اتحداً ذاتاً فن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالا ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً ، مع ان حديث تركيب 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 أولاً 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 اتحداً ذاتاً) إذ المتضايقان على قسمين : الاول ما كان أحدهما مضاداً للآخر كالعلة والمعلول ، وفي هذا لا بد من التعدد الذاتي ولا يعقل كفاية التعدد الاعتباري مع الاتحاد الذاتي . الثاني ما ليس كذلك فيكفي فيه تعدد الاعتبار ، وما نحن فيه من هذا القبيل (فن حيث انه لفظ صادر عن لافظه كان دالا) ومنشئاً لاختلاف نفسه في ذهن السامع فهو مخطر بالكسر (ومن حيث ان نفسه وشخصه مراده كان مدلولاً) ومخطراً بالفتح فيكون هو الموضوع للقضية المعقولة . والحاصل ان الدلالة من قبيل العالمية والمعومية والمعالجة والمعالجة مما يمكن اجتماعها في ذات واحدة . وفي 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 تركيب 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 الحاكى عنه فافهم فانه لا يخلو عن دقة . وعلى هذا 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 واردة إذ المحذور (لولا اعتبار الدلالة في البين إنما 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 تركيب القضية من جزئين إنما يلزم اذا لم يكن له موضوع لا ذهنياً ولا لفظاً ولا خارجاً (وإلا) فلو كان له موضوع خارجي (كان اجزائها الثلاثة تامة) وذلك كما لوضرب 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 اسام منتسب (الى شخص اللفظ ونفسه) ولا محذور فيه أصلاً (غاية الامر انه) أي الموضوع في هذه القضية (نفس الموضوع) الخارجي (لا الحاكى عنه) فهل مثل ضرب الجدار المتقدم لا مثل الانسان في 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) الذي ذكرنا من كون المراد بالموضوع نفسه لا لفظه الحاكى عنه (ليس) الموضوع في 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 في استعمال اللفظ في شخصه (بل يمكن أن يقال) مثل هذا في الاقسام المتقدمة ، وحاصله (انه ليس ايضاً من هذا الباب) أي باب استعمال اللفظ في المعنى (ما اذا اطلق

اللفظ وأريد به نوعه أو صنفه فإنه فرده ومصداقه حقيقة لالفظه وذلك 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 ابتداءً بدون واسطة أصلا 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 مبتدأ فلا يكون من قبيل ضرب الجدار فتأمل (فإنه) أي اللفظ المحكوم عليه بالنسبة الى النوع والصنف (فرده) الخارجي (ومصداقه حقيقة) فزيد في قولنا « زيد اسم » مصداق زيد الكلبي (لا لفظه) الدال (وذلك) الكلبي مدلوله و (معناه) حتى تكون هذه القضية من قبيل سائر القضايا اللفظية (كي يكون) لفظ الموضوع (مستعملا فيه) نحو (استعمال اللفظ في المعنى) وعلى ما ذكرنا 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 الخارجي الملقى الى المخاطب محكوماً عليه بقوله ماء و (قد احضر في ذهنه) هذا الموضوع (بلا وساطة) لفظ (حاك) عنه (وقد حكم عليه ابتداءً بدون واسطة أصلا)

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

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

(بما هو مصداق لسكلي اللفظ) كما يحكم بالمائة على العرفة بما هي مصداق لسكلي الماء (لا بما هو خصوص جزئيه) حتى يكون الحكم مقصوداً على هذا الفرد الواقع موضوعاً من دون تعد الى سائر أفراد السكلي ، فتحصل من جميع ذلك ان استعمال اللفظ في نوعه وصنفة وشخصه ليس من قبيل الاستعمال الاصطلاحي .

(نعم) في القسم الثالث وهو (فيما اذا اريد 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 في زيد الثاني وحيث كان المستعمل فيه أيضاً لفظاً قال : « من قبيل استعمال اللفظ » ولم يقل من استعمال اللفظ (اللهم إلا أن يقال) في تقريب كون استعمال اللفظ في نوعه وصنفة من باب استعمال اللفظ في المعنى لا من باب جعل الامر الخارجى موضوعاً بما حاصله (ان لفظ ضرب (١)) المجمول موضوعاً مراداً به النوع في قولنا ضرب فعل (وان كان فرداً له) أي للسكلي ويصح ارادة المصداق منه كما مثلنا من غرفة الماء (إلا انه اذا قصد به) بلفظ ضرب (حكايته) حكاية السكلي (وجعل) هذا اللفظ (عنواناً له) أي للسكلي (ومرآته كان) لفظ ضرب في المثال (لفظه) أي لفظ السكلي الدال عليه والسكلي (المستعمل فيه) معناه (وكان) لفظ ضرب الموضوع (حينئذ) مستعملاً في السكلي ، فيكون مثل سائر لقضايا المتعارفة (كما اذا قصد به فرد مثله) الذي تقدم انه من باب استعمال اللفظ في 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 عليه 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 (واريد به نوعه) أو صنفه (كما اذا اريد به فرد مثله كان) كل واحد من هذه الاقسام (من باب استعمال اللفظ في المعنى) فالموضوع اللفظي حاك عن الموضوع العقلي (و) هذا يصح (ان كان) الموضوع في القضية (فرداً منه) أي من ذلك النوع أو الصنف (وقد حكم في القضية بما يعمه) فيشملة وغيره ، فان قولنا زيد لفظ صحيح ، وان جعلنا زيدا مرآة لافراده وكان الحكم المحمول عليه بأنه لفظ يعم زيدا الموضوع وغيره . (و) اما (ان اطلق) اللفظ واريد به نوعه أو صنفه لكن (ليحكم عليه بما هو فرد عليه ومصداقه) ليسرى الحكم الى الكل كما مثلنا من غرفة الماء (لا بما هو لفظه) ومرآته (وبه حكايته) أي لا بعنوان أن اللفظ الواقع موضوعاً حاك عن الكل (فليس) هذا الاستعمال حينئذ (من هذا الباب) أي باب استعمال اللفظ في المعنى بل لا يسمى استعمالاً في الاصطلاح (لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهراً) عند أهل المحاورة (ليست كذلك) أي مما كان الموضوع مصداقاً بل كلها من باب استعمال اللفظ في المعنى وجعل الفرد مرآة تالكلى (كما لا يخفى) بل (و) قد يكون (فيها) أي في الاطلاقات (مالا يكاد يصح أن يراد منه ذلك) المذكور أي 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 مصداقاً للكلي كما اذا (كان الحكم في القضية)
المفكوطة (لا يكاد يعم شخص اللفظ) الواقع موضوعاً (كما في مثل) قولك
(ضرب فعل ماض) مريداً به النوع ، وان كلمة ضرب في هذا التركيب ليس من
مصاديق الفعل حتى يكون الحكم عليه بما هو مصداق وفرد حكماً 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 -
مفهوم الارادة الذي هو معنى اسمي وضع له لفظ الارادة : الثاني - الارادة الحقيقية
التي هي صفة من صفات النفس العارضة لها الثالث - الارادة الانشائية التي وضع لها
هيئة فعل وما في معناه . الرابع - الارادة المصدقية الذهنية . وان شئت قلت
الارادة قسمان : الأول - الارادة الذهنية وهي عبارة عن توجه الذهن نحو اللفظ
وهذا هو القسم الرابع الثاني - الارادة الخارجية وهي على ضربين . الأول الصفة
القائمة بالنفس التي هي سبب لتحريك العضلات نحو المطلوب لساناً لعمل غيره أو يداً
ورجلاً لعمل نفسه وهذا هو القسم الثاني . الثاني : الارادة الانشائية المنشأة بصيغة
افعل وغيره ، إذ الامور منها ما 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 في عدم جزئية الارادة الانشائية والارادة المصدقية

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 أنحاءه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه ،

الذهنية وإنما الخلاف في دخول الارادة الحقيقية ، ولا يذهب عليك ان الخلاف إنما هو في مدخلية إرادة المستعمل لا إرادة الواضع ، وقد إختار المصنف « قده » عدم المدخلية إذ (لا ريب في 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 الحرفي (بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحاءه) 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 في 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 الاستعملية 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 بماها مرادان مع انه يلزم كون وضع عامة الالفاظ عاما والموضوع له خاصا

الحمل الخارجى 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 بلا تصرف) وتجريد عن الارادة (في الفاظ الاطراف) أى أطراف الجملة من المحكوم والمحكوم عليه (مع إنه) أى الشأن (لو كانت) الالفاظ (موضوعة لها) أى للعاني (بما هي مرادة) حتى يكون المعنى الموضوع له مركبا من أصل المعنى والارادة (لما صح) الاسناد والحمل (بدونه) أى بدون التصرف والتجريد . (بداهة إن المحمول على زيد) وهو قائم (في زيد قائم و) كذا (المسند اليه) أى الى زيد (في ضرب زيد مثلا) إنها (هو نفس القيام والضرب لا بماها مرادان) . ولعله إنها 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 مدخلة 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 اسما أو فعلا .

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

لمسكان اعتبار خصوص ارادة الالفاظين فيما رضع له اللفظ ، فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه كما لا يخفى ، وهكذا الحال في طرف الموضوع ،

كون الموضوع له خاصا فهو (لمسكان اعتبار خصوص ارادة الالفاظين) 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 أصلاً . وهذا وان لم يكن مستحيلاً الا انه خلاف الوجدان وخلاف ما صرحوا به من أن أسماء الاجناس والمشتقات وغيرها 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 الالفاظ حتى توجب جزئيته جزئية 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 - كما تقدم في صدر المبحث - فضلاً 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 لجران الاشكالات المتقدمة فيه أيضاً لسكن 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 مصيرها 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 وتفرع عليها

لا مجال 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 مصيرها الى ان الدلالة تتبع الارادة) المستلزم لسكونها 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 - الدلالة التصورية وهي عبارة عن حضور المعنى في الذهن عند سماع اللفظ ولو كان اللفظ صادراً عن حيوان أو جاد ، وهذه الدلالة لا تتوقف على شيء سوى العلم بالوضع بالنسبة الى السامع ضرورة . الثاني - الدلالة التصديقية وهي نحوان : الاول 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 مطابقاً كان تخيلاً لا تصديقاً .

إذا عرفت هذه قلنا : كلامها (ناظر الى ان دلالة الالفاظ 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 (تفرع) الدلالة التصديقية بمعناها الأول (عليها) أي على إرادة الالفاظ نحو

تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف على الواقع المكشوف فانه لولا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال ، ولذا لا بد 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 موجبا 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 كانت تصديق السامع جهالة ولو لم يحرز السامع لم يكن تصديق أصلاً (فانه لو لا الثبوت في الواقع) ونفس الأمر (لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال) كما لا يخفى .

(ولذا) أي ولاجل تفرع الاثبات على الثبوت وتبعية الكشف للواقع (لا بد) للدلالة التصديقية (من إحراز) السامع (كون المتكلم بصدد الافادة) وانه مريد للمعنى (في) التكلم حتى يتمكن من (إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه و) يتمكن من إثبات (دلالته) أي دلالة كلام المتكلم (على الارادة) وهذا الاحراز يحصل ولو بأصل من الأصول (والآ) 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 تخيلاً لا تصديقاً كما تقدم . نعم (كانت) على التقديرين (له) أي لكلامه (الدلالة التصورية) بالمعنى المتقدم (أي كون سماعه موجبا 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) كالحیوان 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 . ولعمري ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح لا يحيص عنه ، ولا يكاد ينقضى تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامها ناظراً الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً عن هو علم في التحقيق والتدقيق .

(ان قلت : على هذا) الذي ذكرتم من ان الدلالة التصديقية تابعة للارادة (يلزم أن لا يكون هناك دلالة) تصديقية في صورتين : الأولى (عند الخطأ) من السامع (والقطع بما ليس بمراد) كان أراد المتكلم من قوله « جاءني أسد » مجيء الرجل الشجاع (أو) نحوه و قطع السامع بأن مراده مجيء الحيوان المقترس . والثانية عندما اشتبه السامع وكان له (الاعتقاد) خطأ (بارادة) المتكلم من اللفظ خصوص (شيء) و (الحال انه) لم يكن له من اللفظ مراد (أصلاً ، كما لو تكلم بجملة سهواً فظن السامع انه أراد معناها . والفرق بين الصورتين ان المتكلم في الاولى أراد معنى ولكنه يخالف ما تخيله السامع ، وفي الثانية لم يرد شيئاً أصلاً . 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 يحيص عنه) المحيص الهرب والمهرب . (ولا يكاد ينقضى تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامها ناظراً الى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل) من تبعية الدلالة التصورية للارادة لبديهية البطلان بالوجدان والبرهان فان ذلك لا يتفوه به أحد (فضلاً عن هو علم في التحقيق والتدقيق) . هذا كلام المصنف في توجيه كلام العاملين ، ولكل واحد من هؤلاء

السادس : لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة اليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم وضرب عمرو بكر شخصياً وبهياتها

الأعلام النائمى والاصفهانى والرشتى والسلطان العراقى والمشكينى والقمى وغيرهم ممن استثنأنا بنور حواشيهم وشروحهم فى هذا الشرح فى بيان كلامهما بحث مفصل فعلى الطالب الرجوع اليها - والله العالم بحقائق الامور .

❦ الأمر السادس ❦

فى انه هل للمركبات وضع مستقل أم لا ؟ اعلم ان فى المقام أمرين : « الأول » فى 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 مادى وهو الفاظ الأطراف وجزء صوري هو الهيئة التركيبية .

« الثانى » فى انه هل للجمل غير وضع المسند اليه والمسند والهيئة التركيبية وضع آخر للمجموع المركب من الثلاثة أم لا ؟ والمصنف ذهب الى الثانى 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 (فى مثل زيد قائم وضرب عمرو بكر) اذ الاعلام موضوعة بالوضع الخاص والموضوع له الخاص والمشتقات موضوعة بالوضع العام والموضوع له العام ومعلوم انها موضوعة وضماً (شخصياً . و) الثانى وضعها (بهياتها) فان هيئة زيد قائم موضوعة جملة اسمية وهيئة ضرب عمرو بكر موضوعة جملة فعلية ، ومعلوم ان الهيئة

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

موضوعة وضعا نوعياً . وقد تقدم معنى الوضع الشخصي والنوعي ، وبعد هذين الوضعين لا حاجة الى وضع ثالث للهيئة (المخصوصة) المركبة من خصوص مواد الجملة الموضوعية شخصياً و (من خصوص) الهيئة الأعم من (اعرابها) وغيره (نوعياً) ولا يذهب عليك ان قوله : « من خصوص اعرابها » يبان لقوله : « هيئاتها المخصوصة » أي ان الهيئة المخصوصة عبارة عن الهيئة الرفعية والنسبية والجبرية وكلها موضوعة وضعا نوعياً أي بدون ملاحظة مادة مدخولها ولا هيئاته ، فانه وضع الرفع للفاعل - زيداً كان أو غيره - وهكذا .

(و) الحاصل انه لا حاجة الى وضع ثالث بعد وضع المواد ووضع الهيئات التي (منها خصوص هيئات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب) كالنسبة الى الفاعل والمفعول والنائب (و) منها خصوص الهيئات الموضوعية لخصوصيات (الاضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد وحصر وغيرهما) كالذوات والثبوت ومنها خصوص الاعراب كما تقدم ، فان جميع هذه الهيئات موضوعة (نوعياً) كوضع المواد شخصياً 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 (واعمل)
الزراع 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 بيار الوضع الثاني (لا) ان مرادهم (وضعها) أي وضع المركبات (بجملتها)
أي مجموع المواد والهيئات حتى يكون وضعاً ثالثاً (علاوة على وضع كل واحد منها)
لكن المشكيني قدس سره مصر على المغايرة فلا يكون النزاع لفظياً
« تنبيه » يمكن انكار الوضع النوعي للهيئة مطلقاً فلا يكون إلاوضع واحد
للمفردات ، وإنما التركيب بالطبع كما ادعاه المصنف بالنسبة الى المجاز . وهذا الاحتمال
قريب جداً فتفطن .

الامر 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 أصالة
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 توفقه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار

التنصيص

الاولى : تنصيص واضح 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 (لا يخفى ان تبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن من نفسه وبلا قرينة) حتى الصهرة (علامة كونه) أي كون اللفظ (حقيقة فيه) أي في ذلك المعنى المنسب (بداهة انه لولا وضعه) أي وضع اللفظ (له) أي للمعنى ولو وضعنا تعينيا (لما تبادر) هذا المعنى منه ، وذلك لأن التبادر أثر العلقة الذهنية بين اللفظ والمعنى والعلقة الذهنية لا تكون إلا بالوضع فالتبادر لا يكون 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 - وهو ما ذكرناه - علامة الحقيقة لا التبادر الاطلاق الذي هو عبارة عن انصراف الاطلاق الى بعض الأفراد لكثرة الوجود او كثرة الاستعمال (لا يقال : كيف يكون) التبادر (علامة) للحقيقة (مع توفقه) أي توقف التبادر (على العلم بانه) أي المعنى المنسب (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 موضوعاً 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 موقوفاً 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 الرشدي قدس سره : ان الانسان اذا راجع وجدانه حين ابتداء أمره وتنطقه تعلم الفاظاً من الأبوين أو غيرها تستعمل في المعاني عند الاعراب عما في الضمير ، فقد علم اجمالاً ذات الموضوع له وغيره مما يناسبه ، فاذا صار عارفاً بالمعنى الحقيقي والمجازي فكلمها سمع لفظاً وانسبقت من سماعه الى ذهنه معنى مع قطع النظر عن كل القرائن فيعلم كون اللفظ حقيقة في خصوص هذا المعنى ، وكما سمع لفظاً وانسبقت 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 المحاوراة فالتغاير أوضح من أن يخفى ، ثم ان هذا فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ واما فيما احتتمل استناده الى قرينة فلا يجدى اصالة عدم القرينة في احراز كون الاستناد

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

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

(ثم ان هذا) الذي ذكرناه من كون التبادر علامة للحقيقة (فيما لو علم استناد الانسباق الى نفس اللفظ) وحاقه بدون معونة قرينة أصلاً ، وهذا هو التبادر المسمى بالتبادر الوضعي (واما فيما) لو (احتتمل 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 لاليها كما قيل لعدم الدليل على اعتبارها إلا في احراز المراد لا الاستناد . ثم ان

بالأصل ان كان استصحاب عدم القرينة ففيه مع انه مثبت ان المستصحب ليس بحكم ولا موضوع ذي حكم ، وان كان المراد بالأصل الاصل العقلائي الجاري في العام ونحوه حين الشك في وجود القرينة واجرائه محرز لسكون 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 في) 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 أو المجازي ، إذ لا يثبت باصل عدم القرينة كون (الاستناد) الى حاق اللفظ حتى يكون معنى حقيقياً . مثلاً لو لم يعرف المراد من لفظ الأسد جاز تعيين الحيوان المقترس باصالة عدم القرينة ، اما لو عرف كون المراد منه الحيوان المقترس لكن لم يعلم انه معنى حقيقي للأسد أم معنى مجازي لم يجز تعيين كونه معنى حقيقياً باصالة عدم القرينة .

صححة السلب

(ثم ان) العلامة الثالثة من علامات الحقيقة والمجاز « صححة السلب وعدمها » وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : ان الحمل على قسمين « الاول » الحمل الأولي الذاتي ، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والحمول متحدين مبهمة ومفهوما ، وذلك كحمل المترادفين أحدهما على الآخر نحو الأسد ضرغام والانسان بشر ، أو كانا متحدين مبهمة فقط لا مفهوما نحو الانسان حيوان ناطق . وإنما يسمى هذا القسم أولياً ذاتياً لسكونه أولى الصدق والكذب ولا يجري إلا في الذاتيات . « الثاني » الحمل الشائع الصناعي ، وهو عبارة عما اذا كان الموضوع والحمول متحدين مصداقاً وفي الوجود فقط . بأن كان الموضوع من أفراد مفهوم المحمول نحو زيد عالم ، وإنما يسمى هذا القسم شائعاً صناعياً لشيوعه في 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 في الذهن اجمالا كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه كما ان صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة

قال شارح المطالم : وحمل المواطاة أن يكون الشيء محمولا على الموضوع 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 يعطى موضوعه اسمه وحده ، وربما يفسر حمل المواطاة بحمل هو هو والاشتقاق بحمل ذو هو انتهى كلام الشارح ، وبهذا يظهر ما في بعض التفسيرات . وقد أشار السبزواري (قدس) الى هذه الأقسام بقوله :

| | |
|----------------------------|-----------------------------|
| المحل بالذاتي الاولى وصف | مفهوم اتحاد مفهوم عرف |
| فكل مفهوم وان ليس وجد | فنفسه بالاولى مافقـد |
| وبالصناعي الشائم المحل صفا | وباتحاد في الوجود عرفا |
| وبالمواطاة والاشتقاق فه | وذلك الهو هو وذا ذو هو اسمه |

اذا عرفت ذلك فأعلم ان (عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم) لدى المستعلم (المرتكز في الذهن) ما لسكون ذلك المعنى معلوما (اجمالا) كما ذكر في 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 لسكون 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 لسكون الحمار مجازاً في البليد .

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

والتفصيل ان عدم صحة السلب عنه وصحة الحمل عليه بالحمل الاوولى 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 سيحيى ، وهكذا يمكن أن يكون المجاز فى الاسناد فى الكلمة كما ستعرف . هذا اجمال الكلام فى هذه العلامة (والتفصيل) لقولنا فى الجملة هو (ان عدم صحة السلب عنه) أى عن معنى (و) كذلك (صحة الحمل عليه) لكن (بالحمل الاوولى الذاتى) وهو (الذى كان ملاكه الاتحاد) ماهية و (مفهوماً) كما تقدم (علامة كونه) أى كون المستعمل فيه (نفس المعنى) الحقيقى ، وذلك بدليل الانّ إذالحمل الاوولى 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 الصناعى) وهو (الذى) كان (ملاكه الاتحاد) خارجاً و (وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد) كالاتحاد الصدوري كزيد ضارب أو الحلولى كهذا أبيض أو القيايى 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 لا يخفى 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 اللزوم نحو زيد ناطق أو ضاحك مع انها ليسا بحقيقة كما هو ظاهر ؟ و (كما ان صحة) الحمل بالحمل الاوولى الذاتى علامة لكون المستعمل فيه نفس المعنى وبالحمل الشائع الصناعى علامة كونه من مصاديقه فصحة (سابه) أى سلب اللفظ بالمعنى المرتكز عن معنى

كذلك علامة انه ليس منهما

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

ثم ان هنا كلاماً لا بد 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 شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم
فان لفظ أسد استعارة للرجل الشجاع ، إذ الشاعر شبه في نفسه الرجل الشجاع بالأسد للمشابهة في الشجاعة ثم ذكر الأسد - وهو المشبه به - وأراد المشبه أي الرجل الشجاع . وعلماء البيان كما في المطول قد اختلفوا في أن الاستعارة مجاز لغوي أم عقلي ؟ فذهب الجمهور الى أنه مجاز لغوي بمعنى انها لفظ استعمل في غير ماوضع له لعلاقة المشابهة والدليل على ذلك ان الاستعارة كأسد مثلاً في قولنا : « رأيت أسداً يرعى » موضوعة للمشبه به أعني السبع المخصوص لا للمشبه أعني الرجل الشجاع ولا للأعم من المشبه به والمشبه كالشجاع مثلاً ليكون اطلاقه على كل منها حقيقة كاطلاق الحيوان عليهما ، وهذا معلوم قطعاً بالنقل عن أئمة اللغة ، فحينئذ يكون استعماله في المشبه استعمالاً في غير ماوضع له مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له أعني المشبه به فيكون مجازاً لغوياً . . . الى ان قال : وقيل انها مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في 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 النفتازاني لرد القول الثاني لكنه لما كان مساعداً لفهم القول الثاني ذكرناه ايضاً .

وان لم نقل بأن اطلاقه عليه من باب المجاز في الكلمة بل من باب الحقيقة وان
التصرف فيه في أمر عقلي كما صار اليه السكاكي ، واستعلام حال اللفظ وانه حقيقة
أو مجاز في هذا المعنى هما

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

إذا 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 في الكلمة) كما
ذهب اليه الجمهور (بل) قلنا انه (من باب الحقيقة) الادعائية (وان التصرف
فيه) أي في هذا الاطلاق والحمل (في أمر عقلي) وهو ادعاء ان هذا المعنى
الذي لم يوضع اللفظ له من أفراد المعنى الحقيقي (كما صار اليه السكاكي) . والحاصل
ان سلب شيء عن شيء يدل على انه ليس بموضوع له وان أمكن القول بأن استعماله
فيه حقيقة . مثلاً 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 (استعمال حال اللفظ وانه
حقيقة أو مجاز في هذا المعنى) الذي استعمل فيه (بهما) أي بصحة السلب وعدم
صحة السلب مستلزم للدور الصريح . بيانه ان معرفة المعنى الحقيقي متوقف على

ليس على وجه دائر لما عرفت في التبادر من التغير بين الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل أو الاضافة الى المستعمل 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 الحقيقي خارجاً لم يعقل الحكم بعدم صحة السلب ، مثلاً لو لم نعرف ان معنى الأسد هو الحيوان الكذابي لم تتمكن 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 في) جواب الدور الوارد على (التبادر من التغير بين الموقوف والموقوف عليه) إذ العلم التفصيلي بكون المعنى موضوعاً له متوقف على عدم صحة السلب وعدم صحة السلب متوقف على العلم الاجمالي الارتكازي فيكون الفرق بين العامين (بالاجمال والتفصيل) كما تقدم تقريره . (أو) نقول في الجواب العلم بالمعنى الحقيقي بالنسبة و (الاضافة الى المستعمل) الجاهل متوقف على عدم صحة السلب (و) صحة الجمل عند (العالم) باللسان كما تقدم بيانه في الجواب عن الدور الذي أوردوه على علامية التبادر (فتأمل جيداً) حتى تكون على بصيرة .

« تنبيه » قد اشتهر في السنة أساتيدنا ان كلمة فتأمل مجرداً اشارة الى ايراد في المطلب واما مقروننا 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 ، مثلاً : صحة استعمال ضارب في كل من أوجد الضرب كاشف عن كون ضارب موضوعاً لمن صدر منه الضرب ، وكذا صحة استعمال لفظه أسد في

علامة للحقيقة والمجاز أيضاً ولعله بملاحظة نوع العلاقات 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 فإنه لا يطرد استعمال الاسد في كل شبيهه بالاسد ، فاستعماله في بعض من يشبهه كالشجاع مجاز . لكن قد أشكل في كونهما (علامة للحقيقة والمجاز أيضاً) وذلك لوجود الاطراد في بعض المجازات كما في استعمال الاسد في الرجل الشجاع فإنه 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 بملاقة 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 فالشباهاة نوع العلامة والشجاعة والبخروالزره أصنافها ومن المعلوم عدم صحة الاستعمال بمجرد نوع العلاقة ووجود الشباهاة المتحققة في البحر مثلاً نعم يصح الاستعمال حين وجود الصنف الخاص من العلاقة أعني الشجاعة ، فكون الاطراد علامة للحقيقة (لعله بملاحظة نوع العلاقات المذكورة في المجازات) فكما 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 ما يصح 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 العلاقات 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 لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر ولا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال 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) أي الاطراد المقيد (حينئذ) أي حين التقييد (لا يكون علامة لها) أي 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 فلا أنه 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 في التبادر وصحة السلب ، وذلك أما بنحو الاجمال والتفصيل وأما بنحو العالم والمستعمل . قلت : (لا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا) في الاطراد لانه لا بد في العلامة أن تكون معلومة للمستعمل تفصيلا حتى ينقل منها الى المعنى الحقيقي ، 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 لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره) . وبعبارة أوضح مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة يكون المعنى الحقيقي معلوما فلا مجهول حتى يراد تحصيله بالاطراد أو غيره من سائر العلامات .

الثامن انه للفظ أحوال خمسة وهي : التجوز ، والاشترك ، والتخصيص ،
والنقل ، والاضمار

الأمثلة الثامن

في تعارض الأحوال . اعلم (انه) قد ذكر (لفظ أحوال خمسة) بل أكثر الى العشرة (وهي) عبارة عن أمور طارئة على اللفظ مقابل للمعنى الحقيقي ، والمراد بالمعنى الحقيقي هنا - كما ذكره بعض الأفاضل - هو الذي وضع له اللفظ مع العلم به وكان ظاهراً فيه فعلاً أو تعليقا وسيأتي شرحه : الأول (التجوز) ، وهو استعمال اللفظ في خلاف الموضوع له لعلاقة طبيعية أو وضعية كاستعمال الرقبة في الانساق والأسد في الرجل الشجاع . (و) الثاني (الاشتراك) ، وهو تعدد وضع اللفظ كالعين المشترك بين الباصرة والنابعة وغيرها ، (و) الثالث (التخصيص) وهو قصر حكم العام على بعض أفرادها باخراج بعض الافراد نحو أكرم العلماء إلا الفساق ، فهذا الاستثناء قصر حكم العام على المدول وأخرج الفساق . (و) الرابع (النقل) ، وهو غلبة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بحيث هجر المعنى الاول ، كالصلاة التي كان معناها الدعاء ثم غلب استعمالها في 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 غي . ولا يخفى إن التخصيص والاضمار وان كانا قسامين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد إختصاص وإمتياز أفردوهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسيما له .
وأما الخمسة البواقي : فالاول النسخ ، وهو التقييد في الامان كالصدقة بين يدي التجوى التي كانت واجبة ثم نسخ هذا الحكم بقوله تعالى : « أأشفقتم » . الثاني التقييد ، وهو قصر حكم المطلق على بعض أفرادها 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 بقريته صارفة عنه اليه

وخرج عن حكم الحلية ما ليس عنده . الثالث الكناية ، وهي ذكر اللازم وإرادة المزوم نحو حبان السكب لكثير الضيف فان لازم كثرة الضيف حبان السكب . 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 » فإنه 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 » أى بين أحد هذه الاحوال المذكورة (وبين المعنى الحقيقي) كالمورد قول القائل اعمل بين كونه المعنى الحقيقي أعني الوجوب أو المجازي أى الاستحباب ، فان هذا يحمل على الوجوب قطعاً وذلك لاحتياج النذب الى القرينة ، وكذا باقى الاحوال المذكورة فان كلها خلاف الظاهر ، وقد تقدم اراد بالحقيقي

وأما قيوده فـ « بالوضع » خرج المجاز وبقيد « العلم » خرج النقل والاشترك لعدم العلم بالوضع فيها ، إذ لو علم الوضع كان الامر دائراً بين المعنيين ، وبقيد « الظهور » خرج ما ليس بظاهر إذ لم يكن موجباً للتجاوز ، وبقولنا « تعليقاً » يدخل ما كان الظهور التعاليقي 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 بقريته صارفة عنه اليه) أى صارفة عن المعنى الحقيقي الى أحد الحمتة ، 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 في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى . التاسع انه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال ، وقبل الخوض في 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) أي بعض تلك الاحوال (على بعض وجوها) إعتبارية كما يجدها الطالب في القوانين وغیره (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 في الشرع مما دل على حلية ما يباع في أسواق المسلمين ونحوه كما ترى . والحاصل ان الوجوه المذكورة لترجيح لا إعتبار بها (إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى) الراجح بحيث يكون ظاهراً فيه عند العرف وإلا فلا (لعدم مساعدة دليل على اعتبارها) أي إعتبار تلك الوجوه (بدون ذلك) الذي 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 ونحوها . الثاني الموضوع العرفي الانتزاعي كالبيع ونحوه . الثالث المخترعات الشرعية وهي الامور المتعلقة بالتكاليف كالطهارة والصوم والصلاة ، والثالث هو موضوع الكلام في هذا المقام .
ثم (إنه) قد (اختلفوا في ثبوت) هذا القسم أي الحقيقة الشرعية وعدمه على أقوال منها الاثبات مطلقاً ، ومنها النفي مطلقاً ، ومنها التفصيل بين العبادات والمعاملات بالثبوت في الأولى والنفي في الثانية ، ومنها الاثبات في زمان الصادقين عليهم السلام والنفي في زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم . (وقبل الخوض في تحقيق الحال) وبيان الأقوال (لا بأس

بتمهيد مقال وهو ان الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بانشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في 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 انه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز . فافهم

(بتمهيد مقال) يكون مقدمة للعهد المختار (وهو ان الوضع) على قسمين : الأول الوضع التعييني ، وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه . الثاني الوضع التعييني وهو إختصاص اللفظ بالمعنى بسبب علاقة حاصلتها بينهما ناشئة من كثرة استعمال اللفظ فيه ، والقسم الاول أعني الوضع (التعييني كما يحصل بالتصريح بانشائه) كأن يعلم بوضع اللفظ الفلاني للمعنى الفلاني بكتابة أو قول أو نحوهما (كذلك يحصل) الوضع التعييني (باستعمال اللفظ في غير ما وضع له) أولاً ، وذلك مثل أن يقول الوالد حين سماعه بولادة ولده « أعطني المبارك » ويقصد بهذا الاستعمال وضع لفظ المبارك لابنه .

والحاصل إن الوضع ثلاثة أقسام : الاول التعييني ، الثاني التعييني الابتدائي ، الثالث التعييني الاستعمالي . وذلك (كما إذا وضع له بان يقصد) الواضع (الحكاية عنه) أي عن الوضع (والدلالة عليه بنفسه) أي بنفس هذا الاستعمال (لا بالقرينة وان كان لا بد حينئذ) كلمة إن وصلية أي وإن لزم حين ما أراد الواضع الوضع بمجرد الاستعمال أن ينصب قرينة مفهومة للوضع

إن قلت : إذا احتاج هذا القسم من الاستعمال الى القرينة فما الفرق بينه وبين المجاز ؟ قلت : الواضع وإن كان لا بد له (من نصب قرينة إلا انه) أي نصب القرينة إنما هو (للدلالة على ذلك) الفصد وانه أراد الوضع بالاستعمال (لا) إن القرينة (على إرادة المعنى كما في المجاز) . ومنه تبين الفرق بين القرينتين ، لكن 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 ما وضع له بقصد الوضع غير صحيح ، إذ هذا الاستعمال

وكون إستعمال اللفظ فيه كذلك في غير ما وضع له بلا مراعات ما اعتبر في المجاز فلا يكون محقيقة ولا مجاز غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره ، وقد عرفت سابقاً أنه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بمحقيقة ولا مجاز . إذ عرفت هذا فدعوى الوضع التعييني في الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا قريبة جداً ومدعى القطع به غير مجازف قطعاً ويدل عليه تبادل المعاني الشرعية منها في محاوراته

ليس بمحقيقة لعدم سبقه بالوضع ولا مجاز لعدم القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي أو لعدم لحاظ العلاقة المعتبرة (و) من المعلوم (كون إستعمال اللفظ فيه) أى في المعنى المراد (كذلك) أى بقصد الوضع (في غير ما وضع له) اللفظ أولاً (بلا مراعات ما اعتبر في المجاز) من العلاقة والقرينة (فلا يكون بمحقيقة ولا مجاز) باطل — لالاستعمال لا بد وأن يكون مسبوفاً بالوضع ، وحينئذ فاما أن يستعمل اللفظ في 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 يقيم دليل على الحصر لعقلاً ولا نقلاً ، (وقد عرفت سابقاً) في الامر الثالث والرابع (انه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات) العرفية (ما ليس بمحقيقة ولا مجاز) كما اذا أطلق اللفظ وأريد به نوعه أو مثله أو صنفه أو شخصه (اذا عرفت هذا) الذى ذكرناه من الاقسام الثلاثة للوضع وامكان القسم الثالث وهو التعييني الاستعمالي (فدعوى الوضع التعييني في) جميع (الالفاظ المتداولة في لسان الشارع هكذا) أى بنحو الوضع التعييني الاستعمالي بنصب القرينة على الوضع ، كما لو قال : « صلوا كما رأيتموني أصلي » ثم فعل صلى الله عليه وسلم الاركان المخصوصة ، أو قال : « خذوا عني مناسككم » ثم فعل الافعال المخصوصة (قريبة جداً) وان لم يقيم عليه دليل (ومدعى القطع به) أى بهذا النحو من الوضع التعييني (غير مجازف قطعاً) فتأمل (ويدل عليه) أى على هذا النحو من الوضع التعييني (تبادل المعاني الشرعية) المجموعة (منها) أى من هذه الالفاظ (في محاوراته) صلى الله عليه وآله وسلم ،

ويؤيد ذلك انه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية واللغوية فإى علاقة بين الصلاة شرعا والصلاة بمعنى الدعاء ، ومجرد اشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما كما لا يخفى . هذا كله

حيث كان الاصحاب يعملون على طبق المخترعات عقيب أمره (ص) أيام بتلك الالفاظ كما يجده المتبع في 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 التعييني إذ التعييني الدفعي مستبعد جداً والتعييني الاستعمالي بأن كان قصد الشارع حين الاستعمال الوضع أبعد (و) ان كان ربما (يؤيد ذلك) الوضع الاستعمالي (إنه ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعاني الشرعية) المخترعة (واللغوية) . وجه التأيد 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 . (فأى علاقة بين الصلاة شرعا والصلاة) لغة التي هي (بمعنى الدعاء) .

(و) ان قلت : العلاقة موجودة ، إذ الدعاء جزء الصلاة المخترعة فاستعمال الصلاة في المركب من الدعاء وغيره من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل . قلت : (مجرد اشتغال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل بينهما) اذ شرط هذه العلاقة كون الجزء مما يفتني الكل بانتفائه والدعاء في الصلاة ليس بهذه المثابة . ثم انه انما جعل هذا مؤيداً ولم يجعله دليلاً ، لما تقدم من ان صحة استعمال اللفظ في غير الموضوع له انما يكون بالطبع لا بالعلاق التي ذكروها (كما لا يخفى) . وقد يرد على هذا التأيد بأن العلاقة موجودة لان الاركان المخصوصة تشبه الدعاء في كون كل منها 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، أما بناءً 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 حياً إلى غير ذلك فألفاظها حقائق لغوية لاشعرية واختلاف الشرائع فيها جزءاً وشرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة والماهية، إذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق والمحقات

الاستعمالي (بناءً على كون معانيها مستحدثة في شرعنا) كما هو المشهور (وأما بناءً على كونها ثابتة في الشرائع السابقة) العربية - كما ذهب إليه 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) فإن ظاهرها شرعية صوم قريب من كيفية صوم المسلمين في الشرائع السابقة، إذ لو لم تكن مناسبة بين الكيفيتين لم يكن للتشبيه وجه. (و) كذا (قوله تعالى: وأذن في الناس بالحج) فإن ظاهرها كون الحج أسراً مبهوداً بين الناس قبل تشريع وجوبه، على أنه 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 حياً) فإن الصلاة والزكاة ظاهرتان في المعنى القريب من معناهما في الاسلام (إلى غير ذلك) من نحو هذه الألفاظ المستعملة في الكتاب الحكيم (فألفاظها حقائق لغوية) جواب أما (لا) تكون حيفئذ مستحدثات (شرعية).

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

كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى . ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن القطع بكونها حقائق شرعية ولا توهم دلالة الوجوه التي ذكرها على ثبوتها لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه ، ومنه انقذ حال دعوى الوضع التعيني معه ومع الغض عنه فالانصاف ان منع حصوله

(كاختلافها) أي كاختلاف المصاديق (بحسب الحالات في شرعنا) غير الموجب لاختلاف الحقيقة والمهية (كما لا يخفى) .

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

(ثم لا يذهب عليك انه مع هذا الاحتمال) الذي ذكره البلاقاني من ثبوت هذه الحقائق في الشرائع السابقة (لا مجال لدعوى الوثوق فضلا عن) دعوى (القطع بكونها) أي بكون ألفاظ العبادات (حقائق شرعية ، و) كذا (لا) مجال بعد هذا الاحتمال (لتوهم دلالة الوجوه التي ذكرها) الاصوليون (على ثبوتها) أي ثبوت الحقائق الشرعية ، و (لو سلم دلالتها على الثبوت لولاه) أي لولا هذا الاحتمال إذ الكلام في كونها حقائق أو مجازات متفرع على كونها مخترعات من الشارع ، فلو ذهب الأصل ولو بالاحتمال ذهب الفرع .

(ومنه) أي مما ذكرنا من احتمال كون هذه المعاني قديمة لاحادثة (انقذ 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

الغلي (في زمان الشارع في لسانه) صلى الله عليه وآله (ولسان تابعيه مكابرة) هذا عدول عما اختاره سابقاً من كونها موضوعة بالوضع التعييني الاستعمالي كما لا يخفى (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 للشرعة لا الحقيقة الشرعية كما هو محل الكلام ، حيث ان النزاع يدور مدار الثمرة والثمره ترتب على مطلق الوضع في زمان الشارع ، فغايرة العنوان ومصعب 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) حيز الطلب ونحوه (بلا قرينة على معانيها اللغوية مع عدم الثبوت) للحقيقة الشرعية (وعلى معانيها الشرعية على الثبوت) اجمالاً ، 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 (أصالة تأخر الاستعمال) أي الاستصحاب الشرعي فانه (مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع) غير مفيد ، لانها على فرض عدم المعارضة إنما تجرى فيما اذا كان المستصحب 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 لخصرص الصحيحة أو الأعم منها . وقيل الخرض في ذكر أدلة القولين يذكر أمور :

فيما لو كان الأمر مترتباً لسكن بالواسطة كما في المقام (إلا على القول بالأصل انثبت) ولا يقول به كما تقرر في محله (و) أما اصالة تأخر الاستعمال عن الوضع عقلاً 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 السنن القوم المثبتة للمعنى اللغوي فلا ارتباط لها بالمقام لأنها (إنما كانت معتبرة فيما إذا شك في أصل النقل) من المعنى الأول الى المعنى الثاني (لا) في مثل ما نحن فيه مما علم فيه النقل لسكن شك (في تأخره) عن الاستعمال وتقدمه عليه (فتأمل) يمكن أن يكون إشارة الى عدم الثمرة لهذا البحث أصلاً 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 يحمل فلا بد فيه من الرجوع الى الأصول .

الأمير العاشر

في الصحيح والاعم . 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 إستجاءها للشرائط (وقبل الخوض في ذكر أدلة القولين) للصحيح والاعمى (يذكر أمور) خمسة :

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

﴿ محل النزاع ﴾

(منها) في بيان تحرير محل النزاع فنقول : (انه لا شبهة في تأني الخلاف) بين الصحيح والأعمى (على القول بثبوت الحقيقة الشرعية) فالصحيح يقول بان الشارع وضع الألفاظ بأزاء الصحيح فقط ، والأعمى يقول بوضعها بأزاء الأعم (و) أما (في جريانه) أي جريان الخلاف (على القول) الثاني وهو القول (بالعدم) للحقيقة الشرعية (إشكال) إذ لا تصادم بين الصحيح والأعمى حيثئذ إذ كل منهما يعترف بصحة الاستعمال في كل واحد من الصحيح والفساد بل يعترف بوقوعه أيضاً من غير فرق بين أن يكون النافي للحقيقة الشرعية قائلاً بعدم المخترعات الشرعية أيضاً كما هو مذهب الباقلاني أو يكون قائلاً بالمخترعات الشرعية . (وغاية ما يمكن أن يقال في تصويره) أي تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية (ان النزاع وقع على هذا) القول (في أن الأصل في هذه الألفاظ المستعملة مجازاً في كلام الشارع) هل (هو إستعمالها في خصوص الصحيحة أو الأعم) منها ومن الفاسدة (بمعنى ان أيها) أي الصحيح والأعم (قد اعتبرت) ابتداء (العلاقة بينه وبين المعاني اللغوية) بحيث إن الشارع إذا صار بصدد الاستعمال في غيره لاحظ العلاقة بين المجاز الأول . وهذا المعنى على نحو سبك المجاز من المجاز . مثلاً : لاحظ الشارع العلاقة بين الأركان المخصوصة الصحيحة ومطلق الدعاء (ابتداء وقد إستعمل في) المعنى (الآخر) وهو الأعم من الصحيح والفساد (بقبه) أي بقب المعنى الصحيح (ومناسبته) وذلك كما لو لاحظ المستعمل العلاقة بين زيد

كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للاخر . وأنت خبير بانه لا يكاد يصح هذا إلا إذا علم ان العلاقة إنما اعتبرت كذلك وان بناء الشارع في محاوراته إستقر عند عدم نصب قرينة أخرى على إرادته بحيث كان هذا قرينة عليه من غير حاجة الى قرينة معينة أخرى ، واني 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 أيها والمعنى اللغوي (كي ينزل كلامه عليه مع القرينة الصارفة عن المعاني اللغوية وعدم قرينة أخرى معينة للاخر) الذي لم يلاحظ الشارع العلاقة بينه وبين المعنى اللغوي إبتداءً

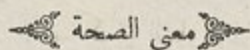
هذا كله بيان تصوير النزاع في مقام الثبوت والامكان (وأنت خبير بانه لا يكاد يصح هذا) التصوير في الاثبات (إلا إذا علم ان العلاقة إنما اعتبرت كذلك) بين الصحيح والمعنى اللغوي على الصحيح وبين الأعم والمعنى اللغوي على الاعم . (و) علم أيضاً (أن بناء الشارع في محاوراته) قد (إستقر عند عدم نصب قرينة أخرى) صارفة عن المعنى المجازي الاول (على إرادته) متعلق باستقر . مثلاً : إستقر بناء الشارع على إرادة الاعم الذي هو المجازي الاول عند عدم نصب قرينة على الصحيح الذي هو المجازي الثاني (بحيث كان هذا) البناء المستقر منه « ص » (قرينة عليه) أي على قصده « ص » المعنى المجازي الاول كالاعم في المثال (من غير حاجة) في إرادته « ص » الاعم مثلاً (الى قرينة معينة أخرى) غير استقرار بنائه . (و) بهذا الوجه يمكن تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقة الشرعية ولكن (اني لهم باثبات ذلك) الذي ذكر من كون الشارع اعتبر العلاقة إبتداءً بين الصحيح أو الاعم وبين المعنى اللغوي ، 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 في المعاني الجديدة أما

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

لمدم 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) .

فتمحصل تصوير النزاع على المذاهب الثلاثة أما القول بالحقيقه الشرعية فبأن يقال: هل وضعت الألفاظ للصحيح أو الأعم ، وأما على مذهب النافي للحقيقة الشرعية وكونها مجازات فبأن يقال : هل الشارع إعتبر العلاقة بين الصحيح أو بينه وبين الأعم ، وأما على مذهب الباقلاني من كون المعاني الشرعية من مصاديق المعاني اللغوية فبأن يقال هل الشارع عادته الاستعمال في المصداق الصحيح أو في المصداق الأعم وبمباراة 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 .



(ومنها) أي من الامور المذكورة التي لا بد من بيانها قبل الخوض في البحث في بيان معنى الصحيح والفاسد الأخوذين في عنوان البحث 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 التامة و تفسيرها باسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب إختلاف الاظهار وهذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب إختلافها بحسب الحالات من السفر والحضر والاختيار والاضطرار الى غير ذلك كما لا يخفى

وفي المعاملات بما يكون مثيراً لترتب الاثر ، والمتكلمون فسروه بما يكون موافقاً للشريعة ، ولكن (إن الظاهر) عند تتبع كلمات الاعلام (ان الصحة عند الكل بمعنى واحد وهو التامة 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 التامة . وحيث ان موضوع كلام الفقيه فعل المكلف من حيث الاحكام الوضعية والتكليفية كان مهمه سقوط القضاء وترتب الاثر ، وكذا المتكلم لما كان نظره الى المبدأ تعالى وما يوجب الزلفى لديه كان مهمه موافقة أو امره تعالى

والحاصل إن للصحة معنى واحد وآثاراً كثيرة والتفاسير تفاسير لا آثارها واختلاف العلماء في التفسير لاختلاف أغراضهم (لوضوح إختلافه) أي المهم (بحسب إختلاف الاظهار) كما سبق . (و) معلوم إن (هذا) النحو من الأختلاف (لا يوجب تعدد المعنى) إذ تعدد الغرض واللازم لا يوجب تعدد الملزوم (كما لا يوجب إختلافها) أي إختلاف الصحة (بحسب الحالات) الطارئة على المكلف (من السفر والحضر والاختيار والاضطرار) والثنائية والثلاثية والرابعة والجهري والاختفات والتقديم والتأخير (الى غير ذلك) وهكذا المعاملات (كما لا يخفى) بل كذلك في سائر المركبات الخارجية ، وبهذا كله تبين أن معنى الصحة هو التامة .

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

نعم قد اختلفوا في المراد بالتام على أقوال خمسة : الاول التامة من حيث الاجزاء . الثاني من حيث الاجزاء والشرائط . الثالث من حيث الاجزاء والشرائط وعدم المانع . الرابع التامة من حيث الثلاثة وعدم النهي عنه . الخامس كالرابع باضافة قصد القرية . 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 إضافيان) 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 . مثلاً : الصلاة مع التيمم شيء يختلف بحسب الاشخاص والحالات (فيكون تاماً) للشخص الفاقد للماء و (بحسب حالة) كالمريض (و) يكون (فساداً) للشخص الواجد للماء و (بحسب حالة) (أخرى) كحالة الصحة مثلاً (فتدبر جيداً) حتى لا تتوهم ان المراد بكونها إضافيين انها من مقوله الاضافة ، اذ مقولة الاضافة مثقومة بالنسبة المتكررة متكافئة كالاخوة أو غير متكافئة كلابوة والنبوة ولا تكرر في المقام ، وكذلك ليس المراد من كونها إضافيين ان بينهما تقابل التضاييف بل بينهما تقابل العدم والملكية ، اذ الفساد عدم الصحة عما من شأنه أن يكون صحيحاً لانه أمر وجودي كما لا يخفى .

الجامع على الصحيح

(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 لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة وامكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره فان الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذلك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهيّة عن الفحشاء وما هو معراج

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

ثم (انه) بناء على الاحتمالين الاخيرين (لا بد 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 في وجوده بين الافراد الصحيحة) ولو كان بينها غاية الاختلاف كما بين الصلاة الجامعة للشرائط وبين صلاة الفريق (و) لا يلزم العلم تفصيلا بذلك الجامع بل (امكان الاشارة اليه بخواصه وآثاره) كاف في مقام التفهيم والتفهم ، وحيث حملت الآيات والاحبار 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 في تمام المصاديق (يؤثر الكل) أي كل فرد (فيه) في ذلك الاثر الواحد (بذلك الجامع) الواحد مثلا : حيث حملت النهي عن الفحشاء والمنكر على الصلاة في القرآن نستكشف عن جامع في جميع أفراد الصلاة بسببه يؤثر كل فرد في النهي عن الفحشاء وان كانت المراتب مختلفة فبعضها أقوى في هذا الأثر من بعض ، وعلى فرض استكشاف الجامع (فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناهيّة عن الفحشاء) والمنكر (وما هو معراج

المؤمن ونحوهما والاشكال فيه بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً إذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً لما عرفت ، ولا أمراً بسيطاً لأنه لا يخلو أما أن يكون هو عنوان المطلوب أو ملزوما مساويا له والأول غير معقول لبدهة إستحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب في 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 مرأنا 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 محالاً لا تجري في هذا الموضوع مما كان من الامور المجعولة لله تعالى كما لا يخفى ، واذا هدم المبنى سقط البناء .

(و) ان قلت : يرد (الاشكال فيه) أي في الجامع الذي ذكرتم (بأن الجامع لا يكاد يكون أمراً مركباً) لا أمراً بسيطاً ، وعليه فلا يعقل الجامع أصلاً أما انه لا يكون مركباً (إذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً وفساداً لما عرفت) من كونها إضافيين فلا يبقى مركب يصدق على جميع المراتب يكون هو المسمى بلفظ الصلاة . مثلاً المركب من ثلاثة أشياء لا يشمل صلاة المختار ومن مائة جزء لا يشمل 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 (لبدهة) ان المطوية متأخر عن الامر متأخر عن الموضوع ، فلو أخذت المطوية في الموضوع لزم توقف المطوية على نفسها ، ومن الواضح (إستحالة أخذ ما لا يتأتى إلا من قبل الطلب) وبعده (في متعلقه) وموضوعه (مـ) أنه يلزم إشكال آخر ، وهو (لزوم الترادف

بين لفظ 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 لاجمال 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 لفظ الصلاة و) لفظ (المطلوب) إذ المفروض ان الصلاة موضوعة لمطلوب. ومن المعلوم بطلان الترادف بينهما ضرورة أنه ليس معناها لا لغة ولا عرفاً. (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 الصحيح 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 متحد معها نحو اتحاد، وفي مثله يجرى البرائة وإما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والاكثر كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما إذا شك في أجزائها

بسيط صادق على الافراد سواء كان تاماً أو ناقصاً وهذا يجرى البرائة، إذ مرجه الى الشك في أصل التكليف الزائد، وما نحن فيه من هذا القبيل، فحاصل الجواب (بان الجامع إنما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات) الخارجية كصلاة المختار والمضطر والحاضر والمسافر وغيرها من سائر الصلوات (المختلفة زيادة ونقيصة 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 أفرادها كما مثلنا باتحاد الانسان مع أفرادها (وفي مثله) أى في مثل البسيط المتحد يكون الشك في اشتغال الذمه و (يجرى البرائة) فيه اذ هو شك في أصل التكليف (وانما لا تجرى) البرائة (فيما اذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً) غير متحد مع الاجزاء بل (مسبباً عن) سبب خارجي (مركب) من أجزاء (مردد بين الأقل والاكثر) وذلك (كالطهارة) عن الحدث (المسببة عن الغسل والوضوء) والتيمم (فيما) لو قلنا ان الطهارة أمر بسيط لا عبارة عن نفس الغسلات والمسحات فانه يجرى الاحتياط (اذا شك في أجزائها) لأن مرجع الشك حينئذ في الامتثال لا في أصل التكليف حتى يكون يجرى للبرائة كما لا يخفى . ولا يذهب عليك ان هذا الجواب لا يصلح لرد الاشكالين الآخرين من الدور والترادف . نعم يمكن دفعها بان مطابقة شيء لشيء لا يلزم الترادف كما ان الموضوع له الذي هو قبل الأمر المتعلق به الأمر لا عنوان لا يتأني إلا من قبل الامر - فتدبر .

هذا على الصحيح وأما على الأعم فتصوير الجامع في غاية الاشكال، وما قيل في تصويره أو يقال وجوه: أحدها أن يكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة كالاركان في الصلاة مثلاً وكان الزائد عليها معتبر في المأمور به لافي 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 وجهه إبطال كل جامع ذكره . (وما قيل في تصويره أو) يمكن أن (يقال وجوه) خمسة على ما في هذا الكتاب :

(أحدها أن يكون) الجامع (عبارة عن جملة من أجزاء العبادة) مأخوذة لا بشرط (كالأركان في الصلاة مثلاً و) ذلك بأن تكون الصلاة إسماً لتكبيره 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) فإذا فقد فقد المأمور به (لا) أن يكون معتبراً (في 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 عدماً (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 والمستلقي 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 السكل لامن باب إطلاق السكلي 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 (بأجزائه وشرائطه) المطلوبة (مجازاً عنده) أي عند الاعمى (و) ذلك لان اللفظ (كان) موضوعاً للاركان فقط التي هي جزء من الصلاة المأمور بها ، فاستعمالها في الاركان مع الاجزاء والشرائط يكون (من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في السكل) كاستعمال الرقبة في الانسان وهو مجاز كما لا يخفى . فان قلت : (لا) نسلم انه من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في السكل حتى يلزم مجاز بل هو (من باب إطلاق السكلي على الفرد والجزئي) فلا يلزم المجازية (كما هو واضح) . قلت : هذا غير صحيح إذ الشخصيات الفردية ليست داخلية في حقيقة السكلي ، فان شخصيات زيد ليست داخلية في مفهوم الانسان ، بخلاف ما نحن فيه فان الاعمى يرى ان الصحيحة من حقيقة الصلاة وإطلاق الصلاة عليها كاطلاقها على الفاسدة . ان قلت : فلم لا يكون اللفظ حين استعماله في الصحيح أيضاً مستعملاً في نفس الأركان ، ويكون غيرها من الزوائد كالحجر في جنب الانسان . قلت : إن الاعمى يقول إن اللفظ مستعمل حينئذ في الجميع لا في الاركان فقط .

إن قلت : إذا أخذت الاركان لا يشرط كما تقدم كان استعماله في الصحيح أيضاً استعمالاً 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 ما لو استعمل اللفظ في الصحيح (ولا يلتزم به القائل بالاعم) لانه يرى اللفظ حقيقة في كل منها وإلازم كونه صحيحياً

فافهم . ثانيها أن تكون موضوعاً لمعظم الاجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفاً فصديق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى وعدم صدقه عن عدمه . وفيه مضافاً الى ما أورد على الاول أخيراً انه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً 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 هذا الجامع لا يختص بما إذا استعمل اللفظ في الجامع للاجزاء والشرايط ، بل يرد على ما كان مشتملاً على شيء زائداً على الاركان .

(ثانيها) أي الثاني من الجوامع التي ذكرها (أن تكون) ألفاظ العبادات (موضوعاً لمعظم الاجزاء) أعم من الاركان وغيرها لكن لا مطلق معظم الاجزاء بل (التي تدور مدارها التسمية) بلفظ الصلاة مثلاً (عرفاً فصديق الاسم عليه) أي على المعظم (كذلك) أي عرفاً (يكشف عن وجود المسمى) خارجاً (وعدم صدقه) عرفاً يكشف (عن عدمه) أي عدم وجود المسمى خارجاً .

(وفيه مضافاً الى ما أورد على) الجامع (الاول أخيراً) من انه يلزم حينئذ أن يكون الاستعمال في الزائد على معظم الاجزاء مجازاً ، إذ يكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل (انه) يرد على هذا الجامع إشكال آخر ، وهو ان المراد بكونه موضوعاً لمعظم الاجزاء ان كان وضعه لمفهوم المعظم ، ففيه انه يلزم ترادف لفظ الصلاة مع لفظ المعظم وهو باطل قطعاً ، وان أريد انه موضوع لمصداق معظم الاجزاء ففيه ان (عليه) يلزم إشكالان : « الأول » أن يكون معنى اللفظ مخالفاً حسب المقامات من دون مجاز ولا اشتراك وهو باطل إذ (يتبادل ما هو المعتبر في المسمى) بلفظ الصلاة مثلاً (فكان شيء واحد) كالتسبيحات الأربع (داخلاً فيه تارة) في صلاة الحاضر (وخارجاً عنه أخرى) في صلاة المسافرين (بل) والمطاردة « الثاني » أن يكون معنى اللفظ في مقام واحد (مردداً بين أن يكون هو الخارج) عن المعنى (أو غيره) وذلك (عند

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

اجتماع تمام الأجزاء) حين الاستعمال . مثلا لو استعمل الصلاة في الصحيحة إحتمل خروج كل واحد من التكبير والركوع والسجود والقيام وغيرها ، إذ يتحقق معظم الاجزاء غيرها (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 الى العبادات المركبة من الأجزاء :

(ثالثها) أى الثالث من الجوامع التي ذكرها الأعمى (أن يكون) ألفاظ العبادات (وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد) وعمرو وبكر (فكذا لا يضر التسمية فيها) أى فى الاعلام (تبادل الحالات المختلفة) الطارئة على ذات زيد (من الصغر والكبر) والصحة والسقم (ونقص بعض الأجزاء وزيادته) والعلم والجهل والغنى والفقر (كذلك) لا يضر تبادل الحالات الطارئة على ذات العبادات فى التسمية (فيها) أى فى العبادات . (وفيه) انه فرق بين ألفاظ العبادات والاعلام الشخصية إذ (ان الاعلام) الشخصية (إنما تكون موضوعة للأشخاص) الموجودة المشخصة 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 (غيرها) كالصحة والمرض

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

وللعلمة المشكيني « قده » في بيان هذا الجامع والجواب عنه والفرق بينه والجامعين الآتين كلام لا يخلو إرادته 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 مدخلة في الموضوع له ويلزم من انتفائه انتفاؤه ، كما في أسامي الأوزان والمعاجين . « الثاني » أن يوضع له بحيث لا يلزم من إنتفائه 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 إنتفائه الموضوع له بمجرد إنتفائه جزء من أجزائه بلا حاجة الى البرهان ، والاعلام أما

رابعا ان ما وضعت له الالفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواجد لتام الاجزاء والشرائط الا ان العرف يتسامح كما هو ديدنهم ويطلقون تلك الالفاظ على الفاقد للبعض تنزيلا له منزلة الواجد فلا يكون مجازاً في الكلمة على ما ذهب اليه السكاكي في الاستعارة بل يمكن دعوى صيرورته حقيقة فيه بعد الاستعمال فيه كذلك دفعة أو

موضوعة للنفوس الناطقة وهي باهي نفوس باقية الى الموت أو الموجودات الخاصة والتشخصات بناءً على كونها مغايرة مع النفوس فهي 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 - إنتهى كلامه رفع مقامه .

(رابعها) أى الرابع من الجوامع للاعم (ان ما وضعت له الالفاظ ابتداءً هو) المركب (الصحيح التام الواجد لتام الاجزاء والشرائط) كأن تكون الصلاة ابتداءً موضوعة بأزاء صلاة الظهر للمختار الحاضر ، وكذلك الحج ونحوه من ألفاظ العبادات المركبة من الاجزاء (إلا ان العرف يتسامحون) في الموضوع له (كما هو ديدنهم) وعادتهم في 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 المعنى اللفظي فردين بادعاء ان الناقص من جنس الكامل (فلا يكون) هذا الاطلاق (مجازاً في الكلمة) كما ذهب اليه مشهور البيانين بل هو حقيقة إدعائية (على ما ذهب اليه) أبو يعقوب يوسف (السكاكي في الاستعارة) كما أوضحناه في علائم الحقيقة والمجاز (بل يمكن دعوى صيرورته) أي اللفظ (حقيقة فيه) أي في الفاقد حتى عند غير السكاكي ، واكن صيرورته حقيقة في الفاقد كان (بعد الاستعمال فيه كذلك) أي تنزيلا للفاقد منزلة الواجد ويكون ذلك بانحاء : « 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 ابتداءً لخصوص مركبات واجدة لأجزاء خاصة حيث يصح إطلاقها على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة والمشارك في المهم أثراً تنزيلاً أو حقيقة . وفيه انه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين وسائر المركبات الخارجية مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً 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) بينها (في التأثير) في الجملة . هذا ويحتمل أن يكون قوله : « للانس » الخ علة لعدم الاحتياج الى الكثرة والشهرة .

والحاصل أن يكون لفظ العبادة وضع أولاً للجامع للشرائط والأجزاء ثم استعمل في الفاقد (كما في أسامي المعاجين) والأدوية (الموضوعات) تلك الاسامي (ابتداءً لخصوص مركبات واجدة الأجزاء خاصة) بحيث كان لها صورة مخصوصة وتأثير خاص (حيث يصح إطلاقها) أي إطلاق تلك الاسامي (على الفاقد لبعض الأجزاء) الشتمل على سائر الأجزاء (المشابه له صورة والمشارك في المهم أثراً) بأن يكون الفاقد مشابهاً للواجد في الصورة ومشاركاً له في الأثر، فانه حينئذ يكون إطلاق اسم المعجول على هذا الفاقد حقيقة اما (تنزيلاً) 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 (ابتداءً مركبا خاصا) له أجزاء خاصة وأثر خاص ثم يستعمل في الفاقد

ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت ان الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ، وكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أخرى كما لا يخفى فتأمل جيداً . خامساً أن يكون حالها حال أسامي المقادير والاوزان مثل المثقال والحقة والوزنة الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة فان الواضع وان لاحظ مقداراً خاصاً إلا انه لم يضع له مخصوصه

لبعض تلك الاجزاء بملافة المشابهة أثراً أو صورة . (و) هذا النحو (لا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت ان الصحيح منها) إبتداءً (يختلف حسب اختلاف 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 في حال فقد الماء يكون (فاسداً بحسب حالة أخرى) وهي الواجدية للماء . فحاصل الفرق ان المركب المعجوني له فرد واحد جامع للشرائط والاجزاء إبتداءً بحيث يكون وضع اللفظ بأزائه . أما المركب العبادي فليس له فرد صحيح جامع هو الموضوع له الابتدائي ، إذ ليس هناك فرد وضع له اللفظ إبتداءً حتى يكون استعمال اللفظ في غيره تزيلاً أو حقيقة وهذا واضح (كما لا يخفى) إلا أن يدعي إنها هي صلاة الظهر للحاضر الجامع للشرائط لأنها أول صلاة أتى بها جبرئيل « ع » (فتأمل جيداً) هذا تمام الكلام في الرابع من الجوامع .

(وخامساً أن يكون حالها) أي حال ألقاظ العبادات (حال اسامي المقادير والاوزان مثل المثقال والحقة والوزنة) والذرع والرطل (الى غير ذلك مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد والناقص في الجملة) فلو زيد على الرطل درهم أو نقص منه سمي رطلاً بديهة ، وكذا لو زيد على الحقة مثقال أو نقص والدليل على الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب عن الناقص والزائد في 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 ، أو انه وان خص به أولاً إلا انه بالاستعمال كثيراً فيها بعناية انهما منه قد صار حقيقة في الأعم ثانياً . وفيه ان الصحيح كما عرفت في الوجه السابق يختلف زيادة ونقصاً 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 متممداً وفي هذا يكون واحداً ، وأما الفرق بينه وبين الجامع الثالث فقد ظهر من كلام العلامة المشكيني المتقدم (أو انه وان خص) الوضع (به) أي بالمقدار الخاص (أولاً) حين الوضع (إلا انه بالاستعمال كثيراً فيها) أي في الزائد والناقص (بعناية انهما منه) أي من المعنى الحقيقي بجملها فردين إدعائين كما يقول السكاكي (قد صار) اللفظ (حقيقة في الأعم) من المعنى الأول والزائد والناقص (ثانياً) . 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) أولاً عدم صحة المقيس عليه ، لأن الظاهر عدم وضع اللفظ للاعم من الزائد والناقص لا ابتداءً ولا ثانياً - لكثرة الاستعمال وإعما يتساح العرف - كما هو ديدنهم - في الاطلاق فيما علم المراد وكان مما لا يعنى بشأن الموزون والمكيل وأمثالهما ، وأما فيما لم يعرف المراد أو عرفت الدقة فلا يتسامحون بديهة كما سنرى في وزن التبر والادوية السامة ونحوها . وثانياً (ان الصحيح) في العبادات غير صحيح في الاوزان فلا يقاس أحدهما بالآخر . بيان ذلك : إن للعقائد والاوزان فرداً صحيحاً يلحظ إبتداءً فيوضع له اللفظ أو للاعم منه ومن غيره (كما عرفت) ذلك (في الوجه) الرابع (السابق) وهذا بخلاف العبادات فإنه ليس هناك فرد واحد صحيح يكون هو الملحوظ إبتداءً إذ (يختلف) الصحيح (زيادة ونقصاً فلا يكون هناك) في باب العبادات (ما يلحظ الزائد والناقص

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

بالقياس عليه كي) يكون كالفرد الصحيح من المقادير فيلاحظ أولاً ثم (يوضع اللفظ لما هو الاعم) ابتداءً أو ثانياً (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 التي نذكرها قبل الخوض في البحث في بيان كيفية وضع ألفاظ العبادات فنقول : حيث بينا عدم الاشتراك اللفظي في ألفاظ العبادات فلا بد من أن يكون الوضع عاماً والموضوع له اما عام أو خاص إلا (ان الظاهر) عند التأمل (أن يكون الوضع والموضوع في ألفاظ العبادات عامين) بمعنى انه لوحظ كلي الصلاة ووضع لفظ الصلاة لذلك الكلي (وإحتمال كون) الوضع عاماً و (الموضوع له خاصاً بعيد) عن ظاهر الاستعمالات (جيداً) وذلك (لاستلزامه) أي إستلزام (كون) الموضوع له خاصاً أن يكون (استعمالها) أي 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 لي ونحوها كلها (مجازاً) بيان الملازمة : انه لو كان الموضوع له خاصاً كان استعمالها في العام سبباً لتجريد المعنى عن الخصوصية ، بخلاف ما إذا كان الموضوع له عاماً فانه يكون هذا الاستعمال حقيقة قطعاً .

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

أو منع إستعمالها فيه في مثلها وكل منها بعيد الى الغاية كما لا يخفى على أولى النهاية .
ومنها ان ثمره النزاع لإجمال الخطاب على قول الصحيحى وعدم جواز الرجوع الى
إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به وشرطيته أصلاً لاحتمال

فتحصل ان الموضوع له لو كان خاصاً لزم المجاز لو استعمل في العام (أو منع استعمالها)
أي ألفاظ العبادات (فيه) أي في الجامع (في مثلها) أي في مثل هذه الامثلة
المتقدمة ، بأن يقال : استعملت الصلاة في هذه الروايات في الافراد لا في الجامع
(وكل منها) من المجازية والمنع (بعيد الى الغاية) أما بعد المجازية فلمعلومية عدم
لحاظ العلاقة حين الاستعمال كذلك، وأما بعد كون الاستعمال في الخصوصيات لا الجامع
فلبدها كون السابق الى الذهن في مثل هذا التركيب كلي الصلاة وطبيعتها لا أفرادها
فهو مساوق لنحو النار محرقة والسقمونيا مسهل الصفراء . وان شئت قلت : ان ثبوت
المراجية مثلاً إنها هي لاجل الصلواتية لا لاجل ان كل فرد صلاة خاصة (كما لا يخفى
على أولى النهاية) .

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

﴿ ثمره النزاع ﴾

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

دخوله في المسمى كما لا يخفى ، وجواز الرجوع اليه في ذلك على قول الأعمى في غير ما احتمال دخوله فيه مما شك في جزئيته أو شرطيته . نعم لا بد في الرجوع اليه فيما ذكر من كونه وارداً مورد البيان كما لا بد منه في الرجوع الى سائر المطلقات وبدونه لا مرجع أيضاً إلا البراءة أو الاشتغال على الخلاف .

دخوله) أي دخول ذلك المشكوك (في المسمى) بلفظ الصلاة مثلاً (كإلا يخفى). ولا مجال لأن يقال : لا وجه لا مجال الخطاب بعد ورود الروايات البيانية فعلاً وقولاً . لانا نقول : إذا فرض الشك في كون الخالية عن ذلك الجزء ناهية عن الفحشاء فلا جرم يشك في صدق الاسم ، ومع الشك في أصل التسمية كيف يتمسك بالاطلاق في دفع المشكوك . اللهم إلا أن يحرز من الأخبار البيانية كون ذلك المقدار فيها ناهياً عن الفحشاء فتأمل . فتبين عدم جواز رجوع الصحيحي الى الاطلاق في الجزء المشكوك (وجواز الرجوع اليه في ذلك على قول الأعمى) إذ المسمى محرز عنده وإنما المشكوك هو التكليف الزائد ومجراه البراءة ، ولكن لا يخفى ان رجوع الأعمى الى الاطلاق (في غير ما احتمال دخوله فيه) أي 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 في نفي المشكوك لا يمكن مع الشك في إنمقاد الاطلاق بل (لا بد في الرجوع اليه) أي الى الاطلاق (فيما ذكر) أي في نفي المشكوك (من كونه) أي المطلق (وارداً مورد البيان) بأن تكون مقدمات الحكمة تامة (كما لا بد منه) أي لا بد من ورود مورد البيان (في) جواز (الرجوع الى سائر المطلقات) في أبواب العبادات والمعاملات ، (و) أما (بدونه) بأن لا يكون المطلق وارداً مورد البيان ف (لا مرجع) للأعمى (أيضاً) كالصحيحي في 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)
فن قال في تلك المسألة بالبراءة قال هنا بالبراءة ومن قال هناك بالاشتغال قال هنا به ،
إذ هذه المسألة من صفريات تلك المسألة كما لا يخفى .

ثم لا بأس بالإشارة 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 - الأقل 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 فيعطى المتيقن ويجرى البراءة عن الخمسين المشكوك . الثاني - الأقل 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 بالأجزاء
التسعة المتيقنة ويجرى البراءة عن الجزء العاشر المشكوك .

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

وقد انقدح بذلك ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في 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 في النذر أيضا

عند الجميع كما تقدم .

(وقد انقدح بذلك) الذي ذكرناه من أن شرط الرجوع الى الاطلاق عند الاعمى تامة مقدمات الحكمة (ان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب) بأن كان المتكلم في 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 في الفرق بين الاجمال والاحمال لكنها أعم من ذلك كما لا يخفى . والحاصل ان الرجوع الى الاصلين في مورد عدم تامة الاطلاق لا يختص بالاعمى فقط بل هو ثابت (على القولين) الصحيح والاعمى ، وهذا خبر قوله « ان الرجوع » (فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع الى البراءة) مطلقاً (على الأعم والاشتغال على الصحيح) حيث ان المسمى والموضوع له وان كان مبيناً على الأعم ومجملاً على الصحيح إلا انه بعد عدم الاطلاق في المأمور به مع كونه مركباً يكون متعلق الامر مجملاً مردداً بين الاقل والاكثر حتى على الأعم .

(ولذا) الذي 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 الصحيح والاعمى (في النذر أيضا) كما لو نذر إعطاء درهم بمن يأتي بمسمى الصلاة فإنه يحصل البرء باعطاء الدرهم لمن يرى مصلياً على

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

الأعم بخلافة على الصحيح لعدم احراز صدق الصلاة مع الشك في 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 أنى بصورة الصلاة (ولو علم) الناذر (بفساد صلاته) لكن بشرط أن يكون الفساد (لاخلاله بما لا يعتبر في) صدق (الاسم) إذ لو أدخل بصدق الاسم لم تكن صلاة حتى (على الأعم وعدم البرء) لو أعطاه لتلك 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 وطئ احدى الزوجتين في مورد الحلف ولا يكون الحكم في هذا القسم إلا جزئياً ، والمسألة الاصولية - كما عرفوها - هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي بخلاف المسألة الفقهية فان المستنتج منها يكون حكماً جزئياً .

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

فأفهم ، وكيف كان فقد استدلل للصحيح بوجوه : أحدها التبادر ودعوى ان المنسقب الى الأذهان منها هو الصحيح و

المسألة الفقهية ومسألة النذر من هذا القبيل ، إذ الحكم المشكوك - أعني البرء وعدمه باعطاء الدرهم للمصلى فاسداً - 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 (فأفهم) حتى لا تشتبه عليك وتقول : ان النذر تابع لقصد الناذر فلا مجال لتفريعه على الصحيح والاعم أصلاً . قال العلامة الرشتي « قد » : فالتحقيق ان الثمرة هو اجمال الخطاب قطعاً على القول بالصحيح وعدم جواز الرجوع الى الاطلاق عند الشك في الجزئية والشرطية لاحتمال دخول المشكوك في المسمى أو اعتباره معه وامكان الرجوع الى اطلاق الخطاب عند الاعمى اذا لم يكونا مما يفتني المسمى بانتفائهما ، وانما قلنا « بإمكان الرجوع » فانه اذا لم يحرز كون الاطلاق في مقام البيان وبالجملة اذا لم تتم مقدمات الحكمة فلا يكون اطلاق محكم ، فلا بد حينئذ من الاصل إما البراءة أو الاشتغال - انتهى .

(وكيف كان) الأمر سواء صحت الثمرة أم لا فلنرجع الى أصل الكلام (فقد استدلل للصحيح بوجوه) أربعة : (أحدها التبادر ودعوى ان المنسقب 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 في بيان الثمرة من أن الفاظ العبادات على القول الصحيح مجملات (و) لا يستفاد منها شيء أصلاً .

لا منافاة بين دعوى ذلك وبين كون الألفاظ على هذا القول بجملات 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 في اثبات بعض

قلت : (لا منافاة بين دعوى ذلك) التبادر (وبين كون الالفاظ على هذا القول) الصحيحي (بجملات) وجه عدم المنافات انه ليس المراد بالتبادر تبادر المعنى التفصيلي حتى ينافي كون المعنى بجملا ، 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 لا ينافي كونها مبينة من طرق آثار متعددة ولوازم كثيرة .

(ثانيها صحة السلب) أي سلب اسم العبادة سلباً شايماً (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 . ولا يخفى ان صحة السلب في اثبات الصحيح ، إذ هو مما لا خلاف فيه بين الصحيح والاعمى على كل حال ، فلا يحتاج الى اثبات عدم صحة السلب بالنسبة الى الصحيح .

(ثالثها) الاخبار وهي طائفتان الاولى (الاخبار الظاهرة في اثبات بعض

الخواص والآثار للسميات 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 في نفي الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً وازادة خصوص الصحيح من الطائفة الاولى ونفي الصحة من الثانية لشيوع

الخواص والآثار للسميات) أي لما سمي باسم العبادة وذلك (مثل الصلاة عمود الدين أو) الصلاة (معراج المؤمن والصوم جنة من النار) والصوم لي وأنا أجزى 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 في 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 لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب) في الجزء ولا صلاة إلا بظهور في الشرط (ونحوه مما كان ظاهراً في نفي الحقيقة بمجرد فعل ما يعتبر في الصحة) سواء كان المفقود (شرطاً) كالمثال الاول (أو شرطاً) 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 المناقاة 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 يصرار اليه مع عدم نصب قرينة عليه بل واستعمال هذا التركيب في نفي الصفة ممكن المنع حتى في مثل لاصلاة لجار المسجد الا في المسجد مما يعلم ان المراد نفي الكمال بدعوى استعماله في نفي الحقيقة في مثله أيضاً بنحو من العناية لاعلى 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) المنسب من اللفظ حين الاطلاق و (لا يصرار اليه) لأنه مجاز (مع عدم نصب قرينة عليه) والشهرة والشيوخ لم يبلغا حداً يصلحان للقرينة .

(بل و) يمكن أن يقال : ان (استعمال) مثل (هذا التركيب) دائماً في نفي الحقيقة ، واستعماله (في نفي الصفة) سواء كانت صفة الصحة أو الكمال (ممكن المنع حتى في مثل لاصلاة 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 مانفي الحقيقة حقيقة نحو لاصلاة إلا بظهور وبين مانفي الحقيقة ادعاء نحو لاصلاة لجار المسجد إلا في المسجد ، فان هذا (بنحو من العناية) والمجاز (لاعلى الحقيقة) . والحاصل ان كلا المثالين نفي للحقيقة لكن الأول حقيقي والثاني ادعائي . (والا) يكن المراد في مثل لاصلاة لجار المسجد نفي الحقيقة (لمادل على المبالغة) فانه لو قال لاصلاة كاملة فانت 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 اصاله الحقيقة حجة على المراد ، اما فيما عرف المراد ولم يعلم انه حقيقة أو مجاز لم يمكن التمسك باصاله الحقيقة

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

لإثبات كونه حقيقة لا مجازاً .

وقد علق المصنف على قوله « فافهم » ما لفظه : اشارة الى أن الاخبار المثبتة للأثار وان كانت ظاهرة في 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 في 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 للتمام (قضية الحكمة الداعية) الى الوضع ، فان الحكمة الداعية (اليه) - وهي التفهيم - يقتضي الوضع للتمام ، بيان ذلك : ان العقلاء يركبون المركبات لما يترتب عليها من الثمرات ثم لأجل التفهيم والتفهم يضمنون اللفظ بأزائها طبعاً ، ولذا نرى في قواميس اللغة والطب والصناعة وغيرها يذكرون تمام الاجزاء في معنى اللفظ الموضوع للمركب (والحاجة وان دعت أحيانا الى استعمالها) أى المركبات (في الناقص أيضاً إلا أنه) أى الاستعمال في الناقص لحاجة (لا يقتضى أن يكون) هذا الاستعمال (بنحو الحقيقة) حتى يكون اللفظ مشتركاً معنوياً أو لفظياً ، فان الاستعمال في الناقص يصح (بل) يحسن (ولو) لم يكن على نحو الحقيقة بل (كان مسامحة) ومجازاً (تنزيلاً للفاقد) لبعض الاجزاء (منزلة الواجد) لمساواة في الصورة أو الخاصية (والظاهر ان الشارع) في أوضاعه (غير متخطى عن هذه الطريقة) العرفية ، فينتج كون ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح .

ولا يخفى ان هذه الدعوى وان كانت غير بعيدة لا انها قابلة للمنع فتأمل . وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه: منها تبادر الاعم وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع الذي لا بد 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) في نفسها (إلا انها قابلة للمنع) إذ كون ديدن الواضعين وضع اللفظ بازاء تام الاجزاء والشرائط ممنوع أولاً . مثلاً المفرح الياقوتي الذي له أجزاء متعددة يشترط في تأثيره ان يستعمل في 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 ما تقدم 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 .

هذا تمام الكلام في أدلة الصحيح (وقد استدل للاعمى أيضاً بوجوه) خمسة (منها تبادر الاعم) من لفظ العبادة (وفيه انه قد عرفت الاشكال في تصوير الجامع) بين الصحيح والفاسد (الذي لا بد منه) على كل حال ، واذا لم يكن هناك جامع فأي 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) الناقد لبعض الاجزاء والشرائط (وفيه منع لما عرفت) في الجواب عن التبادر من الاشكال في أصل الجامع ، فأى معنى يشمل الصحيح والفاسد حتى لا يصح سلب اللفظ عن ذلك المعنى . وقد يجاب عن هذين الوجهين بأنها على تقدير التسليم انها يقيدان كون اللفظ حقيقة في الاعم في لساننا لا لسان الشارع . وفيه 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 عرفت ان فلان يكون التقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية . ومنها استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الأخبار في الفاسدة كقوله عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس

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

(ومنها صحة التقسيم) أي تقسيم لفظ العبادة (الى الصحيح والسقيم) فيقال الصلاة أما فاسدة وأما صحيحة ، والتقسيم علامة كون اللفظ حقيقة فيها إذ التقسيم معناه جعل الشيء قسماً قسماً ولا يصح جعل الشيء نفسه وغيره . مثلاً يصح تقسيم الاسم الى المعرب والمبني 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 لو لم تكن هناك دلالة) من الخارج (على كونها موضوعة للصحيح) فقط (وقد عرفت) أي الدلالة الخارجية وهي الوجوه الأربعة التي استدل بها للصحيح ، وقد عرفت أيضاً الأشكال في أصل الجامع بين الصحيح والفاسد فلا جامع حتى يصح تقسيمه (فلا بد) 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 الأخبار) الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام (في) الأعم من الصحيح (والفاسدة) وذلك (كقوله عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على الخمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشيء كما نودى بالولاية فأخذ الناس

بالأربع وتركوا هذه فلو أن أحداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة، فإن الأخذ بالأربع لا يكون بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية إلا إذا كانت اسماً للأعم. وقوله (ع) دعى الصلاة أيام أقرائك ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة لزم عدم صحة

بالأربع 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) فأخذ الناس بالأربع المراد به الصلاة والزكاة والحج والصوم (فإن الأخذ) أي أخذ العامة (بالأربع لا يكون) معقولاً لو كانت الألفاظ موضوعة للصحيح لأن الإيمان شرط في صحة العبادة نصاً وفتوى خلافاً لقول نادر. والحاصل أنه (بناءً على بطلان عبادات تاركي الولاية) لا يستقيم أخذهم بالأربع (إلا إذا كانت) الفاظ العبادات (اسماً للأعم) إذ لا يمكن للعامة الأخذ بالصحيح منها مع تركهم الولاية «الثاني» قوله (ع) : فلو أن أحداً صام نهاره فإن صوم تارك الولاية لا يعقل إلا على الأعم. «الثالث» قوله (ع) لم يقبل له صوم ولا صلاة، فإن المراد منها ما كان واجداً لجميع ما كان معتبراً فيهما غير الإيمان، فيكون مستعملاً في الفاسد، ويمكن الاستدلال بقوله (ع) بني الإسلام الخ فإنه لو كان المراد منها الصحيحة لم يلامم قوله فأخذ الناس بالأربع إلا على طريق الاستخدام وهو خلاف الظاهر. «تفسيه» يمكن قراءة نهاره وليله مرفوعاً ومنصوباً.

(وقوله (ع) دعى الصلاة أيام أقرائك) وجه الاستدلال : أنه لو كان المراد من الصلاة الصلاة الصحيحة لزم كون الأمر ارشادياً أو أن الأمر تعلق بغير المقدور، وذلك لأن الحائض لا تتمكن من الصلاة الصحيحة فإن أمرت حينئذ بتركها كان من قبيل لا تطر، فلا بد أن يراد بالصلاة الأعم من الفاسدة، فيكون المعنى دعى الصلاة وتنطبق حينئذ على الفاسدة ولأجله تكون الصورة منهياً عنها. (ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها) أي من الصلاة في دعى الصلاة (الفاسدة لزم عدم صحة

النهي عنها لعدم قدرة الحائض على الصحيحة منها . وفيه ان الاستعمال أعم من الحقيقة مع ان المراد في الرواية الأولى هو خصوص الصحيح بقريته انها بما بني عليها الاسلام ولا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية ، اذ لعل أخذهم بها انما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة وذلك لا يقتضى استعمالها في الفاسد أو الأعم .

(النهي عنها) إلا ارشاديا وذلك (لعدم قدرة الحائض) تكوينياً (على الصحيحة منها) كعدم قدرة الجنب من الصلاة الصحيحة تكويناً . والحاصل الأمر دأربين أن يكون الأمر ارشاديا وبين أن يكون متعلقاً بغير المقدور وبين أن يكون لفظ الصلاة مستعملاً في الفاسد مجازاً وبين أن يكون لفظ الصلاة اسماً للاعم ، والثلاثة الأول باطلة فتعين الرابع . (وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة) فالقدر المسلم استعمال اللفظ في الروايتين في الأعم ، لكن 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 (في الرواية الأولى) هو الأعم بل نقول المراد منها (هو خصوص الصحيح) وذلك (بقريته) قوله عليه السلام : (انها بما بني عليها الاسلام) فان البناء على الصحيح بديهية .

(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 منكري الولاية) وجه عدم المناطة (إذ لعل أخذهم بها) أى بالاربع (انما كان بحسب اعتقادهم لا) في نفس الأمر (حقيقة) فالمراد هو الصحيح لكنه اعتقادي (وذلك لا يقتضى استعمالها في الفاسد) مجازاً (أو الأعم) ، ومثله قوله « لم يقبل » الخ . وقوله : « فلو أن أحداً » الخ . نعم يبقى الاستخدام ولا ضير فيه بعد وجود القرينة وهي قوله (ع) « بني الاسلام » كما تقدم .

والاستعمال في قوله: فلو ان أحداً صام نهاره الخ كان كذلك أى بحسب اعتقادهم أو للمشابهة والمشاكلة، وفي الرواية الثانية النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة وإلا كان الايتان بالاركان وسائر ما يعتبر في الصلاة بل بما يسمى في العرف بها ولو أخل بما لا يضر الاخلال به بالتسمية عرفاً محرماً على الحائض ذاتاً وان لم تقصد به القرية، 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) أى 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 أى 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) أى مع ان الرواية الثانية - وهي دعى الصلاة - نقول : ان الصلاة مستعملة في الصحيحة و (النهي للارشاد الى عدم القدرة على الصلاة) في وقت الحيض ففاد دعى الصلاة عدم تمكن الحائض منها (وإلا) يكن النهي للارشاد بل كان مولوا يازم حرمة ايتانها بصورة الصلاة لتمرين طفلها وغيره . وبعبارة أخرى (كان الايتان بالاركان) الصلانية (وسائر ما يعتبر في الصلاة) من الاجزاء والشرائط (بل) كان الايتان (بما يسمى في العرف بها) أى بالصلاة (ولو أخل بما) هو ركن لكن بحيث (لا يضر الاخلال به بالتسمية) باسم الصلاة (عرفاً محرماً) خبر كان أى يلزم من كون النهي مولوا حرمة صورة الصلاة (على الحائض ذاتا وان لم تقصد به) أى باتيانها (القرية) حتى تكون محرماً تشریباً . (ولا أظن أن يلتزم به) أى بكون صورة الصلاة محرمة على الحائض ذاتا (المستدل بالرواية) للاعم (فتأمل جيداً) .

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

ولتوضيح المقام لا بأس بالاشارة الى ما ذكره الشيخ الانصاري « قدّه » في 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 معاهد الاجماع ، ففي صحيحة زرارة اذا كانت المرأة طامثاً لا تجوز لها الصلاة ، وفي صحيحة أخرى لا تحل لها الصلاة ، وفي أخرى اذا دفتته - يعني الدم - حرمت عليها الصلاة ونحوها غيرها ، وفي المنتهى يحرم على الحائض الصلاة والصوم وهو مذهب عامة أهل الاسلام ، ومن أن الظاهر توجه التحريم والامر بالترك في الأدلة على فعل الصلاة على وجه التعبد والمشروعية كما كانت تفعلها قبل الحيض ، ولا كلام في حرمة ذلك لأنه تشريع وتعبد بها لم يأمر به الشارع - وانما تظهر الثمرة في حسن الاحتياط لها بفعل الصوم والصلاة الواجبين أو المندوبين عند الشك في 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 في مقام رفع الوجوب ولذا أبدل التحريم في المعتبر والنافع بعدم الانعقاد ، فقال في المعتبر لا تمنعدها للصوم ولا صلاة وعليه الاجماع - انتهى كلامه .

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

لو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل به الحنث أصلاً لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها كما لا يخفى، بل يلزم المحال فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تسكاد 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 في العبادة يقتضي فسادها ، واما الثاني فغير صحيح لأنه يوجب عدم الحنث أولاً إذ المنذور ترك الصلاة الصحيحة وهذه باطلة وعليه يلزم انه (لا يكاد يحصل به) أي بفعل الصلاة (الحنث أصلاً) وانما يلزم عدم الحنث (لفساد الصلاة المأتي بها لحرمتها) أي حرمة 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 في موضوع النذر حسب الفرض فصحة الصلاة مقتضية لانعقاد النذر وانعقاد النذر مقتضى لبطلانها لتعلق النهي بها (فإن النذر حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها ولا تسكاد تكون) الصلاة المأتي بها في 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 الخلف عدم تعلق الخلف ، إذ الخلف لا يتعلق إلا بالصحيحة وحين تعلق الخلف تنقلب فاسدة للنهي عنها حينئذ وحيث فسدت لم يعقل بقاؤها متعلقة للخلف ، 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 في ضمن أحد فرديها أعني الفاسدة ، ومعلوم انه لا يلزم من انتفاء أحد الفردين انتفاء الطبيعة ، فلو أتى بالصلاة في الحمام حنث لا تيانه بالفرد ولو كانت فاسدة للنهي عنها .

قلت: لا يخفى انه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لاعدم وضع اللفظ له شرعاً، مع ان الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه فلا يلزم من فرض وجودها عدمها . ومن هنا انقذ ان حصول الحث انما يكون لأجل الصحة لولا تعلقه .

(قلت) في جواب الاشكالين : (لا يخفى انه لو صح ذلك) الاستدلال وزم 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 بينها . (مع ان) لنا جواباً آخرأ عن الاشكال وهو ان (الفساد) الطارىء على العبادة (من قبل النذر) وبعبده (لا ينافى صحة متعلقه) قبل النذر . وجه عدم المناقاة : ان رتبة الصلاة الصحيحة متقدمة على رتبة الصلاة الفاسدة ، وذلك لان الصلاة الصحيحة رتبته قبل تعلق النذر والصلاة الفاسدة رتبته 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 والتهي المتأخر عنه ، واشكال الخلف انما نشأ من الخلط بين الرتبتين والنذر من قبيل سائر العناوين الثانوية كالاضطرار والخرج 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 ينافى الصحة بملاحظة قبل النذر .

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

نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاة المطلوبة بالفعل لكان منع حصول الحنث بفعلها
بمكان من الامكان . بقى امور : الأول - 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) أى 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
- أعني بعد النذر - 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 مقتضى للنهي المقتضى للفساد ، وحيث لم تكن الصلاة
صحيحة لم يحث . وقد علق المصنف على قوله « بالفعل » ما لفظه : أى ولو مع
النذر ولكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحة مطلوبة فتأمل
جيداً - انتهى . وهذا ما أشرنا اليه بقولنا : لم يصح هذا النذر لورود الاشكالين الخ .

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

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

المعاملات (بها) أى بالصحة والفساد (كما لا يخفى) إذ أن الصحة عبارة عن تمامية الشيء بحيث يترتب عليه الأثر المطلوب منه ، والفساد عبارة عن عدم التمامية بحيث لا يترتب عليه الأثر المطلوب ، وهذا انما يتصور فيما كان الشيء مركباً واما اذا كان بسيطاً فوجوده وصحته مساوقان فلا يمكن فيه الوجود دون الصحة حتى يطرأ عليه الفساد مثلاً يعقل في الصلاة الصحة باعتبار اجتماع الاجزاء والشرائط والفساد باعتبار وجود بعض الاجزاء وعدم وجود بعض مثلاً، اما كون الشيء مزيد فلا يتصور فيه الفساد. أصلاً إذ الشيء اما ملك مزيد 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 موضوعاً لبعث والطلاق موضوعاً لهي طالق وكذا سائر الالفاظ (فللنزاع فيه) أي في كونها موضوعة للصحيح أو الفاسد (مجال) فالصحيح يقول انها اسامي للعقد المؤثر الذي 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 وعرفاً . الثاني أن تكون اسامي للسبب المؤثر عرفاً فقط . الثالث أن تكون اسامي للمؤثر شرعاً فقط (لكنه لا يبعد دعوى كونها) اسامي (موضوعة للصحيحة) فقط (أيضاً) كما اخترنا ذلك في الفاظ العبادات ، والجامع بين الافراد المؤثرة للصحيحة واضح ولو كان الجامع بين أفراد العبادات مشكلاً ، وذلك لامكان تصور مفهوم انشاء المبادلة بين العين والمال في البيع فيوضع له اللفظ . ثم ان مستند القول بوضعها للصحيح هو التبادر من حاق لفظة البيع وسائر مشتقاتها وكذا سائر العقود والايقات ، بل يمكن جريان أدلة الطرفين التي سبق ذكرها في باب

ان الموضوع له هو العقد المؤثر لا اثر كذا شرعا وعرفا . والاختلاف بين الشرع والعرف فيما يعتبر في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات والمصاديق، وتخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره

العبادات هنا .

هذا كله في مقام أصل كونها للصحيح أو الفاسد (و) اما الاختلاف الثاني فالظاهر (ان الموضوع له) لهذه الاسامي (هو العقد المؤثر لا اثر كذا) أي المبادلة وغيرها (شرعا 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 : فاهذا الاختلاف الواقع بين الشرع والعرف في بعض المعاملات ضرورة صحة المعاملة الربوية عرفا لاشرا ، وكذا بعض أقسام البيع المجهول والمعاملة مع غير البالغ وغيرها . قلت : (الاختلاف) المشاهد (بين الشرع والعرف فيما) أي في بعض الاجزاء والشرائط الذي (يعتبر في تأثير العقد) كان يرى الشارع عدم الزيادة في الجنس الواحد والبلوغ ونحوها شرطاً في تأثير العقد دون العرف (لا يوجب الاختلاف بينهما في) أصل (المعنى) بحيث يكون في الشرع للصحيح وفي 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 في المفهوم بل الاختلاف في المصاديق ، وذلك كما اذا اتفق العرف على أن مفهوم الماء عبارة عن الجسم السيل البارد بالطبع ثم قال بعضهم بأن الخلل ليس بماء وقال آخرا انه ماء ظناً منه ذلك لاتحادهما في الصورة وعدم علمه بحقيقة الخلل 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 الذي

في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم . الثاني ان كون ألفاظ المعاملات أساسية للصحيحة لا يوجب اجمالها كألفاظ العبادات كي لا يصح التمسك باطلاقها عند الشك في اعتبار شيء في تأثيرها شرعاً ، وذلك

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

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 فقتضى اطلاقه وعدم التقييد بمظهر خاص يثبت عموم الامضاء لكل ما يمكن أن يكون مظهرآ له ، وبهذا يتم وجه التمسك بالاطلاق في المعاملات (كما لا يخفى فافهم) لعله اشارة الى بعد ما ذكره من كون الاختلاف بين الشرع والعرف انما هو في المصاديق فإنه لا برهان عليه بل قد يكون البرهان على خلافه كما حقق في محله .

« الثاني » من الامور الثلاثة الباقية في بيان أن ما ذكر من الثمرة بين الصحيح والاعمى في باب العبادات لا تجرى في باب المعاملات ، إذ (ان كون الفاظ المعاملات أساسية للصحيحة لا يوجب اجمالها) بحيث لا يمكن التمسك بها عند الشك لما تقدم وليست (كألفاظ العبادات) على القول بوضعها للصحيح (كي لا يصح التمسك باطلاقها) أي باطلاق الفاظ المعاملات (عند الشك في اعتبار شيء) من الأجزاء والشرائط (في 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 في مقام البيان ينزل على ان المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند العرف ولم يعتبر في تأثيره عنده غير ما اعتبر فيه عندهم ، كما ينزل عليه اطلاق كلام غيره حيث انه منهم ولو اعتبر في تأثيره ماشك في اعتباره كان عليه البيان ونصب القرينة عليه ،

أى وجه التمسك بالاطلاق مع كونها أسامي للصحيح (لأر اطلاقها) أى اطلاق الفاظ المعاملات (لو كان مسوقاً في 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 في تأثيره) أى تأثير المؤثر (عنده) صلى الله عليه وآله (غير ما اعتبر فيه) أى في التأثير (عندهم) إذ لو كان شيء زائداً على المفهوم العرفي هناك لزم عليه البيان والا يكون نقضاً لفرضه .

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

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

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

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

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

الشيخ « ره » في باب الخيارات من المكاسب ، أما الأول فلأن اصالة الصحة انما تجري في الشبهات المصدقية 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 صفه أو كان الطرف مأذون التصرف ونحوه فإنه 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 والسرفيه 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 أو كلناه 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 القوجاني « ره » ان الجزء ما كان داخلاً في أصل قوام المركب والشرط ما كان خارجاً عنه وان كان منشأ الخصوصية ، ويفرق بينهما بأن الشرط ما كان اعتباره لفائدة في غيره والجزء ما كان اعتباره لفائدة متعلقة به بذاته وان كان تحصيلها منه متوقفاً على انضمام سائر الاجزاء اليه ، وبأن الشرط ما كان صفة وحالة والجزء ما كان فعلاً والسكل متقاربة انتهى كلامه رفع مقامه . ثم انه تظهر الثمرة بين الجزئية والشرطية بلزوم قصد القرابة في أجزاء العبادة ، إذ الأمر بالسكل المشروط بقصد القرابة عين الأمر بالاجزاء بخلاف الشروط إلا أن يدل دليل خارج على لزوم قصد القرابة في الشرائط كما دل بالنسبة الى الطهارات الثلاث، قبل وتظهر الثمرة في جريان قاعدة التجاوز ونحوها .

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

ان دخل شيء وجودى أو عدمى فى المأمور به تارة بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه ومن غيره وجملته متعلقاً للامر فيكون جزءاً له

الحقيقى وهو ماله نظام ووجود واحد مع التركيب كالمادة والصورة ، وهو مقابل البسيط الحقيقى الذى له وجود واحد بلا تركيب كالمادة المجردة . « الثانى » المركب الاعتبارى وهو ماله وجودات حقيقية وانما تركيبه ووحدته اعتبارى ، وحيث أن كل وجودين متقاربين كالشجر الموضوع بجانب الحجر لا يسمى مركباً فلا بد فى اطلاق الوحدة على الوجودين من أحد أمور ثلاثة : الاول - أن يكون اعتبار الوحدة من باب لحاظ الاجزاء بلحاظ واحد وتصور واحد ، كالدار المركبة من الغرف وغيرها فاللحاظ واحد والملاحظ مستكثر . الثانى - أن يكون اعتبار الوحدة من باب ترتب غرض واحد على هذه الوجودات ، كالمعجون المؤلف من أشياء متباينة الذى له أثر كذا فان هذا المركب يسمى واحداً بلحاظ وحدة الأثر . الثالث أن يكون اعتبار الوحدة من باب كون هذه الكثرة تعلق بها طلب واحد كالصلاة التى تعلق طلب واحد بالتكبير والركوع والسجود وغيرها ، وعلى كل حال فيسمى كل واحد من تلك الكثرة أجزاءً .

إذا عرفت هذا فنقول : (ان دخل شيء وجودى) فى المأمور به (أو) دخل شيء (عدمى) فيه يكون على أنحاء ، ولا يخفى ان المراد بدخل الشيء العدمى ان وجود ذلك الشيء يكون مخرلاً لا أن العدم مؤثراً فان التأثير لا يتأتى من العدم ، وبهذا تبين سقوط الاشكال بأنه كيف يكون العدمى جزءاً أو شرطاً ؟ وعلى كل تقدير فدخلى ماله الدخلى (فى المأمور به تارة بأن يكون داخلاً فيما يأتلف) المطلوب (منه) أى من هذا الدخيل (ومن غيره) من سائر الاجزاء (و) ذلك حينما يكون (جملته) أى 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) أى للمأمور به فالجزئية أمر

وداخل في قوامه ، واخرى بان يكون خارجا عنه لسكنه كان مما لا يحصل الخصوصية
المأخوذة فيه بدونه كما إذا أخذ شيء مسبقاً أو ملحوقاً به أو مقارناً له متعلقاً للامر
فيكون من مقدماته لا مقوماته .

منزوع من ذلك التكليف بالمجموع (و) يكون كل جزء (داخل في قوامه) بحيث
لو اتفق 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 الأمور به (لسكنه كان) ذلك الأمور به (مما لا يحصل الخصوصية
المأخوذة فيه) أي في الأمور به (بدونه) أي بدون ذلك الخارج (كما اذا
أخذ شيء) أي الأمور به (مسبقاً) بذلك الامر الخارج ، بأن كان تحقق
المأمور به متوقفاً على سبق ذلك الخارج عليه كالوضوء بالنسبة الى الصلاة فإنها
لا تتحقق إلا مسبوقة بالوضوء (أو) أخذ المأمور به (ملحوقاً به) بأن كان
الامر الخارج بعد المأمور به بحيث لا يتحقق المطلوب إلا بشرط تحقق ذلك الخارج
بعد اتيان المكلف به ، وذلك كفعل المستحاضة في الليلة الآتية بالنسبة الى صوم
اليوم المقدم عليها كما ذهب اليه بعض (أو) أخذ المأمور به (مقارناً له) كالصلاة
بالنسبة الى الطهارة الجبئية والاستقبال والستر ونحوها . ولا يخفى ان ما مثلنا للقسم
الأول - وهو الوضوء بالنسبة الى الصلاة - انما هو بناءً 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 وشرايطه (لا)
من (مقوماته) وأجزائه الداخلة فيه . ولا يخفى ان تسمية الشرط المتأخر مقدمة
بالعناية والحجاز .

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

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

والمتحصل من أول المطلب الى 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 دخيلاً بنحو الشرطية ، الثاني أن يكون دخيلاً بنحو الجزئية . ثم ان الشرط والجزء الدخيلين في الفرد قد يكون موجبا للمزية وقد يكون موجبا للنقيصة فالأقسام ثمانية : الأول جزء المهية كالجهد ، 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 للنقيصة كالفرقة في الصلاة . السابع شرط الفرد الموجب للمزية كالجماعة ، الثامن شرط الفرد الموجب للنقيصة كالحمامية للصلاة في الحمام فتأمل .

فيكون الاخلال بما له دخل باحد النحوين في حقيقة المأمور به وماهيته موجبا لفساده لاحالة بخلاف ماله الدخل في تشخصه وتحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً ، حيث لا يكون الاخلال به الا اخلا لا 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) كالاربعة الاول من الاقسام الثمانية (موجبا لفساده) أى فساد المأمور به (لاحالة) 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 الدكرية (بخلاف ماله الدخل في تشخصه) أى تشخص المأمور به (وتحققه) مما لوحظ بالنسبة الى الفرد كالاربعة الاخيرة من الاقسام الثمانية ، واليه أشار بقوله : (مطلقاً) أى سواء كان (شرطاً) بان (كان) خارجاً (أو) كان (شرطاً) وكان داخلاً وسواء كان موجبا للمزية أو موجبا للمنقصة (حيث) علة لعدم فساد المهية بسبب الاخلال بالخصوصيات الفردية (لا يكون الاخلال به) أى بماله الدخل في التشخص (إلا اخلا لا بتلك الخصوصية) الفردية للوجبة للمزية أو المنقصة (مع تحقق) أصل (المهية) المطلوبة (بخصوصية اخرى) 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 أصلاً لاشطراً ولا شرطاً في حقيقته ولا في خصوصيته وتشخصه بل له دخل ظرفاً في مطلوبيته بحيث لا يكون مطلوباً الا اذا وقع في اثنايه فيكون مطلوباً نفسياً في واجب أو مستحب . كما اذا كان مطلوباً كذلك قبل أحدهما أو بعده فلا يكون الاخلال به

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

وكيف كان اذا كان شيء مطلوباً في ضمن فعل لا يكون الاخلال به موجباً للاخلال بذلك الفعل (كما اذا كان مطلوباً 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 أصلاً . اذا عرفت هذا كله فلا شبهة في عدم دخل مانذب اليه في العبادات نفسياً في التسمية باسميها وكذا فيما له دخل في تشخصها مطلقاً . وأما ماله الدخلى شرطاً في أصل ماهيتها

أي بذلك الظروف أو المعتبر قبل الواجب والمستحب أو بعدها (موجباً للاخلال به) أي بذلك المأمور به المطلوب ، فلو وجب أو استحب مجيء زيد قبل مجيء القوم الواجب أو المستحب أو في أتماء مجيئهم أو بعده فلم يجيء لم يكن مخلاً بوجود مجيء القوم أو استحبابه ، إذ لا يخل عدمه بذلك المطلوب لا (ماهية ولا تشخصاً وخصوصية أصلاً) .

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 الصحيح والأعمى ، أما القسم الخامس (فلا شبهة في عدم دخل مانذب اليه) وجوباً أو استحباباً (في العبادات) الواجبة أو المستحبة حين ما كان دخله (نفسياً) لا جزء المهية أو الفرد وشرطها (في التسمية باسميها) متعلق بقوله : « عدم دخل » . والحاصل ان القسم الخامس لا دخل له بالنزاع بين الصحيح والأعمى ، إذ اسم العبادة غير مربوط به يقيناً لبداهة ان مركز الأمر هو المسمى وحيث لا ربط لذلك الظروف بالمسمى فلا يقع مورداً للنزاع (وكذا) لا شبهة (فيما له دخل في تشخصها) أي تشخص المهية أي القسم الثالث والرابع فانه خارج عن حريم النزاع قطعاً ، إذ جزء الفرد وشرطه الخارجان عن حقيقة المهية ليسا داخلين في المسمى بلفظ الصلاة مثلاً وان كان الفرد متحداً مع المهية حال الوجود فليس الاخلال بها موجباً للاخلال ببعض ما اعتبر في المهية (مطلقاً) شرطاً كان ذلك المشخص الفردي كالجماعة أو جزءاً كالفنوت .

(واما) القسم الثاني وهو (ماله الدخلى شرطاً في أصل ماهيتها) أي مهية

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

العبادة (فيمكن الذهاب أيضاً) كالأقسام السابقة (الى عدم) كونه محل النزاع بين الصحيح والاعمى لعدم (دخله في التسمية بها) أى بالعبادة نظراً الى كون الشرط خارجاً عن قوام المهية (مع) ان الاسم موضوع للمهية فينتج عدم دخل الشرط في الاسم . واما القسم الاول وهو ماله الدخل جزءاً في مهية العبادة فاللازم (الذهاب الى) كونه دخيلاً في التسمية إذا انتفاء الجزء مستلزم لا انتفاء الكل قطعاً فان (دخل ماله الدخل جزءاً فيها) أى في التسمية من البديهيات فلا اشكال في جريان النزاع بين الصحيح والاعمى فيها (فيكون الاخلال بالجزء مخلاً بها) أى بالتسمية (دون الاخلال بالشرط) فانه لا يخل 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 بتحقيق جميع الاجزاء والشرائط ، وعلى هذا فيجري النزاع بين الصحيح والاعمى في (اعتبارهما) أى الجزء والشرط (فيها) أى في العبادات ولا يختص النزاع بالجزء فقط .

وما ذكر من كون الشرط خارجاً عن قوام المهية فلا دخل له في 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 في الطبيعة التي اطلق الاسم عليها . بل قد يقال : اعتبار الشرط في التسمية أولى حيث ان الفاقد للشرط يكون مبانياً مع المسمى دون الفاقد للجزء ، فانه يكون مشتملاً على بعض المسمى وان لم يكن مشتملاً على تمامه . ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من جريان النزاع بالنسبة الى الشرائط انما هو فيما لا يكون دخيلاً

الحادي عشر : الحق وقوع الاشتراك للنقل

في التسمية حتى على الأعم ، اما الشرط الذي هو كذلك كالموالاتة ونحوها لا يمكن اخراجه عن التسمية قطعاً حتى على الأعم لا نمحاه 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 مشتركاً بين أكثر من واحد ، كما قالوا في لفظ العلم فان معناه الطرف الراجح ، وهو امام 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 والبيث للحيوان المقترس الكذائي ، والاشترك هو ما يكون معنيان للفظ واحد بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من المعنيين استقلالاً وضعياً تعيينياً أو تعيينياً أو بالاختلاف ، وهذا القسم هو المنصرف من لفظ المشترك والكلام فيه فنقول : اختلفوا في المشترك اللفظي فذهب بعض الى استحالته ووقوعاً ، وآخرون الى وجوبه وثالث الى امكانه ، ورابع الى استحالته في 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 ألقاظ بر شمر

هر لفظ را دو معنى وان ضد يكر گر

جون و صريم و سدفة و ظن است و شف و بين

قرء است و هاجد و جلل و رهوه اى پسر

١ - اليبض والاسود ٢ - الصبح والليل ٣ - ضياء الصبح والظلمة

٤ - اليقين والشك ٥ - الكثير والقليل ٦ - الوصل والفراق ٧ - 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 أو لا لامكان
الاتكال على القرائن الواضحة ومنع كونه مخلا بالحكمة ثانياً لتعلق

٨ - التأمم واليقظ ٩ - الكبير والصغير ١٠ - 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 أن يكون
معنيين (أو أكثر للفظ واحد) فكما لا يصح سلب لفظ القرء عنهما لا يصح سلب
لفظ العين عن الجارية والباصرة وغيرها من المعاني . وقوله : « بالنسبة الى معنيين »
متعلق بالنقل والتبادر وصحة السلب كما لا يخفى . (وان أحاله) أي 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 بالفرض (لخبفاء القرائن) أو عدمها حسب الفرض ،
بل ربما حكي عن صاحب تشريح الاصول الاشكال في أصل امكان الاشتراك بناءً
على كون الوضع جعل الملازمة الذهنية لا التمهد فالاشتراك مستلزم لتحقيق الملازمتين
الذهنيتين المستقلتين وهذا محال ، لكن شيء من هذه الوجوه لا تصلح للاستحالة
الوقوعي فضلاً عن الذاتي (لمنع الاخلال) بالتفهم (أولاً) وذلك (لا مكان
الاتكال) حين الاستعمال (على القرائن الواضحة) الجلية بحيث لا يلزم نقض
الفرض ، 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 بالتفهم (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

الفرض بالاجمال) وعدم تعيين المراد (أحياناً) كما لو لم يعلم المتكلم أو يقصد الاخفاء من السامع أو نحو ذلك . واما المحكي عن صاحب التشریح فجوابه عدم التنافي في حصول المعنيين على نحو الاستقلال في الذهن عند سماع اللفظ المشترك كما في حضور المدرجات في الحس المشترك دفعة ، إذ الوضع أمر اختراعي جملي 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 إنما 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 تطويلاً بلا طائل ويكون من قبيل استعمال اللفظ الخاسي لتفهيم المراد فيما لا يكون هناك لفظ رباعي أو ثلاثي يفيد المراد (و) الثاني : لزوم (الاجمال في المقال) المفوت لغرض التفهيم (لولا الاتكال عليها) أى على القرائن . (و) حيث كان (كلاهما) من التطويل ولا جمال (غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه) إذ الأول لغو والثاني نقض للفرض فاللازم خلو القرآن عن المشترك (كما لا يخفى) .

وفيه لا يخفى (وذلك) ان اتيان القرينة - كما في الشق الاول - لا يلزم منه تطويل بلا طائل ، لأن نفس التطويل قد يكون موافقاً للفرض فيما لو كان الكلام مع المخاطب مطلوباً ، كما قال موسى عليه السلام : « هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى » وقد حكى 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 واخر متشابهات »

بعض الأعراب لبعض الملوك حين سأله عما في يده ما يقضي العجب ، مضافاً الي انه ربما لا يكون تطويلاً 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 : « فأنفجرت منه اثنتى عشرة عيناً » فان المراد العين الجارية بقرينة يشرب وأنفجرت مع انها أتى بها لداعي آخر . وبهذا سقط الشق الاول عن دليل الفصل (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) بالصرحة (قال الله تعالى) في سورة آل عمران « هو الذي أنزل عليك الكتاب (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) - 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 يرد اليها غيرها « وأخر متشابهات » محتملات لا يتضح مقصودها إلا بالفحص والنظر ليظهر فيها فضل العلماء الربانيين في استنباط معانيها وردها الى المحكمات وليتوصلوا بها الى معرفة الله تعالى وتوحيده العياشي عن الصادق عليه السلام انه سئل عن المحكم والمتشابه ؟ فقال : المحكم ما يعمل به

وربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي المعاني وتناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها وهو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية . ولو سلم لم يكفد يجدي الا في مقدار متناه ، مضافاً الى تناهي المعاني الكلية وجزئياتها وان كانت غير متناهية الا ان وضع الالفاظ بأزاء كلياتها يعني 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 . مثلاً لجزئيات الرأحة ليست أسامي خاصة مع اختلافها غاية الاختلاف ولهذا يكون التفهيم لها بالاضافة الى ذى الرأحة فيقولون رأحة الدهن ، ورأحة اللحم ، ورأحة الخبز ونحوها .

والحاصل ان عدم تناهي المعاني (وتناهي الألفاظ المركبات) موجب لوضع المشترك (فلا بد 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 لا يخفى 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 يكفد يجدي) غير المتناهي (إلا في مقدار متناه) من المعاني لعدم استعمال الممكن الأمر غير المتناهي بديهية ، فالوضع في المقدار الزائد من الممكن الاستعمال لغو ، إلا أن يقال : انه وضع بالنسبة الى استعمالات نفسه تعالى - فتدبر (مضافاً الى تناهي المعاني الكلية) كطلق الرأحة في المثال المتقدم (وجزئياتها) أي جزئيات تلك الكليات (وان كانت غير متناهية) فرضاً (إلا أن وضع الألفاظ بأزاء كلياتها) المتناهية قطعاً (يعني عن وضع لفظ بأزائها) أى بأزاء جزئيات

كما لا يخفى، مع ان المجاز باب واسع - فافهم .

الثاني 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 يلزم تناهي المركبات كما في الاعداد فكان المراد تناهي المقدار الذي يسهل معه تفهيم المرادات ، وأما ما قد يذكر من احتمال كونه اشارة الى أن الموضوع له لو كان متناهيًا فللمناسب له لا يكون إلا متناهيًا فلا يفي المجاز بجميع المعاني فلا يخلو من نظر إذ لا تلازم بين تناهي الموضوع له وتناهي المناسبة .

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

الأمْر الثاني عشر

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

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

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

ثم (انه قد اختلفوا في) هذا القسم وهو (جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد) حقيقتين كانا أم مجازيين أم مختلفين كما تقدم ، بأن يكون كل واحد منها (على سبيل الانفراد والاستقلال) ويلحظ كل واحد منها لحاظاً مستقلاً (بأن يراد منه) أي من اللفظ (كل واحد) منها مستقلاً بحيث يكون كل واحد مدلولاً مطابقاً (كما إذا لم يستعمل) اللفظ (إلا فيه) أي في ذلك المعنى الواحد فقط . ولا يذهب عليك ان ذلك فيما كان الجمع ممكناً ، فلو قال « زيد هاجد » وأراد معنيه 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 في النفي 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 في 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 كأنه الملقى . ولذا يسرى اليه قبحه وحسنه كما لا يخفى . ولا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك الا للمعنى واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا في إرادة معنى يتنافى لحاظه كذلك في إرادة الآخر

بطريق المواضعة ، وقد يكون بمعنى جعل اللفظ قالباً للمعنى بحيث يوجد بينهما نحو اتحاد ، وهذا هو الذي اختاره المصنف « ره » فقال : (ان حقيقة الاستعمال) ومعناه (ليس مجرد جعل اللفظ) حين الاستعمال (علامة لارادة المعنى) كالنصب الموضوع 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 (جملة وجهاً وعنواناً 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 يترتب عليه أحياناً أحكام اللفظ فيقال زيد اسم أو ثلاثي 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) أى وجهاً وعنواناً (إلا للمعنى واحد) فقط ، إذ لا يعقل فناء شيء في شيئين (ضرورة ان لحاظه) أى لحاظ اللفظ (هكذا) وجهاً وقائياً (في ارادة معنى) من المعاني (يتنافى لحاظه) أى لحاظ اللفظ (كذلك) وجهاً وعنواناً وقائياً (في ارادة) المعنى (الآخر) في استعمال واحد . وبالجملة وحدة الاستعمال تقتضي

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

وحدة المعنى المستعمل فيه (حيث ان لحاظه) أي لحاظ اللفظ (كذلك) وجهاً وفانياً (ولا يكاد يكون) عند الاستعمال (إلا بتبع لحاظ المعنى) بان يكون اللفظ (فانياً فيه) أي في المعنى نحو (فناء الوجه في ذى الوجه و) (فناء) العنوان في المعنون) . وقد تبين ان وجود العنوان مرتبة من وجود المعنون ولكل معنى وجود فلا يمكن اجتماع الوجودين في وجود واحد (ومعه) أي مع كون اللفظ فانياً 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) أي استلزام استعمال اللفظ في المعنى الثاني (للحاظ آخر) بالنسبة اليه (غير لحاظه) أي لحاظ اللفظ أو لا (كذلك) فانياً ووجهاً للمعنى الأول (في هذا الحال) الذي يستعمل اللفظ فيهما .

(وبالجملة لا يكاد يمكن) عقلاً (في حال استعمال واحد لحاظه) أي لحاظ اللفظ (وجهاً لمعنيين) مستقلين (وفانياً في الاثنين) بحيث يتحد وجوده مع وجودهما (إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين) فيرى اللفظ الواحد اثنتين فيزعم ان كل واحد من اللفظين فان في معنى واحد من المعنيين .

(فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مفرداً كان أو غيره في أكثر من معنى بنحو الحقيقة أو المجاز) .

هذا وقال السيد الخوئي « مد ظله » في تعليقه على أجود التقريرات ما لفظه

ولولا 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 في معنيين لا يستلزمه بعد ما عرفت من أن حقيقة الوضع هو التعمد 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 العرفي 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 في الاستعمال فان قلنا بأن الاستعمال في اكثر من معنى حقيقة فلا بد من الحمل عليه تقديماً لاصالة الحقيقة على المجاز ، وان قلنا بمجازيته فلا محالة يكون اللفظ من المجملات فينتهي الامر الى الاصول العملية - انتهى .

ولقد أجاد فيما أفاد إذ الوضع اللفظي - كما أفاده بعض المحققين - ليس إلا اعتبار مقولة الوضع الحقيقي ، فان جعل النصب على الفراسخ علامة وضع حقيقي وجعل اللفظ على المعنى علامة وضع اعتباري ، والايراد بأن لازم هذا القول تسمية المعنى موضوعاً عليه لا موضوعاً 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 في الجمع بين الاخبار والانشاء ونحوه كما سيأتي .

(و) إذ قد عرفت ما ذكره المصنف في وجه امتناع استعمال اللفظ في معنيين فأعلم انه (لولا امتناعه) عقلاً من هذه الجهة (فلا وجه لعدم جوازه) من سائر الجهات التي ذكرها القوم ، إذ المانع اما ما ذكره القوانين من تحقق الوضع حال وحدة المعنى ، إذ الواضع انما تصور المعنى في حال كونه واحداً ووضع له اللفظ فلو استعمل في أكثر منه لزم أن يكون مستعملاً في غير الموضوع له ، واما ان الوحدة

فان اعتبار الوحدة في الموضوع له واضح المنع، وكون الوضع في حال وحدة المعنى وتوقيفيتها لا يقتضى عدم الجواز بعدما لم تكن الوحدة قيداً للوضع ولا للموضوع له كما لا يخفى . ثم لو نزلنا عن ذلك

قيد للموضوع له للتبادر والاستعمال المذكور موجب لا لغائها كما سيأتى في دليل صاحب المعالم ، وكلا الوجهين غير صحيح (فان اعتبار الوحدة في) 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 طوارئ الاستعمال لا من مقومات الموضوع له (و) اما (كون الوضع في حال وحدة المعنى) الموجب لعدم جواز الاستعمال في الاكثر لعدم جواز التعدى عن كيفية الوضع (و) ذلك لـ (توقيفيتها) كما ذكره صاحب القوانين فيه انه (لا يقتضى عدم الجواز) إذ لا يلزم مراعات الخصوصيات الموجودة في 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 في الواضع أو اللفظ حالة الوضع ، مضافاً 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 استعمالاً في غير الموضوع له . قلت : عدم شمول الوضع في حال الانضمام فيقتضى عدم الترخيص في الاستعمال فيها معاً لا انتفاء الوضع عن ذات المعنى ، ومن البين انه اذا كان الاستعمال فيها معاً مستحسنًا عند ارباب اللسان صح الاستعمال ولومنع عنه الواضع كما تقدم تقريره في بيان المجاز .

(ثم) انا (لو نزلنا عن ذلك) الذي ذكرناه من منع كون الوحدة قيداً وسلمنا انها قيد للمعنى - كما يقوله صاحب المعالم - فاللازم القول بالمنع مطلقاً ، ولا وجه للتفصيل الآتى .

فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع وعلى نحو المجاز في المفرد مستدلاً على كونه بنحو الحقيقة فيهما بكونها بمنزلة تكرار اللفظ ، وبنحو المجاز فيه بكونه موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة فإذا استعمل في الأكثر لزم الغاء قيد الوحدة فيكون مستعملاً في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء فيكون مجازاً ،

« تنبيه » قال المشكيني : في العبارة مسامحة ، إذ لزم التزل تسليم كون الوحدة قيداً للموضوع له ، ومعه لا وجه للاعتراض بأن اللفظ موضوع لنفس المعنى . نعم الاعتراضات الأخر واردة عليه بعد التسليم المذكور - انتهى .
وعلى كل (فلوجه للتفصيل) الذي ذكره صاحب المعالم وهو القول (بالجواز على نحو الحقيقة في) ما إذا كان اللفظ المستعمل في أكثر من معنى هو (التثنية والجمع) فلو قال عينان وأراد الجارية والباصرة أو قال أعين وأراد الشمس معها كان حقيقة (وعلى نحو المجاز في المفرد) فلو قال عين وأراد المعنيين كان مجازاً (مستدلاً على) الشق الأول وهو (كونه بنحو الحقيقة فيهما) أي في التثنية والجمع (بكونها بمنزلة تكرار اللفظ) فكلمة أعين بمنزلة عين وعين وعين وكما انه يصح ارادة معان متعددة من ألفاظ متعددة كذلك يجوز ارادتها بما هو بمنزلة ألفاظ متعددة .

(و) استدل على الشق الثاني - وهو كون اللفظ المستعمل في متعدد (بنحو المجاز فيه) أي في المفرد - (بكونه) أي المفرد (موضوعاً للمعنى) الواحد (بقيد الوحدة) بحيث تكون الوحدة شرطاً للمعنى أو جزءاً له ، وعلى الثاني فالوحدة جزء وعلى الأول فالقيد جزء (فإذا استعمل) اللفظ والحال هذه (في الأكثر لزم القاء قيد الوحدة) التي كانت دخيلاً في المعنى (فيكون) اللفظ (مستعملاً في جزء المعنى) الموضوع له أولاً ، وذلك يكون (بعلاقة الكل والجزء) فيستعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء (فيكون) هذا الاستعمال (مجازاً) .

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

وذلك لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعة إلا لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة، وإلا لما جاز الاستعمال في الأكثر لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل ببيانه مبيانة الشيء بشرط شيء، والشيء بشرط لا كما لا يخفى. والتثنية والجمع - وإن كان بمنزلة التكرار في اللفظ - إلا أن

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) يمكن الأمر كما قلناه بل كان اللفظ موضوعاً للمعنى بقيد الوحدة (لما جاز الاستعمال في الأكثر) أصلاً ولو بنحو المجازية (لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة) حتى يكون الاستعمال من باب المجاز الذي يكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء (بل) المعنى بقيد الوحدة (ببيانه) أي يبين المعنيين نحو (مبيانة الشيء) أي المبهة 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 المبهة فلا علاقة مصححة للتجاوز (كما لا يخفى) .

هذا كله بالنظر إلى ما أفاده العالم بالنسبة إلى المجازية في المفرد (و) أما ما أفاده بالفسبة إلى كون اللفظ حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان (التثنية والجمع وإن كانا بمنزلة التكرار في اللفظ إلا أنه) هذا لا يفيد شيئاً لما بناه عليه في العالم، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة، وهي: ان استعمال تثنية المشترك وجمعه على أنحاء: منها أن يراد من لفظ التثنية معنيين من مبهة واحدة فيراد من المعنيين فردان من الجارية وكذا الجمع. ومنها ان يراد منه اثنان من طبيعتين كأن يراد من العينين الجارية والذهب، ولا خلاف في جواز هذين القسمين لكن الأول حقيقة والثاني مجاز، وجه المجازية ان علامة التثنية والجمع لما كانت مفيدة لتمدد المدخول وكانت العين المدخول عليها العلامة طبيعة واحدة فلو أريد طبيعتان لزم التجاوز ابتداءً بأن يراد من العين المسمى بالعين حتى

الظاهر ان اللفظ فيها كأنه كرر وأريد من كل لفظ فرد من افراد معناه لا انه أريد منه معنى من معانيه ، فإذا قيل مثلاً جئني بعينين أريد فردان من العين الجارية لا العين الجارية والعين الباكية ، والتثنية والجمع في الاعلام

يكون المعنى بعد العلامة المسمين بالعين كي يصح الإنطباق على طبيعتين ، وسياً في 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 جارتان وباصرتان . ومنها أن يراد منه اثنان من طبيعتين كالصورة الثالثة لسكن بلا تأويل بالمسمى ونحوه . وقد وقع الخلاف في هذا القسم بين صاحبي المعالم والقوانين فمنه الثاني وأجزءه الأول لما ذكره المصنف .

إذا عرفت ما تقدم فنقول: ان ما ذكره العالم من كون التثنية والجمع بمنزلة التكرار فارادة المعنيين منها حقيقة ، غير مستقيم إذ (الظاهر أن اللفظ فيها كأنه كرر وأريد من كل لفظ) من اللفظين أو الاكثر (فرد من أفراد معناه) الواحد كما تقدم في النحو الاول ، فان المتبادر من العينين مثلاً 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 (فإذا قيل مثلاً جئني بعينين) فالمتبادر انه (أريد فردان من العين الجارية) كما تقدم (لا) انه أريد (العين الجارية والعين الباكية) . وبالجملة لا بد في التثنية والجمع من اتحاد المعنى وتعدد مصاديقه ، ولا يكفي الاتحاد بمجرد اللفظ من دون معنى كلي صادق على المتعدد فيها . (و) ان قلت : لو لم في التثنية والجمع ارادة فردين من معنى كلي صادق على المتعدد فكيف يجوز (التثنية والجمع في الاعلام) مع انه ليس هناك كلي صادق عليها ، لا يقال فيها : السكلي أيضاً موجود فان زيدين فردان من كلي الانسان . لأنه يقال : المراد من اشتراط وجود السكلي في صحة التثنية والجمع أن يكون اللفظ المفرد للمعنى وللجمع بنفسه كلياً له أفراد ، كالعين فانه كلي بخلاف نحو لفظ « زيد »

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

فانه ليس بكلي وليس المراد من الكلي المشترك دخول الفردين تحته كلياً في الجملة .
قلت : (إنما) يصح تثنية العلم وجمعه لأن (هما بتأويل المفرد) الذي يراد تثنيته أو جمعه (الى المسمى بها) أي بالاعلام فيراد من لفظ زيد المسمى بزید ، ومعلوم أن المسمى بزید 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 وإنما تستعمل في معنى مجازي وهو مفهوم المسمى بزید مثلاً ، فإذا قلت « زيدان » فلمراد مسميان بزید وان قلت : أية حاجة الى هذا التأويل ؟ قلت : تبادل ذلك فأنت ان قلت « رجلان » فهم فردان من كلي 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 في اللفظ) فقط من دون احتياج الى معنى كلي صادق على المتعدد (في 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 في 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 الأكثر) حتى يثبت مدعى صاحب المعالم « قد » من ان الاستعمال في التثنية والجمع حقيقة (لأن) هذا خارج عما نحن فيه ، إذ (هيئتهما إنما تدل على ارادة المتعدد مما يراد من مفردهما) فارادة الجارية

فيكون استعمالها واردة المتعدد من معانيه استعمالا لها في معنى واحد كما اذا استعملا
واريد المتعدد من معنى واحد منهما كما لا يخفى . نعم لو اريد مثلا من عيدين فردان من
الجارية وفردان من الباكية كان من استعمال العيدين في المعنيين . الا ان حديث التكرار
لا يكاد يجدي في ذلك أصلا فان فيه الغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً ، ضرورة ان التثنية
عنده انما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد

والباكية مثل ارادة الجاريتين ، فسكما أن الثاني ليس من باب استعمال اللفظ في أكثر
من معنى كذلك الاول (فيكون استعمالها) أي التثنية والجمع (واردة المتعدد من
معانيه) أي معاني المشترك (استعمالا لها في معنى واحد كما) تقدم من أنه (اذا
استعملا وأريد المتعدد من معنى واحد منها) أي من التثنية والجمع لا يكون من باب
استعمال المشترك في أكثر (كما لا يخفى) .

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

الوحدة. والفرق بينها وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة وهي موضوعة لفردين منها أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى (وهم ودفع)

الوحدة) كما بين قبلا والنمائي بين هذا القيد وإرادة معنيين واضح (والفرق بينها)
 أي بين التثنية (وبين المفرد إنما يكون في أنه موضوع للطبيعة) فقط (وهي)
 أي التثنية (موضوعة لفردين منها) أي من الطبيعة (أو معنيين) من طبيعة واحدة
 (كما هو واضح من أن يخفى) وبالقياس إلى التثنية يفهم الجمع كما لا يخفى .

« تنبيه » جمل بعضهم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي من فروع
 استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى ، فمن أجازة اجازته ومن منعه منعه ،
 وذهب آخرون إلى أنه لا تلازم بين المسألتين ، إذ يمتنع استعمال اللفظ في الحقيقي
 والمجازي ولو قلنا بالجواز في المشترك ، وبين وجه المنع هنا بأن الحقيقة والمجاز وصفان
 متقابلان فلا يمكن اتصاف اللفظ الواحد بها أولا ، ولأن المجاز يحتاج إلى 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 بالعواد والبياض ، إذ هما وصفان اعتباريان ولا مانع بتقابل
 الاعتبار لاختلاف الحثيات كالفوقية والتحتية بالنسبة إلى جسم واحد فانها يجتمعان
 لاختلاف الحثية . واما عن الثاني فلمع عدم تسليم احتياج المجاز إلى 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 » في البحار
 قال أبو عبد الله عليه السلام : في القرآن مامضى وما يحدث وما هو كائن . . . إلى
 أن قال : وإنما 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 ما قد

لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه . ولسكنك غفلت عن انه لادلالة لها أصلاً على ان ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ فلعله

مضى ومنه ما لم يجيء . يجرى كما يجرى الشمس والقمر . وفيه عن أبي جعفر عليه السلام قال : ظهر القرآن الدين نزل فيهم وبتنه الذين عملوا بمثل أعمالهم ، وفي الصافي عن جابر قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ، ثم سألته ثانية فأجابني بجواب آخر فقلت : جعلت فداك أجبت في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم ؟ فقال لي : جابر ان للقرآن بطناً وللبطن بطن وظهرأ وللظهر ظهر . وفي حديث آخر عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان القرآن نزل على سبعة أحرف - الحديث : ولم أعر 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 ما يقرب من أربعين قولاً كما حكاها في الصافي .

ثم لا يخفى انه على تقدير جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى لا مانع من جواز احتمال ذلك في هذه الروايات ، وأما على القول بعدم الجواز - كما اختاره المصنف - 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 بطوناً سبعة أو سبعين تدل على) خلاف ما ذهبتم اليه من منع استعمال المشترك في أكثر من معنى ، وذلك لدالتها على (وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد فضلاً عن) دلالتها على (جوازه) فان أدل الدليل على امكان الشيء وقوعه (ولسكنك غفلت عن أنه) لا تنافي تلك الاخبار لما ذكرنا إذ (لا دلالة لها أصلاً 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 في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لامن 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 (في أنفسها حال الاستعمال في المعنى) بأن يكون اللفظ قابلاً ودالاً على أحدها وعلامة للباقي (لا) أن يكون المراد (من اللفظ) معان سبعة بحيث يكون اللفظ (كما إذا استعمل فيها) مستقلاً بأن يكون قابلاً لجميعها (أو كان المراد من البطون) في تلك الأخبار (لوازم معناه) أى معنى اللفظ (المستعمل فيه) ذلك (اللفظ) كالكتابة التي هي ذكر الملزوم وإرادة اللازم ، فالمراد ان معنى الآيات القرآنية لوازم ستة أو سبعة أو أكثر ، واستفادة تلك اللوازم مختص بالاذهان العالية (وإن كان افهامنا قاصرة عن إدراكها) .

قال المشككي « 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 مراتب أو سبعين وفي كل مرة أريد معنى . و « منها » ان يراد من كل لفظ معنى قابل الانطباق على سبع أو سبعين في نفسه وأريد على سبيل الاستغراق . و « منها » أن يراد أحد المعاني مفهوماً لا مصداقاً ولكن يراد استغراقه - انتهى . وذكر الفيض الكاشاني « قده » في المقدمة الرابعة من تفسيره الصافي كلاماً طويلاً في هذا المقام لم نوردّه خوفاً من التطويل ، وقد أشار اليه العلامة الرشدي بقوله : أو كان المراد أن المستعمل فيه وإن كان معنى واحداً وهو الطبيعة الكلية النفس الامرئية إلا أن له مع ذلك مراتب . . الى قوله : مثلاً لفظ الميزان عبارة عما يوزن ويقدر به الشيء ويتميز به عن غيره سواء كان بالآلة المتداولة في الذشأة الأولى أو ولاية علي عليه السلام أو نفسه المولوية كما ورد في بعض فقرات زيارته « السلام على ميزان الأعمال » - إنتهى .

أقول : « چون نیست خوواجه حافظ معلوم نیست 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 نميد وبين قصد الانشاء ، فذهب قوم إلى عدم الجواز مستدلاً بأن القراءة استعمال اللفظ في اللفظ أي استعمال اللفظ وإرادة اللفظ . وبعبارة أخرى القراءة هي الحكاية عن اللفظ باللفظ المائل ، والانشاء استعمال اللفظ في المعنى ولا يعقل استعمالان في استعمال واحد . ويبانه : انه لو استعمل اللفظ مريداً به المعنى كان انشاءً 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 والمائل للفظ بحيث يكون الاستعمل فيه لفظاً بل تصدق القراءة بمجرد ايجاد اللفظ المائل لكلام الغير ملتفتاً الى المائلة من غير فرق بين ايجاد المعنى به انشاءً أم لا . مثلاً : من مدح محبوبه بقصيدة امرئ 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 ، مضافاً الى أنه لا اشكال فيه أيضاً مع القرينة ، فالحق جواز الجمع وطلب الهداية بجملة اهدنا ولا وجه لحمل تلك الاخبار على خلاف ظاهرها - والله تعالى العالم .

الثالث عشر : انه اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال . وقبل الخوض في المسألة وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور : أحدها

﴿ الأمر الثالث عشر ﴾

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

ثم لا يذهب عليك ان النزاع في المشتق في خصوص هيئته كما يرشد اليه لفظ المشتق ، فلا نزاع في المادة بوجه أصلاً . (وقبل الخوض في المسألة) وبيان المختار (وتفصيل الأقوال فيها وبيان الاستدلال عليها) أي 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 أو فعلاً 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 وجارياً 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 في الأفعال والثاني فقط في 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) أي من المشتقات (على الذوات) بحيث يحمل عليها من دون تجوز (مما يكون مفهومه منتزعا من الذات) لا عن مقام نفس الذات بل (بملاحظة اتصافها) أي اتصاف تلك الذات (بالمبدأ) لذلك المشتق (و) بملاحظة (اتحادها) أي اتحاد الذات (معه) أي 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 ، كالضارية التي هي منتزعة عن مقام اتصاف الذات بمبدأها 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 الاتحاد كان بنحو الحلول او الانتزاع او الصدور والايجاد . كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهات بل وصيغ المبالغة وأسماء الأزمته والامكنة والآلات 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 منزطاً عن مقام اتصاف الذات مما كان متحداً معها (بنحو من) انحاء (الاتحاد) الحقيقي أو العرفي سواء (كان) الاتحاد (بنحو الحلول) بأن كان المبدأ حالاً في الذات كالأبيض والأسود وغيرها 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 بينها بأن يراد بالأول ما كان المبدأ فيه قائماً بغير الفاعل وان كان صادراً منه كالضارب ، فان الضرب صادر عن الفاعل قائم بالمفعول ، والثاني ما كان المبدأ قائماً بالفاعل كما كل فان الاكل قائم بنفسه . ومن المحتمل أن يراد بالصدور ما كان الفاعل معداً كما قيل في جميع أفعال العباد ، وبالايجاد ما كان الفاعل موجوداً كالتحاق 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) كضروب (والصفات المشبهات) كشریف (بل وصيغ المبالغة) كعلامة (واسماء الأزمته والامكنة) كقتل (و) اسماء (الآلات) كفتاح (كما هو) أى عدم الفرق (ظاهراً العنوانات) التي 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 ما يوجب 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 ما ذكره

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

قال في الفصول ما لفظه : فهل المراد به ما يعم بقية المشتقات من اسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وما بمعناها وأسماها الزمان والمكان والآلة وصيغ المبالغة كما يدل عليه اطلاق عناوين كثير منهم كالحاجي 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 ملائمة جميع ما أورده في المقام الأول - 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 اليراد في الحاشية (مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض) الذي ذكره - أعني اسم الفاعل وملحقاته - (إلا التمثيل به) أى بذلك البعض في كلام بعض الاعلام (وهو) أى التمثيل (غير صالح) للاختصاص إذ قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق (كما هو واضح) .

وإذ قد عرفت ذلك (فلا وجه) ممتدأ 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 النوات كاسم المفعول والآلة وغيرها (ولعل منشأه) أى منشأ الاختصاص (توهم كون ما ذكره) أى صاحب

لكل منهما من المعنى مما اتفق عليه الكل وهو كما ترى . واختلاف أنحاء 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 إشارة الى الأيراد الثانى 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 في قول هذا البعض - انتهى . وجه عدم الحجية 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 أنحاء التلبسات) فى المراد بهذا الكلام اختلاف بين المحشين ، والظاهر انه وجه لقوله « كما ترى » ومن تنمة الرد على صاحب الفصول ، وبيانه يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : ان النزاع فى المشتق ليس فى تعيين معنى المادة ولا فى كيفية الاشتقاق ، إذ الأول راجع الى اللغة والثانى راجع الى العرف بل النزاع فى مفاد الهيئة . ثم ان مفاد الهيئة ربما يختلف باختلاف المواد مثلا « تارة » تطلق الكتابة ويراد بها ملكيتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البين ان معنى حينئذ المتلبس بالملكة ، فيصدق الكاتب مادامت الملكة باقية وان لم يكن كاتباً بالفعل . « وأخرى » يراد من الكتابة شأنيها وقوتها ثم يشتق منها الكاتب ، ومن البين ان معنى حينئذ المتلبس بشأنية الكتابة ، فيصدق الكاتب مادامت

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

حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة والملكة حسبما يشير

الشأنية باقية وان كان الشخص امياً . « 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 اتفاني ، وقال في اسم المفعول : ثم قد يطلق ويتبادر منه ما يعم 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 اعمية المبدأ من الفعلي والشأني والحرفة والملكة والصناعة وغيرها ، فان اختلاف انحاء التلبس (حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب) كون المبدأ بمعنى (الفعلية) كالقائم (والشأنية) كالكاتب في قولنا « كل انسان كاتب » (والصناعة) كالنجار والحرفة كالبقال ، والفرق بينهما ان الصناعة تحتاج الى العلم دون الحرفة (والملكة) كالجهتد ، 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 حالاً . مثلاً : لو مارس شخص قراءة سورة الحمد بحيث يقرأها كلما أراد سمي ملكة وان كان لم يمارسها بعد بحيث لا يتمكن من ذلك سمي حالاً (حسبما يشير)

إليه لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ههنا كما لا يخفى . ثم انه لا يبعد ان يراد بالمشتق في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنزاعاً عنها بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي .

صاحب الفصول (إليه) أى إلى هذا التفاوت (لا يوجب تفاوتاً في المهم من محل النزاع ههنا) إذ الكلام في الهيئته لا في المادة (كما لا يخفى) وتقدم منا توضيحه . (ثم) إلى هنا كان الكلام حول كون المشتق الأصولي أخص من وجه من المشتق الأدبي ، وأما بيان انه أعم من وجه منه فهو (لا يبعد أن يراد بالمشتق) المبحوث عنه (في محل النزاع مطلق ما كان مفهومه ومعناه جارياً على الذات ومنزاعاً عنها) سواء صدق عليه المشتق باصطلاح أهل العربية أم لا ، ووجه عدم البعد ما تقدم من أن عموم النزاع وخصوصه يتبع عموم الغرض وخصوصه ، وإنما لم يجزم بذلك لعدم العلم بكون ذلك مرادهم . وعلى كل فرادنا بالمشتق ما كان منزعاً عن الذات (بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضي)

لا يخفى أن مراد المصنف من العرض الامور المتأصلة التي لها وجود في الخارج كاللبياض والسواد ، ومراده بالعرضي الاعتبار العقلانية أو الشرعية غير المتأصلة التي لا يجازيها في الخارج شيء كالزوجية والملكية ، كما صرح هو بذلك في التنبيه الثامن من الاستصحاب قال مالفظه : أو من اعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه . . . الى أن قال : كما ان العرضي كالملكية والفصية ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انزاعه - انتهى .

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

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

المحل المستغنى - انتهى .

(ولو كان) ذلك الامر الجاري المنزاع اسماً (جامداً) باصطلاح الأدباء (كالزوج والزوجة والرق والحر) فلو كان شخص عبداً في الزمان الماضي ثم صار حراً فهل يكون إطلاق العبد عليه حقيقة أم لا ، فالتلبس بالعبودية حقيقة والمنقضى عنه مختلف فيه والذي يكون ببدأ مجاز طابق النمل بالنمل ، (فان أبيت إلا عن اختصاص النزاع المعروف) عند القوم (بالمشق) باصطلاح العربية (كما هو قضية الجرد) أى مقتضى الجرد (على ظاهر لفظه) أو لفظ المشق (فهذا القسم من الجوامد) الجارية على الذات (أيضاً محل النزاع) بين الاعلام وإن لم يعنونوها في باب المشق (كما يشهد به ما) حكى (عن الايضاح) لفخر المحققين ولد العلامة الحلبي « ره » قال : (في باب الرضاع في 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 نقلتا عبارة الايضاح هكذا : مع الدخول باحدى الكبيرتين (وأما) الزوجة الكبيرة (المرضعة الأخرى) في تحريمها (بسبب رضاعها) خلاف (بين الاعلام) فاختر والدي (العلامة) المصنف (إذا ايضاح شرح على قواعد العلامة) (و) كذا اختار (ابن ادريس تحريمها لأن هذه) المرضعة

يصدق عليها أم زوجته لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه . هكذا ههنا وما المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في 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) حكى (عن المسالك) للشهيد الثاني « قده » (في هذه المسألة) التي عنوانها نحر الدين (من ابتناء الحكم) بالتحريم (فيها) أى في المرضة الثانية (على الخلاف في مسألة المشتق) فقال ما لفظه : 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 البنوية وأم البنت غير محرمة على أبيها خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه في 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 في صدق المشتق بقاء المعنى - انتهى .

والحاصل ان ارضاع الكبيرة الاولى للصغيرة محرم لها 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 - أى الزوجة - على الصغيرة بعد خروجها عن الزوجية لزم حرمة الكبيرة الثانية لأنها برضاعها للصغيرة تكون أم الزوجة ، وان لم تقل بالصدق لم تحرم لأنها لم ترضع الزوجة وانما ارضعت أجنبية .

واعلم ان الاقسام المتصورة في المسألة أربعة : لأنه اما ان يكون كلتاها أو احدهما 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 والرقية 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 لمخصوصياتها (فعليه) أى فعلى ما ذكرنا من وجود الملاك مؤيداً بتعرض الاصحاب للتعميم (كلما كان مفهومه منتزعا من الذات) جامداً أو مشتقاً ولم يكن منتزعا 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 في باب الايساغوجي - أى الكليات الخمس - والظاهر أن مراد المصنف كلاهما . قال في المنظومة مالفظه : « كذلك الذاتي » له اطلاقان أحدهما « بذات المكان » أى الذاتي المستعمل في الكليات الخمسة أى مالمس 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 لا حق لذات شيء من حيث هي » « بلا توسط لغير ذاته » في لحوقه « فمثل الأماكن هو الذاتي » فيقول الحكيم ان الامكان ذاتي للمهية الامكانية لا غيرى بهذا المعنى كما قلنا « لا الذاتي الايساغوجي بل ثاني » من المعنيين - انتهى . فالنوع والفصل والجنس ذاتي في باب الايساغوجي ، والامكان والامتاع والوجوب ذاتي في باب البرهان .

فتحصل ان ما كان جاريا على الذات غير الذاتيات سواء (كانت عرضاً) له ما يحذاه في الخارج كالاسود والابيض (أو عرضياً) ليس له ما يحذاه (كالزوجية والرقية والحرية) والمملكية والقصبية (وغيرها من الاعتبارات) الشرعية أو العقلائية التي هي قاعمة بنفس المعبر ولولم يكن تصورهما ووجودهما 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 في كونه حقيقة في 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 في كونه) أي كون المنتزع عن مقام الذات والذاتيات (حقيقة في خصوص ما اذا كانت الذات باقية بذاتياتها) .

قال في تقارير الميرزا « ره » في وجه خروج هذا عن محل النزاع ما لفظه : لا اشكال في خروج القسم الاول عن محل النزاع ، فان شيئية الشيء بصورته - أي صورته النوعية - 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 في حال من الاحوال . وبالجملة فالتصنيف زائل والباقي غير متصف - 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 - انتهى ، هو جواز الاستعمال مجازاً . قال العلامة الرشتي : بل قد قيل بأن الاستعمال حينئذ من الاغلاط ولا يكون مجازاً بملافة ما كان .

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

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

اسم الزمان

(ثانيها) أى الثانى من الامور التى لا بد من تقديمها، في بيان جريان النزاع في اسم الزمان (قد عرفت) في الامر الاول (انه لا وجه) معتمداً 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) كقتل بمعنى زمان القتل وذلك (لأن الذات فيه) أى في اسم الزمان (وهي الزمان بنفسه) إذ معنى اسم الزمان المتلبس بالقتل في المقتل وبالولادة في المولد وهكذا (ينقضي وينصرم) عطف بيان (فكيف يمكن أن يقع النزاع في أن الوصف الجارى عليه) كالمقتل والمولد (حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ) أى القتل والولادة (في الحال) فقط (أو) يكون حقيقة (فيما يعم المتلبس به في المضى) فيكون في ما مضى حقيقة كالحال . قال العلامة القمي « ره » : توضيح الاشكال انه لا بد 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 ممالابقاء له ولا استقرار وكان يفتنى وينقضي مع انقضاء المبدأ فلا مجال للنزاع في أن الموضوع له هو في حال الاتصاف أو الاعم . مثلاً : اسماء الزمان - مثل مقتل - موضوع للزمان الذي يقع فيه القتل ، وهذا الزمان لا بقاء 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 بقاءه كذلك - انتهى . وكذلك لا يمكن أن يقال بجواز الاطلاق على الزمان الثاني مجازاً ، وعلى هذا فيكون اسم

ويمكن حل الاشكال بأن انحصار مفهوم عام بفرد - كما في المقام - 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 قسماً : 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 المهمات 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 ما لا أحب ذكره وتفصيل الحجاج والجواب عنها مذکور في المنظومة في الفريضة 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 في المقام) فان الذي نبحت 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 موضوعاً بأزاء المعنى (العام) الكلي . والحاصل عدم المنافاة بين كلية المفهوم وانحصار الوجود الخارجي في الواحد (وإلا) فلو كان منفاة (لما وقع الخلاف) بين الاعلام (فيما وضع له لفظ الجلالة) فانه وقع

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

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

قال في التهذيب : المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلا فسكبي امتنت أفراداه أو أمكنت ولم توجد أو وجد الواحد فقط مع امكان الغير أو امتناعه - انتهى . وهذا صريح في عدم التلازم بين الوضع للسكبي 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 بوجود الوجود وهو كلي مع ان الفرد الوجود منه منحصر في الله تبارك وتعالى ، وكذلك اختلفوا في لفظ « الله » في انه علم شخص أو اسم للذات المتصف بجميع صفات الكمال ، فعليه يكون كلياً مع ان الوجود منه في الخارج فرد خاص ، فمن الممكن ان يقال : ان لفظ المقتل موضوع للزمان المتصف بالقتل حالاً أو فيما مضى وان لم يتحقق في الخارج إلا المتصف به فعلاً . هذا واجاب الاستاذ في الدرس بما يرجع الى كلام الميرزا وبيانه : انا نفرض يوم الجمعة مثلاً اثني عشرة ساعة ونفرض ان قتل زيد وقع في الساعة الاولى منها ، حينئذ نقول لكل ساعة اعتباران الجزئية والسكبية كما ان لزيد وعمرو وبكر جهات جزئية تختص بكل فردوجهة جامعة كلية ، والمعروض للقتل الزمان السكبي ولا اشكال في بقائه لا الجزئي الذي لا اشكال في 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 في الدلالة على ما يتصف به الذوات ويقومه بها كما لا يخفى .

﴿ الأفعال والمصادر ﴾

(ثالثها) أى الثالث من الامور التي لا بد من تقديمها ، في بيان خروج المصادر والأفعال عن محل النزاع وفي كيفية دلالة الفعل على الزمان (ان من الواضح) المصريح به في كلام القوم (خروج الافعال) من الماضي والمضارع والأمر وسائر توابع المضارع عن محل النزاع (و) كذا لا خلاف ولا اشكال في 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 ، إذ المصدر على المشهور مبدأ الاشتقاق قال ابن مالك :

المصدر اسم ماسوى الزمان من مدلولي الفعل كأمن من أمن

يمثله أو فعل أو وصف نصب وكونه أصلا لهذين انتخب

وأما الأفعال والمصادر المزيد فيها والمصادر المجردة على القول بكون الفعل أصلا فخرجها عن محل النزاع (لكونها غير جارية على الذوات) وقد عرفت ان المشتق المبحوث عنه في المقام هو المفهوم الجاري على الذات المنتزعة عنها بملاحظة اتصافها بمبدأ الاشتقاق . ثم علل امتناع جريانها على الذات بقوله : (ضرورة ان المصادر المزيد فيها) التي هي مشتقات اصطلاحا (كما) 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 - انتهى .

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

(إزاحة شبهة) قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل على الزمان

هذا وجه خروج المصادر (و) اما خروج الافعال فليداهمة ان الفعل انما يدل على قيام المبدأ أو الطلب وكلا كان كذلك فهو غير جار على الذات ، والى هذا أشار المصنف « ره » بقوله : (ان الافعال انما تدل على قيام المبادئ 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 أنحاء القيام . هذا كله فيما اذا كان الفعل خبراً كفعلي الماضي والمضارع (أو) يدل الفعل في الانشاء على (طلب فعلها) أى الاتيان بالمبادئ كما في الأمر فان معنى أضرب طلب فعل الضرب (أو) يدل الفعل على طلب (تركها) أى ترك المبادئ كما في النهي فان معنى لا تضرب طلب ترك الضرب الذي هو المبدأ (منها) أى من الذات وهو الفاعل أو التارك (على اختلافها) والمراد به اما اختلاف الافعال التركيبية من التزيهية والارشادية والتحریمی والفعلية من الوجوب والاستحباب والاباحة وغيرها واما اختلاف مبادئ الافعال من الملكة والشأنية والفعلية وغيرها ، واما اختلاف أنحاء طلب الترك وطلب الفعل بهيئة الأمر أو النهي أو المضارع 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 المبادئ 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 السنة) القدماء من (النحاة) وغيرهم (دلالة الفعل على الزمان) قال ابن مالك « المصدر اسم البيت »

حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه . وهو اشتباه ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه بل على انشاء طلب الفعل او الترك غاية الأمر نفس الانشاء بهما في الحال كما هو الحال في الاخبار بالماضي 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 في الزمان الماضي ، وعند قولنا « يضرب زيد » انه سيقع منه أو واقع منه في الحال ، وكذلك الاطراد فانه يطرد استعمال الماضي في ماضى والمضارع فيما يأتي أو متلبس فملا 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 أصلاً (ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي) فضلاً عن الاستفهام وغيره (عليه) أي على الزمان (بل) انما تدل هذه الثلاثة (على انشاء طلب الفعل) في الأول (أو) طلب (الترك) في 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 ، فنأين الزمان ؟ (غاية الأمر نفس الانشاء) بالاستفهام و (بهما) أي الأمر والنهي (في) زمان (الحال) فان قولنا اضرب أو لا تضرب أو هل تضرب يقع في 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) كالجمل

كما لا يخفى . 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 الغويين غير ثابت ، كيف وقد اختلف في معنى صيغة الأمر هل أنه للفور أو التراخي أو لدلالة لها أصلاً على أحدهما .

فتحصل أن زمان الحال لا يكون جزءاً لمدلول الانشاء (بل يمكن منع دلالة غيرهما) أي غير الأمر والنهي وكذا غير الاستفهام (من) سائر (الأفعال) كالماضي والمضارع (على الزمان) مطلقاً فلا تدل صيغة الماضي على الزمان الماضي ولا صيغة المضارع على الحال أو الاستقبال (إلا بالاطلاق والاسناد الى الزمانيات) فلم 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 أصلاً (وإلا) يمنع دلالة الفعل على الزمان بل قلنا بدلالته عليه (لزوم القول بالمجاز) في الفعل (والتجريد) عن جزء معناه الموضوع له (عند الاسناد) أي اسناد الفعل (الى غيرها) أي غير الزمانيات (من) غير فرق بين أن يكون غير الزماني (نفس الزمان) نحو :

مضى الزمان نغم يا غلام واملأ جام وعلتنا نتلافى سوائف الأيام

فانه حينئذ مجرد كلمة مضى من جزء معناه الذي هو الزمان على قول النحاة ، وإلا لزم كون الزمان في الزمان ، وكذا لو كان نفس الفعل مسنداً الى فاعل مع التصريح بوقوعه في الزمان نحو ذهب زيد في يوم الجمعة أو في 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 الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصية اخرى موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي وفي الحال أو الاستقبال في المضارع وفيما كان الفاعل من الزمانيات . ويؤيده ان المضارع

« تنبيه » قوله : « الجردات » لم يعلم بعد وجود مجرد غير الله سبحانه وتعالى

الكلام في الكلام

وقد يؤيد عدم دخول الزمان في مفهوم الفعل بقول أمير المؤمنين عليه السلام في الحديث المشهور : « الاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أوجد معنى في غيره » وجه الدلالة ان الانباء عن الحركة غير الزمان وان كان ملازمًا له فتدبر . وفي 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 الحداثي ، 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 (في الزمان الماضي في) الفعل (الماضي و) توجب وقوع النسبة (في) زمان (الحال أو الاستقبال في) 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 التكاليفات 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 في معنى الفعل لأن مرادهم مصداق الزمان فإنه الذي يقارن الحدث لا المفهوم مضافا الى أنه لو كان معنى المضارع مفهوم الزمان لزم جواز اطلاقه على الماضي (إلا أن يكون) مرادهم أن (له) أي لفعل المضارع (خصوصا معنى صح انطباقه على كل منها) أي 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) أي انطباق ذلك المعنى (على كل واحد من الأزمنة) الثلاثة الماضي والحال والمستقبل ، ولصحة انطباق ذلك المعنى صح انطباق الجملة المشتمة 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 إنما تكون لأجل كونه معنى حديثا ، فهو من باب اللابشرط لامن 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 الأزمنة الثلاثة (أصلا) بوجه من الوجوه (فكانت الجملة الفعلية) المصدرية بالمضارع كيضرب زيد أو زيد يضرب ، بناء على أن المراد من الجملة الفعلية الجملة المشتمة على الفعل مجازاً أو يكون اطلاق الجملة الفعلية على المشتمة على

مثلها . وربما يؤيد ذلك ان الزمان الماضي في فعله وزمان الحال أو الاستقبال في المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقة لا محالة . بل ربما يكون في الماضي مستقبلاً حقيقة وفي المضارع ماضياً كذلك ، وانما يكون ماضياً أو مستقبلاً في فعلها

الفعل حقيقة .

قال ابن الحاجب على ما في المطول في نحو زيد قام وعمره أكرمه ما لفظه : 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 اشتغالها 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 اشتغال 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 مستقبلاً) وآتياً بعد زمان النطق أو واقماً في زمان النطق (حقيقة لا محالة) أي دائماً ، وهذا قيد للمنفى .

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

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

(بالإضافة) والنسبة الى شيء آخر لا أن يكون الزمان ماضياً أو مستقبلاً بالنسبة الى زمان النطق (كما يظهر) ذلك (من مثل قوله يجيئني زيد بعد عام وقد ضرب قبله بإيام) 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 مستقبلاً أو حالاً 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 المحاوره لا يلاحظون في مثلها علاقة ، وهذا بخلاف ما قلنا من دلالة على الزمان من باب الاطلاق فيما اسند الى الزماني ، فان العامل فيها قرينة على ارادة الماضي والمستقبل الاضافيين ، فلا يجوز التجوز كسائر المطلقات المنصرفه عند عدم قرينة معينة الى بعض أفرادها المستعملة في غيره بتعدد الدال والمدلول بقرينة معينة . ثم ان ذكره تأييداً لا دليلاً لاحتمال كون مرادهم من الماضي والحال والمستقبل مطلقها لا الحقيقي منها ولكنه خلاف الظاهر ، فصرف الاحتمال لا يخرجها 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 ما به يمتاز الحرف عما عداه بما يناسب
المقام لأجل الاطراد في لاستطراد في تمام الأقسام . فاعلم انه وان اشتهر بين الاعلام
ان الحرف مادل على معنى في غيره وقد بيناه في الفوائد بما لا مزيد 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) أي بمقدار (يناسب
المقام) مع ملاحظة الاختصار ، وانا نذكر الفرق (لأجل الاطراد) أي متابعة
بعض الكلام بعضاً مما بينها مناسبة (في الاستطراد) وسوق الكلام على وجه يلزم
منه كلام آخر ، إذ كان المقصود بالاصالة ذكر خروج الافعال عن عنوان النزاع في
المشتق ، ثم استطراد 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 ليم الكلام (في تمام الأقسام) 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 اليك ومرآة تلمح ملاحظة حال
الغير حتى أخذوا في تعريفه ذلك (وقد بيناه في) 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 في المقام
استطراداً كسائر الأقسام ، ولنهد لذلك مقدمة وهي : أن الموجود الخارجي كما أنه
تارة يكون موجوداً في نفسه - سواء كان بنفسه أولاً - كالواجب تعالى والجواهر ،
وأخرى يكون موجوداً في غيره كما في الاعراض ، كذلك المتصور والموجود الذهني
فتارة يكون موجوداً في نفسه ومتصوراً على استقلاله ومدركاً بحياله وأخرى
يكون موجوداً في غيره ومتصوراً بتبعيته ومدركاً على أنه من خصوصياته وأحواله .

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

إذا عرفت ذلك فأعلم 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 والأفعال وبعض الاسماء تضمناً ، وهذا معنى أن الحرف يدل على معنى في غيره أي في معنى آخر يكون قائماً به ومتصوراً باتباعه ، 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 بالمفهومية - كما توهم ذلك من كلام بعض المحققين - . والحاصل أن الدلالة على المعاني الخاصة في الخصوصيات الغير المستقلة بالمفهومية بدالين ، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول لا من وحدة الدال وتعددده ، كيف وهو يستلزم الالتزام بالحجاز في الالفاظ المتعلقة لو التزم باستعمالها في المعاني الخاصة بهذه الخصوصيات بداهة عدم وضعها لها ، 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 المتعلقة ، لما عرفت من أن معناه يكون هو الخصوصية المتقومة بغيره المتصورة باتباعه - 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) أي المعنى في الاسم والحرف (لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهومية) كما ادعى في الاسم (ولا عدم الاستقلال بها) أي بالمفهومية كما ادعى في الحرف بل المعنى في كليهما واحد

وإنما الفرق هو أنه وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو في الغير، ووضع غيره ليستعمل وأريد منه معناه بما هو هو، وعليه يكون كل من الاستقلال بالمفهومية وعدم الاستقلال بها إنما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ الابتداء لو استعمل في المعنى الآلى ولفظة من في المعنى الاستقلالي لما كان مجازاً واستعمالاً له في غير ما وضع له وإن كان بغير ما وضع له، فالمعنى في كليهما

(وإنما الفرق) بينهما (هو انه) أي الحرف (وضع ليستعمل وأريد منه معناه حالة لغيره وبما هو) أي المعنى (في الغير ووضع غيره) أي غير الحرف من الاسم والفعل (ليستعمل وأريد منه معناه) استقلالاً (بما هو هو) وفي نفسه .
 (وعليه) أي على ما ذكرنا (يكون كل) واحد (من الاستقلال بالمفهومية) الأخوذ في الاسم والفعل (وعدم الاستقلال بها) أي بالمفهومية المأخوذ في الحرف (إنما اعتبر في جانب الاستعمال) بناءً على شرط الواضع (لا) أنها اعتبرا (في المستعمل فيه) ومعنى اللفظ الموضوع له (ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى) كما يقوله النحاة . والحاصل أن الأسماء كافة غير الأعلام ، وكذلك الحروف موضوعات بالوضع والموضوع له العامين للسكليات الطبيعية من دون أن يكون الاحتياط سواء كان آلياً أو استقلالياً جزءاً أو قيداً للمعنى (فلفظ الابتداء) الذي هو اسم (لو استعمل في المعنى) الإضافي (الآلى) المقيد لصرف الربط فقيل سرت ابتداء البصرة مكال سرت من البصرة (و) كذا لو استعمل (لفظه من في المعنى الاستقلالي) فقيل من خير من إلى مكان الابتداء خير من الانتهاء (لما كان) كل واحد من هذين الاستعمالين (مجازاً واستعمالاً له) أي لللفظ (في غير ما وضع له) إذ الفرض تساوى الموضوع له فيها (وإن 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 ذهنياً كان جزئياً ذهنياً . فان الشيء مالم يتشخص لم يوجد وان كان بالوجود الذهني .

والحرف (في نفسه كلي طبيعي) أي نفس الطبيعة المعروضة للكلي 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 بأمر ذهني كلياً عقلياً خلاف اصطلاح أهل الميزان . قال في التهذيب : مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً ومعرضه طبيعياً والمجموع عقلياً - انتهى . مثلاً : لو قلنا ان الانسان كلي كان موضوع هذه القضية الكلي الطبيعي ومحوها 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 ذهنياً) المستلزم لتشخصه ، إذ الشيء مالم يتشخص لم يوجد لافي 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 بأمر ذهني ويسمى حينئذ كلياً عقلياً ، الثاني اعتبار كونه موجوداً ذهنياً 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 في المقام من الاعلام من الخلط والاشتباه وتوهم كون الموضوع له او المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ما عده فانه عام . وليت شعري ان كان قصد الآلية فيها موجباً لسكون المعنى جزئياً فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجباً له، وهل يكون ذلك الا لسكون هذا القصد ليس مما يعتبر في الموضوع له ولا المستعمل فيه بل في الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف

الذهن ، سواء قيد باللاحظ أو لا كما علم من الأمر الثالث وهو ما ذكره قبلاً بقوله : « الثالث ان كل ما دخل في حيز الوجود لا بد أن يكون جزئياً سواء وجد في 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 التفازاني (في الحروف) وما ألحق بها (خاصاً بخلاف ما عده) من سائر الأسماء غير الاعلام (فانه عام) واما الاعلام فانها موضوعات للجزئيات الطبيعية ، فالوضع والموضوع له والمستعمل فيه فيها خاصة من دون أن يكون لللاحظ جزءاً من المعنى أو قيداً له .

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

والا لزم ان يكون معاني المتعلقة غير منطبقة على الجزئيات الخارجية لكونها على هذا كليات عقلية، والكلّي العقلي لا موطن له إلا الذهن، فالسير والبصرة والكوفة في «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 المتعلقة) للحروف (غير منطبقة على الجزئيات الخارجية) وذلك بمقدمتين : « الاولى » ان اللحاظ قيد للمعنى الحرفي والمعنى الحرفي قيد للمعنى الاسمي وقيد القيد قيد فاللحاظ قيد للمعنى الاسمي . « الثانية » ان المعنى الاسمي مقيد بالأمر الذهني وكلا كان مقيداً بالأمر الذهني كان ذهنياً فالمعنى الاسمي ذهني . ومن البديهي أن الامور الذهنية غير منطبقة على الخارجية (لكونها) أي معاني المتعلقة (على هذا) الذي ذكرناه من تقيدها بالذهن (كليات عقلية) أي امور عقلية كما سبق - لا كلّي عقلي اصطلاحى - (والكلّي العقلي لا موطن له إلا الذهن) ولا يعقل وجوده في الخارج (فالسير والبصرة والكوفة في) مثال (سرت من البصرة الى الكوفة لا تكاد تصدق على السير والبصرة والكوفة) الخارجية (لتقيدها) أي تقيده هذه الثلاثة (بما) أي بحرف وهو من والى (اعتبر فيه القصد) واللحاظ حسب الفرض ، فن والى عقليان لتقيدهما باللحاظ (فد) لو قيد السير والبصرة والكوفة بها (تصير عقلية) إذ المقيد بالمقيد باللحاظ مقيد به كما تقدم (فيستحيل انطباقها) أي 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 في الوضع .

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

وبما حققناه يوفق بين جزئية المعنى الحرفي بل الاسمى والصدق على الكثيرين، وان الجزئية باعتبار تقييد المعنى باللحاظ في موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً والكلية بلحاظ نفس المعنى . ومنه ظهر عدم اختصاص الاشكال والدفع بالحرف بل يعم غيره . 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 (الاسمى) أيضاً (و) بين (الصدق على الكثيرين) المقابل للجزئي ، اذ المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي وإلا فكل (و) ذلك لما ظهر من (أن الجزئية) عارضة (باعتبار تقييد المعنى) الكلبي الذي هو الموضوع له (باللحاظ) الذهني (في موارد الاستعمالات) سواء كان لحاظه (آلياً) كافي الحروف (أو استقلالياً) كما في الاسماء (والكلية) عطف على الجزئية و (بلحاظ نفس المعنى) من غير فرق بين الاسم والحرف . والحاصل ان جزئية المعنى عارضية وكلية ذاتية . وأبدل قوله : « وبما حققناه » الى قوله : « ومنه ظهر » في نسخة أخرى بهذه العبارة : ثم انه قد اتقدح 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 في المبادئ . وكون المبدأ في بعضها حرفه وصناعة وفي بعضها قوة وملسكة وفي بعضها فعلياً لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة اصلاً ولا تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى غاية الأمر انه يختلف التلبس به في الماضي أو الحال فيكون التلبس فعلاً لو اخذ حرفه او ملكه

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

﴿ اختلاف مبادئ المشتقات ﴾

(رابعها) أي الرابع من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث في بيان دفع ما ربما يتوهم من كون بعض المشتقات حقيقة في الاعم اتفاقاً نظير الكاتب والمثمر والمجتهد . لا يخفى (ان اختلاف المشتقات في المبادئ) التي هي مادة المشتقات (وكون المبدأ في بعضها حرفه) كالبقال (وصناعة) كالنجار (وفي بعضها قوة) كالكاتب بالقوة للانسان ولو كان أمياً (وملكه) كالمجتهد والشاعر (وفي بعضها فعلياً) كالحي (لا يوجب) أى اختلاف المواد (اختلافاً في دلالتها) أي دلالة المشتقات (بحسب الهيئة أصلاً) كما عن صاحب الفصول والفاضل التوني « ره » (و) كذا (لا) يوجب ذلك (تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها) التي هي كيفية دلالة الهيئة وانها أعم من التلبس أم لا (كما لا يخفى) على المتأمل (غاية الأمر أنه يختلف التلبس به) أى بالمبدأ (في الماضي أو الحال) بسبب اختلاف أوضاع المبادئ (فيكون التلبس به) أى بالمبدأ (فعلاً) ولو لم يكن مشتغلاً بالمبدأ (لو أخذ) المبدأ (حرفه أو ملكه) فالمجتهد والبقال مستلبسان بالمبدأ حتى في حال النوم ، إذ ليس المراد بالبقال بايع البقل

ولولم يتلبس به الى الحال أو انقضى عنه ويكون مامضى أو يأتي لو أخذ فعلياً فلا يتفاوت فيها أنحاء التلبسات وأنواع التعلقات كما أشرنا اليه .

فعلا ولا بالمجتهد السكاح في الاستنباط حالا بل من حرفته بيع البقل ومن له قوة الاستنباط . ومن البديهي تلبس النائم بهما بل (ولولم 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 (مامضى 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) في 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 عملية المبدأ ، وأخرى قوته واستعداده فيراد من الكتابة في الكتاب تارة فعليتها وأخرى صنعتها وحرفتها ، فلا يكون ذلك موجبا لاختلاف الهيئة بحسب الدلالة أصلا كما لا يخفى . ومن هنا انقدح ان الأوصاف المأخوذة من المبادئ التي تكون حرفة وصنعة أو استعداداً وقوة ، كما هو الحال غالباً في أسامي الآلات وأحياناً في أسامي الأزمنة والأمكنة حالها حال سائر الأوصاف الجارية على الذوات في الدلالة على التلبس بالمبدأ على أنحاءه المختلفة كما مررت اليه الاشارة . وبالجملة اختلاف المشتقات من حيث المبادئ أو أنحاء التلبسات لا يوجب تفاوتاً في الجهة المبحوث عنها فيها ههنا كما لا يخفى .

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

﴿ المراد بالحال ﴾

(خامسها) أى الخامس من الامور التي ينبغي تقديمها على البحث في بيان
 المراد من لفظ الحال في قولهم « ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال » فنقول :
 (ان المراد بالحال في عنوان المسألة) كما تقدم (هو حال التلبس) والمراد به
 حال النسبة والجري (لا) ان المراد بالحال (حال النطق) كما توهم بعض . بيان
 ذلك - كما في حواشي بعض الاعلام - : إذا قيل « زيد عالم » فهناك أحوال ثلاث :
 حال النطق ، وحال التلبس أعني تلبس زيد بالعلم ، وحال الجري وهو حال النسبة
 الابقاعية - 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 ومقترناً معه . وحال الجري
 والنسبة عبارة عن الوقت الذي أراد المتكلم جري العلم على زيد في ذلك الوقت .
 مثلاً : لو كان زيد عالماً يوم الخميس ثم قال المتكلم في يوم السبت زيد عالم أمس ،
 فحال النطق يوم السبت وحال الجري 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 اتفاقاً ، وإذا أجره عليه في يوم الاربعاء فهو مجاز اتفاقاً ، وإذا أجره عليه
 في يوم الجمعة فهو مختلف فيه (١) (ضرورة ان مثل كان زيد ضارباً أمس) اذا كان

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

ضرورة ان مثل كان زيد ضاربا امس أو سيكون غداً ضاربا حقيقة اذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول ومتلبساً به في الغد في الثاني، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس ، وان مضى زمانه في احدها ولم يأت بعد في 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 في المثال الأول ومتلبساً به) أى بالضرب (في الغد في) المثال (الثاني) مع أنه لو كان المعيار زمان النطق لزم ككون المثالين مجازاً لعدم تلبس زيد بلباس الضرب في حال النطق ، واما حيث كان المعيار زمان الجري والمتكلم أجرى الضرب عليه في زمان تلبسه الحقيقي 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 (في أحدها) أى في أحد المثالين وهو الأول (ولم يأت) زمان التلبس (بعد في) 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) الذي ادعى (على أن مثل زيد ضارب غداً) ليس بحقيقة بل هو (مجاز) قلت : أولاً 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 الجري - بأن يكون التلبس في الاستقبال - و (كان

— بالماضي وتلبسه بها ودوامه عليها صح ان يكون لفظ الماضي حالاً لاتصاله بالحال انتهى

الجرى في الحال كما هو قضية الاطلاق والغد انما يكون لبيان زمان التلبس، فيكون الجرى والاتصاف في الحال والتلبس في الاستقبال. ومن هنا ظهر الحال في مثل زيد ضارب أمس وانه داخل في محل الخلاف والاشكال، ولو كانت لفظة أمس أو غد قرينة على تعيين زمان النسبة والجرى أيضاً كان المثالان حقيقة .

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

فحصل الجواب أن « زيد ضارب غداً » يمكن فيه اعتباران : الأول أن يكون الجرى في الحال وغداً قرينة لوقت التلبس . الثاني أن يكون الجرى في 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 المناهضة من البين و (ظهر الحال في) ما اذا كان المشتق جارياً على من تلبس بالمبدأ في الزمان السابق (مثل زيد ضارب أمس و) ظهر (أنه داخل في محل الخلاف) بين الأعمى وغيره ، إذ قد يكون أمس قرينة للتلبس مع أن الجرى في الحال ، وقد يكون قرينة للجري فعلى الاول يكون محلاً 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 الاول مختلفاً فيه والثاني مجازاً ولو كانت قرينة على تعيين زمان (النسبة والجري أيضاً) كما يمين زمان التلبس (كان المثالان حقيقة) بالاتفاق لأنحد زمانى الجري والتلبس الذى كان معياراً لكون المشتق حقيقة .

وبالجملة لا ينبغي الاشكال فى كون المشتق حقيقة فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس ولو كان فى الماضى أو الاستقبال، وإنما الخلاف فى كونه حقيقة فى خصوصه أو فيما يعم ما إذا جرى عليها فى الحال بعد ما انقضى عنها التلبس بعد الفراغ عن كونه مجازاً فيما إذا جرى عليها فعلاً بلحاظ حال التلبس فى الاستقبال . ويؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان ومنه الصفات الجارية على الذوات .

(وبالجملة) الأقسام أربعة إذ كل واحد من لفظي أمس وغداً إما أن يكون قرينة لحال الجري وإما أن يكون قرينة لحال التلبس (لا ينبغي الاشكال فى كون المشتق حقيقة فى) اثنين منها وهما (ما إذا جرى) المشتق (على الذات بلحاظ حال التلبس) بأن يكون لفظ أمس وغداً قرينتين على الجري والتلبس معاً (ولو كان) التلبس (فى الماضى) كما فى الأول (أو الاستقبال) كما فى الثانى (وإنما الخلاف فى كونه) أى المشتق (حقيقة فى خصوصه) أى خصوص التلبس بالمبدأ (أو فيما يعم) المتلبس والمنقضى فى القسم الثالث وهو (ما إذا جرى) المشتق (عليها) أى على الذات (فى الحال بعد ما انقضى عنها) أى عن الذات (التلبس) بالمبدأ كما لو قال « زيد ضارب أمس » فأجرى الضارب على زيد فى الحال وجعل أمس قرينة لوقت التلبس (بعد الفراغ) أى أن الخلاف فى القسم الثالث بعد الفراغ (عن) القسم الرابع والحكم فيه بـ (كونه) أى المشتق (مجازاً فيما إذا جرى عليها) أى على الذات (فعلاً بلحاظ حال التلبس) الذى يأتي (فى الاستقبال) كما لو قال « زيد ضارب غداً » فأجرى الضارب على زيد فى الحال وجعل غداً قرينة لوقت التلبس ، فالصورتان الأوليان حقيقة قطعاً ، والصورة الرابعة مجاز قطعاً ، والصورة الثالثة مختلف فيها .

(ويؤيد ذلك) أى كون المراد بالحال فى 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 فى نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة . (ومنه) أى ومن الاسم (الصفات الجارية على الذوات) كاسم

ولا ينافيه اشتراط العمل في بعضها بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال 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 نفي أن يكون الاسم دالاً على الزمان لزم أن لا يدل 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 دليلاً عدم كون مثل هذا الاتفاق حجة ، مضافاً الى بعض احتمالات آخر في الجمع ذكرها العلامة المشكيني « ره » فراجع .
 (و) ان قلت : ان القياس السابق انتج ان الصفات (لا) تدل على الزمان و (ينافيه) ما ذكره النحاة من (اشتراط العمل في بعضها) كاسم الفاعل (بكونه بمعنى الحال أو الاستقبال) قال ابن مالك :

كفعله اسم فاعل في العمل إن كان عن مضيئه بمعزل

قلت : لا تنافي بين عدم الدلالة على الزمان وبين اشتراط العمل بالزمان (ضرورة أن المراد) بهذا الشرط (الدلالة على أحدها) 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 أهم من أن

لا يقال : يمكن ان يكون المراد بالحال فى العنوان زمانه كما هو الظاهر منه عند اطلاقه وادعى انه الظاهر فى المشتقات أما لدعوى الانسباق من الاطلاق أو بمعونة قرينة الحكمة ، لأننا 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 فى العنوان زمانه) أى زمان الحال المتوسط بين زمانى الماضى والمستقبل ، لا ما ادعىتم من كون المراد بالحال حال الجري والنسبة . وذلك لوجهين : الأول ما أشار اليه بقوله (كما هو) أى زمان الحال (الظاهر منه عند اطلاقه) أى اطلاق لفظ الحال ، فان الظاهر من لفظ الحال هو زمان النطق . (و) الثانى ما (ادعى) من (انه الظاهر فى المشتقات) إذ الظاهر 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 منه 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 صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوية ، والزمان المخصوص المقابل للزمانين وان كان نحواً من التعيين إلا أن اللفظ قاب له مفيد إياه بنفسه ، بخلاف النسبة فإنه ليس اللفظ بنفسه قابلاً له مفيداً إياه ، فلو كان المراد حال النسبة لكان اللازم اضافة لفظ الحال إليها .

(لأننا 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 أو المنقضى عنه (لا) فى مقام (تعيين مايراد

بالقرينة منه .

سادسها - انه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك .

بالقرينة منه) . قال بعض الاعلام : يعني ان لفظ الحال يذكر في مقامين : أحدهما مقام ما وضع له المشتق ، وثانيها مقام ما يكون المشتق دالاً عليه ولو بالقرينة . وظهور لفظ الحال في المقام الثاني في حال النطق لا يقتضي ظهور لفظ الحال في المقام الاول فيه - انتهى .

أقول : قد أوضحنا المتن من قوله « لا يقال » الى هنا على مذاق بعض الشراح والمحشين ، لكن الظاهر من العبارة - مؤيداً بما في فوائد المصنف « ره » - 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 - أعني ظهور لفظ الحال وظهور لفظ المشتق - وحينئذ فيكون حاصل الجواب عن الاشكال الثاني : اتنا في صدد تعيين موضوع له المشتق لافي صدد تعيين المراد منه بقرينة الانصراف أو الحكمة . وقد أوضح العلامة المشكيني « ره » الاشكال والجواب على النحو الثاني فراجع . قال في الفوائد في مقام الجواب عن الاشكال المتقدم ما لفظه : لأننا نقول الظاهر انهم في 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 - انتهى ، فتأمل .

تأسيس الأصل

(سادسها) أي السادس من الامور التي ينبغي تقديمها في 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 (في نفس هذه المسألة) حتى (يعول عليه عند الشك) في معنى المشتق .

واصالة عدم ملاحظة الخصوصية مع معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم لا دليل على اعتبارها في 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 : يرد عليه 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 عدمها . لا يقال : الخاص متيقن إذ الخاص موضوع له على كل تقدير بخلاف العام . لأننا نقول : ان القدر المتيقن لا يفيد 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 - كما فيما نحن فيه - لبساطة مفهوم المشتق فلا لأنه يكون بينهما تباين كما لا يخفى وللمحقق الاصفهاني « ره » ههنا جواب ادق لا مجال ليراده .

« الثاني » انه (لا دليل على اعتبارها) اي اعتبار أصالة العدم (في تعيين الموضوع له) وذلك لعدم إحراز بناء العقلاء ، لما تقدم من أن مجرى أصالة العدم العقلية في تعيين المراد بعد العلم بالوضع لا في تعيين كيفية الاستعمال وانه حقيقة أو مجاز بعد معلومية المعنى المراد . مثلاً : لو علمنا أن المشتق موضوع للخصوص ومجاز في العموم ثم شككنا في 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 المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا دار الأمر بينهما لأجل الغلبة فممنوع لمنع الغلبة أولاً ومنع نهوض حجة على الترجيح بها ثانياً، وأما الأصل العملي فيختلف في الموارد :

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

(واما) اصل (ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز) بتقريب ان المشتق يستعمل في المنقضي وفي المتلبس كثيراً ، فالأمر دأر بين ان يكون اللفظ حقيقة في أحدهما ومجازاً في الآخر وبين ان يكون مشتركاً لفظياً بينهما وبين أن يكون مشتركاً معنوياً بينهما بأن وضع للمتلبس بالمبدأ آنأما الجامع بين المنقضي والمتلبس ، ولا شك ان المشترك المعنوي خير منهما (اذا دار الأمر بينهما) أي بين الاشتراك المعنوي 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 مشتركاً معنوياً بينهما (فممنوع) جواب « اما » وبيان وجه المنع (لمنع الغلبة) المذكورة (أولاً) إذ المجاز اكثر من الحقيقة ، ولذا قيل اكثر لغة العرب المجازات (ومنع نهوض حجة على الترجيح بها) أي بالغلبة على فرض تسليمها (ثانياً) وذلك لما سبق في الأمر الثامن من ان الغلبة وغيرها - من الوجوه التي ذكرها لترجيح بعض الأحوال على بعض - غير مفيد لأنها وجوه استحسانية لا اعتبار بها إلا اذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم دليل على اعتبارها بدون الظهور العرفي .

هذا تمام الكلام في بيان الاصول الجارية لتعيين معنى المشتق (واما) لوشك ولم يعلم الموضوع له فلا بد من الرجوع الى (الأصل العملي) الجاري في كل مقام (فيختلف في الموارد) فلو كان زيد في يوم الخميس عالماً ثم جهل وأمر المولى يوم الجمعة باكرام العلماء فشك في أنه هل يجب اكرام زيد لسكون المشتق حقيقة في

فأصالة البراءة في مثل « أكرم كل عالم، يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب كما ان قضية الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء فإذا 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 يقتضى عدم وجوب إكرام ما) أى شخص (انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب) لمكان الشبهة البدوية ، فان العلم بالوجوب منحل الى يقيني تفصيلي وشك بدوي .

فان قلت اذا كان مسرح للاستصحاب الموضوعي لم تصل التوبة الى البراءة ، فان الشك في وجوب إكرام زيد ناش من الشك في كونه مصداق العالم ، وحيث كان سابقاً عالمياً فاستصحاب عالميته موجب لوجوب الإكرام . قلت : لا يجزى الاستصحاب للشك في الموضوع واذا سقط الاستصحاب الموضوعي جرت البراءة . فتحصل انه لا يجب إكرام زيد لو كان الوجوب بعد الانقضاء (كما ان قضية الاستصحاب وجوبه) أى وجوب الإكرام (لو) انمكس الفرض الأول بأن (كان الإيجاب قبل الانقضاء) فأمر بوجوب إكرام 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 مبادئه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الأحوال وقد مرت الإشارة إلى أنه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده ويأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار ، وهو اعتبار التلبس في الحال

وهناك أقوال أخر منتشرة والظاهر انها محدثة من إلقاء كل واحد من الطرفين في مقام المعجز عن رد شبهة خصمه ، ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السيالة كالتسم والاختار وغيره فأشترطوا البقاء فيه دون الأول ، وأخرى فرقوا بين ما لو كان المبدأ حدودياً أو ثبوتياً فأشترطوا البقاء في الأول دون الثاني ، وأخرى فرقوا بين ما لو طرأ الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون أو ضاده وغيره فأشترطوا البقاء في الأول دون الثاني ، وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوماً عليه أو به فأشترط في الثاني دون الاول - انتهى . ثم لا يخفى ان هذه التفاصيل نشأت من أحد أمرين : إما (لأجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه في المعنى) كما في غير التفصيلين الأخيرين ، ونشأ من هذا التوهم أيضاً تفصيل آخر لم يذكره صاحب القوانين وهو الفرق بين ما كان مبادئها ملكات نحو الخياط والكاكب 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 في التفصيلين الأخيرين (وقد مرت الإشارة) في رابع المقدمات وقبله (الى أنه) أي اختلاف المبادئ وانحاء التعلق (لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده) من دلالة هيئة المشتق على خصوص التلبس أو الاعم ، فكما ان اختلاف معنى قتل وضرب غير موجب للتفاوت في الجهة المبحوث عنها كذلك اختلاف نحو التلبس والتعلق (ويأتي له) أي لعدم التفاوت بسبب اختلاف المبادئ والحالات (مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار ، وهو) أي المذهب المختار (اعتبار التلبس) بالمبدأ (في الحال) حتى يكون حقيقة ولو استعمل في المنقضي

وفاقاً لتأخرى الأصحاب والأشاعرة وخلافاً لمقدميهم والمعتزلة ويدل عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ فى الحال وصحة السلب مطلقاً عما انقضى عنه كالتلبس به فى الاستقبال .

كان مجازاً (وفاقاً لتأخرى الأصحاب و) أكثر (الأشاعرة) من العامة (وخلافاً لمقدميهم) أى متقدمي الأصحاب (والمعتزلة) كما تقدم نقله عن صاحب القوانين قدس سره (ويدل عليه) أى على كون المشتق حقيقة فى المتلبس فقط أمور ثلاثة :

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

﴿ تبادل التلبس ﴾

« الثانى » مركب من جزء ثبوتى وجزء سلبى ، فالثبوتى هو (تبادل خصوص التلبس بالمبدأ فى الحال) فانه اذا قال المولى لعبيده « اذهب الى السوق واضرب كل قائم فيه واعط درهماً لكل قاعد » فانه يتبادر خصوص القائمين فعلا حين عبوره على السوق والقاعد كذلك ، وكذا لو قال : « جئني برجل أبيض » ونحوه مما لا يخفى بأدنى توجه ، واما الجزء السلبى للدليل فهو ما أشار اليه بقوله :

﴿ صحة السلب عن المنقضى ﴾

(وصحة السلب مطلقاً) من غير تقييد بزمان بأن يقول : اكرم العالم فى الحال أوفى الزمان الماضى أو مطلقاً (عما) أى عن ذات (انقضى) المبدأ (عنه) فالمتلبس بالمبدأ فى الماضى (كالتلبس به فى الاستقبال) من حيث المجازية . ثم ان جعل صحة السلب من تنمة التبادر وجعل الدليل الثانى مركباً منها متين على ما قرره بمض الاعلام ، ويمكن أن يجعل كل واحد دليلاً مستقلاً ، فان تبادل التلبس فى الحال فقط كما يثبت كون المشتق حقيقة بالنسبة الى المتلبس يثبت كونه مجازاً فى المنقضى ، إذ لو كان فيه حقيقة أيضاً لتبادر ، وكذا صحة السلب عن المنقضى مقتضى

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

لمجازية المنقضي ، وبضمنية 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 - ايستاده وزنده ودانا - (لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ) فعلا كالقيام والضرب والعلم (وإن كان متلبساً بها) أي بالمبادئ (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 (ما يضادها) أي يضاد تلك المبادئ ، أو يناقضها (بحسب ما ارتكز من معناها) أي معنى تلك المبادئ (في الأذهان يصدق عليه) أي على غير المتلبس فعلا (ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام) . هذا في الضدين وكذا في النقيضين ، كما لو كان عالماً ثم جهل فإنه لا يصدق عليه العالم ، ضرورة ان نقيض العالم وهو الجاهل يصدق عليه حينئذ (مع وضوح التضاد بين القاعد والقائم) في المثال الأول والعالم والجاهل في 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 - وهو كون أمرين على نحو لا يمكن

وقد يقرر هذا وجهاً على حدة

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

« الاول » أن يكون أحدهما عديماً والآخر وجودياً 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 اجتماعها ولا ارتفاعها وفي الثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد ولهذا يمكن ارتفاعها ، إذ الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه أن يكون له . « الثاني » أن يكون كلاهما وجودياً وكان بحيث لا يمكن تعقل أحدهما بدون تعقل الآخر كالأبوة والبنوة - ويسمى بتقابل التضاييف - والمتضايقان مكافئان قوة وفعلاً .

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

قال المحقق نصير الدين « قدمه » في التجريد ما لفظه : التقابل المتنوع الى أنواعه الاربعة - أعني تقابل السلب والايجاب - وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة ، وهو الأول مأخوذاً باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وها وجوديان . الى أن قال : وتقابل التضاييف - انتهى . فتحصل ان اقسام التقابل أربعة : تقابل النقيضين والضدين والعدم والملكة والمتضاييفين .

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 دليلاً على التبادر وصحة السلب (وجهاً على حدة) من دون ضمنية الى

ويقال : لا ريب في مصادرة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم لما كان بينها 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 مصادرة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادئ المتضادة) كالقائم والقاعد والعالم والجاهل والفوق والتحت وغيرها ، فانها متقابلة (على ما ارتكز لها من المعاني) في الازهان (فلو كان المشتق حقيقة في الأعم) من المتلبس والمنقضي (لما كان بينها) أي بين الصفات المتقابلة (مضادة بل) كان بينها (مخالفة) إذ الامور المضادة المتقابلة لا تتصادق أصلاً ، وهذه 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 بإبطال نقيضه . وصورة القياس انه : لو صدقت الصفة المنقضية على الذات في ظرف صدق الصفة الموجودة مع تسلم مضادتها لزم عدم مضادتها ، لكن عدم المضادة باطلة فصدق الصفة المنقضية باطل ، ولا يمكن انقلاب الدعوى لضرورة صدق الصفة الموجودة .

وحيث ذكر المصنف لزوم التخالف على تقدير عدم التضاد فلا بد من بيان معنى المخالفة فنقول : قال في المعالم : ان كل متغايرين اما أن يكونا متساويين في الصفات النفسية أولاً ، الى أن قال : فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين ، وإلا فلما أن يتنافيا بأنفسهما - بأن يمتنع اجتماعها في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما - أولاً ، فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض وإلا فخلافان كالسواد والحلاوة - انتهى . فالتخالفان 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 في 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 اشترتنا في صدق المشتق التلبس الفعلي كان بين العالم والجاهل مثلاً مضادة ، لأن الذات لا يتلبس بها فعلاً . أما لو لم نشترط في الصدق التلبس الفعلي صدقاً على الذات معاً فالتضاد متوقف على اشتراط التلبس ، فلو استدل لاشتراط التلبس بالتضاد لزم الدور ، لكن هذا الإيراد مدفوع (لما عرفت من ارتكازه) أي ارتكاز التضاد (بينها) أي بين الصفات التي مبدئها متضادة (كما) كان التضاد مرتكزاً (في مبادئها) فالمضادة الارتكازية تنكشف 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 ابتداءً فنكشف هذا المجهول بذاك المعلوم ، لانه نرفع اليد عن ذلك المعلوم بهذا المجهول .
 (ان قلت : لعل ارتكازها) أي المضادة (لأجل الانسباق) وتبادر خصوص المتلبس (من الاطلاق : فيكون تبادراً إطلاقياً وهو ليس بحجة (لا) أن التبادر لأجل (الاشتراط) أي اشتراط التلبس حتى يكون التبادر من حاق اللفظ ويكون علامة للوضع . والحاصل انا وان سامنا كون المرتكز من معنى المشتق هو المتلبس بالمبدأ في الحال - لكن لا نسلم ان هذا الارتكاز علامة للوضع ، لاحتمال أن يكون بسبب الانصراف .

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

(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 أكثر وجوداً من المنقضي ولا استعمال المشتق في المتلبس أكثر (لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء) فيتساوى الاستعمالان (لو لم يكن) استعماله في المنقضي (بأكثر) ، وحين إذ لم يكن الانسباق لغلبة الوجود ولا لغلبة الاستعمال تعين أن يكون من حاق اللفظ وهو دليل كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط .

(ان قلت : على هذا) الذي ذكرتم من كثرة استعمال المشتق في مورد الانقضاء أو أكثريته (يلزم أن يكون) المشتق (في الغالب) بناءً على الكثرة (أو الأغلّب) بناءً على الأكثرية (مجازاً) لأن المنقضي غير موضوع له ، (وهذا) أي غلبة المجاز (بعيد) عن الاستعمالات العرفية . إذ المجاز يحتاج الى تكلف القرينة (وربما لا يلائمه حكمة الوضع) إذ حكمة الوضع التسهيل في التفهيم والتفهيم ، فلو كان المشتق حقيقة في الاعم لم يحتاج الاستعمال الى قرينة ، ولو كان لخصوص المتلبس احتيج إلى القرينة وهو خلاف التسهيل ، بل لو كان الاستعمال في المنقضي أكثر لزم محذور آخر إذ الوضع لما لا يحتاج اليه إلا قليلاً وتركه بالنسبة إلى ما هو أكثر احتياجاً ترجيح للمرجوح على الراجح . ثم أورد هذا المستشكل على نفسه اشكالاً فقال : (لا يقال) هذا الابراد غير مستقيم فإنه (كيف) يستبعد كثرة المجاز (وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات) لأننا نقول : (فان ذلك) القول (لو سلم) ولم نناقش في عدم مطابقته للواقع (فأنما هو لأجل تعدد المعاني

المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقي الواحد . نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة الى معنى مجازى 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 افعال الذي له معنى حقيقي واحد - وهو الوجوب - وأربعة عشر مجازات من التهديد والاستحباب وغيرها مما هو مذكور في حاشية المعالم ، وكهزمة الاستفهام التي لها معنى حقيقي واحد - وهو طلب الفهم - وترد لثمانية معان مجازاً كما في المعنى . وعلى كل ان كثرة المعنى المجازي خارج عن محل الكلام إذ الكلام في كون الاستعمال في المعنى المجازي أكثر من الاستعمال في المعنى الحقيقي . (نعم ربما يتفق ذلك) أى الاستعمال كثيراً (بالنسبة الى معنى مجازي لكثرة الحاجة الى التعبير عنه) أى عن ذلك المعنى المجازي (لكن أين هذا) الاتفاق النادر (مما إذا 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 - على فرض كونه مجازاً - يستلزم كثرة المجاز فينا في حكمة الوضع ، ولا يجديه القول بكون أكثر لغات العرب مجازات لأنه باعتبار كثرة المعاني المجازية لاقى معنى مجازي واحد - 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 (مضافاً الى ان) ما ذكرتم من كون غلبة المجاز بعيداً (مجرد الاستبعاد) وهو (غير ضائر بالمراد) أى كون المشتق حقيقة في التلبس فقط (بعد مساعدة الوجوه المتقدمة) من التبادر وصحة السلب والتضاد (عليه) أى على المراد (ان ذلك) المذكور من غلبة المجاز (إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى) المبدأ عنه (بلحاظ حال التلبس) بأن يتحد زمان الجري

مع انه يمكن من الامكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب والشرب جاء الذي كان ضاربا وشاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ لاجينه بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال، وجعله معنواً بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة انه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين وبالجملة كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق خصوص حال التلبس

وزمان التلبس (مع انه) أي 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 الذي) نائب الفاعل لقوله فيراد، أي 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 (لاينه) أي حين المجيء. كان حقيقة لا أن يريد اجراء الضرب في هذا الحال (بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال) فيكون مجازاً .

(و) بعبارة أخرى: لا يريد المتكلم (جمعه) أي الشخص (معنواً بهذا العنوان) الشربي أو الضربي (فعلا) في زمان المتكلم (بمجرد تلبسه) بالضرب والشرب (قبل مجيئه) في الزمان الماضي، (ضرورة انه) أي المشتق (لو كان للاعم) بأن أمكن جريه بلحاظ حال التلبس الموجب للحقيقة 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 التلبس مستند الى الانصراف لا الوضع ان (كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى) ما تقدم من كون (انسباق خصوص حال التلبس) ناش

من الاطلاق ،

(من الاطلاق) والانصراف ، فلا يكون تبادراً وضعياً حتى يدل على كون المشتق حقيقة في خصوص التلبس .

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

هذا ، ولكن يمكن أن لا يكون قول المصنف « وبالجملة » الخ بياناً لجواب ان قلت حتى يرد عليه هذا المحذور ، بل المراد به تميم قوله « قلت مضافاً » الخ . وبيانه : ان للمشتق استعمالات ثلاثة : الأول - ان يطلق على المنقضى عنه بلحاظ حال التلبس ، بأن يكون الجري في زمان التلبس وهذا حقيقة . الثاني - ان يطلق على المنقضي عنه بلحاظ حال النسبة ، بأن يكون الجري في زمان التكلم وهذا مختلف فيه . الثالث - أن يكون اطلاق المشتق على التلبس بالمبدأ في الحال ، وهذا حقيقة بالاتفاق . إذا عرفت ذلك قلنا « وبالجملة كثرة الاستعمال في حال الانقضاء » على نحو الحقيقة تارة والمجاز أخرى « تمنع عن دعوى انسباق خصوص » نحوه المجازي أعني ما كان الجري في « حال التلبس » حتى يرد بأنه لا يلائمه حكمة الوضع بل يمكن أن

إذ مع عموم المعنى وقابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لا وجه لملاحظة حال الأخرى 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 وبالاعتناء وملاحظة العلاقة .

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

وبهذا تبين ان المجاز ليس اكثر من الحقيقة (بخلاف ما اذا لم يكن له) أى للمشتق المستعمل في المنقضى (العموم) بحيث يقتضي حقيقة تارة ومجازية أخرى ، فان المجاز حينئذ يكون اكثر من الحقيقة (فان استعماله حينئذ) أى حين كان له عموم (مجازاً بلحاظ حال الانقضاء) بأن يكون الجرى 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 الجرى والتلبس (بمكان من الامكان) لما تقدم من العموم (فلا وجه لاستعماله) أى استعمال المشتق (وجريه على الذات) بلحاظ حال التسكلم حتى يكون (مجازاً وبالاعتناء 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 للتلبس الذى هو أقل استعمالاً وترك الوضع للمنقضي الذى هو اكثر استعمالاً مخالف لحكمة الوضع التى 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 بما حاصله : أنه إن أريد بصحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد، وإن أريد مقيداً فغير مفيد

(وهذا) المورد الذي 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 لا بد 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 فى 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 ، الثانى تقييد المحمول ، الثالث تقييد السلب . فلو قيل « زيد ليس بضارب فى الحال » فهذا الظرف يحتمل أن يكون قيداً لزيد ، ومعناه زيد الواقع فى الحال ليس بضارب ، ويحتمل أن يكون قيداً لضارب فعناه زيد ليس متلبساً بالضرب الحالى ، ويحتمل أن يكون قيداً لمفاد كلمة ليس فعناه ان هذا العدم متحقق فى الحال .

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

لأن علامة المجاز هي صحة السلب المطلق . وفيه انه إن ازيد بالتقييد تقييد المسلوب الذي 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 (الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق) - أعني زيد ليس بضارب - ووجه الاعمية امكان صدق الاول دون الثاني ، فانه يصدق زيد ليس بضارب بالضرب الفعلي ولا يصدق زيد ليس بضارب في الماضي والحال والاستقبال (كما هو) شأن كل مطلق ومقيد ، وذلك (واضح) بأدنى تأمل (فصحة سلبه) أى سلب المحمول المقيد (وان لم تكن علامة على كون) المحمول (المطلق مجازاً فيه) أى في المنقضي كما قاله المورّد (إلا ان تقييده) أى تقييد المحمول (ممنوع) فانا لا نريد بصحة السلب صحته مقيداً بهذا النحو من القيد (وان اريد) بالتقييد (تقييد الساب) بأن يقال « زيد ليس في حال الانقضاء بضارب » بمعنى تحقق المدم في هذا الحال (فقير 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 في حال تبين عدم صدقه على ذلك الفرد في هذا الحال وذلك يوجب المجازية ، فقولنا زيد ليس في حال

مع إمكان منع تقييده أيضاً بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارية عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس فتدبر جيداً.

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

هذا ثم أجب 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 في طرف) الموضوع أى (الذات الجارية عليها المشتق) فيقال « زيد في حال الانقضاء ليس بقائم مطلقاً » وما ذكرتم من انه غير سديد فأسد 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 في حال الانقضاء ليس بقائم فيما قبل وإلازم اتحاد زمني 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 لسكنا لاندعي ذلك (فتدبر جيداً) يمكن ان يكون إشارة الى ما ذكره العلامة الفوجاني (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 لا يخفى انه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً وكونه متعدياً لصحة سلب الضارب عنم يكون فعلاً غير متلبس بالضرب وكان متلبساً به سابقاً ، واما إطلاقه عليه في الحال

للأعم 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 بناءً على الأعم ايضاً . ومما ذكرنا ظهر ان تسليم المصنف عدم العلامة 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 - انتهى كلامه .

(ثم لا يخفى) عليك ان صاحب الفصول « قده » ذهب في هذه المسألة الى التفصيل بين المتعدي واللازم فقال ما لفظه : الحق ان المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية الى الغير كان حقيقة في الحال والماضي - اعني في القدر المشترك بينهما - وإلا كان حقيقة في الحال فقط . لنا على ذلك الاستقراء فان الضارب والقائل والسالك 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 - انتهى كلامه . لكن في هذا التفصيل نظر ضرورة (انه لا يتفاوت في صحة السلب) للمشتق (عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً) كذاهب (و) بين (كونه متعدياً) كضارب وذلك (لصحة سلب الضارب عنم يكون فعلاً 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 « في يوم الجمعة زيد ضارب » مع انه كان ضارباً يوم الخميس . قلت : اطلاقه على المنقضي قسماً : الأول ان يكون

فان كان بلحاظ حال التلبس فلا اشكال كما عرفت، وان كان بلحاظ الحال فهو وان كان صحيحاً إلا انه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى . كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه بين تلبسه بصد 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 الثاني بأن يكون (بلحاظ الحال فهو) أي هذا الاطلاق (وان كان صحيحاً إلا انه) مجاز و (لا دلالة) للاستعمال (على كونه بنحو الحقيقة لكون الاستعمال أعم منها) أي من الحقيقة (كما لا يخفى) .

وحيث انا استدللنا على كونه حقيقة في خصوص التلبس فقط تعين أن يكون في المنقضي مجازاً ، وبهذا سقط تفصيل الفصول ، وظهر أنه لا يتفاوت في محل البحث كون المبدأ متمدياً أو لازماً (كما لا يتفاوت في صحة السلب عنه) أي عن المنقضي (بين تلبسه بصد المبدأ وعدم تلبسه) فان الشهيد الثاني وغيره فصلوا بين ما لو طرأ الضد الوجودي على الحمل وغيره فأشترطوا البقاء في الأول دون الثاني ، واحتج لهم في القوانين بأنه لو لم يكن الصدق مشروطاً بعدم طريان الضد لم كون اطلاق التأم على اليقظان والحامض على الخلو باعتبار النوم السابق والمخوض السابقة حقيقة . وهو خلاف الاجماع . وأيضاً لم أن يكون أكبر الصحابة كفاراً حقيقة - انتهى . ولكن هذا التفصيل أيضاً ساقط (لما عرفت) فيما سبق (من وضوح صحته) أي صحة السلب (مع عدم التلبس) بالصد (أيضاً) كما كان يصح السلب مع التلبس بالصد (وان كان) سلب الصفة المنقضية عن الذات (معه) أي مع التلبس بالصد (أوضح) . والحاصل انه لو زال البياض عن الجسم لم يصح اطلاق ايض عليه ، سواء تلبس بالسواد الذي هو ضد البياض أو لم يتلبس بلون

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

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

أصلاً بأن صار عديم اللون ، نعم صحة السلب في الصورة الأولى أوضح . (ومما ذكرنا) من صحة السلب بالنسبة الى المنقضي (ظهر حال كثير من التفاصيل) بل جميعها ، فانه حينما قيل بكون المشتق على نحو الحقيقة في المنقضي أجرنا صحة السلب (فلا نزيل) المقام (بذكرها) وبيان حججها (على التفصيل) .

﴿ أدلة كون المشتق حقيقة في المنقضي ﴾

هذا واما (حجة القول بعدم الاشتراط) وكون المشتق حقيقة في المنقضي كما هو حقيقة في المتلبس فيه (وجوه) ثلاثة :
 (الأول التبادر) فان المشتق يتبادر منه الذات المتلبس بالمبدأ آنما ، (وقد عرفت ان المتبادر هو خصوص حال التلبس) وهذا أمر وجداني لا يمكن إقامة الدليل عليه ، فان كل ما بالغير يفتحي 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 (عن انقضى عنه المبدأ) وذلك علامة الحقيقة . (وفيه) أولاً ان عدم صحة السلب في بعض الموارد لا يلزم عدم صحة السلب في الجميع ، وإلا لكان الدليل منقلباً عليهم بصحة السلب في نحو الأبيض اذا ذهب بياضه وطراً عليه المواد . وثانياً (ان عدم صحته) أى عدم صحة السلب (في مثلها) أى مثل مضروب ومقتول وما شابهها من نحو مصنوع ومكتوب (إنما هو لأجل انه أريد من المبدأ

معنى يكون التلبس به باقياً في الحال ولو مجازاً . وقد انقذ من بعض المقدمات انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث . والكلام ومورد النقص والابرار . اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه حقيقة أو مجازاً ، واما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات مما صدر عن الفاعل فانما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس والوقوع كما عرفت .

معنى (وسيم بحيث (يكون التلبس به باقياً) مادامت الذات موجودة فصدق المشتق (في الحال) لأجل بقاء المبدأ (ولو مجازاً) تجوزاً في 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 بعمونه قرينة . وأنى لهم باثباتها .

(وقد انقذ من بعض المقدمات) السابقة وهي الرابعة (انه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث والكلام ومورد النقص والابرار) في المشتق (اختلاف) فاعل لا يتفاوت (ما يراد من المبدأ) للمشتق ، فان اختلاف المبادئ لا يؤثر (في كونه حقيقة) في المنقضي (أو مجازاً) . والحاصل ان ادعى ان المبدأ في مثل مضروب ومقتول معنى عام يشمل حتى حالة انقضاء فري الأوداج والايلام .

(واما لو) سامنا ذلك وقلنا ان المبدأ (اريد منه نفس) الايلام وفري الاوداج من (ما وقع على الذات) في 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 يراد 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 تأسيماً بالنبي صلوات الله عليه كما عن
غير واحد من الاخبار بقوله : « لا ينال عهدى الظالمين ، على عدم لياقة من عبد
صنما أو وثناً لمنصب الامام والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها من عبد الصنم مدة مديدة

اذا كان بلحاظ حال التلبس ، ولكن هذا النحو من الجري ليس محل الكلام (لا)
عطف على فيما لو كان ، أى ما ذكر 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) مضروباً في
سالف الزمان .

(الثالث) من أدلة القائلين بكون المشتق حقيقة فيما انقضى (استدلال
الامام عليه الصلاة والسلام تأسيماً بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من
الاخبار بقوله) عز اسمه : (« لا ينال عهدى الظالمين » على عدم لياقة من عبد صنما
أو وثناً لمنصب الامامة والخلافة تعريضاً بمن تصدى لها) أى للخلافة (بمن 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 أفى لك به . قال : يا رب ما العهد الذي
لا تفي لي به ؟ قال : لا اعطيك عهداً لظالم من ذريتك قال : يا رب ومن الظالم من
ولدي الذي لا ينال عهدك ؟ قال : من سجد لصنم من دوني لأجعله اماماً أبداً ولا يصلح
أن يكون اماماً ، قال ابراهيم : واجنبي وبنى ان نعبد الاصنام رب انهن أضللن
كثيراً من الناس . ومن ثم قال النبي ﷺ : فانتهدت الدعوة الى والي أخي على لم يسجد

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

أحدنا 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 إبراهيم .
قلت : يا رسول الله وكيف صرت دعوة إبراهيم أيك . . . وساق الحديث السابق
بعينه الى قوله ﷺ : فانتهم الدعوة إلي والى علي (عليه السلام) لم يسجد أحدنا لصنم قط
فاتخذني نبياً واتخذ علياً وصياً - 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 - انتهى .

وأما استدلال الأئمة عليهم الصلاة والسلام بذلك فكثير ففي البرهان عن
أبي منصور قال : قال ابو عبد الله (عليه السلام) قد كان إبراهيم نبياً وليس بامام حتى قال الله :
أني جاعلك للناس اماماً . قال : ومن ذريتي ؟ فقال الله : لا يزال عهدي الظالمين من
عبد صنماً 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
موضوعاً للأعم) من التلبس والنقض حتى يشمل الخلفاء الظالمين حال تلبسهم بالخلافة
والامامة (وإلا) فلو كان المشتق حقيقة في خصوص التلبس (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 التلبس 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، فلا استدلال 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 لا يخفى 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، فلا بد 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 في تلك الحالة انها لا يتالان الامامة البتة ولا في شيء من الاوقات، فثبت انها لا يصلحان للامامة.

«الثالث» ان من كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين، فاذا لم نعرف أنها كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجبان لا نحكم بامامتها، وذلك انما يثبت فيمن يثبت عصمته، ولما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق امامتها البتة. «الرابع» انهم كانوا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا يتال عهد الامامة فوجب أن لا يتالوا عهد الامامة، أما الاول فبالاتفاق، وأما الثاني فلقوله تعالى: «ان الشرك لظلم عظيم» واما الثالث فبهذه الآية، وهذه الوجوه الثلاثة منسوبة الى الرازي.

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

ولو كان موضوعاً لخصوص المتلبس ، وتوضيح ذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان الأوصاف العنوانية التي تؤخذ في موضوعات الأحكام تكون على أقسام : أحدها : أن يكون أخذ العنوان مجرد الإشارة الى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم لمعهوديته بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به في الحكم أصلاً . ثانيها : أن يكون لأجل الإشارة الى عليية المبدأ للحكم مع كفاية مجرد صفة 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 الأوصاف العنوانية التي) بها يعنون الموضوع و (تؤخذ في موضوعات الأحكام) الشرعية والعقلانية (تكون على) ثلاثة (أقسام) في الغالب :

(أحدها أن يكون أخذ العنوان) في موضوع الحكم (مجرد الإشارة الى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم) وإنما أخذ هذا العنوان (لمعهوديته) أي معهودية الموضوع (بهذا العنوان) فيكون تمام الموضوع للحكم هو المشار اليه والمعنون (من دون دخل لاتصافه) أي اتصاف الموضوع (به) أي بهذا العنوان (في الحكم أصلاً) فلا يكون العنوان دخيلاً في الموضوع ولا علة للحكم ، كما لو قال المولى لعبده « اكرم هذا الجالس » حيث كان موضوع الأكرام ذات زيد وعلته علمه ، وإنما الجالس عنوان لتفهم العبد فقط ومثله قوله النبي ﷺ « وصبي خاصف النعل » مشيراً الى علي بن أبي طالب مع معلومية عدم دخالة هذا الوصف في الخلافة .

(ثانيها ان يكون) أخذ العنوان في موضوع الحكم (لأجل الإشارة الى عليية المبدأ) أي عليية مبدأ العنوان (للحكم) المرتب عليه لكن (مع كفاية مجرد صحة جري المشتق عليه) بأن يكفي في الحكم مطلقاً ثبوت العنوان للموضوع (ولو) أننا ما (فيما مضى) فلا يناط بقاء الحكم ببقاء العنوان نحو « الماء

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

المتغير بالنجاسة نجس » فان عنوان التغير مأخوذ في الموضوع لأجل الاشارة الى عليه التغير 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 .
 (ثالثاً ان يكون) أخذ العنوان في موضوع الحكم (لذلك) أى لأجل الاشارة الى عليه 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 وبقاءً) مناطاً للحكم ولا يكفي مجرد الحدوث . والحاصل بقاء الحكم منوط ببقاء العنوان نحو « صل خلف العادل » فان جواز الصلاة خلف الشخص منوط بالعدالة حدوثاً وبقاءً ، فلا تكفي العدالة آنناً ما لجواز الصلاة دائماً ولو ذهبت العدالة .

(اذا عرفت هذا) المطلب (فنقول) : ان عنوان الظالم في الآية الشريفة مأخوذ بأحد الانحاء الثلاثة . ثم انه ليس مأخوذاً على النحو الاول ، بأن لا يكون الظلم دخيلاً في عدم النيل أصلاً للعلم الضروري بدخالة هذا العنوان في عدم النيل ، وليس على نحو الاشارة فقط ، وإذا سقط الوجه الاول فالامر دائر بين الاحتمالين الأخيرين فنقول : (ان الاستدلال) للاعم (بهذا الوجه) الثالث - أعني آية لاينال عهدي - (إنما يتم لو كان أخذ العنوان) الظلمي (في) موضوع (الآية الشريفة على النحو الأخير) بأن يكون صدق الظلم علة لعدم النيل ، بحيث يدور

ضرورة انه لو لم يكن المشتق للاعم لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهر آ حين التصدى
فلا بد ان يكون للاعم ليكون حين التصدى حقيقة من الظالمين ولو انقضى عنهم
التلبس بالظلم، وأما إذا كان على النحو الثاني فلا كما لا يخفى.

عدم النيل مداره وجوداً وعدمياً (ضرورة انه لو لم يكن المشتق) موضوعاً (للاعم
لما تم) استدلال الامام عليه السلام بالآية (بعد عدم التلبس) من الثلاثة (بالمبدأ)
أي الظلم (ظاهر آ حين التصدي) للخلافة (فلا بد ان يكون للاعم ليكون حين
التصدي) من الظالمين .

والحاصل ان استدلال الامام عليه السلام يتوقف على مقدمتين : « الاولى » ان
هؤلاء حين التصدي ظالمون . و « الثانية » ان الظالم لا يناله العهد اما الثانية فسلعة ،
واما الاولى فصدق الظالم على هؤلاء حين التصدي اما لتلبسهم بالظلم واما لصدق
المشتق على من قضى حقيقة ، اما تلبسهم بالظلم فالخصم منكروه 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 - أي مما هو علة حدوثاً
وبقاءً - احتجنا الى صدق الظلم (حقيقة) ليكون المتصدون (من) مصاديق
(الظالمين) حين التصدي (ولو انقضى عنهم التلبس بالظلم) في الظاهر ، (واما اذا
كان) أخذ العنوان الظلمي في الآية الشريفة (على النحو الثاني) مما يكون علة
حدوثاً لا بقاءً 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 في « صل
خلف العادل » ، وبين ان يكون من قبيل المتغير في « الماء المتغير نجس » فان كل من
قبيل الاول (١) لزم كون المشتق حقيقة في الاعم حتى يتم استدلال الامام عليه السلام ،
(١) لأن المشتق لو كان حقيقة في خصوص التلبس وقد انقضى عنهم الظلم —

ولا قرينة على انه على النحو الأول لولم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فان الآية الشريفة في بيان جلالة قدر الامامة والخلافة وعظم خطرها ورفعته محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية، ومن المعلوم ان المناسب لذلك هو ان لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم أصلاً كما لا يخفى. ان قلت: نعم ولكن

وان كان من قبيل الثاني يتم استدلال الامام وان كان (٢) المشتق حقيقة في 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 لسكون ترتب عدم النيل على الظلم في آن ما حتى يكون من قبيل الماء المتغير؟ قلت: القرينة في نفس الآية (فان الآية الشريفة في بيان جلالة قدر الامامة) العامة (والخلافة) الالهية (وعظم خطرها ورفعته محلها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية) فضلاً عن المناصب العقلانية، (ومن المعلوم) بداهة (ان المناسب لذلك) المنصب الخطير (هو ان لا يكون المتقمص بها متلبساً بالظلم) في آن من الآيات (أصلاً كما لا يخفى).

وقد كفانا حجة في الرد نص الكتاب لا ينال عهدي

(إن قلت: نعم) المناسب لسكون الامامة منصباً إلهياً عدم نيل الظالم لها

ولو انقضى عنه الظلم وبه يتم استدلال الامام عليه السلام، (ولكن) هذا الحمل مجاز

— ظاهراً اتفق الموضوع — اي الظالمية —، وباتفائه ينتفي الحكم — 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 في الماضي، وهو كاف في عدم النيل الى الأبد، كالتجاسة الكافية في ثبوتها ابدأ تلبس الماء بالتغير آنأماً.

الظاهر ان الامام عليه السلام انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان وضماً لا بقرية المقام مجازاً فلا بد ان يكون للاعم وإلا لما تم . قلت : لو سلم لم يكن يستلزم جرى المشتق على النحو التالي مجازاً بل يكون حقيقة لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت، فيكون معنى الآية والله العالم من كان ظالماً - ولو أمانى الزمان السابق - لا ينال عهدى أبداً ، ومن الواضح ان ارادة هذا المعنى

إذ على تقدير كون المشتق حقيقة في المتلبس ثم اريد المنقضي من لفظ الظالم يوجب المجازية ، و (الظاهر ان الامام عليه السلام) تبعاً للنبي صلى الله عليه وآله وسلم (انما استدل بما هو قضية ظاهر العنوان) الظاهري (وضماً لا بقرية المقام) حتى يكون المشتق (مجازاً) ، وعلى هذا (فلا بد أن يكون) المشتق (للاعم وإلا لما تم) استدلال الامام . والحاصل ان ما ذكرتم من دوران الامر بين كون الظلم من قبيل المدالة 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) : أولاً لا نسلم ان الامام عليه السلام استدل بما هو مقتضى ظاهر العنوان وضماً ، بل هو استدل بالظهور الذي 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 وضماً 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) بناءً على ما سلكناه من كون المشتق حقيقة في المتلبس فقط وعنوان الظلم كاف حدوثاً لا بقاءً (والله العالم) بمراده (من كان ظالماً ولو آناً) ما (في الزمان السابق - لا ينال عهدى أبداً) .

(و) لا يخفى ان (من الواضح ان ارادة هذا المعنى) الذي ذكرنا للاية

لا تلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس .

ومنه قد انقدح ما في الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به باختيار عدم الاشتراط في الأول بأية حد السارق والسارقة والزاني والزانية، وذلك حيث ظهر انه لا ينافي 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 في الاعم .

❦ دليل المفصل ❦

(ومنه أي مما تقدم من أنحاء العناوين وكون المشتق ولو كان حقيقة في خصوص التلبس 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 (أي كون المشتق حقيقة في الأعم) في الأول (وحقيقة في خصوص المتلبس في الثاني ، واستدل لهم (بأية 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 انقضت عنه الزنا والسرقه مع بدها ان وجه اجراء الحد ليس إلا هذه الآية وآمئثالها ، فالمشتق في الآية أعم من المنقضي عنه المبدأ (وذلك) أي وجه الانقداح (حيث ظهر انه لا ينافي ارادة خصوص حال التلبس) من المشتق مع (دلالتها) أي الآية (على ثبوت القطع والجلد مطلقاً) في الحال والاستقبال (ولو بعد انقضاء المبدأ) أي الزنا والسرقه . والحاصل ان الزنا والسرقه ونحوها عناوين توجب حدوثها الحكم ، فبمجرد ما حدثت السرقه وجب القطع ومالم يجر الحد لا يسقط الحكم .

مضافاً الى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه محكوماً عليه أو به كما لا يخفى
ومن مطاوي ما ذكرنا ههنا وفي المقدمات ظهر حال سائر الأقوال وما ذكر لها من
الاستدلال ، ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات .
بقي أمور : الأول

ثم ان استعمال السارق في من انقضى عنه المبدأ حقيقة باعتبار حال التلبس ،
فلا يستلزم القول بالخصوص المجازية (مضافاً 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 » النقص بمثل العادل يجوز الصلاة
خلفه . « الثاني » انه يلزم من هذا الكلام القول بكون المشتق حقيقة في
المستقبل أيضاً .

(ومن مطاوي ما ذكرنا ههنا) في حجاج قول المختار ورد غيره (و)
ما ذكرنا (في المقدمات) من عدم الفرق بين المبادئ وغير ذلك (ظهر حال سائر
الأقوال) المفصلة (و) ظهر الجواب عن (ما ذكر لها) أي لتلك الأقوال (من
الاستدلال ، ولا يسع المجال لتفصيلها ومن أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات)
كالقوانين والفصول وغيرها من كتب الاصول .

مفهوم المشتق

(بقي) في المقام (أمور) مهمة : (الأول) في مفهوم المشتق ، ولا بد
قبل التعرض للشرح من ذكر كلام المحقق الشريف فنقول : قال شارح المطالع (١)
(١) في اوائل شرحه عند قول المصنف: وليس الكل من كل منها ضرورياً .

ان مفهوم المشتق - على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه - 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 - حتى غيروا التعريف الى تحصيل أمر أو ترتيب أمور - فليس من تلك الصعوبة في شيء : أما أولاً 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 - 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 مثلاً وإلا لكان العرض العام داخلاً 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 - انتهى .

والى هذا أشار المصنف بقوله : (ان مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه) على شرح المطالع (بسيط منتزع عن الذات) لئلا يتزاع (باعتبار تلبسها) أى تلبس الذات (بالمبدأ) للمشتق (واتصافها به) من غير (فرق بين أن يكون المبدأ ذاتياً كالناطق أو عرضياً كالضحك) (غير مركب) . ولا يخفى ان المراد كون ما ذكر مفهوم كلامه وإلا فقد تقدم كلامه حرفياً . (وقد أفاد) 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 واذ بطل اللزوم بطل الملازوم ، أما وجه بطلان أخذ (مفهوم الشيء) في

(١) اي تعريف الكل بأنه ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول .

لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً وإلا لكان العرض العام داخلاً في الفصل ولو اعتبر فيه ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الامكان الخاص ضرورة ، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء لنفسه ضروري . هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما خصه بعض الأعظم وقد أورد عليه في الفصول بأنه يمكن ان يختار الشق الأول ، ويدفع الاشكال بأن كون الناطق

المشتق فلا أنه (لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً) وكذا غيره من سائر الفصول (وإلا لكان العرض العام) الذي هو عبارة عن مفهوم الشيء العارض لجميع موجودات العالم (داخلاً 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 في المشتق فلا أنه (لو اعتبر فيه) أي في المشتق (ما صدق عليه الشيء) بأن يكون المراد من الضاحك الانسان الضاحك (انقلبت مادة الامكان الخاص) المر (ضرورة) ، وإنما 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 الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء) كالانسان في المثال (لنفسه ضروري) فيلزم أن يصير قولنا « الانسان ضاحك » ضرورة مع أنه ممكنة خاصة . وإنما خص الامكان بالخاص لبدها ان المضادة إنما هي بين الامكان الخاص والضرورة ، وإلا فالامكان العام مقسم للضرورة وغيرها .

(هذا ملخص ما أفاده) المحقق (الشريف على ما خصه بعض الأعظم) 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 في الفصل (بأن يكون الناطق (١)) (١) « فذلك » قال في شرح المطالع : وإنما سمي هذا الفن منطقاً لأن المنطق-

مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك . وفيه انه من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا

مثلا) وغيره (فصلا) للانسان (مبني على عرف المنطقيين) المتداول في ألسنتهم (حيث اعتبروه) أى اعتبروا الناطق (مجرداً عن مفهوم الذات) ومصداقه (وذلك) الاعتبار المنطقي (لا يوجب وضعه لغة 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 اصطلاحاً .

ان قلت : هذا الجواب لا يدفع الاشكال عن شارح المطالع ، لان كلامه كان فى الفصل المنطقي الذي يكون معرفاً . قلت : اسنا نحن بصدد تصحيح كلام المطالع وانما الغرض دفع الاشكال الوارد على المشهور من قولهم « ان معنى المشتق ذات أوشيء له المبدأ » قال فى الفصول ما لفظه : مفهوم المشتق عند بعض المحققين معنى بسيط منزوع عن الذات باعتبار قيام المبدأ بها ومتحد معها فى الوجود الخارجى ، فما اشتهر فى العبارات والالسنه من ان معنى المشتق ذات أوشيء له المبدأ ، فأما مسامحة منهم فى التعبير وتفسير لشيء بلوازمه أوارد على خلاف التحقيق - انتهى .

(وفيه) اي فيما ذكره الفصول من الجواب نظر ، اذ (انه من المقطوع ان مثل الناطق) وغيره مما يسمى فصلا (قد اعتبر) فى عرف أهل الميزان (فصلا

— يطلق على النطق الخارجى الذى هو اللفظ وعلى الداخلى وهو ادراك الكليات وعلى مصدر ذلك الفعل ومظهر هذا الانفعال ، ولما كان هذا الفن يقوى الأول ويسلك بالتأني 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 فعرفة حقائق الأشياء ان لم يكن مستحيلاً فى غاية الاشكال كما صرح به فى الكبرى وحاشية الشمسية وغيرها - فتأمل .

بل بما له من المعنى كما لا يخفى . 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 ، لكننا 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 المهبئات المتحققة في الخارج وفصولها وعرضياتها في غاية الصعوبة ، وأما بالقياس إلى المعاني المعقولة الوضعية فسهل ، لأننا إذا تعقلنا معاني ووضعنا لجلتها إسماً كان القدر المشترك منها جنساً والقدر المميز فصلاً والخارج عنها عرضاً - انتهى . وعلق المحقق الشريف على قوله « في غاية الصعوبة » ما لفظه : فإن أجناس تلك الحقائق تشبهه بأعراضها وفصولها بخواصها والتميز بينهما بما ذكر من خواص الذاتيات مشكل جداً ، كيف وأكثرها مشتركة بينهما وبين الأعراض اللازمة ، وهذا هو مراد الشيخ من صعوبة معرفتها - انتهى . فتبين ان الناطق ليس فصلاً حقيقياً (وإنما يكون فصلاً مشهورياً 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 المتأهلين من أن الفصول الحقيقية أنحاء الوجودات والوجود غير معلوم بالكنه لغير علام الغيوب - انتهى . أقول : ولهذا قال السبزاري :

معرف الوجود شرح الاسم وليس بالحسد 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 في محله . ولذا ربما يجعل لازمان مكانه اذا كانا متساويي النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان ، وعليه فلا بأس

لأنه مبدأ أول لكل شرح فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء - انتهى . (كما حقق في محله) مما سبق بعضه ، وقد بسط المحقق السلطان في حاشيته طرفاً من الكلام فراجع . (لذا) أي ولا أجل ان الامور المدعى كونها فصولاً ليست بفصول حقيقية ترى انه (ربما يجعل) فصلان لشيء واحد ، ولو كان الاضمران فصلين حقيقيين استحال ذلك كما سيأتي . ومن ذلك يكشف انها (لازمان مكانه) أي مكان الفصل الحقيقي (وإذا كانا) اللزمان (متساويي النسبة اليه) أي إلى الفصل الحقيقي - بأن لا يكون أحدهما في طول الآخر بل في عرضه - وذلك (كالحساس والمتحرك بالارادة) المجهولين (في) مكان فصل (الحيوان) وأما وجه استحالته أن يكون لشيء واحد فصلان فيظهر بملاحظة ما نذكره . قال في المطالع ما لفظه : قال الشيخ ويجب كونه « أي الفصل » علة لوجودها « أي 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 فتمين العكس . . . إلى أن قال : ويتفرع على العلية كذا وكذا ولا يكون القريب إلا واحداً لثلاث يتوارد علتان على معلول واحد بالذات - انتهى . وقال العلامة في 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 منها فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلاً ، ولأن الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال ، أما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فإنه يكون متعدداً - انتهى . أقول : وفي هذه الكلمات اشكالات مذكورة في شرح المطالع وغيره فراجع .

(وعليه) أي بناءً على أن الناطق وأمثاله ليست فصولاً حقيقية (فلا بأس

بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق، فانه وان كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوماً للانسان الا انه بعد تقييده بالنطق واتصافه به كان من أظهر خواصه . وبالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق الادخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذات فتدبر جيداً . ثم قال : انه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضاً ويجاب بأن

بأخذ مفهوم الشيء) ونحوه (في مثل الناطق) وغيره من الفصول المشهورة (فانه) أى مفهوم الشيء (وإن كان عرضاً عاماً) للانسان وغيره (لا فصلاً 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 في معنى المشتق) الذى اعتبره فصلاً (إلا دخول العرض) العام (في الخاصة التي) ليست من الذاتى المستلزم للمحذور بل (هي من العرضي) والمراد بالعرضي المشتق مقابل العرض الذى هو مبدأ الاشتقاق كما تقدم ، و (لا) يستلزم ذلك دخول العرض العام (في الفصل الحقيقي الذى هو من الذاتى) . وعلى هذا فلا محذور أصلاً ولا إشكال فيما اشتهر في لسان القوم ، وإن كان هذا الجواب كجواب صاحب الفصول لا يرفع إشكال السيد الشريف على شارح المطالع الملزم بكون الناطق فصلاً حقيقياً كما سبق ، اللهم إلا أن يرفع اليد عن ذلك كما يلوح اليه قوله المتقدم « إن معرفة الفصول في 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 مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً - انتهى . ويمكن أن يقال :

(المحمول) في مثل زيد كاتب (ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً) حتى يكون ضروري 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 ضرورة المحمول وامكانه يتبع الوصف ، ولهذا يبطل دعوى الشريف الانقلاب مطلقاً (لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً) فنحو « زيد كاتب » ممكنة لانحلاله الى زيد له الكتابة ، ونحو « زيد ناطق » ضرورة لانحلاله الى زيد له النطق (انتهى) كلام الفصول .

(و) لكن (يمكن أن يقال) في رده ما سيأتي ، ويحتاج بيانه إلى تمهيد مقدمة ذكرها المشكيني ، وهي بتخليص : ان حمل المشتق - بناءً على التركيب وأخذ المصداق في 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 وإشارة الى تعيين المحمول كقولك : « هذا زيد الذي 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 المنزعة عن القيد الخارجي لا نفس التقييد ، حينئذ يصح الحمل فيكون الحاصل في المثال المذكور الانسان انسان متخصص بخصوصية الكتابة - « الثالث » أن يكون القيد داخلاً في الحمل عرضاً كقولك هذا حلو حامض ، فيصير معنى الانسان كاتب الانسان انسان وكتابة . « الرابع » أن يكون الدخول فيكون طويلاً 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 حرفي فالقضية لاحالة تكون ضرورية ، ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيدا 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 في الفصول من (عدم كون ثبوت القيد ضروريا) فلا يلزم من أخذ المصداق في المشتق الانقلاب الذي ادعاه الشريف غير تام ، إذ عدم ضرورة القيد (لا يضر بدعوى الانقلاب) بل يلزم الانقلاب لو لم يكن القيد ضروريا ، (فان المحمول) الذي هو المشتق لا يخو 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 وضروري 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 في الحمل كسائر المعاني الحرفية (فالقضية) المركبة من الموضوع والتقيد وذات المقيد (لاحالة تكون ضرورية) فيلزم الانقلاب (ضرورة ضرورية ثبوت الانسان الذي يكون مقيدا 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 - فتأمل .

وأشكل بعض الأعلام بأن المقيد بالامكاني لا يكون إلا امكانيا ، 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 في الحقيقة الى قضيتين احدهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية ، والاخرى قضية الانسان له النطق وهي ممكنة وذلك لان الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً ، 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 طويلاً وهو القسم الرابع (قضية الانسان ناطق) أو ضاحك كما سبق (تنحل في الحقيقة إلى قضيتين احدهما) 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 في القسم الرابع تنحل القضية إلى قضيتين فللاولى نسبة تامة خبرية وللثانية نسبة ناقصة وصفية ، وهي 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 » مثلاً ، ومع علمه بثبوت له يجعله وصفاً فيقول : « الانسان الشاعر كاتب » مثلاً ، وحينئذ فإذا 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 في طرف المحمول (فمقد الحمل ينحل إلى القضية) وذلك لما تقدم من أن المحمول مشتمل على نسبة ناقصة مستلزمة للنسبة 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 ، والجمل 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 أو خارجه كذلك يتصف بوصف المحمول ، ويسمى الاول عقد الوضع والثاني عقد الجمل ، والاول تركيب تقييدي والثاني تركيب خبري . ثم ان المصنف (ره) أضاف الى ذلك عقداً ثالثاً سماه عقد الجمل ، وهو انحلال نفس المحمول الى ذات ووصف ، وهذا أيضاً تركيب تقييدي مستلزم لفسبة خبرية .

إذا عرفت ذلك قلنا إن عقد الجمل على اصطلاح المشهور مكيف باحدى الكيفيات الثمانية - أعني الضرورة والدوام والامكان وغيرها - 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 . مثلاً : 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 أصلاً ، 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 . لكننه 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 جاد » ونظائرهما ، وإن أراد به الامكان العام لا يصدق قضية كلية أصلا ، اشمولها حينئذ الافراد التي يمتنع اتصافها بالوصف العنوي . وكذا ليس المراد بالامكان القوة كما توهم ، فلا ينتقض بلزوم صدق كل انسان حيوان على النطفة مع انها ليست بحيوان بديهية .

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 .

(لكننه) 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 . مثلاقولنا : « 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 « واقعا » بأن اخذ الوصف مقيداً بمادة نسبتة الواقعية « صدق الايجاب بالضرورة » مثلا : ذات زيد اذا كانت كاتبة بالامكان صدق زيد كاتب بالامكان ، ويلزم صدق زيد الكاتب بالامكان بالضرورة - يعنى أن امكان الكتابة لزيد ضرورى - وحينئذ يلزم الانقلاب الذى ذكره الشريف « والا » تكن الذات المقيدة بالوصف مقيدة به واقعا كأن لم تكن ذات زيد كاتبة بالامكان « صدق السلب بالضرورة » 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 كلمة بالضرورة كونها بيانا للنسبة مع ان النسبة ليست ضرورية ، و « لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة » في الأمي « او بالفعل » في غيره « بالضرورة » لأن ظاهر كلمة الضرورة حينئذ - بعد بيان كيفية النسبة - كونها بيانا للصدق يعنى ان امكان الكتابة لزيد أو فعليتها ضرورى .

وبهذا تبين أن ما ثبت في نسخ الكفاية من قوله « زيد الكاتب بالقوة أو

انتهى - ولا يذهب عليك ان صدق الايجاب بالضرورة بشرط كونه مقيداً واقعاً به لا يصح دعوى الانقلاب الى الضرورية، ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة، كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك بشرط عدم كونه مقيداً به واقعاً،

بالفعل كاتب بالضرورة « غلط مع أنه مخالف لعبارة الفصول فراجع - (انتهى)
كلام الفصول مع تفسيره .

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 في 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 في مفهوم المشتق بل من جهة اخذ المحمول شرطاً في الموضوع ، والحاصل أن الانقلاب الذى ذكره الشريف آت من جهة اخذ الموضوع في المحمول ، والانقلاب الذى ذكره الفصول آت من جهة اخذ المحمول في الموضوع فصبها مختلف فلا يكون احدهما مؤيداً للآخر ، فان اخذ المحمول في الموضوع (لا يصح دعوى الانقلاب إلى الضرورية) الذى رآه الشريف (ضرورة صدق الايجاب بالضرورة بشرط المحمول في كل قضية ولو كانت ممكنة) ولو لم يؤخذ الذات في مفهوم المشتق بل ولو لم يكن المحمول مشتقاً اصلاً ، فصدق هذه الضرورة لا تضر بالممكنة (كما لا يكاد يضر بها صدق السلب كذلك) أى بهذه الضرورة (بشرط عدم كونه) أى عدم كون الموضوع (مقيداً به) أى مقيداً بالمحمول (واقعاً) والاحسن في العبارة ان يقول : « بشرط تقيده بالعدم » فانه مفاد بشرط لا ، واما عدم التقييد فهو مفاد اللابشرطية ، وكان المصنف (ره) راعى المقابلة بينه وبين قوله في السابق « بشرط كونه مقيداً به » . وعلى كل تقدير فاللازم ملاحظة الموضوع في نفسه لا بشرط

لضرورة السلب بهذا الشرط ، وذلك لوضوح ان المناط في الجهات ومواد القضايا إنما هو بملاحظة ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأى جهة منها ومع أية منها في 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 ضرورياً ويكون من باب الضرورة بشرط المحمول . وبالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعاً في

المحمول ليكون ضرورياً الايجاب ولا بشرط عدم المحمول (لضرورة السلب بهذا الشرط) وجه (ذلك) الذى ذكرنا من عدم تصحيح الانقلاب باخذ الموضوع بشرط المحمول في الموجبة وعدم المضرة في السالبة (لوضوح أن المناط في الجهات) اللفظية (١) (ومواد القضايا) الواقعية (إنما هو بملاحظة) اخذ الموضوع لا بشرط وتصور (ان نسبة هذا المحمول الى ذلك الموضوع موجهة بأى جهة منها) أى من الجهات والمواد الثمانية ، (ومع أية منها في نفسها صادقة لا) أن المناط في الجهات (بملاحظة) اخذ الموضوع بشرط شيء في الموجبة أى بشرط (ثبوتها) أى ثبوت المحمولات (له) أى الموضوع (واقعاً أو) بملاحظة اخذ الموضوع بشرط لا في السالبة أى بشرط (عدم ثبوتها له كذلك) واقعاً (والا) يكن الموضوع لا بشرط (كانت الجهة) في جميع القضايا (منحصرة بالضرورة) في الايجاب والسلب (ضرورة صيرورة الايجاب أو السلب بلحاظ الثبوت) أى ثبوت المحمول في الموجبة (وعدمه واقعاً) أى بلحاظ عدم ثبوت المحمول في السالبة (ضرورياً) خبر صار (ويكون) حيثئذ (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 واقعاً 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 » وتأييد 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 متا : انه لا دخل له بأخذ الذات في مفهوم المشتق ، اذ ليس انقلاب الممكنة الى الضرورية جاء من قبل أخذ الذات في مفهوم المشتق - الذي هو المدعى للمحقق الشريف - وانما جاء من قبل تقييد الوصف بمادة نسبتة واقعاً ، ولذا لو فرض اخلاء القضية من لفظ المشتق كان اللازم ذلك - الذي ذكره صاحب الفصول - اذ كلما صدق زيد له الكتابة بالامكان يصدق زيد له الكتابة الممكنة بالضرورة ، واين هذا مما نحن فيه - 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 بوجودين وبعدمين . اما الوجوب الأول فهو الوجوب السابق الذي يثبت من ناحية علته ، ومن هنا يقولون « ان الشيء ما لم يجب لم يوجد » اي ما لم تصر علته تامة ولم يفسد جميع أنحاء عدمه من طرف العلة والالزم 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 شهاب الدين السهروردي ارجع جميع الجهات إلى الضرورية وقال في محكي حكمة الاشراق ما لفظه - لما كان الممكن امكانه ضرورياً والمنتع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه ايضاً كذلك فالأولى ان يجعل الجهات - من الوجوب

وقسيميه - اجزاء للمحمولات ، حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية ، كما تقول : « كل انسان بالضرورة هو يمكن ان يكون كاتباً او يجب او يكون حيواناً او يمتنع ان يكون حجراً » فهذه هي الضرورة البتاته ، فانا إذا طلبنا في العلوم امكان شيء او امتناعه فهو جزء مطلوبنا - أي لا انه جهة له بل الجهة في السلك هي الضرورة المطلقة - ولا يمكننا ان نحكم حكماً جازماً الا بما نعلم أنه بالضرورة كذا ، فلا نوردمن القضايا الا البتاته - انتهى .

قال السبزواري في رده :

لكننا قد اقتفينا أثرهم اذ ذلك التفصيل شرح ما حتم أي للضرورة مراتب متفاوتة ، فينبغي ان يفتبه على أن الضرورة الذاتية غير الضرورة الوصفية وغير الضرورة الموقته ، وان التي مع استحالة الانفكاك غير التي في ضمن الدوام الذي لامعها وقس عليها . نعم مطلق الضرورة اصل محفوظ فيها - انتهى إذا عرفت هذين الامرين علمت ان الضرورة بشرط المحمول الذي 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 -

ولما تنظر الفصول فيما اورده على الوجه الثاني المنقول عن الشريف ان الانسحاب الذي 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 لمصاديقها 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 : « والتحقق 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 الثاني في الشرطية الثانية خاصيتها ، فهذا التالى يجرى في الشرطية الأولى ايضا ، و اشار اليه بقوله : « وقد انقدح بذلك عدم نهوض . . . » (الثاني) جواب المصنف عن هذا الاشكال ، و اشار اليه بقوله : « فان لحوق مفهوم الشيء . . . » فتلك عشرة كاملة .

(١) ويانه - كما في حاشية السلطان دام بقاء - انه لو كان مفهوم الشيء ماخوذاً في 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 في كتاب البرهان ، بمعنى كونه منتزعا عن مقام ذات الأشياء بلا واسطة ، فيكون لحوقه لها ضروريا ولو كان مقيدا بالضحك فضلا عن كونه مقيدا بالنطق فيلزم الانقلاب . وفيه ما افاده الاستاد من ان لحوق الشيء المطلق ضروري لا الشيء المقيد بالضحك مثلا . اللهم الا ان يجعل المحمول قيدا للموضوع فيصير ضرورة بشرط المحمول وهذا خروج عما نحن فيه ، لأن المدعى انقلاب مادة الامكان بالضرورة فيما ليست مادته واقعا في نفسه - مع قطع النظر عن الشرط المذكور - غير الامكان .

وقد انقده بذلك عدم نهوض ما أفاده (ره) بإبطال الوجه الأول كما زعمه (قده) فإن حقوق مفهوم الشيء والذات لمصاديقهما إنما يكون ضروريا مع إطلاقهما

الشق الثاني في الشق الأول ، وهو ما إذا اخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق ، وهناك مقدمة مطوية وهي : انه كما يلزم من دخول الذات في المشتق الانقلاب كذلك يلزم من دخول المفهوم في المشتق الانقلاب ، الا ان الأول انقلاب الضرورية - كالفصل - الى الممكنة ، والثاني انقلاب الممكنة - كالكاتب - إلى الضرورية .

وهذا هو المراد بقوله : « ولا وجه » الخ أي لا وجه لتخصيص الشريف الانقلاب بالوجه الثاني وهو اخذ الذات في المشتق ، بل يجري الانقلاب في الوجه الأول وهو اخذ المفهوم في المشتق .

(وقد انقده بذلك) الذي ذكرنا من رد قول الفصول بالانقلاب (عدم نهوض ما أفاده) صاحب الفصول من جعل الضرورة بشرط المحمول (بإبطال الوجه الأول) أي ابطال اخذ مفهوم الشيء في المشتق (كما زعمه « قده ») حيث قال : ولا يذهب عليك انه يمكن - الخ . (١) ووجه عدم النهوض يحتاج إلى تمهيد مقدمة وهي : ان مفهوم الشيء الداخلة في معنى المشتق على ثلاثة أنحاء : الأول الشيء مطلقا الأعم من المطلق والمقيد . الثاني الشيء المطلق . الثالث الشيء المقيد ، فالأول لا بشرط والثاني بشرط لا أي بشرط عدم التقييد والثالث بشرط شيء .

إذا عرفت ذلك فنقول : ان ما زعمه الفصول من ان اخذ مفهوم الشيء في المشتق يوجب الانقلاب غير صحيح ، (فإن) الفصول إن أراد من حقوق الشيء بالمشتق (حقوق مفهوم الشيء) ومفهوم (الذات لمصاديقها) فهو (إنما يكون ضروريا مع إطلاقها) أي 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 - فتدبر .

لامطلقاً ولو مع التقييد إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً ، وقد عرفت حال الشرط فافهم . ثم انه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم أخذ

الانسان كاتب الانسان شيء مطلق . والحاصل ان مفهوم الشيء المطلق ضروري (لامطلقاً) اعم من المطلق والمقيد وهو القسم الاول ، فان صاحب الفصول لو أراد ان كان باطلا ، اذ مفهوم الشيء بمعناه الاول ليس ضرورياً . (١)

كيف والحال ان الشيء مطلقاً يصدق (ولو مع التقييد) فان المقيد احد افراد المطلق ، ومن البديهي عدم ضرورة المقيد ، فان الشيء المكتاب ليس ضرورياً للانسان ويبتلان ضرورة المطلق تبين بطلان ضرورة القسم الثالث وهو الشيء بقيد المكتاب . اللهم (الا) ان يقال بضرورة الشيء المقيد للموضوع (بشرط تقييد

المصاديق) أي افراد الموضوع (به) أي بالمحمول (ايضاً) 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 - (فافهم) لعله اشارة إلى ما تقدم من ان ظاهر عبارة الفصول ليس ضرورة بشرط المحمول حتى يرد عليه بأن الكلام ليس في هذه الضرورة بل ظاهر كلامه ضرورة النسبة الواقعية اعم من الامكان وغيره ، وحينئذ نجوابه ما تقدم من ان صيرورة القضية ضرورية ليست لأجل اخذ المفهوم في المشتق بل لاجل تقييد الموضوع بالمحمول وهو خارج عن محل الكلام لأن الكلام في الانقلاب إلى الضرورية لاجل اخذ مفهوم الشيء . (ثم انه) أي الشريف (لو جعل التالي 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 ضرورياً ولكن ليس محل الكلام ، والشيء المطلق والشيء المقيد هما محل الكلام لكنهما ليسا بضروري ، فالضروري غير محل الكلام ومحل الكلام ليس بضروري .

النوع في الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان كان اليق بالشرطية الاولى ، بل كان أولى لفساده مطلقاً لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ضرورة بطلان أخذ الشيء في لازمه وخاصته فتأمل جيداً ، ثم انه يمكن أن يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل « زيد الكاتب » ولزومه من التركب

النوع في الفصل ، ضرورة ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان) فلو كان الانسان داخل في الناطق لزم ما ذكر (كان) هذا التالي (أليق بـ) التالي في (الشرطية الاولى) اذ تالي الشرطية الاولى لزم اخذ العرض العام في الفصل ، ووجه الاولية كون كلا المحذورين واردين في مثال واحد ، (بل كان) هذا التالي الذي ذكرنا (اولي) من جعل التالي في الشرطية الاولى دخول العرض العام في الفصل (لفساده) أي فساد ما ذكرنا من التالي (مطلقاً) سواء كان الناطق فصلاً حقيقياً ام لم يكن ، (و) ذلك بخلاف التالي الذي ذكره الشريف فانه (لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي) لم يكن التالي باطلاً كما تقدم ، أما وجه فساد ما ذكرنا من التالي مطلقاً فلا (ضرورة بطلان اخذ) مفهوم (الشيء في لازمه وخاصته) فان الناطق ولو لم يكن فصلاً لكنه لازم وخاصة للفصل يقينا (فتأمل جيداً) حتى لا تشبهه عليك الكلمات وهي عشرة كلمات كما سبق في 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 اصلاً ، على انك قد عرفت سابقاً ان المأخوذ هو المفهوم لا المصداق لأنه لا صحة له في نفسه ، ومنه يظهر عدم لزوم اخذ النوع في العرض او هو في الفصل - انتهى .

(ثم انه يمكن ان يستدل على البساطة) أي بساطة مفهوم المشتق بما استدل به المحقق الدواني (بضرورة عدم تكرار الموصوف في) المشتقات المحمولة (مثل « زيد الكاتب » ولزومه) أي مع انه يلزم التكرار (من التركب) قطعاً ، إذ يكون

وأخذ الشيء مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه .

إرشاد : لا يخفى ان معنى البساطة بحسب المفهوم وحدته ادراكاً وتصوراً بحيث لا يتصور عند تصويره إلا شيء واحد لا

هناك موصوف أول وهو المبتدأ وموصوف ثاب وهو الجزء الأول من المحمول المركب ، (و) ذلك من غير فرق بين (أخذ الشيء) وهو الموصوف الثاني (مصداقاً أو مفهوماً في مفهومه) أي في 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 ﴾

في معنى بساطة المشتق ، أعلم ان البساطة تطلق على معنيين : « الأول » البساطة بحسب المفهوم ، والمراد بها كون حضور المفهوم في الذهن حضوراً لمعنى واحد كالانسان ، ويقابل هذا القسم المركب بحسب المفهوم وهو الذي يكون حضوره حضوراً للمتمدد 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 ولوالى الجنس والفصل ، فالانسان مركب بهذا الاعتبار والناطق بسيط - 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 (ادراكاً وتصوراً) فان حضور المشتق في الذهن حضور شيء واحد (بحيث لا يتصور عند تصويره إلا شيء واحد) فتصور الأبيض والأسود والضارب يرادف تصور « سفيدوسياه وزنده » في الفارسية ، و(لا)

شيطان وان انحل بتعمل من العقل الى شيتين كأنحلال مفهوم الحجر والشجر الى شيء له الحجرية أو الشجرية مع وضوح بساطة مفهومها . وبالجملة لا ينتم بالانحلال الى الاثنية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم كما لا يخفى . والى ذلك يرجع الاجمال والتفصيل الفارقين بين المحدود والحد مع ما هما عليه من الاتحاد ذاتاً فالعقل بالتعمل يحلل النوع ويفصله الى جنس وفصل بعدما كان أمراً واحداً ادراكاً

يخضر (شيطان) بالوجدان (وان) كان هذا البسيط المفهومي مركباً حقيقياً ، بأن (انحل بتعمل من العقل الى شيتين) فلا تنافي بينهما ، إذ البساطة في حاق الذهن والتركيب في طرف التحليل ، وذلك (كأنحلال مفهوم الحجر والشجر) مع انها بسيطان مفهومًا (الى شيء له الحجرية أو الشجرية) فهما منحلان تعميلاً مع وضوح بساطة مفهومها (ذهنًا ، وبهذا تبين الجواب عن الكلام الذي ذكره الفصول في أول البحث 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 ينتم بالانحلال) أى انحلال المشتق كغيره (الى الاثنية بالتعمل العقلي وحدة المعنى وبساطة المفهوم) في ظرف الذهن (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(والى ذلك) الذي ذكرنا من البساطة في حاق الذهن والتركيب في ظرف التحليل العقلي (يرجع الاجمال والتفصيل الفارقين بين المحدود والحد مع ماها) أى الحد والمحدود (عليه من الاتحاد ذاتاً) ، وبهذا يرتقم الاشكال الوارد بأن الحد لو كان عين المحدود لزم احالة تعريف الشيء على نفسه ، وان كان بجزئه كان تعريفاً بجزءه نفسه الأخرى ، وان كان بخارجه فان البائن لا يصير معرفاً 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 فصلاً (بعدما كان) النوع (أمراً واحداً ادراكاً)

وشيثاً فardاً تصوراً ، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع والرتق .
 الثاني : الفرق بين المشتق ومبدئه مفهوماً انه بمفهومه لا يأتي عن الحمل على
 ما تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجرى عليه ،

أي بسيطاً مفهوماً (وشيثاً فardاً تصوراً) . والحاصل ان التحليل العقلي في المشتق
 كما في الحد لا ينافي وحدة المفهوم (فالتحليل يوجب فتق) أي تفصيل (ما) أي
 المعنى الذي (هو) أي المحدود (عليه من الجمع والرتق) ذهنًا . قال في المنظومة :
 فالحد بالتركيب اقتناصه وذا بأن تستشرفوا أشخاصه
 حتى تروا من أي الأجناس العشر فتأخذوا مقوماتها الأخر
 ففبا رتب كل ما وجد حملا ومعنى ساوت المحدود حد
 وقال في حاشيته في دفع التركيب الخارجي في المحدود : قلت أخذها على الوجه
 المذكور من المهية البسيطة إنما هو بالتمعمل العقلي ، فان البسيط لا مادة له ولا صورة له
 إلا بمجرد اعتبار العقل ، فالتركيب في الحد لا يوجب التركيب في المحدود وإن كان الحدعين
 المحدود ، إذ التفاوت بالاجمال والتفصيل إنما هو في الملاحظة لاني الملحوظ ، لا مكان أخذ المعاني
 الكثيرة من ذات واحدة - انتهى . هذا تمام الكلام في الأمر الأول من الامور الباقية
 الفرق بين المشتق والمبدأ

الأمر (الثاني) في 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) أي المشتق (بمفهومه
 لا يأتي عن الحمل على ما) أي على شيء (تلبس بالمبدأ ولا يعصى عن الجري عليه) ،

لما هما عليه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدأ فإنه بمعناه يأتي عن ذلك بل إذا قيس ونسب إليه كان غيره لا هو هو ، وملاك الحمل والجرى إنما هو نحو من الاتحاد والهو هويه، والى هذا يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما من أن المشتق يكون لا بشرط والمبدأ يكون بشرط لا أى يكون مفهوم المشتق غير آب عن الحمل ومفهوم المبدأ يكون آياً 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 فإنه بمعناه) الموضوع له (يأتي عن ذلك) الحمل والجرى على الموصوف لكونه موضوعاً لنفس المبدأ ، (بل) المبدأ (إذا قيس) الى الموصوف (ونسب إليه كان غيره) لبداهة ان الضرب غير زيد (لا هو هو و) منتزعا عنه حتى يتم (ملاك الحمل والجرى) ، إذ ملاك الحمل (إنما هو نحو من الاتحاد) بين المحمول والمحمول عليه (والهو هويه) مصدر جملي 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 في) 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 جملة ويصح عدم جملة فهو لا بشرط (ومفهوم المبدأ يكون آياً عنه) فلا يصح جملة 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 ذاتها 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 الطوارئ والعوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد أو رد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك لأجل امتناع حمل العلم والحركة على الذات وان اعتبر لا بشرطو

وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فلا محالة يكون مرآتاً ومعرفة لموضوعه ونعتاً له وظيفاً فيه ، حيث انه من أطواره وشئونه ، وبهذا الاعتبار يكون عرضياً ومشتقاً ، وأخرى يلاحظ كذلك بل باسقاط تلك الحصة — وهي كونه لموضوعه — ويلاحظ بما هو شيء من الأشياء الخارجية ، فيكون عرضاً مبايناً 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 اللائمية في المبدأ (إنما هو بيان التفرقة) بين المشتق ومبده (بهذين الاعتبارين) من غير دخالة لهما في قوام ذاتي المشتق والمبدأ بل الفرق (بلحاظ الطوارئ والعوارض الخارجية) عن للمعنى الموضوع له (مع حفظ مفهوم واحد) فيها (أو رد عليهم بعدم استقامة الفرق) بين المشتق ومبده (بذلك) اللا بشرطية وبشرط اللائمية 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 اعتبر لا 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 دخالهما في قوام المعنى ، لا أنهما 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 في 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 — قارة تكون بلحاظ الخارج ، كما يقال الماء لا بشرط أو بشرط البرودة أو بشرط عدم الحرارة رافع للمعش . وأخرى تكون بلحاظ الاعتبار ، فيكون معنى بشرط شيء الشيء الملحوظ معه شيء ومعنى بشرط لا الملحوظ وحده ومعنى لا بشرط شيء 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 الرشقي « ره » مع وضوح : ان الجنس من الأجزاء الذهنية والمادة من الأجزاء الخارجية وكذا الفصل والصورة ، ومن صرح بأن الفرق بينهما بالذات لا بالاعتبار هو الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء وان خالفه المحقق الدواني وتبعه سيد المحققين — انتهى .

الثالث : ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهووية 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 في وجوده فيصير جزءاً للنوع المركب منهما — انتهى — ومراده أنه لو لوحظ كل منهما بنفسه مع قطع النظر عن الآخر كان بشرط لا ، ويعبر عنها حينئذ بالنفس والبدل ، ولو لوحظ كل منهما مبهما بحيث إذا أضيف إليه الآخر كان عينه كانا لا بشرط ويعبر عنها حينئذ بالنفس والفصل . ثم ان اعتبار المادة والصورة إنما يكون بالنظر الى كون كل منهما معنى تاماً في نفسه ، ومأخذ هذا الاعتبار كون المادة قوة والصورة فعلية ، كما ان اعتبار الجنس والفصل إنما يكون بالنظر إلى اندك كل منهما في الآخر ، ومأخذ هذا الاعتبار كونهما موجودين بوجود واحد ، وهكذا الحال في البياض والأبيض بالنسبة إلى الثوب .

والحاصل ان المادة والصورة موضوعتان للجزء فقط والجنس والفصل موضوعان للجزء المطلق . قال السبزواري في حاشيته قوله : « ان كلا من هاتين - المادة والصورة - مع كل من هذين - الجنس والفصل - مختلف اعتباراً » ما لفظه : أي المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتاً ومختلفة معه باعتباري بشرط لا ولا بشرط ، وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي -- انتهى .

❦ دفع اشتباه الفصول ❦

(الثالث) من الامور الباقية في دفع اشتباه وقع من الفصول في بيان الحمل فنقول : (ملاك الحمل) المصحح له (كما أشرنا إليه) في الأمر الثاني (هو الهووية) بأن يكون الموضوع نفس المحمول (و) أن يكون (الاتحاد) بينهما (من وجه) كالاتحاد الذاتي (والمغايرة من وجه آخر) كالمفهومي (كما يكون) هذا النحو من الاتحاد والمغايرة (بين المشتقات) المحمولة (والذوات) الموضوعات

ولا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك واحداً، بل يكون لحاظ ذلك مخلاً لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية، ومن الواضح ان ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتحاد بين الموضوع والمحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات وسائر القضايا في طرف الموضوعات بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات ،

ففي قولنا « زيد كاتب » ذات واحد ومفهومان . قال في المنظومة :

بكثرة تعلقت غيرية كذاك بالوحدة هوهوية

هذى هي الحمل وفيه اعتبر جهتي الوحدة والتكثر

ولا يفرق في هذا الحكم بين أقسام الحمل من الذاتى والشائع وغيرها . نعم يكفي المغايرة الاعتبارية ، ولهذا يقال « الانسان إنسان » في مقام توهم المغايرة في مقام الجعل (ولا يعتبر معه) أى مع ما ذكر من الاتحاد والمغايرة ما ذكره في الفصول من (ملاحظة التركيب بين المتغايرين) بأن يجعل كل واحد من الموضوع والمحمول جزء مركب (واعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك) مجموع (واحداً) اعتبارياً (بل يكون لحاظ ذلك) التركيب (مخلاً) بالحمل (لاستلزامه) أى التركيب الذى ادعاه الفصول (المغايرة بالجزئية والكلية) فمثل من الموضوع والمحمول جزء وكلاهما كل ، ومن البديهي عدم صحة حمل أحد جزئى المركب على الآخر ، فانه لا يصح حمل الماء على اللحم ولا العكس في المركب منها (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 المعارف بل (وسائر القضايا) المستعملة ، فان التركيب غير ملحوظ (في طرف الموضوعات) الواقعة في التحديدات وغيرها (بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها) الحاصلة قبل التركيب ، فالإنسان بما له من المعنى موضوع في قولنا « الانسان حيوان ناطق » (كما هو الحال في طرف المحمولات)

ولا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما 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 فى الحمل الاولى (مع ما هما عليه من المغايرة ولو بنحو من الاعتبار) فالتغاير فى الحمل الشائع فى المفهوم والمعنى وفى الحمل الاولى مفهومي فقط ولو اعتباراً ولهذا قيل : ان الموضوع فى « زيد إنسان » هو زيد المنخлец عنه الانسانية الملحوظ فيه الجسمية حتى لا يلزم حمل الشيء على نفسه .

قال المصنف (ره) فى الفوائد : ثم لا يخفى تحقق ملاك الحمل وهو الاتحاد من وجه والمغايرة من آخر بين المشتقات والذوات المتصفة بالمبادئ ، ولا يعتبر معه من ملاحظة التركيب بين المتغايرين كذلك ، واعتبار كون المجموع منها بما هو مجموع واحداً بل يكفى ملاحظة اتحادها ذاتاً كما فى حمل الذاتيات واتحادها وجوداً كما فى 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 اجزاءً ، ولزم زيادة جزء اعتبارى فى المحدود وهو ملاحظة مجموعها من حيث المجموع واحداً فى 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 فى الحمل الاولى الذاتى أو وجوداً كما فى الحمل الشائع الصناعي والتركيب الاعتبارى لو لم يخل بالاتحاد المعتبر لاستلزامه المغايرة بالجزئية والكلية لا دخل له فى حصوله وتحققه - إنتهى .

فالمتحصل من اشكالات المصنف على الفصول فى كتابيه ثلاثة : « الأول » ما أشار اليه من أن الحمل يقتضى الاتحاد - الخ ، إذ بعد الاتحاد الحقيقى لا حاجة إلى

فانقدح بذلك فساد ما جعله 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 مخلاً - الخ ، إذ هذا اللحاظ مستلزم لسكون الموضوع والمحمول جزئياً مركب ، ومن البديهي عدم جواز حمل أحد الجزئين على الآخر « الثالث » ما أشار اليه بقوله : مع وضوح عدم - الخ ، وهذا منحل إلى إشكالين : الأول انه خلاف الوجدان إذ المفرد بما له من المعنى موضوع أو محمول لأن 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 حقيقتان ومزيتا الجزئين الحاصلتان بسبب التركيب وهما اعتباريان .

إذا عرفت ذلك قلنا : انه إذا اعتبر التركيب في الحد والمحدود لزم عدم مساواتها ، 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 للمحوظ الخ فتأمل .

(فانقدح بذلك) الذي ذكرنا من بطلان ملاحظة التركيب في الحمل (فساد ما جعله) الشيخ محمد حسين « قده » (في الفصول تحقيقاً للمقام) من ملاحظة التركيب (وفي كلامه) قدس سره (موارد للنظر تظهر بالتأمل وإمعان 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 : (لاريب في كفاية مغايرة المبدأ)

مع ما يجري المشتق عليه مفهوماً وإن اتحداً عيناً وخارجاً، فصدق الصفات مثل العالم والقادر والرحيم والكريم، الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال .

للمشتق (مع ما يجري المشتق عليه) من الموصوف (مفهوماً وان اتحداً) أى الموصوف ومبدأ المشتق (عيناً وخارجاً) بأن كان المبدأ عين الموصوف وبالعكس (فصدق الصفات) الثبوتية لله تعالى (مثل العالم والقادر) والحي والمريد والمدرک (والرحيم والكريم ، الى غير ذلك من صفات الكمال والجلال) .

قال في حق اليقين للسيد الشير (ره) ما لفظه : قال بعض العارفين ان الأسماء تنقسم باعتبار الهيئة الى جمالية كاللطيف والغفار وجلالية كالمنتقم والقهار . انتهى فكان 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 في قوله :

عالم وقادر حي است مرید مدرک

هم قديم ازلي دار متکلم صادق

ويعبر عن هذه بصفات الكمال لكونها كلاً 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 إليه أهل الحق من عينية صفاته يكون على الحقيقة ،

وعلى هذا فصفت الجلال سلوب ولا معنى لا اتحاد السلب مع الذات ، ولهذا حمل كلامه على خلاف المصطلح .

وعلى كل حال فصدق الصفات (عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق)

من الشيعة ومن تبهم في هذه المسألة (من عينية صفاته يكون على الحقيقة) .

قال السيد الشير في حق اليقين ما لفظه : الصفات الكمالية — كالعلم والقدرة والاختيار والحياة والارادة والكرهية والسمع والبصر والسرمدية ونحوها — هي عين ذاته تعالى وجوداً وعيناً وفعلاً وتأثيراً ، بمعنى ان ذاته تعالى بذاته يترتب عليه آثار جميع الكمالات ويكون هو من حيث ذاته مبدءاً لا نتراعها منه ومصداقاً لجلها 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 ومحبي ومراد ومخلوق ومرزوق باعتبارات متعددة وحيثيات مختلفة وبالجملة فليست صفاته تعالى مغايرة للذات كما في صفاتنا ، فان علمنا وقدرتنا وحياتنا مثلاً 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 :

عبارتنا شتى وحسبك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

قال أمير المؤمنين عليه السلام : « من وصف الله فقد قرنه ومن قرنه فقد

تناه ومن تناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله » يعني من وصف الله تعالى بصفة

مغايرة لذاته فقد جعله مقارناً لغيره وهو الصفة ، ومن جعله مقارناً لغيره من الصفة

فقد تناه إذ الموصوف أول والوصف ثاني ، ومن تناه 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 خارجاً إلا أنه غير ذاته مفهوماً، ومنه قد انقذ ما في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز في 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 خارجاً) بحيث انه سميع بما يبصر وبصير بما يسمع (إلا انه) أي المبدأ (غير ذاته مفهوماً) ، إذ المفهوم من العلم غير المفهوم من الذات ، كما ان في المثال المتقدم مفهوم المعلوم غير مفهوم المخلوق وان كانت الذات واحدة .

(ومنه) أي مما ذكرنا من كفاية المغايرة مفهوماً (قد انقذ) فساد (ما) ذهب اليه (في الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز في الفاظ الصفات الجارية عليه تعالى) فانه بعدما اشترط قيام مبدأ الاشتقاق بالموصوف في صدق المشتق قال : وخالف في ذلك جماعة فلم يعتبروا قيام المبدأ في صدق المشتق . . . الى أن قال : وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين بصدق العالم والقادر ونحوها عليه تعالى مع عينية صفاته تعالى كما هو الحق . ثم أجاب عن هذا الانتصار بقوله : الظاهر اطباق الفريقين على ان المبدأ لا بد أن يكون مغايراً لذي المبدأ ، وإنما اختلفوا في وجوب قيامه به وعدمه ، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبة اليه تعالى (بناء على الحق من العينية) وإنما 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 اللغوية ، وإنما أضاف المصنف (ره) المجازية لما فهمه من ملاك كلام الفصول (و) لكن نحن في مندوحه عن هذا الالتزام (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 ومبادئ الصفات . الخامس :

اتحاد في العين (و) اما ما ادعاه الفصول من الاتفاق على لزوم المغايرة بقوله « الظاهر اطلاق الفريقين » الخ فغير مسلم إذ (لا اتفاق على اعتبار غيرها) أى غير المغايرة الاعتبارية فلا دليل على وجوب المغايرة الحقيقية (إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره) أى على عدم اعتبار غير المغايرة المفهومية (كما لا يخفى) على من راجع كتابهم 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 (ومبادئ الصفات) كالعلم والقدرة وغيرها كما هو بديهي .

ثم لا يذهب عليك ان نظر الاصولي في هذه المسألة الى امكان اتصاف الذات بتلك المفاهيم بمعانيها العامة لكي يتوصل الى جواز اجراء اسماء الله المشتقة عليه تعالى بما لهامن المعاني ونظر المتكلم الى اثبات كونها بأى معنى صفة كمال لا ثقة به تعالى .

﴿ كيفية قيام المبادئ بالذات ﴾

(الخامس) من الأمور الباقية في تحقيق الحق الذي وقع فيه النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في كيفية قيام المبادئ بالذات لصديق 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 في محكي المواقف ما لفظه : لا شك ان علة كون الشيء علماً هي العلم ، وحد العالم من قام به العلم ، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت أصله له ، فكذا شرطه فيمن غاب وهكذا سائر الصفات - انتهى . وبهذا الدليل نفسه خرجوا الكلام على النفس لمناقات الكلام الخارجي الحادث لذاته تعالى .

انه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغائرة كما عرفت بين المبدأ وما يجري عليه المشتق في اعتبار قيام المبدأ به في صدقه على نحو الحقيقة، وقد استدل من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب والمؤلم مع قيام الضرب والألم بالمضروب والمؤلم بالفتح، والتحقيق انه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الألباب في

« الثاني » ما ذهب 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 في الهواه.

« الثالث » ما ذهب اليه في الفصول من التفصيل بين ما كان المبدأ ذاتاً فلا يعتبر فيه القيام، وبين ما لم يكن المبدأ ذاتاً فيعتبر فيه القيام بالمعنى الأعم من الحلول والصدور وغيرها.

« الرابع » ما اختاره المصنف (ره) من اعتبار قيام المبدأ لكن انحاء القيام مختلفة كما سيأتي.

والى ما ذكر أشار بقوله: « انه وقع الخلاف » المذكور (بعد الاتفاق على اعتبار المغائرة) في الجملة (كما عرفت) في الامر الرابع (بين المبدأ وما يجري عليه المشتق) من النوات (في اعتبار قيام المبدأ) الظرف يتعلق بالخلاف، والحاصل انهم بعدما اتفقوا على اعتبار المغائرة بين المبدأ وما يجري على المشتق اختلفوا في انه هل يعتبر قيام المبدأ (به) أي بما يجري عليه المشتق (في صدقه) أي صدق المشتق (على نحو الحقيقة) أم لا يعتبر القيام في 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 أولى الألباب في) بطلان

انه يعتبر في 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 حلولاً أو وقوعاً 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 انحاءه) أى أنحاء التلبس (الناشئة) هذه الانحاء (من اختلاف المواد) والمبادئ (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 ملكة فلا يصح اطلاق الكاتب بالنسبة الى الامي ويصح بالنسبة الى من له ملكته وان لم تكن صفة ولا فعلاً مشغولاً 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 (حلولاً) في الذات نحو المميت (أو) قيامه (وقوعاً عليه) نحو الممات (أو) قيامه وقوعاً (فيه) كالمات 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 وحلولاً كالبيض » 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 خارجاً كما في صفاته تعالى على ما أشرنا إليه آنفاً أو مع عدم تحقق الالتمتزع عنه كما في الاضافات والاعتبارات

ولا يؤثر فيه اختلاف المواد ولا اختلاف الهيئات ولا اختلاف الذوات ، فإن التلبس يختلف حسب اختلاف الذات ، ففي صفاته عزاسمه 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) أي عن الموصوف وهو الذات (مفهوماً) أي انتزاعاً مفهوماً ، بأن يكون الذات لبعض الاعتبارات ينتزع عنها المشتق (مع اتحاده) أي المبدأ (معه) أي الموصوف (خارجاً) وعيناً (كما في صفاته تعالى) وتقدس (على ما أشرنا إليه 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 أصلاً ، بمعنى انه ليس ما بجذاه المبدأ شيء كالامور الاعتبارية مثل الملكية والزوجية ونحوها ، فانه لا (تحقق) في الخارج (إلا لالتمتزع عنه) هذا المبدأ الاعتباري أي الموصوف (كما في الاضافات) التي لا بد في تحققها من طرفين (والاعتبارات) التي يكفي فيها طرف واحد ، ويمكن الفرق بأن الأول له تحقق من دون اعتبار المعبر والثاني تحققه بالاعتبار . والجامع بينهما انها

التي لا تتحقق لها ولا يكون بجذائها 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 اثنية كان ما بجذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد والعينية وكان ما بجذائه عين الذات،

الامور (التي لا تتحقق لها) في السكون (ولا يكون بجذائها في) ظرف (الخارج) العين (شيء وتكون) هذه المشتقات الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج (من الخارج المحمول) أي المحمولات المعبر عنها بخارج المحمول (لا المحمول بالضميمة) . قال في المنظومة : « والخارج المحمول من صميمه » متعلق بالخارج ، أي خارج من حاق ذات المعروض « يفاير المحمول بالضميمة » أي قد يقال العرضي ويراد به انه خارج عن الشيء ومحمول عليه ، كالوجود والوجود والوحدة والتشخص ونحوها مما يقال انها عرضيات لمعروضاتها ، فان مفاهيمها خارجة عنها وليست محمولات بالضمائم ، وقد يقال العرضي ويراد به المحمول بالضميمة كالأبيض والأسود في الاجسام والعالم والمدرك في النفوس — انتهى . ومحصله ان المعارض الاعتباري يسمى بالخارج المحمول والمعارض المتأصل يسمى بالمحمول بالضميمة .

(ففي صفاته الجارية عليه تعالى) وتقديس (يكون المبدأ مغايراً له تعالى مفهوماً) ففهوم 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 (اثنية) واقعية أي الذات (و) الصفة بحيث (كان ما بجذائه) أي ما بجذائه الوصف (غير الذات) البسيط (بل) يكون القيام (بنحو الاتحاد) بين الذات والصفة (والعينية وكان ما بجذائه) أي الوصف (عين الذات) فصفاً الله تعالى ليست من قبيل الزوجية التي لا ما بجذائه لها أصلاً ، وليست من قبيل صفاتها كالعالم الذي له ما بجذائه 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 مرجعاً في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها وبالجملة يكون مثل العالم والعاقل وغيرهما من الصفات الجارية عليه وعلى غيره جارية عليها بمفهوم واحد ومعنى فارد وان اختلفا فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد

(و) ان قلت : المرجع في 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 خارجاً بل كان (بتأمل وتعمل من العقل . و) ما ذكرتم من أن العرف هو المرجع مخدوش ، فان (العرف انما يكون مرجعاً في تعيين المفاهيم) بأن يقول : المشتق هو الذات المتلبس بالعلم فعلاً ، 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 البارئ تعالى وصفاته لم يكن له حق في أن يقول : اطلاق الصفات من باب المجاز . والحاصل ان العرف مرجع في تحديد المفهوم لا في تحديد المصدق ، بل لا بد في تحديد المصدق من المدقة العقلية ومراعاة الواقع .

(وبالجملة يكون مثل العالم والعاقل وغيرهما من) سائر (الصفات الجارية عليه تعالى) وتقديس (وعلى غيره) من سائر الذوات (جارية عليها بمفهوم واحد ومعنى فارد) فالعلم المنكشف لديه الأشياء مطلقاً (وان اختلفا) أى الله سبحانه وسائر الممكنات (فيما يعتبر في الجرى من الاتحاد) بيان ما أى وان اختلفا في ماهو

وكيفية التلبس بالمبدأ حيث انه بنحو العينية فيه تعالى وبنحو الحلول أو الصدور في غيره ، فلا وجه لما التزم به في الفصول من نقل الصفات الجارية عليه تعالى عما هي عليها من المعنى كما لا يخفى . 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 ، ففي مثل ما اذا قلنا انه تعالى عالم اما أن نعني 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 (أو الصدور) كالضارب (في غيره) تعالى من سائر الممكنات ، وهذا تبين ان اطلاق العالم على الله حقيقة كاطلاقه على غيره وإنما التلبس مختلف ، (فلا وجه لما التزم به في 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 المغايرة المفهومية ، وهذا المقدار من القيام والمغايرة كلف في كونه حقيقة (كما لا يخفى) وتقدم بيانه .

وتزيد جواباً آخر أنه 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 والمعجز والموت وغيرها ، وحينئذ فتنمقد قضية منفصلة حقيقية في رد الفصول ، وهي هذه (ففي مثل ما اذا قلنا انه تعالى) وتقدس (عالم إما ان نعني انه من

ينكشف لديه الشيء فهو ذلك المعنى العام أو انه مصداق لما يقابل ذلك المعنى فتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . واما أن لا نعى شيئاً فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقطة وكونها بلا معنى كما لا يخفى . والعجب انه جعل ذلك علة لعدم صدقها في حق غيره وهو كما ترى ، وبالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين

ينكشف لديه الشيء فهو ذلك المعنى العام (المفهوم في الممكن ، وعليه يبطل كلام الفصول من انه بالنسبة الى الله تعالى منقول ، ويثبت مطلوبنا وهو ان المعنى في الواجب والممكن واحد (أو) نعى من العالم فيه تعالى (انه) جل شأنه (مصداق لما) أى لوصف (يقابل ذلك 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 نعى) من قولنا العالم (شيئاً) معلوماً لنا (فتكون كما قلناه) قبيل هذا (من كونها) أي كون الالفاظ المشتقة (صرف اللقطة وكونها بلا معنى) مفهوم (كما لا يخفى) . وحيث ان الفصول لا يقول بالشقين الاخيرين من هذه المنفصلة فلا بد له من الالتزام بالاشق 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 (في حق غيره) تعالى أي لا تصدق في حق غيره بالنحو الذي تصدق به في حقه سبحانه . والحاصل ان العالم مثلاً 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) أي عدم جواز الاطلاق في حق غيره بمعناه المطلق عليه تعالى .

(بالتأمل فيما ذكرنا ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين) أي جانب صاحب الفصول المنفصل وجانب من قال بعدم اعتبار القيام مطلقاً ، أو المراد القائلين باعتبار

والمحاكمة بين الطرفين فتأمل .

القيام مطلقاً كالاشعري والقائلين بعده كالمعزلي (١) « والمحاكمة بين الطرفين » أما عطف على الخلل أى ظهر من كلامنا المحاكمة بين النافي والمثبت وتوضيحه: انه لو أراد النافي لاعتبار القيام في القيام مع المفارقة بين المبدأ والذات فالحق معه ، وإن أراد في القيام مطلقاً — بمعنى في اعتبار التلبس بالمرّة — فالحق مع المثبت . وأما عطف (٢) على لفظة « ما استدل » أى ظهر الخلل في المحاكمة ، فيكون المعنى ظهر خلل المحاكمة صاحب الفصول بين النافي والمثبت بما فصله ، وتوضيحه ما تقدم من الجواب عن صاحب الفصول (فتأمل) .

قال العلامة المشكيني (ره) ما لفظه . لعله اشارة الى ضعف المحاكمة — وهذا بناء أعلى المعنى الأول كما لا يخفى — بأن يقال : ان مراد القائلين بالاعتبار باعتباره 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 أو وصف عليه تعالى لم يرد في كتاب أو سنة ، حتى ان بعضاً منع من اطلاق كلمة الواجب أو واجب الوجود عليه تعالى وان كان معناه حاصلًا ، كما انه لا يجوز اطلاق المنبت والزارع عليه تقدس مع قوله « انبتنا » وقوله « أم نحن الزارعون » وهكذا فأياً أحد وأياً التوصيف أو التفكير 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 انقح بما حققناه ما في الاستدلال من الجانبين وفي المحاكمة بين الطرفين .

قال السيد الشير قدس الله سره في حق اليقين مالفظه : اعلم انه لاسبيل للمخلوق الى معرفة كنهه الخالق وحقيقته والاحاطة به جل شأنه كما قال عز وجل « ولا يحيطون 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 الملائكة الأعلى يطلبونه كما يطلبونه 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 يزيد 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 : يا محمد ان الناس لا يزال بهم النطق حتى يتكلموا في الله فاذا سمعتم ذلك فقولوا : لا إله إلا الله الذي ليس كمثل شي . . . 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 واطلم على بدائع المملكة وغرائب الصنعة . . . الى أن قال : والله در من قال :

والله لا موسى ولا عيسى المسيح ولا محمد
عاموا ولا جبريل وهو الى محل القدس يصعد
كلا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد
من كنهه ذائق غير انك أوحدي الذات سرمد

الى أن قال : وكما يتمتع على غير الله تعالى معرفة كنه ذاته فكذا يتمتع معرفة كنه صفاته ، لأن صفاته تعالى - كما عرفت - عين ذاته وكلما وصفه به العقلاء فأنها هو على قدر أفهامهم وبحسب وسعهم ، فأنهم 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 زبائيتين - أي قرنين - فأنهما كإلهما وتتصوران عدمهما نقصان لمن لا يكونان له ، ولعل حال كثير من العقلاء كذلك فيما يصفون الله تعالى به سبحانه 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 فأنما 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 أولاً للخلق لأنها أسبق الى العقول والافهام ، وفهم معانيها في حقه تعالى عسر جداً وبيانها أعر منه ، بل كلما قيل في تقريبها الى الافهام فهو تبعيد له من وجه كما تقدم في كلام أمير المؤمنين عليه السلام : ان قيل كان في تأويل أزلية الوجود وان

السادس : الظاهر انه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض كما في الماء الجارى بل يكفي التلبس به ولو مجازاً ومع هذه الواسطة كما في الميزاب الجارى .

قيل لم يؤل 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 . مثلاً لو قلنا « الماء جار » وكان فعلاً جارياً كانت الثلاثة حقيقة ، وان لم يكن فعلاً جارياً كان المشتق مجازاً بالنسبة الى الثالث وحقيقة بالنسبة الى الأولين ، ولو قلنا للماء الراكد « الماء جار » لمشابهته بالماء الجارى بواسطة توجه فعلاً بالرياح كان المشتق بالنسبة الى الأول والثالث حقيقة وبالنسبة الى الثاني مجازاً لعدم استعمال الجارى في معناه ، ولو قلنا في حين جريان المطر من الميزاب « الميزاب جار » كان المشتق حقيقة بالنسبة الى الثاني والثالث لأنه أريد نفس الجريان الحقيقي فعلاً ، ومجازاً بالنسبة الى الأول لانه اسناد الى غير ماهو له .

اذا عرفت ذلك قلنا : محل الكلام في مسألة المشتق في المجاز في الكلمة أعني الثاني لا في المجاز في الاسناد أى الأول . فان (الظاهر انه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات حقيقة التلبس) أى تلبس المشتق (بالمبدأ حقيقة وبلا واسطة في العروض) فلا يشترط أن يكون (كما في الماء الجارى) الذى كان المشتق حقيقة لأجل قيام الجريان بالماء حقيقة ، (بل يكفي) في صدق المشتق على نحو الحقيقة (التلبس به) أى تلبس الذات بالمبدأ (ولو) كان تلبسها به (مجازاً و) كان (مع هذه الواسطة) أى الواسطة في العروض (كما في الميزاب الجارى) فان الجارى

فاسناد الجريان الى الميزاب وان كان اسناداً الى غير ماهو له وبالمجاز الا انه في الاسناد لاني الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل في معناه الحقيقي وان كان مبدؤه مسنداً الى الميزاب بالاسناد المجازي ولا منافاة بينهما أصلاً كما لا يخفى ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقي في 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 هو ظاهر (إلا انه) مجاز (في الاسناد) نحو « أنبت الربيع البقل » (لا) انه مجاز (في الكلمة) نحو أسديرمي (فالمشتق) كالجارى (في مثل) هذا (المثال بما هو مشتق) وكلمة (قد استعمل في 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 (أصلاً كما لا يخفى) بأدنى تأمل ، فان كل واحد من الحقيقة العقلية والمجاز العقلي ينقسم باعتبار الطرفين الى اربعة أقسام : حقيقية كل منهما لغة نحو « أنبت الربيع » و « أنبت الله » ومجازيتهما نحو « أحبي شباب الزمان » و « أحبي أمر الله » وحقيقة الأول مع مجازية الثاني نحو « أنبت شباب الزمان » و « أنبت امر الله » وبالعكس نحو « أحبي الربيع » و « أحبي الله » (ولكن ظاهر الفصول بل صريحه اعتبار الاسناد الحقيقي) بين مبدأ المشتق والذات (في) ما اذا أريد (صدق المشتق حقيقة) فانه قال ما لفظه : الثالث يشترط في صدق المشتق على شيء حقيقة قيام مبدأ الاشتقاق به من دون واسطة في العروض . ثم قال : وانما قلنا من دون واسطة في المقام احترازاً عن القائم بواسطة ، فانه لا يصدق إلا مجازاً كالشدة والسرعة القائمتين بالجسم بواسطة الحركة واللون ، فانه يقال الحركة سريعة واللون شديد ولا يقال الجسم سريع أو شديد انتهى

وكانه من باب الخلط بين المجاز في الاسناد والمجاز في الكلمة وهو ههنا محل الكلام بين الأعلام والحمد لله وهو خير ختام

(وكانه) أى اشتراط الفصول (من باب الخلط بين المجاز في الاسناد) الذى لا يضر بكون الكلمة حقيقة (و) بين (المجاز في الكلمة) . والحاصل انه لم يفرق بين المقام الأول والثاني ، فجعل مجازية المقام الأول موجباً لمجازية الثاني (١) (وهو) أى المجاز في الكلمة (ههنا) أى فى بحث المشتق (محل الكلام بين الأعلام) لا المجاز في الاسناد (٢) (والحمد لله) رب العالمين ، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين ، والامنة 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 (الثاني) تطبيقه على الموضوع الذي هو عبارة عن الاسناد والصدق ، فالظاهر ان النزاع بينهما في 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» : أنه 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 عجيباً . ومنها الحادثة ، ومنها الغرض كما تقول : جاء زيد لأمر كذا .

المقصد الأول

(في الأوامر ، وفيه فصول)

الفصل الأول

(فيما يتعلق بمادة الأمر) اى - ا م ر - (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) مطلقاً 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) مطلقاً (كما تقول رأيت اليوم أمراً عجيباً) أى شيئاً عجيباً (ومنها الحادثة) نحو وقع في البلد امر أى حادثة ، (ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لأمر 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 « جائي رجل » كان المفهوم من لفظة رجل فرد من افراد الانسان المذكور المرادف لقولنا في الفارسية « مرد » ، ومصداقه أي الذي جاء خارجا يمكن أن يكون زيدا أو غيره .

إذا عرفت ذلك فنقول : الرجل مستعمل في هذا المصداق الخاص ولا يلزم منه أن يكون مفهوم الرجل زيدا ، فلو عد احد من معاني الرجل زيدا كان خطأ لأنه جعل المصداق مكان المفهوم ، وفيما نحن فيه كذلك (ضرورة أن) لفظ (الأمر في) مثال (جاء زيد لأمر كذا) الذي تقدم (ما استعمل) أي لم يستعمل (في معنى الغرض بل اللام قد دل على) مفهوم (الغرض) والأمر مستعمل بمعنى الشيء . (نعم يكون مدخوله) أي مدخول اللام (مصداقه) أي مصداق الغرض ، فلو قال جئت لأمر وكان جائيا 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 القوجاني : 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

في الحادثة والشأن ، وبذلك ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء . هذا بحسب العرف واللغة ، واما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة في القول المخصوص ومجاز في غيره ، ولا يخفى انه عليه لا يمكن منه الاشتقاق ،

(في الحادثة والشأن) فان عدما من معاني الأمر من باب اشتباه المفهوم بالمصداق . (وبذلك) الذي ذكرنا من الفرق بين المفهوم والمصداق (ظهر ما في دعوى الفصول من كون لفظ الأمر حقيقة في المعنيين الأولين) فقط أى الطلب والشأن ، وقد ادعى التبادر والنقل عن اللغويين بالنسبة اليهما (ولا يبعد) بقريئة التبادر (دعوى كونه حقيقة في) معنيين الأول (الطلب) وهو المعنى الاول لكن لا مطلقاً بل (في الجملة) بحسب الخصوصيات التي سنذكرها من كون الطلب بالصيغة ونحوه . (و) الثاني (الشيء) من غير فرق بين ان يكون غرضاً أو حادثة أو غيرها ، وأما بقية المعاني التي انهاها بعضهم الى أربعة عشر كما عن البدائع وغيره فان دخل تحت أحد هذين فهو وإلا كان مجازاً .

و (هذا) الذي ذكرنا من اختصاصه بهذين المعنيين إنما هو (بحسب العرف واللغة) فتأمل . (واما) معنى الأمر (بحسب الاصطلاح) المتداول في أسمة الفقهاء والاصوليين (فقد نقل الاتفاق على انه حقيقة في القول المخصوص) وهي صيغة افعال (ومجاز في غيره) مطلقاً ، (ولا يخفى) عليك (انه عليه) أي ان الأمر بناءً على كونه موضوعاً للقول المخصوص (لا يمكن منه الاشتقاق) كأن يقال مثلاً أمر بمعنى قال القول المخصوص ، ويأمر بمعنى يقول القول المخصوص وهكذا .

هذا إذا كان المراد وضعه للقول بمعنى المصدر أي التلقظ بالصيغة واضح ، لأنه يكون حينئذ يكون من قبيل الاعلام فكما لا يمكن الاشتقاق من زيد وعمر وكذلك 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 حديثاً 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 حديثاً) وكل غير حديثي لا يشتق منه بداهة (مع) ان ما ذكر غير مستقيم لبداهة صحة الاشتقاق من الأمر .

والحاصل ان الأمر لو كان موضوعاً للقول المخصوص لزم عدم الاشتقاق منه ، لكن اللازم باطل فاللزوم 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 أولاً وظهور كون الاشتقاق منه بما له من المعنى العرفي ثانياً - انتهى . ويمكن أن يكون وجهه ان لفظ الأمر المصطلح مصدر بمعنى التلفظ بللفظ دال على الطلب من حيث صدوره من المتكلم ، فيكون معنى لفظ الأمر معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق منه ، وتفصيل ذلك موكول إلى حاشية السلطان .

(و) لسكن (يمكن) الجواب عما تقدم من أنه لو كان موضوعاً للقول كيف يصح الاشتقاق منه ؟ بما حاصله : (أن يكون مرادهم به) أي بما ذكروا من كون لفظ الامر موضوعاً 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 - أي صيغة الأمر - إذا أراد العالی بها الطلب يكون من مصاديق الأمر لکنه بما هو طلب مطلق أو مخصوص . وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل ولا مشاحة في الاصطلاح ، وإنما المهم بیان ما هو معناه عرفاً ولغة ليحمل عليه

القول الذي يدل على الطلب وأرادوا الطلب .

وحيث بین أن معنى الأمر اصطلاحاً هو الطلب بالقول استدرك بقوله : (نعم) قد يطلق الأمر على نفس (القول المخصوص ، أي صيغة الأمر) كضرب مثلاً لكن (إذا أراد) الشخص (العالی بها) أي بهذه الصيغة (الطلب) من السافل ، ولا يخفى أن إطلاق الأمر حينئذ على القول لأنه (يكون من مصاديق الأمر) كما هو من مصاديق الطلب . والحاصل أنه لما وضع الأمر للطلب بالقول كان مصداق الطلب مصداقاً للأمر ، لبداهة أن مصداق أحد المتساويين مصداق للآخر ، (لکنه) أي 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 العالی ، وقوله « بما هو » الخ أي صدق الأمر عليه بما هو طلب لا بما هو قول مخصوص ، لأننا انكرنا كون الأمر موضوعاً للقول ومثال ذلك : أنه لو وضع « العالم » للمتلبس بالعلم فصدق العالم على زيد إنما هو بملاحظة تلبسه بالعلم لا بما هو زيد لعدم وضع العالم لزيد فتبصر .

(وكيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل) عن معناه العرفي واللغوي إلى الاصطلاح كما تقدم (ولا مشاحة في الاصطلاح) لو ثبت ، ووجه سهولة الأمر عدم الاهتمام بمعناه الاصطلاحى لعدم ترتب فائدة عليه (وإنما المهم) الذي يجب البحث عنه (بیان ما هو معناه عرفاً ولغة) إذ محط النظر هو الخطابات الشرعية التي وردت على مقتضى العرف حسب قوله تعالى : « وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم » فاللزام أن يبين معنا الأمر في عرف الشارع (ليحمل عليه) أي على ذلك المعنى

فيما إذا ورد بلا قرينة ، وقد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب والسنة ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أو الحقيقة والمجاز . وما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال لو سلم ولم يعارض بمثله فلا دليل على الترجيح به فلا بد مع التعارض من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل . نعم لو علم ظهوره في أحد معانيه ولو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه وإن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص أو فيما يعمه

(فيما إذا ورد) الامر (بلا قرينة) تفيد المراد منه ، (و) نحن بعد التبع وجدنا أنه (قد استعمل في غير واحد من المعاني في الكتاب) الحكيم (والسنة) المقدسه (ولا حجة على أنه على نحو الاشتراك اللفظي) بأن يكون اللفظ موضوعاً لكل واحد من تلك المعاني ابتداءً (او) الاشتراك (المعنوي) بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد جامع بين تلك المعاني (او) أن اللفظ بنحو (الحقيقة) في بعض (والمجاز) في بعض آخر (وما ذكر في) الامر الثامن من (الترجيح عند تعارض هذه الأحوال) الثلاثة وغيرها (لو سلم) كونها مرجحة في نفسها (ولم يعارض بمثله) كما تقدم بيانه (فلا دليل على الترجيح به) ما لم يوجب ظهور اللفظ (فلا بد مع التعارض) بين احتمالي الحقيقة والمجاز أو الاشتراك اللفظي والمعنوي (من الرجوع إلى الأصل في مقام العمل) من البراءة والاستصحاب وغيرها حسب اختلاف المقامات .

(نعم لو علم ظهوره) أي ظهور لفظ الامر (في احد معانيه ولو احتمل أنه) أي الظهور (كان للانسباق من الإطلاق) 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) أي على ذلك المعنى الظاهر لكون الظهور حجة ، وحينئذ فلا مجال للأصل العملي (وأن لم يعلم أنه) أي الامر (حقيقة فيه) أي في هذا المعنى الظاهر (بالخصوص أو) حقيقة (فيما يعمه) بل ولو احتمل كون

كما لا يبعد أن يكون كذلك في المعنى الأول .

(الجهة الثانية) الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً ولو اطلق عليه كان بنحو من العناية كما ان الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالی أمراً ولو كان مستخفصاً 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 التنافي لما تقدم منه قدس سره من قوله « ولا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة والشيء » فتأمل .

﴿ اعتبار العلو ﴾

(الجهة الثانية) في أن الطلب الذي هو معنى الامر يعتبر فيه كونه من العالی ام لا ، و (الظاهر) بقرينة التبادر (اعتبار العلو في معنى الامر) فإنه إذا قيل « امر زيد عمراً بكذا » فهم منه أن زیداً عال ولو كان السامع لا يعرف زیداً ولا عمراً ، فلاك صدق الامر وجود جهة العلو في الامر بأن يصدر الطلب منه (فلا يكون الطلب من) الشخص (السافل أو المساوي) بالنسبة إلى المطلوب منه (امراً) في الاصطلاح (ولو اطلق عليه) أى على طلبها لفظ الامر (كان بنحو من العناية) والمجاز ، وذلك للمعاشابهة في الصورة لكن قد جرى اصطلاح النحاة على تسمية مطلق ما كان بصيغه افعال بالامر كما لا يخفى .

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 (العالی امراً ولو كان) في مقام الطلب (مستخفصاً بجناحه) .

(فائدة) استخفاف الجناح كناية عن التذلل والخضوع ، وهو مأخوذ

واما احتمال اعتبار أحدهما فضعيف ، وتقييح الطالب السافل من العالى المستعلى عليه وتوييخه بمثل انك لم تأمره وإنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه وإنما يكون اطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه . وكيف كان ففي صحة سلب الأمر عن طلب

من خضوع الطائر لأمه بخفض جناحه .

ثم أنه تحصل مما تقدم اعتبار العلو في الامر لا الاستعلاء (واما احتمال اعتبار احدهما) على سبيل منع الخلو ، بأن يكون الشرط في صدق الامر اما اعتبار العلو ولو استخفف الطالب واما الاستعلاء ولو لم يكن عاليا ، كما ذهب اليه بعض الاساطين بدليل تقييح 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 (تقييح) العقلاء فعل (الطالب السافل من العالى) حين كان بصورة (المستعلى عليه وتوييخه بمثل انك لم تأمره ؟) فغير صحيح وبيانه يحتاج إلى مقدمه ، وهي : أن موضع الاستدلال بهذا الدليل امران : « الاول » تقييح العقلاء ، وجه الدلالة أن التقييح إما راجع إلى المادة وعدم قبجها بديهي وإما راجع إلى الهيئة ، وهي إما امر أو التماس ، وحيث لا قبج في الثاني فلا بد أن يكون في الاول . « الثانى » تسمية العقلاء هذا الطلب امراً .

اذا عرفت ذلك قلنا : هذا الاستدلال غير مستقيم ، اما التقييح فـ (إنما هو على استعلائه لا على أمره حقيقة بعد استعلائه) فلا يكون دليلاً على صدق الامر (و) اما تسمية العقلاء ذلك الطلب امراً فنقول : (إنما يكون اطلاق الامر على طلبه) مجازاً لاحقيقة (بحسب ما هو قضية) أى مقتضى (استعلائه) وعلاقة المجاز المشابهة بين العالى والمستعلى ، مع أنه لو لم نعمل كون لفظ الامر هنا حقيقة أو مجازاً لم يمكن التمسك به لاثبات الحقيقة ، إذ الاستعمال اعم .

(وكيف كان) المطلب (ففي صحة سلب الامر عن طلب) الشخص

السافل ولو كان مستعلياً كفاية .

(الجهة الثالثة) لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقة في الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه . ويؤيده قوله تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » . وقوله صلى الله عليه وآله : « لولا أن أشق على أمتي »

(السافل ولو كان مستعلياً) في مقام الطلب (كفاية) لاثبات مجازية اطلاق الامر عليه

﴿ إفادة الامر الوجوب ﴾

(الجهة الثالثة) في معنى مادة الامر (لا يبعد كون لفظ الامر) أى - ا ، م ر - (حقيقة في الوجوب) فقط ، فلو قال « امره » كان المعنى اوجب عليه ، وذلك (لانسباقه) 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 أمره ») .

وجه الدلالة ما ذكره في المعالم من قوله : حيث هدد سبحانه مخالف الامر ، والتهديد دليل الوجوب . فان قيل : الآية إنما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ، ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الأمر للوجوب وهو عين المتنازع فيه . قلنا : هذا الامر للإيجاب والالزام قطعاً ، اذ لا معنى لنذب 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 سفهاً وعبثاً ، وذلك محال على الله سبحانه ، واذا ثبت وجود المقتضى ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضى للعذاب هو مخالفة الواجب لا المنسوب - انتهى . ثم ان وجه كون الآية مؤيدة لا دليلاً أن غاية ما يدل أنه استعمال الامر للوجوب والاستعمال اعم من الحقيقة كما لا يخفى ، بل قد عرفت أن فهم الوجوب هنا بقرينة مادة الحذر .

(وقوله صلى الله عليه وآله) في الحديث المشهور (لولا أن أشق على أمتي)

لامرتهم بالسواك . وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة بعد قولها : أتأمرني يا رسول الله؟
لا - بل إنما أنا شافع

لامرتهم بالسواك) وجه الدلالة أن المشقة إنما تكون في الاضام لا في الندب ، فلو لم يكن الامر للوجوب لم تكن المشقة مانعة عنه ، ووجه عدم كونه دليلاً أنه استعمال وهو اعم كما تقدم ، مع أنه فهم الوجوب بقريئة المشقة .

(وقوله صلى الله عليه وآله) ايضاً (لبريرة) فيما رواه في مستدرک الوسائل في الباب السادس والثلاثين من ابواب نكاح العبيد والاماء عن غوالي الثالثي ما لفظه : روى ابن عباس ان زوج بريرة كان عبداً اسود يقال له « مغيث » كأنني انظر اليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تجري على لحيته . فقال النبي صلى الله عليه وآله للعباس : يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثاً ؟ فقال لها النبي صلى الله عليه وآله : لو راجعته فإنه ابو ولدك . فقالت : يا رسول الله تأمرني ؟ قال : لا إنما انا شفييع . فقالت : لا حاجة لي فيه - انتهى .

وقصة بريرة كما رواها في الوسائل أن بريرة كانت عند زوج لها وهي مملوكة فأشترتها عائشة واعتقتها فخيرها رسول الله (ص) وقال : أن شئت أن تقر عند زوجها وان شئت فارقته - انتهى .

اقول : إنما 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 يا رسول الله : لا - بل إنما أنا شافع) او : لا إنما أنا شفييع - كما في لفظ الرواية تدل على أن الامر للوجوب ، اذ لو لم يكن للوجوب ما كان لاستفهام بريرة معنى وكذلك لقول النبي (ص) : لا - ووجه كونه مويداً لا دليلاً - بعد كون الاستعمال اعم من الحقيقة - وجود القرينة وهي مقابلته بالشفاعة ثم ان الشفاعة طلب يرجع فائدته إلى ثالث وجعلها بعضهم مقابلاً للامر والالتماس والسؤال نظراً إلى عدم انحصارها في

الى غير ذلك وصحة الاحتجاج على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة أمره وتوبيخه على مجرد مخالفته كما في قوله تعالى : « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك »

العالي أو الداني أو المساوي التي كانت شرائط للثلاثة الاول (١) (الى غير ذلك)
 فان قلت : ما وجه جعلكم الأدلة الثلاثة مويديات مع أن اصالة عدم القرينة تفيد الحقيقة ؟ قلت : اصالة عدم القرينة إنما تكون لتعيين المراد لا لتكون الاستعمال بعد معلومية المراد على وجه الحقيقة أو المجاز (وصحة الاحتجاج) عطف على لانسباقه وعلى هذا يكون دليلاً ، والظاهر انه عطف على قوله « قوله تعالى فليحذر » فيكون مؤيداً أى يدل على كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب صحة احتجاج المولى (على العبد ومؤاخذته بمجرد مخالفة امره) فيما لو طلب منه شيئاً بلفظ الامر فلم يفعل فإنه يحسن عند العقلاء عقوبته (وتوبيخه على مجرد مخالفته) ولو لم يكن قرينة اصلاً (كما) ترى أن الله سبحانه لام بليس (في قوله تعالى « ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك ») وجه الدلالة أنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر ، ولو كان الامر اعم من الوجوب لم يكن مرتباً ، فان ما يرتب على الخاص لا يصح ترتيبه على العام الا مجازاً . مثلاً لو كان المحذور ادخال الانسان في الدار لم يصح في مقام المؤاخذه أن يقول المولى لعبد ، « لم ادخلت الحيوان » الا توسعاً . ووجه كونه مؤيداً لادليلاً ما تقدم من كون الاستعمال اعم مضافاً إلى وجود القرينة .

ثم ان وجه الاستدلال بهذه الآية على كون المادة للوجوب - كما هنا - غير الاستدلال على كون الصيغة للوجوب كما في العالم .

(تنبيه) قال في المعنى في باب اللام : « الثالث » لا الزائدة الداخلة في الكلام لمجرد تقويته وتوكيده ، نحو ما منعك أن رأيتهم ضلوا أن لا تتبعني . 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 - انتهى .

وتقسيمه الى الايجاب والاستحباب إنما يكون قرينة على ارادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه ، وصحة الاستعمال في 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 الاشارة اليه في الجهة الاولى

تسجد . وتوضعه الآية الاخرى ما منعك أن تسجد - انتهى .

وقال في الغنية بعد نقله الاشكال عن الرازي في زيادة اللام : فأول على أن ما استفهامية للانكار ، معناه أي شيء منعك عن السجود ، على أنه ذكر المنع واريده الداعي ، فكأنه قيل ما دعاك الى أن لا تسجد .

(و) اعلم أنه قد ذهب جماعة الى أن الامر حقيقة في الأعم من الوجوب والاستحباب على نحو الاشتراك المعنوي ، 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 (إنما يكون قرينة على ارادة المعنى الأعم منه) أي من الايجاب (في مقام تقسيمه ،) وهذا لا يوجب كونه مشتركا اذ هذا التقسيم إنما يثبت (صحة الاستعمال في معنى) مشترك وصحة الاستعمال (اعم من كونه على نحو الحقيقة كما لا يخفى) ومر غير مرة . نعم اذا أحرز أن التقسيم بلا عناية كان مفيداً ، وأنى لهم باثبات ذلك .

(واما ما افيد) في وجه الاشتراك المعنوي (من أن الاستعمال فيهما) أي الوجوب والندب (ثابت) قطعاً (فلو لم يكن موضوعاً للقدر المشترك بينهما لزم) احد امرين (الاشتراك) اللفظي اذا كان لسكل واحد منها وضع على حده (او) الحقيقة و (المجاز) اذا كان الوضع لاحدهما فقط ، وحين دار الامر بين هذه الثلاثة فالاشتراك المعنوي خير من قسيمه كما تقرر في بحث تعارض الاحوال ، فلا بد من الاشتراك المعنوي ترجيحاً للراجح على المرجوح (فهو غير مفيد) جواب اما (لما مرت الاشارة اليه في الجهة الاولى) من قوله « وما ذكر في الترجيح عند تعارض

وفي 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 الحقيقي والا لا يفيد المدعى . «الجهة الرابعة» :

هذه الاحوال « الخ (وفي) الامر الثامن في بحث (تعارض الاحوال) من أن هذه الوجوه الاستحسانية لا تثبت الوضع وإنما الملاك هو حصول الظهور (فراجع) وتذكر (و) اما ما ذكرنا أيضاً من (الاستدلال) على الاشتراك المعنوي (بأن فعل المندوب طاعة وكل طاعة فهو فعل المأمور به) فالمندوب مأمور به بعد حذف المضافين فيرد عليه بأن (فيه مالا يخفى من) الاشكال اذ لنا (منع الكبرى) اي قوله « وكل طاعة » الخ (لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي) اذ لانسلم أن كل طاعة فهو فعل المأمور به الحقيقي ، فان بين الطاعة وبينه عموماً مطلقاً (والا) يرد من المأمور به معناه الحقيقي بل اريد معنى يساوي الطاعة فـ (لا يفيد المدعى) أي الاشتراك المعنوي لان صدق المأمور به بالمعنى الاعم على المندوب لا يلزم صدق المأمور به الحقيقي عليه اذ ليس كلما صدق العام صدق الخاص كما لا يخفى .

(تنبيه) ذكر بعض المحققين أن العلو والاستعلاء والالتباس والسؤال عناوين منتزعة من احوال الطالبين علواً ودلواً وتساوياً ، والوجوب والندب ونحوها منتزعة من نفس الطلب المدلول عليه بالصيغة ، وتقابل الالتباس والدعاء للعلو ليس باعتبار الالزام وعدمه لوضوح أن الملتبس والسائل ربما لا يرضون بترك المطلوب ، كما أن العالي ربما لا يكون مقصوده الايجاب والالزام - انتهى .

الطلب والارادة

(الجهة الرابعة) في الطلب والارادة وبيان الحق في أن الطلب هل هو عين الارادة - كما نسب الى العدلية من الشيعة والمعتزلة - أو ان الطلب غير الارادة - كما نسب الى الاشاعرة .

(مقدمة) اعلم ان الطلب مقول بالاشتراك على ثلاثة أنواع « الأول » الطلب

الظاهر ان الطلب الذي يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي ، بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلباً مطلقاً بل طلباً انشائياً

الذي يكون من صفات النفس التي له وجود في الخارج وهو من الكيفيات النفسانية « الثاني » الطلب الانشائي المنزوع عن مقام اظهار الارادة باللفظ أو بالكتابة أو بالإشارة مثلاً 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 وعرفاً ، ولذا لو قال « امرك بكذا » فسرہ العرف بأنه طلب منه (ليس هو الطلب الحقيقي) القائم بالنفس ومن صفاتها الخارجية أى النوع الاول (الذي يكون طلباً بالحمل الشائع الصناعي) الذي تقدم أن ملاكه الاتحاد بحسب الوجود ، واما عدم كونه طلباً بالحمل الاولى الذاتي الذي ملاكه الاتحاد المفهومي فبديهى لا يخفى ، وكذا ليس الطلب الذي هو معنى الامر النوع الثالث - اعنى مفهوم الطلب الجامع بين النوعين - (بل) معنى مادة الامر هو (الطلب الانشائي) أى النوع الثاني (الذي لا يكون بهذا الحمل) الشائع (طلباً مطلقاً) من غير تقييد (بل) كان (طلباً إنشائياً) . 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 فإنه يوجد باللفظ ، فما يوجد بلفظ الامر لا يمكن أن يكون طلباً حقيقياً ، ولذا ترى أن المولى قديماً ربه من غير قيام طلب حقيقي بنفسه ، واما النوع الثالث - اعنى مفهوم الطلب - فإنه لا يوجد الا بأحد فرديه كما لا يخفى ، وعليه فلا يمكن أن يكون لفظ الامر الموضوع لاحد فرديه أعني الانشائي دالاً عليه .

(تنبيه) قول المصنف « الذي يكون طلباً بالحمل » الخ وقوله « الذي لا يكون بهذا الحمل

سواء أنشأ بصيغة أفعال أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها ولو أبيت إلا عن كونه موضوعاً للطلب فلا أقل من كونه منصرفاً إلى الانشائي منه عند اطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً وذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي

طلباً « الخ فيه مسامحة ، إذ الحمل لا بد له من محمول ومحمول عليه والطلب حقيقته وانشائيه لا يحتملان على شيء ، فلاحسن أن يقول : المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقاً عرض العبارة الأولى ، ويقول : الذي لا يعبر عنه بلفظ الطلب مطلقاً بل يعبر عنه بلفظ الطلب الانشائي عوض العبارة الثانية - فتأمل (١) .

ولا يذهب عليك أن الطلب إذا لم يكن مفهوماً ولا حقيقياً كان انشائياً (سواء أنشأ بصيغة أفعال) كضرب (أو) انشأ (بمادة الطلب) نحو اطلب (أو) انشأ (بمادة الأمر) الذي هو محل الكلام نحو أمر (أو) انشأ (بغيرها) كالأشارة والكتابة (ولو أبيت إلا عن كونه) أي كون لفظ الأمر (موضوعاً) للطلب) بقول مطلق من غير تقييد بالانشائي (فلا أقل من كونه) أي الأمر (منصرفاً إلى الانشائي منه) أي من الطلب (عند اطلاقه) أي اطلاق الأمر ، ولذا ترى أن الشوق المؤكد القائم بنفس المولى الذي هو طلب حقيق لا يسمى أمراً (كما هو الحال في لفظ الطلب) فإنه - وأن كان موضوعاً للمفهوم الجامع بين قسمي الطلب الانشائي والحقيقي (أيضاً) - ولكنه حين الاطلاق ينصرف منه الطلب فلان من فلان شيئاً انصرف إلى الطلب الانشائي فتأمل . (وذلك) الانصراف في لفظ الأمر إنما كان (لكثرة الاستعمال في الطلب الانشائي) .

قال العلامة الرشدي (ره) : وما يدل على ما ذكره صحة سلب الأمر عن الكيفية القائمة بالنفس الموجودة بوجود سببها ما لم ينشأ المولى بصيغة أفعال أو ما هو بمعناها ضرورة أنه عند الشوق المتأكد الموجود في نفس المولى وعدم انشائه بعد يصح أن يقال أنه ليس بأمر والعبد ليس بأمور وتلك الكيفية ليست بأمر - انتهى .

(١) راجع المشككي مع قول المصنف : ان الطلب الذي يكون هو معنى الأمر - الخ .

كما ان الأمر في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب والمنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية واختلافهما في ذلك ألبا بعض أصحابنا الى الميل الى ما ذهب 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 أنواع : 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 الاولى 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 : (واختلافها) أى الطلب والارادة (في ذلك) الانصراف المذكور صار سبباً لاشتباه بعض ، قال المشكيني : حيث انهم تخيلوا أن المتبادر من كل منها معنى حقيق له ولا شبهة في تباير الطلب الانشائي مع الارادة الحقيقية ، ولم يتفطنوا أنه من باب الانصراف وأن المدعى هو الاتحاد مع حفظ المرتبة كما سيأتي بيانه .

والحاصل أن الانصراف (ألبا 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 أهل الحق) وهم الشيعة

(١) لا يخفى ان العامة في الأصول على مذهبين الأشعري والمعتزلي ، وفي الفروع على اربعة مذاهب الحنفي والحنبلي والمالكي والشافعي ، وقد يقال ان اقر بهم الى الشيعة في الأصول المعتزلة وفي الفروع الشافعية .

والمعتزلة من اتحادهما فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق في المقام وان حققناه في بعض فوائدها 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 بأزاء مفهوم واحد وما بأزاء أحدهما في الخارج يكون بأزاء الآخر والطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الارادة الانشائية ، وبالجملة هما متحدان مفهوما وانشاءً وأخارجاً

(والمعتزلة من) العامة ، فانهم ذهبوا إلى (اتحادهما) .

وحيث انجز بنا البحث إلى هذا المقام (فلا بأس بصرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق) من الاتحاد وعدمه (في) هذا (المقام وإن حققناه في بعض فوائدها) المطبوعة مع حواشي الفرائد (الا أن الحوالة) على ذلك الكتاب (لما لم تكن عن المحذور خالية) لاجمال عبارة الفوائد أو عدم 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 للمعتزلة وخلافا للاشاعرة هو اتحاد الطلب والارادة) معنى ، (بمعنى ان لفظيهما موضوعان بأزاء مفهوم واحد) فهما مترادفان (و) يكون (ما بأزاء احدهما في) العقل وفي (الخارج) هو الذي (يكون بأزاء الآخر) كما هو شأن كل امرين مترادفين . (و) على هذا فيكون (الطلب المنشأ بلفظه) أي بلفظ الطلب نحو اطلب (أو بغيره) نحو امر واضرب وليفعل (عين الارادة الانشائية) فالفرد الخارجي لاحدهما هو الفرد الخارجي للآخر ، فصدقا احدهما مجمع العنوانين .

(وبالجملة هما) أي الطلب والارادة (متحدان مفهوما) أي مفهومها الجامع بين الاقسام الثلاثة الآتية (وانشاءً) فانشاء الطلب هو انشاء الارادة (وخارجاً) فان الصفة القائمة بالنفس التي تسمى بالارادة هي الطلب ، وذهنا فان تصور الطلب هو تصور الارادة .

لا ان الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها أيضا ، ضرورة ان المغايرة بينهما أظهر من الشمس وأبين من الامس . فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد في 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 قائمة بها يكون هو الطلب غيرها

ولا يخفى أن بين المفهوم وبين الثلاثة الاخرى عموم مطلق، فكل واحد من الثلاثة يصدق عليه مفهوم الطلب ولا عكس، (لا ان الطلب) عطف على قوله « أن لفظها موضوعان » الخ . والحاصل أن كل مرتبة من مراتب الطلب متحدة مع تلك المرتبة من مراتب الارادة فالطلب الحقيقي متحد مع الارادة الحقيقية ، والطلب الانشائي متحد مع الارادة الانشائية لأن الطلب (الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه) أي اطلاق الطلب (كما عرفت) سابقا (متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها) أي اطلاق الارادة كما تقدم (ايضا) ، ووجه عدم الاتحاد بين الطلب والارادة مع اختلاف المرتبة في كمال الموضوع . (ضرورة أن المغايرة بينهما) حينئذ (اظهر من الشمس واين من الامس) فان الارادة الحقيقية كما في المثال امر متأصل خارجي قائم بالنفس لها اسباب خاصة ، والطلب الانشائي امر غير متأصل والاقام بالنفس له اسباب مغايرة لاسباب الارادة . (فاذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد) بين الطلب والارادة (ففي) 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) أي 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 .

خلافًا للاشاعة القائلين بمغاره الطلب للارادة (سوى ما هو مقدمة تحققها عند خطور الشيء) . والحاصل انا لا نجد سوى الارادة ومقدماتها صفة تسمى بالطلب، واما مقدمات الارادة فهي خمسة : الأولى - ما اشار اليه بقوله « عند خطور الشيء وبعبارة اخرى العلم بالشيء » (و) الثالثة - (الميل) الى الشيء . (و) الرابعة والخامسة (هيجان الرغبة اليه) المنحل إلى الجزم والعزم على اصطلاحهم . (و) الثانية - (التصديق لفائدته) وإنما أخرنا الثانية تبعاً للمصنف (ره) (وهو) أي ما هو مقدمة تحققها عبارة عن (الجزم بدفع ما يوجب توقفه) أي توقف المرید (عن طلبه) أي طلب المراد (لأجلها) أي لأجل الارادة .

ولا يخفى ان في الارادة بحثًا طويلًا لا بأس بالاشارة إلى ما هو مربوط بالطلب قال السبزواري : ان الارادة فينا شوق مؤكد يحصل عقيب داع فهو إدراك الشيء الملائم إدراكًا يقينياً أو ظنياً أو تخيلياً موجباً لتحريك الأعضاء لتحريك ذلك الشيء . وقال في الحاشية : قد عرفت بتعريفات شتى : فقول أنها 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 بالفاية المتعقب لتصور الفعل - انتهى .

وذكر في درر الفوائد ما حاصله : ان بيان مصداق الارادة في الممكنات يحتاج إلى 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 بمد 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 يحصى إلا عن اتحاد الارادة والطلب وأن يكون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات في ارادة فعله بالمباشرة أو المستتبع لأمر عييده به فيما لو أرادته لا كذلك مسمى بالطلب والارادة كما يدبر به تارة وبها أخرى كما لا يخفى ،

بترجيح جانب وجوده ومقتضيات وجوده على عدمه ، وهذا هو المسمى 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 يحصى إلا عن اتحاد الارادة والطلب) حقيقة . (و) على هذا فلا بدو (أن يكون ذلك الشوق المؤكد) الحاصل في النفس (المستتبع لتحريك العضلات) نحو المطلوب (في ارادة) الشخص (فعله) أي فعل نفسه (بالمباشرة أو) الشوق المؤكد (المستتبع لأمر عييده به) أي بالمطلوب المستفاد من الكلام (فيما لو أرادته 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 انها لفظان مترادفان لمعنى واحد أم لا ، بل النزاع معنوي راجع الى المعنى أولاً وبالذات والى اللفظ ثانياً وبالعرض ، فالنزاع واقم في انه هل هناك وصفان

وكذا الحال في سائر الصيغ الانشائية والجملة 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 دليلاً

حقيقين 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 كالنهى والاستفهام أو غير طلبية كالتمني والترجي والمدح والذم والدعاء والمعقود والايقاعات وسائر الانشاءات كالسخرية ونحوها (و) كذلك (الجملة الخبرية) من الاسمية والفعلية والظرفية والشرطية والماضوية والحالية والاستقبالية ، فان بين الاشعري وغيره في جميع ذلك خلافاً ، فلا شعري يرى ان غير العلم في الاخبار وغير التمني والترجي الخ في الانشاء يكون هناك صفة قائمة بالنفس ، ويعبر عنها بالكلام النفسى ، 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) أى على الصفة (كما) يقوله الاشعري . و (قيل) نظماً في بيان الكلام النفسى :

(ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

فقد استدلل الاشاعرة بهذا البيت الكلام النفسى ، وفيه مع أنه لا يعتشده بمثله انه من القريب جداً أن مراد الشاعر أن الكلام اللفظى 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 انقذ مما حققناه ما في استدلال الاشاعرة على المغايرة بالامر مع عدم الارادة كما في صورتى الاختيار والاعتذار

(تذييب) الانشاء ضربان : الأول الطلب ، والثاني غير الطلب وهو كافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ العقود والايقات والقسم ولعل ورب وكم الخبرية ونحو ذلك . واما الطلب فهو خمسة اقسام ، ووجه الحصرانه إما أن يقتضي كون مطلوبه ممكنا اولاً ، الثاني التمني والاول ان كان المطلوب به حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام ، وان كان المطلوب به حصول الامر في الخارج فان كان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهى ، وان كان ثبوته فان كان باحدى حروف النداء فهو النداء والا فهو الأمر . هذا ما ذكره في المطول وفيه مواقع للنظر .

ثم أن ما ادعاه الاشاعره من المغايرة بين الطلب والارادة ، تارة قرروه من طريق الالتزام بالكلام النفسى وسياتي بما فيه ، واخرى قرروه من طريق افتراق الطلب عن الارادة مورداً ولو لم يكن هناك كلام نفسى ، (وقد انقذ مما حققناه) من اتحاد الطلب والارادة (ما في استدلال الاشاعرة على) ما ادعوه من (المغايرة) بين الطلب والارادة (بالامر مع عدم الاراده كما في صورتى الاختيار 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 في المقامين طلب ولا ارادة .

ثم ذكروا بعض الموارد التي تكون الارادة بلا طلب . قال التفتازاني في محكي شرح المقاصد في بيان مغايرة الطلب للارادة : بأن السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريد ، وذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يمضيه - انتهى .

من الخلل ، فانه كما لا إرادة حقيقة في صورتين لاطلب كذلك فيهما والذي يكون فيهما إنما هو الطلب الانشائي الايقاعي الذي هو مدلول الصيغة أو المادة . ولم يكن بيننا ولا مبدنا في الاستدلال مغايته مع الارادة الانشائية ، وبالجملة الذي يتكفله الدليل ليس إلا الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف عن مغايرتهما وهو مما لا يحيص عن الالتزام به كما عرفت واصله لا يضر بدعوى الاتحاد أصلاً لمكان هذه المغايرة والانفكاك عن الطلب الحقيقي والانشائي كما لا يخفى .

ولكن لا يخفى ما في هذا الدليل (من الخلل فانه كما لا إرادة حقيقة في صورتين) الاختبار والاعتذار (لاطلب كذلك) حقيقة (فيها) اذ لا صفة فاعمة بالنفس تصدق عليه الارادة والطلب (و) الطلب (الذي يكون فيها) لا ينافي ما ذكر لأنه (انما هو الطلب الانشائي الايقاعي الذي هو مدلول الصيغة) إذا أنشأ الطلب بصيغة افعال (او) مدلول (المادة) فيما أنشأ الطلب بمادة الأمر .

(و) الحاصل أن الطلب الموجود هو الانشائي وهو متحد مع الارادة الانشائية وهو المطلوب ، و (لم يكن بيننا ولا مبدنا في الاستدلال) المذكور (مغايرته) أي الطلب الانشائي (مع الأرادة الانشائية) كما هو مطلوب الاشاعة (وبالجملة الذي يتكفله) هذا (الدليل) للاشاعره (ليس إلا الانفكاك بين الارادة الحقيقية والطلب المنشأ بالصيغة الكاشف) صفة الانفكاك ، أي ان هذا الانفكاك انما يكشف (عن مغايرتها) أي الأرادة الحقيقية والطلب الانشائي (وهو مما لا يحيص عن الالتزام به) وذلك لا يفيد مدعى الأشاعره (كما عرفت) لانهم في صدد تغاير الارادة الحقيقية والطلب الحقيقي (ولكنه لا يضر بدعوى الاتحاد اصلاً لمكان) أي لتكون وجود (هذه المغايرة والانفكاك) ثابت (بين الطلب الحقيقي و) الطلب (الانشائي كما لا يخفى) ، فكما أن مغايرة الطلب الحقيقي للطلب الانشائي غير مضر ولا يلزم منه سلب الشيء عن نفسه لتمدد المرتبة كذلك مغايرة الطلب الانشائي والارادة الحقيقيه غير مضر بدعوى الاتحاد لتمدد المرتبة .

ثم إنه يمكن مما حققناه أن يقع الصلح بين الطرفين ولم يكن نزاع في البين بأن يكون المراد بمحدث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً وانشائياً ويكون المراد بالمغايرة والائثنية هو ائثنية الانشائي من الطلب كما هو كثيراً ما يراد من إطلاق لفظه والحقيقى 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 شىء بحيث (لم يكن نزاع) معنوى (فى البين) فيرجع النزاع لفظياً (بأن يكون المراد بمحدث الاتحاد) بين الطلب والارادة الذى تدعيه العدلية (ما عرفت من العينية مفهوماً ووجوداً حقيقياً) الذى هو صفة النفس (و) وجوداً (انشائياً) ووجوداً ذهيناً كما تقدم .

والحاصل ان كل مرتبة من الارادة متحدة مع تلك المرتبة من الطلب (ويكون المراد بالمغايرة والائثنية) التي تدعيها الأشاعرة (هو ائثنية الانشائي من الطلب كما هو) أي الانشائي (كثيراً ما يراد من اطلاق لفظه) أى لفظ الطلب (والحقيقى من الارادة كما هو) أى الحقيقى (المراد غالباً منها) أى من الارادة (حين اطلاقها) بدون قرينة - كما تقدم فى اوائل هذا المبحث .

والحاصل أن كل مرتبة من الارادة مغايرة لمرتبة اخرى من الطلب (فيرجع النزاع لفظياً) لتسليم كل فريق مراد الآخر (فافهم) اشارة إلى عدم كون النزاع لفظياً والصلح من غير رضا الطرفين ، فان المحكى عن العلامة (قدس) أن الطلب الذى هو مدلول الامر هو الارادة الواقعية ، والأشعري قائل بأن مدلول الصيغة طلب حاصل فى النفس سواء كان هناك ارادة ام لا . ثم أن ادلة الطرفين والتفارب المتفرعة على القولين من اقوى الشواهد على معنوية النزاع فراجع .

هذا تمام الكلام فى الدليل الثانى للاشاعرة الذى استدلوا به على مغايرة الطلب

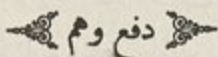
والارادة ، وقد عرفت الجواب عنه ، واما الكلام في الدليل الأول لهم - وهو اثبات
 المغايرة من طريق الالتزام بالكلام النفسي (١) - فبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمة ،
 وهي : ان من صفات الله تعالى المسلمة عند الكل كونه تعالى متكلماً . قال العلامة (ره)
 في الباب الحادى عشر : « السابعة » أنه تعالى متكلم بالاجماع - انتهى . ثم أنه قد
 اختلف في كلامه تعالى في مقامات : الأول في كونه متكلماً عقلي أو سمعي والحق التالى
 لعدم دليل عقلي على ذلك وقوله تعالى : « وكلم الله موسى تكليماً » . الثانى في ماهية
 كلامه تعالى ، فلاشاعرة على أنه معنى قديم قائم بذاته مغاير للعلم والقدرة وليس بحرف
 ولا صوت ولا امر ولا نهى ولا خبر ولا انشاء ، والشيعه على أن كلامه تعالى عبارة
 عن خلق الاصوات والحروف . « الثالث » في أن كلامه حادث أو قديم ، فلاشاعرة
 على قدمه والشيعه على حدوثه . « الرابع » فيما يقوم به الكلام ، فلاشاعرة على أنه
 قائم بذاته تعالى والشيعه على أنه قائم بغيره كما اوجد الكلام في الشجرة فسمعه موسى
 عليه السلام . إذا عرفت هذا فنقول : ان الاشاعرة اصطلاحوا على تسمية هذا النحو
 من الكلام بالكلام النفسى ، وجعلوا الكلام النفسى المرتب في ذهن احدنا لدى ارادته
 التكلم الذى 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 بمحدث النفسى 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 - انتهى
 ولا يخفى ان للسيد علي « ره » كلاماً في حاشية القوانين اوضح فيه الكلام النفسى وردده
 في الجملة تركنا ذكره . ثم ان استحالة الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى لا يلزم استحالة
 مطلق الكلام النفسى كما لا يخفى .

(دفع وهم) لا يخفى انه ليس غرض الاصحاب والمعتزلة من نفي غير الصفات المشهورة

ما ذكره التفتازاني في محكي شرح المقاصد بما لفظه : ان من يورد صيغة امر أو نهي أو نداء أو اخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني ثم يعبر عنها بالألفاظ التي نسميها بالكلام الحسي ، فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلد له ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجري على موجبها هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها ، وربما يعترف به ابو هاشم ويسميها الخواطر ، ومغايرته للعلم والارادة سيما في 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 اریده تناقض ، وسيأتي في فصل الافعال - 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 ونحوهما ، لبداهة أن هذه الصفات ليست كلاما ولا يصح اطلاقه عليها اضطرروا إلى القول بأن الكلام النفسى الخبرى هو النسبة والكلام النفسى الانشائي هو الطلب القائم بالنفس ، ومن هنا تشكل القياس بأن الطلب هو الكلام النفسى والكلام النفسى غير الارادة فالطلب غير الارادة هذا ولكن الكلام النفسى باطل ، وما ذكروا من الادلة لاثباته مردود كما بين في محله في الكتب الكلامية وغيرها .



ربما يرد من رد الاصحاب للكلام النفسى ، وتوضيح الوهم : أن للكلام اللفظى لا بد أن يكون مدلولاً ، فان كان هو الكلام النفسى ثبت مدعى الاشاعرة وان كان غيره لزم أن يكون احدى الصفات المشهورة ، لكن كون الصفة مدلولاً للكلام باطل فيثبت الكلام النفسى . وتوضيح الدفع ما (لا يخفى) من (انه ليس غرض الاصحاب) رضوان الله عليهم (والمعتزلة) من العامة (من نفي غير الصفات المشهورة) من العلم

وانه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعرة ان هذه الصفات المشهورة مدلولات للكلام . إن قلت : فاذا يكون مدلولاً عليه عند الاصحاب والمعتزلة ؟ قلت : أما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الأمر من ذهن أو خارج كالانسان نوع أو كاتب وأما الصيغ الانشائية فهي على ما حققناه في بعض فوائدها موجودة لمعانيها في نفس الأمر

والارادة ونحوها ، (و) كذا ليس غرضهم حيث ذهبوا إلى (أنه ليس صفة أخرى قائمة بالنفس) بحيث (كانت كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به) أي بالكلام النفسي (الأشاعرة) من العامة (ان هذه الصفات) خبر قوله : « ليس غرض الاصحاب » أي ان الاصحاب لا يقولون بأن الصفات (المشهورة) القائمة بالنفس (مدلولات للكلام) اللفظي .

(ان قلت) اذا أنكر الاصحاب الكلام النفسي رأساً وانكروا كون الصفات القائمة بالنفس مدلولات للكلام اللفظي (فاذا يكون مدلولاً عليه عند الاصحاب والمعتزلة) . والحاصل أن الأشاعرة استراحوا الى جعل الكلام النفسي مدلولاً للكلام اللفظي ، واما المنكر للكلام النفسي فاذا يكون عنده مدلولاً لللفظي ؟ (قلت : اما الجمل الخبرية فهي دالة على ثبوت النسبة بين طرفيها) المحكوم عليه والمحكوم به هنا في القضية الموجبة (او) تدل على (نفيها) أي نفي النسبة بين الطرفين في القضية السالبة (في نفس الأمر) متعلق بثبوت النسبة أو نفيها (من ذهن أو خارج) بيان نفس الأمر (كالانسان نوع) فان هذه الجملة تدل على ثبوت النسبة بين النوع والانسان في الذهن (او) الانسان (كاتب) فان الجملة تدل على ثبوت النسبة بينهما في الخارج ، وكذا قولنا « ليس الانسان بحجر في الخارجية ، وليست النار بمحرفة في الذهنية » . ولا يذهب عليك أن بين الذهنية والخارجية عمومًا من وجه . (واما الصيغ الانشائية) لا تدل على شيء اصلاً ، بل (على ما حققناه في بعض فوائدها) تكون (موجد لمعانيها في نفس الأمر) .

أى قصد ثبوت معانيها وتحققها بها وهذا نحو من الوجود وربما يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مرتب عليه شرعاً أو عرفاً أثار كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات

قال في الفوائد : اعلم ان الانشاء هو القول الذي يقصد به إيجاد المعنى في نفس الأمر لا الحكاية عن ثبوته وتحققه في موطنه من ذهن أو خارج ، ولهذا لا يتصف بصدق ولا كذب ، بخلاف الخبر فإنه تقرير للثابت في موطنه وحكاية عن ثبوته في ظرفه ومحله فيتصف بأحدهما لا محالة . والمراد من وجوده في نفس الأمر هو ما لا يكون بمجرد فرض الفارض لا ما يكون بمخذه شيء في الخارج ، بل بأن يكون منشأ انتزاعه فيه ، مثلاً : مالكية المشتري للمبيع قبل انشاء التمليك والبيع بصيغته لم يكن لها ثبوت أصلاً إلا بالفرض كفرض الإنسان جماداً أو الجماد إنساناً ، 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 في موضع آخر : فالمدلول بها إنما هو ثبوت المعاني في نفس الأمر الذي هو مفاد كان التامة اثباتاً وإيجاداً لاثبوت شيء لشيء الذي هو مفاد كان الناقصة تقريراً وحكاية ، ومن هنا ظهر الفرق بين الانشاء والخبر من وجهين : أحدهما أن مفاد الانشاء مفاد كان التامة لا مفاد كان الناقصة ، ثانيها أن مفاد الانشاء يوجد ويحدث بعد أن لم يكن ومفاد الخبر يحكى به بعد ان كان أو يكون - انتهى .

فتبين معنى الخبر والانشاء وان الأول حاك والثاني موجد (أى قصد) بالبناء للفعول (ثبوت معانيها وتحققها) أى تحقق المعانى (بها) أى بالصيغ الانشائية (وهذا) الوجود الانشائي (نحو من الوجود) غير الوجود الذهني والخارجي (وربما يكون هذا) الوجود الانشائي (منشأ لانتزاع اعتبار مرتب عليه) أى مرتب على هذا الوجود (شرعاً أو عرفاً) على سبيل منع الخلو (اثار) فاعل مرتب أى يترتب عليه اثار شرعية أو عرفية (كما هو الحال في صيغ العقود والايقاعات)

نعم لا مضايقة في دلالة مثل صيغة الطلب والاستفهام والترجي والتمنى بالدلالة الالزامية على ثبوت هذه الصفات حقيقية ، 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 إطلاقاً .

والفرق بينها أن الأول ما توقف على الطرفين كالبيع والنكاح ونحوهما والثاني ما توقف على طرف واحد كالطلاق والعق ، وهكذا الحال في باب الاوامر والنواهي فانها صيغ انشائية تترتب عليها آثار 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 الالزامية على ثبوت هذه الصفات) أي الطلب الحقيقي في الأمر والنهي والاستفهام والرجاء الحقيقي والميل الحقيقي (حقيقة) حتى أنه لو طلب من دون الطلب الحقيقي كان خارجاً عن متفاهم العرف .

ثم ان هذه الدلالة (اما لأجل وضعها) أي وضع الصيغ الانشائية (لايقاعها) واستعمالها (فيما إذا كان الداعي اليه) إلى الايقاع (ثبوت هذه الصفات) بحيث يكون قيداً للوضع (او) لأجل (انصراف إطلاقها) أي إطلاق 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 غيرها بصيغتها لأجل قيام الطلب) التكويني (والاستفهام وغيرها) من سائر الصفات (بالنفس وضعاً أو إطلاقاً) بسبب الانصراف . والحاصل أن هذه الانشائات تكشف عن قيام الصفات بالنفس كسفا وضعياً أو انصرافياً ، 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 يتنافى ما ذكره في مبحث الانشاء والخبر ثانياً فراجع وتبصر .

(إشكال ودفع) أما الاشكال فهو انه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة في تكليف الكفار بالايان مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان أما أن لا يكون هناك تكليف جدى إن لم يكن هنا إرادة حيث انه لا يكون حينئذ طلب حقيقي واعتباره في الطلب الجدى ربما يكون من البديهي 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 والمؤلف من اتحاد الطلب والارادة (اما الاشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب والارادة في) مورد (تكليف الكفار بالايان) وكذا باسائر الفروع (بل) تكليف (مطلق أهل العصيان) ولو كان من أهل الأيمان (في العمل بالأركان) متعلق بالتكليف ، أى تكليفهم بالنسبة إلى العمل الجوارحى (اما أن لا يكون هناك) لدى الأمر (تكليف جدى) وطلب حقيقي (أن لم يكن هنا ارادة) للإيمان أو العمل (حيث انه) أى الشأن (لا يكون حينئذ) أى حين عدم الأرادة (طلب حقيقي و) من المعلوم انه يشترط (اعتباره) أى الطلب الحقيقي (في الطلب الجدى) ، بل (ربما يكون) هذا الشرط (من البديهي) الذى لا يحتاج إلى برهان (وان كان هناك) بالنسبة إلى امر الكفار والمعصاة (ارادة) الأيمان والاطاعة من البارئ سبحانه (فكيف) تقع المخالفة و (تتخلف) ارادته سبحانه (عن المراد و) الحال أنه (لا يكاد يتخلف) بالعقل والنقل (إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون) .

والحاصل أن طلب الله سبحانه عن الكافر الايمان إما أن يكون بدون ارادة هذا ينافى ما قلتم من اتحاد الطلب والارادة ، واما أن يكون مع الارادة وهذا ينافى ما ثبت بالضرورة من أن ارادته سبحانه لا تتخلف عن المراد ، واما الاشاعة فانهم في مندوحة عن هذا الاشكال اذ يلزمون بالشق الأول ، لكن يرد عليهم اشكال آخر وهو انه لو كان في تكليف الكافر طلب بدون ارادة ، وقد ثبت أن شيئاً لا يقع الا

وأما الدفع فهو

بارادة الباري سبحانه يلزم التكليف بالمحال ويكون كما قال الشاعر :
 القاه في 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 .

(وأما الدفع فهو) يتوقف على تمهيد مقدمة ، وهي : أن الارادة كما بينها
 في بعض متفرقا تنافي المخلوق من اوضح الواضحات ومن الوجدانيات وقد تقدم شطر
 من الكلام فيها ، وأما الارادة التي هي احد صفات الله سبحانه الثبوتية ففيها اقوال
 والمشهور بين المتكلمين انها عبارة عن علمه الخاص ، وذهب جمع - منهم صاحب كفاية
 الموحدین - إلى ان الأرادة عبارة عن الایجاد والاحداث ، واستدل على ذلك بأخبار
 ولكن لي بعد في كلا المعنيين تأملا ، إذ الظاهر من قوله تعالى : « انما امره إذا أراد
 شيئا أن يقول له كن فيكون » وقوله : « وإذا أردنا أن نهلك قرية » ونحوهما من
 امثال هذه الآيات والروايات التي دلت على تعقب الایجاد وكونه بعد الارادة أن
 الأرادة غير العلم وغير الایجاد ، اما كونها غير العلم فلأن الارادة لو كانت هي العلم
 الخاص - كما ذكروا - لم يصح تعليق الایجاد بالارادة وتعليق الالهلاك بها ، اذ من
 البديهي أنه لا يصح أن يقال : إذا علم شيئا بالعلم الخاص قال له كن ، اذ العلم الخاص
 ازلي لكونه عين الذات كالعلم المطلق ، فلو كان العلم هو العلة للایجاد لزم وجود الأشياء
 من الازل إلى الابد .

لا يقال : العلم الخاص سبب لوجود الشيء في وقت المصلحة وموطنها لامطلقا ؟
 لانا نقول : ظاهر قوله تعالى : « اذا اراد شيئا » الآية تعقب القول للارادة لانفصاله
 عنها ، واما كونها غير الایجاد فلأن ظاهر الآية الكريمة أن الارادة مقدمة على قول
 كن أو ما هو بمنزلة المقدم على فيكون ، وعلى تقدير كون الارادة هي الایجاد كما
 ادعى يلزم اتصال الأرادة لقوله فيكون .

والحاصل أن ظاهر الآية أن هناك اموراً ثلاثة : الارادة ، وقول كن ، والوجود المعبر عنه بقوله فيكون . اما لو كانت هي الایجاد كان هناك امران : الارادة أى الایجاد ، والوجود :

اضف إلى ذلك أن ظاهر الارادة هي 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 البديهي عدم استقامه إذا أوجد شيئاً أن يقول له كن ، ومثل هذا الكلام بعينه جار في « وإذا اردنا أن نهلك قرية » والذي ارى - وان كان بعد يحتاج إلى التأمل - أن الارادة صفة على حيالها معنى كالعلم لا يلزم تغيرها بتغير الأشياء وليست بعلم ولا بإيجاد . نعم انا لا نتمكن من تعقل حقيقتها ، ولا بدع فان الذات والصفات كلها غير ممكن التعقل ولا يلزم من عدم التعقل ارجاعها إلى شيء آخر .

والحاصل أن العقل والنقل متطابقان على كون الله سبحانه مریداً ، ولا خلاف في أنها غير الموجودات ، واما انها هي العلم او الایجاد فخلافاً لظواهر الآيات والأخبار ففي حديث بكير بن اعين عن الصادق عليه السلام فقال : العلم ليس هو المشيه - الحديث وما ورد في بعض الاخبار من أن ارادة الله ايجاده كقول الصادق عليه السلام

« واما من الله عز وجل فالارادة للفعل احدائه » الحديث فاللازم حمله على ما لا ينافي لظواهر تلك الآيات ، كأن يقال أن المراد عدم الهامه والتصوير 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 ينافي ما تقدم . نعم ان كون الله سبحانه مریداً من الازل بديهي البطلان ، والذي اظن أن الأئمة صلوات الله عليهم اجمعين انما تكلموا على قدر فهم الروات ، 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 وإيجادها ، وبالارادة التشريعية الارادة المتعلقة بأفعال العباد فعلاً وتركاً ، والمقصود بهذه الارادة الأمر بها والنهي عنها ثم لا بأس بالإشارة إلى معنى حب الله وبفضه ورضاه وسخطه لاجل الاطراد في الاستطراد فنقول : قد اشتهر بين المتكلمين أن المراد بهذه الصفات نتائجها ، ولذا قيل « خذ الغايات وارك المبادئ » فمعنى رضى الله بالفعل الكذائى أن الله سبحانه يعامل مع فاعله معاملة الراضى 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 . « الثانى » ان هذه الصفات حوادث والله سبحانه منزه عنها ولكن لى في هذا المعنى تأملاً ، اذ الظاهر من الآيات والأخبار كون هذه الصفات اموراً سابقة على غاياتها : قال سبحانه في الحديث القدسى : « 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 إنما تكون في الإرادة التكوينية وهو العلم بالنظام على النحو الكامل التام دون الإرادة التشريعية وهو العلم بالمصلحة في فعل المكلف وما لا يحصى عنه في التكليف إنما هو هذه الإرادة 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 - فتدبر .

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : (ان) ما ذكرتم من (استحالة التخلف إنما إنما تكون في الإرادة التكوينية) فلا يعقل ارادة الله تعالى شيئاً ثم لا يكون ، (و) قد عرفت ان الارادة وقع في معناها الاختلاف ، والذي 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 ما لفظه : فأذن المخصص هو علم خاص مقتضى لتعيين الممكن ووجوب صدوره عنه ، وهو العلم باشتاله على مصلحة لا تحصل إلا في ذلك الوقت أو على ذلك الوجه وذلك المخصص هو الارادة - اقتهى ، ولكنك قد عرفت ما فيه 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 لا يكون موجباً للكون ، (و) اما على تقدير ان تكون (هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف) فأوضح فان العلم بالمصلحة التقديرية لا يلزم التقدير (وما لا يحصى عنه في التكليف إنما هو هذه الارادة التشريعية) فلا يعقل التكليف بدونها إلا امتحاناً و (لا) يشترط في التكليف الارادة (التكوينية) .

فتحصل من هذا الدفع ان ما ذكرتم من انه « لو كان في تكليف الكافر ارادة لم تخلف الارادة عن المراد وهو محال » غير صحيح إذا ارادة المدعاة اتحادها مع

فاذا توافقتا فلا بد من الاطاعة والايان وإذا تخالفتا فلا يحص عن أن يختار الكفر والعصيان . إن قلت : إذا كان الكفر والعصيان والاطاعة

الطلب هي الارادة التشريعية وتختلفها عن الفعل غير مستحيل .

ثم ان الارادة قد تتعلق بوجود شيء وقد تتعلق بعدمه وقد لا تتعلق أصلاً ، وهذا ظاهر في المخلوق فان النفس إذا توجه الى الشيء فلما ان يريد واما ان لا يريد وإذا سهت عن الشيء فهو عدم الارادة ، وان شئت قلت : ان الارادة اما ان تكون موجودة أولاً والأول اما ان تكون متعلقة بالفعل أو متعلقة بالترك .

إذا عرفت ذلك قلنا : أن الله سبحانه قد يريد وجود شيء . تكويناً وحينئذ فلا بد أن يوجد ، وقد يريد عدم شيء . وحينئذ فلا بد أن يعدم أي لا يوجد وقد لا تتعلق ارادته بشيء . لا وجوداً ولا عدماً ، وذلك كإفعال العباد فان الله تعالى اراد صدورها أو عدم صدورها عن اختيارهم لا أنه يريد صدورها الجاه ولا أنه يريد عدم صدورها جبراً .

(وبعبارة اخرى) الارادة التكوينية بالنسبة إلى افعال العباد من باب لا بشرط لا من باب بشرط شيء أو بشرط لا ، وبهذا التقرير ينحسم مادة الاشكال الآتي إذ هو مبني على المنفصلة التي ذكرها المصنف دائرة بين تخالف الارادتين وتوافقها والمنفصلة لها شق ثالث كما بينا . نعم على فرض الانحصار فيها محالاً (فاذا توافقتا) أي الارادة التكوينية والتشريعية ، بأن كان الواجب الشرعي مراد بالارادة التكوينية (فلا بد من الاطاعة والايان) لأن الأرادة التكوينية على مذاق المصنف هو العلم الخاص ولا يعقل تخلف علمه سبحانه عن المعلوم ، واما على مذاق من يقول أن الارادة هي اليجاد فأوضح (وإذا تخالفتا) بأن كانت الارادة التكوينية مخالفة للارادة التشريعية (فلا يحص عن أن يختار) المكلف (الكفر والعصيان) والالزم تخلف العلم عن المعلوم أو اليجاد عن الموجود .

(إن قلت : إذا كان الكفر والعصيان) في الكافر والمعاصي (والاطاعة

والايمان بارادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها التكليف لكونها خارجة 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 بالاطاعة (التكليف) التشريعي (لكونها) أى الاطاعة (خارجة عن الاختيار) الذي كان هو (المعتبر فيه) أى في التكليف (عقلا) . والحاصل أن الارادة التشريعية بعد تعلقها بالاطاعة والايمان لا يخلو اما أن تتعلق الارادة التكوينية ايضاً بها - ولا كلام فيه - واما أن لا تتعلق الارادة التكوينية كما في الكافر والمعاصي 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 التكوينية لاجوداً ولا عدماً ، بل تعلق الارادة التكوينية يجعل صفة الاختيار في العبد بحيث أنه يفعله باختياره أو يتركه باختياره ، واما على قول من يجعل الارادة التكوينية هي الابدان فالامر اوضح ، إذ الله سبحانه لا يوجد فعل العبد ولا يمنع عن فعل العبد . واما على مذاق المصنف فنقول : فعل المعصية (إنما 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) فإن 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 توسط ارادة العبد كتعلقها بسائر الممكنات الموجودة : « وثانيها » أن تتعلق بها بتوسط ارادة العبد مثلاً يكون

وإلا لزم تخلف ارادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ان قلت : ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بارادتهما إلا انها منتهيان الى مالا بالاختيار ، كيف وقد سبقهما الارادة الازلية والمشية الالهية 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 - كما ذكر في الأشكال - اما لو كان التعلق على النحو الثاني 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 في هذا الجواب نظر ، إذ لم يعلم ارادة الله صدور الكفر خاصة عن الكافر باختياره . نعم يعلم الله ذلك علماً تابعا للمعلوم لاسبابه له ، وهذا مراد المحقق نصير الدين قدس سره حيث قال في جواب النخام البيتين المعروفتين (۱) .

(ان قلت) : هذا الجواب انما يدل على (ان الكافر والعاصي) مسبوقان بارادتهما ، ونحن نسلم ذلك ولكن نقول : انها (ولو كانا) أي الكفر والعصيان (مسبوقين بارادتهما) أي ارادة الكافر والعاصي (الا انها منتهيان إلى) ارادة الله التكوينية التي هي من (مالا بالاختيار) و (كيف) لا ينتهي الكفر والعصيان إلى شيء ليس باختيار المكلف (وقد سبقها الارادة) التكوينية (الازلية) كما هو مذاق الصنف (والمشية الالهية ، ومعه) أي مع سبق الارادة التكوينية (كيف

{ ۱ } قال الخيام :

من مي خورم وهر که به من اهل بود
مي خوردن من حق ز ازل ميدانست
مي خوردن من بتزد او سهل بود
کرمي نخورم علم خدا جهل بود
وقال المحقق في جوابه :

این نکته نکوید انکه او اهل بود
زیرا که جواب شبهه اش سهل بود
علم ازلی علت عصیان کردن
نزد عقلا ز فایت جهل بود

تصح المؤاخذة على ما يكون بالآخرة بلا اختيار . قلت : العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ عن مقدماته الناشئة عن شقاوتها الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما ، فإن

تصح المؤاخذة على) العصيان الذي هو من (ما يكون بالآخرة بلا اختيار) العاصي وحاصل هذا الاشكال : أن العصيان تابع لارادة العبد وارادة العبد لكونها ممكنة - وكل ممكن يلزم أن يفتى إلى الواجب لأن كل ما بالغير لا بد وأن يفتى 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 مسبوقه بارادة الله تعالى فهو باطل اما على ما تقدم منا فلعدم تعلق الارادة من الله سبحانه لا بالفعل ولا بالترك وإنما يكون من جانب الله هو الامر والنهي ، واما على قول من يجعل الارادة التكوينية عبارة عن الابدان - 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 إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشئ) هذا الاختيار (عن مقدماته الناشئة) تلك المقدمات (عن شقاوتها الذاتية) فغير مستقيم ، اذ حاصل جوابه (ره) أن العقاب ليس ناشئاً عن الاستحقاق حتى يقال «استحقاق العقاب على ما لا يكون بالاختيار قبيح» بل العقاب من توابع الشقاوة التي هي من اللوازم الذاتية للذات كلزوم الزوجية ، وحيث أن فترتب العقاب من باب ترتب العلول على علته . ووجه عدم استقامته أن العقاب إنما 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 (فإن) الذات ليست علة لشيء من السعادة والشقاوة ، وما ورد

السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه ، والناس معادن كعادن الذهب والفضة كما في الخبر والذاتي لا يعلل

من الأخبار بمضمون أن (السعيد سعيد في بطن أمه والشقي شقي في بطن أمه) 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 أمه والسعيد من سعد في بطن أمه » فقال : الشقي من علم الله وهو في بطن أمه أنه سيعمل اعمال الاشقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن أمه انه سيعمل اعمال السعداء . قلت له : فما معنى قوله صلى الله عليه واله « اعمالوا فكل ميسر لما خلق له » فقال : ان الله عز وجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه ، وذلك قوله عز وجل : « وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون » فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استعجب العمى على الهدى - انتهى . وبهذا المضمون احاديث اخر فراجع .

(و) مثل هذا الحديث ماورد في حديث آخر من أن (الناس معادن كعادن الذهب والفضة) مع أنه لو اريد ظاهره لم يكن به بأساً فإنه لا ربط له بالعصيان بل بين فيه استعدادات الاشخاص بالنسبة إلى الخيرات كما أن الذهب والفضة كليهما خير ، بل هذا الحديث يناقض الشقاوة الذاتية ولازم أن يقول معادن كعادن الذهب والقيصر 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 الردي والجيد - 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 ما لفظه : «ذاتي شيء لم يكن معللاً» حتى عرف الذاتي بما لا يعمل والعرضي بما يعمل «وكان» خاصته الاخرى «أنه ما يسبقه تمعلاً» - انتهى . وقال شارح الاشارات في بيان خواص الذاتي : وثانيها أن الشيء لا يحتاج في انصافه بما هو ذاتي له إلى علة متغايرة لذاته ، فإن السواد هو لون لذاته لا شيء اخر يجعله لوناً فإن ما جعله سواداً جعله أو لا لوناً إلى أن قال : فإن الاثنين لا يحتاج في انصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته - انتهى .

(المقام الثاني) في بيان بطلان أن الذاتي لا يعمل أى منع الكبرى ، وذلك يتوقف على تمهيد مقدمة وهي : أن الحكماء ذهبوا إلى أن الله سبحانه لم يجعل المهية مبية بل اوجدها ، والمهية 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 اهلاً للشقاوة - 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 المتطافرة والاحبار المتواترة هو أن تأثيره سبحانه في الممكنات لا يتوقف على المواد والاستعدادات وأما 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 والاتي وتولد النطفة منها وقرارها في رحم الاتي وتدرجها علقه ومضغة وهكذا ، فإذا أراد غير ذلك فهو قادر على ان يخلق من غير اب كيمسى ومن غير ام ايضاً كما دم وحواء وكخفاش علي وطيور 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 وسلاماً على ابراهيم » وجعل الثقيل يرسب في الماء وينحدر من الهواء فأظهر قدرته بمشي كثير على الماء ورفعهم إلى السماء ، وجعل في طبع الماء الانحدار فأجرى 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 والسموية لبعض المصالح ، فاذا أراد اظهار كمال قدرته ورفع شأن وليه يجعل الحصى في كفه دفعة جوهرأ ثمينا والحديد في يد نبيه عجينا ويخرج الاجساد البالية من التراب في يوم الحساب ، فهذه كلها وامثالها لا يستقيم مع الازعان بقواعدهم الفاسدة وارائهم الكاسدة - 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 لا نسلم أن السعادة والشقاوة من الذاتيات بل هما من قبيل سائر العوارض التي لا ربط 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 شقياً - فان) علة انقطاع السؤال (السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك) بنفسه (وانما أوجدهما الله تعالى) .

وحيث تفرع على بهذا القول بطلان بعض الاصول مع أنه كان مسلماً عنده

قدس سره قال :

قلم اينجا رسيد و سر بشكست

قد انتهى الكلام في المقام الى ما ربما لا يسعه كثير من الافهام ومن الله
الرشد والهداية وبه الاعتصام

قلم اينجا رسيد و سر 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 الرشيد والهداية وبه الاعتصام) .
ولا بأس بالإشارة إلى ما كتبت في حاشية هذا المقام في غابر الأيام لرفع الاشكال
وهو أن الله خلق العبد وادع فيه الاختيار كما خلقه وادع فيه البصر والشم والذوق
والسمع واللمس وغيرها من القوى ، ولا مهية ممتحقة حتى يكون الخلق للمهية كتبييض
الجدار بل جعل المهية وخلقها وكونها عين ايجادها ، فقول المصنف «أما أوجدها الله»
غير مستقيم ، فإن المهية من المعقولات الثانية التي ليس لها في الخارج ما يجذاه بل المهية
مفهوم ذهن وصوره خيالية .

والحاصل ليصت المهيات كالزجاجات المتلوثة في الظلمة حتى يكون الوجود بالنسبة
اليها كضوء الشمس بالنسبة اليها حتى لا يكون الالوان من قبل الضوء و طرفه ويكون
لون الزجاج الاسود من نفسه وبتلاؤه بالسواد من خبث ذاته كما زعموا ، بل كل ما كان
فهو من الله تعالى الاصل والفرع واللازم والملزوم ومن البديهي أنه لو كان الشقاء لازم
المهية كان العذاب من ابتح الظلم تعالى عن ذلك ربنا علوا كبيرا ، ولهذا ترى العلماء
يألون بمض الاخبار الواردة في الطينة المتشابهة .

ولا يخفى أن الانطباع على بعض الصفات مع وجود الارادة والاختبار - كما
هو المشاهد - لا يكون سببا للالقاء والاضطرار كما هو بديهي لدى الوجدان ، بل
غالب الصفات قابلة للتغيير بالمجاهدة كما رهن عليه في اول صامع السعادات وسائر
كتب الاخلاق .

وبناء على ما ذكرنا اختيار شخص للمصيان وشخص آخر للطاعة إنما يكون

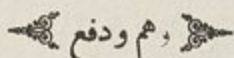
(وهم ودفع) لعلك تقول : اذا كانت الارادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل لزم بناء على أن تكون عين الطلب كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الالهية هو العلم

بسبب الارادة والاختيار التي زمامها بيد الشخص « انا هديناه السبيل اما شاكر أو اما 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 لا يصح لعاقل أن يحكم بأن اختيار زيد في هذا اليوم اللحم بسبب أمر ذاتي فكذلك ليس اختياره للزنا بسبب امر ذاتي ، ولو كانت الامور مستتدة الى الذات لم يعقل اختيار الكافر الايمان ولا العاصي الاطاعة وكذلك العكس مع ضرورة ذلك .

بقي أمران لا بد من التنبيه عليها :

(الاول) أن ما ذكره المصنف من الاشكال جمع بين اشكالين : « الاول » استناد المعصية إلى الارادة التكوينية . « الثاني » استنادها إلى الذات . وقد تبين الجواب عنها .

(الأمر الثاني) أن ما ذكره المصنف هنا وفي بعض مباحث الجلد الثاني مما يشتم منه بعض الأمور ليس موجبا للقدح في عقائده اصلاً ، اذ مع العلم بمبناه في الأصول الشرعية يؤل ما كان متشابهاً من كلامه مع أن العضة من الزلل مختصة بمن عصمه الله تعالى والله المستعان .



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 الالهية هو العلم) وذلك لتشكيل قياس بهذه الصورة : المنشأ بالصيغة هو الطلب والطلب هو الارادة فالمنشأ بالصيغة هو الارادة ، ثم نجعل هذه النتيجة صفري ونقول : المنشأ بالصيغة هو الارادة

وهو بمكان من البطلان ، لسكنتك غفلت عن ان اتحاد الارادة مع العلم بالصلاحيات إنما يكون خارجاً لا مفهوماً . وقد عرفت ان المنشأ ليس إلا المفهوم لا الطلب الخارجى

والارادة هو العلم بالمنشأ 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 قابلاً 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 أيضاً .

(الثاني) ماله افراد متأصلة وليس قابلاً للانشاء ، ومن هذا القسم الجواهر كلها فالانسان مثلاً له افراد في الخارج وليس قابلاً للانشاء فلا يعقل انشاء الانسان بكلمة صر ، وكذا كما قيل جعلت هذا الشيء اسوداً أو رطباً لا يصير كذلك .

(الثالث) ما ليس له افراد متأصلة ويقبل الانشاء ، ومن هذا القسم كافة الأمور الاعتبارية كالمسكية والزوجية والولاية والقضاء والوكالة ونحوها فانه لو قال « بعتك » الخ صار ملكاً للمشتري ، وكذا لو قال « جعلت فلاناً قاضياً » . ومن البيدي لزم قابلية المنشأ لذلك شرعاً أو عرفاً .

(الرابع) ما ليس له افراد متأصلة ولا يقبل الانشاء ، وذلك كاعتبارات التي التي لها اسباب تكوينية وليس لها مجزاء في الخارج كالأبوة والبنوة والاخوة والفوقية والتحية . إذا عرفت ذلك علمت أن العلم من القسم الثاني فلا يوجد العلم بالانشاء التشريعى . هذا هو الوهم واما الدفع فقد اشار اليه بقوله : (لسكنتك غفلت عن أن اتحاد الارادة مع العلم بالصلاحيات إنما يكون خارجاً لا مفهوماً) لأن صفاته سبحانه عين ذاته في الخارج واما المفاهيم فهي متغيرة (وقد عرفت) في اوائل البحث (أن المنشأ ليس الا المفهوم لا الطلب الخارجى) والحاصل اننا نمنع احدى المقدمتين المذكورتين في القياس ، اما قولكم « المنشأ بالصيغة هو الطلب » أن اريد بالطلب

ولا غرو أصلا في اتحاد الارادة والعلم عينا وخارجا بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى لرجوع الصفات الى ذاته المقدسة . قال أمير المؤمنين عليه السلام : وكال توحيد الاخلاص له وكال الاخلاص له نبي الصفات عنه .

القائم بالنفس لبداهة أن الصفة النفساني غير قابلة للانشاء ، واما قولكم « والارادة هو العلم » انكان المقصود بالارادة مفهوم الارادة لبداهة أن مفهوم الارادة ليس هو العلم للتغاير المفهومي بينها . نعم حكى عن كثير من المعتزلة القول بذلك وهو في كمال السخافة . (ولا غرو اصلا في اتحاد الارادة والعلم عينا وخارجا) مع المغايرة مفهومهما (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 : (وكال توحيد الاخلاص له وكال الاخلاص له نبي الصفات عنه) لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه - الخطبة .

الفصل الثاني

فيما يتعلق بصيغة الأمر ، وفيه مباحث

(الاول) انه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها وقد عد منها الترجي والتمنى والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير الى غير ذلك

الفصل الثاني

(فيما يتعلق بصيغة الأمر ، وفيه مباحث) تسمية :

المبحث الأول

في معاني صيغة الأمر .

فاعلم (انه ربما يذكر للصيغة معان) انهاها بعضهم إلى نيف وعشرين ، و (قد استعملت) الصيغة (فيها وقد عدتها الترجي والتمنى والتهديد والانذار والاهانة والاحتقار والتعجيز والتسخير إلى غير ذلك) من المعاني .

قال العلامة المولى صالح رحمه الله في حاشية المعالم ما لفظه : صيغة افعال 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 جملة قسا 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 والا من عند الأمر بدخول الجنة قرينة الاكرام . (٨) التسخير نحو كونوا قردة خاسئين لأن مخاطبتهم بذلك في معرض تذليلهم . (٩) التعجيز نحو فأتوا بصورة من

وهذا كما ترى ضرورة ان الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم تستعمل إلا في انشاء الطلب إلا ان الداعي الى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه الامور كما لا يخفى . وقصارى ما يمكن أن يدعى أن تكون الصيغة موضوعة لانشاء الطلب فيما اذا كان بداعي البعث والتحريك

مثله عجزم بطلب المعارضه عن الايتان بمثله . (١٠) الاهانة نحو ذق انك انت العزيز الكريم . (١١) التسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا فإنه اريد التسوية في عدم النفع بين الصبر وعدمه . (١٢) الدعاء نحو اللهم اغفر لي . (١٣) التمني نحو « الا ايها الليل الطويل الأنجلي » 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 اليجاد نحو كن فيكون - 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 اعمالها ما شتم مثلا التهديد وهكذا غيره (بل لم تستعمل) الصيغة (إلا في انشاء الطلب) فالمستعمل فيه هو الطلب الانشائي (إلا أن الداعي إلى ذلك) الاستعمال (كما يكون تارة هو البعث والتحريك) للمبد (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 الداعي مختلف لا أن مدلول الصيغة مختلف ، فالصيغة في الجميع مستعملة في الطلب لكن الداعي قد يكون التمني وقد يكون الترجي وقد يكون التهديد إلى آخر ما ذكره . (وقصارى ما يمكن أن يدعى) في 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 (بداعي البعث والتحريك)

لا بداع آخر منها، فيكون انشاء الطلب بها بعثاً حقيقة وانشاؤه بها تهديداً مجازاً . وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره فلا تغفل .

(إيقاظ) لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر جار في سائر الصيغ الانشائية فكما يكون الداعي إلى انشاء التمني أو الترجي أو الاستفهام بصيغها تارة هو ثبوت هذه الصفات حقيقة يكون الداعي غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها واستعمالها في غيرها إذا وقعت في كلامه تعالى ،

للمبد نحو المطلوب (لا) إذا استعملت (بداع آخر منها) أي من تلك الدواعي وعلى هذا (فيكون انشاء الطلب بها) أي بالصيغة (بعثاً) أي لاجل البعث والتحريك (حقيقة) خبر يكون (وانشاؤه بها تهديداً) أي لاجل التهديد (مجازاً) كغير التهديد من سائر المعاني المذكورة .

(وهذا) الذي ذكرناه من كون المستعمل فيه هو الطلب دائماً وتلك الأمور دواعي للانشاء (غير كونها) أي الصيغة (مستعملة في التهديد وغيره) كما ذكره القوم (فلا تغفل) ، هذا تمام الكلام في صيغة الأمر ولا بأس بالإشارة إلى حال سائر الانشاءات فنقول :

﴿ إيقاظ ﴾

(لا يخفى أن ما ذكرناه في صيغة الأمر) من كون المعنى واحداً وإنما الدواعي مختلفة (جار في سائر الصيغ الانشائية) خلافاً للقوم حيث زعموا أن تلك الصيغ تستعمل في معاني متعددة ، ولكن الصحيح هو أن المعنى واحد والداعي متعدد (فكما يكون الداعي إلى انشاء التمني والترجي أو الاستفهام) أو غيرها (بصيغها) الموضوع لها (تارة هو ثبوت هذه الصفات) في النفس (حقيقة) كذلك (يكون الداعي غيرها) أي غير هذه الصفات تارة (أخرى) مع أن المعنى واحد فيها (فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها) والفاظها (عنها) أي عن معانيها الموضوع لها (واستعمالها) أي الصيغ (في غيرها) أي غير المعاني (إذا وقعت في كلامه تعالى)

لاستحالة مثل هذه المعاني في حقه تبارك وتعالى مما لازمه العجز أو الجهل وأنه لا وجه له فإن المستحيل إنما هو الحقيقي منها لا الانشائي الايقاعي الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة كما عرفت ، ففي كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية أيضا

وانما ألزم القوم بالانسلاخ في كلامه تعالى (لاستحالة مثل هذه المعاني) من التمني والترجي والاستفهام والتعجب وغيرها (في حقه تبارك وتعالى) لبداهة أن هذه الأمور (مما لازمه العجز أو الجهل) أو كونه تعالى محلا للحوادث .
بيان ذلك : أن التمني كما في المطول هو طلب محال أو ممكن لاطعاعية في وقوعه والترجي هو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله ، والاستفهام طلب حضوره في الذهن ، والتعجب هو انفعال نفساني يعترى الشخص عند استعظامه أو استطرافه أو انكاره ما يرد عليه . ومن الواضح أن التمني مستلزم للعجز فإن القادر يفعل متمناه ، والترجي والاستفهام مستلزمان للجهل إذا العالم يعلم حصول الشيء 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 البارئ سبحانه .

ثم بين المصنف وجه عدم الانسلاخ بقوله : (فإن المستحيل) في حقه تعالى (إنما هو الحقيقي منها) أي من التمني والترجي والاستفهام (لا الانشائي الايقاعي) أي انشاء مفهوم التمني مثلا وايقاع هذه النسبة خاصة (الذي يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغة) ولكن بدواعي 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 ايضا) كما هي مستعملة في كلام غيره تعالى ، وانما الفرق أن الداعي في غيره يمكن أن يكون اظهار ثبوت هذه الصفات حقيقة ، ويمكن أن

لا لظهار ثبوتها حقيقة لأمر آخر حسب ما يقتضيه الحال من اظهار المحبة أو الانكار أو التقرير الى غير ذلك ومنه ظهر ان ما ذكر من المعاني الكثيرة لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي أيضاً .

يكون غيره وفي كلامه تعالى (لا) يستعمل (لظهار ثبوتها) أى الصفات (حقيقة) بحيث تكون الصفة موجودة في ذاته (بل) الاستعمال (لامر اخر حسب ما يقتضيه الحال) ويمين ذلك بالقرينة (من اظهار المحبة) .

قال المحقق السلطان : كقوله تعالى « وما تلك بيمينك يا موسى » فان تنزيل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك فيما يكون برأى منه ومن المخاطب يستلزم حب المكاللة معه المستلزم لكون المخاطب محبوباً عنده ، ومن البين أنه لا فرق في ذلك بين العالم بمحقائق الأشياء وبين غيره في هذا التنزيل إذا كان ذلك الشيء معلوم عنده وعند مخاطبه (او) اظهار (الانكار) .

وقال أيضاً : كقوله تعالى « إله مع الله » وانكار الشيء كراهة والنفرة عن وقوعه وادعاء أنه بما لا ينبغي أن يقع اصلاً ، وهذا يستلزم عدم توجه الذهن اليه ، وبهذا الاعتبار ينزل المتكلم نفسه منزلة المتردد الشاك (او التقرير) .

وقال أيضاً : فالقصد جعل المخاطب مقراً لكي يأخذه باقراره فينزل المتكلم العالم بالواقعة نفسه منزلة المتردد الشاك لكي يتوصل إلى ذلك المقصود ، ومن ثم يجب ايلاء المقربة للاداء كما في قوله تعالى « أنت فعلت هذا بأهلتنا يا ابراهيم » بناء على علمهم سابقاً بما يفعله بقوله تعالى « تالله لا كيدن اصنامكم » (إلى غير ذلك) من المعاني 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 المعاني الكثيرة) الثمانية كما في المعنى أو اكثر (لصيغة الاستفهام ليس كما ينبغي ايضاً) كما لم يكن ما ذكره للأمر من المعنى على ما ينبغي .

(المبحث الثاني) في أن الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما أو في المشترك بينهما؟ وجوه بل أقوال لا يبعد تبادل 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 القزويني « ثم هذه الكلمات كثيراً ما تستعمل في 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 - انتهى . ومن اراد الاطلاع على علائق المجازية فيها فليرجع إلى تعلية الشريف وغيره على المطول في بحث الانشاء .

المبحث الثاني

من الفصل الثاني (في أن الصيغة حقيقة) في أي شيء (في الوجوب) فقط (أو في الندب) فقط (أو فيهما) على نحو الاشتراك اللفظي ، بأن وضع اللفظ مرة لهذا ومرة لذاك (أو في) القدر (المشترك بينهما) على نحو الاشتراك المعنوي بأن يكون موضوعا لرجحان الفعل مطلقاً ؟ (وجوه بل اقوال) لا يهنا تعرض لتفصيلها . (و) المختار الأول ، إذ (لا يبعد تبادل 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 المرید للفعل و ارادته الفعل اعم من الترخيص في الترك المساوق للاستحباب وعدمه المساوق للوجوب .

قال في الدرر بعد ما اختار أن الصيغة مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا معنويا ما لفظه : ولكنها عند الاطلاق تحمل على الاول ولعل السر في ذلك أن الارادة المتوجه إلى الفعل تقتضى وجوده ليس الا والندب انما يأتي من قبل الاذن في الترك منضما إلى الارادة المذكورة ، فاحتاج الندب إلى قيد زائد بخلاف الوجوب فإنه يكفي فيه تحقق الارادة وعدم انضمام الرخصة إلى الترك اليها - انتهى .

ويؤيده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال ارادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالة عليه بحال أو مقال، وكثرة الاستعمال فيه في الكتاب والسنة وغيرهما لا توجب نقله اليه أو حمله عليه لسكثرة 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 دلالة 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 مشتركاً صح منه الاعتذار ، وإنما جعل هذا الوجه مؤيداً ولم يجعله دليلاً لاحتمال أن يكون عدم صحة الاعتذار مستنداً إلى ما قاله في الدرر لا كونه للوجوب فقط .

(وكثرة الاستعمال) قال صاحب المعالم بعد ما اختار أن الأمر حقيقة في الوجوب ما لفظه : « فائدة » يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الأئمة عليهم الصلاة والسلام أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجعة المساوى احتمالها من اللفظ ، لاحتمال الحقيقة عند افتقار المرجح الخارجى ، فيشكل التعلق فى اثبات وجوب امر بمجرد ورود الأمر منهم عليهم السلام - انتهى .

وهذا الكلام من المصنف اشارة إلى جوابه إذ كثرة استعمال الأمر (فيه) أى فى الندب (فى 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 حقيقياً والثانى موجب لكون الاستحباب مجازاً مشهوراً ، وصاحب المعالم إنما ادعى الثانى لا الاول .

ثم ان المصنف (ره) اجاب عن كلامه بوجود ثلاثة :

(الاول) أن كثرة الاستعمال فى الندب لا يوجب ما ذكره (لكثرة استعماله

في الوجوب أيضاً مع أن الاستعمال وإن كثر فيه إلا أنه كان مع القرينة المصحوبة وكثرة الاستعمال كذلك في المعنى المجازي لا توجب صيرورته مشهوراً فيه ليرجح أو يتوقف على الخلاف في المجاز المشهور، كيف وقد كثرت استعمال العام في الخاص حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص ولم ينتم به ظهوره في العموم بل يحمل عليه ما لم تقم قرينة بالخصوص على إرادة الخصوص.

في الوجوب أيضاً) وحاصله أن المحقق كثرة الاستعمال في الندب وكثرة الاستعمال كذلك لا توجب الشهرة، بل إذا لم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي أيضاً كثيراً وهو ممنوع لكثرة الاستعمال في الوجوب.

(الثاني) ما ذكره بقوله: (مع أن الاستعمال وأن كثرة فيه) أي في الندب (إلا أنه) إنما يفيد إذا لم يكن مع القرينة، أما إذا (كان مع القرينة المصحوبة) للاستعمال فلا يفيد الشهرة الموجبة للوقف (و) ذلك لأن (كثرة الاستعمال كذلك) مع القرينة (في المعنى المجازي لا توجب صيرورته) أي اللفظ (مشهوراً فيه) أي في ذلك المعنى المجازي (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 إليه بقوله: (كيف) يكون كثرة الاستعمال موجبا للوقف أو ترجيح المجاز (و) الحال أنه (قد كثرت استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام إلا وقد خص) حتى نفس هذا العموم (و) الحال أنه (لم ينتم به) أي 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 إرادة) 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 الأوامر الواردة في أبواب الفقه.

نعم وردت جملة كثيرة من الأوامر بحيث تساوى الأوامر الوجوبية أو تزيد

(المبحث الثالث) هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبحث مثل يغتسل ويتوضأ ويعيد ظاهرة في الوجوب أو لا لتعدد المجازات فيها وليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الاخبار بثبوت النسبة والحكاية

عليها حملها الفقهاء على التنب بلا وجود قرينة صارفة ، كما يظهر ذلك لمن راجع الاخبار التي جمعها المجلسي (ره) في 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 « ما منكم الا تسجد 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 الأدلة الدالة على كون المادة للوجوب دالة على كون الصيغة للوجوب .

المبحث الثالث

في حال الجمل الخبرية المستعملة في مقام الطلب (هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبحث مثل) كلمة (يغتسل ويتوضأ ويعيد) الصلاة ونحوها المستعملات في مقام طلب التسل والوضوء والاعادة (ظاهرة في الوجوب) كما كانت الصيغة كذلك (أولاً) تكون ظاهرة في الوجوب ، وذلك لأن الجملة الخبرية معنى حقيقي وهو الاخبار عن النسبة وإذا لم يرد ذلك منها كانت جملة (لتعدد المجازات فيها) من التنب ومطلق الطلب والوجوب (و) لا يمكن القول بأنه إذا تمذرت الحقيقة حملت على أقوى المجازات وهو الوجوب ، إذ (ليس الوجوب بأقواها) واقربها إلى الحقيقة (بعد تعذر حملها) أي 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 أنه ليست
الجل الخبرية الواقعة في ذلك المقام أى الطلب مستعملة في غير معناها بل تكون
مستعملة فيه إلا أنه ليس بداعى الاعلام بل بداعى البعث بنحو الآ كد حيث أنه
أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه إظهاراً بأنه لا يرضى إلا بوقوعه فيكون أكد
في 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) فى افادة الوجوب (ولكنه لا يخفى أنه
ليست الجل خبرية الواقعة فى ذلك المقام أى الطلب مستعملة فى) مفهوم الطلب
التي هي (غير معناها) الحقيقي كما ذهب اليه المشهور (بل) (التحقيق أن الجل
حينئذ) تكون مستعملة فيه (أى فى معناها الحقيقي) (إلا أنه ليس) الاستعمال
(بداعى الاعلام بل بداعى البعث) نحو المطلوب (بنحو الا كد) من صيغة الأمر
والحاصل أن المستعمل فيه واحد والداعى مختلف وإنما كان الطلب بالجملة الخبرية
أكد من صيغة الطلب (حيث أنه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام) يريد (طلبه
إظهاراً) أى لاجل الاظهار (بأنه لا يرضى الا بوقوعه) لأن الاخبار بوقوع
المطلوب فى الخارج يدل على عدم تطرق نقيضه عند الامر (فيكون أكد 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 فى عدد الركعات فى
الثنائية فقال اعد - وبين الفعل المضارع كما تقدم . نعم ليس من محل الكلام ما إذا كانت
الجملة مشتتة على لفظ الطلب أو الوجوب، نحو الصلاة واجبة أو أطلب منك الفعل أو
أمرك بكذا لأن ذلك كله حكاية عن الامر .

ثم أن استعمال الجملة فى مقام الطلب من البلاغة بمنزلة رفيعه . قال فى المطول : ثم

كما هو الحال في الصيغ الانشائية ، على ما عرفت من انها أبدأ تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواعٍ آخر كما مر . لا يقال : كيف ويلزم الكذب كثيراً لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك في الخارج تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً . فانه يقال : إنما يلزم الكذب إذا أتى بها

الخبر قد يقع موقع الانشاء اما للتفأل بلفظ الماضي على أنه من الامور الحاصلة التي حقها أن يخبر عنها بأفعال ماضية كقولك « وفقك الله للتقوى » أو لظهار الحرص في وقوعه . . . إلى أن قال : أو لجل المخاطب على المطلوب بأن يكون المخاطب ممن لا يجب أن يكذب الطالب ، أي ينسب إلى الكذب كقولك لصاحبك الذي لا يجب تكذيبك « تأتيني غداً » مقام أمتني تحمله بألف 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 - انتهى .

ثم أن استعمال الجملة لغير داعي الاعلام (كما هو الحال في الصيغ الانشائية) المستعملة لغير داعي معناها الاصل كاستفهام المستعمل لغير داعي الفهم والامر المستعمل لغير داعي الجد وان كانا مستعملين في معناها (على ما عرفت من انها) أي الصيغ الانشائية (ابدأ تستعمل في معانيها الايقاعية لكن بدواعٍ اخر) غير الداعي الاصل (كما مر) تفصيله .

(لا يقال : كيف) يجوز الاخبار بوقوع المطلوب في مقام الطلب (و) الحال أنه (يلزم الكذب كثيراً) وذلك (لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك) أي بالطلب التشريعي بخلاف الطلب التكويني المشأ بلفظ الخبر، فان المطلوب به يقع لامحالة (في الخارج) وعدم وقوع المطلوب التشريعي في ظرف الاخبار به مما (تعالى الله وأوليائه عن ذلك علواً كبيراً) إذ الكذب ملزوم العجز أو الجهل المنفيين عنهم . (فانه يقال : إنما يلزم الكذب) في صورة عدم الوقوع (إذا أتى بها) أي

بداعي الاخبار والاعلام لاداعي البعث ، كيف وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات فمثل زيد كثير الرماد أو مهزول الفصيل لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن وجوده وإن لم يكن له رماد أو فصيل أصلاً وإنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد

بالجملة (بداعي الاخبار أو الاعلام) عن النسبة في الخارج (لا) إذا أتى بالجملة (لداعي البعث) نحو المطلوب انشاء ، فإن الانشاء مما لا يتطرق اليه الصدق والكذب و (كيف) تكون الجملة في صورة عدم الوقوع كذباً (وإلا يلزم الكذب في غالب الكنايات) المستعملة لافادة الملزوم فقط لا اللازم والملزوم معاً فإنه جائز عند اهل البيان ، وقد جعلوا جواز الجمع بينهما فارقاً بين الكناية والمجاز عندهم ملزوم قرينة معاندة للحقيقة بخلاف الكناية - فراجع (فمثل زيد كثير الرماد أو) جبان الكلب أو (مهزول الفصيل) ونحوها (لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده) .

(تذكرة) إنما تكون هذه الامثلة الثلاثة كناية عن الجود : اما الاول فلأن الجود مستلزم لكثرة الاضياف المستلزم لكثرة الطبخ المستلزم لكثرة الرماد . واما الثاني 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 الجملة صادقة (وإن لم يكن له رماد أو) كلب أو (فصيل اصلاً وإنما يكون كذباً 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 التهم من باب استعمال الضد في الضد لقصد الاستهزاء ، فتبين أن النسبة الاولية في الجملة الخبرية إنما تتصف بالصدق والكذب بشرطين : « الاول » عدم الاتيان بها بداعي الانشاء ، فلو أتى بها بداعي الطلب أو التهم أو المدح والذم وامثالها لم تتصف بهما . « الثاني » عدم الاتيان بها بداعي الكناية في الجملة ، فلو أتى بها بداعي الكناية فقط لم تتصف النسبة الاولية بها وإنما المتصف حينئذ المعنى المقصود الكناني كما عرفت .

فيكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد أبلغ فإنه مقال بمقتضى الحال . هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لملها على الوجوب ، فان تلك النكته إن لم تكن موجبة لظهورها فيه فلا أقل من كونها موجبة لتعيينه من بين محتملات ما هو بصدده

(ف) قد تحصل من جميع ما تقدم أنه (يكون الطلب بالخبر في مقام التأكيد) لمضمون الطلب (ابلغ) وذلك (فإنه مقال بمقتضى الحال) (١) إذا الطلب المؤكد في الخارج اقرب إلى الصدور ، فكانه مستلزم للصدور والصدور مضمون الجملة فذكر الجملة وإرادة الطلب يكون من باب ذكر اللازم وإرادة 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 بيّنة وبرهان ولا يخفى لطفه .

(هذا مع أنه) لو سلمنا أن الجملة حين عدم إرادة الاخبار منها ليست ظاهرة في الوجوب فنقول أن القرينة العامة قاعمة على افادتها الوجوب حينئذ . بيان ذلك : أنه (إذا أتى) المولى (بها) أي بالجملة الخيرية (في مقام البيان فمقدمات الحكمة مقتضية لملها على الوجوب) إذ الامر دأب حين عدم إرادة الاعلام بين إرادة مطلق الطلب أو الوجوب أو الندب الا 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 أقل من كونها) أي تلك النكته (موجبة لتعيينه) أي الوجوب (من بين محتملات ما هو بصدده) أي محتملات الطلب ، وهي الوجوب والندب التي كان المولى بصدده بيان ذلك . الطلب

(١) مقتضى الحال تا كيد الطلب والمقال المطابق له الكناية .

فإن 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 لا تكون حقيقة في الوجوب هل لا تكون ظاهرة فيه أيضاً أو تكون؟ قيل بظهورها فيه اما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو اكملته .

ووجه تقديم الوجوب على الندب ما ذكره بقوله : (فان) الحقيقة حينما تعذرت كانت (شدة مناسبة الاخبار بالوقوع) الذي هو المعنى الحقيقي (مع الوجوب) دين 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 هي مفيدة للوقوع لأن الوجوب اقرب إلى الوقوع من الندب كما لا يخفى (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 التواهي 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 تنمه المبحث الثاني ، وعلى كل حال فاعلم (أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجوب) فقط بأن كانت حقيقة في الندب فقط أو مشتركة بينها لفظاً أو معنى ، حينئذ (هل لا تكون ظاهرة فيه) اي في الوجوب (ايضاً) كما لا تكون حقيقة في الوجوب فقط (او تكون) ظاهرة في الوجوب (قيل بظهورها) أي الصيغة (فيه) وذلك الظهور (اما لغلبة الاستعمال فيه او لغلبة وجوده او اكملته) الضاهر راجعة إلى الوجوب .
ولا يخفى أن بين هذه الثلاثة عموماً من وجه كالعادل والايض والعالم لاجتماعها

والكل كما ترى ضرورة ان الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل لو لم يكن بأكثر . واما الاكلمية فغير موجبة للظهور إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له ، ومجرد الاكلمية لا يوجهه كما لا يخفى . نعم فيما كان الأمر بصدد البيان

في العالم الابيض العادل واقتراق الأول في العادل الاسود الجاهل والثاني في الابيض الفاسق الجاهل والثالث في العالم الاسود الفاسق ، وحينئذ فلوفرض وضع الجسم لكل واحد منها وكان الأول اكل افراده والثاني أغلب أفراده وجوداً والثالث اغلبها استعمالاً فيه كان كما نحن فيه . (و) لكن (الكل كما ترى) غير صحيح اما غلبة الوجود فله (ضرورة أن الاستعمال في الندب وكذا وجوده ليس بأقل) من الاستعمال في الوجوب ووجوده (لو لم يكن بأكثر) فان استعمال الصيغة في الندب وكذا وجود الندب ولو لم يكن مستفاداً من الصيغة بل من الجملة الخبرية ونحوها كثير في الاخبار جداً كما يظهر ذلك لمن راجعها .

(واما الاكلمية) ففيه : « اولاً » ان كون الوجوب اكل ممنوع ، اذ معنى الاكلمية الطلب الأكيد بالنسبة إلى الاستحباب الذي هو طلب ضعيف فالوجوب بالنسبة اليه كاللون الشديد بالنسبة إلى اللون الضعيف ، وهذا غير مستقيم اذا الفارق بينهما جواز الترك وعدمه لاشدة والضعف - فتأمل . « وثانياً » على تقدير تسليم الاكلمية (فغير موجبة للظهور) في الوجوب عند الاطلاق (إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة انس اللفظ بالمعنى بحيث يصير) اللفظ مرآة و (وجهاً له) اي للمعنى حتى يرى صورة المعنى في اللفظ . (و) من المعلوم أن (مجرد الاكلمية لا يوجهه) أي لا يوجب هذا النحو من الظهور كيف ولو كان كذلك لزم تبادل المراتب الشديدة من الالوان عند اطلاق اسمها والسر في ذلك ما ذكره العلامة المشكيني (ره) بقوله : لأن المسلم كما له ثبوتاً لا اثباتاً والتشكيك الثبوتي لا يستلزم التشكيك اللفظي الحاصل من شدة الانس في مقام القابلية (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(نعم فيما) تمت مقدمات الحكمة بان (كان الأمر 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 فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد فاطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في 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 في محكي كلامه بقوله : ان حقيقة الوجوب إنما هو الطلب الخالص عن شوب الرجوع ، وحقيقة الندب إنما هي الطلب المشوب بالرجوع والاذن في الترك ، اذ لا ريب أن الأذن فيه بعد الطلب رجوع عن الطلب اذ ليس الطلب الا البعث والتحرير وهو ينافي الاذن في الترك ، اذ معه لم يبق الطلب بحاله وإنما الباقي مجرد الميل إلى الفعل . والحاصل أن في الطلب الندي امرين الطلب والاذن في الترك ، ولا ريب أن الصيغة بنفسها لا تنهض على افادة الثاني بل لا بد في ذلك من اراد دال آخر من القرائن ، وهذا بخلاف ما لو امر به بالامر الوجوبي فان القصد حينئذ إنما 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 فهي تقييد الطلب ، ومع عدم نصب القرينة على الاذن في الترك يكون مفادها هو الطلب الخالص وهو الوجوب - 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 فإنه لا تحديد فيه للطلب ولا تقييد) فإنه محض الطلب . وعلى هذا (فاطلاق اللفظ وعدم تقييده) بالاذن في الترك (مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه) اي بيان الوجوب (فافهم) لعله اشارة إلى أن الطلب لما كان مشتركاً بين الوجوب والاستحباب والوجوب يحتاج إلى امر زائد وهو شدة الطلب ، فقضى

(المبحث الخامس) ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب توصلياً
فيجزى اتيانه مطلقاً ولو بدون قصد القرية ،

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 المنفاد بها الطلب كالكلام فى اصل دلالة الأمر والكلام
فى النهى كالكلام فى الأمر .

المبحث الخامس

فى التعمدية والتوصليه والكلام فى هذا المبحث يقع فى 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 فالانساب التمرض الاجمالى له ثم
الشروع فى الشرح . قال شيخنا المرتضى قدس الله سره فى الطهارة فى هذا المقام ما لفظه
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
امرئ ما نوى » وقوله عليه السلام : « لا عمل الابنية » والآية ظاهرة فى التوحيد
ونفى الشرك من وجوه ، ثم ذكر الوجوه إلى ان قال : واما الاخبار فحملها على
ظواهرها بمتنع وعلى نفي الصحة - بمعنى ترتب الاثر - موجب للتخصيص الملحق للكلام
باهزل - الخ .

واما المقام الأول فنقول : « ان اطلاق الصيغة هل يقتضى كون الوجوب
توصلياً فيجزى اتيانه » أي الواجب (مطلقاً) أي (ولو بدون قصد القرية) فلو
امر بوجوب غسل الجنابة هل يجزى غسل الاعضاء . ولو كان غافلاً عن وجوب الغسل

أولا فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته الى الأصل لا بد في 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 لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الاتيان به متقربا به منه تعالى .

عليه أو اغتسل في ماء مغصوب او كان نائما فوقه في الماء والحاصل أن حاله حال تطهير النجس (اولاً) 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 (فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبديته وتوصليته إلى الأصل) العملى من البراءة أو الاشتغال على ما يأتي تفصيله و (لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات) ثلاثة :

(احداها) أن الوجوب من حيث اعتبار قصد القربة في 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 القربة ممكنا بل موجبا لمزيد الثواب . والحاصل أن الواجب التوصلى ما يكون مسلوبا عنه الخصوصيات الزائدة عن اصل وجوده ، بحيث لا يكون المقصود منه الاصل 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 في 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 في الخارج (بل لا بد في سقوطه) أى الواجب التعبدى (وحصول غرضه من الاتيان به) من شخص الفاعل بالاختيار (متقربا به منه

(ثانيتها) ان التقرب المعتبر في التبعدي ، ان كان بمعنى قصد الامتثال والايان بالواجب بداعي أمره

تعالى) شأنه . ثم أن التوصل والتبعدي لها اطلاقات لا حاجة لنا في ايرادها . ولا يذهب عليك ان التسمية بالتوصلى لأجل كون الواجب جعل وصلة إلى الغرض من دون ملاحظة شيء آخر ، وبالتبعدي لأجل كون الواجب عبادة بمعناها الاصطلاحى (١) والعبادة مأخوذ فيها قصد القربة بالاجماع وبعض الادلة المتقدمة على القول بدلالاتها ، والافسك مما اعتبر فيه قصد القربة وغيره يصلح تسميته بالتوصلى والتبعدي كما لا يخفى .

ثم إن القربة عبارة عما يترتب على الاطاعة من القرب المعنوى والمحبوبة عندالله تعالى (ثانيتها أن التقرب المعتبر في التبعدي) 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 والايان بالواجب بداعى امره كان) هذا التقسيم الى التوصلى والتبعدي 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 ، والثانى الحكم وهو الوجوب ورتبة الاول مقدم على الثانى ، بمعنى أن العقل يرى توقف الثانى على الاول كتوقف الضوء على الشمعة وأن اتحادا زمانا . ثم أنه بعد ما اوجب الشارع الصلاة يحكم العقل بوجوب الاطاعة ، ومعنى حكم العقل - على مبنى بعض المحققين- رومية الحسن والثواب في الفعل والقبح والعقاب في الترك ، فالعقل كالعين لكن يرى المعقولات والعين ترى المحسوسات .

(١) واما معناها اللغوي فالعبادة مأخوذة من العبودية المأخوذة من العبد .

كان مما يعتبر في الطاعة عقلا لا مما أخذ في نفس العبادة شرعا وذلك لاستحالة أخذ مالا يكاد يتأني إلا من قبل الأمر بشيء في متعلق ذلك الامر مطلقا شرطا أو شطرا فإلم تكن نفس الصلاة متعلقة للامر لا يكاد يمكن اتيانها بقصد امتثال أمرها، و

إذا عرفت ذلك قلنا : قد يطرأ التقسيم على الموضوع - اعني الصلاة - وقد يطرأ التقسيم على الاطاعة ، والانقسام إلى التمبدي والتوصلي مما يطرأ على الثاني ، وقصد الامتثال الذي 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 في الموضوع بل لا يمكن اخذ قصد الامتثال في جانب الموضوع ، (وذلك) لأن قصد امتثال الامر متوقف على الامر والامر متوقف على والموضوع فلا يمكن اخذه في الموضوع ، بمعنى تعلق الامر بالصلاة المقيدة بقصد الامتثال (لاستحالة اخذ مالا يكاد يتأني الا من قبل الامر بشيء في متعلق ذلك الامر مطلقا) أى سواء اخذ (شرطا أو شطرا) 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 (فإلم 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 بداعي الامر امتنع الاتيان بها لامرها لعدم الأمر بها ، فيكون التكليف بها لأمرها تكليفا بغير المقدور - انتهى .
ويتضح هذا بما لو قال زيد لعبد جئتني بالماء بداعي امر عمرو فان العبد يمتنع في حقه لا تيان بالماء بهذا الداعي 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 لاحال الامر ووضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورهما كذلك بمكان من الامكان إلا

الاشكالين : اما عن الاول أى لزوم الدور فيه (توهم امكان تعلق الامر بفعل الصلاة بداعي الامر) لما سيأتي . (و) اما عن الثاني أى لزوم التكليف بغير المقدور فتقوم (امكان الاتيان بها) أى بالعبادة (بهذا الداعي) أى داعي امتثال الامر . واحتج للاول بأن المولى كما يتصور موضوع حكمه بسائر اجزائه وشرائطه كذلك يتصور هذا الشرط (ضرورة امكان تصور الامر بها) أى 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 بأننا 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) فإنه يصح أن يأمر المولى فأقده الماء قبل الزوال بالتوضي بعد الزوال إذا كان واجداً للماء . والحاصل أن بعد امر المولى بالصلاة المقيدة تكون الصلاة مأمور بها فيتمكن العبد من الاتيان بالصلاة المأمور بها وان كان حال الامر لم تكن الصلاة مأموراً بها ولكن كلا التوهمين (وضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورهما كذلك) مقيدة بمفهوم امتثال امرها بالنسبة إلى المولى واتيائها بعد تصور هذا المفهوم بالنسبة إلى العبد (بمكان من الامكان) فيتصور المولى الصلاة المقيدة ثم يقول اثنتان بها ثم يتصور العبد في آتى بالصلاة المقيدة ثم يأتي بها (إلا) أن التصور غير مفيد في دفع ما ذكرنا من الاشكالين اما اشكال الدور فلأن الداعي الذى هو قيد للايجاد والامتثال المترتب على الحكم لا يكاد يمكن دخله في المأمور به اذ لا معنى لتمقل المولى

انه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعى امرها لعدم الامر بها ، فان الامر حسب الفرض
تعلق بها مقيدة بداعى الامر ولا يكاد يدعو الامر إلا الى ما تعلق به لا الى غيره
ان قلت : نعم ولسكن نفس الصلاة أيضا صارت مأموراً بها بالامر بها مقيدة .
قلت : كلا لان ذات المقيد لا تكون مأموراً بها فان الجزء

الصلاة المقيدة امتثالها بداعى امره ثم يأمر بها - فتأمل - والمصنف (ره) اضرب
عن دفع الاشكال الاول للمتوهم واشتغل بدفع الثاني اعنى توهم قدرة العبد ، وحاصله
(انه لا يكاد يمكن الاتيان بها) أى بذات العبادة (بداعى امرها لعدم الامر بها)
أى بذات العبادة مجردة (فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعى الامر و)
ذلك لان المفروض أن المولى اوجب الصلاة بداعى الامر لا الصلاة المجردة ، فالامر تعلق
بشيئين ذات الصلاة مع الداعى فالامر يدعو اليها 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 الداعى ، وبما ذكر تبين عدم قدرة العبد الى الأبد
والحاصل ان العبد اما أن يأتي بالصلاة مع اجزائها وشروطها التي منها داعى
الامر ، واما أن يأتي بالصلاة فقط بداعى الامر ، والاول غير ممكن لان داعى الامر
انما كان متعلقاً بذات الصلاة لا بالصلاة مع الداعى ، اللهم إلا أن يكون هناك امران كما
سيأتى ، والثاني غير مقدور لأن الصلاة فقط لم تكن واجبة حتى يأتي بها بداعى امرها
(ان قلت : نعم) الصلاة فقط لم تكن واجبة (ولكن) يمكن الاتيان
بها بداعى امرها لأن (نفس الصلاة) حيث كانت جزءاً من الأمور به تعلق الامر
بها (ايضاً) كما تعلق بالكل وبهذا (صارت مأموراً بها) لكن لا بالامر الاستقلالى
بل (بالامر بها مقيدة) فان جزء الأمور به مأمور به .

(قلت : كلا) ليس جزء الأمور به مأموراً به (لأن ذات المقيد لا تكون
مأموراً بها) مستقلاً حتى يكون الآتى بها اتياً بجزء الأمور به ، ألا ترى لو امر المولى
بمقررقة مؤمنه فمقق الرقبة المجردة لم يكن اتياً بشيء من الأمور به اصلاً (فان الجزء

التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً فإنه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتي في باب المقدمة . إن قلت : نعم لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً واما إذا أخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب إذ المركب ليس إلا نفس الاجزاء بالأسر ويكون تعلقه بكل بعين تعلقه بالكل ويصح أن يؤتى به بداعى ذلك الوجوب ، ضرورة صحة الايتان باجزاء الواجب بداعى وجوبه ؟ .

التحليلي العقلي (كذات المقيد) لا يتصف بالوجوب اصلاً . نعم توهم بمض 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 أخذ قصد الامتثال شرطاً) حتى يكون من باب المقيد والقيد (وأما إذا أخذ) قصد الامتثال (شرطاً) وجزءاً (فلا محالة) تكون ذات العبادة جزءاً ويكون من باب الكل والجزء لا المقيد والقيد فـ (نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد) أى قصد الامتثال (يكون متعلقاً للوجوب) بحيث يرد عليها وجوب منسب (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) أى بالفعل نفسه (بداعى ذلك الوجوب) الذى تعلق بهذا الجزء (ضرورة صحة الايتان 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 ايتانه

قلت : مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختيارى فان الفعل - وان كان بالارادة اختياريا إلا ان إرادته حيث لا تكون بارادة اخرى - وإلا لتسلسلت - ليست باختيارية ،

بداعى وجوب نفسه ، فينتج أن ذات الفعل يجوز اتيانها بداعى 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 مستقلاً أو 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 معاً على نحو التركيب لأن قصد الامتثال عبارة عن ارادة الفعل الناشئ عن الامر فمعنى تعلق الوجوب بقصد الامتثال تعلقه بالارادة و (امتناع اعتباره) أى قصد الامتثال أى الارادة (كذلك) أى جزءاً ومتعلقاً للوجوب واضح (فانه) أى كون الارادة جزءاً (يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختياري) للمكلف (فان الفعل) وهو ذات الواجب (وان كان بالارادة) أى بسبب ارادته (اختياريا) ولهذا يحسن الامر بالفعل (إلا ان ارادته) التي هي الجزء الآخر للمركب الواجب حسب الفرض (حيث لا تكون بارادة اخرى - وإلا) فان كانت بارادة اخرى (لتسلسلت - ليست باختيارية) وعلى هذا فلا يمكن تعلق الامر بها فلا يكون الواجب مركباً .

وبعبارة اوضح : ان الامر انما يتعلق بما هو اختيارى للمكلف وقصد الامتثال غير اختيارى للمكلف فلا يتعلق به الار ، اما الصغرى فواضح واما الكبرى فلأن القصد عبارة عن الارادة غير اختيارية . ويدل على كون الارادة غير اختيارية أن كل امر اختيارى مسبوق بارادة والمسبوق بارادة اختيارية يترتب كونه مسبوق بارادة اخرى وحيث أن الارادة المتقدمة ايضاً اختيارية يترتب سببها بارادة تالفة 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 امره.

مستلزم للتسلسل (١) (كما لا يخفى) فتأمل (إنما يصح) متعلق بقوله « مع امتناع » وهذا جواب آخر عن الاشكال ، وحاصله منع الكبرى المتقدمة بيانه : أن ما ذكرتم من جواز الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه لا يصح على اطلاقه ، بل إنما 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 ما يمكن ولم يرد المكلف إلا الاتيان ببعض 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 إما أن يؤتى بها مجردة عن الجزء الآخر فيكون كاتيان غسل الوجه فقط بداعي الوجوب وهو باطل قطعاً ، وإما أن يؤتى بها مع جزئها الآخر بهذا الداعي - بأن يقول أعمل الصلاة بداعي الأمر بداعي الأمر بحيث يتعلق الداعي بأصل الصلاة وداعيها ، وهذا أيضاً باطل لان الداعي لا يتعلق بالداعي والتسلسل .

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 المبدك كذلك اذا تعلق بالارادة ارادها الشخص ، ولا يلازم التسلسل اصلاً ، بل ينقطع بانقطاع الاعتبار - فتدبر -

إن قلت : نعم لكن هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بأمر واحد ، وأما إذا كان بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل وثانيهما باتيانه بداعي أمره فلا محذور أصلاً كما لا يخفى ، فلأمر أن يتوسل بذلك في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده بلا منعة . قلت : مضافاً إلى القاطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات ، غاية الأمر يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمها فيها المثوبات والعقوبات

اعنى ذات الفه . لقلت : الأمر بالكل لا يصير داعياً إلى البعض عند عدم كونه داعياً إلى البعض الآخر ولا يصح التفكيك بين الجزئين بأن يكون الفعل تعبدياً والجزء الآخر توصلياً . (أن قلت : نعم) (١) لا يمكن اخذ التقرب في المأمور به شرعاً بما قدمتم من البيان (لكن هذا كله إذا كان اعتباره) أى التقرب (في المأمور به بأمر واحد وأما إذا كان) اعتبار القربة (بأمرين تعلق أحدهما بذات الفعل) فتحقق به أصل وجوبه (و) تعلق (ثانيهما باتيانه) أى الفعل (بداعي أمره) الأول فيتحقق به وجوب اتيانه بقصد القربة (فلا محذور أصلاً) في جعل التقرب بمعنى قصد امتثال الأمر معتبراً في المأمور به شرعاً (كما لا يخفى) فيأمر أولاً باتيانها بداعي أمرها الأول (فلأمر أن يتوسل بذلك) أى بتعدد الأمر (في الوصلة إلى تمام غرضه ومقصده) الذي لا يحصل بأصل اتيان الفعل مجرداً عن قصد القربة ، وبهذا يحصل مقصده (بلا منعة) وتبعة .

(قلت : مضافاً إلى القاطع بأنه ليس في العبادات) واجبها ومستحبها (إلا الأمر واحد كغيرها من الواجبات والمستحبات) التوصليه (غاية الأمر) في الفرق بين التوصلى والتعبدى أنه (يدور مدار الامتثال وجوداً وعدمها فيها) أي في التعبديات (المثوبات والعقوبات) فاعل يدور ، فإذا أتى بالفعل بقصد الامتثال كان مثاباً وإذا لم يأت بالفعل بقصد الامتثال كان معاقباً ، سواء لم يأت بأصل الفعل أو لم يأت بقصد الامتثال مع

(١) هذا راجع إلى أصل المطلب لآلى ما تقدمه من الجواب كما لا يخفى .

بخلاف ما عداها فيدور فيه خصوص المثوبات ، واما العقوبة فترتبة على ترك الطاعة ومطلق الموافقة ان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته ولو لم يقصد به الامتثال كما هو قضية الامر الثاني فلا يبقى مجال لموافقته الثاني مع موافقة الاول بدون قصد امتثاله فلا يتوسل الامر الى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة وان لم يكديسقط بذلك فلا يكاد يكون له وجه

اتيانه باصل الفعل (بخلاف ما عداها) 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 أتى بالواجب وامن من تبعة العقاب (واما العقوبة) في الواجب التوصلى (فترتبة على ترك الطاعة) بان لم يكفن الميت اصلاً (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 مسألة العقاب مختص بالواجب لا المستحب (ان الأمر الاول) مفعول قلت والمراد بالأمر الاول هو المتعلق بذات العبادة (ان كان يسقط بمجرد موافقته) بأن أتى 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 الايتان بالفعل بداعى القرية (بهذه الحيلة والوسيلة) اعنى تعدد الأمر .

والحاصل انه إذا أتى العبد بمتعلق الأمر الاول بدون قصد القرية فان سقط غرض المولى فلا مجال للامر الثانى وكان لغواً (وان لم يكديسقط) الأمر الاول (بذلك) أى بمجرد موافقته (فلا يكاد يكون له) أى لعدم السقوط (وجهه

إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله وإلا لما كان موجبا لحدوثه ، وعليه فلا حاجة في الوصول الى غرضه الى وسيلة تعدد الامر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الامر 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 في 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 إنما 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 - وهو عدم سقوط الامر الاول بمجرد موافقته لعدم حصول غرضه - (فلا حاجة) للمولى (في الوصول إلى غرضه) الذى هو الاثبات بداعى القرينة (إلى وسيلة تعدد الامر) وإنما لا يحتاج إلى تعدد الامر (لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض) المولى (الأمر بمجرد موافقة الامر) الاول (بوجوب) متعلق بالاستقلال ، أى ان العقل يستقل حينئذ بوجوب (الموافقة) والاثبات بالواجب (على نحو يحصل به) أى بذلك الاثبات - المفهوم من الموافقة - (غرضه) وإذا أتى العبد بهذا النحو للفعل (فيسقط امره) لحصول غرضه ولا يبقى مجال للامر الثاني .

قال السيد الحكيم معلقاً على قوله « وإن لم يكده » ما لفظه : يعنى إذا كان الامر لا يسقط بمجرد موافقته ، فلا بد أن يكون بقاؤه لاجل عدم حصول الغرض وحينئذ لا حاجة إلى الامر الثاني لكفاية حكم العقل بوجوب تحصيل الغرض ولو بالاثبات بالمأمور به بداعى امره . اقول : هذا يتم مع العلم بعدم حصول الغرض ، وكذا مع الشك لو قيل بحكم العقل بالاحتياط اما لو قيل بحكمه بالبراهه في المقام كما سيأتى فلا مانع

هذا كله اذا كان التقرب المعترف في العبادة بمعنى قصد الامتثال ، واما اذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى فاعتباره في متعلق الامر وان كان يمكن من الامكان إلا انه غير معتبر فيه قطعا لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال الذى عرفت عدم امكان أخذه فيه بديهية تأمل . فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام كى لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه . بعض الاعلام .

من الامر الثانى مولويا ليكون رافعا لحكم العقل كما في سائر موارد - انتهى .

(هذا) الكلام (كله) من اول قوله : « ثانياً » إلى هنا كان في بيان عدم امكان اخذ التقرب في العبادة شرعا فيما (إذا كان التقرب المعترف في العبادة بمعنى قصد الامتثال) كما سبق (واما إذا كان) التقرب المعترف في العبادة (بمعنى الاتيان بالفعل بداعى حسنه) كأن يقول اصوم لكونه حسنا (أو كونه ذا مصلحة أو له تعالى) كما تقدم في اول البحث من تفسير القرية بها (فاعتباره) أى التقرب بهذا المعنى (في متعلق الامر) وموضوعه (وان كان يمكن 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 تمييزاً أو يعتبر تحييراً بينه وبين قصد الامتثال ، والاول باطل قطعا (لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال) في مقام العمل بلا خلاف ، والثانى باطل ايضاً لان قصد الامتثال كما لا يمكن أخذه تمييزاً لا يمكن أخذه تحييراً ، فأخذه بأى وجه كان موجب لعود المحذور (الذى عرفت) من الدور وعدم قدرة المكلف الموجبين لـ (عدم امكان أخذه فيه) أى في متعلق التكليف (بديهية) كما تقدم (تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام) وكيفية النقص والايام (كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه) بيان ما (بعض الاعلام) .

هذا كله في بيان امكان أخذ التقرب في متعلق التكليف شرعا وعدمه ، وحيث ثبت عدم امكانه في مقام الثبوت لاجمال للبحث عنه في مقام الابطات ، اذ مقام الابطات فرع الثبوت كما هو بديهى . 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 فاتقدح
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 الأمور به اصلا) وكذا سائر
القصود التي فسرنا التقرب بها (فلا مجال للاستدلال باطلاقه) أي اطلاق الأمور به
(ولو كان مسوقا في مقام البيان) وتمت مقدمات الحكمة (على عدم اعتباره)
متعلق باستدلال (كما هو اوضح من ان يخفى) .

وسره ان الاطلاق والتقييد من باب العدم والملسكة ، وها كما قرر في موضعه
يحتاجان الى الموضوع القابل ، ومتعلق التكليف حيث لم يكن قابلا للاطلاق (فلا يكاد
يصح التمسك به) أي باطلاق دليل الأمور به (إلا فيما) أي جزء أو شرط
(يمكن اعتباره فيه) أي في الأمور به . (فاتقدح بذلك) الذي ذكرنا من
عدم جواز التمسك بالاطلاق (انه لا وجه لاستظهار التوصلية من اطلاق الصيغة بمادتها)
وانما قال « بهادتها » 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 المستفادان من الهيئة حكم
والمادة التي تعلق بها الهيئة وطولبت من المبدأ 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 ما يطالب 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 -
أعني الصلاة في الاول - مقيدة بالطهارة ، فالصلاة مع الطهارة واجبة وفي الثاني مطلق
من حيث الطهارة (و) كما لا وجه لاستظهار التوصيلية من اطلاق المادة كذا (لا)
وجه (لاستظهار عدم اعتبار مثل) قصد (الوجه) اعني قصد الوجوب والندب
وغيره (فما هو ناش من قبل الامر) اي بعمه 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 مرتباً على الامر ومنزعا منه لا يعقل ان يؤخذ اثباتا او
نقياً في الموضوع لزوم الدور المتقدم . مثلاً : 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 والامتنال 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 الامتنال لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما
تقدم ، فالامر من هذه الجهة يكون مهملاً لا اطلاق فيه ولا تقييد كما كان بالنسبة إلى
العلم والجهل مهملاً لا اطلاق فيه ولا تقييد . هذا بحسب عالم الجمل 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 والجمل محفوظاً
في كلتا حالتى العلم والجهل وكلتا حالتى قصد الامتنال وعدمه ، واما أن يكون مختصاً 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 الجمل والتشريع حيث لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد كما تقدم .

إذا عرفت ذلك كله فيقع الكلام في 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 حدو طريق استكشاف الاطلاق في سائر المقامات بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على الحكم ، فان استكشاف الاطلاق في تلك المقامات انما هو لمكان السكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم كقوله « اعتق رقبة التي تكون مقسماً للإيمان وغيره » ، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص أحد القسمين - مع انه كان في مقام البيان - 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 ما يقصد بها امتثال الأمر وما لا يقصد بها ذلك انما يكون بعد الأمر بها ، فليست الصلاة مع قطع النظر عن الأمر مقسماً لهذين القسمين حتى يكون السكوت وعدم التعرض لأحد القسمين دليلاً على الاطلاق . نعم سكوته عن اعتبار قصد الامتثال في مرتبة تحقق الانقسام يستكشف منه نتيجة الاطلاق .

وبعبارة اخرى : عدم ذكر متمم الجمل على ماسياتى بيانه في المرتبة القابلة لجعل المتمم يكون دليلاً على نتيجة الاطلاق ، والفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق في المقام واستكشاف الاطلاق في 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 الجمل يستكشف أن مراده من الأمر هو الاطلاق ، لما عرفت من أنه لا يمكن أن يكون مراده من الامر الاطلاق بل من عدم ذكر متمم الجمل

إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه وان لم يكن له دخل في متعلق أمره ومعه سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله

يستكشف انه ليس له مراد آخر سوى ما تعلق به الامر .

وبعبارة اخرى : من عدم ذكر متمم الجمل في مرتبة وصول الفوابة اليه يستكشف أن الملاك لا يختص بصورة قصد الامتثال بل يعم الحالين فيحصل نتيجة الاطلاق الى أن قال : وحينئذ يبقى الكلام في كيفية تعلق الجمل والأمر المولوى باعتبار قصد الامتثال على وجه يسلم عن كل محذور ، والتحقيق في المقام انه ينحصر كيفية الاعتبار بتمم الجمل ولا علاج له سوى ذلك ، فلا بد للمولى الذي لا يحصل غرضه إلا بقصد الامتثال من تعدد الامر بعد ما لا يمكن أن يستوفي غرضه بأمر واحد فيحتمل في الوصول الى غرضه ، وليس هذان الأمران عن ملاك يخص بكل واحد منها حتى يكون من قبيل الواجب في واجب ، بل هناك ملاك واحد لا يمكن أن يستوفي بأمر واحد ، ومن هنا اصطلاحنا عليه بتمم الجمل فان معناه هو تتميم الجمل الاولى الذي لم يستوف تمام غرض المولى فليس للأمرين إلا إمتثال واحد وعقاب واحد . . . الى أن قال : ثم ان متمم الجمل تارة يذبح نتيجة الاطلاق واخرى يفتح نتيجة التقييد ، فأول كسألة اشتراك الاحكام بالنسبة الى العالم والجاهل حيث حكى تواتر الاخبار على الاشتراك ، والثاني كسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره - انتهى كلامه رفع مقامه . وانما نقلناه بطوله لكثرة فوائده .

فإذا عرفت ذلك فلنرجع إلى شرح المتن فنقول : (إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان تمام ماله دخل في حصول غرضه) من الامر (وان لم يكن له) أى لماله دخل في الغرض (دخل في متعلق أمره) كقصد الامتثال في المثال ، فانه دخيل في الغرض لا في المتعلق (ومعه) أي مع كونه في مقام البيان (سكت في المقام ولم ينصب دلالة على دخل قصد) الوجه و (الامتثال في حصوله) أي

كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه والا لكان سكوته نقضاله وخلاف الحكمة فلا بد عند الشك وعدم احراز هذا المقام من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل ويستقل به العقل . فاعلم انه لا مجال 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 التقصد مدخلا في حصول غرض المولى (لكان سكوته) في مقام البيان (نقضاله 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 ما يقتضيه الاصل) العملي (ويستقل به العقل) فنشرع حينئذ في الموضوع الثالث والرابع اللذين أشرنا اليهما في أول المبحث .
- أعني ما يقتضيه الأصل بالنسبة إلى الصيغة وغيرها فيما إذا لم يكن المولى في مقام البيان أو شك كونه في مقام البيان أم لا - (فاعلم انه لا مجال هاهنا) فيما لم يعلم كون الأمر بصدد البيان (الا لأصالة الاشتغال) ، فيلزم أن يوثق بما يحتمل دخله في حصول الغرض (ولو) كان الأمر 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 مسألة الاقل 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 ، والاو 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 في 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 القرية وهكذا الحال في كل ما شك دخله في الطاعة والخروج به عن العهدة بما لا يمكن .
 اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز . نعم يمكن أن يقال : ان كلما يحتمل بدوا دخله في امتثال امر وكان مما يغفل عنه غالبا العامة كان على الأمر بيانه ونصب قرينة على دخله

لان التكليف معلوم وانما الشك في سقوطه ، ومقامنا من القسم الثاني (لان الشك ههنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم مع استقلال العقد بلزوم الخروج عنها) وليس الشك في أصل نبوت 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) في حصول الامتثال (وعدم احراز 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 القرية) 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 باتيانها اذا كان (مما لا يمكن اعتباره في المأمور به كالوجه والتمييز) مما هو ناش عن مقام الامر ، فلا يمكن أخذه في متعلقه .

(نعم) لنا منع اطلاق لزوم الاتيان بالمشكوك ولو كان الشك في مقام الامتثال ، اذ (يمكن) التفصيل في المقام بـ (أن يقال أن كلما يحتمل بدوا دخله في امتثال امر) بحيث لم يكن مقرونا بالعلم الاجمالي (وكان) ذلك المشكوك (مما يغفل عنه غالبا العامة) فاعل يغفل (كان على) المولى (الأمر بيانه ونصب قرينة على

واقعا والالاخل 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 جيدا . 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) ونحوها (في الطاعة بالعبادة) كما انه لا دخل لها في الطاعة بالتوصلى . 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 المعنى ، 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 مركز في الاذهان (فتدبر جيدا) 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 بينها ايضا يوجب الاحتياط عقلا باتيان

انه لا اظنك أن تتوهم وتقول إن أدلة البراءة الشرعية مقتضية لعدم الاعتبار وإن كان قضية الاشتغال عقلا هو الاعتبار لوضوح انه لا بد في عمومها من شيء قابل للرفع والموضع شرعا وليس ههنا ، فإن دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعي بل واقعي ،

الاكثر . ثم شرع في الاستدلال إلى أن قال : وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته إلى أن قال : انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه - انتهى . وحيث كان المقام محل توهم جريان البراءة الشرعية كما اختاره هناك دفعه بقوله : (انه لا اظنك أن تتوهم وتقول إن أدلة البراءة الشرعية) كـ « رفع ما لا يعلمون » و « الناس في سعة ما لا يعلمون » و « ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم » وغيرها (مقتضية لعدم الاعتبار) للشكوك 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 لسكفانية أدلة البراءة في الاعذار وقاعدة الاشتغال العقلي غير منجز حينئذ (لوضوح) تعليل لقوله « لا اظنك » وبيان وجه عدم جريان البراءة الشرعية . بيانه (انه لا بد في عمومها) أي شمول البراءة الشرعية للمقام من ثلاثة امور : الأول كون الشيء مجهولا ، الثاني كونه قابلا للموضع والرفع ، الثالث كون رفعه امتنانا وبانتفاء كل واحد من الامور المذكورة فتنتفي البراءة الشرعية ، وقد أشار المصنف (ره) إلى الامر الثاني لسكونه محل الكلام فقال : لا بد في عمومها (من شيء قابل للرفع والموضع شرعا) بأن كان رفعه ووضع بيد الشارع بما هو شارع (وليس ههنا) في مقامنا كذلك (فان) المشكوك هو التقرب ، ومعلوم أن (دخل قصد القربة ونحوها) من الوجه والتمييز (في) حصول (الغرض ليس بشرعي) يتبع الجمل الشرعي (بل) هو (واقعي) .

والحاصل ان قصد القربة إما أن يكون دخيلا في المسأور به وإما أن يكون

و دخل الجزء والشرط فيه وان كان كذلك إلا أنها قابلان للوضع والرفع شرعا
فبدليل الرفع ولو كان أصلا يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك
يجب الخروج عن عهده عقلا ، بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلي

دخيلاً في الغرض : أما الاول فقد عرفت انه غير معقول ، وأما الثاني فانه - وان كان
ممكناً - 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 ورفعها بيد الشارع .

(و) إن قلت : إذا كان (دخل) شيء في شيء واقعيًا موجباً لعدم جريان
أدلة البراءة فيه فكيف تجزون 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 لا شرعي (الا
انها قابلان للوضع والرفع شرعا) تبعاً لمنشأ إنزاعها ، أي اذا شمل حديث الرفع مثلاً
للجزء أو الشرط المشكوك فرفعه كشف ذلك الرفع كشفاً إنياباً عن عدم دخالة ذلك
المشكوك في الغرض .

ان قلت : فليكن مقامنا كذلك فشمول أدلة الرفع لقصد التقرب كاشف عن
عدم دخله في الغرض إناباً . قلت : قد تقدم انه ليس جعل قصد القرية دخيلاً في المأمور
به بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده فيشملة أدلة الرفع ، بخلاف الجزء والشرط
لأنها حيث كانا بيد الشارع .

(فبدليل الرفع ولو كان أصلاً) عملياً (يكشف انه ليس هناك أمر فعلي بما)
أي بكل (يعتبر فيه المشكوك) بحيث لو أتى بغير المشكوك لم يكن مجزياً ومعدراً
حتى (يجب الخروج عن عهده) أي عهدة ذلك الامر بالكل (عقلاً) وذلك
(بخلاف المقام) مما شك فيما لا يمكن أخذه في متعلق التكليف (فانه علم بثبوت
الامر الفعلي) ولا يمكنه الخروج عن عهده يقيناً إلا باتيان المشكوك - أعني قصد

كما عرفت فافهم . (المبحث السادس) قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق 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 أصلاً .
قال العلامة الخوئي دام بقاءه في تعليقه على التقريرات ما لفظه : ولكن التحقيق عدم صحة التفرقة المزبورة فإنا إذا بنينا على عدم جريان البراءة العقلية في مسألة الاقل والاكثر من جهة حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض فلا يبق مجال للرجوع الى البراءة الشرعية فيها بمد فرض انه لا يثبت بها ترتب الغرض على الاقل ، كما انه إذا بنينا على جريان البراءة العقلية في 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 ما يحتمل دخله في غرض المولى واقعا مع عدم قيام الحجة عليه لا يكون محتملاً من جهة استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فلا بد من القول بالبراءة في المقام ايضاً .
ثم اشكال على نفسه بأن المولى لا يتمكن من البيان في المقام فلا تجري البراءة ، وأجاب بأن المفروض عدم إمكان أخذ قصد القرابة في متعلق الامر وأما بيان دخل قصد القرابة 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 أصلاً ، 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 نفسياً) لاغريباً (تعينياً) لا تخبيرياً (عينياً) لا كفائياً (لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب وتضييق دائرته) ، فان الواجب النفسي هو الذي يجب

فاذا كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه فالحكمة تقتضى كونه مطلقاً وجب هناك شيء آخر أولاً اتى بشيء آخر أولاً اتى به آخر أولاً ،

لنفسه لامقدمة لغيره كالصلاة الواجبة بنفسها ، والواجب الغيري هو الذي يجب لغيره مقدمة له لا لنفسه كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ، والواجب التعميني هو الذي يجب معيناً ولا بد من الاتيان لشخصه لابه أو بدله كصوم شهر رمضان ، والواجب التخيري 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 لا يجب على شخص المكلف فقط بل يجب على المكلفين على سبيل البدل فان أتى به شخص آخر سقط عن هذا المكلف كصلاة البيت .

ومن الواضح أن كل واحد من الثلاثة الاخر أضيق دائرة من الثلاثة الاول ، فان الواجب الغيري مقيد بوجود الغير أعني ذا المقدمة ، والواجب التخيري مقيد بعدم الاتيان ببدله الآخر ، والواجب الكفائي مقيد بعدم اتيان شخص آخر بالواجب كما لا يخفى .

(فاذا كان) المولى (في مقام البيان ولم ينصب قرينة عليه) أي على تقيد الوجوب بالغيرية والتخيرية والكفائية (فالحكمة تقتضى كونه) أو الوجوب (مطلقاً) 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 (أولاً) ولا بين أن يكون (أتى) المكلف (بشيء آخر) حتى يكون المدلول معيناً عليه (أولاً) ولا بين أن يكون (أتى به) أي بالواجب شخص (آخر) حتى يكون عينياً (أولاً) ، بل ادعى بعض المحشين عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة بعد تعارف التعبير عن الواجب المطلق عرفاً بالصيغة المجردة عن

كما هو واضح لا يخفى (المبحث السابع) أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعاً او اطلاقاً فيما اذا وقع عقيب الحظر أو في 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 نفسياً عينياً تعيينياً (كما هو واضح لا يخفى) بل يمكن تصويره في النهي أيضاً تحريماً وتنزيهاً - نعم اذا لم يكن هناك إطلاق فالمرجع الاصل العملي وهو يختلف بحسب الموارد فتدبر جيداً .

﴿ الامر عقيب الحظر ﴾

(المبحث السابع) في الامر الواقع عقيب الحظر . اعلم (انه) قد (اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعاً) يعني انها موضوعة للوجوب (او اطلاقاً) يعني ان الصيغة منصرفه اليه كما تقدم (فيما) متعلق باختلاف (اذا وقع) الامر (عقيب الحظر في مقام توهمه) فالاول نحو قوله تعالى « فاذا حلتم فاصطادوا » بعد قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا 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 النهي لا الامر الباقي الحاصل قبل النهي الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد النهي بحيث يكون نسبة النهي إلى ذلك الامر نسبة التخصيص أو التقييد فيخرج من محل النزاع ، نحو قوله تعالى « فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين » فان عموم قوله تعالى « واقتلواهم حيث وجدتموهم » مخصص بجرمة القتل في الاشهر الحرم بناء على كون العموم عموماً ازمانياً - انتهى .

(على أقوال) والمذكور منها هنا ثلاثة : الأول وهو الذي (نسب إلى

نسب الى المشهور ظهورها في الاباحة و الى بعض العامة ظهورها في الوجوب و الى بعض تبعيتها لما قبل النهي ان علق الامر بزوال علة النهي الى غير ذلك ، والتحقيق انه لا مجال للتشبهت بموارد الاستعمال فانه قل مورد منها يكون خاليا عن قرينة على الوجوب

المشهور ظهورها (حيثئذ) في الاباحة (فالوقوع عقيب الحظر أو في مقام توهمه قرينة عامة صارفة عن معناها الحقيقي الذي هو الوجوب ، وهذه القرينة تميز أحد المجازات وهو الاباحة . (و) القول الثاني وهو الذي نسب (إلى بعض العامة ظهورها في الوجوب) كما لو لم تقع في مقام توهم الحظر (و) القول الثالث وهو الذي نسب (إلى بعض) وهو المعضدى (تبعيتها) أى صيغة الامر في افادة الوجوب أو غيره (لما قبل النهي) فان كان حكم ما قبل 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 - أعني وجود الأشهر الحرم - فتأمل (١) .

ولا يذهب عليك أن هذا التفصيل انما هو فيما إذا كان الحظر محققاً ، أما إذا كان توهم الحظر فلا يستقيم هذا التفصيل - فتدبر .

ثم انه إذا لم يكن الامر الوارد عقيب الحظر مطلقاً بزوال علة التحريم فهو ظاهر في الوجوب لدى هذا المفصل كما لا يخفى (إلى غير ذلك) من التفاصيل المذكورة في المقام .

(والتحقيق انه لا مجال) للاستدلال على المطلب بما ورد من الاستعمالات - كما قد تشبهت بها القائلون بتلك الأقوال - إذ لا مسرح (للتشبهت بموارد الاستعمال) في أى مقام ، فان الاستعمال أعم من الظهور المطلوب وضماً أو بالقرينة العامة وما نحن فيه كذلك (فانه قل مورد منها يكون خالياً عن قرينة على الوجوب أو الاباحة

(١) وجه ما نقلناه عن السلطان .

أو الإباحة أو التبعية ، ومع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كونها عقيب الحظر موجبا لظهورها في غير ماتكون ظاهرة فيه ، غاية الامر يكون موجبا لاجمالها غير ظاهرة في واحد منها الا بقريته اخرى كما اشرنا .

أو التبعية) لما قبل النهي كما يشهد بذلك الامثلة التي استدلووا بها على المطلب (ومع فرض التجريد عنها) أي تجريد تلك الموارد عن القرينة المعينة (لم يظهر) لنا (بعد) هذا ان (كونها عقيب الحظر موجبا لظهورها) أي الصيغة (في غير ماتكون ظاهرة فيه) حينما كان مجرداً عن الوقوع عقيب الحظر .

والحاصل ان في 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 الثاني فلا نسلم عدم ظهور الصيغة في الوجوب ، وعلى فرض تسليم عدم ظهورها في الوجوب فلا نسلم ظهورها في غيره ، اذ (غاية الامر يكون) الوقوع عقيب الحظر (موجبا لاجمالها) لاحتفاف الكلام بما يحتمل القرينية ، فلا تجرى إصالة عدم القرينة لأن موضع هذه الإصالة هو الشك في وجود القرينة لا في قرينية الوجود كما لا يخفى . وعلى هذا فتكون الصيغة (غير ظاهرة في واحد منها) أي من المعاني المذكورة (لا بقريته أخرى) تعين المراد (كما أشرنا) إلى وجود القرينة في 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 السلكي من القسم الثاني نظراً إلى احتمال كون النهي بالنسبة إلى الحكم السابق تخصيصاً أو تقييداً ، فيكون شخص ذلك الحكم باقياً ولو كان النهي نسخاً له لم يكن باقياً . وتام الكلام موكول إلى محله . نعم لو كان الدوران بين الوجوب والاباحة خاصة كان مجرى البراءة - انتهى .

المبحث الثامن الحق ان صيغة الامر مطلقا لادلالة لها على المرّة ولا التكرار ، فان المنصرف وعنّا ليس الا طلب ايجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على احدهما لا بهيئتها ولا بمادتها ، والاكتفاء بالمرّة فانما هو لحصول الامتثال بهافي الامر بالطبيعة كما لا يخفى .

المرّة والتكرار

(المبحث الثامن) في المرّة والتكرار وقد اختلفوا في هذا المبحث على أقوال : فذهب جمع من المحققين إلى عدم دلالة الصيغة على أحدهما ، وآخرون إلى انها تقيّد التكرار ، وثالث إلى المرّة ، ورابع إلى اشتراكها بينهما ، وخامس إلى الوقف . وحيث أن هذه الأقوال الأربعة الأخيرة بمعزل عن التحقيق أضرب المصنف وبين ما هو الحق عنده فقال : (الحق أن صيغة الامر مطلقاً) بدون التقييد بالمرّة أو التكرار (لادلالة لها) لا بمادتها ولا بهيئتها (على المرّة والتكرار) (١) والمراد بالتكرار ما فوق المرّة 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 المرّة أو التكرار ولا دلالة فيما أقاموه من الأدلة على أحدهما كما لا يخفى لمن راجعها (لا بهيئتها) اذ هي موضوعة لافادة نسبة الطلب إلى المخاطب (ولا بمادتها) اذ هي موضوعة لصرف المهية لا بشرط ، ومن الواضح عدم مدخلية المرّة والتكرار في أحدهما .

(و) ان قلت : الصيغة موضوعة للمرّة والدليل على ذلك (الاكتفاء) في مقام الطاعة بها والا فلا وجه للاتبان (بالمرّة) الواحدة . قلت : الاكتفاء (فانما هو لحصول الامتثال بها) أي بالمرّة (في الامر بالطبيعة) فان الطبيعة تتحقق بالمرّة (كما لا يخفى) .

لا يقال : لو كان المرّة خارجة عن مدلول الأمر وكان الطلب منصبا على صرف الطبيعة جاز الاتبان بالطبيعة مرّة ثانية ، مع انا نرى انه لو أمر المولى عبده بشيء

(١) التكرار بفتح التاء

ثم لا يذهب عليك ان الاتفاق على ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الا على المهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب كون النزاع ههنا في الهية كما في الفصول فانه غفلة وذهول عن ان كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق ، على ان

بحيث لم يعرف من القرينة الخارجية إرادته المرة ومع ذلك أتى العبد بالطبيعة أكثر من مرة كان عند العقلاء مستحقاً للذم ، بل في العبادات كان تشريهاً عند أهل الشرع لأننا 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 مذموماً ومشروطاً - فتدبر .

(ثم) أن صاحب الفصول قدس سره جعل هذا النزاع في هيئة الأمر ، يعني أن الاختلاف واقع في أن هيئة إفعال تدل على المرة أو التكرار كما أن الخلاف في المشتق واقع في هيئته وانها دالة على خصوص المتلبس أو الأعم ، واستدل (ره) لكون النزاع في الهية لا في المادة بثلاثة أمور : الأول نص جماعة من العلماء عليه . الثاني أن الأكثر حرروا النزاع في الصيغة وصريح كون النزاع في الصيغة أنه نزاع في الهية إذ الصيغة عبارة عن الهية . الثالث أن السكاكي حكى اتفاق العلماء على أن المادة - وهي المصدر المجرد عن اللام والتنوين - لا تدل 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 لا تنفي بمقصوده : أما الأول والثاني فلعدم الحجية فيها ، وأما الدليل الثالث وهو (الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل إلا على المهية) المجردة (على ما حكاه السكاكي) فلانه (لا يوجب كون النزاع ههنا) في مسألة المرة والتكرار (في الهية) لافي المادة (كما) زعم التلازم أو الاتحاد (في الفصول) وسبق بيانه (فانه غفلة وذهول عن أن كون المصدر كذلك) أي لا يدل إلا على المهية (لا يوجب الاتفاق على أن

مادة الصيغة لاتدل الا على المهية ، ضرورة ان المصدر ليس مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثلها ، كيف وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى فكيف بمعناه يكون مادة لها ، فعليه يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادتها كما لا يخفى . ان قلت : فما معنى ما اشتهر

مادة الصيغة لاتدل إلا على المهية) إذ لاتلازم 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 الصيغة ، فيصح للاستدلال به على عدم دلالة مادة الفعل عليها . وفيه أن عدم دلالة المصدر لا يلزم منه عدم دلالة مطلق المادة ، اذ من الممكن ذهاب هيئة المصدر ببعض مدلولات مادة نفسه كما أن المادة لا بشرط والهيئة تذهب بها ، وأما عدم الاتحاد فـ (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 لا يكون لها هيئة ، اذ المادتان المقترنتان بالهيئة لا أولوية في جعل أحدهما مادة للأخرى من العكس .

بل (كيف) يكون المصدر مادة لصيغة فعل أو غيرها (وقد عرفت في باب المشتق مباينة المصدر وسائر المشتقات بحسب المعنى) اذ قلنا هناك أن معنى المصدر هو بشرط لا عن الجمل فلا يحمل على شيء ، ومعنى المشتقات هو الا بشرطية فلذا يحمل ومن البديهي مباينة لا بشرط مع بشرط لا (فكيف) المصدر (بمعناه) المباين (يكون مادة لها) أي للمشتقات أو لصيغة فعل (فعليه) أي بناء على تفكير المصدر ومادة فعل (يمكن دعوى اعتبار المرة والتكرار في مادتها) وان كان المصدر لامرة ولا تكرر له (كما لا يخفى) 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 في الكلام . قلت : مع انه محل الخلاف معناه ان الذي وضع
أولا بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا سائر الصيغ التي تناسبه
بما جمعه معه مادة لفظ متصورة في كل منها ومنه بصورة ، ومعنى كذلك

في السنة غير الكوفيين (من كون المصدر أصلا في الكلام) فان معنى كونه أصلا
كونه مبدأ ومادة لسائر المشتقات . (قلت : مع انه محل الخلاف) اذ الكوفيون
بنوا على كون الفعل أصلا واستدلوا لذلك بعمل الفعل في المصدر نحو « قعدت قعوداً »
اذ العامل قبل المعمول فالشبهة مع عد حجيتها ليست حاصلة في المقام (معناه أن الذي
وضع أولا بالوضع الشخصي) 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 منفيذا

قال المشكيني (ره) : الأول بالنسبة إلى المادة والثاني بالنسبة إلى الهيئة - انتهى .

فالواضع بعد ما وضع الضرب وغيره من المصادر وضع هيئة الفاعل الشخصي لكل
من تلبس بأحد المواد المذكورة ، فالهيئة موضوعة شخصيا لأنها عبارة عن هيئة فاعل
لاغير والمادة موضوعة نوعيا لأنها عبارة عن كل مادة وضع مصدرها كالضرب والشرب
والاكل وغيرها (سائر الصيغ) فأب عن فاعل وضع (التي تناسبه) أي تناسب
سائر الصيغ ما وضع أولا (مما جمعه) بيان سائر الصيغ التي جمعها (معه) أي
مع ما وضع أولا (مادة لفظ متصورة) فاعل جمعه ، أي كانت الجهة الجامعة بين
الموضوع أولا وسائر الصيغ مادة اللفظ فيها 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 يعني أن سائر الصيغ مجتمعة مع الموضوع أولا
في مادة اللفظ وفي المعنى يعني أن المعنى نحو « زدن » في معنى الضرب متحد في
الموضوع أولا وسائر الصيغ .

هو المصدر أو الفعل فافهم . ثم

والأصل اجتماعها في مادة اللفظ ومعنى اللفظ (هو المصدر أو الفعل) خير قوله « ان الذي وضع أولاً » والحاصل بلفظ العلامة الرشتي : ان المصدر هو اللفظ الذي وضع أولاً بالوضع الشخصي للمعنى ، ثم بملاحظته وضع شخصياً أو نوعياً سائر الالفاظ التي لها هيئات خاصة أخرى غير هيئة المصدر لكن تناسبه في المادة والمعنى - انتهى .

والاصوب ان يقال : (١) ان أيا من المصدر والفعل هو اللفظ الذي - الخ .

أقول : ليس كلام المصنف (ره) بأقل في 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 أو الفعل لا يعنون به ما ذكر من المعنى ، بل ظاهر قولهم هو الاشتقاق الحقيقي كما يرشد اليه كلمات شارح الامثلة وغيره في كيفية الاشتقاق فراجع .

المراد بالتكرار

(ثم) لا يذهب عليك أنه فرق بين الفرد والافراد والدفعة والدفعات ، اذ الفرد عبارة عن وقوع الفعل غير متعدد - سواء كان في زمان واحد أو في أزمنة متعددة كما في الفرد الممتد - والأفراد عبارة عن وقوع الفعل متعدد آمن 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 في أزمنة متعددة سواء كان فعلاً واحداً أم متعدداً ، وعلى هذا تحقق أن بين كل من الدفعة والفرد وكل من الأفراد والدفعات عموم من وجه ، فلو جاء بانائين في زمانين تحقق الفردان والدفعتان ولو جاء بانائين في 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 اولاً الخ مم يسقط قوله اخيراً هو المصدر او الفعل

المراد بالمرّة والتكرار هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والافراد ، والتحقيق أن يقعا بكلا المعنيين محل النزاع وان كان لفظهما ظاهراً في المعنى الأول ، وتوهم انه لو أريد بالمرّة الفرد لكان الانسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي 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 منها ولم يحتج الى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه ، وأما لو أريد بها الدفعة فلا علاقة بين المسئلتين

الفرد مطلقاً والأفراد أهم من الدفعات مطلقاً - فتدبر .

وعلى كل حال (المراد بالمرّة والتكرار) في مورد الخلاف (هل هو الدفعة والدفعات أو الفرد والأفراد) والفرق ظهر مما تقدم (والتحقيق أن يقعا) المرّة والتكرار (بكلا المعنيين محل النزاع) في هذا المبحث (وإن كان لفظها ظاهراً في 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 بالمرّة الفرد إشارة إلى قول صاحب الفصول (ر ه) حيث ذهب إلى كون النزاع في المرّة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات لا فقط بمعنى الفرد والأفراد ، فقال مالفظة : ثم هل المراد بالمرّة الفرد الواحد والتكرار الأفراد والمراد بها الدفعة الواحدة وبالتكرار الدفعات ، استظهر الأول منها بعض المعاصرين ولم تقف له على مأخذ ، والتحقيق عندني هو الثاني لمساعدة ظاهر اللفظين عليه ، فانه لا يقال لمن ضرب بسوطين دفعة انه ضرب مرتين أو مكرراً بل مرّة واحدة . ثم ذكر بعض الشواهد على ما ادعاه إلى أن قال : مع أنهم لو أرادوا بالمرّة الفرد (لكان الأنسب بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تنمة للمبحث الآتي 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 منها ولم يحتج إلى أفراد كل منهما بالمبحث كما فعلوه ، وأما لو أريد بها الدفعة فلا علاقة بين المسئلتين

كلايخفي ، فاسد لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد أيضا فان الطلب على القول بالطبيعة انما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج ، ضرورة أن الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي لا مطلوبه ولا غير مطلوبه وبهذا الاعتبار كانت مرده بين المرة والتكرار بكلا المعنيين

كلايخفي) - انتهى كلام الفصول .

وحاصله الاستدلال على مطلبه بأمرين : الأول ظهور المرة والتكرار في الدفعة والدفعات ، والثاني أن كل مسألة لا بد 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 والفرد 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 العلقه بين المسئلتين لو أريد الدفعة بخلاف ما لو أريد الفرد غير صحيح (لعدم العلقه بينهما) أي بين مسألة المرة والتكرار ومسألة الطبيعة والفرد (لو أريد بها) أي المسألة الأولى (الفرد أيضاً) لا الدفعة ، (فان الطلب على القول بالطبيعة) في المسألة الآتية (انما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج) لا من حيث انها طبيعة محضة ومجردة عن ظرف الخارج (ضرورة أن الطبيعة من حيث هي) طبيعة (ليست إلهي) أي تكون مجردة عن جميع الخصوصيات لا موجودة ولا معدومة لا واحدة ولا متعددة (لا مطلوبه ولا غير مطلوبه) والبرهان لتجرد الطبيعة عن جميع الخصوصيات انها تنقسم اليها ، فلو كانت الطبيعة موجودة مثلا لم يعقل تقسيمها إلى الموجودة والمعدومة ، ولو كانت مطلوبه لم يعقل تقسيمها إلى المطلوبة وغير المطلوبة ، وذلك لبدها أنه يلزم منه تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره حيثئذ . (وبهذا الاعتبار) الذي ذكرنا من تعلق الطلب بالطبيعة باعتبار وجودها الخارجي (كانت) الطبيعة (مرده بين المرة والتكرار بكلا المعنيين) الفرد

فيصح النزاع في دلالة الصيغة على المرة والتكرار بالمعنيين وعدمها ، أما بالمعنى الأول فواضح وأما بالمعنى الثاني فلوضوح أن المراد من الفرد أو الافراد وجود واحد أو وجودات وإنما عبر بالفرد لان وجود الطبيعة في 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 تكرر 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 في 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 أو الافراد) في مسألة المرة والتكرار غير المراد من الفرد في مسألة الطبيعة والفرد لأن المراد بها واحد حتى لا يتأتى نزاع الفرد والافراد على القول بالطبيعة . بيان ذلك : أن المراد بالفرد في مقابل الطبيعة أن الخصوصيات الفردية داخلية تحت الطلب أم لا ، والمراد بالفرد والافراد هنا (وجود واحد أو وجودات) متمدة ، ومن البديهي انه على القول بخروج الخصوصيات الفردية عن الطلب - أي القول بالطبيعة - يمكن أن يقع النزاع في أنه هل يكفي الاتيان بالطبيعة في ضمن وجود واحد أو يلزم الاتيان بها في ضمن وجودات متمدة (وإنما عبر) عن الوجود الواحد (بالفرد) وعن الوجودات بالافراد (لان وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد) فلا يفرق التعبير عنه بالفرد أو الوجود (غاية الامر) في الفرق بين تعلق الامر بالطبيعة وبين تعلق الامر بالفرد كما في 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 ببناءً على القول بالمرّة في الامتثال وانه لا مجال للاتيان بالمأمور به ثانياً على أن يكون أيضاً به الامتثال فانه من الامتثال بعد الامتثال ، وأما على المختار من دلالة على طلب الطبيعه من دون دلالة على المرّة ولا على التكرار فلا يخلو الحال أما أن لا يكون هناك اطلاق الصيغة في مقام البيان بل في مقام الاهمال أو الاجمال

ولكن هذا التشخص (خارج عنه) أي عن المطلوب لعدم كونه في 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 لا فرق بين القول بتعلق الامر بالطبيعة وبين القول بتعلقه بالفرد في اتیان الخلف في ان الامر يدل على المرّة أو التكرار بكلا المعنيين ، وإنما الفرق في كون التشخص الفردي خارج عن الطلب أو في حيز الطلب .

﴿ فيما يحصل به الامتثال ﴾

(تنبيه) في قدر ما يحصل به الامتثال (لا اشكال ببناءً على القول بالمرّة) أي بدلالة الصيغة على المرّة (في) حصول (الامتثال) إذا أتى بالمأمور به مرّة واحدة (وانه لا مجال 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 امتثالاً حقيقة ، وبهذا اتضح أن تسميته امتثالاً مجاز .

(واما) بناءً (على المختار) عندنا (من دلالة على طلب) صرف (الطبيعه من دون دلالة) له (على المرّة ولا) دلالة له (على التكرار) كما تقدم (فلا يخلو الحسالم) من أحد أمرين : لانه (اما أن لا يكون هناك اطلاق الصيغة في مقام البيان بل) كان المولى (في مقام الاهمال أو الاجمال) وقد تقدم الفرق بينهما ، وقد يفرق بينهما بأن الاول ما لا يتعلق الغرض لا ببيانه ولا باخفائه ، والثاني ما يتعلق

فالمرجع هو الاصل ، وأما أن يكون اطلاقها في ذلك المقام فلا اشكال في الاكتفاء بالمرة في الامتثال وانما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها فان لازم اطلاق الطبيعة المسأور بها هو الاتيان بها مرة أو مراراً لازوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى و التحقيق ان قضية الاطلاق انما هو جواز الاتيان بها مرة في ضمن فرد أو أفراد

الغرض باخفائه ، وحيثئذ (فالمرجع هو الاصل) العملي بالنسبة الى الزائد عن المرة الواحدة الموجودة للطبيعة ، إذ هي معلومة والزائد مشكوك فيجري الاصل والغالب هو أصل البراءة كما لا يخفى . (واما أن يكون اطلاقها) أي الصيغة (في ذلك المقام) أي مقام البيان - بأن تمت مقدمات الحكمة - (فلا اشكال) حيثئذ على ما اخترناه (في الاكتفاء بالمرة في) حصول (الامتثال) إذ لو أريد غيرها لزم البيان فالكسوت كاشف عن عدمه (وانما الاشكال في جواز أن لا يقتصر عليها) فيأتي بالطبيعة مرة اخرى ، فقد توهم جواز الاتيان بالطبيعة أكثر من مرة بقصد الامتثال (فان لازم اطلاق الطبيعة) الملقاة على المخاطب (المسأور بها هو الاتيان بها مرة) واحدة (أو مراراً) عديدة ، لان جميع الافراد أفراد الطبيعة والمفروض أن الطبيعة مسأور بها فالافراد مشمولة للامر و (لا) حجر في الزائد على المرة لعدم (لزوم الاقتصار على المرة كما لا يخفى) ومثل ذلك مالو أمر المولى باتيان الماء فكما يجوز للعبد الاتيان برطل من الماء مع جواز الاتيان بنصفه لتحقق الطبيعة بكل واحد منها ، والمفروض أن النصف الزائد منضم الى النصف الأول امتثال فكذا فيما كان الزائد مستقلاً . والحاصل عدم الفرق بين الانضمام والاستقلال ، فكما يجوز الانضمام يجوز الاستقلال وكما يكون المنضم امتثالاً فكذا يكون المستقل امتثالاً .

هذا غاية ما يمكن أن يوجه به هذا القول . (و) لكن (التحقيق) خلافه (ان) مع الاتيان الاول لا يبق مجال للثاني ، إذ (قضية الاطلاق) أي إطلاق الطبيعة وعدم تقييدها بالمرة (انما هو جواز الاتيان بها مرة) واحدة . نعم هو غير في الاتيان بها (في ضمن فرد أو أفراد) فيما يمكن جمع أفرادها في الوجود ، كما

فيكون ايجادها في ضمنها نحواً من الامتثال كايجادها في ضمن الواحد لاجواز الاتيان بها مرة ومرات فانه مع الاتيان بها مرة لاحاله يحصل الامتثال ويسقط به الامر فيما إذا كان امتثال الامر علة تامة لحصول الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجردة ، فلا يبقى معه مجال لاتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر أو

لو أمر المولى باطعام الفقير فأطعم في وقت واحد فقراء متعددة فإن كلها امتثال ، إذ لا أولوية لكون بعض امتثالاً دون بعض (فيكون ايجادها في ضمنها) أي ايجاد الطبيعة في ضمن الافراد العرضية (نحواً من الامتثال كايجادها في ضمن) الفرد (الواحد) مع أن فيه أيضاً مناقشة ، إذ كرن الجميع امتثالاً غير معلوم بل الواحد على سبيل البدل (لاجواز الاتيان بها مرة ومرات) تدريجاً ، 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 لاحاله 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) وإنما عبر بالغرض الأقصى لأن الغرض على قسمين : الاول الغرض الابتدائي الذي هو أول في التصور وآخر في العمل ، الثاني الغرض الذي هو مقدمة لذلك الغرض . مثلاً الغرض المقدمي للمولى من أمره باحضار الماء هو حضور الماء عنده ، وغرضه الاقصى هو رفع عطشه ، فأحصار العبد في هذا المثال ليس يترتب عليه الغرض الاقصى بنحو العلية ، إذ هو متوقف على ما هو خارج عن يد العبد - أعنى شرب المولى - وهذا بخلاف ما لو كان غرضه ايلام زيد فأمر عبده بضربه فإن الضرب علة تامة لحصول هذا الغرض (بحيث يحصل بمجردة فلا يبقى معه) أي مع حصول الغرض (مجال لاتيانه) أي اتيان الفعل بالمأمور به كالضرب في المثال (ثانياً بداعي امتثال آخر) أو بداعي أن يكون الثاني امتثالاً دون الاول (أو

بداعي أن يكون الاثباتان امثالاً واحداً لما عرفت من حصول الموافقة باثباتها وسقوط الغرض معها وسقوط الامر بسقوطه فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً ، واما إذا لم يكن الامتثال علة تامة لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ فأتى به ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً فلا يبعد صحة تبديل الامتثال باثبات فرد آخر أحسن منه بل مطلقاً كما كان له ذلك قبله على ما يأتي بيانه في الاجزاء .

بداعي أن يكون) كل واحد من الاثباتين جزء الامتثال بحيث يسقط نصف الامتثال الاول عن كونه امثالاً ، فيكون (الاثباتان امتثال واحد) وذلك (لما عرفت من حصول الموافقة) للامر (باثباتها) أي الصيغة (وسقوط الغرض معها) أي مع الموافقة (وسقوط الامر بسقوطه) أي بسقوط الغرض (فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً) بعد سقوط الامر لحصول الطبيعة .

(وأما إذا لم يكن الامتثال) بالاثبات بالأمور به (علة تامة لحصول الغرض) الاقصى (كما إذا أمر) المولى (بالماء ليشرب أو يتوضأ) أو غيرها مما يكون شيء آخر فاصلاً بين الامتثال وبين حصول الغرض الاقصى (فأتى) العبد (به) أي بالماء (ولم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً) بحيث يحصل الغرض (فلا يبعد صحة تبديل الامتثال) بأن يذهب بهذا الماء المسأى به ثم يبدله (باثبات فرد آخر) من الطبيعة (أحسن منه) أي من الفرد الاول (بل مطلقاً) ولو كان مساوياً أو أدون (كما كان له) أي للعبد (ذلك) أي أثبات أي فرد شاء (قبله) أي قبل الاثبات بالفرد الاول (على ما يأتي بيانه في الاجزاء) انشاء الله تعالى .

وأما قيد ناصحة التبديل بصورة الذهاب بالماء الاول لأن في صورة عدمه لا يكون الثاني امثالاً ، لما عرفت من أن الامتثال لا يكون بدون الامر ، أما مع الذهاب به فإنه يعود الامر لعود الغرض .

ثم ان هذا كله في مقام الثبوت وأما الاثبات فلا يمكن قصد التبديل سواء ابطال الاول أم لا إلا مع القطع بالغرض والقطع بعدم مصرية 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 تحصيلاً للغرض ، فلو ضره كان معاقبا إذا لم يكن الغرض التأديب .

قال الفقيه الحاج آغا رضا الهمداني قدس سره في كتاب الصلاة : يجوز الاحتياط بقضاء صلاة احتتمل اشتغالها على خلل ولو مع وجود دليل اجتهادي قاض بصحتها ، أو احتتمل بعد خروج الوقت فوتها أو شك في صحتها بعد الفراغ ، فان رعاية الاحتياط بتحصيل القطع بالفراغ عما هو تكليفه في الواقع وإن كان معذوراً في مخالفته في الظاهر راجح عقلاً وشرطاً جزماً . ثم أورد على نفسه احتمال كونه تشرهما ، ودفعه بأنه من باب الاحتياط ، ثم استشهد باعادة المنفرد صلواته جماعة الخ .

لكن للتوقف في ذلك مجالا ، إذ مع احتمال ما تقدم من المضرة لاجمال للاحتياط مع أن العبادات توقيفية ، وقد ورد النهي في 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 كلام هؤلاء كانوا يهتملون المحبوبة وفعلموا مافعلوا رجاء الثواب وإدراك الواقع ، والاستشهاد باعادة المنفرد بعد هذا الاحتمال المقرون بالشواهد المذكورة لاجمال له - فتدبر وللکلام مقام آخر .

﴿ الفور والتراخي ﴾

(المبحث التاسع) اختلفوا في دلالة الامر على الفور والتراخي فذهب الشيخ إلى الاول وجماعة إلى التوقف والسيد إلى الاشتراك بينهما ، ثم اختلف أهل الوقف فبعض قال يلزم التقديم تحصيلاً للبراءة القطعية وآخر قال بعكس ذلك ، و (الحق) بطلان الجميع و (انه لادلالة للصيغة لاعلى 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 ، وفيه منع ضرورة أن سياق آية « وسارعوا إلى 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 ، فإن الفور قيد زائد على أصل الطبيعة المدلولة للامرفان 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 ، وحينما كانت الصيغة غير دالة على أحدهما (فلا بد في التقييد) أي لا بد لمن يدعى كون الصيغة تدل على الفور أو على التراخي (من) اقامة (دلالة أخرى) وبرهان من الخارج بحيث يفيد ذلك البرهان على أن كلا ورد من الأوامر الشرعية يراد بها الفور أو يراد بها التراخي .

والحاصل ان المدعى لأحدهما قد يتمسك بظهور الصيغة ، وهذا مردود بما تقدم من أن المتبادر صرف الطبيعة ، وقد يتمسك بالدلالة 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 » فإن المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لاحقيقتها لأنها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد إليها ، وحينئذ فيجب المسارعة إلى فعل المأمور به ، وقوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات » فإن فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق إليه ، وإنما 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 البحث نحو المسارعة الى المغفرة و الاستباق الى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر ، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب والشر كان البحث بالتحذير عنهما نسب كما لا يخفى فافهم ، مع

آية « واستبقوا الخيرات » انما هو البحث (للعبد) نحو المسارعة إلى) سبب (المغفرة) الذي هو أمران التوبة وفعل المأمور به . (و) كذا الآية الثانية فان سياقها البحث نحو (الاستباق إلى الخير من دون استتباع تركها للغضب والشر) ففاية ما تدل عليه الايتان استحباب السرعة والاستباق (ضرورة أن تركها لو كان) سببا للعقاب و (مستتبعا للغضب والشر كان البحث بالتحذير عنهما) أي عن ترك المسارعة والاستباق (أنسب) كأن يقول فليحذر الذين لا يسارعون وفليخش الذين لا يستبقون .

ووجه كون هذا أنسب يحتاج الى مقدمة مسامة عند المتأخرين تقريبا ، وهي : أن المولى لما وجب عليه بحكم العقل تقريب الناس إلى الطاعة وتبميدهم 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 ، فمما ورد أمر ذكر فيه بيان الثواب فقط دل على الاستحباب لولم يقع 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 كثيرا ماورد الامر الواجب مقرونا بالثواب والامر الاستحبابي مجردا عن ذكره ، ولو كان المناط ذكر الثواب وعدمه لسقط ظهور الامر في الوجوب كما لا يخفى .

(مع) انه لو كانت دلالة في الآيتين على الفور في مطلق الامر لزم الاستهجان

لزوم كثرة تخصيصه في المستحبات وكثير من الواجبات بل أكثرها فلا بد من حمل الصيغة فيها على خصوص الندب أو مطلق الطلب ، ولا يبعد دعوى استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وكان ماورد من الآيات والروايات الواردة في مقام البعث نحوه ارشاداً الى ذلك كآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة فيكون الامر فيها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الاوامر الارشادية -

بداية (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 فيها) 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 في الواجبات الموسعة والمستحبات مضيقتها وموسعها ، وهذا أيضاً لا يفيد 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 في مقام البعث نحوه) أي نحو الاستباق والمسارعة (إرشاداً) خبر كان (الى ذلك) الحكم العقلي ، فتكون هاتان الآيتان (كآيات والروايات الواردة في الحث على أصل الاطاعة) كقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » (فيكون الامر فيها) أي في 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 في الاوامر الارشادية) فان مادتها لو كانت واجبة أفادت الوجوب ولو كانت مستحبة كانت للاستحباب من دون مدخلة 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
وبين 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 تقيد متعلق الايجاب والهيئة تقيد 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 وإنما 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 ، وإنما 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 ارشادي لزم حمله
على المولوية كما تقرر في السكتب المفصلة .

ولا يذهب عليك أن الامر الارشادي يمكن أن يكون مع علم الأمور 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 أداة كون الفعل
ذا مصلحة عائدة على المخاطب بطريق الكناية ، نظراً إلى أن لازم كون الشيء مطلوباً

(تمة) بناء على القول بالفور فهل قضية

كونه ذا مصلحة ، فهو من أقسام الانشاء لا الاخبار .

(وأما المقام الثاني) - وهو كون أوامر الطاعة للارشادية للعلوية - فنقول : الامر المولوي لا بد أن يكون باعثاً شأناً للمكلف نحو المادة مع ترتب الثواب على الهيئة كما تقدم ، فلو اختل أحد الشرطين انقلب إلى الارشاد ، وأوامر الطاعة حيث لا يترتب على هيئتها الثواب ولا يكون لها باعثية فلا تكون مولوية ، أما عدم ترتب الثواب على موافقتها فلبدها أن فعل الطاعة كالصلاة مثلا لا يكون له ثواب ثواب أصل الصلاة - اعني المرتب على قوله « أقيموا الصلاة » و ثواب اطاعة الصلاة - اعني 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 في هذين الكلامين تأملا : أما الاول فلمدم محذور في ترتب الثوابين على أن الادلة الشرعية تساعد ذلك ، فقد ذكر الصدوق عليه الرحمة في كتاب ثواب الاعمال وعقابها رواية تدل على ان المطيع يعطى أجراً لكونه مطيعاً علاوة على أجر أصل الفعل ولا يحضرنى الآن حتى أنقلها بلفظها وأما الثاني فلا مكان الباعثية إذ يرى في العرف ان المأمور قد لا ينبعث بمجرد الامر الاول ويحتاج الى التكرار فتأمل .

(وأما المقام الثالث) - وهو كون أوامر الاستباق للارشاد - فلما ذكره المصنف (ره) من ان العقل يحكم بحسن المسارعة كما يحكم بوجوب الاطاعة ، فالامر الوارد فيه مثله في الارشادية . وفي هذا أيضاً نظر إذ الحكم العقلي بقبح شيء أو حسنه لا ينافي ورود الحكم الشرعي على طبقه كما يرى في الامر بالاحسان والنهي عن الظلم كما لا يخفى .

﴿ الايتان فوراً ففوراً ﴾

(تمة) للقول بدلالة الامر على الفور (بناء على القول بالفور فهل قضية

الامر الاتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الاتيان به فوراً أيضاً في الزمان الثاني اولا؟ وجهان مبنيان على ان مفاد الصيغة على هذا القول هو وحدة المطلوب او تعدده . ولا يخفى انه لو قيل بدلالاتها على الفور لما كان

الامر (أي مقتضاه (الاتيان) بالفعل (فوراً ففوراً بحيث لو عصى) في الزمان الاول (لوجب عليه) بمقتضى نفس الامر الاول (الاتيان به فوراً أيضاً) كالزمان الأول (في الزمان الثاني) وهكذا بالنسبة إلى الزمان الثالث والرابع (أولاً) يقتضي الأمر الا الاتيان فوراً فلو عصى لم يجب الاتيان في الزمان الثاني أصلاً؟ (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 حيثئذ افعل في 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 في أي وقت وجد ، والثانية قائمة بالفورية في الزمان الاول ، وحين انقضاء الزمان الأول انما تفوت المصلحة الثانية والمصلحة الأولى باقية بحالها 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 بالمرّة كما هو مقتضى القول الثاني .

(ولا يخفى انه لو قيل (بدلالاتها) أي الصيغة (على الفورية لما كان)

(١) وجه التأمل ان وحدة المطلوب وتعدده لا ترتبط بالفورية في الزمان الثاني

وانما ترتبط باصل الفعل في الزمان الثاني

لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده فتدبر جيداً (الفصل الثالث) الاتيان بالمأمور به على وجه يقتضى الاجزاء في الجملة بلا شبهة ، وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقص والابرام ينبغي تقديم أمور : أحدها الظاهر أن المراد من وجهه في العنوان هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى به

جواب لو (لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته) الذي هو مقتضى القول الثاني (أو تعدده) مع كونه في الان الثاني فورياً ، 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 تعد مقدمات الحكمة شيئاً . والتفصيل موكول الى المفصلات (فتدبر جيداً) .

❦ الاجزاء ❦

(الفصل الثالث) من الفصول المذكورة في المقصد الاول المتعلق بمباحث الاوامر ، وفي هذا الفصل يبحث عن مسألة الاجزاء . فاعلم ان (الاتيان بالمأمور به على وجه) متعلق بالاتيان (يقتضى الاجزاء في الجملة) إما متعلق بيقنتى فيكون المعنى اقتضاؤه في الجملة أي في بعض الموارد ، فلا يقتضى الاجزاء في بعض الموارد الاخر . أصلاً وإما متعلق بالاجزاء فيكون المعنى اجزائه في الجملة بالنسبة الى مورد الاجزاء ، بحيث أن الاتيان يكفي عن بعض الملاك ويبقى بعض الملاك غير حاصل - فتدبر .

ثم ان اقتضاء الاتيان بالمأمور به الاجزاء في الجملة (بلا شبهة) من أحد وانما الاختلاف في التفاصيل كما سيبين (وقبل الخوض في تفصيل المقام وبيان النقص والابرام ينبغي تقديم أمور) مهمة :

(أحدها) في تفسير عنوان المبحث - أي الكلمات الواقعة فيه - فنقول : (الظاهر) أي المكتشف لدى التأمل في هذا المبحث (أن المراد من) كلمة (وجهه في العنوان) المتقدم (هو النهج الذي ينبغي) لزوماً (أن يؤتى به)

على ذلك النهج شرعا وعقلا مثل أن يؤتى به بقصد التقرب في العبادة لا خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعا فانه عليه يكون على وجهه قيدا توضيحيا وهو بعيد ، مع انه يلزم خروج التعبديات عن حریم النزاع بناء على المختار كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات 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 لا يمكن أخذه في المأمور به (لا) أن المراد بكلمة وجهه (خصوص الكيفية المعتبرة في المأمور به شرعا) فقط بحيث لا يشمل الخصوصيات العقلية (فانه) علة لقوله « لا خصوص » الخ (عليه) أي على أن يكون المراد بوجهه خصوص الكيفيات الشرعية (يكون) قيد (على وجهه قيدا توضيحيا) فيكون تأكيذاً بخلاف ما لو كان قيد على وجهه اعم لانه يكون حينئذ تأسيساً والتأسيس خير من التأكيذ ، 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 لا يفي عنها (وهو) أي كون القيد توضيحيا (بعيد) لا يصار اليه بدون ضرورة (مع انه) بناء على كون المراد من القيد الكيفيات الشرعية فقط (يلزم) محذور آخر وهو (خروج التعبديات عن حریم) هذا (النزاع) الواقع في الاجزاء (بناء على) المذهب (المختار كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات 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 مقتضيا للاجزاء اجماعا لا معنى لكونه محل النزاع بين القوم في الاجزاء وعدمه .
ان قلت : لا يلزم خروج التعبديات مطلقا لأنه يبقى في مورد النزاع ما كان

ولا الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب فانه مع عدم اعتباره عند المعظم وعدم اعتباره عند من اعتبره لاني خصوص العبادات لامطلق الواجبات لوجه اختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار ، فلا بد من إرادة ما يندرج 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 داخله في مورد النزاع لشمول العنوان لها (ولا الوجه) عطف على قوله « لخصوص الكيفية » الخ يعني ليس المراد من كلمة وجهه في العنوان خصوص الوجه (المعتبر عند بعض الاصحاب) أي الوجوب والتدب (فانه مع عدم اعتباره عند المعظم) فلا وجه لأخذه في عنوان النزاع الواقع بين الشكل ، إذ لو كان المراد من الوجه الوجوب والتدب كان هذا القيد في العنوان زائداً عند من لا يشترط قصدها في العبادة وموجباً لتخصيص النزاع بما إذا أتى بالعبادة بقصدها فيخرج عن مورد النزاع ما إذا أتى بالعبادة بدونها مع انه من موضع النزاع ، (و) مع (عدم اعتباره عند من اعتبره إلا في خصوص العبادات لامطلق الواجبات) هذا إشكال ثان على كون المراد من كلمة « وجهه » في العنوان الوجوب والتدب . وحاصله انه لو كان المراد من وجهه خصوصهما لم يخرج التوصليات عن محل النزاع ، إذ يصير النزاع خاصاً بالعبادة لان معنى العنوان حينئذ الاتيان بالمأمور به مع قصد الوجوب أو التدب مقتضى للاجزاء ، ومن البديهي انه حينئذ يكون المأمور به الذي لا يقصد فيه أحدهما خارجاً (لاوجه لاختصاصه بالذكر) خبر قوله « فانه مع » الخ وهذا إشكال ثالث ، وحاصله أن ذكر هذا القيد (على تقدير الاعتبار) أي اعتبار قصد الوجه في العبادة دون سائر القيود من القرينة وغيرها لاوجه له ، وحين أبطلنا كون المراد من قيد لوجهه خصوص الكيفية الشرعية وكون المراد منه خصوص الوجوب والتدب (فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من

المعنى وهو ذكرناه كما لا يخفى (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 وبعم العنوان العبادات والتوصليات ، وفي هذا الكلام مواقع للنظر (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(ثانيها) في تفسير كلمة الاقتضاء الواقعة في عنوان البحث (الظاهر أن المراد من الاقتضاء ههنا) في العنوان (الاقتضاء بنحو العلية والتأثير) فيكون الاتيان علة تامة لسقوط (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 لو كان 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 يعني تكشف عن وجوب الحكم على المكلف . « الثاني » الاقتضاء بنحو العلية كما يقال النار تقتضي الاحراق والصيغة حيث لامعنى لتأثيرها في الاجزاء فلا بد من حملها على الدلالة ، بخلاف الاتيان فإنه حيث لامعنى لدلالته فلا بد من حمله على التأثير .

قال السيد الحكيم : وحيث أنه لامعنى لتأثير الأمر في الاجزاء وجب حمله على الدلالة ، يعني يدل الأمر على أن موضوعه واف بتمام المصلحة ، بخلاف الاتيان فان تأثيره في 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) إذا تيان علة ومقتضى لسقوط الأمر المتعلق بالمأني به ، مثلاً الاتيان بالفعل الاختياري مقتضى وعلة لسقوط الأمر الاختياري والاتيان بالأمر الاضطراري علة لسقوط

وأما بالنسبة الى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة الى الأمر الواقعي فالنزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره بنحو يفيد الاجزاء أو بنحو آخر لا يفيد . قلت : نعم

الأمر الاضطراري (واما) الاقتضاء (بالنسبة إلى أمر آخر كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو) الإتيان بالمأمور به بالأمر (الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي) كأن يقال الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري يقتضي الاجزاء أم لا (فالنزاع) هنا ليس في الاقتضاء بمعنى العملية بل محل الكلام (في الحقيقة في دلالة دليلهما) وانه هل يكشف الأمر الاضطراري والظاهري (على اعتباره) أي اعتبار دليلهما (بنحو يفيد الاجزاء) عن الأمر الواقعي (أو بنحو آخر لا يفيد) أي لا يفيد الاجزاء ، وتظهر الثمرة في 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 الأمر الظاهري والاضطراري يكفي عن الأمر الواقعي لا يلزم القضاء والاعادة ، وعلى القول بعدم الاجزاء يجب القضاء والاعادة ، هذا مع قطع النظر عن قاعدة الفراغ ونحوها . فتحصل من هذا الاشكال أن الاقتضاء في العنوان ليس بمعنى العملية مطلقا بل يكون أعم من العملية والكشف .

(قلت : نعم) أن النزاع قد يكون في دلالة الدليل . توضيحه : ان هنا مقامات اربعة حسب الحصر العقلي : الأول ان الإتيان بالأمر الواقعي علة للاجزاء عن الأمر الواقعي ، الثاني ان الإتيان بالأمر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري علة للاجزاء عن الأمر غير الواقعي ، والاقتضاء في هذين المقامين بمعنى العملية والنزاع فيها كبروي . الثالث ان الأمر الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة الأمر غير الواقعي من الاضطراري والظاهري أو واف لمقدار لا يبقى مجال الاستيفاء الباقي . الرابع أن الأمر غير الواقعي كاشف عن أن موضوعه واف بتمام مصلحة

لسكنه لا ينافي كون النزاع فيها كان في الاقتضاء بمعنى المتقدم ، غاية ان العمدة في سبب الاختلاف فيها انما هو الخلاف في دلالة دليلها هل انه على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء ويؤثر فيه وعدم دلالاته ويكون النزاع فيه صغروبيا ايضا

الامر الواقعي أو واف لمقدار الخ ، والاقتضاء في هذين المقامين بمعنى الكشف والدلالة والنزاع فيها صغروي . وصورة القياس ان الامر سواء كان واقعيًا أم لا كاشف عن كون موضوعه واف بتمام المصلحة أو بمقدار لا يبق 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 ، وفي الامر غير الواقعي صغروي وهو المقام الرابع وكبروي وهو المقام الثاني . ثم أن النزاع في الصغرى بالنسبة إلى الامر الظاهري والاضطراري وإن كان واقعا (لسكنه لا ينافي كون النزاع فيها) كبرويا أيضا بأن (كان في الاقتضاء بمعنى المتقدم) أي العلية ، فكون الاقتضاء بمعنى العلية يكون في الامر الظاهري والاضطراري كما يكون في الامر الواقعي (غايته) أي غاية المطلب ان النزاع الكبروي فيها ناش عن النزاع الصغروي ، إذ (أن العمدة في سبب الاختلاف فيها) أي في الامر الظاهري والاضطراري (انما هو الخلاف في دلالة دليلها) فيبتنى النزاع في الكبرى - أعني الاجزاء - على النزاع في الصغرى - أعني دلالة دليلها - (هل أنه) أي دليلها (على نحو يستقل العقل بأن الاتيان به موجب للاجزاء) بحيث لا يحتاج إلى الاعادة والقضاء (ويؤثر فيه) أي في الاجزاء (وعدم دلالاته) أي دليلها للاجزاء .

والحاصل أن اجزاء الامر الاضطراري والظاهري - وهو الكبرى - 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 (صغروبيا) أي في دلالة الدليل (أيضا) كما انه كبروي ،

بمخلافه في الاجزاء بالاضافة الى أمره فانه لا يكون الا كبرويا لو كان هناك نزاع كما نقل عن بعض فافهم (ثالثها) الظاهر أن الاجزاء ههنا بمعناه لغة وهو الكفاية وان كان يختلف ما يكفي عنه ،

أي علة لسقوط التكليف بالواقع (بمخلافه) أي بخلاف النزاع (في الاجزاء) أي أجزاء الامر غير الواقعي (بالاضافة إلى أمره) بأن يكون الآتي بالأمر الاضطراري أو الظاهري كافيًا عن الاتيان بنفسه ثانيًا (فانه لا يكون) النزاع فيه (إلا) في العلية للسقوط فيكون (كبرويا) فقط (لو كان هناك) في الكبرى (نزاع كما نقل عن بعض) .

وهذا إشارة إلى أن النزاع في الكبرى غير مهم ، إذ العقل حاكم بأن الاتيان بمتعلق كل أمر مجزي بالنسبة إلى أمر نفسه ولا يحتاج إلى الاتيان ثانيًا نعم خالف بعض العامة هنا أيضا ولا يعتمد به .

ثم لا يذهب عليك أن النزاع في الصغرى ليس شأن الاصولي ، فعلى تقدير تسليم كون النزاع في الامر الظاهري والاضطراري في دلالة دليلها لا يكون الاقتضاء في العنوان بمعنى الدلالة لأن الدلالة مربوطة بالصغرى فلا يرد إيراد المستشكل على كل حال ، ويمكن أن يكون قوله (فافهم) إشارة إلى هذا .

ثم لا يخفى أن خروج المقام الثالث عن محل النزاع مما لاوجه له لعدم معلومية اجزاء الاتيان بالامر الواقعي عن الاضطراري كما استشكل بعض في مسألة الوقوف بعمرات يوم التاسع فيما اختلفت العامة والخاصة في الهلال ، وكذا بعض المسائل الاخر في التقية فراجع .

(ثالثها) أي ثالث الامور التي تقدمها على البحث في معنى كلمة (الاجزاء) في العنوان . (الظاهر أن الاجزاء ههنا) في عنوان المبحث (بمعناه) المعروف (لغة) وعرفا (وهو الكفاية) وليس له معنى اصطلاحى ، فيكون بمعنى سقوط القضاء أو سقوط التعبد كما زعم (وان كان يختلف ما يكفي عنه) الذي هو

فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي يكفي فيسقط به التعبد ثانياً وبالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي فيسقط به القضاء ،

متعلق الكفاية والاجزاء (فان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي) والظاهري والاضطراري (يكفي) في مقام الامتثال (فيسقط به التعبد به ثانياً) فلا يجب الاتيان بالوضوء الظاهري والاضطراري ثانياً كما لا يجب الاتيان بالوضوء الواقعي ثانياً (و) الاتيان بالمأمور به (بالامر الاضطراري أو الظاهري الجعلي) يكفي (فيسقط به) أي بهذا الاتيان (القضاء) وإنما 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 ثانياً ، وحيث لم يكن التعبد الثانوي لم يكن مجال للقضاء أصلاً ، إذ القضاء فرع التعبد الذي هو فرع لبقاء الغرض . والحاصل انه مع ذكر سقوط التعبد لا يحتاج 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 بالامر الأول ومعها في خارج الوقت كان قضاء لعدم حصول الغرض ، ومع حصول الغرض لم تكن إعادة ولا قضاء ، وعلى كل تقدير لم يكن تعبد ثان . والحاصل انه لا مجال للتعبد الثانوي في مقام الامر الاضطراري والظاهري - فتأمل .

لا انه يكون ههنا اصطلاحاً 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 عقلاً بخلافه في تلك المسألة فانه في تعيين ماهو المأمور به شرعاً
بحسب دلالة الصيغة بنفسها أو بدلالة اخرى . نعم كان التكرار عملاً

فتبين مما تقدم أن الاختلاف فيما عنه الكفاية (لانه) إختلاف في نفس
الكفاية فلا (يكون) الاجزاء (ههنا) في صدر العنوان (اصطلاحاً) 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 عقلاً) أم لا (بخلافه في تلك المسألة فانه) بحث لفظي ،
إذ الكلام في مسألة المرة والتكرار (في تعيين ماهو المأمور به شرعاً) . 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 بالاجزاء 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
أصلاً بأن استفيد الطلب من الاجماع جرت مسألة الاجزاء (نعم كان التكرار عملاً

موافقا لعدم الاجزاء لكنه لا بملاكة ، وهكذا الفرق بينها وبين مسألة تبعية القضاء للاداء فان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها بخلاف هذه المسألة فانه كما عرفت في 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 (لسكنه لا بملاكة) 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 في مسألة المرة والتكرار إنما هو في تشخيص مدلول الامر من الدلالة على المرة والتكرار أو عدم الدلالة على شيء منها ، والكلام في المقام إنما 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 مفهومهما وأما مصداقا فقد يكون القول بعدم الاجزاء ملازما للقول بالتكرار (وهكذا الفرق بينها) أى بين مسألة الاجزاء (وبين مسألة تبعية القضاء للاداء) لا يكاد يخفى وليس اتحاد بين المسألتين كما زعم (فان البحث في تلك المسألة في دلالة الصيغة على التبعية وعدمها) فالقائل بالتبعية يقول بتمدد المطلوب وان صيغة افعل بمنزلة أن يقول المولى افعل المطلوب في داخل الوقت فان فاتك فأت به في خارج الوقت ، فالمطلوب متعدد : الأول أصل الفعل في أى وقت اتفق ، والثاني اتيان هذا المطلوب المطلق في حد ذاته داخل الوقت ، وذلك حيث كان هناك غرض في أصل الفعل وغرض آخر في وقته . والقائل بعدم التبعية يقول بوحدة المطلوب وان صيغة افعل لا تدل 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 (في أن الاتيان بالمأمور به) سواء كان على نحو تعدد المطلوب أو على نحو وحدة المطلوب (يجزى عقلا عن أتيانه

ثانياً اداءً أو قضاءً أو لا يجزى فلا علة بين المسألة والمسألين أصلاً . اذا عرفت هذه الامور فتحقيق المقام يستدعي عن البحث والكلام في موضعين : (الاول) أن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهري ايضاً يجزى عن التعبد به ثانياً ،

ثانياً) فبعد الاتيان الاول لا يجب اتيان آخر (أداء) في داخل الوقت (أو قضاء) في خارجه (أولاً يجزى) فيجب الاتيان ثانياً .

قال في التقارير : وأما الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة تبعية القضاء للاداء فلا يكاد يخفى ، إذ من المعلوم أن المراد بالقضاء في المقام هو الاتيان بالفعل ثانياً - سواء كان في الوقت أو في خارجه - بعد الاتيان به أولاً في الوقت ، والمراد منه في تلك المسألة هو الاتيان بالفعل الفأث في الوقت ، فما أبعد إحدى المسألتين من الاخرى - انتهى .

وبهذا كله ظهر افتراق المباحث الثلاثة (فلا علة بين المسألة) الاجزائية (و) بين (المسألتين) مسألة المرة والتكرار ومسألة التبعية (أصلاً) وتبين أن النسبة عموم من وجه اختياراً (١) .

(إذا عرفت هذه الامور) الاربعة (فتحقيق المقام) في الاجزاء وعدمه (يستدعي البحث والكلام في موضعين) :

الموضع (الاول) في بيان كفاية كل ما أتى به عن أمر نفسه وبذلك يسقط الغرض وبسقوط الغرض لا مجال للتعبد ثانياً ، فنقول : (ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي بل بالامر الاضطراري أو الظاهري ايضاً) كالامر الواقعي (يجزى عن التعبد به ثانياً) وحيث لا تعبد فلا يجب الاتيان به ثانياً ، لأن الامر الاول ساقط حسب الغرض والامر الثاني غير متحقق فلا يلزم الفعل ثانياً . هذا كله بالنسبة إلى أمر نفسه يعني لو أتى بالفعل الواقعي لا يلزم الاتيان بالفعل الواقعي ثانياً وكذا (١) اي من حيث صحة اختيار كل شخص طرفاً من كل مسألة بلا تلازم اصلاً .

لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الامر باتيان المأمور به على وجه لاقتضاء التعبد به ثانيا . نعم لا يبعد أن يقال بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال و التعبد ثانيا بدلا عن التعبد به أولا لامنضما اليه كما أشرنا اليه في المسألة السابقة ، وذلك فيما علم ان مجرد امتثاله لا يكون علة تامة لحصول الغرض وان كان وافيا به لو اكتفى به كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشر به فلم يشر به بعد ،

لو أتى بالفعل الاضطراري أو الظاهري لا يلزم الاتيان بالفعل كذلك ثانيا ، وإنما أتى بكلمة « بل » فيها لاحتمال التوهم البدوي بعدم الاجزاء فيها 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 لا مجال مع موافقة الامر) الموجبة لحصول الغرض (باتيان المأمور به على وجهه) الاعتبار عقلا وشرعا ، والجار الاول متعلق بالموافقة والثاني بالاتيان (لاقتضاء التعبد به) أي بالمأمور به (ثانيا) وقوله لاقتضاء متعلق بقوله « لا مجال » . والحاصل أن الامر مفروض السقوط ولا مجال للاتيان الثاني لعدم بقاء الغرض (نعم لا يبعد 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 أشرنا اليه) أي إلى جواز تبديل الامتثال (في المسألة السابقة) في التنبيه المذكور في المبحث الثامن (وذلك) التبديل إنما يجوز (فيما علم) من الخارج (ان مجرد امتثاله) أي امتثال الامر (لا يكون علة تامة لحصول الغرض) أو على نحو آخر بحيث لا يمكن تبديله (وان كان) وصلية أي لا يكون الفعل علة تامة وان كان (وافيا به) أي بالغرض (لو اكتفى به) ولم يبدله بغيره (كما إذا أتى) العبد (بماء أمر به مولاه ليشر به فلم يشر به) المولى (بعد) - القطع عن الاضافة -

فان الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط بعد ، ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا كما اذا لم يأت به أولا ضرورة بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعي اليه والا لما وجب حدوثه ، فحينئذ يكون له الاتيان بماه آخر 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 اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا) ويكون الحال بعد الاهراق في وجوب الاتيان (كما اذا لم يأت به أولا) .

ثم بين وجه وجوب الاتيان بعد الاهراق بقوله : (ضرورة بقاء طلبه) أي طلب المولى للماء (ما لم 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 في 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 بماه 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 في الاناء الاحمر ثم أتى بالماء في الاناء الابيض فانه يجوز هذا الاتيان الثاني كما كان يجوز له الاتيان بالابيض من أول الأمر لكن في الصورة الاولى يكون الاناء الابيض (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 في فمه لرفع عطشه فأهرقه بل لو لم يعلم انه من اى القبيل فله التبديل باحتمال أن لا يكون علة فله اليه سبيل ويؤيد ذلك بل يدل عليه ماورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة وان الله تعالى يختار أحبهما اليه .

(الموضع الثاني) وفيه مقامان : المقام الاول في 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 لا يمكن تبديله (فلا يبقى موقع للتبديل) وذلك (كما إذا أمر باهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه) فانه لا موقع للتبديل (بل لو لم يعلم انه) أي المأمور به (من أي القبيل) مما يجوز تبديله بأن لم يكن علة للغرض أو مما لا يجوز تبديله بأن كان علة للغرض (فله التبديل باحتمال أن لا يكون) الفعل (علة) تامة لحصول الغرض (فله) أي للعبد (اليه) أي 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 اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة وقد صليت ؟ فقال عليه السلام : صل معهم يختار الله أحبهما اليه . وفي مرسة الصدوق : يحسب له أفضلها وأتمها ولا يذهب عليك أن هذه الروايات وأمثالها لا تدل على تبديل الامتثال في موردها فضلا عن الدلالة على التبديل في غيره كما لا يخفى .

(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 يجزى عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي) كالصلاة مع الوضوء بحيث لا تجب الصلاة الاختيارية (ثانيا بعد رفع الاضطرار) سواء كان

في الوقت اعادة وفي خارجه قضاء أو لايجزى ؟ تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان مايمكن أن يقع عليه الامر الاضطرارى من الانحاء وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه ، واخرى في تعيين ماوقع عليه فاعلم انه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى في حال الاضطرار كالتكليف الاختيارى في حال الاختيار وافيا بتمام المصلحة وكافيا فيما هو المهم والغرض ، ويمكن أن لا يكون وافيا به كذلك بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لايمكن وما يمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب

رفع الاضطرار (في الوقت) فلا تجب الصلاة (إعادة) أ (و في خارجه) فلا تجب (قضاء أو لايجزى) الفعل الاضطرارى عن الاختيارى ، و (تحقيق الكلام فيه) أي في هذا المقام (يستدعي التكلم فيه تارة في) مقام الثبوت أي (بيان مايمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الانحاء) والوجوه من الوفاء بتمام المصلحة أو بعضها وهكذا (وبيان ماهو قضية كل منها من الاجزاء وعدمه) بيان ما (و) التكلم تارة (أخرى في) مقام الاثبات أي (تعيين ماوقع عليه) الأمر الاضطرارى من الانحاء في الشريعة المقدسة .

إذا عرفت ذلك (فاعلم انه يمكن) في مقام الثبوت (ان يكون التكليف الاضطرارى في حال الاضطرار) على خمسة وجوه :

الأول - أن يكون (كالتكليف الاختيارى في حال الاختيار وافيا بتمام المصلحة) من غير نقص شيء (وكافيا فيما هو المهم) للمولى (و) ماهو (الغرض) له وإنما لم يجب من أول الأمر تخييراً لعدم وفاقه في حال الاختيار بتمام المصلحة . (ويمكن أن لا يكون وافيا به) أي بتمام المصلحة (كذلك) أي كالقسم الأول الذى كان وافيا (بل يبقى منه) أي من تمام المصلحة (شيء) أما (أمكن استيفاؤه) وسيأتي (أو لايمكن) استيفاؤه ، فحاصل القسم الثانى هو مالا يكون وافيا بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقي مع حرمة التفويت (وما يمكن) استيفائه على ضربين لأنه أما (كان بمقدار يجب تداركه) وهو الثالث (أو يكون) الباقي (بمقدار يستحب)

ولا يخفى انه ان كان وافيا به فيجزي فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء ولا إعادة وكذا لو لم يكن وافيا ولكن لا يمكن تداركه ولا يكاد يسوغ له البدار

تداركه وهو القسم الرابع . الخامس ما لا يكون وافيا بتمام الغرض وليس يمكن استيفاء الباقي مع عدم حرمة التفويت .

وإن شئت قلت : ان الفعل الاضطراري : اما أن يكون وافيا بتمام الغرض أولا ، وما لا يكون وافيا بتمام الغرض إما يمكن استيفاء الباقي أولا ، وما يمكن استيفاء الباقي أما أن يكون الاستيفاء واجبا أو مستحبا ، وما لا يمكن استيفاء الباقي اما مع حرمة التفويت أم لا . مثلا : لو فرض أن هناك مزرعة لزم سقيها بماء عذب ماؤه كرم لم يتمكن الساقى من ذلك واضطر إلى سقيها بالماء الاجاج بذلك المقدار فهناك خمس صور : الأول أن يكون الاجاج وافيا بتمام الغرض في 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 الباقي 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 التخخير بين الاضطراري في الوقت والاختياري في خارجه في كل قسم وعدمه . (ولا يخفى انه ان كان) الفعل الاضطراري (وافيا به) أى بتمام الغرض وهو القسم الأول (فيجزي) عن الواقع (فلا يبقى مجال أصلا للتدارك لا قضاء ولا إعادة) وأما جواز البدار فسيشير اليه بقوله : « وأما تسويغ البدار » الخ ، وأما التخخير فلأمانع منه فيما إذا كان مصلحة الوقت مكافئا لمصلحة كمال الغرض . (وكذا) يجزي الفعل الاضطراري (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 تجوز (البدار) والمسارة باتيان الفعل في أول

في هذه الصورة إلا المصلحة كانت فيه لما فيه من نقض الغرض والتفويت مقدار من المصلحة لولا مراعات ما هو فيه من الالتم فافهم . لا يقال : عليه فلا مجال لتشريع ولو بشرط الانتظار لامكان استيفاء الغرض بالقضاء ؟ فانه يقال هذا كذلك لولا المزاحمة بمصلحة الوقت

الوقت (في هذه الصورة) الثانية (إلا المصلحة 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 المتداركه (لولا مراعات) المولى (ما هو فيه) أى المصلحة التي هي في البدار (من) فضيلة أول الوقت مثلا التي هي (الالتم) من تلك المصلحة الفائتة ، وأما التخيير فلا مانع منه مع تكافؤ المصلحتين كما لا يخفى (فافهم) لعله إشارة الى القسم الخامس وانه يجوز تشريع البدار فيه ، فليس قوله « وكذا لم يكن وافيًا » الخ على اطلاقه في عدم امكان تشريع البدار .

(لا يقال : عليه) أى بناء على فرض لزوم نقض الغرض من القسم الثاني (فلا مجال لتشريع) أى تشريع هذا القسم (ولو) من دون بدار أى (بشرط الانتظار) الى آخر الوقت .

والحاصل ان البديل الاضطرارى إذا كان غير واف بتمام الغرض الحاصل من الفعل الاختيارى كيف يجوز تشريع ولو في آخر الوقت بل اللازم عدم تشريع اصلا ، (لامكان استيفاء الغرض) بتمامه (بالقضاء) فمع امكان الاستيفاء يكون في 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 لوزاحم 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 تسوية البدار أو إيجاب الانتظار في الصورة الأولى فيدور مدار كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار أو مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة ووافياً بالغرض ، وإن لم يكن وافيًا وقد أمكن تدارك الباقي في الوقت أو مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت فإن كان الباقي مما يجب تداركه

الغرض ، لكن مع فوت مصلحة الوقت فاللزام حينئذ ملاحظة أهم هذين الأمرين ، فإن كان الأول أهم شرع الاداء وإن كان الثاني أهم شرع القضاء . وإن لم يكن أحدهما أهم بل تكافى الأمران لزم التخخير .

(واما) ما أشرنا إليه سابقاً من (تسوية) تجوز المولى (البدار) بالفعل (أو) عدم جواز تسويته بل (إيجاب الانتظار) إلى آخر الوقت (في الصورة الأولى) وهي ما كان الفعل الاضطراري في الوقت وافيًا بتام الغرض (فيدور مدار) أحد الملاكات الثلاث : الأول (كون العمل بمجرد الاضطرار مطلقاً) سواء يأس عن طرو الاختيار (أو) لا ذا مصلحة ، وحينئذ يسوغ للمولى تجوز المبادرة إلى الفعل مطلقاً . الثاني كون العمل (بشرط الانتظار) إلى آخر الوقت ذا مصلحة وحينئذ فلا يسوغ للمولى تجوز المبادرة إلى الفعل مطلقاً مع اليأس عن طرو الاختيار (أو) بدونه . الثالث كون العمل (مع اليأس) للعبد (عن طرو الاختيار ذا مصلحة) بأن كان ليأس العبد مدخلاً في المصلحة ، فإن يشك كان الفعل تام المصلحة (ووافياً بالغرض) وإن لم ييأس لم يكن الفعل وافيًا ، وحينئذ يسوغ للمولى تجوز البدار مع اليأس وعدم تجوزيه مع عدم اليأس .

(وإن لم يكن) الفعل الاضطراري (وافيًا) بتام الغرض عطف على قوله « ولا يخفى انه ان كان وافيًا به فيجزي » الخ (وقد أمكن تدارك الباقي) الفائم (في الوقت) فقط دون خارج الوقت (أو) أمكن تدارك الفائم (مطلقاً ولو بالقضاء خارج الوقت) . فله صورتان : الأولى أن يكون الباقي واجب التدارك . الثانية أن يكون مستحب التدارك ، (فإن كان الباقي مما يجب تداركه) وهو القسم

فلا يجزى فلا بد من إيجاب الاعادة أو القضاء وإلا فيجزى ، ولا مانع عن البدار في الصورتين غاية الامر يتخير في الصورة الأولى بين البدار والاتيان بعملين العمل الاضطراري في هذا الحال و العمل الاختياري بعد رفع الاضطرار أو الانتظار والاقتصار باتيان ماهو تكليف المختار وفي الصورة الثانية يتعين عليه البدار ويستحب اعادته بعد طر والاختيار

الثالث في المتن والثاني في الشرح (فلا يجزى) الفعل الاضطراري ، وحينئذ (فلا بد من ايجاب الاعادة) إذا تمكن في الوقت (أو القضاء) إذا تمكن خارجه (وإلا) بأن كان الباقي لا يجب تداركه ، بل يستحب فيما كان الفعل وافيا ببعض الغرض وكان الباقي ممكن التدارك وهو القسم الرابع في المتن والثالث في الشرح (فيجزى) الفعل الاضطراري ولا مانع في عدم ايجاب القضاء والاعادة (ولا مانع عن) تسويغ المولى (البدار في الصورتين) الثالثة والرابعة - أعنى صورتي وجوب التدارك واستحبابه - (غاية الامر يتخير في الصورة الاولى) وهي الممكن التدارك واجبا (بين البدار) بالفعل الاضطراري (و) ذلك بشرط (الاتيان بعملين) حتى يجرز 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 (وفي الصورة الثانية) وهي الممكن التدارك مستحبا (١) (يتعين عليه البدار) بالفعل الاضطراري بحيث يقع في الوقت ملاحظة لمصلحة الوقت (ويستحب اعادته بعد طرو الاختيار) في خارج الوقت لاستيفاء بقية المصلحة غير الملزمة .

واما القسم الخامس - وهو مالا يكون وافياً مع عدم حرمة تقويت الباقي -

(١) ما ذكرناه من العبارة مطابق لكفاية القوجاني والمشكيني وفي كفاية الحكيم العبارة هكذا : يتعين عليه استحباب البدار الخ وفي كفاية الرشقي هكذا البدار ويستحب الامادة .

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطراري من الانحاء وأما ما وقع 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 تكافؤ مصلحة الوقت ومصلحة بقية الغرض .

ثم لا يذهب 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 «لا يقال عليه» الخ لانه لو كان المراد من البدار الوقت كان معنى قول المصنف (ره) لا يكاد 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 ان الصورة الثانية وهي الممكن التدارك مستحبا لا يجب 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 ما وقع عليه) الفعل الاضطراري وثبت بالدليل النقلى (فظاهر اطلاق) الدليل في بعض الاوامر الاضطرارية ما خلا 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 تمام ماله دخل في حصول الغرض المترتب على الفعل الاختياري ومع ذلك لم

وعدم وجوب الاعادة أو القضاء ، و لا بد في ايجاب الاتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص . وبالمجمل فالمتبع هو الاطلاق لو كان وإلا فالاصل وهو يقتضي البراءة من ايجاب الاعادة لسكونه شكا في أصل التكليف وكذا عن ايجاب القضاء بطريق أولى

يأمر بالقضاء والاعادة كشف ذلك عن كفايته بهذا البديل ، وأما اطلاق قوله عليه السلام « التراب أحد الطهورين » فلأن اطلاق البدلية يقتضي قيام البديل مقام المبدل منه في جميع الآثار والخواص ، وأما اطلاق قوله عليه السلام « يكفيك عشر سنين » فواضح وان كان في السكك تأمل .

وعلى كل حال فلو انعمد لدليل الاضطرار إطلاق كان مقتضاه هو الاجزاء (وعدم وجوب الاعادة) في الوقت لو تمكن من الفعل الاختياري (أو القضاء) في خارجه كذلك . (و) على هذا (لا بد في ايجاب) المولى (الاتيان به ثانيا) في حال الاختيار (من دلالة دليل بالخصوص) ولا يمكن الاكتفاء باطلاق دليل المبدل إذ هو ساقط لحكومة دليل البديل عليه .

(وبالمجمل فالمتبع هو الاطلاق) لدليل البديل المقتضى للاجزاء (لو كان) هناك اطلاق ولو مقاميا (وإلا) يكن اطلاق لفظي أو مقامي (فالاصل) العملي يكون المرجع (وهو يقتضي البراءة من ايجاب) المولى (الاعادة) في الوقت (لسكونه شكا في أصل التكليف) إذ التكليف الاختياري سقط بالاضطرار وعدم الامكان والتكليف الاضطراري سقط بالاتيان ، (وكذا) الاصل يقتضي البراءة (عن ايجاب القضاء بطريق أولى) لأن عدم وجوب الاعادة في 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 لا يكشف عن عدم ايجاب الاعادة . وإن شئت قلت : انه كلما وجب القضاء وجبت الاعادة ، وهذه قضية شرطية متصلة بحسب الفهم العربي فتنتج وضع المقدم ورفع التالي - فتدبر .

نعم لودل دليله على أن سببه فوت الواقع ولو لم يكن هو فريضة كان القضاء واجبا عليه لتحقق سببه وان أتى بالغرض لسكنه مجرد الفرض .

(المقام الثاني) في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري وعدمه

(نعم) قد لا يكون مسرح لاصل البراءة ، وذلك فيما (لودل دليله) أي دليل القضاء (على ان سببه) أي سبب القضاء (فوت الواقع) وعدم الاتيان به بحيث انه يجب القضاء كلما يؤت بالواقع (ولو لم يكن هو فريضة) في حال الاضطرار (كان) جواب نعم (القضاء واجبا عليه لتحقق سببه) الذي هو عدم فعل الواقع (وان أتى) المكلف (بالفرض) الباعث للامر الاختياري و (لسكنه) أي كون داييل القضاء كذلك (مجرد الفرض) والامكان في مقام الواقع . وأما ماورد من الأدلة فلا تدل إلا على وجوب قضاء ما فات من الفريضة والمفروض في المقام عدم الفريضة ، ففي النبوي المشهور كما في مصباح الفقيه : « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته » وفي تعليقه العلامة الرشتي قوله عليه السلام : « ما فاتتك من فريضة فأقضها كما فاتتك » .

ولا يذهب عليك عدم تمامية هذا الكلام ، إذ ليس المراد من الحديث فوت الفريضة الفعلية فقط ، فإن النائم مثلا ليس عليه فريضة فعلية مع انهم يتمسكون لوجوب القضاء عليه بهذا الحديث وكذا غيره من ذوي الاعذار - فراجع .

(المقام الثاني) من الموضوع الثاني (في) بيان (اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري) عن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي ثانيا - بعد كشف الواقع - 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 لا يجوز 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 لا مدخل للجهل فيه ، ثم ان مدخلة الجهل في الحكم الظاهري قد يكون بنحو اخذ ظرفا وهي محل الأدلة الاجتهادية وتنقسم الى الحكمة كأخبار الآحاد والموضوعية كالبيئة ، وقد يكون بنحو أخذ جزءاً للموضوع وهي مجرى الاصول العملية ، وتنقسم الى ماله كشف ناقص عن الواقع كالأستصحاب وما ليس له ذلك كالبراءة والاحتياط والتخيير ، وتنقسم بتقسيم آخر الى الاصول الحكمة الكلية كحلية شرب اللبن ، والموضوعية الخارجية كحلية هذا البائع الموجود والحكمة الجزئية كأصل الصحة واليد وسوق المسامين . الثاني من اطلاقي الحكم الظاهري اطلاقه على ما يقابل الأدلة الاجتهادية ، فتختص بوارد الاصول العملية فقط .

« الثالث » الحكم التخيلي كالقطع فإنه ليس مجموعا بل هو طريق بنفسه كما سيأتي في المجلد الثاني انشاء الله تعالى .

والمراد من الامر الظاهري في كلام المصنف (ره) ماسوى الواقعي والتخيلي أما الواقعي فأختياريه خارج عن مبحث الاجزاء واضطراريه تقدم الكلام فيه في المقام الأول ، وأما التخيلي فسيأتي الكلام فيه في التذنيب الأول ، فالكلام الآن في الامر الظاهري باطلاقه الأول : فأعلم ان الامر الظاهري على نحوين .

« الأول » الأصل وهو ما يكون مفاد دليله جمل نفس موضوع الحكم الشرعي

والتحقيق ان ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية بل واستصحابهما في وجه قوى ونحوها بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية

حقيقة - بمعنى الاتساع في موضوع الحكم - فلو قال « صل مع طهارة اللباس » ثم قال « المشكوك طاهر » كان مفاد الدليلين جواز الصلاة في الطاهر الواقعي ومشكوك الطهارة .

« الثاني » الامارة وهو ما يكون مفاد دليله ثبوت موضوعه الواقعي - بمعنى ان الشارع جعل بعض الأمور كاشفاً عن موضوع حكمه - فلو قال « صل مع الوضوء » ثم قال « البيئة حجة » لم يكن مفاد الدليلين أزيد من جواز الصلاة مع الوضوء الواقعي وإنما البيئة طريق اليه كالقطع

(و) اذا عرفت ما تقدم فاعلم (التحقيق ان) الامر الظاهري (ما كان منه يجري) أى يكون مجعولا (في تنقيح ما هو موضوع التكليف) وهو النحو الاول (وتحقيق متعلقه و) ذلك بأن (كان) الامر الظاهري (بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه) 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 واستصحابها) والفرق بين القاعدتين واستصحابها أن القاعدة لا تحتاج الى سابقة الطهارة والحلية والاستصحاب يحتاج اليها ، وكلما اجتمع الاستصحاب والقاعدة كان الاستصحاب مقدما لأن الاستصحاب رافع لموضوع الشك ، وهذا بمكس استصحاب عدم الحجية والشك في عدم الحجية فان الاستصحاب ساقط كما لا يخفى ، 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 (ونحوها) أى نحو القاعدتين والاستصحابين مما هو جعل لموضوع الحكم حقيقة كقاعدة الفراغ (بالنسبة الى كل ما اشترط بالطهارة) عن الخبث (أو العلية) كالصلاة والطواف

يجزى فان دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط ومبينا لدائرة الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ،

ونحوها ، 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 ونحوها حاكم على دليل اشتراط الصلاة بالطهارة الحقيقية
 وحلية لباس المصلى ومكانه ، ومعنى الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً الى الدليل
 الآخر ويكون موسعا لموضوعه أو مضيقاً له . مثلاً : قال المولى اكرم العلماء ثم قال :
 زيد عالم - فيما كان جاهلاً خارجاً - كان قوله زيد عالم حاكماً على دليل اكرم العلماء لانه
 وسع دائرة العلماء ، وهكذا لو قال بعد قوله اكرم العلماء : عمرو ليس بعالم - فيما كان
 عالماً خارجاً - 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 حاكماً موسعاً (ومبيناً لدائرة الشرط) أى شرط
 الطهارة والحلية في الصلاة (وانه) أى الشرط (اعم من الطهارة الواقعية) والحلية
 الواقعية (و) من الطهارة والحلية (الظاهرية) ولو كان نجسا وحراما واقعا .

وعلى هذا التقدير - وهو أن يكون الشرط اعم من الواقع والظاهر -
 (فانكشف الخلاف فيه) أى في الشرط بأن تبين بعد الصلاة نجاسة الثوب المشكوك
 أو حرمة (لا يكون 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 في سائر الموارد لا يضر بالعمل الذي أتى به في حال وجود الموضوع
 الاول ، مثلما لو صلى في 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 الواقعي فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك بل كان لشرطه فاقداً . هذا على ماهو الاظهر الاقوى في الطرق والامارات من أن حجيتها ليست بنحو السببية .

غير ضار بالصلاة المأني بها في حال السفر ، كذلك تبدل الجهل بالنجاسة الى العلم بها لا يضر بالعمل الذي أتى به في حال الجهل ، فالصلاة المأني بها في حال الشك في الحلية صحيحة ولا تحتاج الى الاعادة اذا تبين حرمة اللباس .

(وهذا) انما يتم في الامر الظاهري الذي كان بلسان تحقيق شرط التكليف وشرطه (بخلاف ما كان منها) أي من الاوامر الظاهرية (بلسان) الكشف عن الواقع (انه ماهو الشرط واقعا) وهو النحو الثاني على ما تقدم (كما هو) أي النحو الثاني (لسان الامارات) كالبينة وغيرها ، وكذلك الاستصحاب في وجه غير قوي عند المصنف ، فان الامارة إذا قامت على وجود الشرط مثلاً ثم انكشف الخلف (فلا يجزى) بل يجب الاتيان بالعمل ثانيا اداء أو قضاء وذلك (فان دليل حجيته) أي حجية النحو الثاني وهو مصداق ما في قوله « ما كان منها بلسان » الخ (حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعي) فان البينة القائمة على كون زيد متوضي 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 يعمد العمل صحيحاً حتى لا يجب التدارك .

(هذا) أي ما ذكرنا من عدم الاجزاء فيما كان بلسان انه ماهو الشرط واقعا مبني (على ماهو الاظهر الاقوى) عندنا (في الطرق والامارات) والفرق بينها أن الطرق في الأحكام والامارات في الموضوعات (من أن حجيتها ليست بنحو السببية) . اعلم ان التعبد بالامر الظني سواء كان في الأحكام أو في الموضوعات يتصور

على وجهين :

وأما بناءً عليها وان العمل بسبب اداء امانة الى وجدان شرطه أو شرطه يصير
حقيقية صحيحا كأنه واجد له مع كونه فاقده فيجزى لو كان الفاقد معه في هذا الحال كالواجد
في كونه وافيا بتمام الغرض ولا يجزى لو لم يكن كذلك ،

« الأول » الطريقية وهو انه يجب العمل به بمجرد 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 تنفوت عند مخالفة تلك الطريق
لواقع . مثلاً : إذا أوجب المولى على عبده اطاعة زيد ثم أرشده زيد الى إرادة
المولى منه تحصيل الغذاء الكسبائي فعلى الأول لو كان زيد خاطئاً لم يكن للعبد اجر
تحصيل ذلك الغذاء للمولى . نعم لا يكون 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
بناءً عليها) أى على السببية وهو القول الثاني (و) ذلك بمعنى (ان العمل بسبب
اداء امانة الى وجدان شرطه أو شرطه يصير حقيقة صحيحا) ويكون (كأنه)
أى العمل (واجد له مع كونه فاقده) في الحقيقة ، ففي الاجزاء وعدمه تفصيل
إذ الاقسام المتصورة حينئذ اربعة : لأن السأني به اما واف بتمام الغرض أولاً ،
وعلى الثاني فالباقى من الغرض اما يمكن استيفاؤه أم لا ، والممكن الاستيفاء اما واجب
استيفاؤه أو مستحب (فيجزى لو كان الفاقد) للشرط أو الشرط (معه) أى مع
كونه فاقداً (في هذا الحال) أى في حال قيام الامارة (كالواجد في كونه وافيا
بتمام الغرض) وهي الصورة الاولى (ولا يجزى لو لم يكن) العمل الفاقد (كذلك)

ويجب الاتيان بالواجد لاستيفاء الباقي ان وجب وإلا لاستحب . هذا مع امكان استيفائه والافلا مجال لاتيانه كما عرفت في الامر الاضطراري . ولا يخفى ان قضية اطلاق دليل الحجية على هذا هو الاجتزاء بموافقة أيضا . هذا فيما إذا أحرز أن الحجية بنحو الكشف والطريقة أو بنحو الموضوعية والسببية وأما إذا شك ولم يحرز أنها 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) للإمارة (على هذا) القول وهو السببية (وهو الاجزاء بموافقة) أي موافقة دليل الحجية (أيضا) كما كانت بعض صور مقام الثبوت مقتضيا للاجزاء .

ثم (هذا) الكلام الذي ذكرنا من عدم الاجزاء على الطريقة والاجزاء على السببية في بعض الصور (فيما إذا أحرز أن الحجية) في باب الطرق والامارات (بنحو الكشف والطريقة) كما هو مسلك المشهور (أو بنحو الموضوعية والسببية) كما هو مسلك بعض (وأما إذا شك ولم يحرز أنها) أي الحجية (على أي الوجهين) من الطريقة والموضوعية بعد إحراز الاجزاء بناءً 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 بناءً على الطريقة وان سقط عن التخير .

واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطا لإلا على القول بالأصل المثبت وقد علم اشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك المأني. وهذا بخلاف إذا علم أنه مأمور به واقعا وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولى كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءً على أن

وعلى هذا فالتكليف مراد بين الواقع على الطريقة وبين الظاهر على السببية ، فأصالة بقاءه جارية (واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا في الوقت) بأن يقال : أنه لو انكشف الخلاف في الوقت يرجع إلى استصحاب عدم فعلية التكليف ، إذ في حال الجبل بالتكليف الواقعي وقيام الحجة على خلافه لم يكن ملزماً بالاتيان بالواقع ، فلو شك في صورة الانكشاف جرى الاستصحاب ، ولكن هذا الاستصحاب (لا يجدي ولا يثبت كون ما أتى به مسقطا) لأنه من اللوازم غير الشرعية وهو لا يثبت بالاستصحاب (إلا على القول بالأصل المثبت) وهو خلاف التحقيق ، إذ الأصل كما ثبت في محله إنما يترتب عليه الآثار الشرعية دون العادية والعقلية ، فاستصحاب عدم فعلية التكليف بالواقع لا يثبت اجزاء ما أتى به . (و) على تقدير عدم إفادة الأصل الاجزاء كان اللازم الاتيان بالفعل ثانياً لانه (قد علم اشتغال ذمته بما) أي بتكليف (يشك في فراغها) أي الذمة (عنه) أي عن ذلك التكليف (بذلك) الفعل الظاهري (المأني) به والمرجع في ذلك أصالة عدم الاتيان كما لا يخفى .

(وهذا) الذي ذكرنا من كون الشك في الاجزاء للشك في الطريقة والموضوعية مجراه للاشتغال (بخلاف) إذا كان الشك في الاجزاء للشك في وفاة المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بناءً على السببية فإن المرجع فيها البراءة بعد ارتفاع الاضطرار أو انكشاف الخلاف ، وأشار إليه بقوله : بخلاف ما (إذا علم أنه مأمور به واقعا) ثانويًا (وشك في أنه يجزي عما هو المأمور به الواقعي الأولى) أم لا (كما في الأوامر الاضطرارية أو) الأوامر (الظاهرية) وليس المراد بها الأمر الظاهري بناءً على الطريقة ، لأنه على هذا ليس مأموراً به بالأمر الواقعي ، بل (بناءً على أن

يكون الحجية على نحو السببية فقضية الاصل فيها كما اشرنا اليه عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا و أصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضرار وكشف الخلاف . وأما القضاء به فلا يجب بناءً على انه فرض جديد وكان الفوت المعلق عليه

يكون الحجية) في الاوامر الظاهرية (على نحو السببية) والموضوعية (فقضية الاصل فيها) أي في الاضرارية والظاهرية (كما اشرنا اليه) في المقام الاول (عدم وجوب الاعادة) لو ارتفع الاضرار وانكشف الواقع في الوقت . والفرق بين الشك في الطريقة والسببية الموجب للاعادة وبين الشك بعد رفع الاضرار وانكشاف الخلاف الذي لاوجب الاعادة : أنه في الاول قطع بالاشتغال فيستصحب عدم اتيان متعلقه ، وأما الثاني 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 الاضرار وكشف الخلاف) محكمة كما لا يخفى .

هذا كله حال الاداء بالنسبة الى الامور المذكورة (وأما القضاء به) خاله حال الاداء بناءً على تبعية القضاء للاداء (فلا يجب) في بعض الصور ويجب في بعضها الآخر على ما تقدم ، وعدم وجوبه يكون (بناءً 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 لا يثبت باصالة عدم الاتيان إلا على القول بالاصل المثبت والا فهو واجب كما لا يخفى على المتأمل فتأمل جيداً . ثم ان هذا كله فيما يجرى في متعلق التكليف من الامارات الشرعية والاصول العملية وأما ما يجرى 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

وجوبه) أى وجوب القضاء ، ومن الواضح أنه أمر وجودي ، وذلك (لا يثبت باصالة عدم الاتيان إلا على القول بالاصل المثبت) إذ استصحاب الامر المدمي لاثبات أمر وجودي من أظهر مصاديق الاصل المثبت ، بأن يقال لم يأت بالتكليف فثبت القوت . وقد تقدم ويأتى عدم جريان الاصل لافادة لازمه المعادي والعقلي (وإلا) يكن الامر كذلك بأن كان القضاء تابعا للاداء ، أو قلنا بأن القوت 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 لا يخفى على المتأمل) وذلك لعين الدليل الذي ذكر في الاداء (فتأمل جيداً) يمكن أن يكون وجهه ما أشار اليه السيد الحكيم : بأن موضوع القضاء لا يختص بالقوت بل المذكور في جملة من نصوصه نسيان الفريضة أو النوم عنها أو نحو ذلك مما يفهم منه كون الموضوع تركها في تمام الوقت ، فلو جرت أصالة عدم الاتيان في نفسها كفت في وجوب القضاء - فراجع .

(ثم ان هذا) الكلام الذي ذكر بالنسبة إلى الاعادة والقضاء (كله فيما يجرى في متعلق التكليف) ثم بين مصداق كلمة ما في قوله فيما بقوله (من الامارات الشرعية والاصول العملية) أى كانت الكلام إلى الحال في الامارات والاصول المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف (وأما ما يجرى) 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 ينافي هذا بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين في يوم واحد .

كان الانكشاف في الوقت أو في خارجه (فلا وجه لاجزائه) أى صلاة الجمعة عن صلاة الظهر (مطلقا) سواء قلنا بالطريقة أم بالسببية ، أما إذا قلنا بالطريقة فواضح إذ تبين خطأ الطريق فلم يحرز المكلف المصلحة الواقعية ، وأما إذا قلنا بالسببية فلان قيام الطريق انما يجعل الجمعة ذات مصلحة لا أن الطريق يسقط الغرض المتعلق بصلاة الظهر . هذا كله في الاداء واما القضاء فلأن الواقع فائت قطعاً فيشمه قوله عليه السلام « من فاتته الخ .

وإلى ما تقدم 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 سيورة صلاة الجمعة ذات مصلحة (بقاء صلاة الظهر على ما هي عليه) في الواقع (من المصلحة) لعدم المحذور في اجتماع المصلحتين المزميتين في يوم واحد (كما لا يخفى) فصلحة 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 التناهي بين وجوب الظهر بعد وجوب الجمعة ، فاذا ثبت وجوب إحداها بالاصل أو الامارة ثبت عدم وجوب الاخرى ، فحيث انى بالجمعة ثم انكشف الخلاف لم تجب الظهر لا أداءً ولا قضاءً لأن وجوب إحداها يلزم عدم وجوب الاخرى حسب الفرض ، لكن ليس في الأدلة ما يفيد ذلك إذ غاية ما يستفاد من الضرورة أو الاجماع عدم وجوب صلاتين واقعتين في يوم واحد لاعدم الوجوب في الاعم من الواقعي والامارى - فلاحظ .

(تذنيبان) الاول : لا ينبغي توهم الاجزاء في القطع بالامر في صورة الخطأ فإنه لا يكون موافقة للامر فيها وبقى الامر بلا موافقة أصلاً ، وهو أوضح من أن يخفى . نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً 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 الوادى الموضع الذى ينتهى اليه سبيله ، وكذا الذنابة بالضم والذائب التابع .

التذنيب (الاول) في الامر التخيلي (لا ينبغي توهم الاجزاء في) ما لو فعل بسبب (القطع بالامر) فإنه لا يجزى (في صورة) كشف (الخطأ، فإنه) أى الفعل المأني به (لا يكون موافقة للامر فيها) أى في صورة الخطأ (وبقى الامر) الواقعى (بلا موافقة أصلاً ، وهو أوضح من أن يخفى) إذ القطع انما هو منجز في صورة الاصابة ومعذر في صورة الخطأ كما تقرر فى محله ، والاجزاء انما يكون فيما لو كشف الامر الشرعى عن مصلحة فى متعلقه ، فحيث لا امر كما فى صورة القطع لا اجزاء بعد انكشاف الخطأ .

(نعم ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحة فى هذا الحال) أى حال القطع ، وانما قيده بذلك لأن المقطوع لو كان مشتملاً على المصلحة مطلقاً كان واجباً فى عرض الواجب الواقعى فكان الاجزاء فيه معلوماً (او) كان المقطوع مشتملاً (على مقدار منها) أى المصلحة الواقعية (ولو فى غير الحال) أى غير حال القطع بان كان مشتملاً على بعض المصلحة فى كل حال حال القطع وعدمه لسكن بشرطين : الاول أن لا يكون هذا المقدار من المصلحة وافياً بالفرض : الثاني أن يكون هذا المقدار (غير ممكن مع استيفائه استيفاء الباقي منه) اما الأول فلا أنه لو كان وافياً بالفرض كان واجباً تحييراً بينه وبين الواجب الواقعى ، واما

ومعه لا يبقى مجال لامتنال 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 والاختفات والجهر .

الثاني فلا نه لو كان الباقي ممكن الاستيفاء لكان اللازم التخيير دائماً بين الواقع وبين متعلق القطع بشرط استيفاء الباقي .

(ومعه) أي مع كون المقطوع به مشتملاً على تمام المصلحة أو على مقدار لا يمكن استيفاء الباقي (لا يبقى مجال لامتنال الامر الواقعي) بعد الاتيان بالمقطوع ويكون مجزياً في صورتين (وهكذا الحال في الطرق) فلو قطع بطريقة شيء ثم عمل على طبقه فان كان بلا مصلحة لم يجز وإن كان في حال القطع ذا مصلحة أو وافياً ببعض المصلحة في جميع الاحوال اجزأ . والحاصل انه لا يفرق بين كون متعلق القطع طريقاً وبين كونه حكماً (فالاجزاء) في صورتين (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 دائماً بحيث لا يمكن استيفاء الباقي (كما في الاتمام والقصر والاختفات والجهر) فمن أتم في موضوع القصر جاهلاً اجزأ ، وكذا لو جهر في موضع الاختفات نسياناً 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 قال : قلنا فمن صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا ؟ قال : إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلي أربعاً 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 وأخفي فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ؟ فقال : أي

(الثاني) لا يذهب عليك أن الاجزاء في بعض موارد الاصول والطرق

والامارات على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه

ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته .

التذنيب (الثاني) في بيان عدم المناقاة بين التخطئة والاجزاء (لا يذهب عليك أن الاجزاء في بعض موارد الاصول والطرق والامارات) كما تقدم (على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه) وبيانه يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي : أن الشيعة ذهبوا إلى التخطئة والعمامة ذهبوا إلى التصويب ، فالاولون قائلون بعدم اصابة كل مجتهد بل المجتهد عندهم قد يكون مصيباً وقد لا يكون لأنه لا يكون عنده الحكم معلوماً ، والآخرون يقولون باصابة كل مجتهد ، والتصويب على أقسام ذكرها المشكيني في حاشية هذا المقام ، والمجمع على بطلانه منها هو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت 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 : **رد على أحدكم 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 جميعاً وإلّهم واحد ونبينهم واحد وكتابتهم واحد ، فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهامهم عنه فمعصوه أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاحتمان بهم على آتامه أم كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه أن يرضى ، أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول (ص) عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وفيه تبيان كل شيء ، وذكرك ان الكتاب يصدق بعضه بعضاً وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » وان القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تكشف الظلمات إلا به .**

في تلك الموارد ، فان الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس إلا الحكم الانشائي المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية بحسب ما يكون فيها من المقتضيات وهو ثابت في تلك الموارد كسائر موارد الامارات ، وانما المنفي فيها ليس إلا الحكم الفعلي البعثي و

أقول : لا يخفى ان هذا الكلام لا يشمل فقهاء الشيعة المختلفين بوجه أصلاً بقرينة قوله عليه السلام « فيصوب آرائهم » فانه طريق المصوبه لا المخطئة . وللعلامة المجلسي (ره) هنا بيان ذكره يجب التطويل .
 إذا عرفت ما ذكرناه فنقول : حكي عن تمهيد القواعد أن الاجزاء لازم مساو للتصويب الباطل وعدمه لازم مساو للمخطئة ، ولكنه غير مستقيم إذ الاجزاء (في تلك الموارد) المتقدمة لا يوجب التصويب ، إذ التصويب يلزم عدم الحكم الواقعي والاجزاء بالعكس (فان الحكم الواقعي بمرتبته محفوظ فيها) أي في موارد الاجزاء (فان الحكم المشترك بين العالم والجاهل والملتفت والغافل ليس إلا الحكم الانشائي) ويقول به المخطئة حتى في موارد الاجزاء . بيان ذلك : أن للحكم مراتب أربعة كما سيأتي الاقتضاء والانشاء والفعلية والتنجز ، والمخطئة مطبقون على وجود الحكم الانشائي (المدلول عليه بالخطابات المشتملة على بيان الاحكام للموضوعات بعناوينها الاولية) لا الثانوية كالخرج والاضطرار ونحوهما ، فالحكم للموضوعات موجود (بحسب ما يكون فيها من المقتضيات) فالموضوع المقتضي للوجوب محكوم عليه بالوجوب انشاءً والموضوع المقتضى للحرمة محكوم عليه بالحرمة كذلك وكذا موضوعات سائر الاحكام ، (وهو) أي الحكم الانشائي (ثابت في تلك الموارد) أي موارد الاجزاء المتقدمة (كسائر موارد الامارات) التي لانقول بالاجزاء فيها (وانما المنفي فيها) أي في موارد الامارات غير المصيبة (ليس إلا الحكم الفعلي البعثي) فلا بعث فعلاً لانه لا حكم كما تقول المصوبه (و) عدم الحكم الفعلي

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 مطلقاً (وان لم نقل بالاجزاء) إذ الحكم إنما يصير فعلياً إذا كان هناك بيان ، والفروض 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 بينها 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 بناءً على جعل الحكم وكما في موارد الطريق بناءً على السببية (اولعدم امكان تحصيله كما إذا لم يمكن استيفاء الباقي) غير التصويب المجمع على بطلانه وهو خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت اليه الامارة (وكذا تعدد الحكم على حسب تعدد آراء المجتهدين أو غيرها .

و (كيف) يكون الاجزاء تصويباً مجعماً على بطلانه (و) قد (كان) مقابلاً للتصويب ، فانه كان (الجهل بها) أي بالواقعة (بخصوصيتها) كما في الشبهة الموضوعية (أو بحكمها) كما في الشبهة الحكمية (مأخوذاً في موضوعها) أي في موضوع الامارات والاصول (فلا بد أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته) الانشائية

محفوظا فيها كما لا يخفى .

(محفوظا فيها) أى فى موارد الامارات والاصول (كما لا يخفى) بأدنى تأمل ولا يذهب عليك أن المصنف جمع فى 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 .

| | | | |
|-----|------------------|-----|------------------|
| ١٤٦ | رد على صاحب كتاب | ١٤٦ | رد على صاحب كتاب |
| ١٤٧ | رد على صاحب كتاب | ١٤٧ | رد على صاحب كتاب |
| ١٤٨ | رد على صاحب كتاب | ١٤٨ | رد على صاحب كتاب |
| ١٤٩ | رد على صاحب كتاب | ١٤٩ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٠ | رد على صاحب كتاب | ١٥٠ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥١ | رد على صاحب كتاب | ١٥١ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٢ | رد على صاحب كتاب | ١٥٢ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٣ | رد على صاحب كتاب | ١٥٣ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٤ | رد على صاحب كتاب | ١٥٤ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٥ | رد على صاحب كتاب | ١٥٥ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٦ | رد على صاحب كتاب | ١٥٦ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٧ | رد على صاحب كتاب | ١٥٧ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٨ | رد على صاحب كتاب | ١٥٨ | رد على صاحب كتاب |
| ١٥٩ | رد على صاحب كتاب | ١٥٩ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٠ | رد على صاحب كتاب | ١٦٠ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦١ | رد على صاحب كتاب | ١٦١ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٢ | رد على صاحب كتاب | ١٦٢ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٣ | رد على صاحب كتاب | ١٦٣ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٤ | رد على صاحب كتاب | ١٦٤ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٥ | رد على صاحب كتاب | ١٦٥ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٦ | رد على صاحب كتاب | ١٦٦ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٧ | رد على صاحب كتاب | ١٦٧ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٨ | رد على صاحب كتاب | ١٦٨ | رد على صاحب كتاب |
| ١٦٩ | رد على صاحب كتاب | ١٦٩ | رد على صاحب كتاب |
| ١٧٠ | رد على صاحب كتاب | ١٧٠ | رد على صاحب كتاب |

فهرس الكتاب

| | | | |
|-----|----------------------------------|-----|---------------------------------|
| ١٢٨ | استعمال اللفظ في اكثر من معنى | ١ | مقدمة الشارح |
| ١٥٣ | في المشتق | ٢ | مقدمة المصنف |
| ١٦٤ | اسم الزمان | ٥ | موضوع العلم |
| ١٦٧ | الافعال والمصادر | ١١ | في المباديء |
| ١٦٨ | دلالة الفعل على الزمان | ١٢ | موضوع علم الأصول |
| ١٧٥ | امتياز الحرف عن الامر والفعل | ١٩ | تعريف الأصول |
| ١٨٢ | اختلاف مباديء المشتقات | ٢٢ | في الوضع |
| ١٨٤ | المراد بالحال | ٢٧ | المعنى الحرفي |
| ١٩٠ | تأسيس الاصل | ٣٦ | الخبر والانشاء |
| ١٩٣ | الخلافا في المشتق | ٤٠ | في كيفية المجاز |
| ١٩٥ | تبادر التلبس | ٤٢ | استعمال اللفظ في اللفظ |
| ١٩٥ | صحة السلب عن المنقضى | ٥١ | الدلالة هل تتبع الارادة أم لا ؟ |
| ١٩٨ | المضادة دليل الاشتراط | ٥٨ | هل للمركب وضع مستقل |
| ٢٠٥ | اشكال على صحة السلب | ٦٠ | علامات الحقيقة والمجاز |
| ٢١٠ | ادلة كون المشتق حقيقة في المنقضى | ٦١ | التنصيص والتبادر |
| ٢٢١ | مفهوم المشتق | ٦٤ | صحة السلب |
| ٢٤٤ | الفرق بين المشتق والمبدأ | ٦٩ | الاطراد وعدمه |
| ٢٤٨ | دفع اشتباه الفصول | ٧٢ | تعارض الاحوال |
| ٢٥١ | كيفية جري الصفات على الله تعالى | ٧٤ | ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه |
| ٢٥٥ | كيفية قيام المباديء بالذات | ٨١ | في الصحيح والاعم |
| ٢٦٩ | معاني لفظ الامر | ١٠٠ | وضع الفاظ العبادات |
| ٢٧٥ | اعتبار العلو في الامر | ١٣٣ | في الاشتراك |

| | | | |
|-----|-----------------------|-----|---------------------------------|
| ٣٥٤ | الامر عقيب الحظر | ٢٧٧ | افادة الامر الوجوب |
| ٣٥٧ | في المرة والتكرار | ٢٨١ | الطلب والارادة |
| ٣٦١ | المراد بالتكرار | ٣١٤ | معاني صيغة الامر |
| ٣٦٥ | فيما يحصل به الامتثال | ٣١٩ | في ان الصيغة حقيقة في اي معنى |
| ٣٦٩ | في الفور والتراخي | ٣٢٢ | الجل الخبرية المستعملة في الطلب |
| ٣٧٤ | الاتيان فوراً فقوراً | ٣٢٧ | دلالة صيغة الامر على الوجوب |
| ٣٧٦ | في الاجزاء | ٣٣٠ | في التعبدية والتوصلية |
| | | ٣٥٢ | مقتضى اطلاق الصيغة |

حقيقة

في الامور التي هي بالاعتقاد والاشياء

الامر الوجوب

سيصدر قريباً كتاب

| | | |
|-----|-----|-----|
| ٧٧٢ | ٧٧٢ | ٧٧٢ |
| ٧٧٣ | ٧٧٣ | ٧٧٣ |
| ٧٧٤ | ٧٧٤ | ٧٧٤ |
| ٧٧٥ | ٧٧٥ | ٧٧٥ |
| ٧٧٦ | ٧٧٦ | ٧٧٦ |
| ٧٧٧ | ٧٧٧ | ٧٧٧ |
| ٧٧٨ | ٧٧٨ | ٧٧٨ |
| ٧٧٩ | ٧٧٩ | ٧٧٩ |
| ٧٨٠ | ٧٨٠ | ٧٨٠ |
| ٧٨١ | ٧٨١ | ٧٨١ |
| ٧٨٢ | ٧٨٢ | ٧٨٢ |
| ٧٨٣ | ٧٨٣ | ٧٨٣ |
| ٧٨٤ | ٧٨٤ | ٧٨٤ |
| ٧٨٥ | ٧٨٥ | ٧٨٥ |
| ٧٨٦ | ٧٨٦ | ٧٨٦ |
| ٧٨٧ | ٧٨٧ | ٧٨٧ |
| ٧٨٨ | ٧٨٨ | ٧٨٨ |
| ٧٨٩ | ٧٨٩ | ٧٨٩ |
| ٧٩٠ | ٧٩٠ | ٧٩٠ |

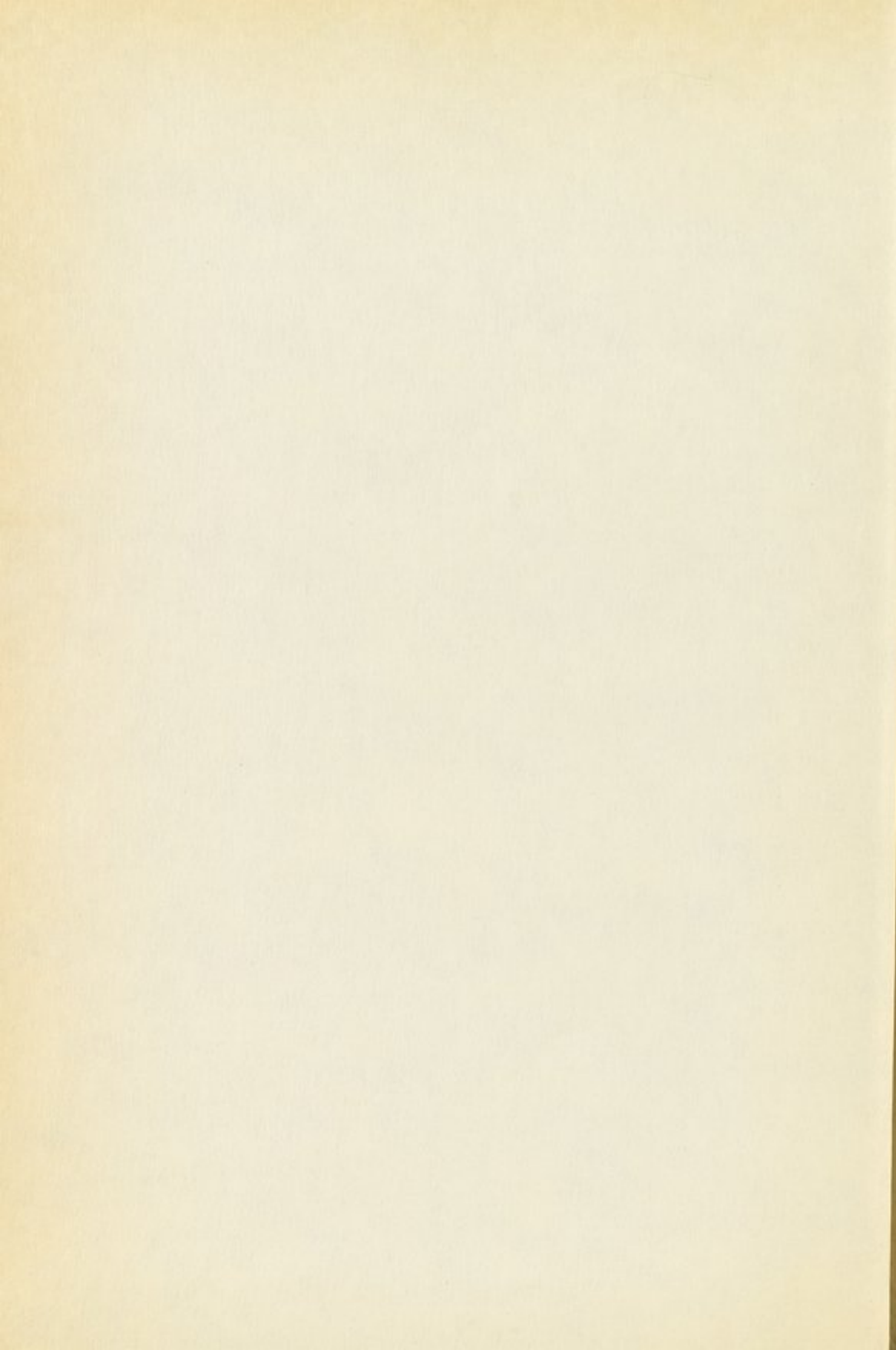
الفقه

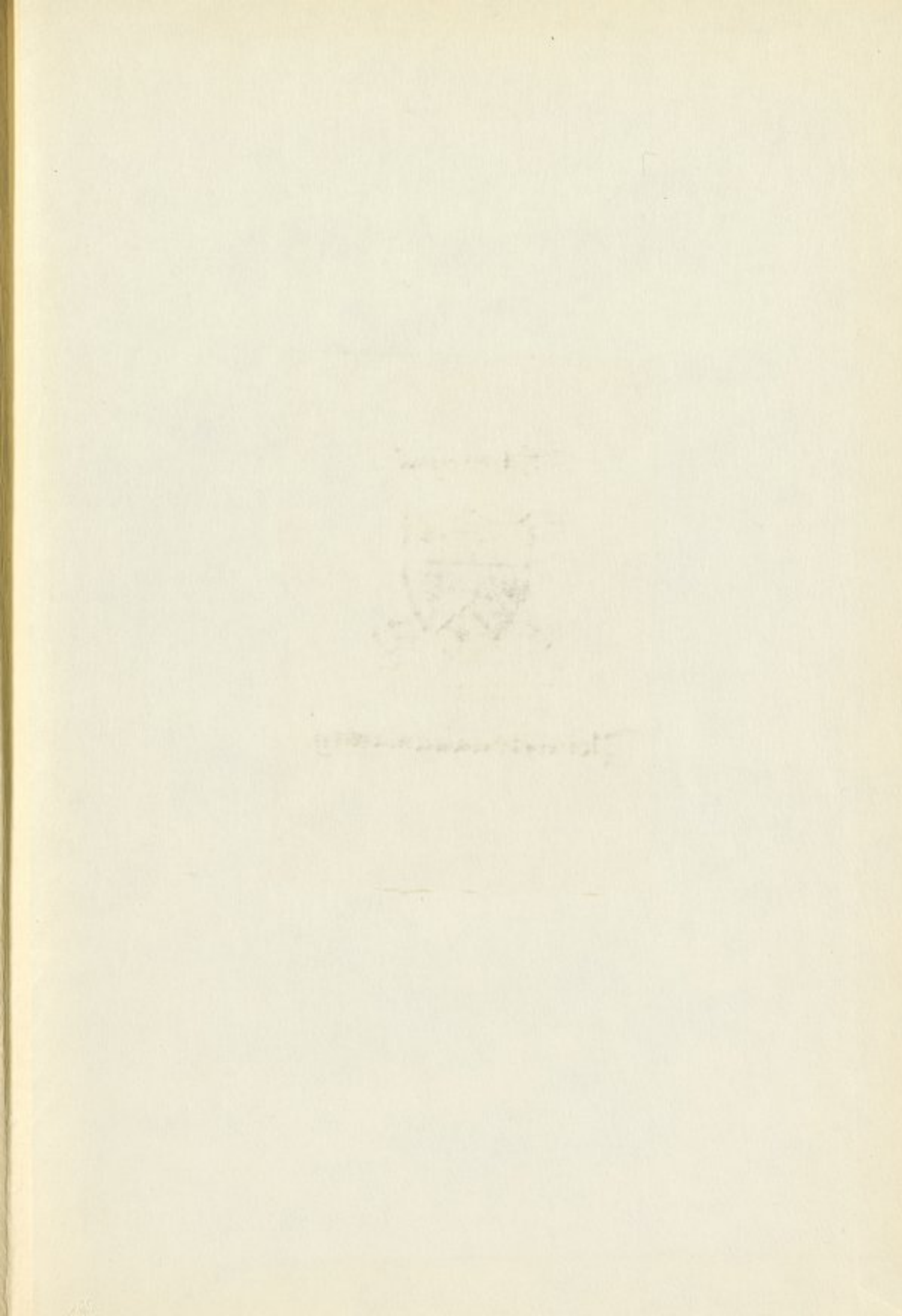
وهو شرح استدلالى على العروة الوثقى

بقلم
مؤلف هذا الكتاب



8878-100





Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 072710559